N12<525968818 021
ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

1. MAI 1973

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

140. BAND

1947

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

Gh 2449. 80

Alle Rechte vorbehalten

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

Inhalt des einhundertvierzigsten Bandes

	Seite
Arnold, Das Zeugnis eines Dichters für die Bibel	346
Barzel, Zeitung und Zeitunglesen *	472
Becher, Der Mensch im Zeitalter der Technik *	309
Braunmühl v., Moderne Behandlungsmethoden in der Psychiatrie	128
Brunner, Der Weg in die Gottesferne	1
— Geschichte und Kultur *	153
— Zur Freiheit verurteilt. Jean-Paul Sartres Existenzialphilosophie	178
— Macht die Arbeit menschenwürdig!	321
— Magie und Religion *	391
— Märtyrer	401
Delp, Veni Sancte Spiritus	81
Döbele, Zur Begegnung des Ostens mit dem Westen	298
Egenter, Schweigen und Wort	191
Gorski, Deutsche Literatur heute	218 377
Hartmann, Die Ehrfurcht vor dem Leben. Zu den Fragen um § 218	258
Hillig, Zählt Frankreich noch als christlicher Faktor?	36
— Vom Schauspiel der Messe	371
Jarlot, Der französische soziale Katholizismus	276
Koch, Der Mensch vor dem Ungeheuren *	67
— Ein zeitgemäßer Kreuzzug *	156
— Ein neuartiger Fragebogen *	232
— Zur Wunderfrage *	388
— Vom Widerstand der Kirche 1933—1945 *	468
Kreutz, Macht und Gnade. Zur Werkgestalt Reinhold Schneiders	241
Lammers, Die Krise der bürgerlichen Kunst	201
Lasalle, Japan heute	43
Lippert †, Worte in die Zeit	161
Lotz, Jesuiten auf der Bühne	302
— Freiheit und Person	439
Löwenstein, Felix zu, Eindrücke aus Indien	362
Lunkenheimer, Über den Verlust geliebter Dinge	138
Martini, Nahrungsbedarf und Unterernährung	53
Meuer, Das Kiedricher Kyriale in Geschichte und Gegenwart *	74
Miczaika, Das astronomische Weltbild unserer Zeit	456
Muckermann, Rasse und Religion *	71
— Menschliche Erbforschung und ihre eugenische Auswertung	336
Nell-Breuning v., Bodenreform und Siedlung	286
— Ein Programm zur Neuordnung des gesellschaftlichen Lebens *	384
Nostitz v., Überwindung des Nihilismus?	144
Pribilla, Umerziehung des deutschen Volkes?	16
— Über den deutschen Zusammenbruch *	225
Rahner, Hugo, Grundzüge katholischer Geschichtstheologie	408
Rahner, Karl, Die Kirche der Sünder	163
Scherer, Shakespeares Christentum	98
Schild, Die Bereinigung des Geldes	117
Schmidt, Heilung durch Edelsteine? *	311
Wetter, Der internationale Kongreß für Philosophie in Rom (1946) *	229
— Geschichte des sowjetrussischen dialektischen Materialismus	427

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

Verzeichnis der besprochenen Schriften

	Seite
Baeck, Der Sinn der Geschichte	153
Ballhorn, Die Kelter Gottes	471
Beaucamp, Von schönen Dingen	239
Beschet, Mission en Thuringe	318
Beutler, Besinnung	398
Bierbaum, Die letzte Romfahrt des Kardinals von Galen	470
Boveri, Amerikafibel	319
Brand, Strophen an Gott	75
Brenner, Gebete	75
Büchner, Der Verächter	77
Coppenrath, Meine Kanzelvermeldungen	471
Dieboldt, Wege zur Freude	77
Dohna, Der Aufbau der Verbrechenslehre	396
Eliot, Die Einheit der europäischen Kultur	156
Erb, Bernhard Lichtenberg	470
Ferber, Der Föderalismus	475
Frings, Grundsätze katholischer Sozialarbeit	384
Fußhöller, Am Abgrund Zarathustras	75
— Der Rosenkranz	75
— Harte Erde	75
Glum, Die goldene Schwelle	238
Godin-Daniel, La France pays de mission?	37
Göhring, Moderne Staatsidee in Frankreich	315
Grabmann, Thomas von Aquin	397
Gröber, Hirtenrufe in die Zeit	469
Grosse, Die falschen Götter	394
Gutfleisch, Kiedricher Kyriale	74
Haecker, Tag- und Nachtbücher	314
Harzendorf, So kam es	228
Hassell, Vom andern Deutschland	393
Hermanowski, Der Logos	75
Hilger, Bild und Gleichnis	397
Hippel v., Künder der Humanität	235
Jaspers, Vom europäischen Geist	234
Jünger, F. G., Die Perfektion der Technik	309
Kahnert, Objektivismus	218
Kampmann, Anthropologische Grundlagen ganzheitlicher Frauenbildung	79
Kast, Die badischen Martyrerpriester	470
Kirschweng, Spät in der Nacht	159
Kogoń, Der SS-Staat	394
Kramer, Vor den Ruinen Deutschlands	227
Lavery, Die erste Legion	302
Lenz, Friedrich List und die deutsche Einheit	316
Lurz, Warum feiern wir die Messe lateinisch?	317
Meinecke, Die deutsche Katastrophe	225
Meschenmoser, Wenn der Schleier fällt	158
Michel, Goethes Naturanschauung	237
Muckermann, F., Der Mensch im Zeitalter der Technik	309
— Solowjew	298
— Der deutsche Weg	469
Müller-Erb, Albrecht Dürer, Apokalypse	319
Nell-Breuning, v., Die Kirche das Lebensprinzip der Gesellschaft	159
— Die Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI. über die Arbeiterfrage und die gesellschaftliche Ordnung	159
— Wirtschaftliche Grundbegriffe und ihre Beziehungen zur Seelsorge	159
Nettesheim, Sonette an Christus	237
Noack, Politik als Sicherung der Freiheit	475
Peters, Zwischen Gestern und Morgen	474
Pieper, Thomas von Aquin	397
Portmann, Der Bischof von Münster	470
Raff, Freuden am Wegrand	78
Ratschow, Magie und Religion	391
Rest, Heimkehr zum Menschen	317
Rody, Preußen und Österreich	316
Rost, Die Fröhlichkeit in der katholischen Kirche	77
Sanner, Deutsch-holländische Wechselbeziehungen in der Baukunst	478
Sartre, L'etre et le neant	178
Schamoni, Die Nachtwache	239
Schlange-Schöningen, Am Tage danach	226
Schlochauer, Das Problem der Friedenssicherung	476
Schneider, R., Apokalypse	75
— Die letzten Tage	75
— Die Heimkehr des deutschen Geistes	236
— Das Heilige in der Geschichte	476
— Erscheinung des Herrn	477
Schön, Unsere Liebe Frau	75
Scholz, Von großen Menschen und Dingen	398
Schroder, Rasse und Religion	71
Seebaß, Eduard Mörikes Briefwechsel	477
Sellmair, Trost der Weisheit	315
— Weisheit der Sibylle	315
Sleumer, Deutsch-kirchenlateinisches Worterbuch	318
Ständer, Sinnzeichen	477
Stakemeier, Wege in die Gegenwart	397
Steffes, Thomas von Aquin und das moderne Weltbild	236
Stein, Über das Ökonomische in der Kunst	219
— Kleiner Kulturfahrplan	318
Steinbüchel, Europa als Verbundenheit im Geist	234
Steward, Sieg des Glaubens	472
Tellenbach, Die deutsche Not als Schuld und Schicksal	395
Thomas, Das Leben Hans Wölfels	471
Thoreau, Über die Freundschaft	239
Treischler, Gedichte	237
Wassner, Der Turmbaumeister	238
Weber, A., Abschied von der bisherigen Geschichte	144
Weber, H. v., Grundriß des deutschen Strafrechts	396
Weyrauch, Auf der bewegten Erde	222
Wust, Der Mensch und die Philosophie	235

Der Weg in die Gottesferne

Zum Werden des modernen Unglaubens

Von AUGUST BRUNNER

Das Mittelalter mit all seinen Fehlern und Roheiten besaß den Glauben als etwas Selbstverständliches. Nicht als ob die Atheisten ganz gefehlt hätten; aber diese waren ungläubig gegen die allgemeine Glaubenshaltung ihrer Mitwelt. Und so weit auch das Mittelalter davon entfernt war, seine Überzeugung in allem zur Tat werden zu lassen, so wußte es doch um diesen Abstand zwischen Lehre und Leben und offenbarte dies oft in heldenhafter Reue und Buße. Heute ist es gerade umgekehrt. Wohl gibt es heute noch Gläubige; ja vielleicht lebt heute der Durchschnitt der Christen ihr Christentum eher mehr als weniger als im Mittelalter. Aber diese Gläubigen fühlen sich im Gegensatz zu der allgemeinen Anschauung; sie kommen sich irgendwie fremd vor in der heutigen Zeit. Manch einer hat fast das Gefühl, als ob er für seine christliche Überzeugung um Entschuldigung bitten müßte. Die Selbstverständlichkeit des Glaubens, die Glaubensfreudigkeit schwindet mehr und mehr. Die großen Massen stehen dem Christentum fremd gegenüber; sie sind ihm selbst nicht mehr feindlich; es kommt ihnen eher als eine Sonderbarkeit vor, fast so wie wenn ein tibetanischer Lama unter uns erschiene. Die Luft ist gleichsam angefüllt mit Ungläubigkeit; wir atmen sie ein, und der Gläubige muß sich ihrer Tag um Tag erwehren wie eines todbringenden Bazillus. Die Massen aber haben sich offenbar an ihn gewöhnt, ohne daß es ihnen darum schlechter zu gehen scheint. Allerdings kann man sich fragen, ob in einer Welt, die reicher mit irdischen Gütern gesegnet ist als je ein Zeitalter vor uns, und wo doch Millionen hungern, frieren oder heimatlos geworden sind, wo Millionen auf Schlachtfeldern oder unter den Trümmern der Städte ihr Leben lassen mußten, ob in einer solchen Welt alles seine Richtigkeit hat. Leider muß man aber auch feststellen, daß die schweren Prüfungen der beiden Weltkriege zu keiner Umkehr geführt haben und die heutige Welt nach wie vor in ihrer selbstverständlichen Einstellung ungläubig und religionslos ist. Woher kommt diese allgemeine Gleichgültigkeit gegen religiöse Fragen, ja das Unvermögen des heutigen Menschen, diesen Dingen, die in früheren Zeiten die Massen bis ins Tiefste erregen konnten, auch nur einige Aufmerksamkeit entgegenzubringen?

Die allgemeine Ungläubigkeit ist natürlich nicht von heute und gestern; sie hat eine lange Geschichte. Es ist wohl kein Zufall, daß sie mit zwei Umwälzungen beginnt, die weithin die heutige Kultur bestimmt haben und bestimmen, der Reformation und dem Aufkommen der Naturwissen-

schaften. Vielleicht stehen auch diese beiden geschichtlichen Erscheinungen nicht so beziehungslos nebeneinander, wie es auf den ersten Blick erscheinen möchte; sie gehen wohl auf eine gemeinsame geistige Haltung als auf ihre Wurzel zurück. Daher kommt es auch, daß sie die gleichen Früchte gezeitigt haben. Gewiß waren diese Früchte von den Reformatoren weder gewollt noch vorausgesehen; aber geistige Bewegungen sind wie Kinder, die, einmal erwachsen, sich von ihren Eltern unabhängig machen und sich nach ihren eigenen Anlagen auswirken, ob die Eltern dieses ihr Wesen erkannt haben oder nicht, ob es ihnen angenehm ist oder nicht.

Es ist bekannt, daß die neue Wissenschaft im 16. Jahrhundert in den Kreisen der Gläubigen vielfach auf Widerstand stieß. Sie meinten, in ihr etwas dem Glauben Feindliches, ja etwas Teuflisches zu spüren. Anderseits gab es Vertreter dieser neuen Wissenschaft, die in ihr ein Werkzeug zur Vernichtung der Kirche und des Christentums erblickten und sie aus diesem Grunde begrüßten. Beide Ansichten waren im wesentlichen falsch. Wenn es auch heute noch, besonders in gewissen Ländern und bestimmten politisch-religiösen Bewegungen Nachzügler gibt, die da meinen, Glaube und Naturwissenschaften seien so wenig miteinander vereinbar wie Wasser und Feuer, so ist doch der Beweis schon längst durch die Tat erbracht, daß man zugleich tief gläubig und ein hervorragender Naturforscher sein kann. Bei den Gläubigen hat ja auch das erste Mißtrauen seit langem einem Interesse Platz gemacht, das nicht geringer ist als in ungläubigen Kreisen. Der anfängliche Widerstand beruhte auf einer Verkennung des Wesens und des Vermögens der neuen Wissenschaft auf beiden Seiten[1]. Man glaubte, sie würde und könnte die Rolle der bisherigen Metaphysik übernehmen, und davor fürchteten sich die Anhänger der Scholastik, so wie sich ihre Gegner davon den Sturz des Christentums versprachen. Einzig dieser Irrtum — und nicht die Naturwissenschaft an sich — ist es, der so verhängnisvoll geworden ist; denn auch heute noch ist die landläufige Einstellung zu Religion und Naturwissenschaft von ihm beherrscht, und er ist für die Entfremdung der heutigen abendländischen Menschheit von der Religion verantwortlich, auch wenn er mittlerweile theoretisch durchaus behoben wurde.

Es ist schon längst hervorgehoben worden, daß das Aufkommen der Naturwissenschaften von einer neuen Einstellung zur Wirklichkeit bedingt war. Der mittelalterliche Mensch stand wie jener der Antike der Natur als einem göttlichen Werk oder göttlichen Wesen gegenüber, das man wohl in der stummen Kontemplation ehrfürchtig bewundern konnte, das zu ändern der Mensch sich aber nie unterstehen dürfte, ohne auf ein Haupt den Fluch der Gottheit gegen das seine Grenzen überschreitende Geschöpf

[1] Vgl. „Descartes und sein Erbe", in dieser Zeitschrift Bd. 132 (1927) S. 273—283.

herabzuziehen. Der neue Mensch hingegen ist beseelt von dem Willen, die Geheimnisse der Natur zu ergründen, ihre Kräfte zu zähmen, sie in den eigenen Dienst zu stellen und mit ihrer Hilfe das Angesicht der Erde so zu gestalten, daß sie für ihn immer wohnlicher wird. Zum ersten Male ist sich der Mensch seiner Würde und der Macht seines Geistes bewußt geworden, zum ersten Male auch hat er begriffen, wie sehr der Stoff unter ihm steht und daß die lebendigen, geheimnisvollen Mächte, die man bisher in ihn hineingeschaut hatte, nichts sind als notwendig wirkende, mechanische Kräfte. Diese beiden einander entsprechenden Erkenntnisse sind nicht falsch; sie sind auch dem Geist des Christentums so wenig entgegengesetzt, daß sie ihm vielmehr entsprungen sind als eine Folgerung aus den beiden großen christlichen Lehren von der Würde des Menschen als Kind Gottes und dem Wert seiner unsterblichen Seele. Im Hause seines Vaters kann das Kind alles tun, was seinem Kindsein nicht entgegen ist, und alle übrigen Geschöpfe stehen zu seiner Verfügung. Aus diesem Grunde ist auch die Naturwissenschaft keineswegs mit dem Christentum unvereinbar.

Aber der neue Wille, über die Natur zu herrschen, entsprang nicht unmittelbar christlichen Antrieben. In ihm machte sich vielmehr die Sucht nach Gewinn und Macht geltend, die immer im Menschen schlummert und die sich nun durch das neue Selbstbewußtsein des Menschen, wie wir es in den italienischen Großen der Renaissance zum ersten Mal erschauen, von den lästigen Fesseln der Sittlichkeit und der Liebe befreit fühlte. Immer mehr wird nun der Besitz zum Gradmesser der sozialen Stellung des Menschen, so sehr, daß wir uns heute Gewalt antun müssen, um nicht mit diesem Maßstab zu messen, auch wenn wir ihn theoretisch verwerfen. Mit andern Worten: der innere und überall wirkende Drang nach Macht hat eine wirtschaftliche Form angenommen und in dieser Form ist er zur obersten Richtschnur des heutigen Lebens geworden. Wir brauchen nur die Philosophie zu befragen, die ihren weiten Erfolg gerade dem Umstand verdankte, daß sie dem noch unausgesprochenen Empfinden der heutigen Zeit Worte verlieh: die Existentialphilosophie. Nach ihr tritt der Mensch an alle Dinge unter dem Gesichtswinkel der Zeughaftigkeit heran; er befragt sie nach ihrer möglichen Dienlichkeit für seine Zwecke, nach ihrer Verwendbarkeit für seine Technik. Das Sein der Dinge bestünde danach nur in dieser Verwendbarkeit und in nichts anderem. Das will aber nur besagen, daß der heutige Mensch in der gewöhnlichen Haltung nichts anderes mehr sieht, weil er aus einer vor jedem besonderen Willen liegenden Einstellung heraus auf nichts anderes mehr aus ist.

Was hier als allgemein menschliche Erkenntnishaltung bezeichnet wird, ist jedoch in Wirklichkeit nur für den heutigen Menschen gültig, besonders für den Menschen der Industriestädte, der zur Natur kein inneres Verhältnis mehr hat. Für ihn ist die Natur auch am Wochenende und in den Ferien nur noch ein Gegenstand der Vergnügung und Erholung, aber nicht

mehr ein unergründliches Geheimnis, in das er seine Wurzeln einsenkt. Es wäre also falsch zu meinen, der Mensch aller Zeiten und aller Kulturen sei in dieser Haltung der Wirklichkeit gegenübergetreten. Das tut nur der durch eine dreihundertjährige Schulung hindurchgegangene heutige Mensch des Abendlandes. Für das Mittelalter und die Antike wie auch für die alten semitischen und ostasiatischen Kulturen war eine solche Haltung weder selbstverständlich noch gewöhnlich. Gewiß fand immer und überall die Zeughaftigkeit gewisser Dinge Beachtung, denn der Mensch muß sein leibliches Leben sichern. Aber diese Sicht ging nicht über einen gewissen Umkreis hinaus und verdrängte die andern Haltungen nicht. Für das Mittelalter war die Welt vor allem ein Symbol geistiger Wirklichkeiten; und der Mensch jener Zeiten lebte wie selbstverständlich inmitten dieser Sinnbilder, so daß es ihm so wenig in den Sinn kommen konnte, das Dasein des Unsichtbaren zu leugnen oder selbst es nur zu vergessen, als der heutige Mensch am Dasein der Elektrizität oder der Atomkraft zweifelt. Für den heidnischen Menschen gar war die Natur voll von göttlichen Kräften, geheimnisvoll und unberechenbar, von Mächten ihm weit überlegen, die man durch Riten und Gebete günstig stimmen mußte. Darum gab es keinen Stand, der sich durch seine Beschäftigung nicht irgendwie mit göttlichen Gewalten in Beziehung gefühlt hätte. Für diesen Menschen gilt das Wort des Thales, das uns Aristoteles[2] überliefert hat, ‚daß alles voll von Göttern sei'. Diese Naturauffassung hat den antiken Menschen auch daran gehindert, mit Experimenten fragend an die Natur heranzutreten, obschon es ihm sonst an Wissen und Befähigung hierzu nicht gefehlt hätte. Unsere heutige ehrfurchtslose Haltung wäre ihm als ein Greuel, als eine überhebliche Beleidigung des Göttlichen erschienen. Anderseits stand der Mensch allen diesen Kulten der Natur näher; er sah sie noch ganz selbstverständlich, und nicht nur in romantisch-idealistischer Verklärung, als etwas Lebendiges an. Erst seitdem die mechanische Wirkungsweise der stofflichen Kräfte entdeckt wurde, hat sich zwischen Mensch und Stoff die Kluft aufgetan, deren erste Formel sich in der Philosophie von Descartes findet, wo Denken und Ausdehnung sich als Widersprüche gegenüberstehen.

Da die neue Wissenschaft ihrem Wesen nach auf technische Verwendung ihrer Ergebnisse hindrängt[3], ist nun alles in der Natur Mögliche Materie für die Verwendung im Dienste des Menschen geworden. Dadurch hat alles einen Bezug auf ihn erhalten; er steht nun in einer Weise im Mittelpunkt der Welt, die frühere Zeiten nur der Gottheit zugestanden haben. Das kopernikanische Weltbild hat zwar den Menschen und seine Erde aus dem Mittelpunkt der Welt verdrängt und hat ihn zu einem winzigen Bewohner eines Stäubchens im ungeheuren Weltall herabgesetzt. Aber um so mehr wurde nun der Geist des Menschen über alles erhoben. Die Selbst-

[2] De anima I 5, 411 a 7.

[3] Vgl. vom Verfasser: „Erkenntnistheorie" (Kolmar 1945) S. 381 f.

einschätzung des Menschen ist deswegen seitdem zwiespältig, wie sich dies schon in den „Pensées" von Pascal ankündigt, die überhaupt zum erstenmal dem neuen Weltgefühl Ausdruck gegeben haben. Das Weltgefühl des Menschen schwankt nun zwischen der Selbstvergötterung der Menschheit, deren philosophischer Ausdruck der Idealismus ist, und der völligen Entwertung und Entmachtung des Menschen, wie sie sich im Materialismus und in der Existentialphilosophie darstellt; der Mensch versteht sich als ein Gott oder ein entartetes Tier. Die Vergöttlichung ist zu erklären aus den ungeheuren Erfolgen, die die neue Wissenschaft aufweisen konnte, die Erniedrigung aber durch den Platz, den die Naturkräfte nun im Leben des Menschen einnehmen, und aus der Ergebnislosigkeit und Ohnmacht der Naturwissenschaft für alle eigentlich menschlichen Schicksalsfragen. In beiden Fällen wird die wahre Rolle der Naturwissenschaft verkannt. Man glaubt, sie könne uns über das Sein der Wirklichkeit aufklären und die Stelle der früheren Metaphysik einnehmen. Kant meinte, mit den Methoden der Physik die Philosophie voranbringen zu können. Ganz folgerichtig mußte er zu dem Ergebnis kommen, daß Metaphysik, Seinserkenntnis unmöglich ist; sie ist es ja auch in der Tat, wenn man mit den von ihm angewandten Methoden Philosophie treibt. Und wie es mit der Philosophie ging, so war es in noch höherem Grad mit den übrigen geistigen Werten bestellt. Einer auf Verwendbarkeit, auf Herstellung erpichten Zeit mußten diese sich entziehen; denn je höher ein Wert steht, um so unzugänglicher ist er dem bloßen Machtwillen, um so mehr ist sein Dasein Geschenk, um so mehr ist er Gnade. Es liegt dies im Wesen der Sache. Je näher eine Seins- oder Wertschicht dem Personkreis steht, um so weniger kann man sie verobjektivierend vor sich hinstellen, um so mehr ist sie auf der Seite des nicht zu verobjektivierenden Subjekts, das zu allem Verobjektivieren und mehr noch zu allem Machen bereits vorausgesetzt wird. So trat in den letzten Jahrhunderten eine immer stärkere und allgemeinere Wertblindheit ein, und unter ihr mußte natürlich am meisten der höchste aller Werte, der religiöse Wert leiden. Für den heutigen Menschen ist tatsächlich, auch wenn er theoretisch nicht Materialist ist, der Stoff die eigentliche und wahre Wirklichkeit; und alles Geschehen stellt er sich als von mechanischen Kräften verursacht vor. Immer und immer wieder sind ja Versuche gemacht worden, Leben und Geist auf stoffliche Kräfte zurückzuführen. Der Idealismus, der den Geist so laut betont, macht hier nur scheinbar eine Ausnahme. Denn sein Geist ist doch nur Geist, der Gesetze erkennt, der Maschinen konstruiert, der die Welt ebenso herstellt wie die zeughaften Dinge, also nichts als der Geist des Naturwissenschaftlers und Technikers ins Absolute erhoben.

Diesem Geist nun stand die Natur als in sich geschlossen gegenüber. Daher das in dieser Epoche immer dringender werdende erkenntnistheoretische Problem: wie kommt ein weltloser Geist zu einer Welt? Die idealistische Antwort lautete: indem er sie schafft. Diese Geschlossenheit schien

sich selbst zu genügen. Der Welt ging in der neuen Betrachtung jeder Verweis über sich hinaus verloren. Wo sie auf etwas anderes verwies, schien sie einzig auf den Menschen, den neuen Gott zu zeigen. So wurde ein überweltlicher und übermenschlicher Gott überflüssig. Die Menschheit hatte still und unbemerkt seine Stelle eingenommen. Es entging dem Forscher, daß die Naturwissenschaft immer nur einen Zustand aus einem andern, vorausgesetzten erklärt, daß sie somit über die Frage des Daseins nicht zuständig urteilen kann. Ebenso übersahen auch Gelehrte, die in ihrem Fach bedeutend, aber schlechte Philosophen waren, daß die Naturgesetze nur genauere Feststellungen der allgemeinen Verhaltungsweisen des Stoffes sind, daß sie also nichts im eigentlichen Sinn erklären, so daß wir durch sie nur wissen, daß die Naturvorgänge sich so und so vollziehen, aber nicht warum. Es hat lange gebraucht, bis der Unterschied zwischen Erklären und Verstehen bewußt wurde, und er ist bis heute nicht allen klar geworden. Nicht das Fallgesetz macht die Steine fallen; sondern weil die Steine fallen, können wir diese Tatsache in einem Gesetz formulieren, das die genauen Maßverhältnisse des Fallens angibt. Durch Jahrhunderte hindurch hat man sich mit einem naiven und unphilosophischen Verständnis des Wesens der Naturgesetze begnügt. Es war dies ein bequemes Mittel, die religiöse Frage wegzuschieben.

Zur Beruhigung des modernen Menschen trug auch der Erfolg der Technik bei. In allem, was das äußere Leben betrifft, hat sie in der Tat Staunenswertes geleistet; man kann sagen, daß sie das Angesicht der Erde erneuert hat. Das menschliche Leben baute Sicherungen auf gegen alle Gefahren, die es bis dahin immer wieder bedroht und in Frage gestellt hatten. So konnte man sich der Hoffnung hingeben, daß eines Tages jede Bedrohtheit schwinden würde, daß einmal der Mensch sein Schicksal ganz in die Hand bekäme. Dies hieß aber glauben, daß der Mensch im Grunde göttlich ist und daß diese Göttlichkeit eines Tages mit dem Fortschritt von Kultur und Wissenschaft durchbrechen würde. Tatsächlich haben ganze Generationen uneingestanden auf die Ankunft des Übermenschen gewartet, und Nietzsche hat nur ausgesprochen, was die stille Hoffnung fast aller war. Da nun die Kontingenz, die Bedingtheit des menschlichen Seins, sich in seiner Bedrohtheit am vernehmlichsten äußert, so vergaß sie der Mensch umso mehr, je leiser diese Stimme wurde. Damit verschwand auch immer mehr derjenige aus seinem Geist und seinem Herzen, durch den sein Dasein bedingt ist: Gott. An seine Stelle trat die Natur oder der Geist, d. h. im Grunde die Menschheit selbst. Langsam erstickten die religiösen Haltungen; niemand kann im Ernst die Natur, wie der heutige Mensch sie versteht, oder die Menschheit anbeten, niemand mit ihnen in Zwiesprache treten, sie um etwas bitten. An den ehernen Naturgesetzen konnte ja nach der allgemeinen Überzeugung keine Macht im Himmel und auf Erden rütteln. Die religiöse Anlage verkümmerte langsam. Religion schien gut genug für schwache Gemüter, denen Wissen und Kultur abging; im besten Fall wollte

man sie als Nahrung für das Gefühl gelten lassen. Die Menge aber verausgabte die überschüssig gewordene religiöse Kraft in Sport und Vergnügen, die auf kurze Zeit den Dienst vor dem Zeitgötzen, dem wirtschaftlichen Vorteil, unterbrachen. Denn das ist jetzt ganz unverhüllt der Gott der Zeit geworden, dem man alles opfert, Ehre, Gewissen, Freude und Glück: der Gewinn, die Wirtschaft. Das aber ist ein grausamer und unerbittlicher Gott. Er peitscht Arbeitgeber wie Arbeitnehmer erbarmungslos hinein in die Fron der Arbeit. Nie ist mehr gearbeitet worden, nie hat der Mensch so sich abgemüht, freudlos, seine Arbeit hassend und doch unfähig von ihr zu lassen, weil sie das große Mittel geworden ist, sich zu betäuben, den Blick von der gähnenden Leere und der unerträglichen Sinnlosigkeit eines solchen Daseins abzuwenden. Worum sind die unmenschlichen Kriege unserer Zeit geführt worden? Warum müssen Millionen in Not leben, wo infolge des technischen Fortschritts die Welt Überfluß an allem haben sollte? Der Götze unserer Zeit will es so. Was der wahre Gott nie verlangt hat und was man ihm auch nie zu geben gewillt gewesen wäre, das wirft man mit einer unbegreiflichen Verbissenheit diesem Moloch in den Rachen. Immer klarer wird es, wie sinnlos das alles ist; aber niemand kann das Rennen in den Abgrund aufhalten. Der wahre Gott ist längst unwirklich geworden, und so bliebe nur ein völliges Nichts, wollte man dem Götzen den Abschied geben. In der Verzweiflung bejaht der Mensch selbst die Sinnlosigkeit und — arbeitet und quält sich weiter.

Das Schrecklichste aber, das eintreten mußte, ist, daß der Mensch sich immer nach dem Bilde seines Gottes umformt. So ist der Mensch immer mehr technisiert worden; immer mehr seinem Geschöpf, der Maschine ähnlich, immer mehr Massenware, hergestellt am laufenden Band. Der heutige Großstadtmensch hat etwas von den toten, abgerissenen Bewegungen der Marionette, nicht nur bei seiner eintönigen Arbeit, die von ihm immer die gleiche Handreichung verlangt, sondern auch in seinem Äußeren und bis hinein in die Regungen seines Herzens. Ohne Stetigkeit und ohne Sinn wie das Schilf, in das der Wind fährt, so beugt sich die Masse bald hierhin, bald dorthin, und Diktatoren haben ein leichtes Spiel, wenn sie nur über die Mittel des Terrors verfügen. Naturkräfte sind unwiderstehlich. Darum ist der heutigen Menschheit auch die Idee abhanden gekommen, dem Unrecht und der rohen Gewalt Widerstand zu leisten. Was bliebe ihm auch, wenn er sein Leben dabei lassen müßte? Außer seinem irdischen Sklavendienst hat er ja nichts. Es ist nur folgerichtig, wenn ein französischer Philosoph erklärt, das einzige und nicht wieder gutzumachende Unglück sei ein früher Tod[4]. Die Beziehungen in der Familie haben gelitten, sind kälter geworden. Immer weniger versteht man eine Hingabe auf Gedeih und Verderb; immer mehr faßt man auch die persönlichsten Beziehungen als ein Experiment auf, das man unter andern Bedingungen wiederholt, wenn es das erste Mal nicht gelingt. Religion aber ist persönlichste An-

[4] R. Polin, La Compréhension des Valeurs (Paris 1944).

gelegenheit, und wie alles Persönliche dem Experiment entzogen. Darum hat sie in der heutigen Welt keinen Platz mehr. In der Religion steht jeder mit seinem Schicksal vor Gott als er selbst. Wie soll der heutige Mensch das noch vermögen, wo er es selten zu einem wahren Selbst bringt? Wie sollte er noch begreifen können, daß eine persönliche Macht auch hinter dem Naturgeschehen steht, wo er kaum mehr hinter seinem eigenen Tun eine Person erkennen läßt, ja kaum mehr weiß, was Persönlichkeit ist?

So hat die allzu ausschließliche Beschäftigung mit dem Stoff, worin die Technik ja besteht, dem Menschen selbst die Züge des Stoffs aufgeprägt und ihn für die geistigen Werte blind gemacht. Wie in der Natur alles auf die unwiderstehliche Wirkung der Kräfte zurückgeht, so wird immer mehr Zwang, Gewalt, Terror das Mittel, das die Menschen zusammenhält, aber in Ordnungen, die immer unmenschlicher werden. Aus Personen sind die Menschen Gesellschaftsatome geworden, die dem jeweils größten Druck gehorchen. Sie haben keinen Stand mehr in sich selbst — und das macht doch die Person aus, daß sie in sich selber stehe und allen andern Mächten standzuhalten und die Stirne zu bieten vermag. Der heutige Mensch ist innerlich unfrei geworden, ein Bündel von Bedürfnissen; so verliert er auch eine äußere Freiheit nach der andern. Denn Freiheit behauptet sich nur durch Freiheit.

Es muß zu seiner Entschuldigung allerdings gesagt werden, daß der antike und mittelalterliche Mensch es in diesem Punkte leichter hatte. Im Naturgeschehen erblickte er nicht wie wir eine durchgehende Ordnung mechanischen Geschehens, sondern ein Wirrsal von Unvorhergesehenem, durch das sich einige Fäden geordneten Geschehens hindurchzogen. Im menschlichen Bereich deuten aber solche Linien geordneten Geschehens im Durcheinander der Kräfte auf das Eingreifen des Menschen. So schaute der Mensch auch in diesen Linien die wirkende Gegenwart Gottes. Diese Einstellung wurde erleichtert durch seine geringe Kenntnis der geschöpflichen Ursachen des Geschehens, über die hinweg er gleich zur Ersten Ursache vorstieß. Dies hat sich für uns völlig verändert. Die Ordnung — in Wirklichkeit kann von Ordnung im rein Stofflichen nicht die Rede sein so wenig wie von Unordnung; der Begriff ist zu menschlich — erklärt sich genügend aus der Unfreiheit der stofflichen Kräfte, die gar nicht anders können als so wirken, wie sie es tun. Damit ist aus der Natur gerade das Zeichen verschwunden, das uns eine persönliche Gegenwart da anzeigt, wo die Person selbst verborgen bleibt. Die Spur des Menschen erkennen wir dort, wo die Naturkräfte von ihrem Weg abgelenkt wurden, wo sie etwas geleistet haben, was sie aus sich allein nie zustande brächten. Wo eine Mauer senkrecht und regelmäßig sich in die Höhe reckt, da wissen wir, daß die Steine vom Menschen geschichtet wurden; wo Bäume in gerade ausgerichteten Reihen stehen, da ist der Same nicht vom Winde aufs Geratewohl hingetragen worden. Unser Tun ist immer ein Eingriff in das Naturgeschehen. Wir kommen als eine planende Ursache hinzu und ver-

ändern den Ablauf; wir bewirken im gewissen Sinne eine Störung. Und nun müssen wir feststellen, daß in der Natur sonst solche Störungen nicht vorkommen, sondern alles ohne Ziel rein von Wirkungsursachen getrieben vorangeht — vorangeht, als ob keine persönliche Macht lenkend und planend dahinterstände. Wir vergessen, daß Gott nicht von Zeit zu Zeit „eingreift", weil er immer schafft; daß er nicht wie der Mensch von außen in die Natur hineinwirkt, weil er die Natur selber wirkt, weil das regelmäßige Geschehen selber, das Dasein der Naturkräfte sein Werk ist, das er in jedem Augenblick vollbringt, da sonst alles ins Nichts versänke. Gott ist nicht eine Ursache, die wie das menschliche Eingreifen zu den Naturkräften hinzutritt. Gerade weil er reines, unendliches Personsein ist, kann er seinen Geschöpfen ihr eigenes Wesen und ihre eigene Betätigungsweise lassen. Der störende Charakter unserer Eingriffe in die Natur kommt ja davon, daß wir zum Handeln unterpersönliche Kräfte in Bewegung setzen müssen und nie rein personhaft handeln können. Wir suchen immer allzu menschliche Zielstrebigkeiten in der Welt zu finden, um daraus des Daseins Gottes sicher zu werden, und wir vergessen, daß Gott allzu menschlich wäre, gliche seine Art zu handeln und seine Ziele zu verwirklichen allzusehr der unsrigen. So muß es scheinen, daß Gott nichts tut und deswegen auch nicht existiert, als lebten wir in einer Welt ohne Gott. Allerdings scheint es nur dem oberflächlichen Blick so; denn es gibt noch genug Zeichen seines Daseins in der Welt, die durch alle Wissenschaft nicht aufzuhebende Bedrohtheit unserer eigenen Existenz und ebenso das unerklärliche Dasein der Welt selber, das doch sich selbst nicht genügt und das alle Naturgesetze und alle Naturwissenschaft immer schon voraussetzen und deswegen nicht erklären. Aber der heutige Mensch bleibt nun bei den unmittelbaren Ursachen stehen — in der Naturwissenschaft und in der Technik ist dies ganz berechtigt, da sie ja keine letzten Antworten geben wollen — und seine ausgedehnte Kenntnis dieser Ursachen hat ihn zu dem Irrtum verführt, zu meinen, über sie hinaus bliebe keine Frage übrig.

Naturwissenschaft und Technik sind aber nicht etwa die Ursachen der Entleerung des heutigen Menschen, sondern nur die besondere Form, die das Streben des Menschen nach Geltung und Glück in den letzten Jahrhunderten angenommen hat. Sie sind der Ausdruck einer tiefen Veränderung, die gegen das Ende des Mittelalters in den letzten Haltungen des Menschen vor sich gegangen ist. Gegenüber dem hohen Mittelalter hat sich die Stellung des Menschen zu Gott verändert und damit auch seine Stellung zur Welt; beide bedingen sich ja immer gegenseitig.

Der mittelalterliche Mensch sah in der Welt eine Stufenfolge von immer vollkommeneren Geschöpfen, die Gott in seiner Weisheit geschaffen hatte und an deren Spitze hier auf Erden als Bewohner des Mittelpunkts des Alls der Mensch stand. Jedes Geschöpf hatte in dieser allgemeinen Ordnung seine Aufgabe und den ihr entsprechenden Spielraum, über den es nicht

hinausgehen durfte, ohne freventlich die allgemeine Ordnung zu stören und auf sich selber Fluch und Verderben herabzubeschwören. So kam diesem Menschen nie der Gedanke, er könne an den irdischen Verhältnissen etwas ändern, als besitze er die Kraft, nicht bloß den ein für allemal gegebenen Verhältnissen sich so gut wie möglich anzupassen, sondern die Lebensbedingungen selber umzugestalten. In diesen erfuhr er vielmehr fast unmittelbar Gottes Anordnung und auch Gottes nahe Vorsehung.

Dies wird gegen das Ende des Mittelalters langsam anders. Der Mensch entdeckt seine Weltüberlegenheit auf eine neue Weise; er zieht aus dem christlichen Bewußtsein seiner Gotteskindschaft eine neue Folgerung: als Kind Gottes ist er der Herr der Welt. Er wird seiner geistigen Macht, die irdische Welt selbst umzuformen, tastend und staunend inne. Er wagt zu denken, daß man das Dasein anders gestalten könne, daß es nicht immer so bleiben müsse, wie es bisher war. Vielleicht wurde er durch das Leben in den jung und kräftig aufstrebenden Städten auf diesen Gedanken geführt, wo er sich ja selbst eine neue, von ihm ausgedachte Ordnung gab. Dazu lenkte aber auch der Handel den Blick auf den Besitz, auf seine Macht und seine Möglichkeiten. Das Gewerbe lehrte ihn neue Quellen des Reichtums zu entdecken, dann auch bewußt zu suchen. So dämmerte ihm der ungeheure Gedanke auf seine Überlegenheit auch über die Natur die Möglichkeit, ihre Geheimnisse aufzuspüren und ihre Kräfte zu benützen. Aber die Machtlust hat sich dieses Gedankens bemächtigt und ihn vergiftet. Macht erringt der Mensch trotz des gegenteiligen Anscheins am leichtesten über den Stoff; dort stößt er auf keine Freiheit und Selbständigkeit, deren man nie sicher ist, die in jedem Augenblick sich gegen das Unternehmen kehren können. Der Stoff wirkt immer in der gleichen Weise. Wer diese kennt, der braucht keine Überraschungen zu fürchten. So wandte sich der Mensch von selbst zuerst der Erforschung des Stoffes zu, weil er dort den geringsten Widerstand gegen seine Machtlust spürte. Erst allmählich dehnte er den Bereich immer weiter aus, und heute ist er daran, selbst den Menschen als solchen gefügig zu machen und ihn zu einem willigen Atom umzupressen, mit dem man einfach rechnen kann, den man wie eine physikalische Größe in Vier- und Fünfjahresplänen einsetzt, im voraus gewiß, was das Ergebnis sein wird.

Aber diese neue Stellung zur Natur schloß ein neues Verhältnis zu Gott ein. Gott mußte sich gegen das frühere Empfinden aus ihr zurückgezogen haben, man mußte nicht mehr so unmittelbar in der Natur auf ihn stoßen wie bisher. Die Natur erschien selbständiger, was zunächst in der fast heidnischen Vergöttlichung zum Ausdruck kam, die wir in der Renaissance feststellen, aber auch in der Verdüsterung des Gottesbegriffes, die mit dieser Vergöttlichung zusammen eintritt. Es handelt sich dabei nur um zwei verschiedene Sichten einer einzigen geistigen Bewegung. War dem hohen Mittelalter Gott nahe gewesen, zuweilen zu sehr hineingezogen in die Geschäfte der Welt und allzu menschlich gedacht, so daß man ihm überall begegnete,

so spüren wir gegen Ende des Mittelalters eine Umstellung, die sich natürlich ihrer tiefsten Gründe nicht bewußt war. Der Nominalismus betont die Transzendenz Gottes, und um sein Bild vor allzu großer Vermenschlichung zu reinigen, rückt er ihn immer mehr ins Unerkennbare. Manche in sich unhaltbaren Beweise und Auffassungen der mittelalterlichen Philosophie sanken dahin; aber mit ihnen schwand auch manches Wahre und Gute. Höhepunkt dieser Bewegung ist die Reformation. Luther betont das schreckliche Geheimnis des verborgenen Gottes und verschiebt die Gewißheit aus dem Dogma ins Erleben der Heilsgewißheit im Glauben. Bei Calvin zittert der Mensch vor dem Geheimnis der grundlosen Vorherbestimmung zur Seligkeit oder zur Verdammnis. Der Verstand vermag nun im Religiösen nichts mehr; alles entspringt der Offenbarung Gottes. Damit rückt aber Gott an den Horizont des menschlichen Erkennens. Kant ist theologisch hier bereits vorbereitet, und die Unfähigkeit der theoretischen Vernunft, Gott und Übersinnliches zu erkennen, ist vorgezeichnet in der Unfähigkeit der natürlichen religiösen Erkenntnis bei Luther. Erkennen und Unternehmungslust finden so die Aussicht nach drüben und die Möglichkeit religiöser Betätigung verschlossen und wenden sich im Lauf der Jahrhunderte immer entschlossener der irdischen Arbeit zu, um schließlich, wo das christliche Erbe verbraucht war, sich vor der enttäuschenden Leere reiner Diesseitigkeit zu finden.

Das Hervorkehren der göttlichen Transzendenz, die Betonung der göttlichen Majestät, die wir ja auch bei Ignatius von Loyola finden, waren an sich berechtigt. Sie wollten nur wieder zur Geltung bringen, was allzu sehr in den Hintergrund geraten war. Aber wie dies so oft in der Geschichte der Fall ist: das Neue meinte nur dann bestehen zu können, wenn es das Alte ganz verdrängte. So wurde der neue Gottesbegriff zu einseitig, zu unmenschlich, zu fern. Das zeigte ja auch die Nüchternheit der neuen Liturgie. Die neue Religion lehnte jede Verbindung mit dem menschlichen Bereich ab. Sie wollte rein innerlich bleiben, und da, wo sie sich dennoch mit dem Äußeren befassen mußte, tat sie es widerwillig und ungenügend; sie überließ die Regelung weltlicher Belange zu ausschließlich irdischen Mächten, zuerst den Regierungen, und bereitete so die Möglichkeit vor, daß die wirtschaftlichen Interessen in der Beurteilung von Handlungen und Unternehmungen ausschlaggebend wurden, wie dies heute der Fall ist.

Einen allzu fernen Gott aber wird der Mensch leicht vergessen[5]. So glitten die folgenden Jahrhunderte über den Deismus der Aufklärung in die reine Diesseitigkeit des Idealismus, über die dünne und blasse Religion des Neukantianismus schließlich in den ausgesprochenen Atheismus der materialistischen und gewisser existenzialphilosophischer Systeme. Der allzu ferne Gott erschien mehr und mehr überflüssig. Vom Weltschöpfer des Deismus, der sich um seine Geschöpfe weiter nicht mehr kümmert, wurde er zur regu-

[5] Auf diese Gefahr macht von lutherischer Seite aufmerksam H. Heimpel, Luthers weltgeschichtliche Bedeutung, in: Die Sammlung 1 (1945/46) S. 569.

lativen Idee im Kantianismus und zum Ideal der Menschheit im Idealismus. Die Naturgesetze schienen für alles innerweltliche Geschehen eine genügende Erklärung zu bieten. Religion war schließlich nur noch da wegen der Bedürfnisse des Gemütes. Aber für das Gefühl hat die moderne Kultur viele andere, leichter zugängliche Mittel zur Verfügung gestellt, Sport, Kino, Radio und anderes. Darum hat sich die Masse diesen Zerstreuungen zugewandt und die Kirchen verlassen. Vom wirtschaftlichen Kampf zermürbt, von einer eintönigen und freudlosen Arbeit seelisch erschöpft und körperlich ermüdet, hat das Industrievolk nur noch Sinn und Kraft für leicht zugängliche, oberflächliche Zerstreuungen und Vergnügen. Die absolute Herrschaft der Wirtschaft, die an Gottes Stelle getreten ist und vom heutigen Menschen eine restlose Hingabe verlangt, hat es bis jetzt verhindert, daß den menschlichen Belangen, die nicht allein und vor allem in Nahrung und Kleidung liegen, in der Organisation der Wirtschaft und der Arbeit genügend Rechnung getragen wurde. Die Arbeiterbewegung selbst, soweit sie sich auf eine materialistische und religionsfeindliche Weltanschauung gründete, hat eine Berücksichtigung der menschlichen Würde des Arbeiters erschwert, indem sie ihr den Rechtsboden entzog. Denn wenn alles in der Welt nur das Ergebnis stofflicher Kräfte ist, dann gilt auch im Verhältnis der Menschen untereinander nur das wirtschaftliche Interesse, und bei der Verteilung der Arbeit und Erträge entscheidet das Recht des Stärkeren genau wie in der Welt des Stoffes. Dann kann die stärkere Partei nur darauf aus sein, die stärkere zu bleiben; die schwächere hingegen wird versuchen, das Übergewicht zu erkämpfen, um ihrerseits dann die andere auszubeuten. Alle Berufung auf Menschenwürde und Menschenrechte kann in einer solchen Lebensauffassung nur eine List sein, um den gutgläubigen Gegner zu täuschen. Die Rücksicht auf das Wohl des Arbeiters kann hier nur den Sinn haben, den Faktor Mensch möglichst ökonomisch auszunützen; darüber hinaus etwas für ihn zu tun, ist von diesem Standpunkt aus sinnwidrig[6].

So hat diese übertriebene oder vielmehr einseitig betonte Transzendenz zusammen mit dem naturwissenschaftlichen Denken dem modernen Menschen den Sinn für das Göttliche ersterben lassen, und rein innerweltliche Ziele haben den leeren Platz Gottes besetzt. Man glaubt, daß mit den Naturgesetzen alles erklärt ist; man meint, mit Planung und Technik alles hervorbringen zu können, und besitzt infolgedessen für all das, was sich solchem Zugriff entzieht, kein Organ mehr. Die Geschäftigkeit und das Arbeitsfieber des heutigen Großstadtlebens, die Strafe für die Verabsolutierung der Wirtschaft, verzehren die geistige Kraft, die an der rechten Stelle keine Verwendung mehr findet. Damit ging der innere Friede und die beschauliche Ruhe, die allein den wahren und sättigenden Genuß auch der irdischen Dinge ermöglichen, verloren. Inmitten seiner Reichtümer verhungert und verdurstet der heutige Mensch. Sein Tiefstes verkümmert und kann weder

[6] Vgl. M. Scheler, Christentum und Gesellschaft, II. Halbbd.: Arbeit und Weltanschauung (Leipzig 1924) S. 85—113.

leben noch sterben. Darum erfährt er das Dasein als sinnlos. Die Zerstörungswut, die nun schon in zwei grausamen Kriegen sich gegen das eigene Werk und die Wohlfahrt von Millionen kehrte, ist doch wohl nur der Ausdruck der Enttäuschung seiner tiefsten Seele durch die technische Kultur und des Hasses gegen sie, der ihn darob erfaßt hat; sonst würde er davor zurückgeschreckt sein, einen solch hohen Preis zu bezahlen.

Wo ist nun das Heilmittel zu finden? Soll unsere Kultur nicht an der eigenen Unfruchtbarkeit absterben, soll sie sich nicht mit ihren eigenen Erfindungen vernichten, statt aus ihnen Segen und Heil für viele zu schöpfen, so müssen die religiösen Quellen wieder für die Vielen sprudeln, muß unsere Kultur wieder religiös werden. Nun wäre es verkehrt und vergeblich, eine Rückkehr zum Mittelalter und zu seinem Symbolismus zu predigen; in der Geschichte gibt es keine Wiederholungen. Auch was an kosmologischen und sich darauf stützenden philosophischen Anschauungen jener Zeit überholt ist, muß entschieden und ehrlich fallen gelassen werden. Ebensowenig können wir Naturwissenschaft und Technik verdammen und unsere Zeitgenossen ermahnen, ihnen den Rücken zu kehren. Wissenschaft und Technik sind an sich weder gut noch schlecht; sie werden es je nach dem Gebrauch, den man von ihnen macht. Auch läßt sich diese Entwicklung weder aufhalten noch ungeschehen machen. Es handelt sich vielmehr darum, daß ihnen im Leben der rechte Platz angewiesen werde und daß man von ihnen nicht erwarte, was sie nicht zu bieten imstande sind. Auch müssen die äußeren Güter möglichst gut verteilt werden, um allen Menschen ein Existenzminimum zu sichern, das ihnen erlaubt, sich über den Kampf um das tägliche Brot zu erheben und auch an das Höhere zu denken, das in ihnen lebt.

Es kommt also darauf an, sich wieder über den Sinn der Wirtschaft und der Arbeit klar zu werden. Heute ist der Mensch für diese Götzen da, wird ihnen fraglos geopfert. Nun ist aber der Mensch weder eine Maschine noch ein Tier, sonst könnte er ja keine Wirtschaft aufbauen. Mensch ist er durch seine Personwürde, durch sein geistiges Sein. Und nur in den Werten seines persönlichen und geistigen Seins, vor allem im religiösen Wert, kann er die tiefe Sättigung seiner Seele, kann er den Sinn seines Daseins finden. Arbeit und Wirtschaft sind ihrem Wesen nach nur dazu da, Kraft und Muße zu schaffen, die es dem Menschen möglich machen, sich diesen Werten zuzuwenden. Dann erst kann er wieder bei allen äußern Leiden und Enttäuschungen in den Tiefen seiner Seele echtes, erfüllendes Glück erfahren. Nur muß vor einem naheliegenden Irrtum gewarnt werden: Die geistigen Werte bestehen nicht zuerst und auch nicht zuhöchst in abstrakter Verstandesbildung. Dieser Irrtum hat manche gutgemeinte Unternehmung zum Scheitern verurteilt. Die geistigen Werte sind jene, die den Menschen als solchen edel, gut, weise machen. Sie erringt der Mensch nur, wenn er wieder besinnlich wird, wenn das, was Altertum und Mittelalter Beschaulichkeit nannten, wieder den gebührenden Platz in unserm Leben einnimmt,

und zwar im Leben aller. So allein wird die Berührung mit der ganzen Wirklichkeit, die dem heutigen Menschen fehlt, sich wieder vollziehen lassen. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis ist ja, metaphysisch und menschlich gesehen, eine sehr oberflächliche Erkenntnis, da sie sich ausschließlich mit meßbaren Größen beschäftigt, und eine sehr bruchstückhafte Erkenntnis, weil alles, was nicht meßbar ist, also gerade die höheren und echt menschlichen Wirklichkeiten und Werte, ihr entgeht[7].

Das Wirtschaftliche muß also wieder auf eine dienende Stellung im Kulturleben zurückgeführt werden. Das kann aber nur geschehen, wenn dem Menschen wieder die Augen für die geistigen Werte geöffnet werden, vor allem für die religiösen, die ja der Quellpunkt aller geistigen Kraft sind. Dazu helfen aber theoretische Überlegungen allein gar nichts. Religion entzündet sich nur an Religion. Was also not tut, das sind Menschen, vor allem Laien, die wieder ein innerliches Leben führen, für die die Religion nicht bloß in einem raschen Morgen- und Abendgebet und einer pflichtmäßig erledigten Sonntagsmesse besteht, sondern im Umgang mit Gott, in dem Verlangen nach einer immer innigeren und persönlicheren Beziehung zu ihm. Sie müssen mitten in ihrem Berufsleben den Wert der Religion erfahren und vom religiösen Mittelpunkt ihres Daseins aus ihr Berufsleben und ihre Stellung in der Welt gestalten. Christlich aufgefaßtes Berufsleben bedeutet ja, seine Arbeit und seine Aufgabe in der Gesinnung und auf die Weise verwirklichen, wie Christus es tun würde, wenn er vor die gleichen Aufgaben gestellt würde. Christus und seine Nachfolge sind das große Mittel, Gott ins Herz unseres irdischen Daseins einzuführen, ohne daß die Majestät seiner Gottheit gemindert würde. Unser Gott ist ein menschgewordener Gott; darum ist alle falsche Transzendenz und alle falsche Geistigkeit unchristlich.

Das heutige christliche Leben muß sich als innigste Durchdringung von Berufsarbeit in der Welt und beschaulicher Geistigkeit verwirklichen. Beide dürfen nicht nebeneinander stehen, oder gar sich fliehen. Sie müssen sein wie Ein- und Ausatmen. Christliche Beschauung ist nicht platonische Weltflucht, wie christliche Arbeit nicht rein diesseitige Geschäftigkeit ist. Beide stehen im Dienste des gleichen Zieles, der Heranbildung des in Christo vollgereiften Menschen. Aus der innern Kraft eines solchen Lebens muß der Christ fähig werden, nicht bloß sündhaften Gewinn von sich zu weisen, sondern auch da auf Bereicherung und irdisches Vorankommen zu verzichten, wo diese ihm keine Zeit und keine Kraft mehr lassen würden, Mensch und Christ zu sein. Daß ein solcher Verzicht vielen unsinnig vorkommen wird, beweist nur, wie sehr wir dem rein Wirtschaftlichen verfallen sind. Aber erst, wenn eine genügende Anzahl solcher Menschen sich findet, wird auch das Los der Arbeitermasse so gestaltet werden können, daß es menschenwürdig ist nicht nur in den äußeren Lebensbedingungen, sondern, was noch

[7] Vgl. vom Verfasser: „Erkenntnistheorie" S. 404 ff.

wichtiger ist, in den seelischen Grundlagen und Haltungen. Wir müssen es dazu bringen, auch für die Arbeit in der modernen Industrie solche Bedingungen zu schaffen, daß sie für den Arbeiter ein Mittel wird, die eigene Persönlichkeit, die Menschlichkeit zu formen und auszubilden. Diese Seite der Arbeit ist viel wichtiger als die meist allein beachtete wirtschaftliche Bedeutung. Solange dies nicht gelungen ist, solange der Mensch seine Seele verliert, um die Welt zu gewinnen, wird auch die Welt für ihn verloren sein, da er sie nur durch seine Seele besitzen kann.

Ein warmes inneres Leben wird dann auch dazu führen, daß die Feste und Zeremonien der Kirche wieder besser verstanden und persönlicher miterlebt werden. Es steht dann zu hoffen, daß im Laufe der Zeit aus dieser Vereinigung von Liturgie und Leben auch in Zukunft wieder neue schöpferische Kräfte emporquellen werden, die wie in früheren Jahrhunderten neue Sinnbilder und Feiern schaffen, Formen, die unmittelbar dem heutigen Menschen verständlich sind und der religiösen Erfahrung, wie sie unserem Empfinden entspricht, Halt und Stütze geben. Eine solche Neugestaltung der Liturgie kann natürlich nur in ehrfürchtigem Anschluß an das überkommene reiche und schöne Erbgut sich vollziehen und muß langsam aus dem frommen Brauch erwachsen, in dem sich das überströmende innere Leben Ausdruck gibt, wie dies auch bei der Gestaltung der Liturgie in früheren Jahrhunderten der Fall war.

Schließlich gibt es ein Zeichen, das Sinnbild und Wirklichkeit des wahrhaft Christlichen zugleich ist und das auch in den Anfängen des Christentums das große Werbemittel war, das eine Zeit der Schrecken und der Unruhen für Christus gewonnen hat: die christliche Liebe. Daß Gott Liebe ist, darin ist ja sein verborgenstes Geheimnis offenbar geworden, erhaben und anbetungswürdig, Größtes fordernd und doch uns so innig nahe. Die Zeiten selbst sind zu einem Aufruf zu heldenhafter Liebe geworden. Nur durch sie wird die unersättliche Gier nach Besitz und Macht, die uns seit Jahrhunderten knechtet und die schönsten Errungenschaften unserer Kultur vergiftet, zurückgedämmt und entmachtet werden können. Denn Liebe ist Abkehr von der Selbstsucht, aus der aller Mißbrauch irdischer Gaben entspringt. Es mag sein, daß nur durch bittere Armut und Entsagung, die heute der Anteil so vieler, gestern noch wohlhabender Menschen geworden sind, der Bann gebrochen und der Mensch wieder fähig wird, die Kräfte der Natur zu seinem wahren Besten zu gebrauchen.

Aber wenn viele zurückfinden zur christlichen Liebe, dann waren die furchtbaren Leiden dieser Jahre nicht vergebens. Eine erneuerte und glücklichere Menschheit würde erstehen, das Auge würde wieder hellsichtig für die geistigen Wirklichkeiten und höchsten Werte.

Umerziehung des deutschen Volkes?

Von MAX PRIBILLA S. J.

Vielleicht ist es doch gestattet, den Ernst der Untersuchungen über das deutsche Problem durch Einflechtung einer kleinen Erzählung zu mildern. In einem seiner Briefe veranschaulicht der heilige Augustinus eine wichtige theologische Frage durch folgende launige Geschichte. Jemand war in einen Brunnen gestürzt, der gerade noch so viel Wasser faßte, um ihn heil aufzufangen und ihn nicht zu ersticken. Ein anderer eilte herbei und rief bei seinem Anblick erstaunt aus: „Wie bist du denn da hineingeraten?" Doch dieser antwortete ihm: „Ich bitte dich flehentlich, denke daran, wie du mich herausholst, und frage nicht, wie ich hier hineingeraten bin" (ML 33, 733).

Mit vollem Recht können wir mit dem Manne, der in den Brunnen gefallen ist, die Lage unseres Volkes vergleichen. Deshalb sind auch seine Gedanken und Gefühle ähnlicher Art wie die jenes verunglückten Menschen. Alle die vielen Erwägungen über die näheren und entfernteren Ursachen seiner Not finden daher bei ihm kaum halbes Ohr; denn es fragt sich immerzu, wie ihm Rettung aus seinem Elend werden könnte. Nun umstehen zwar viele, sehr verschiedene Ärzte sein Schmerzenslager. Alle sind von dem Ernst des Falles überzeugt; aber auch soweit sie über den Krankheitsbefund einig sind, gehen ihre Ansichten über die Möglichkeiten und Mittel der Heilung beträchtlich auseinander. Die einen neigen dazu, den Kranken einfach aufzugeben, andere wollen an dem so geschwächten Körper doch noch Aderlasse vornehmen, wieder andere sind zu der Einsicht gekommen oder auf dem Wege zu der Einsicht, daß die unbedingte Voraussetzung jeder ersprießlichen Kur die Kräftigung des erschöpften Patienten ist.

Ohne Bild gesprochen: Soviel jetzt auch im In- und Ausland von der Erziehung oder Umerziehung des deutschen Volkes geredet und geschrieben wird, die äußeren Umstände sind vorab für alle diese Bemühungen denkbar ungünstig, weil völlig andere, primitivere Sorgen die ganze Aufmerksamkeit an sich reißen. Das Land ist verwüstet, seine einst blühenden Städte sind Trümmerhaufen, die Fabriken, wo Millionen fleißiger Arbeiter Lohn und Brot fanden, zerstört, die Denkmale seiner jahrhundertelangen Kultur Staub und Asche, der Bestand der Familie, der Urzelle des Staates, in ihren materiellen und geistigen Voraussetzungen aufs schwerste gefährdet.

Dabei läßt sich nicht verkennen, daß auch die physische und geistige Substanz des Volkes ganz erheblich gelitten hat. Die in ihrer staatserhaltenden Bedeutung so wichtige Schicht des bürgerlichen Mittelstandes und der kleinen Beamten ist in ihrer wirtschaftlichen Existenz gebrochen, ja zum großen Teil vernichtet. In zwei mörderischen Weltkriegen, die eine negative Auslese waren, sank die Blüte deutscher Jugend und Manneskraft dahin. Die Schwere dieses Verlustes ist überall im Vorherrschen einer sehr begrenzten Mittelmäßigkeit spürbar. Auch was von deutscher Jugend den Krieg überstand, ist zum guten Teil verbraucht, um ihre besten Jahre gebracht und an Ent-

täuschungen zerbrochen. Während die weit überwiegende Mehrheit des Volkes hungernd und frierend unter größten Anstrengungen um das nackte Leben ringt, suchen andere gewissenlos und hartherzig die Verwirrung der Verhältnisse in niederträchtigster Weise auszunutzen, um auf bequeme Art zu Besitz und Genuß zu gelangen. Die Unmoral in jeglicher Form breitet sich auf dem Sumpfboden der Nachkriegszeit aus und untergräbt die sittliche Kraft des Volkes. In dieser Hinsicht muß auch des Schwarzen Marktes gedacht werden, weil er ein Krebsschaden des gesamten Wirtschaftslebens ist, der bisher selbst durch die vereinten Bemühungen sowohl der deutschen wie der alliierten Behörden wirksam nicht behoben werden konnte. Der Schwarze Markt ist für die aus ihrer Bahn geworfenen oder auch verbrecherischen Elemente ein beständiger Anreiz, die verknappten Waren zu stehlen, zu verschieben und um teuren Preis an den Mann zu bringen. Für die ärmere Bevölkerung aber, die auf ihre Lebensmittelkarten angewiesen ist und über keine Beziehungen verfügt, bildet er einen Gegenstand tiefster Erbitterung, da sie hungernd zusehen muß, wie die Reichen sich „unter der Hand" die Waren „besorgen", die den Mittellosen unzugänglich sind. Das Leben unter Trümmern, in schlecht oder gar nicht geheizten Räumen, der beständige Kampf gegen die bitterste Not, die Entbehrung jeglicher Freude, dann die vielen vergeblichen Bemühungen und das Mittragen fremden Leides stellen an die Nerven- und Willenskraft der Menschen kaum erfüllbare Anforderungen. Dabei ist es das besondere Merkmal unserer Lage, daß Deutschland sich vor einen Wald schwierigster Probleme gestellt sieht gerade in einem Augenblick, da alle seine Hilfsquellen erschöpft sind. Der Mangel an Nahrungsmitteln, an Kohle, Holz, Baumaterial, Verkehrsmitteln, industriellen Rohstoffen und Verbrauchsgütern jeder Art bewirkt eine Lähmung des gesamten Wirtschaftslebens, das überdies durch behördliche „Lenkung", d. h. hochgradige Bürokratisierung und entsprechenden Leerlauf erschwert wird. Dazu gefährdet die Unterernährung und die Wohnungsnot auch noch das letzte Gut, das uns nach der bedingungslosen Kapitulation geblieben ist: die Arbeitskraft. Sollte es da für unser aus tausend Wunden blutendes Volk noch eine Möglichkeit der Wiederaufrichtung geben, oder wird sich an ihm der Haßwunsch des untergehenden Nationalsozialismus bewahrheiten?

Es läßt sich nicht leugnen, daß angesichts der furchtbaren, ausweglos scheinenden Not eine Stimmung der Verzagtheit, die an Verzweiflung grenzt, sich weiter Kreise unseres Volkes bemächtigt hat. Ja man kann bei einem Teile der jüngeren Generation sogar eine Neigung zum Nihilismus feststellen, der in Zerstörung und Untergang den einzig möglichen, „tragischen" Sinn eines Lebens sieht, das überall die Züge des Todes trägt. Diese Stimmung der Hoffnungslosigkeit ist wohl die größte Versuchung, die einem geschlagenen, niedergebeugten Volke nahen kann. Gegen sie gilt es mit aller Entschiedenheit sich zu wappnen. Nichts ist für Schiffbrüchige auf schwankendem Kahn verderblicher, als Ruder und Steuer aus der Hand gleiten zu lassen. So darf auch unser Volk mitten im größten Unglück seiner

Geschichte sich nicht selbst aufgeben, sondern muß allen Gewalten zum Trotz sein Schicksal zu meistern streben. Selbst der Druck der bedingungslosen Kapitulation, die in seiner Geschichte ohne Beispiel ist, darf seinen Willen und Mut nicht brechen. Seine eigene Vergangenheit gibt ihm dabei eine Verheißung für die Zukunft.

Unser Volk hat in langen Jahrhunderten soviele Katastrophen überstanden, soviele Fehler gemacht und soviel Gift geschluckt, ohne daran zugrunde zu gehen, daß nach aller Wahrscheinlichkeit kraft seiner gesunden Substanz — denn auch in diesem Volk gibt es viele, die ihr Knie vor Baal nicht gebeugt haben (3 Kg 19, 18) — auch die Krise der gegenwärtigen Stunde nicht sein Ende bedeuten wird. Der Christ, der heute nach dem Warum und Wozu des Weltgeschehens fragt, kann aus den Tiefen seines Glaubens noch einen weiteren Trost beifügen. Der Umstand, daß Gott die vielen im Namen des deutschen Volkes begangenen Verbrechen an ihm so hart gestraft hat und die Strafe dem Vergehen so schnell gefolgt ist — denn was sind zwölf Jahre im Leben eines Volkes? —, scheint ein deutliches Anzeichen zu sein, daß Gott unser Volk nicht aufgegeben hat, sondern durch unsagbare Leiden und Erniedrigungen zur Läuterung und zu einem neuen Aufstieg ruft (Job 5, 17; 6, 10; Is 40, 2). Was nämlich unseren Augen und Herzen zunächst trostlos und verderblich scheint, das kann Gottes Vorsehung zum Segen und Heil wenden, und es ist unsere Aufgabe, mitzuwirken, daß die weisen Absichten der Vorsehung in Erfüllung gehen.

Bei alledem bleibt es aber wahr, daß ein Volk, das durch jahrelange, unerhörte Anstrengungen, Entbehrungen und Qualen völlig abgekämpft ist, das beständig Hunger hat, dem man die Kalorien nachrechnet, die es zum Leben oder zur Arbeitsfähigkeit benötigt, das seine Kinder dahinsiechen sieht und keinen gangbaren Weg in eine bessere Zukunft vor sich erblickt, kein geeignetes Objekt für erzieherische Künste ist. Zumal der immerwährende Hunger erzeugt eine fiebrige Unzufriedenheit, Mattigkeit und Gereiztheit, die für alle Anregungen, die den Tatbestand des Hungers unberührt lassen, unzugänglich machen. Sättigung dünkt demnach wichtiger und dringender als alles andere. Eine wunderbare Brotvermehrung wäre das unmittelbar wirksamste Mittel, um dem deutschen Volk zu helfen; jedenfalls zählt seine Umerziehung nicht zu den „Sofortmaßnahmen", die zu ergreifen sind. Mit ganz nüchternen Worten ausgedrückt: Im deutschen Volk ist das physische oder noch deutlicher das vegetative Leben aufs äußerste bedroht, und das vegetative Leben ist nun einmal beim Menschen die Voraussetzung für alles Leben. Um sein physisches Leben zu retten, ist Deutschland auf die Hilfe des Auslandes angewiesen, und es wird jedem dankbar sein, der ihm jetzt in einer Lage hilft, in der es sich selbst allein nicht helfen kann. Nicht nur aus Gründen der Menschlichkeit sollte ihm diese Hilfe gewährt werden, sondern auch aus dem Bewußtsein, daß ein gemeinsames Schicksal heute alle Völker verbindet. Was jetzt versäumt wird, würde sich in der Zukunft bitter rächen. Man kann von einem Volk nur dann

große Opfer und Anstrengungen erwarten, wenn man ihm auch berechtigten Grund zur Hoffnung gibt.

Und doch lebt auch in dieser Notzeit der Deutsche nicht vom Brote allein. Ja, es ist erstaunlich, wie sehr in unserem zermarterten Volke trotz seiner materiellen Not der geistige Hunger nach einer Führung durch das Labyrinth unserer Tage erwacht ist. Daher der Andrang zu Vorträgen und das Verlangen nach Schriften, die eine Erhebung über die niederziehenden Sorgen des Alltags und eine vertieftere Einsicht in die Zusammenhänge der furchtbaren Geschehnisse versprechen, deren Zeugen und Opfer wir sind. Diese Hingabe an den Geist, die oft in schroffstem Gegensatz zu den äußeren Lebensbedingungen steht, hat etwas Ergreifendes und Erhebendes; sie ist ein denkwürdiges, verheißungsvolles Zeugnis ernster Selbstbesinnung, die zum Wesentlichen vorzudringen strebt.

Zu den Fragen, die nun die Geister beschäftigen, gehört auch die nach der Umerziehung des deutschen Volkes, die freilich zunächst wie ein Schlagwort erscheint, aber nach den Verirrungen, die wir in unserem Volke erlebt haben, doch wohl nicht ohne weiteres abgewiesen werden kann. Was ist von ihr zu halten? Um ehrlich zu sein, muß man bekennen, daß Umerziehung in deutschen Ohren jetzt einen mißlichen Nebenton hat. Das Wort weckt die Vorstellung, als sollte das deutsche Volk infolge der bedingungslosen Kapitulation nun auch auf dem rein geistigen Gebiet zu einem Versuchsobjekt der Siegerstaaten herabgewürdigt und nach ihrem Willen umgemodelt werden. Das ist der Grund, warum der Überschrift dieses Aufsatzes ein Fragezeichen beigefügt wurde. Wollte man die Umerziehung rein passiv wie eine von außen verlangte Forderung auffassen, so wäre sie von vornherein zum Scheitern verurteilt, weil sie bei dem größten und wertvolleren Teil des Volkes auf Mißtrauen und Widerstand stoßen würde. Auch ganze Schiffsladungen von Schulbüchern könnten daran nichts ändern. Das gilt im weitesten Sinne von jeder Art von Belehrung. Die Deutschen sind selbst ein Volk von Schulmeistern, und Schulmeister sind schwer zu belehren. Soweit also von außen auf die deutsche Umerziehung eingewirkt werden soll, wird es zweckentsprechend mehr durch Vorbilder und Beispiele als durch Belehrung geschehen müssen. Die Umerziehung an sich kann sinngemäß nur das Werk der Deutschen selbst sein; sie muß aus deutschem Boden und aus deutschem Geiste wachsen.

Das muß eigens beachtet und hervorgehoben werden. Denn wenn der Deutsche aus seinem nationalen Rausch erwacht und gewahrt, was er in ihm angerichtet hat, dann ist er in großer Gefahr, in eine Ausländerei zu geraten, die das Heimische verachtet und alles Fremde bewundert und nachahmen möchte. Aber dieses Extrem ist ebenso verkehrt wie das nationalistische. Der Deutsche ist Deutscher und soll es bewußt bleiben. Er kann weder Franzose noch Engländer noch Amerikaner werden. Jeder Versuch in dieser Richtung ist unnütz und wirkt lächerlich. Wohl können und sollen wir von anderen Völ-

kern lernen, aber wir können uns nicht in sie verwandeln noch ihre sozialen und politischen Formen einfachhin uns aneignen oder wahllos übernehmen. Das gilt auch dann, wenn es sich um lobenswerte Eigenschaften handelt, die unbedingte Anerkennung verdienen. In der „Historischen Zeitschrift" (Bd. 167, 1942, S. 240) wurde z. B. von einem Juristen bemerkt, der Deutsche lasse sich nicht in einen englischen Richter verwandeln, auch nicht durch einen Umbau der juristischen Ausbildung, eben weil hier naturhafte Anlagen und geschichtliche Entwicklungen mitspielen, die nicht auswechselbar sind. Solche unaufhebbare nationale Verschiedenheiten sind bei aller Erziehung und Umerziehung zu berücksichtigen, um nicht vergebliche Mühe aufzubieten oder Zerrbilder zu schaffen. Alle Erziehung kann nur an Vorhandenes anknüpfen und es nach seinem inneren Gesetz weiter entwickeln.

Daraus ergibt sich von selbst die Antwort auf die Vorfrage, ob ein Volk überhaupt umerzogen werden kann. Gewiß kann ein Volk ebensowenig wie ein einzelner Mensch sein Wesen ändern und soll es auch nicht. Gerade in der Mannigfaltigkeit der nationalen Begabungen liegt ja der Reichtum der Menschheit, zu dem jedes Volk seinen Beitrag zu leisten berufen ist. Ein Vergleich mit dem einzelnen Menschen führt uns hier weiter. Ein zum Jähzorn neigender Mensch kann diese Naturanlage nicht wurzelhaft ausrotten oder verändern; er soll es auch nicht, weil diese Anlage wohl im Grunde mit seiner guten Eigenschaft eines entschiedenen, hochstrebenden Willens untrennbar verbunden ist (Mt 13, 29). Er kann und soll aber den ungezügelten Ausbruch seiner Leidenschaft verhüten und so seine Naturanlage unter die Herrschaft der Vernunft bringen, d. h. zum Guten lenken. Ähnliches gilt nun auch vom Volke. Ein Volk umerziehen heißt, es anleiten, von seinen Anlagen und Fähigkeiten statt des verkehrten den rechten Gebrauch zu machen. Dazu ist es notwendig und nützlich, ihm genau die Stellen anzugeben, wo es nach den Erfahrungen der Geschichte leicht auf Abwege gerät und seines Unglücks Schmied wird. Unbedingte Voraussetzung ist natürlich, daß die Fehler offen als Fehler anerkannt werden und das Volk sich nicht der verführerischen Selbsttäuschung hingibt, von der La Rochefoucauld in seinen Reflexionen spricht: „Wir versuchen, uns eine Ehre aus den Fehlern zu machen, die wir nicht ablegen wollen." Somit dürfte es klargestellt sein, in welchem Sinne hier von Umerziehung des deutschen Volkes die Rede ist.

Jedesmal aber, wenn von Erziehung gesprochen wird, lauert eine doppelte Gefahr: einerseits in die Weite und ins Uferlose zu schweifen, anderseits ein hohes Ideal zu entwerfen, dem gegenüber das tatsächliche Leben immer wie ein Spottbild wirken wird. Es ist schon so, wie der Dichter Jean Paul in seinem Erziehungsbuch „Levana" (Vorrede zur ersten Auflage, 1806) bemerkt: „Über die Erziehung schreiben, heißt beinahe über alles auf einmal schreiben." Und jede Erziehung muß von vornherein mit der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit rechnen, daß sie ihr ersehntes Ziel nicht oder doch nur unvollkommen erreicht. Um dieser doppelten Gefahr zu begegnen, wollen wir das Ziel nicht so hoch stecken und unser Thema auf die Punkte

beschränken, die für die politischen Zielsetzungen und Willensbildungen in Betracht kommen. Dabei wird es sich wesentlich darum handeln, die voraufgehende etwas herbe Gewissenserforschung (vgl. diese Zeitschrift Bd. 139, 1946, 81—100) und ihre Ergebnisse in einer positiven Nutzanwendung fruchtbar zu machen.

Erziehen heißt, dem Willen Objekte oder Werte zeigen, nach denen er zu streben hat. Auf das deutsche Volk angewandt, läßt sich alles, was hier zu sagen ist, in zwei Worte zusammenfassen: Wahrheit und Maß; wir wollen es aber auf fünf Willensziele verteilen und entfalten. Nicht als ob diese Willensziele den Deutschen oder der deutschen Erziehung bisher fremd gewesen wären. Aber sie können und müssen mehr in den Vordergrund gerückt werden, damit Fehlentwicklungen und Entgleisungen vermieden werden, wie wir sie erlebt haben.

1. Der Wille zur Wahrheit

Daß nach dem Erleben von soviel Verlogenheit sich für alle Menschen und auch für die Deutschen die Besinnung auf die Notwendigkeit der Wahrhaftigkeit empfiehlt, darüber kann wohl kein Zweifel möglich sein. Aber nicht um diese selbstverständliche Forderung geht es hier, sondern um den entschiedenen Willen, die Wirklichkeit klar und nüchtern zu erkennen; denn nur solche Erkenntnis kann die Grundlage richtiger und heilsamer Entschlüsse sein. Die Versuchung, andere zu täuschen, ist für den Deutschen nicht so groß wie die, sich selbst zu täuschen, weil seine zum Träumen, Grübeln und Spekulieren neigende Natur ihn immer wieder verführt, über die Wirklichkeit hinwegzusehen und Theorien, Programme oder Wünsche an die Dinge heranzutragen, noch bevor er sie in ihrer Tatsächlichkeit erforscht und und unverstellt in seinen Geist aufgenommen hat. Sein Hang zu ungesunder Schwärmerei ist schuld, daß er oft gerade bei wichtigen Entscheidungen ohne Klarheit — wie im Nebel — urteilt und handelt, ist auch schuld, daß er leicht dem Zauber großer Sprüche und dem Aufwand äußerer Propaganda erliegt. Er muß also lernen und dazu angeleitet werden, sein Urteil nicht nach vorgefaßten Meinungen und liebgewonnenen Ideen, nicht nach schöngefärbten Berichten, sondern vor allem durch unmittelbare Anschauung der Wirklichkeit zu bilden, ohne diese willkürlich für seine jeweiligen Zwecke zurechtzustutzen. Er muß daher auch bereit sein, auf zuverlässige Berichte zu achten. Wer also in ernster Stunde auf Tatsachen hinweist, auch wenn sie unangenehm sind, darf deshalb nicht als Spießer, Feigling oder Vaterlandsverräter verschrien werden, sondern er ist als Freund der Wahrheit auch ein Freund des Volkes und als solcher zu betrachten.

Mit anderen Worten: wir müssen zu dem zurückkehren, was die Nationalsozialisten als „Objektivitätsfimmel" verhöhnten, d. h. uns aufs redlichste bemühen, die Wirklichkeit zu erkennen, wie sie ist, damit alle unsere Pläne im kleinen wie im großen vom Wissen und nicht vom Nichtwissen ausgehen. Von Napoleon I. stammt der Ausspruch: „Das Auge des Feldherrn sollte

farblos sein wie sein Fernglas." Der Feldherr weiß, daß er mit Truppen und Waffen, die nur in der Phantasie oder auf dem Papier vorhanden sind, keine Schlachten schlagen kann. So läßt sich auch ein Staat nicht auf Träumen und Einbildungen, sondern nur auf Wirklichkeiten aufbauen. Nur eine Politik, die den gegebenen Zuständen und Machtverhältnissen des eigenen Landes und der fremden Länder entspricht, kann mit Grund auf Erfolg und Dauerhaftigkeit rechnen. Gegen die Macht der Tatsachen helfen keine noch so sorgfältigen Vorbereitungen („Ich habe alles einkalkuliert!") und keine noch so gewaltigen Anstrengungen. Zwei Weltkriege mit ihren furchtbaren Verhängnissen sollten genügen, um diese Lehre dem Gedächtnis des deutschen Volkes unauslöschlich einzuprägen.

Trotz dem Schatten der Niederlage, die alles in Dunkel hüllt, bleibt es wahr, daß die Deutschen durch ihre gläubige Hingabe, Opferwilligkeit und zähe Ausdauer in zwei Weltkriegen Höchstleistungen militärischer Tapferkeit und Wunder der Organisation vollbracht sowie heroische Leiden ertragen haben, was ihnen so leicht kein Volk der Erde nachmachen wird. Um so bitterer und würgender ist die Enttäuschung, daß all dieser Aufwand an Mühe und Entsagung vergeblich gewesen ist, uns statt Glück und Ehre Elend und Schmach eingebracht und uns nicht zum Herrenvolk erhoben, sondern zum Pariavolk erniedrigt hat. Sollte uns das nicht nachdenklich stimmen? Sollten wir nicht mit uns selbst zu Rate gehen und uns nach dem Grunde solcher Fehlentwicklung fragen? Die Antwort kann nur sein: wir sind beidemal gescheitert an der gänzlichen Verkennung unserer weltpolitischen Lage.

Hier ist nun eines Umstandes zu gedenken, der eines tragischen Einschlags nicht entbehrt. Der Deutsche hat sich mit großer Einfühlungsgabe und erstaunlichem Fleiß in den Geist fremder Nationen und Kulturen versenkt und sie sich gleichsam zu eigen gemacht. Man erinnere sich etwa nur der Verdeutschung Shakespeares und Dantes. Auf diesem Gebiet hat er Unvergängliches geleistet und kann den Wettstreit mit allen anderen Völkern gut aufnehmen. Aber er hat es nicht verstanden, diese hervorragende Gabe auf sein politisches Handeln anzuwenden. Es offenbart sich darin wohl die Enge des Binnenvolkes, das geistig-politisch aus dem „nassen Dreieck" nicht herausgekommen ist und dem der Blick in die Weite und die tiefere Einsicht in die weltpolitischen und weltwirtschaftlichen Zusammenhänge versagt sind. Das zeigte sich nicht nur im Dritten Reich, dessen „Staatsmänner" nacheinander Italien, England, Rußland und Amerika völlig falsch eingeschätzt haben — und zwar ihre seelische Haltung ebenso wie ihre Machtmittel. Es zeigte sich aber auch im Kaiserreich und während des ersten Weltkrieges. In der Division, der ich als Feldgeistlicher zugewiesen war, befand sich ein Regimentskommandeur, der als Militärattaché in Ostasien etwas von der weiten Welt gesehen hatte. Er sagte mir schon Anfang 1916: „Angesichts der Weltstellung und der Hilfsmittel der Feindmächte können wir den Krieg unmöglich gewinnen." Er galt als Pessimist und wurde bald

darauf versetzt. (Im Dritten Reich wäre er wohl als Defaitist erschossen worden.) Man braucht den politischen und militärischen Führern im ersten Weltkrieg keineswegs hohe geistige Begabung, technisches Können und redlichsten Willen abzustreiten. Aber es fehlte ihnen der weltpolitische Blick für die ganze Realität der Dinge. Gebeugt über ihre Generalstabskarten, betrachteten sie den Verlauf der Frontlinien, zählten die Bataillone hüben und drüben und hofften durch diese oder jene Offensive den Gegner kriegsmüde und friedensbereit zu machen, ohne die Psychologie und das gewaltige Kriegspotential der Feinde in Rechnung zu setzen. (Wer die Einzelheiten nachprüfen will, lese das nüchtern und sachlich geschriebene Buch des Generalmajors Bernhard Schwertfeger über „Das Weltkriegsende", Potsdam 1937 und später, das an Hand der Tatsachen und Dokumente einen Blick in die militärisch und politisch verfahrene Lage des Jahres 1918 gibt — ein der Wahrheit dienendes Buch, dessen Wirken auf weitere Volkskreise durch die Maßnahmen des Propaganda-Ministeriums vereitelt wurde.) Nun hat der zweite Weltkrieg den Beweis erbracht, daß auch die Besetzung von ganz Frankreich und die Verfügung über die Bodenschätze der Ukraine uns nicht den Sieg bringen konnten. Das sollte nun ein für allemal den letzten Deutschen überzeugen, daß man auf die Dauer gegen die vereinte Übermacht aller großen Weltstaaten nicht mit Erfolg Krieg führen kann. Die Lehre, die sich daraus ergibt, ist schon im Evangelium angedeutet (Lk 14, 31. 32).

Das alles hat die offizielle „nationale" Geschichtsschreibung nicht wahrhaben wollen. Deshalb suchte sie die Tatsachen zu verschieben und bauschte bedauerliche, aber im Grunde nebensächliche Vorgänge zu entscheidenden Ereignissen auf. Die Legende von dem „Im Felde unbesiegt" entsprach nicht der geschichtlichen Erkenntnis, sondern einem Wunschtraum, zum Teil auch listiger Berechnung, um das Volk für Aufrüstung und Kriegsvorbereitung gefügig zu machen; sie hatte den Schein der Vaterlandsliebe für sich. In Wirklichkeit hat sie nicht wenig dazu beigetragen, daß der Weg zum zweiten Weltkrieg mit seinem noch katastrophaleren Ende beschritten wurde.

Nachdem das deutsche Volk an einem Wahn zusammengebrochen ist, kann es nur an der Wahrheit gesunden und an nichts anderem. Die Erkenntnis der Wahrheit wird zwar zunächst bitter sein, aber auf die Dauer zur Heilung führen. Die Nutzanwendung auf die deutsche Geschichtschreibung liegt nahe. Was uns not tut, ist eine Geschichtschreibung, die deshalb national, d. h. der Nation dienend ist, weil sie wahr ist. Eine solche Geschichtschreibung wird weder „ihren Auftrag gleichsam in soldatischem Gehorsam erfüllen" noch an den geschichtlichen Vorgängen nach den Bedürfnissen des Tages und der Tagesgrößen beliebig herumfingern, sondern unbestechlich und freimütig zeigen, „wie es eigentlich gewesen" ist, nicht in Aufzählung trockener Geschichtsdaten, sondern in Erschließung der inneren Ursachen und Gesetze für das Auf und Ab des deutschen Schicksals. Freilich lauern auch bei der Forderung nach Neuschreibung der deutschen Geschichte große Gefahren; denn es kommt alles darauf an, daß nunmehr eine Rechtschrei-

bung erfolgt. Eine Geschichtschreibung, die etwa alles Bisherige nur als Vorbereitung auf Marx hinstellen würde, wäre ebenso falsch wie die verflossene des Dritten Reiches, deren Richtpunkt vom Uranfang an Hitler war.

Der Wille zur Wahrheit hat sich endlich gegenüber der jetzigen tatsächlichen Lage Deutschlands zu bewähren. Wir dürfen uns keinen Augenblick einer Täuschung über die furchtbare Schwere des Schicksals hingeben, die in den zwei Worten „bedingungslose Kapitulation" beschlossen liegt. Noch sind wir alle von dem Schlage, der uns betroffen hat, wie betäubt und können somit die ganze Tragweite noch nicht fassen. Begreiflich daher die Ungeduld, immer unter dem ungewohnten, drückenden Joch schreiten zu müssen. Es gehört zu der politischen Unreife des deutschen Volkes, daß nach der Zerschlagung des Dritten Reiches viele Deutsche in allem Ernst glaubten, die Alliierten würden nun (nach einem s o l c h e n Kriege!) als Befreier in Deutschland einziehen und sich gleich daran machen, das Glück und die Wohlfahrt des deutschen Volkes zu fördern. Als in der Folge diese schöne Hoffnung an der Härte der politischen Tatsachen zerschellte, da geschah ihnen, was ihnen so oft geschieht, daß sie aus allen Wolken fielen. In Wirklichkeit hatte ihnen General Eisenhower nur „Gerechtigkeit, aber ohne Gnade" versprochen, und die amerikanische „Neue Zeitung" schrieb am 1. November 1945 ebenso kurz wie deutlich: „Es ist keines Deutschen Sache, über die Besetzung Deutschlands beglückt zu sein, und kein alliierter Soldat sieht seine Aufgabe in der Beglückung Deutschlands." Die Alliierten treiben keine d e u t s c h e Politik. Wir müssen wissen, daß dies u n s e r e Sache ist oder sein wird. Und es wird auf lange Zeit eine recht saure Arbeit sein, die wir gewiß ohne Pessimismus anpacken sollen, aber zu optimistischen Erwartungen bietet unsere Lage nicht den geringsten Anlaß. Das ist die Wahrheit, wenn sie auch nicht unserem Wunsch entspricht. Was wir brauchen, ist der langsame, bedächtige, aber ausdauernde Schritt des Bergsteigers. Und nicht viel sprechen bei dem steilen Anstieg, um die Lunge nicht unnötig zu belasten; denn der Weg ist weit und beschwerlich. Der Besiegte, dem alle machtpolitischen Mittel genommen sind, verliert freilich nicht seine Menschenwürde und Menschenrechte, aber er kann weder durch „Sonderunternehmungen" oder „Untergrundbewegung" noch durch große Sprüche und ohnmächtige Drohungen seine Lage verbessern, sondern nur durch kluge Anpassung an die tatsächlich gegebenen, von Grund auf veränderten Verhältnisse. Nur im Lichte der Wahrheit können wir den schmalen Pfad finden, der aus der Niederung in die Höhe führt. Da Bedachtsamkeit nicht die Stärke der Jugend ist, wird es notwendig sein, ihr die rechte Erkenntnis der Wirklichkeit zu vermitteln und sie vor dem Irrwahn keimender Illusionen zu bewahren. Discite moniti!

2. Der Wille zur Gerechtigkeit

Iustitia fundamentum regnorum, d. h. die Gerechtigkeit ist die Grundlage der Staaten. Unzähligmal ist der Satz wiederholt worden, aber wie oft wird gegen ihn gefehlt! Das Dritte Reich ist nun ein gewaltiger Anschauungs-

unterricht über die Bedeutung dieses Satzes. Der Weg in den Abgrund begann, als im deutschen Volke die Grundlage des Rechts verlassen wurde. Die entschiedenste Abwendung von diesem verhängnisvollen Wege ist daher eine Grundforderung für die Umerziehung des deutschen Volkes, das damit zu seiner besten Tradition zurückkehren wird. Es muß der unerschütterliche Entschluß aller Deutschen sein, daß niemals wieder in deutschen Landen eine solche Beugung des Rechts, eine solche Erniedrigung des Menschen geschehen darf, wie sie durch die von Herrschsucht und Rassenwahn verblendeten Machthaber des Dritten Reiches befohlen wurde. Das bedeutet den Verzicht auf die Unterscheidung zwischen privater und öffentlicher Moral und die Wiedereinführung der richterlichen Unabhängigkeit sowie der Gleichheit aller vor dem Gesetz. Das Recht muß uns heilig sein oder wieder heilig werden. Niemals darf die Macht das Recht verdrängen und sich selbst zum höchsten Gesetz erheben; denn wo die Macht oder der eigene Nutzen ohne Rücksicht auf das Recht entscheidet, da erhebt die Willkür das Haupt, die das Chaos heraufführt und wahllos Schuldige und Unschuldige trifft. Kein Verbrechen darf entschuldigt werden, weil es auf Befehl oder im Dienst des Vaterlandes begangen wird. Wer das Recht verletzt, muß unser aller Feind sein, mag sein Angriff sich auch unmittelbar nicht gegen uns, sondern gegen einen Kommunisten, Juden oder Zigeuner richten. Solange man nur sein eigenes Recht verteidigt, darf man sich nicht seines Rechtsgefühls rühmen; denn dazu reicht die Selbstliebe aus. Und da das Recht besonders in unruhigen Zeiten bedroht ist, muß es immer in einem Volke mutige Kämpfer und, wenn es not tut, auch Martyrer für das Recht geben.

Das Recht ist seiner Natur nach unparteiisch. Jeder Grundsatz, der über das Recht aufgestellt wird, gilt gleicherweise für und gegen Freund und Feind; er läßt sich nicht willkürlich einschränken oder ausweiten. Wer den Satz verkündet: „Recht ist, was dem deutschen Volke nützt", ist wehrlos, wenn andere Völker das gleiche „Recht" für sich in Anspruch nehmen. Wer dem Deutschen das Recht zuspricht, abgestürzte feindliche Flieger zu mißhandeln oder zu töten und im besetzten Gebiet für jeden getöteten Deutschen 50 oder 100 fremde Staatsangehörige zu erschießen, darf sich nicht über harte entsprechende Gegenmaßnahmen beklagen. Wer Millionen Fremdarbeiter gegen ihren Willen verschleppt und die Bevölkerung aus ihren jahrhundertelang innegehabten Wohnsitzen „umsiedelt", darf sich nicht beklagen, wenn dem eigenen Volk das gleiche Schicksal widerfährt. Die Liste ließe sich beliebig fortsetzen und auf Plünderung, Verhaftung, Freiheitsberaubung, Vertragsbrüche, Propaganda, „fünfte Kolonne", Evakuierung usw. ausdehnen. Alle verkehrten oder harten Grundsätze und Methoden des Dritten Reiches sind zur Vergeltung mit großer Wucht gegen die Deutschen zurückgeschnellt. Mit gleicher Wucht muß sich unserem Geiste die notwendige Schlußfolgerung einprägen, vor jeder Maßnahme uns gewissenhaft die Frage vorzulegen: „Wie würdest du es empfinden, wenn ein anderer

in gleicher Weise gegen dich vorgehen wollte?" Im Lichte dieser Erwägung werden wir stets sicher das Recht finden. Jeder sieht, daß hier die goldene Regel aufleuchtet, die uns in der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments so eindringlich empfohlen wird (Tob 4, 16; Mt 7, 12; Röm 13, 8—10). Fürwahr, es hätte den Nationalsozialisten gewiß nicht geschadet, wenn sie sich in der Maienblüte ihres Glückes zuweilen ernstlich geprüft hätten, wie sie bestehen könnten, falls einmal das Rad der Geschichte sich drehen sollte und sie ihre Taten oder Untaten vor einem internationalen Gericht verantworten müßten.

Daher muß unser Volk von Jugend auf zur Ehrfurcht vor der Heiligkeit des Rechts erzogen werden und die Staatsgewalt ihrerseits sowie die öffentliche Meinung müssen darüber wachen, daß nicht das Rechtsgefühl des Volkes verletzt werde und Schaden leide. In einer Sprache voll Mark und Nachdruck hat einst Rudolf von Ihering in seiner berühmten Schrift „Der Kampf ums Recht" (zuerst 1872, 20. Aufl. 1921) die hohe Bedeutung des Rechtsgefühls für das Wohl des Staates gepriesen: „In dem gesunden, kräftigen Rechtsgefühl jedes einzelnen besitzt der Staat die ergiebigste Quelle seiner eigenen Kraft, die sicherste Gewähr seines eigenen Bestehens nach innen wie nach außen. Das Rechtsgefühl ist die Wurzel des ganzen Baumes; taugt die Wurzel nichts, verdorrt sie in Gestein und ödem Sand, so ist alles andere Blendwerk — wenn der Sturm kommt, wird der ganze Baum entwurzelt." Es gibt also keine Größe und Blüte für ein Volk, in dem das Recht nicht in Ehren steht. Ein Rückschritt im Recht kann auch durch einen Zuwachs an Macht nicht ausgeglichen werden. Die Gerechtigkeit ist ein hohes Gut, dessen Wert von allem Wandel der äußeren Verhältnisse gänzlich unabhängig ist. Sie ist eine der großen Leitideen, die zu dem Heiligsten und Tiefsten in uns gehört und in Gott selbst ihren Grund und ihr Vorbild hat. Ohne sie versinkt alle Menschenwürde und Menschenfreiheit. Darum durfte Kant in seiner Rechtslehre (II 1 § 49 E) das Wort wagen: „Wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben." In diesem Geiste müssen wir uns erziehen bzw. umerziehen und durch ihn die Versuchung und die Verrohung persönlicher sowie nationaler Ichbefangenheit bannen.

3. Der Wille zur Freiheit und Selbstverantwortung

Freiheit ist noch nicht mit irgendeiner politischen Form gegeben; denn bei jeder politischen Form kommt es darauf an, was die Menschen aus ihr machen. Wiewohl in Sage, Dichtung und Geschichte der Deutschen die Freiheit eine große Rolle spielt, sind sie wahrlich keine Meister in der Kunst der politischen Freiheit geworden, weil ihnen die Verbindung von Freiheit und Selbstverantwortung nicht recht gelingen will. Entweder vergöttern sie den Staat und werden zu Staatssklaven oder sie setzen die Freiheit mit Willkür und Zügellosigkeit gleich und bahnen auch dadurch der Despotie den Weg. So läßt sich z. B. die deutsche Geschichte von 1919 bis 1933 in den

Satz zusammenfassen: Der Mißbrauch der Freiheit führte zum Verlust der Freiheit. Der Deutsche ringt eben noch immer und jetzt wieder um das richtige Verhältnis zum Staat. Entweder sieht er im Staat seinen Herrn und Vormund, der für alles zu sorgen hat und ihm die Verantwortung abnimmt, oder aber seinen Feind, dessen Anordnungen er widerwillig erträgt oder auch umgeht und sabotiert, wenn er es straflos tun kann. Für letzteres gibt es ein treffendes Beispiel aus der Zeit des Umsturzes, als die lieben Deutschen im Verein mit den verschleppten Ausländern tagelang die öffentlichen Vorratskammern plünderten. Es fand sich aus innerem Antrieb keine Möglichkeit, diesem Unfug und der Vergeudung der für alle bestimmten Güter Einhalt zu gebieten. Nachher wunderte man sich, daß die Verkaufsläden leer waren. Woran es fehlt, ist das Bewußtsein, daß der Staat kein Befehlsapparat ist, dem der „Untertan" ohne Widerrede zu gehorchen hat, sondern ein Rechtsgebilde, das alle seine Glieder mit gleichen Rechten und Pflichten verbindet und zur positiven, willigen Mitarbeit für das gemeinsame Wohl aufruft. Es fehlt also an dem freien Bürgersinn, der die Mitte zwischen Aufruhr und Knechtseligkeit innehält.

Der Deutsche ist geschichtlich in einem Obrigkeitsstaat, nicht in einem Volksstaat aufgewachsen und kann sich nur schwer von der Vorstellung freimachen, daß alles Wesentliche von den Behörden geregelt werden muß. Wir können diese Eigenschaft vielleicht am besten aus dem Urteil der Ausländer kennenlernen, denen es so stark auffällt, daß der Deutsche immer zunächst das Eingreifen der „Amtsstellen" abwartet und erwartet, statt sich selbst zu helfen. Die Bürger rufen nach dem Staat, die Gläubigen nach der Kirche, ohne zu bedenken, daß sie selbst der Staat und die Kirche sind. Eine der Ursachen, denen der Nationalsozialismus sein Emporkommen und seine lange Herrschaft verdankte, ist ja die politische Unselbständigkeit der Deutschen. Er sagte jedem und zu jeder Zeit, was er zu denken und zu tun hatte, und das empfanden sehr viele gar nicht als Bedrückung, sondern als Wohltat, die sie — wie sie vermeinten — der eigenen Entscheidung und Verantwortung enthob.

Die Umerziehung, die hier notwendig ist, besteht darin, den Deutschen zur richtigen Teilnahme am Staatsleben zu befähigen. Damit stellt sich von selbst die Frage, wie in Deutschland die Zahl der Befehlsstellen und der Verbotstafeln verringert werden könnte; denn daß wir an einer Überfülle von Behörden und behördlichen Anordnungen leiden, kann wohl nicht bestritten werden. Dazu wird es wesentlich beitragen, wenn über Wesen und Aufgabe des Staates Klarheit geschaffen wird. Der Staat ist seiner Bestimmung nach weder „Mädchen für alles" noch Polizei, um den einzelnen in seine Schranken zu weisen, sondern Rechtsordnung, die dort eingreift, wo die Eigentätigkeit der einzelnen oder der kleineren Gemeinschaften nicht ausreicht; er hat die private Initiative zu ergänzen, nicht zu unterdrücken. Der Staat ist also in der Regelung der gemeinsamen Angelegenheiten nicht erste, sondern letzte Instanz und soll sich dementsprechend von unten auf-

bauen, statt alles von oben zu befehlen. Das bedeutet praktisch, daß der einzelne sich selbst um seine Sache kümmern, seine Rechte und Pflichten kennen und sich auch seiner Verantwortung für die Regierung seines Landes bewußt sein muß. Da das Recht die Wachsamkeit der Berechtigten fordert, bringt es der Rechtscharakter des Staates mit sich, daß die Bürger die Vorgänge im Staate mit offenen, kritischen Augen beobachten und selbst dafür sorgen, daß das Recht gewahrt wird. Sie wissen, daß sie nicht auf die Gnade des Staates angewiesen sind, sondern von ihm das Recht zu fordern befugt sind. Daher verschmähen sie es, vor den Behörden des Staates wie arme Bittsteller mit gekrümmtem Rücken zu erscheinen, und sehen in der Bewilligung ihres Rechts keinen Erweis besonderer Huld. (Man erinnere sich, wie die Nationalsozialisten nach der „Machtergreifung" sich laut rühmten, daß ihre Revolution so unblutig verlaufen sei und daß sie ihre Gegner nicht umgebracht hätten. Als ob sie dazu ein Recht gehabt hätten! Später freilich haben sie das Umbringen ihrer Gegner in gründlichster Weise nachgeholt.) In dieser hellen Wachsamkeit der Bürger, die in der öffentlichen Kritik ihren schärfsten Ausdruck findet, liegt der beste, wirksamste Schutz gegen Willkür und Grausamkeit, gegen die Übergriffe tyrannischer Mächte und damit die Sicherung der Freiheit. Aus diesem Zusammenhang erklärt sich das Wort: „Jedes Volk hat die Regierung, die es verdient."

Das Recht ist also das goldene Band, das Freiheit und Selbstverantwortung versöhnend und begrenzend zusammenfügt. Nicht die Macht, sondern das Recht ist die hohe Schule der Freiheit. Das Recht schafft jene wahrhaft freien, aufrechten Charaktere, die wie unerschütterliche Säulen die Staatsordnung stützen, die nicht nach allen Seiten schielen, um nur ja nicht anzustoßen, und vor lauter Bedenken nicht zu einem herzhaften Entschluß gelangen, sondern die auf ihre Pflicht schauen und nicht nur in Sprüchen, sondern in Wirklichkeit recht tun und niemand scheuen. Sie bringen es auch ohne allzu große Überwindung fertig, im Schatten und bei der Minderheit zu stehen. Treffend hat sie Theodor S t o r m gezeichnet:

„Der eine fragt: Was kommt danach?
Der andre fragt nur: Ist es recht?
Und also unterscheidet sich
Der Freie von dem Knecht."

Freiheit und Selbstverantwortung muß auch das Berufsethos des Beamten und sein Verhältnis zum Volk durchdringen. Abgesehen von den letzten zwei Jahrzehnten, die viele Spuren eines Verfalls aufweisen, konnte sich Deutschland einer sachkundigen, fleißigen und unbestechlichen Beamtenschaft rühmen, die um kargen Lohn treu ihre Pflicht erfüllte und die Ordnung eines Rechtsstaates gewährleistete. Aber diese Beamten bildeten zu sehr eine Kaste, die sich scharf oder auch feindlich von den übrigen Bürgern abhob. Das zeigte sich u. a. darin, daß manche Beamte auch außerhalb des Dienstes Uniform trugen. Der Beamte schaute auf seine Dienst-

vorschrift, bemühte sich um die Zufriedenheit seiner Vorgesetzten und achtete gespannt darauf, pünktlich zu Beförderung, Auszeichnung und Gehaltserhöhung zu gelangen. Das war die Welt, in der er lebte und sich gesichert fühlte. Was das Publikum, das Volk, die „misera contribuens plebs" dachte oder sagte, konnte ihm gleichgültig sein und war es ihm auch, sofern dadurch nicht das Verhältnis zu seinen Vorgesetzten berührt wurde. Wenn der Amerikaner Marc Twain ironisch die Erziehung als „die organisierte Verteidigung der Erwachsenen gegen die Jugend" erklärte, so könnte man das auf die Abwehrhaltung des deutschen Beamten gegen das Volk übertragen. Ist es nicht bezeichnend, daß der deutsche Beamte immer wieder zu einem höflichen Verkehrston ermahnt werden mußte? Umgekehrt war für den Durchschnittsdeutschen der Gang zu den Behörden ein saurer Gang; er erforschte vorher sein Gewissen, um vor dem durchdringenden „Auge des Gesetzes" bestehen zu können. Es herrschte also eine ungesunde Spannung: auf der einen Seite Abwehr oder auch anmaßliches, hochmütiges Benehmen, auf der andern Widerwille oder auch unwürdige Kriecherei. Hier hat die Umerziehung einzusetzen, freilich nicht in schönen Dienstanweisungen, sondern in der Reform der inneren Gesinnung. Der Beamte darf sich nicht als Herr, sondern muß sich als Diener der Gemeinschaft fühlen und von Jugend auf dazu erzogen werden. Dann wird auch der Bürger in ihm nicht seinen offenen oder heimlichen Feind, nicht die Verkörperung kalter, herzloser Paragraphen, sondern den Helfer und Berater sehen — und beide Teile werden davon den Vorteil haben.

Vor allem aber müssen die Bürger des Staates auf der Hut sein, daß die Freiheit nicht grundsätzlich untergraben und beseitigt wird. Das Dritte Reich hat uns in dieser Hinsicht die unüberhörbare Lehre hinterlassen, daß es auch für ein Volk Versuchungen unter dem täuschenden Schein des Guten gibt. Das geschah, als man mit Hilfe des „Führerprinzips" die Bewältigung der staatlichen Schwierigkeiten erhoffte. Die „größte Freiheitsbewegung der Geschichte" entwickelte sich aber in Wahrheit zur größten Freiheitsberaubung. Die Menschheit hat in Jahrhunderten und Jahrtausenden reiche Gelegenheit gehabt, Erfahrungen mit dem Führerprinzip zu sammeln; es führt seiner Natur nach zur Despotie und damit zur Unterdrückung der Menschenrechte und jeder politischen Freiheit. Das muß klar erkannt und scharf herausgestellt werden, damit niemand glaube, den Nationalsozialismus durch die Unterscheidung retten zu können, die Sache sei gut, aber die Menschen seien schlecht gewesen. Aristoteles, „der Meister derer, die da wissen", sagt in seiner „Politik" (3, 16): „Wer verlangt, daß die Vernunft herrsche, verlangt, daß Gott und die Gesetze herrschen. Wer aber will, daß ein Mensch herrsche, fügt auch ein Tier (begehrliches Lebewesen) hinzu; denn die Begierde ist tierisch, und die Leidenschaft verdirbt auch die besten Männer, wenn sie herrschen. Das Gesetz aber ist Vernunft ohne Begierde." Mit Strömen von Blut und Tränen hat die Geschichte des Dritten Reiches diesen Satz bestätigt. Wir alle haben dafür büßen müssen, daß der

Wille des „Führers" zum Gesetz erhoben wurde. Dazu kommt, daß die Aufgaben des modernen Staates so schwierig und so verzweigt sind, daß kein einzelner Mensch — und wäre er Genie und Heiliger zugleich — sie überschauen und meistern kann; sie fordern die freie Mitarbeit aller Volksteile und somit Öffentlichkeit und Kritik. Jeder Gedanke an die Alleinherrschaft eines Menschen oder einer Partei ist von vornherein abzulehnen; der Diktatur muß man in den ersten Anfängen mit aller Entschiedenheit widerstehen. Das Ermächtigungsgesetz möge in die Geschichte des deutschen Volkes eingehen als eine immerwährende Mahnung, niemals wieder einen Menschen in Versuchung zu führen, indem man ihm absolute Vollmacht erteilt.

4. Der Wille zur Maßhaltung, Besonnenheit und Toleranz

Diese Forderung ergibt sich zwingend gerade aus unserer jüngsten Vergangenheit. Im Dritten Reich haben wir einen Ausbruch von Maßlosigkeit erlebt, der ans Unbegreifliche grenzt. Selbst die guten Ansätze, die es auch im Nationalsozialismus gab, wurden so hemmungslos, so „kompromißlos" übertrieben, daß sie zu Quellen des Unheils wurden. In einer Überheblichkeit und Vermessenheit sondergleichen stürzte sich schließlich das „Herrenvolk" in das kriegerische Abenteuer, das seine Kräfte gewaltig überstieg, und keine innere Stimme warnte es. Durch die Geschichte der Gegenwart belehrt, richten wir unsern Blick rückwärts und gewahren auch in der näheren und entfernteren Vergangenheit Unbeherrschtheit und Maßlosigkeit als tiefe Wurzeln deutscher Not. Wenn in den germanischen Urkunden so oft von der „mâze" die Rede ist, so bedeutet das keineswegs, daß die Einhaltung der rechten Mitte den Deutschen auszeichnet, sondern gerade das ist, was ihm fehlt und dessen Fehlen ihm so oft zum Verderben geworden ist. Es wäre also wohl an der Zeit, daß wir endlich durch Schaden klug würden und die Fanatismen in uns zum Schweigen brächten. Mögen die Maßlosigkeiten und Gehässigkeiten sich nun auf Einzelpersonen, Nation, Volksstamm, Rasse, Konfession, Klasse oder Partei beziehen, in jedem Falle sind sie ein Unglück für die Gesamtheit, die nur gedeihen kann, wenn alle Teile des so vielgestaltigen deutschen Volkes in Freiheit und gegenseitiger Rücksichtnahme ihre besonderen Gaben entfalten können.

Die Umerziehung, die in dieser Hinsicht notwendig ist, erstreckt sich so ziemlich auf alle Gebiete des privaten und öffentlichen Lebens. Der einzelne Deutsche muß lernen, daß er nicht allein auf der Welt und daß seine Sache nicht die einzige, vielleicht nicht einmal die wichtigste ist. Das bedeutet für ihn den Verzicht, überall seinen Kopf durchzusetzen und alles und alle nach seinem Willen gestalten zu wollen. Den „deutschen Blick", den er sich im Dritten Reich notgedrungen angewöhnt hat, sollte er wie das Erbe einer traurigen Zeit für die Zukunft fruchtbar machen, indem er bei all seinem Tun und Lassen erst Umschau hält, wie es wirken wird und ob es nicht fremdes Recht und fremde Art verletzt. So muß er danach streben, in seinem Ver-

halten das Schroffe und „Brüske", die Vorliebe, mit der Faust auf den Tisch zu schlagen, allmählich zu überwinden; denn dadurch geht er den anderen auf die Nerven und wird zum Vater des Krachs. Er stürme nicht stur auf sein Ziel los, ohne rechts und links zu schauen, sondern bedenke, daß es gar sehr auf den Weg und das Tempo ankommt. Die Vortrefflichkeit und Vornehmheit des Charakters gibt sich ja nicht nur in der Wahl der Ziele kund, sondern ganz wesentlich in den Mitteln, die er zu seinen Zielen anwendet. Es ist der Untergang der sittlichen Ordnung, wenn einfachhin der Erfolg als entscheidend angesehen wird.

Der Deutsche muß es lernen, Person und Sache zu trennen. Weil die Leidenschaftlichkeit seiner Parteinahme so leicht die Züge der Rechthaberei und Verbohrtheit annimmt, sieht er in jeder abweichenden Meinung oder Kritik nicht eine Hilfe, das eigene Urteil mehr der Wahrheit anzunähern, sondern gleich einen böswilligen Angriff, eine unerhörte Unterstellung oder eine Äußerung heimtückischer Gesinnung. So fehlt ihm vielfach das Verständnis, was eine D e b a t t e ist. Sie ist kein kleinliches Gezänk, kein gehässiger Verleumdungsfeldzug, kein Toben wilder Leidenschaften mit anschließenden Handgreiflichkeiten, sondern ein geistiges Ringen, das zwischen ebenbürtigen Partnern in verbindlichen, achtungsvollen Formen zur Klarstellung eines Sachverhalts ausgefochten wird, dessen Ausgang daher bei den Kämpfern und den Zuhörern keinen bitteren Nachgeschmack zurückläßt. Bei der „unglücklichen Zanksucht der Deutschen", die sich zum guten Teil aus ihrem schwach entwickelten Tatsachensinn erklärt (Bismarck sprach von ihr im Reichstag am 12. Juni 1882), droht jeder sachliche Gegensatz seine wohlberechtigten Grenzen zu überschreiten und zur männermordenden Schlacht zu entarten. Jetzt eben erleben wir es wieder, wie eine Sache von großer, öffentlicher Bedeutung — die Entnazifizierung und die Arbeit der Spruchkammern — zum gehässigen Austrag persönlicher Streitigkeiten mißbraucht wird.

Es ist selbstverständlich, daß der Deutsche seine Naturanlage nicht verleugnet, wenn er den Boden der Politik betritt. Sein Charakter bestimmt auch seine Politik und setzt sie Gefahren aus, auf die hier nur kurze Streiflichter geworfen werden können. Fast jede Seite der deutschen Geschichte ist wie eine eindringliche Mahnung zur Maßhaltung, Besonnenheit und Toleranz. Schauen wir uns das P a r t e i w e s e n in Deutschland an! In Wahrheit ist jede politische Partei ein sehr unvollkommenes Gebilde und sollte daher in ihrem relativen Wert, in ihrem Ergänzungs- und Berichtigungsbedürfnis erkannt und anerkannt werden. Jede Partei aber tut so, als wäre sie im ausschließlichen Besitz jeglicher Patentlösungen und Allheilmittel. Wozu die Geschwollenheit im Auftreten und Reden, das falsche Pathos, das Rühmen der eigenen Leistungen und die wilden Beschuldigungen gegen die anderen? Wem will man dadurch imponieren, wen täuschen? Noch bedenklicher war und ist es, wenn Parteien sich das Vorrecht anmaßen, zu entscheiden, was deutsch und national ist, und nach ihrer Ansicht dann über andere

von oben herab das Urteil fällen. Im alten Preußen hat das dazu geführt, daß manche Volkskreise wie Bürger zweiter Klasse behandelt wurden und unter Aufsicht der „national" Zuverlässigen standen. Es gibt aber keine Stelle, wo die Frage, was deutsch und national ist, in letzter unfehlbarer Instanz entschieden würde, sondern darüber werden, wie in vielen anderen Dingen, die Meinungen auch unter guten Deutschen immer wieder auseinandergehen. Das Absprechen der deutschen und nationalen Gesinnung ist in solchen Fällen nur Engherzigkeit und Unduldsamkeit. Ähnlich steht es heute mit den Parteien, die sich anschicken, die Demokratie für sich in Erbpacht zu nehmen und alle anderen als Reaktionäre und Faschisten verschreien.

Die Sachlichkeit der Politik ist beim Deutschen ferner gefährdet durch den Kampf um die Person, die jeweilig auf den Schild erhoben werden soll. Der Deutsche, der eine Vorliebe für Heldenverehrung hat, verfällt leicht einem Personenkult, der jede gesunde Kritik vermissen läßt. So verwechselt er leicht den Helden und den Maulhelden. Und doch sind die Merkmale des echten Helden offensichtlich. Helden sind stille Menschen, keine Freunde des Lärmes und der Schaustellung. Wo Marktschreierei ist, da ist niemals Heldentum. Auch sollte es nachdenklich stimmen, daß die Sage von dem Rattenfänger von Hameln ausgerechnet in Deutschland spielt.

Die bitteren Erfahrungen der Vergangenheit sind für das deutsche Volk eine Lehre, daß es behutsam in der Auswahl seiner politischen Führer sein muß, um sich selbst vor schwerem Schaden zu bewahren. Nicht „unbekannten Soldaten", sondern nur erprobten, aufs beste bewährten Männern darf das Staatssteuer anvertraut werden. Bei der Auswahl muß die Befähigung, nicht das Geburtsdatum entscheiden. Das ist deshalb zu beachten, weil in Deutschland der Mangel an einer gesicherten politischen Tradition und Schulung das Verhältnis zwischen den Generationen leicht verwirrt. Maßlosigkeit stellt sich dann bald nach der einen, bald nach der anderen Seite ein. Das verrät sich schon aus der großen Bedeutung, die im öffentlichen Leben den Schlagworten „Fortschritt" und „Reaktion" zukommt (wiewohl über ihren Sinn keine Klarheit herrscht). Unter ihnen verbirgt sich oft der leidenschaftliche Gegensatz zwischen den Jungen und Alten. Auch jetzt liegen hier wieder außerordentliche, durch die Lebensnot verschärfte Spannungen vor, über deren Stärke und Gefährlichkeit man sich keiner Täuschung hingeben sollte. Beide Extreme sind schädlich und zu meiden: sowohl eine Überalterung, die zäh ihre Posten behauptet, sich neuen Anregungen verschließt und wegen ihres starren Festhaltens am Überkommenen den schaffensfreudigen Nachwuchs zur Verzweiflung bringt, als auch — wie im Nationalsozialismus — ein überstürzter Aufstieg der Jugend, der den Staat den leichtfertigen Experimenten ungeübter Hände preisgibt und zugrunde richtet. Das Generationsproblem ist heute deshalb so dringend, weil einerseits die gewaltigen Aufgaben der Gegenwart nicht von verknöcherten Bürokraten und blutlosen Formaljuristen bewältigt werden können, sondern gebieterisch den Zustrom neuer Ideen und frischer Kräfte fordern, ander-

seits der kranke, ja sieche Volkskörper keine Eingriffe zuläßt, die nicht vorher reiflichst überlegt worden sind; es ist also gründliches Wissen und Können nötig, das durch Begeisterung, Rhetorik und „Forschheit" nicht ersetzt werden kann. Erschwert wird heute der rechte Ausgleich noch dadurch, daß der Krieg in die Mittelschicht große Lücken gerissen hat und damit die Zwischenstufen vielfach weggefallen sind. Nur ein maßvoll abwägendes Urteil, verbunden mit vornehmer, uneigennütziger Gesinnung, die der Sache vor der Person den Vorrang einräumt, wird wenigstens in etwa die gute Mitte finden können und die glückliche Verbindung zwischen der reifen Erfahrung des Alters und dem kühnen Wagemut der Jugend herstellen.

Auch die neue Zeit, der wir entgegengehen, mahnt zur Maßhaltung. Viele neue Gegensätze sind zu den schon vorhandenen hinzugekommen und drohen unser Volk noch mehr zu spalten. Ja, wir stehen vor der schwierigen Aufgabe, das Auseinanderfallen unseres Volkes zu verhüten. Schon ist der Kampf der Geister und der Federn entbrannt und unter den Losungsworten des Föderalismus oder Zentralismus sammeln sich die streitbaren Heere. Wie immer man sich nun im einzelnen den staatsrechtlichen Aufbau des neuen Deutschlands denken oder wünschen mag, immer muß es das Ziel sein, daß die Teile und das Ganze aufeinander glücklich abgestimmt sind, d. h. daß die Teile nicht wild wuchern, sondern im Dienste des Ganzen stehen, daß aber auch auf der andern Seite das Haupt die Glieder nicht vergewaltigt, sondern ihnen eine freie und freudige Entfaltung gestattet und sichert. Jedoch über dem Streit der Meinungen erhaben sollte für alle der Wille und die Liebe zum gesamten deutschen Volke stehen. Jetzt und gerade jetzt in der größten nationalen Not muß der alte Wahlspruch wieder zu Ehren kommen: „Das ganze Deutschland soll es sein!"

Nach innen aber soll die ausgleichende Gerechtigkeit allen Volksschichten Raum und Luft gönnen, ohne daß dem ein leidenschaftlicher Kampf vorausgehen müßte. Hierbei mag an die alte Forderung erinnert werden, daß auch den überzeugungstreuen Katholiken der gebührende Platz im Staatsleben, in der Regierung, Verwaltung und auch an den Hochschulen gewährt wird. Maßhaltung ist auch geboten gegenüber den Männern, die jetzt unter den größten inneren und äußeren Schwierigkeiten die Verantwortung für die öffentlichen Angelegenheiten tragen. Wer in der Gegenwart dazu berufen oder verurteilt ist, an der Spitze eines deutschen Gemeinwesens zu stehen, und die fast aussichtslos erscheinende Aufgabe in Angriff nehmen muß, unserem armen, verelendeten Volk zu einigermaßen menschenwürdigen Lebensbedingungen zu verhelfen, ist aller Unterstützung wert und sollte wenigstens davor geschützt sein, von den eigenen Mitbürgern mit Steinen oder gar mit Schmutz beworfen zu werden. Es ist ein erfreuliches Zeichen wachsender politischer Einsicht, daß in den verschiedenen deutschen Ländern sich Koalitionsregierungen gebildet haben, weil man erkannt hat, daß die entsetzliche Not des Volkes keine grundsätzliche Opposition mit all

ihren Auswüchsen gestattet, sondern sich alle auf einer mittleren Linie zu gemeinsamer Arbeit vereinigen müssen.

Der Deutsche muß endlich in Maßhaltung den rechten Ausgleich mit den anderen Völkern finden. Im allgemeinen hat der Deutsche keinen Grund, gegenüber anderen Völkern Minderwertigkeitsgefühle zu hegen (die ihm Hitler bekanntlich austreiben wollte). Er besitzt Fähigkeiten, durch die er Erhebliches zum materiellen und geistigen Fortschritt der Menschheit beigetragen hat und auch in Zukunft beitragen kann. Darum braucht er seine Vorzüge und Leistungen nicht aufdringlich hervorzukehren, da sich Echtes und Tüchtiges auch ohne marktschreierische Propaganda durchsetzt. Es ist aber durchaus nicht notwendig, daß wir überall, in Wissenschaft, Kunst, Technik, Organisation usw. die ersten sind, und noch weniger ist es angebracht, daß wir uns selbst rühmen, die ersten zu sein. Wenn die anderen Völker vieles anders machen als wir, folgt daraus noch keineswegs, daß sie es schlechter machen als wir. Es reicht vollauf, wenn wir als ebenbürtige Glieder der großen Völkerfamilie anerkannt werden, und damit sollten wir zufrieden sein. Die Jugend aber kann nicht genug vor der „Schaftstiefelüberheblichkeit" gewarnt werden, die das deutsche Volk in der Welt so verhaßt gemacht hat. Das Ziel muß sein, die Liebe zum eigenen Volke und das Gefühl für nationale Würde mit der Achtung vor fremder Art und fremdem Recht zu verbinden.

5. Der Wille zum Frieden und zur Völkerverständigung

In seiner Botschaft vom 24. Dezember 1944 über Demokratie und Weltfrieden sagte Papst Pius XII.: „Wenn jemals eine Generation den Ruf ‚Krieg dem Kriege!', der aus den Tiefen ihres Gewissens aufstieg, vernehmen mußte, dann ist es sicherlich die unsere. Sie ist durch einen Ozean von Blut und Tränen geschritten, wie es vielleicht keine Zeit vorher gekannt hat, und sie hat die unsäglichen Grausamkeiten in so furchtbarem Maße erlebt, daß die Erinnerung an diese Schrecken in ihr Gedächtnis und in den Grund ihrer Seele eingegraben bleiben wird wie das Bild einer Hölle." In zwei Weltkriegen hat sich der Militarismus überschlagen und selbst ad absurdum geführt. Auf diesem Wege ist kein Friede und keine Ordnung zu erwarten. Die Enttäuschung ist allgemein. Die Trümmerfelder Europas und die 34 Millionen Gefallenen des Krieges zeigen nur zu deutlich, wo und wie die Linie des Todes verläuft. Sie sind eine unüberhörbare Mahnung zur endgültigen Abwendung vom Macht- und Schwertglauben, von dem Gewaltdenken und der Gewaltpolitik. Sollten sie nicht genügen, um aus der Menschheit, wie eine Gemeinschaft der Not, auch eine Gemeinschaft des Friedens und der Zusammenarbeit zu machen? Gerade das deutsche Volk hat einen langen Weg arger Verirrungen und schwerer Qualen zurückgelegt und ist dadurch für die Erkenntnis vorbereitet, daß nur neue Bahnen aus dem verderblichen Zirkel der Kriege herausführen können.

Wiewohl die meisten es noch nicht klar erkennen, sondern nur dunkel

ahnen, ist es doch deutlich sichtbar, daß die Menschheit jetzt an einem Wendepunkt ihrer Geschichte angelangt ist, wo die bisherigen Methoden der Politik sich totgelaufen und im Chaos geendet haben. Es ist auch einleuchtend, daß ihre Fortsetzung die Verwirrung und das Elend nur noch vermehren könnte. Das rührt nicht bloß von den modernen Waffen und der Erfindung der Atombombe her, auch nicht von den ungeheuren Verwüstungen und Verlusten, die der Krieg mit sich gebracht hat; es kommt von der völlig veränderten Lage, in der sich jetzt die ganze Menschheit befindet. Die Teile der Erde sind einander nähergerückt; die Schicksale und Interessen der Völker sind untrennbar miteinander verflochten. Bei dem gegenwärtigen Stand der politischen und wirtschaftlichen Beziehungen läßt sich keine Frage von Gewicht innerhalb des Rahmens einer einzigen Nation lösen. Kein Volk kann sich daher gegen außen abriegeln; keins darf wähnen, sein Glück gründen zu können, indem es andere Völker unterdrückt oder ausbeutet. Der Streik der Bergarbeiter oder Seeleute in Amerika bedroht Millionen in Europa oder Ostasien mit dem Hungertod und der Verlust des Absatzmarktes in einem fernen Lande kann die Arbeitslosigkeit in der Heimat heraufbeschwören. Die Krisen der Gegenwart scheinen alle darauf hinzuweisen, daß sich die Menschheit in einem schmerzvollen Wachstumsprozeß zu einer umfassenden Einheit befindet, die darum so schwer sich durchsetzt, weil sie im Gegensatz zur bisher herrschenden Gewaltpolitik steht. Schon sind die Völker, die nach so vielen Leiden überall den Frieden ersehnen, für die neue Botschaft empfänglich, mögen auch die Staatsmänner für sie den rechten Weg und Ausdruck noch nicht gefunden haben. Da wir Deutschen an den alten Methoden zugrunde gegangen sind, haben wir alle Ursache, uns den neuen Grundsätzen zuzuwenden, die zwar noch mit großen Widerständen zu kämpfen haben, denen aber die Zukunft gehören wird, wenn nicht Niedergang und Elend für immer das Los der Menschheit sein sollen. In Wirklichkeit ist unsere Lage doch so, daß uns überhaupt keine andere Wahl bleibt.

Für Deutschland bedeutet das eine Revision seiner Geschichte. Rückblickend erkennen wir klar, daß die kleindeutsche, d. h. die preußische Lösung der deutschen Frage eben keine Lösung gewesen ist und, auf der Gewalt beruhend, keinen Bestand haben konnte. Was 1848 und 1866 viele instinktiv fühlten, das hat sich bewahrheitet: die echte Sendung Deutschlands war nicht bei Preußen trotz seiner Stärke, sondern bei Österreich trotz seiner Schwäche. Das Abbiegen von der Politik des Ausgleichs in die Linie der Gewaltpolitik („Blut und Eisen") und der Ungeduld ist dem deutschen Volke denkbar schlecht bekommen. Nun muß es, durch schmerzlichste Erfahrungen belehrt, seine verschütteten Traditionen wieder beleben und sich auf seine alte kulturelle und freiheitliche Sendung neu besinnen, nämlich immer und überall die zusammenhaltenden, nicht aber die auseinanderstrebenden Kräfte zu unterstützen.

Wie Deutschland geographisch die Mitte Europas ist, so soll es auch das verbindende Zentrum eines freien und friedlichen Europas sein. Jedenfalls

muß dies das Ziel sein, auf das es sein ganzes Sinnen und Trachten zu richten hat. „Weder Sklave sein noch über Sklaven herrschen!" Wenn der Durchbruch der gesunden, aufbauenden Kräfte gelingt, dann wird sich das jetzt darniederliegende Deutschland wieder aus seiner Not erheben, und das neue Deutschland wird keine Bedrohung für seine Nachbarn sein, sondern eine Gewähr für Ordnung und Frieden in Europa, ja der ganzen Welt. Denn ohne unseren Willen oder vielmehr gegen unseren Willen ist nun einmal Deutschland jetzt der Angelpunkt der Weltgeschichte geworden. Freilich hängt unser Schicksal nach der bedingungslosen Kapitulation in weitem Maße von den Siegerstaaten ab. Indessen wäre es sehr verfehlt, wollte sich das deutsche Volk nur als Objekt in den Händen anderer fühlen. Worauf es für uns ankommt, das ist, die inneren Kräfte trotz allem wachzuhalten und sich für die Aufgaben, die unserer harren, zu erziehen oder umzuerziehen. Diesem Zweck wollten die vorstehenden Ausführungen dienen.

Und wenn der eine oder andere Leser in ihnen die vielberufene Erziehung zur Demokratie vermissen sollte, so wird es ihm bei einigem Nachsinnen nicht entgehen, daß durch die hier beschriebene Umerziehung die Voraussetzungen der echten Demokratie in Geist und Herz geschaffen werden. Das aber ist das Wichtigste für ein Volk, das sich anschickt, nach dem Zusammenbruch auf neuen Grundlagen sein politisches Leben wieder aufzubauen.

Zählt Frankreich noch als christlicher Faktor?

Von FRANZ HILLIG S. J.

Diese Frage ist eine Schicksalsfrage für das Abendland. Denn was bleibt auf dem Trümmerfeld dieser namenlosen Katastrophe zwischen Weichsel und Atlantik an geistigen Potenzen noch übrig? Ist der Westen ein halb zufällig und vorläufig stehengebliebener Wall, ein verwunschener Garten, wie ihn Sieburg blutenden Herzens dem Untergang geweiht sah, oder liegt da noch ein zukunftsmächtiges Strahlungszentrum, aus dem europäische Hoffnungen gespeist werden können?

Der französische Zusammenbruch von 1940 war hüben und drüben vielfach als eine Antwort des Schicksals auf diese Frage verstanden worden. Frankreich schien realpolitisch und geistig endgültig auszuscheiden. Heute hat sich das Blatt gewendet. Und der sieht offenbar die Dinge zu oberflächlich, der Frankreichs überraschenden Neuaufstieg einzig dem großen amerikanischen Bruder und dessen Materialüberlegenheit zuschreibt. Georges Duhamel hat gezeigt, wie dem niedergebrochenen Volk ein Werkzeug seiner Rettung und Auferstehung verblieben war: seine Geistigkeit. Es hat sich im Westen etwas ereignet, was den massiv wirtschaftlich und machtpolitisch Wertenden nachdenklich stimmen müßte, nämlich daß der Geist eine Wirklichkeit ist und eine Macht. Frankreich bleibt ein geistiger Faktor, ohne den Europa nicht denkbar ist.

Aber ist dieser Geist ein christlicher, und kommt die wehmütige Frage Sieburgs nicht auf der Ebene des Christlichen wieder, ob nicht die Zukunft auf ganz anderen Straßen schreitet? Vielleicht lebt in unserer Vorstellung vom christlichen Frankreich ein Licht weiter, das dem Licht erloschener Sterne vergleichbar uns verspätet erreicht. Kein Zweifel, daß dieses Licht einmal hell erstrahlte. „Frankreich hat der universalen Kirche einen unendlichen Reichtum an Frömmigkeit, an dienender Liebe, an Heiligkeit und höchstem Glaubensleben geschenkt" (Ernst Robert Curtius). Frankreich bleibt das Land, in dem die Gotik und der Kreuzzugsgedanke geboren wurden, das Land der Jeanne d'Arc, des Vinzenz von Paul und des Pfarrers von Ars. Es ist das Land der Wallfahrten von Lourdes und Lisieux, das Land, dem die Tragik der Glaubensspaltung fast ganz erspart geblieben ist.

Doch ein flüchtiger Blick auf die französische Geschichte läßt daneben eine völlig gegensätzliche Tatsachenreihe ins Bewußtsein treten: Dasselbe französische Volk ist auch das Volk Voltaires und der Aufklärung. Es ist das Volk des Gallikanismus, des Laizismus und Antiklerikalismus. Im Jahre 1905 wird die Trennung von Kirche und Staat Gesetz, und sie ist kirchenfeindlich gemeint. Weder eine gewisse französische Neigung zum Optimismus, noch der Wunsch unseres christlichen Herzens dürfen uns zu Kritiklosigkeit verleiten, wenn wir nach Frankreich als christlichem Faktor fragen und nun ein paar erste Sondierungen versuchen. Denn wie problematisch heute solches Fragen ist, wird jedem einleuchten. Nicht nur ist der Berichterstatter auf eine Art Fernsehen und sehr lückenhaftes Quellenmaterial angewiesen (wir schreiben dies in Berlin), Frankreich selber ist in einer tiefgreifenden Wandlung begriffen und entschleiert nur langsam sein neues Antlitz.

Unleugbare Schatten

Soviel kann immerhin mit Sicherheit gesagt werden: Die Entchristlichung Frankreichs hat in den letzten Jahrzehnten weiter beunruhigende Fortschritte gemacht. Das französische Volk als Ganzes kann nicht mehr als ein christliches Volk angesprochen werden. (Wir berücksichtigen in diesem Aufsatz nur die weitaus wichtigere katholische Bevölkerung.) Die Schrift von Godin und Daniel „La France pays de mission?" — „Ist Frankreich Missionsgebiet?", die 1943 erschien (Les Editions de l'Abeille), hat das mit rücksichtsloser Offenheit herausgestellt. Allenthalben zeigen sich die Wirkungen dieser alarmierenden Veröffentlichung, deren Angaben trotz einer Neigung zur Dunkelmalerei als verläßlich gelten können. Godin, der jahrelang in der Arbeiterseelsorge stand, teilt Frankreich als religiösen Bestand in drei Zonen ein, deren Teile jeweils in bunter Sprenkelung über das Gesamtgebiet verstreut zu denken sind.

Erste Zone: Gebiete und Bevölkerungsteile mit ungebrochener christlicher Lebendigkeit. Sie sind selten und ohne Ausnahme bedroht. Zweite Zone: Gebiete und Bevölkerungsteile, die nur mehr am Rande des kirchlichen Le-

bens stehen, deren Leben und Denken aber noch weithin von ihrem katholischen Kulturerbe bestimmt werden. Es sind „christliche Sünder", wie Péguy sagen würde. Sie sündigen zwar, aber sie wissen noch, daß Sünde Sünde ist. Wir Deutsche neigen wohl dazu, über solche Inkonsequenz hart abzuurteilen. Es bleibt dennoch wahr, daß hier wichtige Anknüpfungspunkte für eine christliche Neubelebung liegen. Nach Godin und Daniel gehört der überwiegende Teil des heutigen Frankreich zu dieser zweiten Zone. Das Christentum ist weithin verbürgerlicht und hat seine Werbekraft fast ganz eingebüßt.

Die dritte Zone: die völlig entchristlichten Bevölkerungsschichten. Es sind die Menschen, die überhaupt nicht mehr von der christlichen Verkündigung erreicht werden, Heiden im Vollsinn des Wortes. Ihr ganzes Leben und Denken verläuft ohne jede Spur christlicher Vorstellungen. Die Sünde wird nicht mehr als Sünde empfunden. Von den schlimmsten Verirrungen wird öffentlich und ohne Scheu als von Selbstverständlichkeiten gesprochen. Der weitaus größte Teil der Industriearbeiter ist hierher zu rechnen, d. h. ungefähr die Hälfte der arbeitenden Bevölkerung Frankreichs überhaupt! Nur noch zwei bis drei vom Hundert nehmen am kirchlichen Leben teil. Ein paar Belege: In einer Gemeinde von 40 000 Seelen fanden sich keine zwölf Arbeiter, die im Gemeindeleben mitmachten. Anderswo sind es von den 1700 Arbeitern einer Fabrik 10; in einem weiteren Werk von 3000 nur 15. In einer Pfarre von 33 000 Seelen (man beachte die hohen Zahlen!) sind 900 Erwachsene in der Sonntagsmesse, davon 100 Männer. Von 108 Familien, die ihre Kinder zur Erstkommunion führten, war nur eine voll praktizierend. An einer anderen Stelle kamen auf sieben kirchliche Begräbnisse eine Krankenölung, auf zwanzig eine Wegzehrung. Weitere Beispiele bei Godin. Jeder, der Frankreich kennt, kann die Liste mühelos vermehren. Für die Landbevölkerung, die immerhin 45 vom Hundert der Gesamtbevölkerung ausmacht, liegen die Verhältnisse günstiger. Nach dem Werk von Boulard „Problèmes missionnaires de la France rurale" — „Missionsprobleme des französischen Landvolkes" —, das 1945 als Ergänzung zur genannten Schrift Godins herauskam, beteiligen sich noch 15 bis 20 vom Hundert der Landbevölkerung am kirchlichen Leben, obwohl auch dort eine Abwärtsbewegung festzustellen ist. Danach wäre die Frage: Ist Frankreich Missionsgebiet? für die Industriearbeiterschaft zu bejahen, für das Land dagegen zu verneinen.

Zu dieser allgemeinen und ernsten Sorge der Kirche Frankreichs kommen noch besondere hinzu. Das Land leidet seit Jahrzehnten an einem empfindlichen Priestermangel. Der Krieg hat neue Lücken in die Reihen des Klerus und des Priesternachwuchses gerissen, und uns deutsche Katholiken muß die Tatsache doppelt bitter berühren, daß mancher französische Priester und Seminarist in deutschen Lagern sein Leben hingeben mußte. — Auch der Schulkampf ist jenseits des Rheines mit neuer Heftigkeit entbrannt. Er hat sich an Fragen des Budgets entzündet. Da über die Hälfte aller höheren

Schulen und ein Fünftel der Volksschulen katholische Privatschulen sind, denen der Staat keine Zuschüsse gewährt, sind die Mittel, welche die katholische Bevölkerung für ihre Ecoles libres aufzubringen hat, gewaltig. Im Jahre 1943/44 hatten die katholischen Privatschulen ein Defizit von 1 Milliarde Franken. Die Kammer und die Constituante befaßten sich mit der Schulfrage, deren gesamte Problematik neu aufgerollt wurde. Das letzte Wort scheint noch nicht gesprochen.

Das Geburtenproblem wirft weiter seine dunklen Schatten über Volk und Kirche Frankreichs. So hoch wir die Macht des Geistes auch anschlagen, sie ist an einen biologischen Träger gebunden; sonst sind Völker und Kulturen unweigerlich zum Aussterben verurteilt. Vergeblich sucht man nach Anzeichen, daß in dieser Hinsicht bei unserem westlichen Nachbarvolk eine Wende zum Besseren eingetreten sei. Im Zusammenhang damit steht die Verödung des Landes. Landflucht und mangelnder Priesternachwuchs verraten beide den Schwund idealistischer Haltung bei der Landbevölkerung. Überall Genußsucht, Eindringen des losen, heidnischen Denkens, wie es von Presse, Film und Rundfunk durch zahllose Kanäle unter den Menschen verbreitet wird. Schließlich kann, wenn von den Sorgen der Kirche Frankreichs die Rede ist, das Anwachsen des Kommunismus nicht verschwiegen werden, drückt es doch auf seine Weise auf der Ebene des Politischen aus, wie weit die Entfremdung von der Kirche gediehen ist.

Dies alles sei ehrlich und ohne Abschwächung festgestellt, so sehr es unserem christlichen Herzen auch wehe tun mag, das mit den Sorgen der französischen Christen brüderlich mitleidet und in eigener Bedrängnis nach Bergen ausschaut, von denen ihm Hilfe kommen könnte. Frankreich durchlebt nicht nur politisch und geistig, sondern auch im Religiösen eine entscheidende Krise. Aber man darf bei dieser Feststellung nicht stehen bleiben. Vielleicht ist wichtiger als die Feststellung all dieses Niedergangs die Haltung, die der französische Katholizismus ihm gegenüber einnimmt.

Der neue Lebensstrom

Für sich allein besagt eine Krise noch wenig. Eine Krise kann einen wichtigen Teil in einem Heilungsprozess bilden, und manches spricht dafür, daß sie im katholischen Frankreich der Gegenwart diese Rolle zu spielen berufen ist. Mögen die mündlichen und schriftlichen Zeugnisse von drüben noch so lückenhaft sein, aus fast allen spürt man den Pulsschlag einer neuen kühnen Lebendigkeit heraus. Aus incertitude, malaise, tournant, réforme de structure wächst die Erkenntnis: la période douloureuse et féconde où nous sommes engagés. Es ist gesegnetes Leid! Die Wunde ist aufgebrochen. Und wenn man den Statistikern auch noch wenig Greifbares für ihre Tabellen liefern kann, so zeichnen sich doch schon Erkenntnisse, Haltungen und Vorstöße ab, die durchaus ernst zu nehmen sind und die Wirklichkeit von morgen mitbestimmen werden.

Jede Heilung beginnt mit der Diagnose. Es ist schon viel wert, daß die Kirche in Frankreich den Grad der Bedrohung so illusionslos erkennt und in rückhaltloser Offenheit diskutiert. Aber nicht nur das: man tut es in einer großen und schöpferischen Art, die wirklich Hoffnungen erweckt. Die Eliten stoßen vor. Es ist seit langem für den französischen Katholizismus bezeichnend, daß in umgekehrter Richtung zum Abfall der Massen allenthalben in kleineren Gruppen sich eine erstaunliche Vertiefung christlichen Lebens vollzogen hat. In ihnen lebt ein Vollchristentum der Weite und Kraft, das alles Engbürgerliche und Ängstliche abgestreift hat und auf Eroberung drängt. Schon um den ersten Weltkrieg herum war die Rede von einem neuen katholischen Frühling, dem renouveau catholique. Es gab Hello und Bloy, Claudel und Péguy, Bernanos und Mauriac. Aber gerade uns Deutschen schien diese Bewegung auf eine dünne Oberschicht beschränkt. Wo blieb das Volk? Das Entscheidende an dem Neuerwachen der christlichen Energien im Frankreich von heute will uns scheinen, daß die Frage nach der Nation in ihrer ganzen Breite als die Frage auf Leben und Tod der Christenheit in Frankreich verstanden worden ist. Entweder wird Frankreich wieder christlich oder es geht als Ganzes der Kirche verloren! Die Arbeiterjugend, die JOC (Jeunesse Ouvrière Catholique), ist nicht umsonst seit über zwanzig Jahren mit ihrem wunderbaren Eroberungswillen am Werk. Die Bewegung hat über die Jugend, ja die kirchliche Zugehörigkeit hinausgegriffen und in der Familienbewegung ein Werk angeregt, dessen Bedeutung kaum überschätzt werden kann, das MPF (Mouvement Populaire des Familles, vgl. Dokumente 1945, H. 3, nr. 107). Daß es sich hier nicht um schöne Worte handelt, beweist das in der Geschichte der französischen Parteien unerhörte Anwachsen des MRP (Mouvement Républicain Populaire), das bei aller Vieldeutigkeit doch auch eine politische Ausstrahlung dieser neuen und sozial aufgeschlossenen christlichen Lebendigkeit darstellt.

Von überallher, aus der Jugend, der Seelsorge, den geistigen Vorkämpfern kommt die Bestätigung dafür, daß die Frage nach dem arbeitenden Menschen mit vollem Ernst gestellt wird. „Die denkenden christlichen Eliten sind tief durchdrungen von der Notwendigkeit sozialer und wirtschaftlicher Neugestaltung. Der Welt des Arbeiters muß ihr Recht werden" (Daniélou). Man kann sagen, daß christlich-soziale Haltung eine Selbstverständlichkeit geworden ist. Und dies alles nicht etwa als schüchternes und erzwungenes Zugeständnis, sondern als begeistertes, flammendes Wollen und oft von einer Kühnheit, die das Gros der braven Gläubigen beunruhigt. Und wieder: diese kühnen Vorstöße werden (von Einzelfällen abgesehen) nicht von Revolutionären vorgetragen, die mit der Kirche mehr oder weniger zerfallen sind, sondern es ist, wie P. d'Ouince im Novemberheft 1946 der Etudes sagen kann, gerade das Bezeichnende und Hoffnungsvolle, daß dieses Kühne und Neue weithin von den Bischöfen Frankreichs unterstützt oder gar angeregt wird. Man lese etwa die erstaunliche Rede, die Kardinal Saliège vor der Arbeiterbevölkerung von Montauban gehalten hat, und die in dem Satz

gipfelt: „Die Kirche ist nicht die unvollständige, sie ist die totale Revolution" (Dokumente 1946, H. 9, nr. 48).

Dem Ausmaß des Massenabfalls entspricht der Wille zur Rückeroberung, und der religiöse Hunger der fern von Christus aufgewachsenen Neuheiden kommt der christlichen Verkündigung entgegen. Dieselben Priester, welche die bedrückenden Statistiken vorlegen, schreiben den Satz: Les masses sont affamées de Dieu — Die Massen haben Hunger nach Gott —, und sie sprechen von „unvorstellbaren Möglichkeiten". Sie bringen wunderbare und erschütternde Berichte über den heidenchristlichen Eifer von Jungarbeitern, die Christus den Herrn gefunden haben und nun ein Christenleben führen, das alle alten frommen Damen mit Entsetzen erfüllt. Das ist einer der vielen Punkte, wo zum Bewußtsein kommt, daß die Missionssituation auf Missionslösungen drängt. Diese Franzosen fragen mit aller Klarheit: Wo sind die Priester, die über den engen Kreis ihrer paar Frommen hinaus Fühlung aufnehmen mit den Massen da draußen? Und kämen sie selbst dazu, sind sie die Männer, die man zu solchem Werk brauchte? Nein! Und wenn es ihnen auch wie durch ein Wunder gelänge, die 5000 oder 10 000 Arbeiter der nahen Fabrik morgen der Gemeinde zuzuführen: sind unsere heutigen Gemeinden so tief lebendig und so weit geöffnet, daß sie diesen heidnischen Zustrom aufnehmen und halten könnten? Wieder nein! Und also die Forderung nach einer Katechumenenkirche, nach Missionszentren, nach Missionsbildungsstätten.

Auch hier ist es nicht bei frommen Wünschen geblieben. Im Juli 1941 entstand auf einen Beschluß des Kollegiums der Kardinäle und Erzbischöfe hin die „Mission für Frankreich", die Missionspriester zur Rückgewinnung Frankreichs für Christus bilden will (Dokumente 1946, H. 6, nr. 28). Die Erlebnisse in den Lagern haben das Ihrige zu dem neuen Willen beigetragen. Viele Männer haben dort die Feier der heiligen Geheimnisse als Quell des Lebens neu entdeckt. Sie haben den Priester kennen und verehren gelernt. Der sogenannte „Arbeiterpriester" ist vielleicht die eindringlichste Darstellung des neuen Geistes: Priester, denen der Zutritt zu ihren Landsleuten in den Arbeitslagern Deutschlands versperrt war, sind kurzerhand Arbeiter geworden und haben sich trotz der Bedrohung durch die Gestapo freiwillig zu ihren deportierten Brüdern begeben. Mehr als einer hat so in heroischer Weise sein Leben für sie geopfert, wie z. B. unser unvergeßlicher Studiengenosse P. Dillard, dessen Leben die „Dokumente" vom 5. 2. 46 schildern (Nr. 24). Ob ein einziges Beispiel von so lauterer Opferbereitschaft nicht ganze Zahlenkolonnen einer niederdrückenden Statistik aufwiegt? Das Beispiel dieser tapferen Männer trägt seine Frucht. Es gibt auch heute Priester, die auf diese Weise dem schaffenden Volk nahekommen und es von der Lauterkeit ihrer Absichten überzeugen wollen.

Es soll und darf die Tuchfühlung zwischen heidnischen Massen und christlicher Elite nicht wieder verloren gehen, wie sie auf dem gemeinsamen Erleben in Gefangenen- und Arbeitslagern hervorgewachsen ist. Nicht weniger

eng stand man in der Widerstandsbewegung zusammen. Selbst kommunistische Kampfgruppen hatten ihre Feldgeistlichen, und manche Brücke ist da geschlagen worden, über die einmal die christliche Verkündigung wird einziehen können. Die Katholische Aktion scheint in der Notzeit außerordentlich gearbeitet zu haben. Es war nicht nur das klandestine Schrifttum, das Kerker und Folter zum Trotz seine wichtige Aufgabe erfüllte. Bis in den fernen Osten trugen Priester und Laien und selbst weibliche Helferinnen christliche Bruderhilfe. In irgendeinem Park der Großstadt wurde Beicht gehört, in einer Telephonkabine die Kommunion gespendet. Herrliche Bücher wird es geben, wenn einmal all die Zeugnisse dieser urchristlichen Glaubenskraft und Tapferkeit zusammengetragen werden. Uns aber zeigen diese Beispiele schon heute, von welchem Geist diese jungen Christen Frankreichs beseelt sind.

Immer wieder stößt man bei ihnen auf selbständiges Denken, auf Initiative und missionarischen Eroberungswillen. Fünf kranke Pariserinnen haben eine neue Ordensgemeinschaft ins Leben gerufen, die grundsätzlich aus kranken Mitgliedern bestehen will. Sie nennt sich Institut de Jésus Crucifié — Institut von Jesus dem Gekreuzigten — und wurde 1938 kanonisch errichtet. Sie wollen, daß all die vielen Kreuzträger unter den Menschen den Sinn ihres Leidens begreifen, und ihnen vorleben, daß Krankheit eine Berufung und eine Gnade ist. Es bestehen bereits 4 Häuser (vgl. Etudes vom Juni 1945). Oder: die Heimkehr des Gnadenbildes Unserer Lieben Frau von Boulogne (le grand retour) wird zu einem religiösen Ereignis für das ganze Land, worin jede Stadt und jedes Dorf der Heiligsten Jungfrau einen triumphalen Einzug bereitet. Oder Pilger tragen barfüßig ein schweres Kreuz zur Abtei von Vezelay, wo sich Pilgerzüge aus allen Ländern treffen, um für den Frieden zu beten. Oder Heimkehrerwallfahrt der Männer in Lourdes. Oder: an die tausend Priester sprechen sich zu Besançon in Anwesenheit von zehn Bischöfen freimütig aus über Mißstände und neue Wege in der Seelsorge. Im Rahmen der Sozialen Woche in Straßburg berichtet ein kühner Pionier aus dem Laienstand vor Geistlichen über seine Gemeinschaft Boimondau und ihre Versuche zur Entproletarisierung (Dokumente 1946, 9, nr. 53), wie auf der pastoralliturgischen Woche in Vanves im Januar 1944 zwei Laien in aller Offenheit ihre Ausstellungen und Wünsche vortrugen.

Es sind, wohin man auch blickt, dieselben Züge: Aufgeschlossenheit, offene Aussprache, wagemutiges Sichvorwagen auf neuen Boden, dies alles aber verbunden mit gegenseitigem Vertrauen und mit Treue zur Kirche und ihrer Führung. Es kann hier kein vollständiger Überblick gegeben werden. Die geistige Auseinandersetzung spiegelt sich in einer überreichen Literatur. Bezeichnend ist die Aufgeschlossenheit und Lebendigkeit, wie sie uns aus den Zeitschriften der großen Orden, der Dominikaner und Jesuiten anweht, während (als Beweis für die überkonfessionelle Weite) in der Zeitschrift „Dieu vivant" Protestanten und Orthodoxe mit den Katholiken zusammen-

arbeiten. Die fruchtbaren Ansätze des katholischen Denkens in Frankreich können hier nicht einmal angedeutet werden.

Was gesagt wurde, mag dennoch genügen, um die gestellte Frage zu beantworten. Doch, Frankreich zählt noch als christlicher Faktor! Freilich nicht in dem naiven Sinn einer geschlossenen katholischen Kultur, wohl aber als ein Zentrum, in dem gewaltige christliche Energien aufgespeichert sind, als ein ehrwürdiges Glied der Kirche Europas, das immer wieder in Erstaunen setzt durch die schöpferischen Impulse, die von ihm ausgehen, durch die heilige Flamme, die im Herzen seiner Besten brennt.

Japan heute

Von HUGO LASALLE S. J., Hiroshima

Japan wurde nach einem verzweifelten Ringen mit einem überlegenen Gegner zur bedingungslosen Übergabe gezwungen. Die nächste und vielleicht wichtigste Folge dieser Tatsache war der Sturz der uralten Staatsstruktur, die sich wesentlich auf der einzigartigen Stellung des Tenno aufbaute. Um zu verstehen, was das bedeutet, muß man sich vor Augen halten, was eigentlich das Tennosei oder Tennosystem bedeutet. Es ist darüber gerade in den letzten Jahren in Japan viel geschrieben und noch mehr geredet worden, bis dann mit Kriegsschluß alles anders kam.

Die alte japanische Staatsauffassung besteht grundlegend darin, daß der ganze japanische Staat im Kaiser wurzelt. Von ihm geht alle Gewalt aus. Er steht über jeder anderen Autorität. Ihm ist jeder Japaner unbedingten Gehorsam schuldig. Gleichzeitig ist er aber über jede Kritik erhaben und kann von niemand zur Rechenschaft gezogen werden. Sollten sich Entscheidungen, die er getroffen hat, als verfehlt herausstellen, so ist nicht der Kaiser für den Schaden verantwortlich, sondern die Regierung. Sie ist dazu da, dem Kaiser in der Regierung des Landes zu helfen, und hat eben in solchem Falle dem Kaiser nicht so geholfen, wie sie es hätte tun sollen. Sie trägt daher die Schuld an dem Versagen, nicht der Kaiser.

Die Begründung für diese Stellung des Kaisers sah man in der japanischen Mythologie. Der Kaiser stammt von der Sonnengöttin ab, die die Urmutter des japanischen Volkes ist. Von ihr erhielt er den Auftrag, das Land zu regieren. Man hielt an dieser Auffassung wie an einer Offenbarung fest. Sie war unantastbar. Sie ist niedergelegt in den beiden Büchern „Kojiki" und „Nihonshoki", die um das Jahr 1000 (?) christlicher Zeitrechnung entstanden und eine Zusammenstellung aller alten Überlieferungen sind. Es bestand kein ausdrückliches Verbot, diese Schriften zu interpretieren, aber in den letzten Jahren wagte man es nicht. Es war zu gefährlich. Sie handeln übrigens nicht nur von der Mythologie, sondern auch von den Anfängen der japanischen Geschichte. Doch wollte man keine klare Scheidung zwischen Mythologie und Geschichte, weil man fürchtete, daß dadurch die Stellung des Kaisers erschüttert werden könnte.

Aus demselben Grunde glaubte man an der „göttlichen" Verehrung des Kaisers festhalten zu müssen. Anderseits fühlte man aber, daß eine solche Auffassung in Widerspruch mit der in Japan gesetzlich garantierten Religionsfreiheit stand. Mit Rücksicht auf diese Sachlage erklärte man die Verehrung des Kaisers und den damit zusammenhängenden Kult des Staatsshinto als rein zivil und nicht religiös. Viele Japaner haben diese Erklärung als Widerspruch empfunden; doch hatte sie zur Folge, daß jeder Japaner — ganz gleich, welcher Religion er angehörte — ohne Gewissenskonflikte sich an dem für alle vorgeschriebenen Shinto-Kult beteiligen konnte. So wurden denn Shintoismus und Kaiserkult ihres religiösen Charakters entkleidet und waren damit lediglich Ausdruck der nationalen Gesinnung der Japaner. Es hat freilich, besonders in Militärkreisen, nicht an Bestrebungen gefehlt, den Shintoismus wieder zur Religion zu machen. Wenn sich diese Strömungen durchgesetzt hätten, so wäre der Shintoismus im engeren Sinne Staatsreligion geworden und hätte viele in Gewissenskonflikte gebracht. Eine direkte Verfolgung anderer Religionen, besonders des Christentums, wäre unvermeidlich geworden. Das Kultusministerium hat daher auch derartige Bestrebungen niemals begünstigt. Im Gegenteil, als sich einmal eine neue Religion bilden wollte, die den Kaiser zum Gegenstand eigentlich religiöser Verehrung machte, hat das Kultusministerium diese Religion nicht genehmigt.

Der Staatsshintoismus ist nun nach dem Kriege endgültig abgeschafft worden, und der Kaiser hat auf den Titel der Gottheit verzichtet. Ferner ist er nicht mehr Quelle und Fundament aller Autorität, sondern er erhält seine Autorität vom Volk. Japan wurde konstitutionelle Monarchie, d. h. eine Demokratie unter Beibehaltung des Monarchen mit beschränktem Machtbereich. Das ist für Japan eine unerhörte Neuerung. In früheren Zeiten sind die Kaiser zwar lange machtlos gewesen, aber sie blieben doch verfassungsmäßig immer, was sie waren. Wenn schon Außenstehende von dieser Wendung der Dinge überrascht sind, so sind es noch viel mehr die, welche während der letzten Jahre in Japan lebten. Hat man doch gerade in diesen letzten Jahren sich mit allen Mitteln bemüht, dem Volke zum Bewußtsein zu bringen, daß die bisherige Struktur des Staates für Japan wesentlich sei. Dem Christentum begegnete man mit Mißtrauen, da man meinte, durch den Glauben an einen persönlichen und absoluten Gott würde die Stellung des Kaisers gefährdet. Es wurde nicht geduldet, daß man sagte, Gott stehe über dem Kaiser. War schon die Kapitulation Japans etwas in der Geschichte dieses Landes nie Dagewesenes, so bedeutet dieser Sturz der alten Staatsverfassung für das Land in gewissem Sinne noch viel mehr als der verlorene Krieg.

Wie stellt sich nun die japanische Bevölkerung zu diesem totalen Umschwung?

Es ist eigentlich noch zu früh, diese Frage eindeutig zu beantworten. Wir können nur versuchen, eine ungefähre Vorstellung zu geben, wie die Stim-

mung augenblicklich ist. Im ganzen herrscht bei den meisten große Unklarheit und Unsicherheit. Man möchte das japanische Volk mit einem Menschen vergleichen, der mit aller Kraft auf ein sichtbares Ziel zustrebte und plötzlich das Augenlicht verliert. Das Ziel ist verschwunden, und der Geblendete weiß nicht, wohin er sich wenden soll. Er ist vollkommen hilflos. Das, worauf er sich ganz verlassen hatte — sein Auge —, hat ihm den Dienst versagt. Man spricht und schreibt jetzt viel von Demokratie, aber die meisten wissen nicht, was das ist. Dazu liegt die Demokratie dem Japaner überhaupt fern. Denn Demokratie ist gegründet auf Wert und Würde der Persönlichkeit; in Japan aber wurde die Einzelperson wenigstens politisch-sozial geradezu ignoriert. Denken wir nur daran, wie im japanischen Familiensystem die Ehen geschlossen werden, nicht auf Grund von Zuneigung, sondern auf Familienbeschluß. Nach der Demokratie soll sich das Volk selbst regieren, der Japaner ist aber gewöhnt, unbedingt zu gehorchen. Man hat das Wort von der Freiheit, die nun kommen soll, zwar vielfach freudig aufgegriffen, aber man ist auch schon enttäuscht, da man nicht die Freiheit findet, die man sich erträumt hatte. So ist aus Mangel an klaren Begriffen eine Stellungnahme des Volkes zur neuen Lage behindert.

Ein anderes Hindernis bilden die ungemein schwierigen Lebensverhältnisse. Viele, um nicht zu sagen die meisten, sind so beschäftigt mit der Sorge um das tägliche Brot, daß sie keine Zeit finden, über irgend etwas anderes nachzudenken. Manche suchen aus der allgemeinen Not Gewinn zu ziehen, indem sie sich durch den Schwarzen Markt bereichern. Sie scheinen alles vergessen zu haben, was sie von Jugend auf in der japanischen Moral von Selbstlosigkeit und Opfergeist gelernt haben. Solche hat es natürlich auch schon früher gegeben, aber doch nicht in dem Maße wie jetzt. Auch Raub und Diebstahl, früher in Japan eine Seltenheit, sind jetzt an der Tagesordnung. Wenn man in früheren Jahren einen Koffer auf offener Straße stehen ließ, konnte man sicher sein, ihn nach einigen Stunden am selben Orte wiederzufinden. Das ist ganz anders geworden. Dieser Wandel ist zum Teil aus der Knappheit aller lebenswichtigen Artikel zu erklären, aber auch daraus, daß das große Ideal, das Japan wenigstens in den ersten Kriegsjahren vor Augen schwebte, völlig zerschlagen ist.

Bei anderen findet man eine große Willensschwäche. Sie können sich nicht aufraffen, kraftvoll Hand anzulegen an den Wiederaufbau der zum großen Teil abgebrannten Städte. Man wird der Probleme nicht Herr. Kinder, zumal Knaben, die ihre Eltern verloren haben, fahren Hunderte von Kilometern weit in andere Städte und verwahrlosen. Die Fürsorgeanstalten reichen nicht aus, und außerdem laufen die Jungen vielfach wieder fort, weil sie in diesen keine tiefere Liebe und keine wahre Freude finden. Die Not an Lebensmitteln ist so groß, daß in Tokio täglich Leute auf offener Straße vor Hunger sterben.

Auch die Wohnungsnot ist bedrückend groß. Die Städte sind durch die Luftangriffe zum großen Teil zerstört. Tokio ist zu zwei Drittel ver-

brannt. Man zählt heute in der Altstadt von Tokio, wo ehemals mehr als 4 Millionen lebten, weniger als 2 Millionen Einwohner (gegen 6 Millionen früher in Großtokio). Auch die anderen großen Städte, wie Osaka, Kobe, Nagoya, haben in ähnlichem Verhältnis gelitten. Dasselbe gilt von kleineren Städten. Diese sind sogar vielfach fast ganz verbrannt. Auf der Hauptstrecke Tokio—Shimonoseki, die etwa 1000 km lang ist, wird man kaum noch eine Stadt erhalten finden. Ruinen sieht man zwar nicht viele, da die Häuser meistens aus Holz waren, aber dafür gibt es auch keine Keller, in denen man zur Not noch wohnen könnte. Man hat vielfach schon primitive Wohnungen, besser gesagt Bretterbuden, gebaut, worin die Leute notdürftig leben. Ein eigentlicher Wiederaufbau ist noch nicht möglich, da großer Mangel an Baumaterial herrscht, der Transport schwierig und die Arbeitslöhne sehr hoch sind. Die Leute, die aus den Städten evakuiert wurden, können daher vorläufig nicht zurück und müssen in großer Enge bei Bekannten oder Verwandten auf dem Lande wohnen bleiben.

Die Lage wird dadurch noch schwieriger, daß die Japaner, die nach Korea, Manshukuo und China ausgewandert waren, nach Japan zurückkehren müssen. So wird das Bevölkerungsproblem, das schon lange brennend war, durch den Ausgang des Krieges noch mehr verschärft. Neue Auswanderungsgebiete sind bis jetzt nicht in Aussicht. In Brasilien, wohin früher viele Japaner auswanderten, werden sie nicht mehr zugelassen. Wenn auch andere Länder sich für Japan dauernd verschließen, bleibt Japans größtes Problem ungelöst, um so mehr, als die Bevölkerung auch jetzt noch wächst. Das aber bedeutet, wie die Vergangenheit gezeigt hat, eine neue Kriegsgefahr. Denn die tiefste Ursache dieses Krieges war die Übervölkerung. Die sogenannte imperialistische Expansionspolitik wäre nicht möglich gewesen, wenn das Land nicht zu eng gewesen wäre. Wenn sich die Welt einmal wieder beruhigt hat, mag sich vielleicht eine friedliche Lösung finden. Gegenwärtig sagt man vielfach, das Land müsse landwirtschaftlich noch besser ausgenutzt werden. Aber wenn man sieht, wie schon jetzt jeder Fußbreit Boden bebaut wird, kann man sich nicht vorstellen, wie damit allein das Problem gelöst werden soll. Mitten in den großen Städten, z. B. in den früher vornehmsten Vierteln Tokios, treibt man heute Landwirtschaft, wo früher Häuser standen. In dieser Hinsicht bieten die zerstörten Städte Japans ein ganz anderes Bild als unsere deutschen Städte mit ihren Ruinen.

Das japanische Volk denkt gegenwärtig an nichts weniger als an Krieg. Es ist ehrlich bemüht, im Frieden zu leben; es kann auch auf lange Zeit gar nicht daran denken, sich mit Waffengewalt mehr Raum zu verschaffen. Aber wer klar sieht, muß sich sagen, daß die biologisch starken Rassen sich auf die Dauer durchsetzen werden. In diesem Sinne ist Japan trotz aller politischen Ohnmacht auch heute noch ein starkes Volk.

Nach dem bisher Gesagten ist die politisch-soziale Lage Japans verworren, unklar und düster. Aber es gibt auch jetzt schon Lichtblicke in diesem Dunkel. An erster Stelle ist hier die Einstellung fast der gesamten

Bevölkerung gegenüber dem Kaisertum zu nennen. Es hat sich nämlich schon heute herausgestellt, daß das japanische Volk trotz den entgegengesetzten Forderungen der Kommunisten den Kaiser in irgendeiner Form um jeden Preis behalten will. Man sieht daraus, daß das Kaisertum nicht als etwas Aufgezwungenes, sondern als etwas dem japanischen Staate Wesentliches empfunden wird. Wenn auch der Kaiser auf seinen göttlichen Titel verzichtet hat, so ist ihm das Volk doch nach wie vor treu ergeben. Er ist ihm nicht nur Herrscher, sondern Landesvater gewesen. Der Kultusminister hat jüngst bei einer Gelegenheit erklärt: Für uns Japaner ist das Kaisertum eine Selbstverständlichkeit, die keiner Begründung bedarf.

Man sieht übrigens aus dieser Haltung des Volkes auch, daß der göttliche Titel des Kaisers nicht den Sinn hatte, den ihm das Ausland zumeist beilegte. Göttlich bedeutet eben im Japanischen nicht dasselbe wie in unserem christlichen Sprachgebrauch. Es wäre ja auch merkwürdig, wenn ein so aufgeklärtes Volk wie das japanische glaubte, daß der Kaiser nicht nur Mensch sei. Daher hat man in Japan diesen Verzicht des Kaisers ohne jeden Widerspruch aufgenommen. Freilich ist die Stellung des Kaisers nach der neuen Verfassung sachlich eine ganz andere, als sie vorher war. Während bisher alle Autorität vom Kaiser kam, erhält er jetzt, wie gesagt, seine Autorität vom Volke.

Einen anderen Lichtblick kann man in der Einstellung vieler aus jenen jungen Männern sehen, die während des Krieges sich in hohem Idealismus für Kaiser und Reich eingesetzt haben. Wohl sind manche von ihnen ein Opfer ihrer Enttäuschung geworden und treiben als Räuber und Diebe ihr Unwesen. Aber viele begnügen sich nicht mit einer so einfachen Erledigung einer großen Enttäuschung, auch nicht mit müder Resignation. Sie ringen mit den Problemen und suchen nach neuen Idealen. Es wäre das dringendste Bedürfnis, diesen strebenden jungen Menschen die rechte Führung zu geben. Es haben sich seit Kriegsschluß schon sehr viele Vereinigungen für kulturelle Bestrebungen aufgetan. Sie tappen noch vielfach im Dunkeln, aber der Wille zum Leben ist da. Das aber ist die notwendigste Voraussetzung für den geistigen Wiederaufbau. Eine Jugendbewegung für ein neues Japan wäre das Gebot der Stunde. Diese Bewegung müßte die alten Ideale, die wir in der japanischen Kultur finden, neu beleben in Anpassung an die neue Zeit. Japan muß gewiß aus seiner insularen Engheit heraus, aber die viel gerühmte und besungene Schlichtheit, Treue und restlose Selbstopferung sollte bleiben. Auch der tiefe Sinn für Kunst und seelische Reinheit in der Kunst sollte nicht verloren gehen. Wenn heute dem Christentum in Japan mehr denn je die Wege offenstehen, müssen es sich die Verkünder des Christentums in Japan zur Aufgabe machen, jene Eigenwerte des japanischen Volkes aus den Ruinen dieser Notzeit zu retten. Nur so kann auch das Christentum in Japan bodenständig werden.

Damit kommen wir zur religiösen Lage Japans. Auch auf diesem Gebiete hat sich in Japan ein großer Umschwung vollzogen. Während bis-

her das Christentum dort nur sehr schwer Fuß fassen konnte — wenigstens in der neueren Missionsgeschichte, die von der Meijizeit ab datiert (bei der ersten Berührung Japans mit dem Christentum im 16. Jahrhundert war es anders, es traten damals sehr viele über) —, begegnet die christliche Religion in vielen Kreisen heute großem Interesse. Einige Tatsachen mögen dies veranschaulichen.

Die Zahl der Taufbewerber ist seit Beendigung des Krieges viel größer als vorher, besonders bei jungen Leuten, sowohl bei Studenten als bei jungen Mädchen. In den christlichen Schulen nehmen mit Erlaubnis der Eltern sehr viele Unterricht. Oft wird man von ganzen Gruppen oder Familien um religiöse Unterweisung gebeten. Wenn man über irgendwelche aktuelle Themata Vorträge hält, werden in der anschließenden Diskussion vorwiegend Fragen über religiöse Probleme gestellt. Viele Leute, die sich früher gar nicht um Religion gekümmert haben, fühlen auf einmal die Notwendigkeit, sich mit Religion zu beschäftigen.

In der Stadt Yamaguchi plant man die Gründung einer internationalen Universität, an der vorwiegend Ausländer dozieren sollen und deren Mittelpunkt eine christlich-theologische Fakultät bilden soll. Dieser Plan ist übrigens auch bezeichnend für die Einstellung des heutigen Japan gegenüber geistigem Einfluß von seiten des Auslandes. Im Gegensatz zu andern Völkern Ostasiens, die sich gerade jetzt gegen einen solchen Einfluß sperren, besteht in Japan geradezu die Gefahr einer Verkennung der eigenen Kultur. Auch die japanische Regierung ist dem Christentum günstig. Der Kultusminister ist überzeugter Katholik. Selbst dem Kaiserhaus wird rege Aufgeschlossenheit in religiösen Fragen nachgesagt. Dieses ist zwar nie ein Feind des Christentums gewesen, obwohl der Kaiser doch Gegenstand des Staatsshintoismus war. Man spricht sogar von der Möglichkeit, daß der Kaiser selbst Christ würde. Das ist zwar einstweilen nur eben eine Möglichkeit und nicht mehr; aber Tatsache ist, daß er und andere in seiner Nähe dem Christentum positiv gewogen sind.

Wie erklärt sich nun dieser Umschwung in der religiösen Lage? Eine Antwort hierauf hat die zwei Fragen zu berücksichtigen:

1. Warum überhaupt dieses Interesse für Religion?
2. Warum wenden sich die Japaner nicht an ihre eigenen Religionen, den Shintoismus und Buddhismus?

Auf die erste Frage ist zu antworten: Die tiefste Ursache liegt darin, daß die Japaner so schmerzlich wie nie zuvor die Vergänglichkeit und Unsicherheit alles Irdischen erlebt haben. Schon der Krieg hat ihnen ungeheure Opfer abverlangt, Opfer an Leben im Felde und daheim, Opfer an allem zum Leben Notwendigen. Sie sahen, wie ihre Städte gleich Stroh in Asche verwandelt wurden. Dazu wurden die Lebensmittel immer knapper. Gegen all das fühlten sie mit dem Fortgang des Krieges ihre völlige Hilflosigkeit

immer mehr. Die Hoffnung auf den Sieg wurde immer geringer. Die großen Pläne der Aufrichtung einer neuen Ordnung in Ostasien unter Japans Führung sanken in Staub. Schließlich wurde durch die Atombombe, die schon durch die Strahlung allein ungezählte Menschen tötete oder tödlich verwundete, die Existenz des Volkes selbst bedroht. Eine bedingungslose Übergabe blieb die einzige Lösung; damit brach die uralte Staatsauffassung und zugleich das alte Japan trotz seiner ruhmreichen Vergangenheit und trotz der geglaubten Unüberwindlichkeit für immer zusammen.

Das alles hat auf viele die Wirkung gehabt, daß sie nunmehr nach etwas suchen, was nicht dem Wechsel alles Zeitlichen unterliegt. Sie verlangen nach einem festen seelischen Halt. Der Japaner läßt sich nicht leicht durch theoretisch-philosophische Überlegungen von der Notwendigkeit der Religion überzeugen. Aber wenn alle natürlichen Kräfte versagen, dann sucht er nach dem Übernatürlichen, nach Religion. Das war schon früher so, aber diese Erfahrung machten nur einzelne infolge persönlicher Schwierigkeiten. Jetzt ist diese Erfahrung allgemein und bezieht sich nicht nur auf das private, sondern auch auf das gesamte öffentliche Leben: die ganze politisch-soziale Ordnung ist zusammengebrochen, und niemand weiß recht, wohin der Weg des Volkes nun gehen soll.

Zur zweiten Frage: Warum wendet man sich nicht an den Shintoismus und Buddhismus? Vom Shintoismus wurde schon gesagt, daß er als nicht religiös erklärt worden war und nach dem Kriege abgeschafft wurde. Gerade er ist ja mit dem alten Japan zugleich vollkommen zusammengebrochen. Wohl gibt es noch Sekten, die dem Shinto angehören und religiös gerichtet sind. Diese bestehen zwar noch, aber sie sind doch alle in der Erschütterung des alten Systems mitbetroffen. Außerdem entbehren sie meist der religiösen Tiefe. Einfache Leute, die fest daran geglaubt haben, sagen heute vielfach, daß die japanischen Götter sich in diesem Kriege als zu schwach erwiesen hätten.

Schwieriger ist die Antwort bezüglich des Buddhismus, dem der größte Teil des Volkes bisher wenigstens traditionell der Familie nach angehörte. Der Buddhismus hat ohne Zweifel großen Einfluß auf die Kultur Japans gehabt und hat auch religiös viel bedeutet. Aber er hat doch wenigstens als Religion weitgehend die Fühlung mit der japanischen Seele verloren. Diese Trennung hat sich in den letzten Jahrzehnten allmählich vollzogen. Gemäß der Verfassung der Meijizeit darf in japanischen Schulen kein Religionsunterricht gegeben werden, weder christlicher noch buddhistischer noch irgendein anderer. Nur ein Moralunterricht war erlaubt und vorgeschrieben. Man hat also Erziehung und Religion vollständig getrennt. Die Folge davon war, daß das religiöse Empfinden allgemein zurückging. Das machte sich so fühlbar, daß sich das Kultusministerium vor einigen Jahren genötigt sah, durch ein Dekret, das selbst an die Universitäten ging, zu verordnen, das religiöse Empfinden müsse in den Schulen gepflegt werden, ohne daß freilich für irgendeine bestimmte Religion Propaganda ge-

macht werden dürfe. Dieser Rückgang des religiösen Empfindens wirkte sich aber vor allem zum Schaden des Buddhismus aus, weil er die Hauptreligion in Japan war.

Dazu kam noch ein anderer Umstand, der den Buddhismus zurückdrängte. Mit dem modernen europäischen Denken drang in Japan die wissenschaftliche Aufklärung ein. Diese aber ist mit Aberglauben und abergläubischen Gebräuchen, wie sie sich weithin im volkstümlichen Buddhismus fanden, unvereinbar. In den Schulen begann die Regierung den Aberglauben zu bekämpfen. An den Universitäten wurde immer mehr eine rationalistische Weltanschauung verkündigt. Im Buddhismus aber behielt man die primitive Lehrweise vorläufig bei. So setzte sich bei vielen die Meinung fest, alle Religion sei Aberglaube. Selbst aus dem Munde von Kindern konnte man das hören. Der Buddhismus ist gewiß nicht nur und seinem Wesen nach überhaupt nicht Aberglauben; er ist vielmehr eine Philosophie, die ihre Tiefen hat. Das Abergläubische, das im Buddhismus geduldet wird, hat nur den Zweck, beim ungebildeten Volke Motive zu schaffen, da es die Philosophie nicht versteht. Aber während das Volk mehr und mehr gebildet wurde, hat es der Buddhismus nicht verstanden, sich auf die neue Zeit umzustellen. Er ignorierte die Tatsache, daß das Volk in den Schulen allmählich mehr und mehr im rationalistischen Geiste erzogen wurde. Er begnügte sich zu betonen, daß Religion etwas sei, das sich mit der Vernunft nicht erfassen lasse. Man vergaß oder verstand nicht, daß Religion zwar über die Vernunft hinausgeht, aber nicht mit dieser in Widerspruch stehen darf. In früheren Jahren mochte das auf den Großteil des Volkes keinen großen Eindruck machen, aber allmählich wurde es dem Buddhismus zum Verhängnis. Er verlor den Kontakt mit der Wirklichkeit. In der letzten Zeit hat man begonnen sich umzustellen, aber es war zu spät. Die Jugend beider Geschlechter fragt wenig nach dem Buddhismus. Wenn sie in geistige Not kommt, hat sie nicht das Vertrauen, dort ihre Probleme gelöst zu finden. Äußerlich und nach Familientradition gehören auch die jungen Leute einer buddhistischen Sekte an, aber innerlich stehen sie ihm fremd gegenüber. Die Jugend geht in die Tempel zu Totenfeiern, die in Japan in hohen Ehren stehen, sonst aber kaum oder überhaupt nicht. So kommt es, daß sich die suchenden Menschen auch in der Gegenwart nicht an den Buddhismus wenden.

Es handelt sich somit bei der Bewegung zum Christentum nicht um eine zufällige und oberflächliche Erscheinung, sondern um etwas, was tiefe Wurzeln hat. Sie ist auch nicht etwa plötzlich gekommen, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte, sondern hat eigentlich schon eine geraume Zeit vor dem Ende des Krieges begonnen. Nur konnte sie sich nicht auswirken, besonders wegen des Nationalismus, der immer geneigt war, das Christentum als vom Ausland kommend zu verdächtigen. Man war zwar nach dem Gesetz in religiöser Beziehung frei, aber in Wirklichkeit doch sehr gehindert, Christ zu werden. Dieses große Hindernis nun ist mit Kriegsschluß fortgefallen.

Das eine steht nach alledem fest: das Japan von heute steht vor einer einzigartigen, weltgeschichtlichen Gnadenstunde, wie sie in dieser Einmaligkeit wahrscheinlich nie mehr wiederkehrt. Es ist die Aufgabe der katholischen Mission, diese Stunde zum Besten des großen Inselvolkes auszunutzen, und zwar ohne Verzug.

Was hat zu geschehen? Wir sprechen hier nicht vom Wiederaufbau der zerstörten Kirchen, Schulen und Caritaswerke. Das ist eine Selbstverständlichkeit, so schwer es auch gerade jetzt fallen mag. In Japan fehlt es an Material und Geld zur Bestreitung der hohen Arbeitslöhne. In den christlichen Ländern herrscht vielfach bei aller Missionsbegeisterung ebenfalls große Not. Das einzige, was wir erwarten können, sind Mitarbeiter auf dem Missionsfelde, Missionare, Ordensschwestern und andere Missionshelfer.

Die Zahl der Missionare in Japan ist gering. Die zehnfache Anzahl wäre nötig, um die ungeheuere Ernte einzuholen. Eine solche Vermehrung des Missionspersonals gelingt nicht in einem Tage, auch nicht in einem Jahre; aber sie müßte erreicht werden, ehe es zu spät ist. Wenn die ganze katholische Welt sich einsetzt, wird und muß es möglich sein.

Was sollte nun in Japan selbst geschehen? Grundprinzip der kommenden Arbeit muß sein: Großzügigkeit in der Missionstätigkeit. Das Volk muß als Ganzes erfaßt werden. Katholische Ideen, zunächst im Sinne katholischer Lösung der Probleme, die heute die Menschen in Japan bedrängen, sollten bekannt gemacht werden durch Vorträge im ganzen Lande, durch Presse und Radio. Bei der geringen Zahl der Katholiken steht natürlich eine große katholische Presse heute noch nicht zur Verfügung. Der Druck von Büchern ist wegen Papiermangels und anderer Hindernisse schwierig. Das Radio ist wegen des verschwindend kleinen Prozentsatzes der Katholiken zum größten Teil von andern in Anspruch genommen. Aber Vorträge könnten gehalten werden. Ausländer können gegenwärtig geradeso gut auftreten wie Japaner, wenn sie nur die Sprache beherrschen.

Auf den Stationen müßten Kurse gehalten werden über christliche Kultur, Philosophie, Literatur und anderes. Die Japaner fühlen sich von einer geistig hochstehenden Religion angezogen. Sie wissen viel von europäischer Geisteskultur, aber sie haben darüber kein richtiges Werturteil. Das muß ihnen die katholische Kirche vermitteln. Aus diesem Grunde sind auch die Schulen von großer Bedeutung. Die katholische Universität in Tokio müßte weiter ausgebaut, neue Mittelschulen müßten gegründet werden. Die Caritas muß bedeutend erweitert und ausgebaut werden, besonders die Sorge für die vielen Kriegswaisen, die nicht nur von den Gefallenen, sondern auch von den durch Fliegerangriffe Getöteten hinterlassen wurden. Alles das erfordert zahlreiche Hilfskräfte und stellt an alle Missionare hohe Anforderungen.

Japan ist ein Kulturvolk. Daher müssen die Missionare auch Verständnis für die Eigenkultur Japans haben. Das aber erfordert vom Missionar

viel Studium und Mühe. Die japanische Kultur sollte mit dem vielen Guten, das sie hat, nicht zugrunde gehen, sondern durch das Christentum veredelt und geheiligt werden. Nur so kann das Missionswerk gründlich und dauerhaft sein.

Japan hat auch heute noch und heute vielleicht mehr denn je eine Aufgabe in der Weltkultur, nicht im politischen Sinne, sondern im geistigen. Ein katholisches Japan wäre im Fernen Osten auch heute noch trotz seiner politischen Schwächung von der größten Bedeutung.

Um dies deutlich zu machen, möchten wir nur noch auf eines hinweisen, den Zusammenhang zwischen der Christianisierung Japans mit dem Problem einer Synthese zwischen östlichem und westlichem Denken. Jedermann weiß, daß hier noch immer eine tiefe Kluft besteht. Daß die östlichen Völker ihre kulturellen Eigenwerte haben und sich mit Recht gegen einen beherrschenden Einfluß des Westens sträuben, wird jeder zugeben müssen. Aber ebenso offenbar besteht die Gefahr, daß die Bestrebungen jener Völker nach Freiheit leicht in Haß gegen die weiße Rasse ausarten und damit den Weltfrieden bedrohen. Technisch kommen sich beide täglich näher, wirtschaftlich wächst die Welt immer mehr zusammen. Hier ist die Brücke längst vorhanden. Aber ideenmäßig scheint die Kluft immer tiefer zu werden, je mehr sich die Völker des Ostens frei machen. In dieser Hinsicht ist die Synthese noch nicht gefunden. Und doch müßte sie gerade auch hier gefunden werden.

Wenn es möglich wäre, auf dem Gebiete der Religion die Synthese zu finden, wäre zum mindesten ein großer Schritt zum Frieden getan und vielleicht die Hauptarbeit geleistet. Im Christentum aber scheint uns die Synthese möglich. Das Christentum hat sich im Westen entsprechend den Anlagen der Völker des Westens entwickelt. Die offenbarten Wahrheiten, auf die sich das Christentum gründet, müssen zwar überall und für alle Zeiten unverändert bleiben, aber ein System wie die Scholastik ist nicht für alle Welt unbedingte Notwendigkeit. Hätte sich das Christentum etwa zuerst in Japan ausgebreitet und hätte es nie eine aristotelische Philosophie gegeben, so hätten wir wohl keine Scholastik. Das Christentum hätte unter Wahrung derselben Wahrheiten eine andere theologische Gestalt bekommen. Die Offenbarung hat eben in ihren Tiefen genau so die Möglichkeiten, ein östliches Denken zu befriedigen wie ein westliches.

Man könnte in der japanischen Kultur trotz der großen Verschiedenheiten von der unsrigen, wie sie geworden ist, ohne Schwierigkeit zahllose Berührungspunkte mit dem Christentum aufzeigen. Nur liegen sie nicht so sehr in der Richtung der logisch-rationellen als in der intuitiv-mystischen Geisteshaltung. Das deutsche mittelalterliche Christentum in seinen großen Mystikern, wie Meister Eckehart, steht dem japanischen Denken ganz auffallend nahe. In der Tat sind Eckehart und andere deutsche Mystiker in Japan weithin bekannt und geschätzt.

Japan öffnet sich heute dem Christentum. Würde Japan unter Wahrung seiner Eigenart im Denken christlich werden, so wäre mit Japan die Synthese gefunden. Ist aber einmal in Japan dieses große Problem gelöst, so dürfen wir mit Recht hoffen, daß auch die anderen Völker des Ostens im selben Sinne beeinflußt werden. Das aber würde eine größere Sicherheit für den Weltfrieden bedeuten als alle Friedenskonferenzen und Völkerverträge. Darin liegt die Weltbedeutung der christlichen Mission im Japan von heute.

Nahrungsbedarf und Unterernährung

Von PAUL MARTINI

Nach dem Zusammenbruch Deutschlands im Jahre 1919 führte Starling, der bedeutendste englische Physiologe des letzten Jahrhunderts, in einem offiziellen Bericht über die Ernährungsverhältnisse in Deutschland aus, daß die nationale Widerstandskraft vorzüglich durch die Aushungerung der städtischen und insbesondere der handarbeitenden Bevölkerung gebrochen worden sei. Es sei so zu einem Versagen der körperlichen, geistigen und seelischen Kräfte gekommen, zu weit verbreiteter Verdrossenheit und Hoffnungslosigkeit. Starling schätzte damals, es würden eine oder gar zwei Generationen vergehen, bis die körperlichen Schäden der Aushungerung wieder ausgeglichen seien. Es dauerte nicht so lange, aber immerhin viele Jahre, bis sich das deutsche Volk von den Folgen der Aushungerung körperlich wieder erholt hatte.

In dem jetzt beendeten Krieg war die Ernährungslage lange Zeit besser als im ersten Weltkrieg. Aber die andersartigen körperlichen und seelischen Beanspruchungen und Leiden der Zivilbevölkerung waren um so größer. So war auch diesmal die Widerstandsfähigkeit an sich auf das schwerste erschüttert, und nur die in 12 Jahren erreichte Leichtgläubigkeit nicht unerheblicher Volksteile, die Raffiniertheit der nationalsozialistischen Propaganda und die Härte der Regierungsform verdeckten diesen Zustand. Kurz vor und nach dem Kriegsende brach Deutschland erst recht in einer Katastrophe zusammen, mit der die von 1918/19 trotz dem Fehlen der damaligen Revolution kaum einen Vergleich aushält.

Die vom Standpunkt der Volksgesundheit gefährlichste Auswirkung dieses Zusammenbruchs ist die Herabsetzung der Lebensmittelrationen. Wenn über Unterernährung und Hunger und über die Leiden gesprochen wird, die diese über die von ihnen betroffenen Menschen und Völker gebracht haben, so malen sich diese Folgen in den Darstellungen der Zeitgenossen und der Geschichte sehr verschieden aus. Tatsächlich sind auch die Leiden sehr verschieden: je nach Alter und Konstitution wird der Hunger subjektiv anders empfunden und wird sich objektiv anders auswirken. Ein Kind leidet in seelischer Beziehung unter der gleichen Unterernährung mehr

als ein Erwachsener. Ältere Leute aber gehen unter ihren Einwirkungen mehr im ganzen zurück als Menschen im kräftigen Alter. Wiederum sind die Folgen ganz anders, je nachdem es sich um eine extreme, aber relativ kurze Hungersnot handelt — denken wir an die alten Schilderungen von belagerten Festungen — oder ob sich eine Unterernährung weniger akuter Form über Jahre hinauszieht.

Was wir bei uns als Hungerfolgen erlebten und erleben, und vor allem das, was das Volk als solche empfindet, gipfelt in Schilderungen und Bildern des Hungers aus Konzentrationslagern, in den schwersten Graden der Abmagerung, in Zuständen von Wassersucht, den sogen. Hungerödemen mit allgemeiner Hinfälligkeit und geistiger Apathie. Diese extremen Grade der Unterernährung bringen tragische Folgen für den einzelnen mit sich, sie sind aber noch nicht so häufig geworden, daß sie gleichsam im Straßenbild schon auffallen würden. Ein um so größerer Teil des Volkes leidet bewußt oder unbewußt an einer Unterernährung, die weniger schwer ist, die deshalb auch weniger in die Augen springt, die aber folgenschwer genug werden kann. Sie wirkt sich zuerst in den Lagen aus, in denen besondere Ansprüche gestellt werden, d. h. in der Arbeit. Die gleiche Arbeit macht dann mehr Mühe als früher, sie wird als anstrengender empfunden, sie wird langsamer geleistet und das Arbeitsergebnis ist geringer. In den Anfängen einer solchen Hungerperiode ist diese zwangsläufige Entwicklung noch nicht in das Bewußtsein des Volkes gedrungen, sie ist noch nicht anerkannt und wird als Faulheit und Übelwollen ausgelegt.

Das Gefühl der verringerten Arbeitsfähigkeit wird dort am ehesten bewußt, wo es zu unmittelbaren wirtschaftlich schweren Folgen führt: in der beruflichen Arbeit. Ähnliches gilt auch für die geistige Arbeit. Hier sind es die Klagen über mangelnde Konzentrationsfähigkeit, über Vergeßlichkeit, über Müdigkeit und eine ungewohnte Unfähigkeit zur Nachtarbeit, die im Vordergrund stehen. Mehr als beim körperlich Arbeitenden sehen wir aber hier die besonderen Unterschiede der Temperamente und Charaktere. Der Gebrauch von Reizmitteln aus dem Schatz der Apotheken kann bei der geistigen Arbeit länger als bei der körperlichen eine heranwachsende Leistungsunfähigkeit verdecken. Auch Reizbarkeit und Mißmut gehören hierher. Sie brauchen aber nicht nur dem Gefühl des Unvermögens zu entspringen, sie können auch direkte Auswirkungen spezieller Unterernährungsfolgen darstellen, Merkmale einer nervösen Übererregbarkeit.

Das Volk sieht seine Bedrohung auch heute noch in diesen unmittelbaren Hungerfolgen; es hat dabei recht, soweit sie seine Arbeitsfähigkeit untergraben und den Wiederaufbau gefährden. Die Schwere des Einzelschicksals erfüllt sich aber vielmehr in den mittelbaren Hungerfolgen, indem die Unterernährung anderen Krankheiten den Weg bahnt. Weitere schädliche Faktoren helfen der Unterernährung die Widerstandskraft herabzusetzen. Ganz besonders sind die Überbelegung der Wohnungen, die Kälteschädigungen und die Hemmnisse, die sich einer aus-

reichenden Hygiene entgegenstellen, geeignet, auf dem Boden einer herabgesetzten Widerstandsfähigkeit die Ausbreitung aller ansteckenden Krankheiten zu begünstigen.

Was die akuten Infektionskrankheiten anlangt, so haben die meisten von ihnen sich in erträglicheren Grenzen gehalten, als befürchtet werden mußte. Es gilt dies insbesondere von Scharlach und Diphtherie. Für ihr epidemiologisches Auftreten tragen Faktoren die Verantwortung, die sich der menschlichen Beeinflussung weitgehend entziehen und die uns in ihren Gründen großenteils unbekannt sind. Nach Kriegsende gelang es, die Fleckfiebergefahr in bemerkenswert kurzer Zeit abzufangen. Es ist dies ebenso als Erfolg des unserer Bevölkerung innewohnenden Reinlichkeitsbedürfnisses anzusehen, wie als Ergebnis desinfektorischer Maßnahmen. Allerdings sind mehr Typhuserkrankungen vorgekommen als seit langer Zeit. Auffallend war bei mehreren Typhusepidemien des westlichen Gebiets die große Sterblichkeit und die vielen Rückfälle. Wenn die Sterblichkeit jetzt trotz neuer und verstärkter Heilmaßnahmen, die wir bei früheren Epidemien noch nicht oder doch nur sehr ausnahmsweise angewendet haben, eine besonders hohe war, so muß mit erheblicher Wahrscheinlichkeit damit gerechnet werden, daß die Herabsetzung der Widerstandsfähigkeit mit Schuld daran trug. Es wäre jedenfalls leichtfertig, wenn man aus der Tatsache, daß bisher große Epidemien ausgeblieben sind, den Schluß ziehen wollte, daß die Epidemiengefahr zur Zeit überhaupt keine erhöhte Bedeutung besitze. Wenn in der kommenden Zeit in der immer weiter unterernährten, zusammengepfercht wohnenden Bevölkerung z. B. eine Grippeepidemie ausbrechen sollte, so hätte sie alle Aussichten, einen ungewöhnlich bösartigen Charakter anzunehmen.

Wesentlich anders gestaltet ist jetzt schon die Lage bei der wichtigsten der chronischen Infektionskrankheiten, der Tuberkulose. Für den Arzt, der offenen Auges und ehrlichen Sinnes die Entwicklung verfolgte, konnte schon seit 1943 kein Zweifel darüber bestehen, daß die Lungentuberkulose im Ansteigen war. Die leitenden Stellen der nationalsozialistischen Gesundheitsführung wollten dies nicht wahrhaben, was bei ihrer grundsätzlich unwahrhaftigen Einstellung nicht anders zu erwarten war. Geheime Berichte des Reichsgesundheitsamtes lassen aber keinen Zweifel, daß man dort 1943 über die Tatsache selbst durchaus im Bilde war. Erst recht hat seit Kriegsende die Lungentuberkulose in erschreckendem Maße um sich gegriffen.

Die Zunahme für sich allein bringt immer weitere Gefahren der Ansteckungsmöglichkeiten mit sich, nicht nur innerhalb der Familie, sondern auch im öffentlichen Leben, auf den Arbeitsplätzen, in den Eisenbahnen, Trambahnen usw. Dabei verleitet die große Not viele Kranke dazu, ihre Erkrankungen im scheinbaren Interesse der Versorgung ihrer Familien möglichst lange zu verheimlichen und sich der Aufnahme in Krankenhäuser oder in sonstige Stätten, wo sie als Krankheitsüberträger ausgeschaltet wären, zu entziehen.

Aber die zahlenmäßige Zunahme der Tuberkulose ist nur der eine Teil unserer Sorge. Gleichzeitig mit der sich mehr und mehr verschlimmernden Lebenslage änderte sich schon während des Krieges das uns bis vor dem Krieg geläufige Bild der Tuberkulose. Früher war von vornherein eine erhebliche Zahl der Erkrankten durch eine große Neigung zu narbiger Ausheilung (sogen. zirrhotische Tuberkulose) gekennzeichnet; ein anderer beträchtlicher Teil trat in Formen auf, die ebenfalls einen relativ milden und zur Ausheilung neigenden Verlauf nahmen (sogen. produktive Formen); nur ein begrenzter Prozentsatz neigte damals schon zu schwerem Zerfall und zu hochgradiger Beteiligung des Allgemeinbefindens (sogen. exsudative Tuberkulose). Die letzte Form war aber früher im allgemeinen nur das Endstadium einer jahrelangen Entwicklung. Diese Verhältnisse haben sich in den letzten Jahren durchaus verschoben. Die harmlosesten zirrhotischen Formen sind schon während des Krieges immer mehr verschwunden, so daß sie zum Teil praktisch keine Rolle mehr spielen. Die weniger gutartigen produktiven Formen hielten sich bis 1943/44 ungefähr das Gleichgewicht mit den bösartigen exsudativen Formen; von da ab schnellt die Kurve der exsudativen Streuung stark in die Höhe. Damit ist das tatsächliche Bild der Lage aber noch nicht kraß genug gezeichnet. Wenn wir die zuletzt genannten bösartigen Formen der Lungentuberkulose weiter analysieren, so zeigt es sich, daß die Zunahme dieser Fälle zum weitaus größten Teil wiederum den ganz besonders rasch verheerend wirkenden bösartigsten Formen zur Last zu legen ist.

Es war von vornherein zu erwarten, daß mit der Überhandnahme der exsudativen, hochfieberhaften, mit raschem Aufbrauch der Körperkräfte einhergehenden Formen sich auch die Krankheitsdauer bis zum Tode entsprechend verkürzen würde. Bis zum Jahre 1941/42 rechneten wir noch mit einer durchschnittlichen Lebensdauer von ca. 50 Monaten. Im Jahre 1945/46 war diese Durchschnittszahl auf 22 Monate gefallen. Es ist bei uns und andernorts keine Seltenheit mehr, daß die Tuberkulose sich mit einem solchen Ungestüm in einem Kranken ausbreitet, daß er schon nach wenigen Monaten, nach 2½, 3, 4 oder 5 Monaten, seiner Krankheit erlegen ist. Die Kranken „schwinden" tatsächlich, wie man sagt, dahin.

Die Erkrankungen, die wir jetzt sehen, werden besser durch das Wort Schwindsucht als durch den Namen Tuberkulose gekennzeichnet. Der Zerfall der Lungen mit großen Höhlenbildungen geht mit einer massenhaften Produktion von Bazillen einher. Dementsprechend hat jetzt seit langem zum erstenmal die Zahl der offenen Tuberkulösen die der geschlossenen überstiegen.

Wir rechneten vor dem Krieg damit, daß 20—30 Prozent unserer Lungenkranken aus belasteten Familien stammen. Es ist von vornherein ausgeschlossen, daß die gewaltig überhandnehmende Tuberkulose, die wir jetzt erleben, ihre Opfer nur aus belasteten Familien holen könnte. Auch Familien und Personen, für die nach Konstitution, Lebensweise und Beruf die Tuberkulose früher keine Gefährdung bedeutet hätte, sind jetzt nicht mehr gegen sie gefeit. Die massenhaften, weit verbreiteten Ansteckungsmöglichkeiten haben zusammen mit der Unterernährung und der schlechten Wohnungshygiene die Gefahr vervielfacht und den Selbstschutz durchbrochen.

Es ist wichtig, alle Faktoren, die zu der Zunahme der Frequenz und der Bösartigkeit der Tuberkulose beigetragen haben können, daraufhin zu kontrollieren, wie groß ihr jeweiliger besonderer Anteil ist. Kummer, Sorgen und übergroße Strapazen gab es schon während des Krieges genug. Sie alle sind geeignet, die Widerstandskraft von Körper, Seele und Geist zu vermindern. In vielen Fällen liegt es auch bei unserem Krankengut auf der Hand, daß diesen Faktoren eine ausschlaggebende Rolle für Ausbruch und Verlauf der Tuberkulose zukam. Sie allein können aber die rapide Verschlechterung gerade nach Kriegsende nicht erklären. Die Fälle rekrutieren sich bei Durchsicht eines großen Krankengutes auch nicht in einem so betonten Maße aus ungünstigen Wohnbedingungen, daß wir darin eine ausreichende Erklärung für die jetzige Zunahme der Tuberkulose finden könnten. Wohl aber fördert die Unterernährung der Bevölkerung sowohl die Ausbreitung wie die Bösartigkeit der Tuberkulose, weil die Herabsetzung der Widerstandskraft, die durch die Unterernährung bewirkt wird, den beiden Vorschub leistet. Die Unterernährung ist auch der Faktor, der für den weitaus größten Teil unserer Kranken ausschlaggebend zutrifft, sogar für diejenigen, bei denen eine subjektive Unterernährung nicht vorzuliegen scheint, weil sie nicht eigentlich Hunger zu leiden hatten.

Wenn wir die Unterernährung in ihrer Bedeutung für die Volksgesundheit untersuchen, so sind bei ihr zwei Dinge zu unterscheiden. Wir müssen die allgemein kalorische (quantitative) Unterernährung trennen von den Wirkungen der speziellen (qualitativen) Unterernährung in Bezug auf die hochwertigsten Bestandteile unserer Ernährung.

Enthält eine Kost zu wenig Kalorien, so werden die Reservedepots des Körpers allmählich eingeschmolzen. Dabei werden zuerst die Kohlehydrate, das heißt die Glykogenbestände des Körpers aufgezehrt. Bei ihrer Kleinheit kann dies immer nur eine ganz vorübergehende Aushilfe sein; die Leber enthält auch im günstigsten Fall nicht mehr als 60—100 Gramm Glykogen = 240—400 Kalorien, eine Menge, die schon bei einer leichten über wenige Stunden sich erstreckenden Anstrengung aufgebraucht ist. Die weitere Glykogenreserve des Körpers aber, die in den Muskeln liegt, wird dort so stark festgehalten, daß sie nur bei schwerster Unterernährung zur kalorischen Verwertung kommt. Es müssen also andere Reserven des Körpers sein, die in der Unterernährung herangezogen werden, und zwar sind es die Fettdepots, die angegriffen und zu Glykogen umgeschmolzen werden, um so als Kalorienspender zu dienen. Erhebliche eigene Fettbestände können so über lange Zeit hindurch zusätzlich als tägliche Kalorienspender dienen. In einer normal ernährten Bevölkerung hat jeder Gesunde gewisse Fettdepots; sie schwanken beim Erwachsenen zwischen 10 bis 50 und mehr Kilogramm. Je größer sie sind, umso länger wird es unter der Voraussetzung eines gleichen individuellen Stoffwechselumsatzes und gleicher Arbeitsleistung dauern, bis sich die Folgen einer Unterernährung unangenehm bemerkbar machen. Einer Fettreserve von z. B. 25 kg entspricht ein Kalorien-

wert von 225 000 Kalorien. Wenn aus ihr täglich 200 Kalorien zu der von außen zugeführten Nahrung beigesteuert werden, so werden nicht weniger als 1125 Tage, also 3 Jahre, vergehen, bis die Reserven aufgezehrt sind.

Diese Periode des langsamen Verbrauchs hat der größte Teil der deutschen Bevölkerung schon längst hinter sich. Fettdepots sind bei Selbstversorgern, bei Angehörigen des Lebensmittelgewerbes und in Kreisen, die besondere Beziehungen zu jenen haben, noch vorhanden, aber auch bei ihnen bis auf Ausnahmen nur in sehr herabgesetzter Menge. Der weitaus größte Teil des deutschen Volkes hat keine, jedenfalls keine nennenswerten Fettreserven mehr.

Der Eiweißverbrauch des Körpers tritt demgegenüber bei unterkalorischer Ernährung vorerst zurück. Aus Untersuchungen von Benedict Lusk und Du Bois kann das mit Sicherheit geschlossen werden. Nach dem Verlust der Fettdepots wird aber auch der verstärkte Eiweißabbau unvermeidlich und erst recht bei eiweißarmer Kost. Wenn der Körper aber so sein eigenes Eiweiß verzehrt, so bekommt es ihm schlecht. Lange bevor sich so krasse und eindeutige Bilder wie das Hungerödem einstellen, hat der quantitativ (kalorisch) und qualitativ (Eiweiß-) Unterernährte schon gelitten, ohne daß dies eindeutig erkennbar oder überhaupt ohne weiteres zum Ausdruck gekommen zu sein braucht. Es kommt zur Senkung des Blutdrucks und zu vermehrtem häufigem Harndrang; die geistige Spannkraft läßt nach, während gleichzeitig eine größere körperliche Ermüdbarkeit deutlich wird und die Leistungsfähigkeit zurückgeht. Arbeiten, die bisher ohne besondere Anstrengung bewältigt wurden, werden nur noch mit Mühe oder überhaupt nicht mehr, in jedem Falle unökonomisch ausgeführt. Auf seelischem Gebiet sind die Auswirkungen selbstverständlich von Mensch zu Mensch sehr verschieden; bald stehen mehr Reizbarkeit und Übererregbarkeit, bald mehr Unlust, Verdrossenheit und Teilnahmlosigkeit im Vordergrund.

Der noch erträgliche kalorische Mindestbedarf ist keine feste Größe, da er von Körpergröße, Gewicht, Alter und körperlicher Arbeitsleistung abhängt. Die besonderen Ansprüche der geistigen Arbeit sind kalorisch nicht faßbar. Daß starke geistige Arbeit in besonderem Maße von einem ausreichenden Eiweiß- (und auch Fett-) Gehalt der Nahrung abhängig ist, ist sehr wahrscheinlich. Exakt messen können wir nur die im Ruhe-Nüchternzustand verbrauchte bzw. die in ihm benötigte Kalorienmenge: Grundumsatz, Ruhe-Nüchternumsatz (basal métabolisme). Er ist seiner Natur nach nur ausreichend für einen dauernd im Zustand völliger Untätigkeit Lebenden. Mit dieser Einschränkung können die Kalorien des Grundumsatzes (Ruhekalorien) immerhin als die Grundlage des Kalorienbedarfs gelten, zu der der weitere, durch Arbeit, überhaupt durch jede Bewegung bedingte Kalorienbedarf (Arbeitskalorien) zu addieren ist. Beide zusammen ergeben erst den wirklichen Bedarf.

Der Grundumsatz wird bestimmt, indem die Sauerstoffmenge gemessen wird, die der Untersuchte im nüchternen Zustand und bei völliger Ruhe in zehn Minuten verbraucht. Aus

diesem Sauerstoffverbrauch kann unmittelbar der Kalorienbedarf eines Tages berechnet werden. Dank den ausgedehnten Untersuchungen der letzten Jahrzehnte sind wir heute in der Lage, für einen stoffwechselgesunden Menschen den gehörigen Kalorienbedarf hinreichend genau vorauszusagen. Insbesondere haben Harris und Benedict in umfassenden Untersuchungen und tabellarischen Zusammenstellungen die Unterlagen hierfür bereitgestellt. Mit deren Hilfe ist es auch möglich, den durchschnittlichen Grundumsatz einer Bevölkerung (eines Kollektivs) anzugeben, falls die nötigen Einzelunterlagen für so viele Personen vorliegen, daß ein Durchschnitt errechnet werden kann, der keine zu große Streuung ergibt.

Schon bei nur geistiger Arbeit und bei leichter körperlicher Betätigung ergeben sich über diesen Grundumsatz hinaus so viel energetische und kalorische Beanspruchungen, daß auch bei körperlicher Leichtarbeit (Normalverbraucher) der Wert der Gesamtkalorien erfahrungsgemäß nicht wesentlich unter 2400 Kal. liegen darf, wenn ein Abbau der eigenen Körpersubstanz vermieden werden soll. Die den durchschnittlichen Grundumsatz übersteigenden 950 Kalorien werden dabei teils für die eigentliche, etwa achtstündige Arbeit verbraucht, teils für die auch außerhalb der Arbeit unvermeidliche Bewegung benötigt. Sie kann willkürlich und unwillkürlich vom Bewußtsein gesteuert oder unterbewußt sein.

Zu dieser ersten Gruppe gehören im allgemeinen: Kopfarbeiter (mit Ausnahme derer, die in Gruppe II gehören und da verzeichnet sind); also: Beamte, Lehrer, Kaufleute, Büroangestellte, Gewerbetreibende, Schreiber, Aufseher, Friseure, auch manche sitzende Muskelarbeiter, wie Schneider, Uhrmacher und andere Feinmechaniker ähnlicher Beschäftigung, Setzer, im allgemeinen auch Hausangestellte.

Je mehr die körperlichen Leistungen wachsen, um so mehr Nährstoffe, hier ausgedrückt in Kalorien, müssen zugeführt werden. Es hat sich als zweckmäßig erwiesen, alle irgendwie beruflich Tätigen in vier Gruppen einzuteilen.

Bei mittelschwerer Arbeit werden je Arbeitsstunde 50 Kalorien zugelegt werden müssen. Unter der Annahme eines achtstündigen Arbeitstages werden sich zu den 2400 Kalorien des Normalverbrauchers also 400 Kalorien addieren, so daß diese II. Gruppe der mittelschweren Arbeit 2800 Kalorien erhalten sollte. Als Richtberufe dieser II. Gruppe können die Buchbinder, Maler, Schuhmacher, Bäcker, Gärtner, Stukkateure, Installateure, Elektrotechniker, Kleinpflasterer und Briefträger bezeichnet werden. Es werden ferner zu ihr gehören: Beamte, Angestellte und Arbeiter mit stehender und gehender Tätigkeit, Eisenbahn- und Postangestellte im Schalterdienst, Chauffeure, Automechaniker, Laufburschen, Gepäckträger von Lasten bis 35 kg, ferner Ärzte, Tierärzte und Geometer, soweit sie bei ihrer Tätigkeit auf Fußmärsche und Radfahren angewiesen sind oder sonst erhebliche körperliche Arbeit leisten, Krankenpfleger, Krankenschwestern und Hausfrauen ohne Hausangestellte bei einem Haushalt über 4 Personen, schließlich alle Berufsstände mit erhöhter Infektionsgefahr.

Bereits in der ersten Gruppe werden sich Sonderregelungen nicht vermeiden lassen. Hier in der II. Gruppe ist dies in noch höherem Maße der Fall, und erst recht wird es bei der III. und IV. Gruppe offenbar werden, daß alle allgemeinen Einordnungen nur als unverbindliche Richtlinien gelten können. Schon innerhalb der einzelnen Berufe gibt es Unterschiede, die nur individuell und bei genauer Kenntnis des jeweiligen Betriebes richtig berücksichtigt werden können. Auch die Tarifverträge der einzelnen Gewerbe und Industrien können hier nicht zu Grunde gelegt werden, jedenfalls nicht bindend, da sie nicht nur die körperlichen, sondern auch die geistigen Arbeitsleistungen und Qualitäten berücksichtigen. Diese aber können bei der Kalorienzumessung nicht gleichsinnig abgegolten werden. Bei vielen Handwerkern erhält die Arbeit einen wesentlich anderen Charakter, je nachdem sie mit Maschinen oder ohne solche betrieben wird. Wenn, wie es heute oft der Fall ist, Maschinen fehlen und solange sie fehlen, werden manche Berufe in einer höheren Gruppe einzustufen sein, als es beim Vorhandensein von Maschinen der Fall wäre. In manchen Betrieben ist zwar schwere oder schwerste Arbeit zu leisten, aber nicht in allen täglich, vielleicht (wie z. B. in manchen Gießereibetrieben) nur jede Woche oder nur alle

zwei Wochen. Andere Arbeitsgefahren, wie große Erkältungsmöglichkeit oder Gefährdungen durch gewerbliche Gifte, mehr noch durch bakterielle Ansteckungsgefahren werden auch eine Rolle bei der Kalorienzumessung spielen. Kurz, jeder Betrieb und seine einzelnen Arbeiter und Angestellten werden individuell einzustufen sein. Zuständig hierfür sind die Gewerbeaufsichtsämter zusammen mit den Gewerbeärzten.

Für die III. Gruppe der Schwerarbeiter muß ein erhebliches Mehr an Kalorien verlangt werden. Für eine Arbeitsstunde müssen jetzt 150 Kalorien zur Normalkost zugelegt werden, 1200 Kalorien für den achtstündigen Arbeitstag. Es ergeben sich also 3600 Kalorien. Unter der Voraussetzung der obigen Einschränkungen gehören zu den Schwerarbeitern Schlosser, Schmiede, Maurer, Müller, Erdarbeiter (landwirtschaftliche Arbeiter), Eisenbahnarbeiter, Wegarbeiter, Lokomotivführer, Heizer, Steinmetzen, Holzarbeiter, Stellmacher, Bauschreiner, Möbelschreiner ohne Maschinen, Großpflasterer, Grubenarbeiter über Tage, Eisengießer und teilweise die Wäscherinnen.

Der IV. Gruppe der Schwerarbeiter muß notwendigerweise ein erheblicher weiterer Kalorienzuschuß eingeräumt werden. Wenn wir hier zur Normalkost pro Arbeitsstunde 300 Kalorien hinzuverlangen, also für den achtstündigen Arbeitstag 2400 Kalorien, so sind die sich ergebenden 4800 Gesamtkalorien nicht zu hoch, sondern in Anbetracht aller Erfahrungen von Physiologie, Hygiene und Gewerbemedizin eher zu niedrig gegriffen. Es gehören hierher: Bergarbeiter unter Tage, Steinbrucharbeiter und Holzfäller ohne Maschinen, Eisengießer und sonstige Hüttenarbeiter in der Schwerindustrie, besonders wenn sie der Einwirkung giftiger Gase ausgesetzt sind.

Die Normalverbraucher über 18 Jahre sollen in der englischen und amerikanischen Besatzungszone Deutschlands seit Sommer (Herbst) 1946 1550 Kalorien pro Tag erhalten. Die größten und dichtest besiedelten Gegenden haben diese Zuteilungen bisher aber nur auf dem Papier gesehen. So erhielt z. B. die Bevölkerung einer Stadt wie Bonn in der 95. Zuteilungsperiode vom November bis Dezember 1946 (nach Abzug der Abfälle wie Kartoffelschalen usw.) 1013 Kalorien unter Einrechnung von 250 g Kartoffeln täglich. Sie setzten sich zusammen aus 25 g Eiweiß, 8 g Fett und 194 g Kohlenhydrate. Die Menschen unterscheiden deshalb im Rheinland und Westfalen jetzt zwischen eßbaren Kalorien und Papierkalorien. Es ergibt sich, daß noch nicht einmal der für völlige, über den ganzen Tag eingehaltene Ruhe berechnete Grundumsatz von durchschnittlich 1450 Kalorien durch die tatsächliche jetzige Lebensmittelzuteilung gedeckt werden kann.

Bei der Unterernährung kommen fast immer die hochwertigen Teile zuerst in Wegfall. Schon deshalb ist das Symptomenbild der Unterernährung durch die spezifischen Eiweißmangelschäden besonders charakterisiert. An den eingangs genannten Merkmalen, an der trockenen und faltigen Haut, den Ödemen, der Hinfälligkeit, der schweren Blutarmut trägt die Eiweißverarmung die Hauptschuld. Hinter diesen drastischen und extremen Symptomen dürfen aber nicht die weniger in die Augen fallenden Frühsymptome der Unterernährung wie Müdigkeit, leichte Anämien, die Erniedrigung des Blutdrucks, die weit verbreitete Pollakisurie und Nykturie übersehen werden.

Die Frage des täglichen Eiweißbedarfs war jahrzehntelang Gegenstand der heißesten wissenschaftlichen Kämpfe. Nach Carl Voit (München 1877) benötigte ein Erwachsener eine tägliche Eiweißzufuhr von 118 Gramm. Flügge (1879) und M. Gruber (1883) erklärten schon die Hälfte für aus-

reichend. Die Nordamerikanischen Studienkommissionen (U. S. Dep. of Agriculture) fanden in ausgedehnten Erhebungen außerordentlich wechselnde Eiweißmengen in der Nahrung der verschiedenen von ihnen kontrollierten Familien oder Einzelpersonen. Es ergaben sich Schwankungen zwischen 26 Gramm und 500 Gramm Eiweiß pro erwachsener Mann und Tag.

Der als unentbehrlich bezeichnete Eiweißbedarf sank in der Literatur Jahrzehnte hindurch immer weiter ab, teilweise aber nur scheinbar, weil die Versuchsbedingungen verändert worden waren. Rubner, der vor dem Weltkrieg ähnlich wie C. Voit als Optimum 100 bis 110 Gramm Eiweiß gefordert hatte, gab auf Grund der Erfahrungen des Weltkrieges zu, daß 70 Gramm Eiweiß für den Normalverbraucher pro Tag genügten. Wesentlich niedriger lagen die Ziffern der Forscher, die weiterhin den „minimalen Eiweißbedarf des Menschen" untersuchten[1]. Chittenden (1904) erzielte bei 40—60 Gramm Eiweiß Stickstoffgleichgewicht. Ähnliche Zahlen fand Hindhede um 1910. Rubners Schüler Thomas erreichte 1909 bis 1910 bei Kartoffel-Fett-Kost sogar mit 25 Gramm Eiweiß Stickstoffgleichgewicht. Die über Jahre an den gleichen Versuchspersonen sich erstreckenden Stoffwechseluntersuchungen von Ragnar Berg ließen schließlich keinen Zweifel, daß diese kleinen Eiweißminima grundsätzlich richtig waren, daß aber die Größe des minimalen Eiweißbedarfs von der Art des zugeführten Eiweißes abhängt. So fand R. Berg folgende Staffelung des Eiweißminimums für die wichtigsten Eiweißträger der Kost: Milcheiweiß 20 g, Fleischeiweiß 20—30 g, Eiereiweiß 27 g, Kartoffeleiweiß 26—35 g, Roggeneiweiß ca. 40 g, Weizeneiweiß ca. 55 g. Für das Wachstumsalter liegen diese Werte um 20—50 Prozent höher. Vergleicht man diese Werte mit den Eiweißrationen unserer Nachkriegskost, die zwischen 20 und 25 g Eiweiß schwankten, so sind diese an sich schon klein genug. Die Annahme, daß diese Eiweißmenge immerhin zur Not noch erträglich wäre, würde aber auf einem grundsätzlichen Mißverständnis der Versuchsbedingungen beruhen, auf Grund deren jene Eiweißminima bestimmt worden sind, und sie würde einen völligen Fehlschluß bedeuten. Die oben genannten „Eiweißminima" von Chittenden, Hindhede, Thomas und R. Berg wurden bei einer Kost gewonnen, die überreichlich Fett und Kohlehydrate enthielt, um zu erreichen, daß das zugeführte Eiweiß wirklich nur zur Deckung des Eiweißbedarfs des Organismus verwendet wurde. So gab z. B. R. Berg bei seinen Versuchen als Nebenkost täglich ein halbes Pfund Fett, was allein schon die Zufuhr von 2000 Kalorien bedeutete und zusammen mit den Kalorien von 1250 g Kartoffeln nicht weniger als 3200 Kalorien ausmachte. Hindhede stieg in seinen Untersuchungen über das Eiweißminimum bei schwerer körperlicher Arbeit sogar bis 4900 Kalorien, die in Form von Kohlehydraten und Fett ver-

[1] Dieser nach hygienischen Gesichtspunkten bemessene Mindestbedarf an Eiweiß bzw. Stickstoff darf nicht verwechselt werden mit dem sogen. absoluten Stickstoffminimum, das die Quote des täglichen Eiweißabbaus im Organismus bei völlig stickstoffreier Kost bedeutet und lediglich physiologische Gesichtspunkte im Auge hat.

abreicht wurden! Im Gegensatz dazu wird bei kalorisch ungenügender Nahrungsaufnahme und geringer Eiweißzufuhr das mit der Nahrung zugeführte Eiweiß als Kalorienerzeuger verbrannt und das körpereigene Organeiweiß der Muskeln und der Leber zu Blutplasmaeiweiß zurückverwandelt (zu Serumalbumin). Muskeln und Leber können so bis zur Hälfte ihres Eiweißbestandes einbüßen. Damit ist es aber auch schon zu Schädigungen in der Struktur der betroffenen Organe gekommen, von denen diese sich kaum mehr, manchmal überhaupt nicht mehr erholen können. Daraus erklären sich die sonst unverständlich langen Genesungszeiten nach Unterernährung.

Die Eiweißverarmung des Körpers spiegelt sich in der Eiweißverarmung des Blutserums wider, und diese können wir messen. Der Eiweißgehalt des Serums beträgt normalerweise 7 g in 100 ccm Blut und kann bei Eiweißunterernährung bis auf 4 g und weniger sinken. Aber aus der Gesamteiweißmenge des Blutes allein können wir die Gefahrenlage nicht beurteilen. Das Gesamteiweiß des Blutes setzt sich aus mehreren Eiweißarten zusammen: aus Albumin, Globulin und Fibrinogen. Von ihnen ist das Serumalbumin der für den Organismus wichtigste Teil, der bei Eiweißmangel zuerst absinkt. An seiner Stelle kann aber so viel Serumglobulin mehr gebildet werden, daß die Gesamteiweißmenge unverändert erscheint, obwohl sie ihren biologisch hochwertigen Bestandteil großenteils schon eingebüßt hat. Dazu kommt, daß das Gewebe des Körpers und seiner Organe schon gewaltige Eiweißverluste erlitten haben kann, ehe dies in einer Verminderung der Plasmaproteine (des Bluteiweißes) zum Ausdruck kommt. Je hochwertiger eine Organfunktion ist, desto größer ist dabei ihre Bedrohung durch Eiweißmangel. So führt die Schädigung des Knochenmarks zur Anämie, die Bildung der Hormone, Fermente und Vitamine leidet frühzeitig not, und die Widerstandsfähigkeit gegen Ansteckung wird herabgesetzt. Wie folgenschwer sich gerade dies letzte auswirkt, zeigt uns das Überhandnehmen der Tuberkulose[2]. Aus amerikanischen Arbeiten, die während des Krieges erschienen sind, wissen wir schließlich, daß eiweißverarmte Hunde gegen manche Vergiftungen weitaus empfindlicher sind als normal ernährte. Sie führen das auf eine entgiftende Funktion der Leber zurück, und diese Aufgabe der Leberzellen scheint gebunden an bestimmte Aminosäuren.

Hier nähern wir uns der Schlüsselstellung des Eiweißproblems. Die bisherige Forderung, daß eine tägliche Eiweißmenge von 1 Gramm auf 1 Kilogramm Körpergewicht notwendig sei, und daß sich in ihr eine größere Menge tierisches Eiweiß befinden müsse, ist praktisch unangetastet geblieben. Außerdem ist aber besonders durch die Untersuchungen von Rose,

[2] Es mag sein, daß diese Resistenzlosigkeit gegen Infekte teilweise damit zusammenhängt, daß nicht nur die Albuminfraktion des Blutes Schaden leidet, sondern daß auch dessen Globulin herabgesetzt werden kann. Diesem aber stehen die meisten Abwehrstoffe gegen Bakterien (Antitoxine) besonders nahe.

Whipple und anderen nachgewiesen worden, daß zehn besondere Aminosäuren für das Leben unentbehrlich sind, die vom Körper selbst nicht gebildet werden, also mit der Nahrung zugeführt werden müssen (sogen. exogene Aminosäuren). Jede dieser Aminosäuren hat ihren besonderen Aufgabenbereich im Körper, in dem sie nicht oder nur teilweise vertretbar sind: Valin ist notwendig für die Funktion des Nervensystems, Leucin für den Aufbau des Eiweißes, Isoleucin und Threonin für die Verwertung der Nahrungsaminosäuren. Methionin fördert das Körper- und Haarwachstum, schützt die Leber und ist am Aufbau des Eiweißes des Hämoglobins beteiligt. Cystin ist nötig für den Aufbau von Plasmaeiweiß, es entgiftet toxische Stoffwechselendprodukte. Phenylalanin ist unentbehrlich für die Milchproduktion und für das Zustandekommen der Laktoflavinwirkung (Vitamin B). Arginin ist der Wuchsstoff des Kindes (es ist also für den Erwachsenen unnötig) und schließlich ist Histidin notwendig für die Blutfarbstoffsynthese und für den Aufbau von Kernsubstanzen (Nukleinsäuren). Eine Reihe anderer weniger charakteristischer Aufgaben kommen noch hinzu.

Sind diese Aminosäuren in genügender Menge in unserer jetzigen Eiweißration enthalten? Es kann als ausgeschlossen gelten, daß wir sie in dem biologisch minderwertigen pflanzlichen Eiweiß, das uns zur Verfügung steht, in ausreichender Menge vorfinden werden. Schon aus den Erfahrungen des Weltkrieges wußten wir, daß es aussichtslos ist, mit Hilfe der gewöhnlichen pflanzlichen Eiweiße, wie wir sie besonders mit der Kartoffel und mit den Getreidearten jetzt aufnehmen, einen schweren Unterernährungszustand beheben zu wollen. Bürger mußte schon damals erfahren, daß auch Hefe dabei versagte. Das gleiche fand jetzt Bansi. Die Resultate der letzten Jahre haben jeden Zweifel beseitigt, daß zur Vermeidung von Hungerschäden die hochwertigen tierischen Eiweiße aus der Milch und ihren Produkten, aus Eiern, Fleisch und Fisch unentbehrlich sind. Von den Pflanzen enthält nur die Sojabohne ein ihnen gleichwertiges Eiweiß. Nur aus ihnen kann das wertvolle Serumalbumin des Körpers gebildet werden, während zur Bildung des Globulins pflanzliches Eiweiß genügt.

Wir müssen damit rechnen, daß beim Erwachsenen täglich 6—10 g hochwertiges Eiweiß zu Verlust gehen und ersetzt werden müssen. Nun enthält ja unsere Kost immer noch etwa 8 g tierisches Eiweiß, die Rechnung könnte also doch aufgehen? Nein, körpereigenes Eiweiß kann auch vom hochwertigsten fremden Eiweiß nicht in äquivalenten Mengen aufgebaut werden[3]. Die 2½- bis 10fache Menge von artfremdem, wenn auch hochwertigem Eiweiß ist vielmehr dazu nötig, im allergünstigsten Fall also etwa 15 Gramm und im ungünstigen an 100 Gramm. Schon hieraus wird es offenbar, daß wir es gar nicht nötig haben, den genauen quantitativen Bedarf des Menschen

[3] Zum Ersatz von 1 g Hundeplasmaeiweiß sind notwendig (Whipple, Pomerenko usw.): 2,5 g Rindereiweiß, 5—6 g Muskeleiweiß, 7—8 g Lebereiweiß und 10 g Kasein oder Sojabohneneiweiß.

an exogenen Aminosäuren zu erkennen, um sicher zu wissen, daß es z. Zt. für unsere gesamte Bevölkerung mit Ausnahme der Erzeuger und weniger anderer Bevorzugter ganz unmöglich ist, ihren Mindestbedarf an Eiweiß auch nur zur Hälfte zu decken.

Von den drei Grundstoffen unserer Ernährung schien das Fett lange Zeit die wenigsten Fragen aufzugeben. Es wurde meist nur als Energieträger in die Rechnung eingestellt und so behandelt, als ob es durch Kohlehydrate in der Nahrung völlig ersetzt werden könne. Diese Meinung spukt auch heute noch in weniger unterrichteten Köpfen. So ist es kein Wunder, daß sie als Trost und billiger Ersatz für die fehlenden Butterbrote in der letzten Zeit auch im Rundfunk in verschiedener Zubereitung serviert worden ist. In Wirklichkeit steckt das Fett voll von Problemen, und die Unklarheiten über die Rolle, die es im Körper spielt, bedeuten nicht, daß diese Rolle an sich bezweifelbar wäre. Sie ist für den Kliniker leicht zu beweisen, und dem Physiologen fällt der Beweis lediglich in Einzelheiten schwer. Daß der kindliche Organismus ohne Fett schlecht gedeiht, ist am wenigsten bestritten. Die menschlichen Säuglinge, die sich ohne reichliche Fettzufuhr zur Zufriedenheit entwickeln, sind in der Minderzahl (Bessau). Der sogen. Mehlnährschaden der kleinen Kinder, der bei einseitiger Ernährung mit milcharmem gesüßtem Brei auftritt, ist nicht nur eine Eiweißmangelerkrankung, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach durch den Fettmangel mitbedingt. Die fettreich ernährten Kinder haben nicht nur ein pralleres Fettpolster und eine rosigere Hautfarbe, sondern auch eine höhere Immunität (Ernst Müller).

Die Fette sind ganz unentbehrlich für die Aufnahme der fettlöslichen Vitamine in den Körper. Wir wissen, daß das Fett nicht nur deren Träger ist. Gerade das Vitamin A, das das Schutzvitamin des gesamten Epithels bedeutet, wird nur bei gleichzeitiger Gabe von Fetten vom Körper verwertet. Sein Epithelschutz beschränkt sich nicht auf das Auge (Xerophthalmie, Nachtblindheit usw.). Er gilt auch anderen Epithelien, so denen des Darmes: Bei ihrer Schädigung kommt es zu mangelnder Resorption des Speisebreies aus den Därmen, also zu ungenügender Ausnutzung der Nahrung. Was eine solch unökonomische Verwertung für eine sowieso schon ungenügend ernährte Bevölkerung bedeutet, darüber braucht kein Wort mehr verloren zu werden. Das Sinken der Abwehrkraft des Epithels der inneren wie der äußeren Oberflächen, das sich auch in einer vermehrten Anfallsbereitschaft gegen Infektionskrankheiten, gegen Diphtherie und Pneumonie, auswirken kann, hängt wahrscheinlich auch mit dem Mangel an Vitamin A zusammen. Die anderen Ausfallserscheinungen, die bei zu geringer Zufuhr dieses Vitamins oder auch der anderen fettlöslichen Vitamine, besonders D und E, entstehen, interessieren in unserem Zusammenhang weniger, nicht deshalb, weil sie gleichgültig wären, sondern weil sie auch bei ungenügendem Fettgehalt der Nahrung leichter vermeidbar sind.

Wir besitzen gewichtige Anhaltspunkte dafür, daß das Fett nicht nur über

das Vitamin A zur Abwehr des Körpers gegen Ansteckungen beiträgt. Wenn auch die letzten experimentellen Beweise dafür noch ausstehen, daß sogen. ungesättigte Fettsäuren unentbehrliche Stoffe für den Aufbau von Abwehrstoffen darstellen, so beweist uns die klinische Erfahrung um so deutlicher die Unentbehrlichkeit des Fettes für die Ausbildung einer guten Widerstandsfähigkeit gegen Infekte. Am eindeutigsten zeigt es uns die Klinik der Lungentuberkulose. Es ist so gut wie unmöglich, einen Lungentuberkulosekranken ohne fettreiche Kost zu heilen. Ein Arzt, der dies versuchen wollte, würde mit Recht in allen Ländern als Verbrecher erklärt werden. Müssen die Tuberkulosegefährdeten sich dann nicht grundsätzlich gleich verhalten? Je weniger Fett ihnen zur Verfügung steht, umso eher wird ein tuberkulöser Infekt sich im Körper ausbreiten. Gegen ihn kann sich hierzulande und heutzutage aber niemand mehr sichern. Bei der jetzigen Ernährungslage Deutschlands bedeutet deshalb die Fettentziehung und die Fettarmut der derzeitigen Kost für weitere Hunderttausende die Verurteilung zur Lungentuberkulose. Die Einzelheiten, wie es zu dieser Resistenzverminderung des Körpers kommt, sind uns noch unklar, die Tatsache selbst steht fest.

Die Wege, wie es zur Entkräftung und Resistenzverminderung kommt, mögen zum Teil sehr banaler Natur sein[4]. Junge Leute in ihren besten Jahren vermögen besonders bei körperlicher Arbeit erstaunliche Mengen von Kohlehydratnahrung zu verzehren. Menschen in fortgeschrittenen Jahren versagen solchen Kohlehydratmengen gegenüber. Bei allen geistig arbeitenden, nervös erregbaren und bei allen nicht ganz gesunden Menschen hört das reine Kohlehydratessen noch viel früher auf. Das hat nichts mit Schleckerei oder Gaumenlust zu tun; sie können „mit dem besten Willen" nichts mehr an Kohlehydraten essen. Wenn also die Jugendlichen und die ganz Gesunden ihr Nahrungsdefizit noch mit Kartoffeln decken können, soweit sie das Glück haben, sie zu besitzen, steht dieser Ausweg vielen älteren Menschen nicht mehr zur Verfügung. Sie gehen deshalb in ihrem Allgemeinzustand besonders auffällig zurück, und ihre körperlichen Kräfte versagen. Nicht zuletzt sehe ich hierin einen der Hauptgründe für die vielbesprochene Tatsache, daß die Menschen fortgeschrittenen Alters scheinbar (!) gleicher Ernährung (die eben mit den Lebensmittelzuteilungen nicht identifiziert werden darf) frühzeitiger und stärker abmagern als jugendliche Altersklassen[5]. Ganz besonders gilt dies, wenn die Kohlehydrate so zellulosereich

[4] Als vor kurzem die Behauptung aus dem Äther zu uns kam, der Mensch brauche erst von 3500 Kalorien an Fett, war man geneigt, dies für einen, wenn auch sehr mißglückten Scherz zu halten; und doch steckt ein richtiger Kern in der an sich falschen Behauptung: Wer es nämlich fertiggebracht hat, 3500 Kalorien in der Form reiner Kohlehydrate zu essen, bzw. hinunterzuwürgen, der mag doch immer noch imstande sein, ein gutes Butterbrot zu verzehren, während er an einem weiteren Stück trockenen Brotes oder an einer gequellten Kartoffel in Erstickungsgefahr geraten könnte.

[5] Die größere Empfindlichkeit des Mannes gegen Vitamin-A-Mangel mag dazu führen, daß weiterhin sich die Frauen noch relativ besser halten als die Männer gleichen Lebensalters.

sind, wie es bei uns dank der derzeitigen hochgradigen Ausmahlung des Getreides der Fall ist. Es ist nur scheinbar ökonomisch, in Wirklichkeit aber unökonomisch, das Getreide so auszumahlen, daß größere Teile von ihm vom Menschen doch nicht ausgenutzt werden können und deshalb den Körper ungenutzt wieder verlassen, Teile, die zur Schweinemast vorzüglich geeignet wären.

Die körperlichen Folgen, die bisher schon entstanden sind, sind vielfältig und tiefgreifend, man kann aber nicht erwarten, daß man sie jedem im Gesicht ansieht. Da in den Städten fast alle magerer geworden sind, fällt auch der stärker Abgemagerte nicht mehr besonders auf, es sei denn, er wird mit den relativ Wenigen verglichen, die unter günstigeren Bedingungen unter uns leben, seien es nun Einheimische oder Fremde. Dazu wird die Abmagerung in manchen Fällen verdeckt durch den verstärkten Wassergehalt der Gewebe, obwohl dieser schon ein Zeichen der Unterernährung darstellt. Schließlich verschwinden die Kranken großenteils aus dem Straßenbild, teils wegen der Schwere ihrer Erkrankung, teils weil es glücklicherweise den Anstrengungen der Gesundheitsbehörden immer noch gelungen ist, einen großen Teil der ansteckungsfähigen Lungenkranken in Krankenhäusern und Sanatorien unterzubringen.

Zur Unterernährung gesellt sich eine Reihe weiterer Gefahren: Die Wohnungen sind großenteils überbelegt und dazu infolge von Schäden der Bedachung und Undichtigkeiten der Fenster und Glasmangel feucht und zugig. Es fehlt an Textilien jeder Art und an Schuhwerk. Die Reinlichkeit wird weiter erschwert durch das Fehlen von warmem Wasser und Badeeinrichtungen. Der katastrophale Mangel an Heizmaterial hat in diesem Winter schon besonders große Leiden, Erkältungen und Erfrierungen mit sich gebracht, dazu gewaltige Kalorienverluste, da der Frierende durch das Frieren allein schon Kalorien einbüßt. Zu diesen ungünstigen Umständen kommen hinzu Kummer und Sorge um die primitivsten Existenzbedingungen der Erhaltung, der Ernährung und der Wohnung der Familie und um die noch in Kriegsgefangenschaft befindlichen Familienmitglieder.

Allen diesen Anforderungen und Entbehrungen gegenüber hat das deutsche Volk bisher eine Widerstandskraft erwiesen, die nur als erstaunlich bezeichnet werden kann. Es immer wieder zu ermahnen, daß es sich nur durch seine Arbeit selbst retten könne, heißt mehr als Eulen nach Athen tragen. Tatsächlich arbeitet es in seiner Unterernährung unvergleichlich mehr, als jemals ein Arbeitsphysiologe für möglich gehalten hätte.

Entschuldigungsgründe für diese Entwicklung gibt es übergenug. Sie fangen an mit der Zerrüttung der Weltwirtschaft durch den Krieg. Es werden genannt die sogen. Ernährungskrise der Welt und die Transportschwierigkeiten. Schließlich gehören dazu auch die Streiks in Nordamerika von Ende 1946 usw.

Leider haben die letzten Jahre wieder einmal klar bewiesen, daß es keine irdische Macht und keine Weltanschauung gibt, die den

Versuchungen der Gefühlskälte, der Rachsucht und des Eigennutzes auf Kosten des Lebens vieler anderer, auch ganz unschuldiger Mitmenschen nicht unterliegen könnte. Es bleibt einzig die Hoffnung, daß die Ethik des Christentums mit ihrem Grundgebot der Liebe eine Änderung der Herzen und damit der Haltung einem schwer leidenden Volk gegenüber herbeiführen wird. Die Menschheit glaubt zur Zeit noch, aus diesen Prüfungszeiten viel gelernt zu haben. Wenn sie nicht auch gelernt hat, daß eine rein natürliche Ethik immer nur begrenzt haltbar ist und den größten Versuchungen nicht standhalten kann, dann hat sie letzten Endes gar nichts dazugelernt.

Umschau

DER MENSCH VOR DEM UNGEHEUREN

Umbruch des Weltgefühls?

Daß der Eintritt einer neuen Menschheitsära auf die Sekunde genau festzustellen wäre, dafür wird man in der ganzen bisherigen Geschichte vergeblich nach einem Beispiel suchen. Am Morgen des 16. Juli 1945 aber begab sich dieses: Um 5 Uhr 29 Minuten und 15 Sekunden wurde in der Wüste von Arizona eine Zündvorrichtung in Tätigkeit gesetzt, indes die Menschen, die sie bedienten, in ihren auf höchste Sicherheit gebauten Beobachtungsständen starr vor Spannung den Atem anhielten. Plötzlich eine unirdisch wirkende Stimme: „Noch 10 Sekunden!“ Kurz darauf die gleiche Stimme: „Noch 3 Sekunden!“ Und dann, auf die Sekunde genau um 5 Uhr 30 Minuten — ein auf Erden nie zuvor gesehener Blitz von der Gewalt einer Sonnenprotuberanz, ein Blitz, der die geballte Summe all der Milliarden Feuerzündungen übertraf, die schwache Menschenhände seit den Tagen des Urmenschen je mit irdischen Mitteln hervorgebracht hatten. Und doch war auch dieses Feuer von Menschenhand entzündet —: das Zeitalter des Atombrandes war angebrochen.

Die Erschütterung und der ungeheure Donner, die wenige Augenblicke nach dem Aufflammen der Lichterscheinung über die Erde dahinrasten — „ein Donner, wie wenn Tausende von Bomben auf einmal in die Luft gingen“, sagt ein Bericht —, sie sind mittlerweile verrauscht; aber die Erschütterung der Geister, die seither durch die Menschheit geht, ist bis heute nicht zur Ruhe gekommen: das sicherste Zeichen, daß in dieser Sekunde ein unwiderruflicher Einschnitt in die Geschichte der Menschheit geschah, von dem ab sie auf jeden Fall anders fühlen wird als bisher.

Was war geschehen? Der Mensch stand und steht seither vor dem Ungeheuren, ja dem Ungeheuersten, das sein eigener Geist je aus der ihm verfügbaren Materie heraufbeschwor. Kein Wunder, wenn der Chor der Stimmen zunächst noch wirr durcheinanderklingt, jetzt, da sich die Menschheit Rechenschaft zu geben sucht von dem Entsetzlich-Erhabenen, dessen Urheber Menschen aus ihrer eigenen Mitte geworden sind. Wir begnügen uns hier, einige Äußerungen verschiedener Art zu beleuchten, die auf die Frage: „Was empfindet der Mensch vor diesem Neuen, Ungeheuren, das in sein Leben trat?“ eine Antwort geben.

Da ist das Erste und Merkwürdigste, was bisher unseres Wissens fast nirgendwo beachtet wurde, wenn von jener schicksals- und spannungsgeladenen Minute des 16. Juli die Rede war: Die Menschen in jener Wüste von Arizona — sie b e t e t e n! So berichtet nicht etwa irgendwelche fromme Reportage, das meldet mit schlichten und nüchternen Worten der amtliche Bericht von zwei Generälen[1]. „Man kann mit Sicherheit sagen, daß die Mehrzahl der Augenzeugen betete: daß sie beteten, wie sie nie in ihrem Leben gebetet hatten ...“ Aus den mitgeteilten Worten geht nicht hervor, ob diese Beobachtung für die Minuten vor oder nach der Explosion gilt, noch wel-

[1] Wir zitieren nach dem Artikel „Geburt der Atomenergie“ in den Etudes (Juli-Augustheft 1946, S. 36—57), der einen ausgezeichneten Rückblick auf den Werdegang der Atomwaffe gibt.

chen Inhalt die Gebete hatten. Genug, sie fühlten sich wie nie zuvor auf eine einzigartige Weise in Gottes Nähe; denn der Bericht fährt fort: „Wir fühlten, daß wir nichtige Wesen uns an Gott vergriffen, indem wir es wagten, auf Kräfte einzuwirken, die bis zur Stunde der Gottheit vorbehalten waren." Der Mensch als Nichts vor Gott, und der Mensch in seiner schwindelnden Größe, da er in Gottes innerste Werkstatt eindringt — beides hat die Männer von Arizona vor Gott in den Staub gezwungen.

Dann aber, als der Blitz im Bruchteil einer Sekunde den Himmel 5000 Meter hoch aufriß und die Explosionswolke mit Sturmeseile 12 000 Meter hoch aufstieg, zerriß ein einziger Schrei das Schweigen. Es war der Schrei jener Menschen, die sich im gleichen Augenblick am Ziel ihres jahrelangen Forschens, Wägens und Wagens sahen. Und „sie schrieen, sie lachten, sie weinten" — so meldet nun nicht mehr der amtlich nüchterne Bericht, sondern die Presse —, „sie grüßten die Geburtsstunde einer neuen Welt, einer Welt der Freiheit, die Geburt einer neuen Kraft, die sie in einer Sekunde zu freien Menschen umgeschaffen hatte." Scheue Furcht und stolzes Entzücken — das waren die beiden Grundgefühle, die in jenem Augenblick die Menschenherzen erfüllten. Und diese beiden Haltungen, Furcht und Triumph, sind es, die den Weg der entfesselten Naturkraft bis heute begleiten.

Es kam der 6. August 1945, der Tag, da um 8 Uhr 15 Minuten nach japanischer Zeit die erste Atombombe über Hiroshima zerbarst. Hier ging es nicht mehr gewissermaßen um einen Laborversuch wie in der Wüste von Arizona, hier ging es um eine Stadt von 245 000 Einwohnern. Was dort geschah, ist bekannt, zumal seitdem der ungemein lebendige „Tatsachenbericht vom Untergang einer Stadt", der das Verhängnis in plastischen Augenblicksbildern festhielt, auch in Deutschland weithin gelesen wurde[2]. Die Zahl der Opfer, die vom Atombrand versengt wurden, stieg auf schauerliche Höhen. Allein an Toten verzeichnete eine amtliche Statistik 78 000. In Hiroshima selbst rechnet man unter den Überlebenden in Wirklichkeit mit etwa 200 000 Toten, da die eben erwähnte Statistik u. a. weder die vielen täglich von auswärts in die Stadt strömenden Industriearbeiter und Evakuierten, noch die große Garnison miteinbezog, die gerade an diesem Tag um 8 Uhr zu einer Truppenparade angetreten war, von der wohl nicht einer lebend zurückkam.

Das lähmende Entsetzen, durch die zweite Bombe auf Nagasaki noch verstärkt, klang deutlich aus der Stimme, die wenige Tage darauf durch den Äther bekanntgab, daß Japan auf die Knie gezwungen war. Es war die Stimme des Tenno, der zum erstenmal in der Geschichte unmittelbar zu seinem Volke sprach. Der dreifache Mythus von der Unbezwinglichkeit der japanischen Macht, von der Führerstellung des japanischen Volkes und von der Göttlichkeit des japanischen Kaisers war zerstoben — im Wirbel des Atomfeuers. Was übrigblieb, war ein armes, geschlagenes Volk und die Aussicht auf einen Frieden von Siegers Gnaden. War es ein Wunder, wenn das Hochgefühl, das in der Wüste von Arizona den ersten gelungenen Versuch begleitet hatte, weit in den Hintergrund trat und die Furcht vor einer unheimlichen Bedrohung im Denken der Menschen fast allein das Feld behauptet?

Noch ganz unter dem Eindruck von Hiroshima steht ein Aufsatz in der „Stuttgarter Rundschau" (Maiheft 1946, S. 12 f.), der

---

[2] Der Bericht von John Hersey in der Zeitschrift „New Yorker" wurde in der „Neuen Zeitung" vom 16. und 20. September 1946 deutsch veröffentlicht. Er ist journalistisch sehr geschickt aufgemacht, bedarf aber hie und da der Ergänzung, wie uns von einem Augenzeugen der Ereignisse mündlich mitgeteilt wurde. Wenn die Jesuitenmissionäre z. B. mitten in dem Grauen über die polizeiliche Meldung beratschlagten, so einzig aus dem Grund, weil sie nach einer für den Katastrophenfall gegebenen Vorschrift diese Meldung erstatten mußten, um ihre Existenz zu sichern. Daß sie auch noch anderes zu tun wußten, als ein paar Pappekoffer zu retten, konnte man in dem vor der Stadt gelegenen Noviziatshaus sehen, wo der Novizenmeister selbst, ein Japaner und ausgebildeter Arzt, durch sein tatkräftiges und geschicktes Eingreifen Dutzenden von schwerverwundeten Einheimischen das Leben rettete, so daß selbst japanische Amtsstellen verwundert fragten: „Wie kommt es nur, daß bei Euch keiner stirbt?" — während ringsherum die Menschen an ihren Brandwunden und inneren Verletzungen zu Tausenden dahinstarben. Hauptgründe waren einmal das Fehlen von Medikamenten und genügend vielen Ärzten (was bei dem riesenhaften Ausmaß der Katastrophe niemand wundernehmen kann), vor allem aber ein echt östlicher Fatalismus der Opfer selbst, die sich zumeist willenlos in das scheinbar Unvermeidliche ergaben.

unter der Überschrift „Um ein neues Weltgefühl“ die Auswirkungen der Atombombe auf das künftige Weltbild und Weltgefühl der Menschheit untersucht. Die Ausführungen des Verfassers, Heinrich Hahne, die deutlich ihre Herkunft aus dem Gedankenkreis einer atheistischen Existenzialphilosophie erkennen lassen, kann man in drei Kernsätze zusammenfassen: 1. Durch die Entfesselung der Atomkraft ist „der Bestand unseres gesamten Planeten“ und damit die Fortexistenz der ganzen Menschheit in Frage gestellt, da dem Menschen nunmehr das Mittel in die Hand gegeben ist, eines Tages die ganze Erde in die Luft zu sprengen. 2. Mit dieser Tatsache oder Möglichkeit hat das Weltbild des Christentums (wie des Humanismus) „einen schweren Stoß erlitten“, da „dem göttlichen Willen die Verfügung über den Bestand der Welt entzogen wurde“ und die Menschheit, bisher in dem Gefühl einer göttlichen Fürsorge geborgen, sich nunmehr einzig „dem Nichts gegenübersieht.“ 3. Man wird also in Zukunft „nicht mehr die Pflicht der Unterwerfung unter einen höheren Willen als letzte Weisheit kennen“ (wie es das Christentum lehrt), „da einem solchen Gehorsam das gegenständliche Korrelat fehlt“, nämlich der Gott des Christentums, für den in diesem völlig veränderten Weltbild angeblich kein Raum mehr ist; sondern der Mensch selbst, die „Gattung Menschheit“ wird sich ihrer Verpflichtung zur Herrschaft und Erhaltung der Welt bewußt werden und die Zügel in die Hand nehmen, die dem alten Gott der Bibel aus der Hand geglitten sind.

Was hat der gläubige Christ zu diesen Sätzen zu sagen? Wir stellen, ohne die Schwere des aufgeworfenen Problems harmlos verkleinern zu wollen, ganz nüchtern einige Gegenfragen. Erstens: Ist es wirklich so, daß der Mensch mit Hilfe der Atomkraft den Erdball sprengen kann? Daß er mit der Atomwaffe die ganze K u l t u r der Menschheit vernichtend treffen kann, sei ohne weiteres zugegeben; die gottgeschaffene N a t u r aber hat bei der ihr vom Schöpfer mitgegebenen Dickköpfigkeit alle Aussicht, noch ziemlich lang den Sprengversuchen des Menschen erfolgreich Widerstand zu leisten. In einer „nüchternen Betrachtung“ über die Atombombe im ersten Heft des „Hochland“ (November 1946) kommt W. Moock auch auf die Frage zu sprechen, ob mit der Atombombe die ganze Erde angezündet werden könnte. Er gelangt dabei, unter Berufung auf den an der Atomforschung hervorragend beteiligten Professor Joliot-Curie zu der Feststellung: „Es kann keine Rede davon sein, daß wir heute in der Lage wären, den Erdball in die Luft zu sprengen.“ Gott hat nämlich — das ist ein ganz allgemeines Gesetz seines Schöpfungswerkes — in die Dinge selbst gewisse Korrektive eingebaut, Hemmungen, Gegengewichte, die immer wieder verhindern, daß, wie das schlichte Volk so richtig sagt, die Bäume in den Himmel wachsen. Solch ein Korrektiv ist in diesem Fall die Verschiedenheit der Atomgewichte und der Häufigkeit ihres Vorkommens auf Erden. Die stabilen Elemente, die sich der Spaltung widersetzen, betragen 99,9 Prozent der Erdmasse: die „gefährlichen“, d. h. jene, über die der Mensch bisher Gewalt bekommen hat, „gleichen einem Bund Stroh in einem steinernen Haus“ (ebd.). Damit kann man, wie gesagt, die Kulturschöpfungen der Menschheit in schwerstem Maße schädigen — und das ist der Sinn der Worte Präsident Trumans: „Einen Atomkrieg würde die Welt nicht überleben, und nichts als eine in Staub und Asche gesunkene Welt würde nach einem solchen Kriege übrigbleiben“ —, aber das „steinerne Haus“ der Erde bliebe, wenn auch grauenhaft ausgebrannt, doch stehen. Jedoch selbst angenommen, die Menschheit käme einmal in den Besitz des Geheimnisses, wie auch die Urbausteine der Materie mit leichterem Atomgewicht gespalten werden können, und sähe sich damit wirklich vor die Frage der Weiterexistenz oder des totalen Untergangs gestellt, — wäre damit der Gott des Christentums entthront? Richtig ist — das zeigt der Beitrag in d i e s e m Heft „Der Weg in die Gottesferne“ —, daß ein beträchtlicher Teil der sog. höheren Kulturmenschheit durch einen Kurzschluß ihres einseitig verkümmerten Denkens Gott über dem Werk seiner Hände oder besser i h r e r Hände vergessen hat; wie wenig aber Gott im Grunde aus den Tiefenschichten der Menschenseele verdrängt ist, zeigt gerade der oben angeführte Bericht über die Haltung derjenigen, die Augenzeugen der ersten Detonation in der Wüste von Arizona waren: sie beteten ... Zu wem? Etwa zum Atomgefüge, das da vor ihren Augen zerbarst? Oder zum „Schicksal“, das weder Herz noch Ohren hat? Oder zum Nichts, vor das sie sich möglicherweise gestellt sahen? Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir annehmen: sie beteten zu eben dem Gott, den wir Christen als Herrn und Schöpfer aller Dinge bekennen, auch wenn sie diesen Gott vielleicht seit vielen Jahren nicht mehr angerufen hatten. Auf jeden Fall betete keiner von ihnen zur „Gattung Menschheit“ um Vernunft und

Einsicht bei der künftigen Verwendung der neuentbundenen Naturkraft. Denn, noch einmal angenommen, es wäre der „alte Gott" nun wirklich tot, wem wäre es eine Beruhigung, die Geschicke der Erde in den Händen einer ihrer „großen, erhabenen Pflicht" zur Welterhaltung bewußt gewordenen Menschheit zu wissen, die „als Gattung an dem Gedanken der Selbstvernichtung ihre Grenzen erkennt"? So vollklingende Worte von einer totalen Menschheit erwecken fatale Erinnerungen an die nicht minder vollen Worte vom totalen Volk, die wir jahrelang zu hören bekamen; vor allem aber übersehen sie wiederum eines jener Korrektive, von denen wir oben sprachen, nur daß es sich hier um eine Frage der Menschenwelt und ihres Zusammenlebens handelt. Was wir meinen, ist dies: Der Mensch als Erfinder, der homo faber, hat es herrlich weit gebracht, — wie gerade diese letzte, gewaltigste Erfindung schlagend beweist. Wenn der homo sapiens, der homo religiosus, der homo politicus mit dem homo faber gleichen Schritt gehalten hätte, dann wäre es um unsere Erde trefflich bestellt. Das aber ist leider nicht der Fall. Den Unterschied zwischen technischem Erbe und religiösem Menschentum und seine Hintergründe behandelte der Aufsatz „Hat das Christentum versagt?" im Dezemberheft dieses Jahrgangs unserer Zeitschrift. Daß aber auch der homo politicus weit hinter dem homo faber dreinhinkt, erklärt scharfsinnig Reinhold Niebuhr in einem Artikel „Die Krise unserer Zeit" (aus der Wochenschrift „The Listener", London, übersetzt in der „Neuen Auslese", 2. Jahrgang, 1. Heft, S. 40—44). Er spricht von dem Wahnglauben des modernen Menschen, „daß sich eine immer umfassendere Harmonie zwischen Leben und Leben und zwischen Nation und Nation darum leicht erzielen lasse, weil sich das menschliche Dasein durch die Stärkung des vernunftgemäßen Denkens und die Entwicklung wissenschaftlicher Methoden von den engen und besonderen Gebundenheiten und Interessen freimache, unser Verantwortungsgefühl dadurch ein weiteres Feld der Betätigung erhalte und unser Mitempfinden einer ständig wachsenden Zahl von Mitmenschen zugute komme". Dieser Wahnglaube ist, wie Niebuhr richtig bemerkt, auch einer jener Irrtümer, die aus dem naturwissenschaftlichen Zeitalter und seinem ihm eigenen Denken hervorgegangen sind und die wir allmählich zu durchschauen beginnen. Dann hebt der Verfasser den grundlegenden Unterschied zwischen den Beziehungen der Menschen und Völker untereinander und den Beziehungen des Menschen zu den Kräften und Geheimnissen der Natur hervor: Der Natur unter ihm steht der Mensch (als homo faber) als der Befragende mit unparteiischem Interesse gegenüber, dem Mitmenschen gegenüber (also als homo politicus) ist der Mensch immer und überall sofort Partei: Freund oder Feind oder Rivale oder sonst etwas, aber jedenfalls Partei. Das beweisen sehr klar z. B. eben die Auseinandersetzungen um die Verwendung der Atombombe selbst, die nichts mehr von der kühlen Forschungstätigkeit der Laboratorien an sich tragen, sondern sofort das ganze weitverzweigte und verwickelte Spiel der Weltpolitik und damit die brennendsten Interessenkämpfe heraufbeschwören. So war es noch immer: Ziegel herstellen lernte die Menschheit gemeinschaftlich, aber über dem Versuch, nun daraus, zum Zeichen der Einheit, einen Turm aufzurichten, „der bis zum Himmel reicht", ist ihre Einheit noch jedesmal zerbrochen. Wir glauben darum nicht an einen solchen Aufschwung des Herrschafts- und Verantwortungsgefühls der „Gattung Mensch", wie ihn das „neue Weltgefühl" angeblich hervorbringen soll, und wären ganz zufrieden, wenn die Menschen sich ohne Selbstvergötzung auf der Grundlage des Christentums als gemeinsame Kinder ihres Vaters im Himmel und als gemeinsame Nutznießer seiner Schöpfung und ihrer Kräfte menschlich vertragen wollten[3].

Aus den eben angedeuteten Gründen stehen wir auch den Gedanken kritisch gegenüber, die P. Teilhard de Chardin in den Etudes (September 1946) unter der Überschrift „Einige Bemerkungen über die geistigen Auswirkungen der Atombombe" darlegt. Auch er sieht im Geiste schon eine Entwicklung der Menschheit anheben, die sich fast bis zu ihrer Apotheose steigert, wenn auch bei ihm, dem christlichen Denker und Forscher, der persönliche Gott an der höchsten Spitze der Entwicklung steht. Wir können uns eben, wenn wir die Menschheit nehmen, wie sie ist, nur sehr schwer zu dem Glauben durchringen, daß ihre sittlich-religiöse Entwicklung sich so rasch ihrem unleugbar gewaltigen Fortschritt in technischer Beziehung anpassen wird, so daß man wirklich und mit Recht von einem „neuen" Welt- und Lebensgefühl sprechen könnte.

---

[3] Vgl. auch die Kritik an Hahnes Ausführungen in der Zeitschrift „Die Besinnung" (Mai-Juni-Heft 1946, S. 64—66) unter dem Titel „Atomkraft und Antichrist".

Vielleicht ist es auch noch zu früh, wenn die „Besinnung“ (a. a. O.) schon heute den Satz wagt: „Jawohl, wir erleben eine kopernikanische Wendung, aber nicht von der Religion weg, sondern zur Religion hin.“ Aber daß bedeutsame Anzeichen einer möglichen Wendung sich bemerkbar machen, läßt sich mit einiger Sicherheit vermuten (vgl. den Beitrag über die „Wandlungen des naturwissenschaftlichen Weltbildes und ihre weltanschaulichen Folgen“ von Prof. Wenzl im Dezemberheft dieses Jahrgangs). Wir möchten glauben, daß die Entfesselung der Atomkraft die bisherige Einseitigkeit der Menschheitsentwicklung in ihrem technischen Zeitalter zunächst noch verstärken und vorantreiben wird, ohne einen grundlegenden und in die Augen springenden Wandel in den Beziehungen des Menschen zum Mitmenschen oder zu Gott oder auch nur zu sich selbst herbeizuführen. Dann aber, wenn der Mensch den ganzen Raum der ihm verfügbaren Dinge im wesentlichen abgeschritten hat, dann mag es geschehen, daß er, an den äußersten Grenzen seiner Macht angelangt, zugleich seiner Ohnmacht innewird und der Allmacht dessen, der mit einem einzigen Werdewort all die Kräfte und Geheimnisse in den Stoff gebannt hat, die er, der Mensch, mit dem Aufgebot seiner ganzen Geisteskraft doch nur so anfanghaft und unvollkommen zu entfesseln, zu enträtseln und vor allem — zu beherrschen vermag.

Dann wird er, mündig geworden und seiner Verantwortung vor Gott bewußt, seinem Herrn und Schöpfer wieder die Ehre geben lernen, die ihm, dem Unendlichen, gebührt. Und das wäre dann wahrhaft ein „neues“ Weltgefühl, in dem sich zu leben lohnt.

Anton Koch S. J.

RASSE UND RELIGION

In dem unseligen Zeitalter, das wir durchleben mußten, wurde man nicht müde, immer wieder zu behaupten, daß „die Rasse“ der Urgrund aller Werte sei. Selbst die Religion wurde auf die „Rasse“ zurückgeführt, obgleich doch ihr letzter Urgrund nur Gott selbst sein kann, der in Übereinstimmung mit einer entsprechenden Bereitschaft im Menschen durch die Natur und durch Offenbarung die Menschen über ihre Beziehung zu Gott unterrichtet. Unter den Zeugnissen, die die Wahnlehre der Vergangenheit widerlegen, ist keines bemerkenswerter als das gründliche Werk von Christel Matthias Schröder, eines Schülers von Friedrich Heiler. Das Buch, das dem Andenken des edlen Nathan Soederblom gewidmet ist, trägt den Titel: „Rasse und Religion — eine rassen- und religionswissenschaftliche Untersuchung“. Das Buch erschien im Verlag Ernst Reinhardt in München bereits 1937, wurde aber, wie mir der Verfasser selbst mitteilte, verboten. Es dürfte wertvoll sein, Wesentliches aus diesem zur Zeit verschollenen Werk hier wiederzugeben.

Nach einer Einleitung, die die bisherigen, sehr verschiedenen Lösungsversuche unserer Frage als unzulänglich erweist, entfaltet der Verfasser mit aller Gründlichkeit und mit einem unbedingten Willen zur Objektivität seine eigene Antwort. Die Entwicklung der Gedanken erfolgt in fünf großen Abschnitten: die ersten drei beschäftigen sich mit den Ergebnissen der wissenschaftlichen Rassenkunde. Der vierte Abschnitt ist religionswissenschaftlicher Art. Der letzte vergleicht beide Wissenschaften und behandelt das Thema als solches. Dieser Teil ist wie eine reife Frucht, die nach ausgiebiger Vorbereitung dem suchenden Leser gleichsam in den Schoß fällt.

Der erste Abschnitt beginnt mit einer Begriffsbestimmung der Menschenrasse. In Anlehnung an von Eickstätt bezeichnet Schröder als Menschenrasse eine Gruppe von Menschen, denen bestimmte normale, erblich übertragbare körperliche Merkmale mit beschränkter Schwankungsweite gemeinsam sind und durch die sie sich von anderen Körperformengruppen der Menschheit deutlich unterscheiden. Es folgt eine Darlegung über die Abstammungsfrage und im besonderen über die Entstehung der Rassen. Der Verfasser macht sich die Anschauung zu eigen, daß alle Menschenrassen aus einem Stamm abzuleiten sind. Der Ursprung dürfte im Tertiär erfolgt sein. Die Urheimat müsse Hochasien sein. Für die Rassendifferenzierungen werden erbliche Veränderungen in Verbindung mit dem Prinzip der Auslese angenommen. Die Veränderungen selbst müssen wohl durch Reize angeregt worden sein, die durch den erzwungenen Wechsel der Umwelt in Verbindung mit tektonischen Umwälzungen und Eiszeiten erfolgt sind. Eine besondere Bedeutung schreibt er dem Einfluß der Domestikation zu, wie wir ihn bei der Entstehung der Haustiere beobachten. Eine Aufstellung der bekannten Hauptrassen der europiden und mongoliden Rassenkreise beendet diesen ersten Abschnitt über die Grundlagen der Rassenkunde.

Der zweite Abschnitt behandelt die Rassengeschichte der alten Kulturvölker Europas und Asiens, die für die Vergleiche der

Religionsgeschichte in Frage kommen. Die Schwierigkeit gehe aus der Tatsache hervor, daß es bereits in uralten Zeiten der Völkergeschichte keine reinrassigen Völker gegeben habe. Nach einem Überblick über die genetischen Verknüpfungen der Hauptrassen Eurasiens stellt Schröder die Frage nach der Urheimat der Indogermanen. Indem er die Ergebnisse der vergleichenden Sprachwissenschaft, der Vorgeschichte und der Völkerkunde zusammenfaßt, kommt er zu der Schlußfolgerung, daß das Ausbreitungsgebiet der indogermanischen Urvölker in den Gegenden nördlich des Kaspischen Meeres und des Aralsees zu suchen sei. Es folgt die Untersuchung der Frage nach der rassischen Zusammensetzung der Einzelvölker indogermanischer Sprache. Das Ergebnis ist die Feststellung, daß die rassische Beschaffenheit der Inder und Perser und der Griechen, Römer und Germanen während der Zeitabschnitte vergleichender Religionsgeschichte außerordentlich gleichwertig und hochgradig ähnlich gewesen sein muß. Ebenso müsse man die rassische Beschaffenheit der Babylonier und Israeliten, die wesentlich der armeniden Rasse, zum Teil mit orientalidem Einschlag, angehören, als außergewöhnlich gleichartig und hochgradig ähnlich bezeichnen. Dies könne man nicht in dem gleichen Maße von den Chinesen (vorwiegend sinide Rasse) und von den Japanern (vornehmlich palämongolide Rasse mit sinidem Einschlag) behaupten, obgleich auch hier weitgehende Verwandtschaft der rassischen Grundlage vorhanden gewesen sein dürfte.

Der dritte Abschnitt beschließt die Darlegungen über die rassischen Grundlagen der religionsgeschichtlichen Betrachtungen. Er ist dem wichtigen Gegenstande der Beziehung von Rasse und Seele gewidmet. Hier taucht sofort die oft behandelte Schwierigkeit seelischer Vererbung auf. Der Verfasser bejaht die Behauptung, daß eine gewisse Vererbung geistiger Beschaffenheit feststehe. Leider fügt er nicht jene Erklärung hinzu, die jeder Polemik den Boden entziehen würde, daß die Tatsache der Wiederkehr geistiger Eigenarten in Vorfahren und Nachkommen eine genügende Erklärung in der ererbten Eigentümlichkeit des Gehirns und des Nervensystems finden dürfte, ohne daß man anzunehmen braucht, daß die geistige Seele selbst vererbt wird. Tatsächlich wird die verhältnismäßig weitgehende Abhängigkeit der geistigen Tätigkeit vom Gehirn ausdrücklich erwähnt. Nach der kritischen Besprechung der Kretschmarischen Anschauung über Körperbau und Charakter erörtert Schröder die eigentliche Rassenpsychologie. Die beiden Fragen, ob es bisher gelungen sei, die psychologischen Unterschiede der Rassen herauszuarbeiten und ob in den Ansichten über die unterschiedlichen geistigen Rassenmerkmale Übereinstimmung herrschen würde, werden durchaus verneint. Trotzdem wird nicht bestritten, daß Schicksal und Geschichte eines Volkes nicht unabhängig von rassischer Zusammensetzung sein werden. Außer den Umwelteinflüssen und der Tradition wird vor allem auch auf das große belebende Genie und zuletzt auf jede freie Handlung eines Menschen hingewiesen. Es wird auch die Behauptung abgelehnt, daß Reinrassigkeit Grundbedingung für die Hervorbringung kultureller Höchstleistung und daß einzig die nordische Rasse kulturschöpferisch sei. Indessen, so wertvoll und notwendig die Rassenmischung für die Kulturentwicklung sei, so wichtig sei die Annahme, daß die Kreuzung einander fernstehender Rassen Disharmonien zur Folge haben könne.

Nach dem kritischen Studium der Ergebnisse wissenschaftlicher Rassenforschung werden im vierten Abschnitt die Grundzüge und der Wesenskern der Religionen der alten Kulturvölker Eurasiens zusammengestellt. Sinngemäß beschränkt sich die Darstellung auf jenen Abschnitt der Religionsentwicklung, bei dem wir über die rassische Beschaffenheit ihrer Träger unterrichtet sind.

Um mit den vornehmlich nordisch bestimmten Völkern zu beginnen, steht im Mittelpunkt der indischen Religion das unpersönliche, ruhende, unergründliche Eine, in das der Mensch sich versenkt und mit dem er völlig eins zu werden bestrebt ist. Die Vorstellung vom Wiedertod im Jenseits nach Aufzehrung des Schatzes, der durch gute Werke erworben werden kann, wird in der auf die Brahmana folgenden Zeit der Upanischaden zur Auffassung von der Widergeburt und zur Lehre von einer Seelenwanderung, die als Verhängnis empfunden wird, weil so das Elend und das Leid der Menschen vervielfältigt werden. Die Erlösung aus diesem Zustand verbinde sich mit zwei Begriffen: Brahman und Atman. Der erste Begriff bedeute die in ewiger Ruhe verharrende, lebendige Urkraft, während der zweite Begriff als Träger des Lebens zunächst das eigene Selbst sei. Wenn der Mensch das Einssein mit dem Brahman erkannt habe, finde er die Erlösung durch die Weltflucht und die Befreiung von jedem Begehren. So werde zuletzt das immer wieder Sterbliche unsterblich.

Ganz anders ist die Religion der rassen-

verwandten Iranier oder Perser. Sie wird wesentlich gekennzeichnet durch Zarathustra. Das höchste Wesen in dieser willensbetonten Religion geht in die stoffliche Erscheinungswelt ein, um den bösen Geist zu bekämpfen. Es fordert von den Menschen die wirksame Hochschätzung der Wahrheit und die Wahrung des Rechts. Die Vollendung bringt das Weltgericht, das durch die definitive Überwindung des Bösen den ewigen Sieg des Guten sichert.

Auch in der Religion der rassenverwandten Griechen und Römer finden sich wesentliche Unterschiede, während bei den rassenverschiedenen Germanen Ähnlichkeiten auftreten. Charakteristisch für die griechische Religion homerischer Darstellung ist der Olymp mit Zeus, dem Vater der Götter und Menschen. Die Götter sind nach Ursprung und Art lebensvolle Gestalten wie die Menschen, nur sind sie unsterblich, von ewiger Jugend und Schönheit und den Menschen an Macht weit überlegen. Über allen Menschen und Göttern steht das Schicksal. Besonders charakteristisch ist der Geist des Gottes Apollon, der Klugheit, Maß und Schönheit in sich vereint. Der Gegensatz und auch wieder seine Ergänzung ist der Gott Dionysos, der in seinem Wesen überströmende Lust und bitterste Enttäuschung verbindet. Der nüchternen Art der Römer entsprechend sind die Götter der alten römischen Religion nackte Abstraktionen. Das Verhältnis zu den Göttern ist ein Rechtsverhältnis. Der Kult ist eine Art Rechtsverkehr mit ausgebauten Formalitäten. Die Götterwelt der altgermanischen Religion erinnert an die Götterwelt der Griechen, obgleich doch die Griechen, rassisch gesehen, Verschiedenheiten aufweisen. Selbst den griechischen Dionysos findet man im germanischen Odin wieder. Weiter ist der Schicksalsglaube der Germanen mit dem Schicksalsglauben der Griechen und Römer vergleichbar, wenn auch durchaus nicht übereinstimmend. Charakteristisch für die Germanen ist der „Fulltruiglaube", der sich nicht nur in einem religiösen Vertrauen gegenüber der Gottheit äußert, sondern auch die Ehrfurcht einschließt.

Zur zweiten Gruppe gehören die Babylonier und Israeliten. Auch hier sind trotz rassischer Ähnlichkeit große Gegensätze. Während die sumerisch babylonische Religion in der Sternwelt die Offenbarungsstätte einer großen Zahl von Göttern sieht, ist die Religion der Israeliten ein strenger Monotheismus. Die babylonischen Götter sind Naturgötter, der Gott der Israeliten ist ein persönlicher Gott, der die ganze Welt ins Dasein rief und selbst die höchste Vollkommenheit darstellt. Der astrale Charakter der Religion Babylons liegt der Religion Israels völlig fern, die im übrigen einen ausgesprochen ethischen Charakter hat.

Die dritte Gruppe umfaßt die Religionen Ostasiens. Auch hier sind trotz rassischer Ähnlichkeit fundamentale Unterschiede. Die Göttervorstellungen der Chinesen und Japaner sind völlig verschieden, so etwa wie bei den Römern und Griechen. Auch die Kaiserverehrung ist verschieden. Bei den Japanern galt bisher der Herrscher nicht als Träger des Mandats vom hohen Himmel, sondern als Sohn des Sonnengottes. Der Ahnenkult, der bei den Japanern eine so große Bedeutung hat, steht bei den Chinesen zurück. Das Ritensystem des chinesischen Konfuzianismus hat in der japanischen Religion kein Gegenstück.

Es bleibt ein letzter Abschnitt, der in kurzen Sätzen das Ergebnis zusammenfaßt. Ein doppelter Vergleich wird durchgeführt. Der Längsvergleich stellt fest, daß die Wesenskerne der Religionen rassisch verwandter Völker auch dort tiefe Unterschiede aufweisen, wo die rassenmäßige Verwandtschaft Übereinstimmungen ergeben sollte, falls eine unmittelbare Abhängigkeit der Religion von der Rasse vorhanden wäre. So weisen die Wesenskerne der rassenmäßig ähnlichen Iranier, Perser, Griechen, Römer und Germanen ebenso fundamentale und tiefgründige Gegensätze und Unterschiede auf wie die Religionen der Israeliten und Babylonier und die der Chinesen und Japaner. Der Quervergleich, der rassisch verschiedenartige Völkergruppen ins Auge faßt, stellt dagegen Übereinstimmungen fest, wo tiefgehende Unterschiede zu erwarten wären, wenn die Religion eine Funktion der Rasse wäre. Im besonderen ist der juristisch-formalistische Ritualismus in der römischen und chinesischen Reichsreligion wesentlich verwandt, ebenso der griechische und japanische Anthropomorphismus und der griechische und chinesiche Ahnenkult. Es gibt weder eine indogermanische, noch eine semitische, noch eine ostasische Einheitsreligion. Es läßt sich nur beim Vergleich der Urreligion der Menschheit die religiöse Einheit der Gesamtmenschheit trotz wesentlicher und tiefgehender geistig-seelischer Rassenunterschiede feststellen. Schröder beendet seine Darlegungen mit dem Hinweis darauf, daß eine neue Untersuchung prüfen müsse, ob überhaupt Beziehungen zwischen Rasse und

Religion vorhanden seien. Er meint, daß eine Untersuchung der großen Weltreligionen ergeben würde, daß die Rasse auf gleiche Art die religiösen Äußerungen beeinflußt, wie sie auf das Volkstum einwirkt. Doch größer noch als der Einfluß der Rasse dürfte der Einfluß großer Einzelpersönlichkeiten, der Einfluß der Gesamtumwelt und der Tradition sein. Hermann Muckermann

DAS „KIEDRICHER KYRIALE" IN GESCHICHTE UND GEGENWART

Kiedrich, das durch seinen Weinbau berühmte Städtchen am Südhang des Rheingaugebirges, ist der einzige Ort der Welt, an dem heute noch der Gregorianische Choral in der Sonderform des sogenannten germanischen Dialekts gesungen wird. Dabei wird die sonst längst verschwundene gotische Notenschrift, die sogenannte Hufnagel-Notenschrift, benutzt. In dieser Notenschrift ist soeben das „Kiedricher Kyriale", herausgegeben von Regens chori Paul Gutfleisch, im Rheingold-Verlag zu Mainz neu erschienen.

Wer heute die Pfarrkirche in Kiedrich betritt, glaubt auf eine verträumte Insel der Gotik versetzt zu sein. Hinter dem Lettner hat der Chor in liturgischer Kleidung Aufstellung genommen und vorn sitzt die Gemeinde in den kunstvoll geschnitzten, farbig gemalten Kirchenstühlen und nimmt geschlossen — eine beispiellose Erscheinung — am Choralgesang teil. Die Noten, nach denen die Gemeinde den Choral singt, sind gotische Neumen, Hufnagelschrift. Diese einfachen frommen Kiedricher Winzer können alle Neumen lesen. Sie kennen es nicht anders — ihre Großväter und Väter haben nach Neumen Choral gesungen, und sie selbst haben es so in der Schule gelernt. Für sie hat der Magister chori, der heute noch wie vor Jahrhunderten den Chor leitet, zum Gebrauch in der Messe das Kiedricher Kyriale nach den alten Originalen neu herausgegeben, eine kleine Kostbarkeit für die musikinteressierte Welt.

Seit die Kiedricher Pfarrkirche besteht, also seit dem 13. Jahrhundert, erklingt bei den liturgischen Gottesdiensten der Gregorianische Choral, und es ist nach den urkundlichen Belegen nicht anzunehmen, daß diese Tradition bis auf den heutigen Tag jemals unterbrochen wurde. Die Besonderheit dieser Tradition besteht darin, daß der Altmainzer Choral, wie er in Kiedrich auch heute noch gesungen wird, auf die sogenannte gotisch-germanische Form des Gregorianischen Chorals zurückgeht, die sich im Laufe der Jahrhunderte in Deutschland herausgebildet hatte und rechts und links des Rheines bis zur Säkularisation vorherrschend war. In der Aufklärungszeit wurde die romanische Fassung für allein verpflichtend erklärt, die germanische Fassung aber verboten, die dann auch bald ausstarb. Nur in Kiedrich hat sich die alte Tradition der germanischen Dialektform erhalten, deren Wiederverbreitung in jüngster Zeit auch vom Vatikan gefördert wird. Besondere Förderung erfuhr die Kiedricher Choraltradition durch den Engländer Baronet John Sutton, der 1857 zum erstenmal nach Kiedrich kam und vom Zauber dieser Gotik berührt zum größten Wohltäter der Gemeinde wurde. Zunächst ließ er die damals schadhafte Orgel auf seine Kosten instandsetzen. Heute ist nach der Vernichtung der Lübecker Orgeln die Kiedricher Orgel die älteste deutsche Barockorgel. 1865 gründete Baronet Sutton die Kiedricher Choralstiftung. Sie machte es möglich, eine Choralschule einzurichten, in der ein Chor von Männern und Knaben im liturgischen Gesang herangebildet wurde. Für allein zulässig wurde der alte Gregorianische Mainzische Gesang erklärt. Diese Stiftung und Tradition hat sich bis auf den heutigen Tag erhalten. Baron Sutton ließ mit einem Kostenaufwand von 12000 Talern eine ganze Reihe der Mainzer Choralausgaben aus der Schönbornzeit neu drucken, die heute benutzt werden. Daneben besitzt Kiedrich noch eine Reihe kostbarster Codices aus dem 13. und 14. Jahrhundert. Der Codex A, ein vollständiges Graduale, handgeschrieben auf Pergament aus dem Jahre 1260, das auch dem vorliegenden Kiedricher Kyriale zugrunde liegt, wird ebenfalls neu herausgegeben. Der Neudruck ist bereits in Angriff genommen.

Das schmale, noch mit Leineneinband ausgestattete Bändchen des Kiedricher Kyriale enthält neun Messen und eine große Zahl liturgischer Gesänge; dazu einen Quellennachweis und in einem lesenswerten Nachwort alles Wissenswerte über die Kiedricher Choraltradition und den germanischen Dialekt des Gregorianischen Chorals. Die textkritischen Arbeiten stammen von dem Kiedricher Chorsänger Josef Staab, der auch die Vorlagen zu den Klischees nach den Originalen schrieb. Dem Geleitwort hat Chorregent Gutfleisch einen Vers aus dem Responsorium Rhingavense von 1714 vorangesetzt:

„Mein Rheingauer liebstu Gott,
Treib im Singen nicht dein Spott:
Dann umbsonst wendst an die Stund,
Wann viel singt ohn Herz dein Mund."

Adolph Meuer

EINE BITTE

Da die Auflage unserer Zeitschrift — trotz einer gegen frühere Jahre bedeutenden Erhöhung — bei weitem nicht ausreicht, um der außerordentlich starken Nachfrage zu genügen, mußten bei der Zuteilung viele Interessenten leer ausgehen, darunter besonders viele junge Menschen (Heimkehrer, Flüchtlinge usw.), die aus verschiedenen Gründen ihren Wunsch, die Zeitschrift fest zu beziehen, nicht in Erfüllung gehen sahen. Trotzdem hoffen sie, daß auch ihnen in irgend einer Form der Zugang zu den „Stimmen der Zeit" ermöglicht werde, sei es durch Rundgabe in einer Art von Lesezirkel, sei es durch Auslegen der Zeitschrift an bestimmten Stellen oder anderswie. Wir geben diese Anregung, die uns wiederholt und aus verschiedenen Kreisen zugegangen ist, gerne an unsere Bezieher weiter und möchten hoffen, daß sich Mittel und Wege finden lassen, um den gesteigerten Lesehunger mit den vorhandenen Möglichkeiten in friedlichen Ausgleich zu bringen.

Die Schriftleitung

Besprechungen

Religiöse Lyrik unserer Zeit

UNSERE LIEBE FRAU. Gedichte von Adolf Schön. Heidelberg, 1946. Gral-Verlag. (27 S.) M 3.50.

AM ABGRUNDE ZARATHUSTRAS. WAS IST DER MENSCH? — DER ROSENKRANZ. — HARTE ERDE. Drei Gedichtbände von Leo Fußhöller. (44 u. 73 u. 50 S). Buer und Gladbeck, 1946. Verlag Felix Post.

DER LOGOS. Gedichte von Georg Hermanowski. Bonn, 1946. Verlag Götz Schwippert. (55 S.)

STROPHEN AN GOTT. Von Maximilian Brand. Starnberg 1946. Verlag H. F. S. Bachmair. (39 S.) M 1.50.

GEBETE. Von Heinz Brenner. Nürnberg 1946. Glock und Lutz. (16 S.) Mk. —,60.

DIE LETZTEN TAGE. — APOKALYPSE. Zwei Bändchen Sonette von Reinhold Schneider. Baden-Baden 1946, Hans Bühler jr. (47 u. 31. S.)

Religiöse Gedichte in einer der Größe und Tiefe der christlichen Glaubensgeheimnisse entsprechenden Form zu schreiben, ist außerordentlich schwer. Es erfordert eine überragende dichterische Begabung, sonst wird das Mißverhältnis zwischen dem alles irdische Maß übersteigenden religiösen Inhalt und den Mängeln der Form zu stark spürbar. Übrig bleiben dann meist nur gereimte Glaubenswahrheiten.

So ist es bei den Gedichten von Adolf Schön. In einer glatten, leicht dahinfließenden Sprache hat er die Geheimnisse des Marienlebens in Verse gebracht, aber es fehlt die Tiefe und Ursprünglichkeit religiösen Erlebnisses und die dichterische Schau. Man wird innerlich nicht davon bewegt.

Den Eindruck des aufwühlenden religiösen Erlebens hat man dagegen bei den Dichtungen Leo Fußhöllers. Es ist ein Aufschrei der gequälten, unter der furchtbaren Not und Ausweglosigkeit des Daseins leidenden Seele zu Gott am Abgrunde Zarathustras: „Allmächtiger Vater, halte mich in der Hand Deiner ewigen Güte, denn dunkel im Anruf des Abgrundes sind meine Wege geworden. — In Deinem dreieinigen Namen: laß mich auferstehen aus dem Abgrund." — In seinen zwölf Zarathustragedichten erreicht Fußhöller nicht den Schwung und die kühne Bildkraft Nietzsches. Der Mangel an dichterischer Gestaltungskraft zeigt sich aber stärker in Fußhöllers Strophen „Was ist der Mensch?", wo den gedanklichen Konstruktionen und vielen schematischen Wiederholungen die Meisterung der großen dichterischen Form fehlt. Am stärksten spürt man auf weite Strecken das dichterische Unvermögen in den gereimten Rosenkranzgeheimnissen. Hier fehlt die innere Kraft und die Tiefe der Schau. Der im Mittelteil an Fr. von Spee erinnernde Strophenbau läßt den Unterschied in der Qualität um so stärker in Erscheinung treten.

Aus religiösem Antrieb heraus und immer als Gebet sind Fußhöllers Gedichte „Harte Erde" geschrieben. Sie entstammen dem bäuerlichen Umkreis und sind Rufe zu Gott aus der Not des alltäglichen Lebens. Auch dieses echte Ringen um die Befreiung aus

der Qual des Irdischen bleibt letzten Endes unbefriedigend wegen des spürbaren Mangels an dichterischer Bewältigung des Religiösen. Wenige Gedichte sind so gelungen wie etwa „Am stillen Hause betet eine Flöte“ oder „Mein Werk ist klein. Ich baue meinen Acker“.

Georg Hermanowski widmet seine Gedichte Gertrud von Le Fort. Das bedeutet nicht, daß er nun etwa die Form der „Hymnen an die Kirche“ wählt. Seine Dichtungen zeichnen sich aus durch Formstrenge, Verhaltenheit, Sparsamkeit in der Wortwahl, aber ebenso durch tiefe religiöse Schau. Hermanowski dichtet aus der notvollen und wehmutsvollen, aber rastlosen Sehnsucht unserer Zeit nach den „fernen Landen“ der Christusliebe: „Errette Deine Brüder auf der Erde, Herr“. Alles ist erfüllt von dem bittenden Ruf der Seele: „Wollest, Herr, uns Deine Gaben wieder recht zu schätzen lehren“. Im Christuskreis „Der Logos“ formt der Dichter mit großer Kraft das christliche Geheimnis der Welterlösung durch den Logos und die Weltvollendung im kommenden Gericht. Von prophetischer Sprachgewalt und Eindringlichkeit sind seine Sonette „Die sieben apokalyptischen Sterne“. Ein Hohes-lied auf die Treue im Glauben an Christus! In seiner packenden Schlußvision „Traumgesicht“ schaut er die Welt auf dem Wege „Von höchster Macht — zur ewigen Nacht“, erlebt aber auch die rettende Kraft der Ostergnade.

Wie Maximilian Brand in einem kurzen Nachwort bekennt, sind seine „bruchstückhaften Verse“, die keinen Anspruch auf künstlerische Wertung erheben wollen, unter dem unmittelbaren Eindruck der letzten Kriegsereignisse entstanden. Es sind keine Verse oder Gedichte im üblichen Sinn. Unter Verzicht auf jeden Reim erhalten diese Zweizeiler ihre Wucht und Kraft einzig aus der inneren Gewalt der Sprache und dem Aufschrei des gequälten, mit Gott ringenden Herzens. Sie erinnern in vielem an die alttestamentlichen Psalmen. Der bangen Frage des Menschen „Gäb es noch Ausweg? Hoffnung noch Verworfenen? Entsühnung? Trost?“ antwortet Gott: „Aufackre jeder seine Brust, durchwühle, pflüge, brech' sie um! — Nur volle Wende rettet euch. Beginne jeder mit sich selbst!“ Schuldbekenntnis führt zur Verzeihung vor Gott. Das Leid ist gottgesandt, zum Heil! Leid, Zeit und Tod führen zu Gottes Liebe hin. Und wieder steht die Frage auf: „Wann endlich, Herr, beginnt Dein Reich, das Reich der Liebe und des Lichts?“ Und wieder wird dem leidenschaftlichen Rufen Antwort: „Wenn erst ihr Menschen werdet reif für meine Liebe, für mein Licht“. Und so mündet schließlich alles in das sehnsuchtsvolle Gebet: „Unheilig worden ist die Welt, getrennt von Dir. Komm, weih sie neu! Aus unserer Babeltürme Schutt erstehe klar Dein Heiligtum!“

In freien, reimlosen und strophenlosen Rhythmen sind auch die „Gebete“ von Heinz Brenner geformt. Aber sie haben eine starke persönliche Note. Die Innigkeit und Beseligung des überquellenden Gefühls der Geborgenheit in Gott erfüllt sie. Gott und die Seele sind in einem geheimnisvollen Zwiegespräch miteinander. Die Seele möchte alles Elend hinter sich lassen und nur noch jubelnd in Gott leben, möchte ganz in ihm aufgehen. Gott aber zeigt ihr als Aufgabe die Tat der Liebe Tag für Tag: „Sei eine meiner Stimmen im blinden Lärm der Schöpfung — hilf du mir kämpfen — ich bin der Herr erst dann, wenn du mich selbst in dir zum Herrn erhebst.“

Reinhold Schneiders Bändchen „Die letzten Tage“ umfaßt die Sonettenkreise: Advent 1944 — Gnade der Zeit — Am Abend der Geschichte. Es bringt am Schluß ein kurzes Nachwort des Verlages über den geistigen Weg und die Bedeutung Schneiders. Die Formstrenge und hohe geistige Schau seiner Sonette ist aus den letzten Jahren, in denen er wie ein „Turm in turmloser Zeit“ stand, so bekannt, daß wir darüber nichts zu sagen brauchen. Schneider selbst hat einmal von sich bekannt: „Mein Anliegen: Dienst am Geoffenbarten.“ Er will die „furchtbare Stunde des Heils“ deuten, „die um jeden Preis gedeutet werden muß, wenn sie den Menschen nicht verloren gehen soll“. Um den tiefen religiösen Sinn der furchtbaren Zeitgeschehnisse, um die „Gnade der Zeit“, kreisen seine Sonette. Sie sind ein ständiger Aufruf zur Bewährung und Wandlung: „Du aber kniee und wandle Dich, erkenne die mächtige Gnade sühnender Geduld“. Die Zeit ist stets „Apokalypse“, wie er sie in seinem gleichnamigen Bändchen zeichnet. Denn immer dämmert hinter allem das Antlitz Christi, des Herrn und Vollenders der Geschichte. „Die Reiche sind nur Acker ewiger Frucht und schwinden alle“. Daraus aber ergeben sich Mahnungen wie diese: „Nun lebt in Gottes ungeteiltem Reich!“, oder die andere: „In deines Elends Abgrund such Ihn wieder!“ Im Fallen der Nacht fallen wir in die Nacht Gottes! Und da wandelt sich alles in das Gebet: „Gewähre nur, daß wir die Ewigkeit mehr fürch-

ten, Herr, als die Gewalt der Zeit". Wieder aber erhebt sich die quälende Frage: Wird das Volk sich wirklich wandeln im Gebet? Wird uns der Untergang wirklich „läuterndes Feuer" sein? Befreiung aber kommt schließlich im Bewußtsein, daß Gott die Not geheiligt und den Schmerz geweiht hat: „Das Reinste bleibt!" So muß auch unserer Zeit zuletzt das Preislied entsteigen: „Gelobt sei Gott!"

Neun schmale Bändchen religiöser Lyrik! Aber welch tiefer Ernst offenbart sich hier im Ringen, aus dem grauenhaften Abgrund unserer Zeit emporzufinden zu Gott! Welches selbstquälerische und grübelnde Suchen nach dem befreienden göttlichen Sinn des Geschehens! Welch ein Nachklang des Grauens im harten Bemühen um die Überwindung! Wieviel Notschreie und sehnsüchtige Gebete zu Gott! Wieviel beschwörende Mahnungen zur Umkehr! Wieviel Hoffnung des Kommenden! Von Gott her aber kommt Antwort und strömt Licht in das Dunkel. Immer schon erklang die Glocke der Dichtung eines Volkes am tiefsten und reinsten im Gebet seiner Dichter. Heute ist das Gebet als Notschrei des Menschen zu Gott um Erlösung zur tiefsten und eigentlichsten Gestalt der deutschen Lyrik geworden. Aus den Erschütterungen und dem aufrüttelnden Erleben heraus spricht sie zu uns. Aber da sie ja eigentlich zu Gott spricht, reißt sie uns mit hinein in das Gebet. Bei Gott allein findet sie den Sinn des Geschehens und die Erlösung aus Dunkel und Hoffnungslosigkeit.

H. Gorski S. J.

DER VERÄCHTER. Roman von Johannes Büchner. Düsseldorf 1946, L. Schwann. 304 S. Geb. M 6.80.

Ein Heimkehrerschicksal voll zeitnaher Beziehungen. Der Bauer Herweg, der mit einer entstellenden Verwundung im Gesicht aus dem Kriege zurückkehrt, wird vollends aus der Bahn geworfen durch die Treulosigkeit seiner Braut, die den Gezeichneten verläßt. Verbittert, mit dem Leben zerfallen, an den Menschen und an Gott irre geworden, verläßt er Heimat und Beruf und zieht sich in die Einsamkeit des Waldes zurück. Einzig seine alte und treue Magd Lena ist bei ihm. Tage und Nächte lang streift er ruhelos, die Seele von qualvollen Kämpfen zerrissen, durch den Wald, vertut die Zeit und ergibt sich dem Trunk. Er wehrt sich wild gegen jede Verwicklung in die Welt, zu der er alle Brücken abgebrochen hat. Der Dämon der Vereinsamung, der Sinnlosigkeit des Lebens und der Verzweiflung quält ihn und wirft ihn schließlich aufs Krankenlager. Mit wiederkehrender Gesundheit fühlt er sich auch seelisch verwandelt, aber noch nicht geheilt. Noch immer ringt er mit der Fragwürdigkeit alles Menschlichen. Gier und Rausch zerren ihn hin und her, Verzweiflung umschleicht ihn wie ein lauerndes Tier. Erst der edlen und reinen Gestalt Frau Gertruds gelingt es, ihn wieder an feste Bindungen zu gewöhnen. Ein neuer, schon erloschen geglaubter Lebenswille erwacht endlich, die Erstarrung löst sich. Neben Frau Gertrud sind die eindringlich gezeichneten Gestalten des greisen Oberförsters, des Pfarrers und des kleinen Abel von Bedeutung für Herwegs innere Wandlung. In hartem Kampf zwischen Licht und Finsternis findet Herweg den Weg zu Heimat und Scholle und zum Glauben an Gott zurück. Die letzte Erfüllung seiner Liebe zu Frau Gertrud bleibt ihm versagt. Sie hält ihrem gefallenen Gatten die Treue. Aber er zerbricht nicht mehr daran, sondern gerade aus dieser letzten Entsagung erwächst ihm die letzte Klarheit und Kraft. Er glaubt eine Frau gefunden zu haben, aber am Ende hat er Gott gefunden. — Es ist ein herbes Buch. Seine Menschen machen es sich nicht leicht. Nicht alle Teile sind gleichmäßig stark. Reflexion überwuchert bisweilen die Gestaltung. Manches ist umständlich und weitausgesponnen erzählt. Aber der menschliche Gewinn aus dem Erlebnis dieses ernsten und bitteren Ringens eines Heimkehrers ist groß genug. Man spürt, daß es sich um ein für unsere Zeit gleichnishaftes und vorbildliches Geschehen handelt.

H. Gorski S. J.

1. WEGE ZUR FREUDE. Von Joseph Diebolt. 8° (81 S.) Colmar o. J., Alsatia.
2. DIE FRÖHLICHKEIT IN DER KATHOLISCHEN KIRCHE. Eine Philosophie des Glückes. Von Dr. Hans Rost. 8° (220 S.) Westheim b. Augsb. 1946, Gangolf Rost.
3. FREUDEN AM WEGRAND. Von Helene Raff. 8° (46 S.) München 1946, Glocken-Verlag.

Seitdem Bischof Keppler im Jahre 1909 sein Buch „Mehr Freude" schrieb und das Freudedefizit der modernen Kultur feststellte, haben die Menschen sich alle erdenkliche Mühe gegeben, die Quellen der Freude noch mehr zu verschütten. So lastet das Problem der Freude auf der gegenwärtigen Generation mit ungleich größerer Wucht als auf der früheren. Ja, die Frage ist in der gewaltigen Not unserer Tage überaus dringend, wie die Menschen die nötige Spannkraft aufbringen sollen, um ihre schwierigen Aufgaben zu

meistern, wenn ihre Seele aller Freude und Erhebung beraubt ist. Die Frage stellt sich im weltlichen, aber auch im religiösen Raum. Wir Christen werden immer noch von dem Spotte Nietzsches bedrängt: „Bessere Lieder müßten sie mir singen, daß ich an ihren Erlöser glauben lerne: erlöster müßten wir seine Jünger aussehen!“ Freilich können wir dagegen einwenden, daß die modernen Systeme des Kapitalismus, Marxismus, Nationalismus, Rassismus usw., die sich mit so großen Sprüchen und Verheißungen empfahlen, keineswegs Freudebringer gewesen sind, sondern die Menschen in unermeßliches Unglück gestürzt haben. Aber über die bloße Abwehr hinaus ist das Evangelium gerade den Mühseligen und Beladenen als eine wirkliche Frohbotschaft zu verkündigen (vgl. auch diese Zeitschrift Bd. 103, 1922, 250—266).

1. Gegen Ende des Krieges veröffentlichte der Straßburger Domkapitular Diebolt als Vorausgabe einer umfassenderen Darlegung über die „Grundfragen der christlichen Lehre“ die Abhandlung „Wege zur Freude“. Von dem Grundsatz der christlichen Philosophie ausgehend, daß aus dem Echten das Rechte, aus dem Sein und der Seinsordnung sich die Freude ergebe, führt er diesen fruchtbaren Gedanken zunächst für die natürliche Ordnung durch. Da alles Sein letztlich in Gott, dem Inbegriff aller Freude, seinen Grund hat, so werden die Geschöpfe, indem sie aus der Fülle der Gottheit ihr Sein empfangen, auch selbst zu Trägern und Vermittlern der Freude. Die persönliche Verbindung mit Gott in Erkenntnis und Liebe ist Vollendung und Beglückung zugleich; sie erstirbt auch nicht in den dunklen Stunden des Lebens, sondern bleibt als Zuversicht und Geborgenheit in Gott, dem Überwinder von Schuld, Not und Tod. Was die Natur grundlegt, wird durch die christliche Offenbarung erhoben und verklärt. Glaubensgewißheit, dogmatische und sittliche Führung, Sakramente und Sakramentalien, Gebet und Arbeit, Kultur und Kunst werden im Dienste des Allerhöchsten und in der Gemeinschaft der Gläubigen zu ebenso vielen Quellen einer Freude, wie sie die Welt nicht geben kann.

Die Schrift ist ausgezeichnet durch innere Geschlossenheit und wohl geeignet für gebildete Leser, die fähig und willens sind, einem klaren Gedankengang zu folgen, ohne der Stütze durch anschauliche Beispiele zu bedürfen.

2. Hans Rost behandelt das gleiche Thema, aber eingehender und unter Aufzeigung vieler Einzelheiten. Er faßt Fröhlichkeit im weitesten Sinne und versteht darunter auch Trost, Zuversicht, Standhaftigkeit, Friede, Lebensmut, Gelassenheit, Natur- und Volksverbundenheit, Schönheit usw. Das Leitmotiv, das die ganze Schrift durchzieht, spricht sich in den Sätzen aus: „Die Fröhlichkeit ist in der katholischen Kirche kein Kunsterzeugnis, um dem Menschen das Leben erträglicher und angenehmer zu machen. Diese Fröhlichkeit in ihren zahlreichen Erscheinungsformen quillt aus dem Wesen der katholischen Religion heraus als Ausdruck des Bewußtseins des sicheren und klaren Weges zu Gott, der das letzte und höchste Ziel aller Freude und Fröhlichkeit ist“ (S. 161). Dieser Gedanke wird mit großer Eindringlichkeit und apologetischer Zuspitzung immer wiederholt und durch zahllose Beispiele belegt, ohne daß damit der tiefe Ernst im Leben jedes echten Christen geleugnet werden soll.

Das Verdienst der Schrift liegt nicht so sehr in den einleitenden kürzeren Kapiteln (über das Kirchenjahr, die Bibel und die christliche Ethik), bei denen sich hier und da Widerspruch regen könnte, als vielmehr in den folgenden anschwellenden Abschnitten kulturgeschichtlicher Art, in denen der Verfasser die Früchte seiner Lebenserfahrung, seiner Wanderungen und seiner Belesenheit ausbreitet. Mit besonderer Vorliebe verweilt er bei dem katholischen Brauchtum, das ganz von christlichem Geist durchdrungen ist, und bei der kirchlichen Kunst im süddeutschen Raum. Immer wieder hebt er die Natur- und Volksverbundenheit der katholischen Kirche hervor, wie sie es verstanden hat, das ganze Leben des Menschen in einem Einklang zusammenzuschließen und zu verklären, der sich scharf gegen die moderne Zerrissenheit abhebt. Der heutige Mensch, der aus der lebendigen Tradition herausgefallen ist, wird durch die Schrift auf viele Zusammenhänge aufmerksam, die seinem Gedächtnis fast ganz entschwunden sind.

Das lange Schlußkapitel über menschliche Tragik und christliche Erlösung erweitert sich zu einer Vergleichung zwischen der katholischen und der modernen Weltanschauung und hebt die positiven Lebenswerte der katholischen Religion in beredten Worten hervor.

3. Wer aber lernen will, daß wir bei all den drückenden Problemen unseres Lebens und unserer Zeit die kleinen Freuden aus Natur und Menschenwelt nicht übersehen dürfen, der greife zu dem köstlichen Büchlein, das uns Helene Raff nach ihrem Tode reicht. Der Verlag hat es mit vielen geruhsamen Bildern in einer Weise ausgestattet, die man für die heutigen Verhält-

nisse als hervorragend schön bezeichnen muß. Und im Anblick dieser Bilder redet uns die Verfasserin mit heiterem, kindlichem Gemüte zu, die Augen für das Gute und Schöne zu öffnen und uns wie anderen das Leben zu erleichtern — gerade jetzt, da wir unter schweren Lasten schreiten.

M. Pribilla S. J.

ANTHROPOLOGISCHE GRUNDLAGEN GANZHEITLICHER FRAUENBILDUNG UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DES RELIGIÖSEN BEREICHS. Von Theoderich Kampmann. 1. Bd. Die Methodologie der Geschlechterdifferenz und die Physiologie des Frauenwesens. 8⁰ (335 S.) — 2. Bd. Die Psychologie des Frauenwesens. 8⁰ (398 S.) Paderborn 1946, F. Schöningh.

Dieses auf fünf Bände berechnete Werk, von dem bisher zwei erschienen sind, verspricht eine wahre Summe der Grundlagen der Frauenbildung zu werden, zu dem alle, die mit dieser wichtigen Aufgabe zu tun haben, dankbar greifen werden. Eigene Erfahrung und gewissenhaftes Studium alles dessen, was in deutscher Sprache über den Gegenstand erschienen ist, vereinigen sich in harmonischer Weise. Die große Anzahl der kritisch verarbeiteten Werke drängt sich als erster Eindruck auf. Dies gestattet dem Verfasser, seiner Methode treu zu folgen, die sich keiner einseitigen Schulmeinung verschreiben will, sondern die alle Seiten anhört und von den besonderen Methoden das annimmt, was sie zu geben imstande sind. Bei einem so vielseitigen Gegenstand kann diese Haltung ja auch allein eine möglichst erschöpfende und richtig ausgewogene Erkenntnis gewährleisten, die jede Überbetonung einer Seite vermeidet und so die richtige Mitte zwischen Herabsetzung und Überschätzung der Frau findet. Nach einer ausführlichen Behandlung der Methodologie bringt der erste Band die Physiologie der Frau in drei Kapiteln: die physiologisch-anatomischen Geschlechtsmerkmale, die Ästhetik und Rhythmik des weiblichen Leibeslebens, die sexualpsychologische Geschlechterdifferenz. Der zweite Band hat ebenfalls drei Kapitel: das weibliche Trieb- und Willensleben, das weibliche Gefühlsleben, das weibliche Erkenntnisleben. In diesen dichten Kapiteln ist eine Fülle von Erkenntnissen untergebracht. Man dürfte wohl wünschen, daß Unterabteilungen und Untertitel sie etwas auflockerten und die Übersicht erleichterten.

Mit dem Anwachsen der Erkenntnisse, auf die die Besprechung im einzelnen nicht eingehen kann, zeichnet sich immer deutlicher die grundlegende Einheit ab: alles geht bei der Frau, wie es ihrem Beruf als Gattin und Mutter entspricht, auf das Persönliche; die Sachen interessieren nur um der Personen willen. Der Mann hingegen ist unmittelbarer auf die Sachen und die Beherrschung der Welt ausgerichtet. Daher der Sinn der Frau für das Konkrete, das Direkte und Unreflexe, daher auch die mehr intuitive und rasche Erfassung von Menschen und das bildhafte Denken. Abstrakte Fächer wie Mathematik ziehen sie nicht an; Geschichte, nicht als politische, sondern als Kulturgeschichte, findet dagegen ihr Interesse. Ihr Sinn für die Muttersprache und für Kunst weist in die gleiche Richtung. Dabei ist aber die Frau mehr empfangend als schöpferisch; ist doch ihr Amt als Mutter vor allem die Weitergabe des überkommenen Geisteserbes. Zu Grunde liegt dem allem eine größere Einheit, ein innigeres Ineinander von Leib, Seele und Geist. Deswegen ist die Frau fester in der Mitte gegründet, hat mehr Sinn für das Geziemende und ist gesicherter gegen Unmenschlichkeit. Allerdings wird sie auch um so grauenhafter und abstoßender, wenn sie dieses Gleichgewicht verliert. Die weibliche Geistigkeit ist von der des Mannes verschieden, aber ihr nicht unterlegen. Dies wäre noch leichter zu zeigen gewesen, hätte der Verfasser nicht in herkömmlicher Weise die Geistigkeit der Erkenntnis in den abstrakten Allgemeinbegriffen gesehen und die Erkenntnis des Konkreten der Sinnlichkeit zugeschrieben. Die auch auf andere Weise zu begründende Ansicht (vgl. A. Brunner, Erkenntnistheorie, Colmar 1945), daß die Allgemeinbegriffe die untere Grenze menschlicher Geistigkeit darstellen, leibbedingt und zunächst auf die Verwendung des Stofflichen ausgerichtet sind, würde zu seinen übrigen Ausführungen besser passen. Die Fülle und Abgewogenheit der erschienenen Bände lassen uns die drei folgenden über die Soziologie des Frauenwesens, über Metaphysik und Theologie der Geschlechter, über die Typologie des Frauenwesens mit Spannung erwarten.

A. Brunner S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Büchner, J., Gesänge des Menschen. 8° (30 S.) Düsseldorf 1946, L. Schwann. Brosch. Mk. 2.—

Claudel, P., Die Messe. 8° (66 S.) Paderborn 1946, Schöningh. Kart. Mk. 2.40

Coppenrath, A., Meine Kanzelvermeldungen und Erlebnisse im Dritten Reich. (Dokumente zur Zeitgeschichte, Heft 1.) 8° (160 S.; Köln 1946, Bachem. Brosch. Mk. 4.—

Das Menschenbild im katholischen, protestantischen, anthroposophischen Erziehungsideal. IV. Helvetische Disputation, veranstaltet von Dr. Roman Boos. 8° (77 S.) Bern 1946, Paul Haupt Verlag.

Die Verlagsschau. Sammlung von Buchbesprechungen und Nachrichten über Literatur und Büchermarkt. 5. Heft (12 S.) Augsburg, Dezember 1946, Der aktuelle Dienst. Mk. 4.—

Forum. Zeitschrift für das geistige Leben an den deutschen Hochschulen. 1. Jahr, 1. Heft (40 S.) Berlin 1947, Verlag Volk und Wissen. Mk. 1.20

Gathen, D., u. a., Erde ist mehr als andere Habe. Geschichten, Gedanken und Gedichte vom Land. 8° (171 S.) Düsseldorf 1946, L. Schwann. Geb. Mk. 6.—

Grabmann, M., Guglielmo di Moerbeke O. P., il traduttore delle opere di Aristotele. (Miscellanea historiae Pontificiae, vol. XI.) 8° (193 S.) Roma 1946, Pontificia Università Gregoriana.

Grisar, J., Die Universität Löwen zur Zeit der Gesandtschaft des P. Franciscus Toletus (1580) nach bisher ungedruckten Quellen des Vatikanischen Archivs. (Sonderdruck aus „Miscellanea Historica Albertig de Mayer".) 8° (23 S.) Louvain 1946.

— Zur Religionsstatistik Europas gegen Ende des 17. Jahrhunderts. (Miscellanea Giovanni Mercati, Volume V: Studi e Testi, 125.) 8° (47 S.) Città del Vaticano 1946, Biblioteca Apostolica Vaticana.

Haecker, Th., Tag- und Nachtbücher, 1939 bis 1945. Mit einem Vorwort herausgegeben von Heinrich Wild. (Hegner-Bücherei.) 8° (307 S.) München 1947, J. Kösel. Geb.

Hassel, J. D. von, Verräter? Patrioten! Der 20. Juli 1944. (Dokumente zur Zeitgeschichte, Heft III.) 8° (42 S.) Köln 1946, Bachem. Brosch. Mk. 1.40

Hentrich, W., De Moos R. W., Petitiones de assumptione corporali Beatae Virginis Mariae in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae, Tomus I—II. 4° (1058, 1110 p.) Romae 1947, Typis Polyglottis Vaticanis.

Hoyer, F. A., Gericht und Gnade. Gedichte. 8° (18 S.) Düsseldorf 1946, L. Schwann. Brosch. Mk. 1.50

Jackson, W. E., Die Selbstverwaltung in England und Wales. 8° (286 S.) Bonn 1946, Ferd. Dümmler. Geb. Mk. 6.—

Kempf, F., Die Register Innocenz' III. Eine paläographisch-diplomatische Untersuchung. (Miscellanea historiae Pontificiae, vol. IX.) 8° (137 S. und 2 Tafeln) Romae 1945, Pontificia Università Gregoriana.

Lurz, W., Warum feiern wir die Messe lateinisch? 8° (88 S.) München 1946, Glockenverlag.

Mercati, A., Nell' Urbe dalla fine di settembre 1337 al 21 gennaio 1338. Documenti seguiti da altre „Varia" dall' Archivio Segreto Vaticano. (Miscellanea historiae Pontificiae, vol. X.) 8° (163 S.) Roma 1945, Pontificia Università Gregoriana.

Nettesheim, J., Rufe zu Gott. Buch der Klage. 8° (80 S.) Warendorf (Westf.) 1946, J. Schnell.

Reyburn, H. A.; Hinderks, H. E.; Taylor, J. G., Friedrich Nietzsche. Ein Menschenleben und seine Philosophie. Gr. 8° (441 S.) Kempen (Niederrhein) 1946, Thomas-Verlag. Geb. Mk. 13.50

Rost, H., Die Fröhlichkeit in der katholischen Kirche. Eine Philosophie des Glückes. 8° (223 S.) Westheim bei Augsburg 1946, Verlag Gangolf Rost.

Rudin, J., Der Erlebnisdrang. Seine psychologischen Grundlagen und pädagogische Auswertung. (Arbeiten zur Psychologie, Erziehungswissenschaft und Sondererziehungswissenschaft, herausgegeben von Dr. Josef Spieler.) 8° (141 S.) Luzern 1942, Institut für Heilpädagogik.

Schnack, A., Mädchenmedaillons. 8° (164 S.) Berlin-Grunewald 1946, F. A. Herbig. Geb. Mk. 8.—

Veni Sancte Spiritus!

Aus den Aufzeichnungen der Gefangenschaft über die Pfingstsequenz

Von ALFRED DELP S. J.

VENI SANCTE SPIRITUS — **Komm, Heiliger Geist**

Der Heilige Geist ist der Atem der Schöpfung. Wie der Geist Gottes am Anfang über den Wassern schwebte, so und noch viel dichter und näher rührt der Geist Gottes den Menschen an und bringt ihn zu sich selbst und über sich selbst hinaus.

Theologisch ist das ganz klar. Das Herz der Gnade ist der Heilige Geist. Was uns Christus ähnlich macht, ist die Einwohnung des gleichen Geistes, der in ihm und in uns Prinzip des übernatürlichen Lebens ist. Glauben, Hoffen, Lieben, die Herzschläge des übernatürlichen Lebens, sind ja nichts anderes als die Teilnahme der begnadeten Kreatur an der Selbstbejahung Gottes, die im Heiligen Geist sich verkündet.

So versteht man den heißen Atem des Veni: es ist die erhöhte und sehr gesteigerte und dürstende Sehnsucht, die da ruft. Es ist der Wille, aus dem Kerker, aus der Enge, der Gebundenheit herauszukommen, der dieses Veni immer wieder anstimmen heißt. Nur wer die unendliche Sehnsucht der Kreatur zugleich mit ihrer endlichen Kümmerlichkeit erfahren hat, wird diesen Flehruf anstimmen. Nur so wird es wirklich ein Ruf, auf den Antwort und Erfüllung folgt.

ET EMITTE CAELITUS — **Vom Himmel her**

Vom Himmel her. Das heißt, aus dieser Welt der Wirklichkeit Gottes. Von dort her, wo die Dinge beisammen sind, nicht mehr in der Zerstreuung, der Diaspora des Seins. Die Kreatur muß über sich selbst hinaus rufen, um der wirklichen Kraft teilhaft zu werden. Es ist der erste Schritt zu Rettung und Heil, wenn der Mensch erkennt und anerkennt, daß er selbst nicht genügt. Daß er der Sendung und Ordnung Gottes bedarf, der dauernden Führung und Heilung, wenn er den Schicksalen gewachsen bleiben will. Wie der Mensch selbst ein „gesetztes" Wesen ist, das nicht aus eigener Macht und Kraft existiert, so ist seine Tüchtigkeit und Lebenskundigkeit Gabe und Gnade. Wir sind seit Beginn der Urzeit verdorben für diese Erkenntnis und immer noch tapfer verliebt in uns selbst. Obwohl wir doch von Aufbruch zu Aufbruch marschieren und jedesmal mit weniger Substanz und mehr Wunden vor den neuen Trümmern stehen. Das gilt auch für uns einzelne. Wenn wir müde sind und versagen, sollen wir nicht zuerst die Übermacht der Schicksale messen und aufzählen, sondern nur fragen, ob wir nahe

genug bei Gott sind und ob wir genug gerufen haben. Die ewigen Berge, von denen uns Hilfe kommt, sind da. Und ihre Hilfe ist bereit und wartet und kommt. Ich lebe doch gerade den Beweis für diese Wahrheit. Gott erzieht mich direkt und konsequent zu dieser Einsicht. Alles, was ich an Sicherheit und Klugheit und Schläue mitbrachte, ist unter der Wucht und Härte der Widrigkeiten zersplittert. Diese Monate haben mir viel zerschlagen, dem Urteil nach zuletzt die ganze physische Existenz. Und doch sind so viele Wunder geschehen. Gott hat diese Sache ganz in seine eigene Hand genommen. Und ich hab das Rufen gelernt und das Warten auf die Botschaft und Kraft der ewigen Berge.

LUCIS TUAE RADIUM — **Sende Deines Lichtes Strahl**

Licht ist Wort-Symbol für eine der ewigen Sehnsüchte des menschlichen Lebens. Zugleich eine der größten Nöte, an denen das Dasein leidet. Immer wieder empfinden wir uns selbst als Nicht-Licht, als Nacht, Finsternis. Das kommt von der ewigen Begabung und Berufung des Geistes, der auch in den äußersten Stunden eine Ahnung von der Fülle und Erfüllung behält, der der Mensch innerlich verwandt ist und der er zustrebt. Der Mensch ist von Gott als helles, lichtes Wesen gemeint und auch als solches in die Wirklichkeit entlassen worden. Wir haben uns selbst geblendet. Die Ahnung und die Bestimmung sind geblieben. Der Mensch ist nie kränker, als wenn er sich in Verwirrung und Verirrung verstrickt weiß. Das ist der erste Sinn dieses Flehrufes: daß das Licht Gottes die kreatürliche Düsterkeit und die schuldhafte Finsternis überwinde, uns die Träume und die Furcht aus den Augen wische und uns wieder sehend mache. Aber es gibt auch die andere Lichtnot des Lebens. Die Überhelligkeit Gottes blendet uns auch. Wir haben oft nur noch Eindrücke und Vermutungen und keine Zusammenhänge mehr. Der ergebene und bereite Mensch darf dann um das Licht Gottes bitten, das die eigene Sehkraft erhöht und stärkt und sie der göttlichen Fülle, die unser Leben angerührt hat, gewachsen macht. Dann werden wir in der Kraft Gottes Gott selbst erkennen, auch in der dunkelsten und undurchsichtigsten Situation unseres Lebens. Überall, wo das Leben bitter ernst wird, hören die eigenen Einfälle auf, oder sie werden kindisch, trotzig, töricht und tödlich. Das beweist das kleine Leben ebensosehr wie das verblendete große allgemeine Leben.

VENI PATER PAUPERUM — **Komm, der Armen Vater Du**

Dreimal stimmt die Kreatur jetzt das Veni an, durch das sie ihre Einsamkeit durchbricht und ihre Not in die heilende Nähe Gottes ruft. Dieser Flehruf ist der Bogen, der geschlagen wird von der kreatürlichen Not zur göttlichen Fülle. In diesem Bittruf begegnen sich die beiden Wirklichkeiten in einer ursprünglichen und einfachen Beziehung zueinander. Die Kreatur weiß sich nur noch als das arme Wesen, das bedürftig ist und dessen Eigenes

nicht langt, das notwendigste Leben zu versorgen. Das ist der Arme: der leben will und leben soll und nicht hat, wovon er leben soll. Dieser Zustand des Daseins gilt nicht nur für die materiellen Sorgen des Lebens. Er gilt durch alle Seinschichten hindurch und kann genau so gelten mitten in der größten materiellen Fülle. Den pauperes spiritu, den Armen im Geiste, gilt eine von den Seligkeiten des Herrn. Aber es wird ihnen ja gerade die Überwindung der Bedürftigkeit versprochen. Hier ist die Kreatur gemeint, die noch mitten in ihrer Bedürftigkeit steckt, gleich welche es sei. Wie oft habe ich diese drei Veni gebetet in den Hungerwochen. Seit der Zeit sind sie mein Tischgebet. Den bedürftigen Menschen begegnet hier der Geist Gottes als väterliche, d. h. als aus Liebe sorgende Kraft und Macht. Das stimmt. Dem Menschen, der seine Bedürftigkeit anerkennt, der die Eitelkeit, die Anmaßung, die Sicherheit, die Überhebung, den Bettlerstolz von sich tut und sich Gott in seiner nackten Ungeborgenheit und Unversorgtheit vorstellt, dem geschehen Wunder der Liebe und Erbarmung. Von der Tröstung des Herzens und der Erleuchtung des Geistes bis zur Stillung von Hunger und Durst. Es ist der lebendige Gott, der Schöpfergeist, den wir rufen. Arm sind wir. Laßt uns das Gesetz der Not anerkennen und beten für uns und für unser Land.

VENI DATOR MUNERUM — **Komm, der Gaben Geber Du**

Dreimal ruft die „arme Kreatur" nach dem Schöpfergeist und dreimal begegnet ihr der helfende und heilende Gott. Diese Unermüdlichkeit des Anrufes ist gut. Der Heilige Geist ist der Geist der Vollendung, des strömenden Reichtums. Er ist schon innergöttlich der Geist der Vollendung. In ihm eigentlich kommt Gott ganz zu sich selbst, in ihm konzentriert sich die Leidenschaft, mit der Gott sich selbst anhangen und sich selbst bejahen muß. Und dies bleibt sein Gesetz, seine Ordnung: das Unfertige fertig zu machen, zu vollenden. Dator munerum heißt er jetzt. Ich wiederhole, er ist der Atem der Schöpfung. Der große Strom, der alles in sich hineinziehen möchte und zurückfluten in die heimatliche Quelle und Mündung. Wo die Kreatur an sich selbst krank und müde ist und ihrer Armut sich bewußt wird, soll sie ihn rufen. Er ist der Spender. Durch die Mitteilung seiner selbst macht er uns zu Ebenbildern des Sohnes. Er macht uns des neuen Lebens teilhaft und fähig. Er schafft in uns den höheren Sinn und den höheren Willen und das höhere Herz, auf daß wir glauben, hoffen und lieben, d. h. gottnah und gottverbunden leben können. Er ist der Spender der Gaben im engeren Sinne, der so oft vergessenen, der unbekannten sieben Gaben des Heiligen Geistes. Damit ist ja nichts anderes gemeint als die Ausrüstung des Menschen mit neuen Fähigkeiten und Lebenstüchtigkeiten. Das übernatürliche Leben in uns ist echtes Leben, also differenziert. Je mehr Sinne in einem Menschen wach und aufnahmefähig sind, um so mehr lebt er. Dies alles wächst und wird tüchtiger, wenn geistige Organe wachsen unter

dem schöpferischen Segen des dator munerum. Es ist die Überwindung der menschlichen Kümmerlichkeit, von der hier die Rede ist. Nietzsches ganze Deklamationen und Träume und Flüche um den Übermenschen und über den kleinen Massenmenschen machen den Menschen höchstens müde oder traurig und sehnsüchtig und am Ende doch erbärmlich. Diese eine Anrufung, recht verstanden und gebetet, bringt uns weiter. Was hilft es mir in meiner jetzigen Lage, etwas von der Größe, die der Mensch haben muß, zu vernehmen? In dieser Ausgestoßenheit und Einsamkeit und Gebundenheit! Aber da auf meinen einsamen Straßen die wärmende Nähe des Geistes zu spüren ist und sein kräftiger Anhauch, das hilft wieder ein Stück weiter. Und die Dinge haben ihre Übermacht verloren, da Gott sich rufen läßt als Gott der Fülle, der Spendung, des stärkenden Segens. Veni dator munerum. Er findet Wege und Weisen der Tröstung, er hat Arten der Aufmerksamkeit, die die Zartheit und Findigkeit menschlicher Liebe weit übertreffen.

VENI LUMEN CORDIUM — Komm, der Herzen Licht

Licht der Herzen! Noch einmal die Begegnung mit Gott als dem Licht, das die kreatürliche Düsternis und Kümmerlichkeit überwindet. Daß es sich bei der Begegnung mit dem Geist Gottes um eine Begegnung mitten im Leben handelt und um eine Heilung des Lebens an seinen Quellen und Wurzeln, zeigt dieses wundervolle Wort. Licht der Herzen. Der Mensch lebt nicht von seinen Gedanken und leidet nicht an seinen Gedanken, solange diese nicht eine Leidenschaft oder eine Last seines Herzens geworden sind. Die Verwirrung des Herzens ist die tiefste Verwirrung, die den Menschen überfallen kann. Ein Mensch ist soviel Mensch, als er Herz einzusetzen hat und einsetzt. Das heißt, als er liebt. Damit ist ein Schlüssel zum Menschenleben und zur Menschengeschichte gefunden, der viele Rätsel aufschließt. Die Geschichte der Menschen ist die Geschichte der menschlichen Leidenschaften. Und die Geschichte der menschlichen Torheiten ist die Geschichte der unerleuchteten Herzen. Daß der Mensch in der Entscheidungsmitte des Daseins verwirrt und unsicher und instinktlos werden kann, das ist seine größte Gefährdung. Und daß er so oft instinktlos geworden ist, das ist sein Unglück. Herz steht hier für die Lebensmitte des Menschen, in der seine Fähigkeiten, seine Wünsche, seine Nöte, seine Sehnsüchte sich in eine Entscheidung, einen Impuls, eine Liebe, eine Hingabe sammeln. Und hier, in dieser Herzmitte des Daseins soll Zelt und Tempel des Heiligen Geistes sein. Das ist ja seine Art und seine Ordnung, den kreatürlichen Lebensweisen sich innerlich einzufügen, ihre Lebensäußerungen mitzuvollziehen und so auf seine Höhe und Dichtigkeit und Sicherheit heraufzuholen. Lumen cordium: wir sollen oft darum beten. Daß unser Herz im richtigen Rhythmus bleibt und das richtige Gespür hat. Um das Gespür handelt es sich hier, nicht um den Satz und die klare Aussage, um das Gespür und den

richtigen Instinkt. Wenn unser Herz richtig schlägt, ist alles in Ordnung. Der Geist Gottes erbarme sich dieses armen, törichten, hungernden und frierenden, einsamen und verlassenen Herzens und erfülle es mit der wärmenden Sicherheit seiner Gegenwart. . . .

IN LABORE REQUIES **Ruhe Du in unsern Müh'n**

Die Armut der geplagten Kreatur sehnt sich und ruft in diesen drei Bitten nach der heilenden Begegnung mit der Kraft des Geistes. Hier werden zunächst drei Grundnöte des Menschen genannt, die der strömende Heilswille Gottes überwindet. Später kommt die Kreatur noch öfter auf ihre Not zu sprechen.

Die erste Grundnot der Kreatur: in labore. „Im Schweiße deines Angesichtes", hieß es am Anfang. Und das ist daraus geworden: der gehetzte, gejagte Mensch der totalen Dienstverpflichtung und der totalen Sorge und der totalen Ruhelosigkeit. Pflicht und Not und Gefahr lassen den Menschen keine Minute aus ihrem zwingenden Bann. Und dann kommt erst noch die persönliche Mühsal, die Not des Herzens, die Sorge um die lieben Menschen dazu. Das ist unser Leben geworden: in labore. Die Mühsal und Unstetigkeit und Ungeborgenheit. Die Freiheit der schöpferischen Distanz haben wir nicht mehr gekannt; dafür kennen wir jetzt die Unfreiheit der gequälten Minuten und der endgültigen Ermüdung.

Dieses Titanenschicksal des Menschen spielt ja in noch größeren Räumen sich ab. Ablösung des homo sapiens, des homo speculativus, religiosus etc. durch den homo faber war der geheime Befehl der letzten Epochen. Der homo faber ist gekommen; die Fabriken wurden die neuen Dome, die Maschinen die neuen magischen Zeichen und der Mensch bald nur noch das am leichtesten austauschbare Stück in dieser Maschinen- und Nützlichkeitswelt. In diese Ordnung und diesen Zwang sind jetzt alle hineingerissen. Das Leben hat ein Trommelfeuer der Beanspruchungen auf uns eröffnet, dem wir erliegen, wenn nicht . . . — ja, wenn nicht von den Ewigen Bergen die Hilfe sich niederbeugt. Und nicht dem Menschen von innen her Kraft zuwächst, die ihn über die Dinge hinaushebt, über die toten Punkte hinweggehen heißt, durch die müden Stunden hindurchbringt. Von innen her wird diese Ruhe uns zuwachsen und uns aus der Hetze und Jagd herausholen, auch wenn wir alle ihre Bindungen einhalten und alle ihre Pflichten weiter tun müssen. Das ist ja die Eigenart des Geistes, sich mitten in die Kreatur einzufügen, ihr Leben mitzuleben und genau da, wo ihre stärkste Not auf ihr lastet, als der helfende und heilende Gott am kräftigsten sichtbar und spürbar zu werden. Der Geist wird uns helfen, diese große Tugend der Unermüdlichkeit zu leisten. Vom Geiste her und vom Heiligen Geiste her stärker zu sein als die Wucht, überlegener und sichtbarer, als die jagende Unruhe unseres Daseins. Er gibt uns die freie Überlegenheit und die schweigende Fülle, die uns nie endgültig erschöpft werden lassen. Und

mögen wir noch so oft meinen, am Ende zu sein, der neue Anruf findet uns nicht nur willig, sondern auch fähig im Namen Gottes. Nur müssen wir innerlich immer in der Haltung der Offenheit, des Lauschens nach dorthin, der Bereitschaft, der Partnerschaft bleiben, sonst saugen uns die Dinge aus und reißen uns hinaus in die öde Diaspora der zerstückelten Welt und Wirklichkeit. Dem Rufenden und Wissenden und Dürstenden schenkt sich der Geist Gottes in jeden Lärm und jede Not und jede Müdigkeit hinein. Darum ist dies heute unser Gebet, das Gebet zum Schöpfer Geist, der schafft und erschafft und überwindet und uns zu uns selbst zwingt mitten in der Eigenart und Eigenheit des persönlichen Lebens.

Gerade heute, da die Müdigkeit uns oft ans Herz rührt und die Herzen durchgehen wollen und der Mensch ausgelaugt wird, gerade heute mitten in der Mühe beten um die heilende Ruhe des Herrgotts. In labore requies: ihr müden Leute, denen erst die Zeit und die Not und die Sorge und die Treue und die Liebe alle Kräfte wegnahmen; die ihr das eigene Dasein verströmen spürt in die hundert und hundert Gelegenheiten und Belastungen; die ihr nicht mehr wißt, wie ihr das in seinem Gefüge gelockerte und zerfaserte eigene Leben noch zusammenhalten sollt: glaubt mir: dies alles ist wahr und wirklich und überzeugt uns stündlich und undiskutierbar von seiner Nähe und Wirklichkeit. Aber das andere ist noch wirklicher. In uns selbst strömen die Quellen des Heiles und der Heilung. Gott ist als ein Brunnen in uns, zu dem wir zu Gast und Einkehr geladen sind. Diese inneren Quellen müssen wir finden und immer wieder strömen lassen in das Land unseres Lebens. Dann wird keine Wüste. Ich will euch erquicken: das alte Herrenwort wird vom strömenden Geist Gottes eingelöst. Von innen her wird uns die Kraft und die geistige Sicherheit und Überlegenheit kommen. Wie oft habe ich dies erfahren in der Hetze und Gejagtheit dieser Monate, unter der Last und Übermacht: daß auf einmal die Frische und die Kraft von innen her aufgehen als morgendliche Sonnen und die Ruhe des gebändigten Sturmes und der gemeisterten Mühe die Landschaft der Seele erfüllt. Wenn wir die inneren Quellen nicht finden, helfen uns keine Anspannung und keine äußere Ruhe. Wo aber der Geist Gottes den Menschen anrührt, da gerät er über seine Maße hinaus, und es ist immer etwas von der heiligen Stille und seligen, erholsamen Ruhe der Gottesnähe, des Domes, der Waldlandschaft, der guten Freundschaft in ihm.

IN AESTU TEMPERIES **Kühlung Du in heißer Glut**

Das ist die zweite Grundnot der nackten, armen Kreatur, die Glut, die Bedrängnis, die den Menschen in die Enge treibt, oder in die Weite jagt, bis ihm der Schweiß aus allen Poren bricht. Diese Bedrängnis kann von innen her den Menschen überkommen, wenn der schlafende Vulkan urplötzlich anfängt, zu brodeln und zu zischen und plötzlich die Wirklichkeitsfetzen in alle Windrichtungen fliegen. Das heiße Blut, der jähe Zorn, der anstrebende Machtwille, das schutzlos den Anrufen sich preisgebende Herz: dies und

vieles andere sind die Arten der inneren Glut, die uns verheerende Feuer werden können. Von außen her aber wird es dem Menschen immer wieder geschehen, daß er die Mittagsstunden und Mittagspausen seiner Tage auszustehen hat. Wie ein Feuersturm — was das ist, wissen wir ja wieder — kann diese Bedrängnis des hohen Tages in das Menschenleben einbrechen oder aber auch langsam, stetig, Last auf Last, Woge um Woge herannahen und sich der armen Kreatur auf Herz und Gemüt und auf die gebogenen Schultern legen. Auf jeden Fall: es gibt von innen und von außen die Glut, das verzehrende Feuer, die bedrängende Last, die das kreatürliche Maß überschreiten und den Menschen Ausschau halten lassen nach Quellen der Frische und Erhebung, nach Kräften des Maßes und der Meisterung. In aestu temperies: der Geist als Schöpfer unserer Lebenstüchtigkeit. Die Leidenschaft Gottes zu sich selbst, die durch den Geist im Menschen geschieht, verbrennt die ausbrechenden Leidenschaften des Menschen. Der Mensch wächst zur Seinsdichte und Seinskraft. Er wird den inneren und äußeren Bedrängnissen gewachsen, seine Entscheidungen behalten das Ziel im Auge und das Maß im Blick und in der Hand. Der starkmütige Mensch ist der Mensch des Heiligen Geistes. Er ist der Mensch der großen Ruhe und der kühlen Erwägung. Die Rosse vor diesem Wagen sind feurig und beben vor Kraft und Wildheit. Aber sie sind gebändigt. In aestu temperies: Der Mensch im Feuersturm des Lebens. Das ist seine zweite Grundnot, daß er sich immer wieder das Herz verbrennt und die Hände und die Flügel seines Geistes und sich immer wieder eingefangen weiß von den wilden Ausbrüchen des Daseins. Was wir da an Bildern in der Seele und im Gedächtnis tragen von fliehenden Menschen, von zerstörter Habe, von einstürzenden Wohnungen, ja, das ist alles geschehen; und ist doch zugleich nur Bild und Gleichnis der seinshaften Wildheit, der vulkanischen Lavaströme, die den Menschen noch und noch bedrängen. Menschenmacht wird zur Ohnmacht, Menschenkraft zur Armseligkeit, Menschengeist nur noch Instrument, das Schreckliche zu erkennen bis in seine letzten Möglichkeiten. Aber nicht mehr Instrument der Meisterung und Bändigung. Glut gegen Glut. Der Geist erschien damals in Feuerzungen. Aber so ist es bei Gott. Gott ist kein Zerstörer seiner Kreatur, sondern sein Wille zu ihr ist Heilswille. Und so ist seine Glut heilend und kühlend. Im Anhauch des Geistes wächst der Mensch über sich und die kreatürlichen und dämonischen Wildheiten hinaus. Er wird fähig des Maßes und der Meisterschaft. Das heilige Feuer Gottes im Menschen macht uns unempfänglich für die Feuerbrände der Zerstörung und Verwüstung. Gott ist Feuer und Wasser zugleich. Nur die des Heiligen Geistes voll sind, werden in diesen Zeiten der brennenden Bedrängnis noch ein Wort zu sagen und ein Werk zu wagen haben. Die Gabe der Kunst der Maße, des echten Überblickes, der gestrafften Zügel und wiederhergestellten Dämme und die Gabe des starken Mutes zur Beständigkeit und Beharrlichkeit gehören zusammen. Diese Kreatur der heutigen Not muß den Geist rufen, oder sie wird verbrennen.

IN FLETU SOLATIUM — Tröstung Du im Tränenschmerz

Die dritte Grundnot der armen Kreatur: daß immer wieder das große Weinen sie stößt, der große Jammer sie überkommt, den Einzelnen und ganze Geschlechter. Es sind meist die Zeiten nach den großen Festen, wenn die Menschen ihrer selbst so sicher und froh waren und sich an ihren eigenen Möglichkeiten berauschten, in denen der Menschheit ganzer Jammer durchbricht. Es war eben Rausch und nicht Ekstase. Im Rausch gelingen Scherben und nicht Gestaltungen. Plötzlich steht der Mensch vor der eigenen nackten Wirklichkeit und kommt zur alten, biblischen Erkenntnis: dissipavit substantiam suam (Lk 15, 13). Unsere Substanz ist vertan. Oder aber die urgewaltige Wirklichkeit bäumt sich so elementar gegen den Menschen auf; alle Gesetze, die er verriet, kehren sich als Strafgericht gegen ihn, die Triumphzüge des großen Lebens wandeln sich, zuerst in harte Kriegszüge, dann in elende Bettler- und Notzüge und schließlich in endlose Leichenzüge. Wieder stöhnt die Kreatur auf und weiß nicht weiter in diesem blutigen, ausweglosen Kreis. In dieses Notgestöhn klingt das andere, hellere und reinere Weinen der geschlagenen Unschuld, des vergewaltigten Rechtes, der Menschen, die in die Kerker und Ketten der Willkür geschlagen wurden, die bittere und bekümmerte Sorge derer, die Zusammenhänge sehen und Auswege suchen und doch nur erfahren, daß der Mensch sich wohl noch blutige Hände graben kann, aber keinen Ausweg mehr findet. Es langt nicht mehr, weil es hier nie gelangt hat. Was zu gelingen schien, war Anmaßung, Gewalt, Eitelkeit, Krampf und Deklamation. Und Vergeudung der Substanz. Dies ist die Not, die vielfache Not der Kreatur.

Und da steht das Wort von der Tröstung. Nicht als Verharmlosung, sondern es ist so wirklich wie die Fessel an meinen Händen. Wenn der Geist den Menschen anrührt, gibt er diesem die Gewißheit von der schöpferischen Freiheit Gottes, von der großen Notwende, zu der Gott fähig und willens ist. Dies ist schon eine erste Erhebung, daß der Mensch über sich selbst hinausgehoben wird zum Träger, Eigentümer neuer Fähigkeiten und Tüchtigkeiten, von denen er vorher keine Ahnung hatte. Neue Sinnzusammenhänge gehen ihm auf; die Dinge und Zustände enthüllen sich als Träger einer Botschaft, der Johannesbotschaft der Umkehr und Heimkehr. Das elendeste Schicksal vernimmt das Wort vom Samenkorn, den Ruf zum Opfer, von dessen Befolgung allein die Menschheit immer wieder leben kann. Der Mensch erfährt innere Antriebe von Wärme und Kraft und Licht, die wie gesegnete Ströme in die Wüste einbrechen und sie wandeln in fruchtbares Land. Wenn ich an die Nacht in der Lehrterstraße denke, in der ich Gott um den Tod gebeten habe, weil ich diese Ohnmacht nicht mehr ertragen wollte, dieser Wucht und Wut mich nicht mehr gewachsen fühlte. Wie ich die ganze Nacht mit dem Herrgott geredet und einfach meine Not ihm hingeweint habe. Und erst gegen Morgen strömte die ganze Ruhe in mich ein, eine beglückende Empfindung von Wärme und

Licht und Kraft zugleich, begleitet von der Erkenntnis: du wirst es durchstehen. In fletu solatium. Das ist der Tröstergeist, das sind die schöpferischen Dialoge, die er mit dem Menschen führt, die geheimen Weihen, die er erteilt und kraft derer man leben und bestehen kann. . . .

SINE TUO NUMINE — **Ohne Dich, Dein göttlich Licht**

Dieser Vers ist kein fertiger Satz, keine fertige Aussage; man soll deswegen nicht darüber betrachten. Und doch ist es ein gewichtiges Thema für uns heute. Da steht nämlich kurz und bündig der große Irrtum und Wahn unseres Geschlechtes und zugleich sein Schicksal. Sine tuo numine: gnadenlos wollten wir leben. Nur der eigenen Kraft vertrauend, nur dem eigenen Gesetz verpflichtet, nur den eigenen Einfällen ergeben, den eigenen Instinkten gehorchend. So haben wir die neuen Türme bauen wollen. Wir haben gesungen und gejubelt, sind marschiert und haben geschafft; wir haben gepraßt und gedarbt, gespart und vertan; und das Ergebnis — genau unser Gesetz: sine tuo numine: ein gnadenloses Leben. Die Zeit ohne Erbarmen. Die Zeit der unerbittlichen Schicksale. Die Zeit der Grausamkeiten und Willkür. Die Zeit der sinnlosen Tode und der wertlosen Leben. Wir sollen nicht erschrecken, daß unser Leben sich selbst verwirklicht hat. Und wir, die wir mit hineingerissen wurden in den unheilvollen Sturz, den zu verhindern wir vielleicht doch nicht genug getan haben, wir wollen im Schicksal selbst das Schicksal überwinden, indem wir es wandeln in den Ruf nach Gnade und Erbarmen, nach den heilenden Strömen des Geistes. Nie wieder sollen die Menschen sich so über ihre Möglichkeiten täuschen und sich solches antun. Die übrigbleiben, sollen die Zusammenhänge wissen und sehen und mit feurigen Zungen künden. Der gnadenlose Weg ist Anmaßung und Absturz. Der Mensch ist nur mit Gott zusammen Mensch.

NIHIL EST IN HOMINE — **Nichts im Menschen Gutes ist**

Es ist nichts mit dem Menschen ohne Gott. Man ist manchmal versucht, zu sagen: es ist überhaupt nichts mit dem Menschen. Das kommt aber nur daher, daß die wenigsten das Glück haben, einem echten Menschen zu begegnen. Wir stehen ja alle in diesem Gesetz der Irrwege: sine tuo numine. Wir werden ja alle falsch gebildet und sind falsch gelaufen. So ist unser empirisches Erlebnis vom Menschen eben das der Schwäche und Ohnmacht und äußersten Hilflosigkeit. Daß das nicht grundsätzlich, sondern nur als Mangelerscheinung so ist, dafür bürgt die Anlage und Fähigkeit des Menschen zum Endgültigen und Fertigen, die heilige Sehnsucht, die immer wieder ausschauen und hoffen heißt, die innerste Unzufriedenheit mit dem tatsächlichen Zustand des Daseins, aus der heraus der Mensch immer wieder aufbricht und auf die Pilgerfahrt zum ewigen Antlitz des Menschen sich begibt.

Der Mensch ist befähigt und berufen zu einem großen Bewußtsein seiner selbst und zu dessen Verwirklichung. Nur muß er Ernst machen mit der Wahrheit, daß er allein eben nicht Mensch ist. Gott gehört in die Definition des Menschen. Und die innerste Lebensgemeinschaft mit Gott zu den ersten Voraussetzungen eines gelungenen und gekonnten Lebens. Das wird die große und wichtige Entscheidung sein, die allein die Menschheit aus der großen Bedrängnis, in die sie durch sich selbst geraten ist, herausbringt.

NIHIL EST INNOXIUM — Nichts in ihm ist frei von Fehl

Es ist eine arge Verfassung der Kreatur, der gesamten Wirklichkeit, von der hier in diesen drei Worten gesprochen wird. Nichts ist heil; noch mehr: nichts ist unschädlich. Das heißt doch, es gibt einen Zustand, eine Verfassung des Wirklichen, in der die Dinge nicht nur nicht in Ordnung sind, sondern in der sie gefährlich, giftig, zerstörerisch sind. Was wir manchmal im einzelnen erleben: daß sich alles, was ein Mensch auch anrühren mag, gegen ihn kehrt und wendet und ihm bitter weh tut, das trifft auch für ganze Generationen, für geistige Bewegungen, soziale und wirtschaftliche Verhältnisse usw. zu: man sieht und spürt und erlebt, wie die Dinge sich umkehren. Wie die Sätze und Programme sich in ihr Gegenteil verkehren, und zwar nicht nur deswegen, weil die Verkünder und Vertreter es verraten haben. Sondern weil die Wirklichkeit stärker ist und weil sie auf einmal feindselig geworden ist und hartherzig und kalt. Das ist die erfahrungsmäßige Bestätigung unseres Satzes. Die Wirklichkeit ohne Gott ist seinshaft falsch. Das seinshaft Falsche aber ist zum Aufbau einer gesunden Ordnung, zum Schutz gesunden und echten Lebens nicht nur unbrauchbar, sondern es ist gefährlich. Es gibt in den letzten Wertungen und Bedeutungen keine Neutralität, keine Wertfreiheit. Die Entscheidungen, Haltungen, Bedeutungen sind wertvoll oder unwertig, gefährlich, schädlich. Dieser Satz: nihil est innoxium, soll uns Menschen sehr behutsam machen. Es ist einer von den Sätzen, in denen der Mensch erkennt oder wenigstens erkennen kann, daß der Entschluß zu Gott auch der Entschluß zur eigenen Gesundheit und zum eigenen Leben ist. Wer grundsätzlich nicht in der Partnerschaft und Begegnung lebt, lebt grundsätzlich gegen seine eigenen Interessen. Wer dies tatsächlich versucht, setzt sein Leben einer Unzahl von Belastungen und Hemmungen und Fehlhandlungen aus.

Aber unser Gebet gilt ja von der personalen Intimität, in der wir mit dem Geist Gottes, dem Heiligen Geist leben sollen. Die Bedeutung bleibt dieselbe, ja, wächst noch. Die Intimität mit dem Heiligen Geist ist die konkrete Form der Begnadung, also der Partnerschaft und Begegnung. Darüber hinaus bringt der Heilige Geist durch den eigenen Organismus des Heiligen Geistes, mit dem er den Organismus des Geistes überlagert und verstärkt, eben gerade die Ertüchtigung und Befähigung zum gelungenen Leben, die Souveränität der Meisterung in uns hervor, die unsere seins- oder

daseinsmäßige Schwächung und Gehemmtheit nicht bloß überwindet und ausgleicht, sondern überbietet. Der Mensch im Heiligen Geist ist selbst für sich und den anderen ein wertvollerer Mensch und hat in der Begegnung mit dem Leben, den Dingen, der Wirklichkeit den gütigeren und klareren Blick und die heilendere Hand. Er segnet und wird gesegnet.

LAVA QUOD EST SORDIDUM **Wasche ab, was schmutzig ist**

Die drei Grundklagen der Kreatur von vorher: labor, aestus, fletus, sind seinsmäßig Grundnöte der Kreatur, die ihr immer und notwendig zustoßen, solange die auf ihrem Bewährungsgang sich befindet. Nicht immer so übernormal gesteigert und gehäuft wie heute, aber immer mit dem kreatürlichen Dasein gegeben. Nur, wo der Mensch sein Leben ohne den Partner Gott unternimmt, brechen diese Nöte alle Schranken und wachsen dem Menschen in jeder Hinsicht über den Kopf.

Die folgenden sechs Zeilen bringen wieder eine Aufzählung kreatürlicher Nöte. Aber hier handelt es sich nicht um die „Seinsnöte" des Menschen, sondern um seine eigenen Entartungen, Verkrustungen, Verstümmelungen und Verkümmerungen, die ihm die Art seines Lebens eingebracht hat und die sich nun als feste Eigenheiten und Eigentümlichkeiten im Wesen des Menschen und in seinem Dasein festgesetzt haben. Wie es die „erworbenen Tugenden" gibt, so gibt es auch die „erworbenen Untugenden", den habituell gewordenen Seinsverlust, die dauernde Seinsverstümmelung und Wirklichkeitsverkümmerung. Auch diesen Nöten gegenüber befindet sich der Mensch in großer Bedrängnis und Hilflosigkeit. Er konnte seinen Besitz wohl verlieren; ihn wiederzufinden sind die Augen nicht hell genug. Er konnte sich aus Torheit und Leichtsinn oder anderen Fehlhaltungen die Hand wohl abschlagen oder verkrüppeln lassen; sie wieder heil zu machen genügt die eigene Kraft nicht. Auch diese Wunden sind Wunden der Kreatur, nur daß sie nicht direkt aus der kreatürlichen Beschränktheit erwachsen, sondern aus dem Fehlgebrauch der kreatürlichen Freiheit. Und so bleibt dem Menschen trotz aller größeren Verantwortung für das Entstehen dieser Seinsbehinderung nichts anderes übrig, als wieder und wieder vor dem heilenden Gott zu erscheinen und den strömenden Geist zu bitten, das wunde Leben in seinen heilenden Lebensstrom wieder hineinzunehmen.

In einer erschütternden Ehrlichkeit zählt die Kreatur in den folgenden sechs Versen diese ihre Daseinsnöte auf: wieder ist es unser Leben, das da geschildert wird, das da seine eigene Not ausspricht. Gewiß muß man sagen, daß jegliche Kreatur die frühere und diese Not erfährt. Aber wir sind mehr als sonstige Geschlechter auf den Restbestand des rein Kreatürlichen zurückgesunken und haben auch diese letzte Reserve und Substanz der Menschheit angegriffen und teilweise verbraucht. So heben sich die Grenzen schärfer ab, und das Ungenügen der Kreatur wirkt sich härter und deutlicher aus. Dies alles sind Zeichen dafür, daß es für den abendländischen Menschen der

Gegenwart höchste Zeit ist, in den natürlichen Lebensraum der Menschen zurückzukehren. Dieser natürliche Lebensraum wird bestimmt durch die Gottbeziehungen des Menschen: Untertänigkeit, Begegnung, Lebensgemeinschaft. Man könnte das falsch verstehen und meinen, Gott sei hier nur noch als Arznei für den kranken Menschen anerkannt. Erstens sagt der Herr: Ego reficiam vos (Mt 11, 28). Und zweitens heißt es nicht: Gott ist für den Menschen und seine Gesundheit da, sondern: der Mensch, der nicht für Gott da ist in der Bejahung aller Beziehungen, die Gott gestiftet hat oder stiften will, ist zugleich sein eigener Feind und Mörder.

Für jedes Leben schlägt die Stunde, in der ihm vor sich selbst graust. In der ihm die ganze Mißlungenheit und Ekelhaftigkeit seiner Wirklichkeit das Gemüt erschüttert und die Maske der Selbstsicherheit und Selbstgerechtigkeit vielleicht für diese eine Stunde gelüftet wird, vielleicht auch endgültig fällt. Dem Menschen wohnt der Drang inne, dieser Stunde zu entgehen. Die Verliebtheit in sich selbst, der Stolz, die Feigheit, vor allem aber die Ahnung, daß als einziger Ausweg aus dieser Erschütterung der bisherigen trügerischen Lebensgrundlage die Übergabe zu leisten ist, treiben den Menschen dazu, die Wirklichkeit für unwirklich und die Fälschung für echt zu erklären.

Diese Erschütterung kann den Menschen überkommen, wenn nach einer großen Untat die Summe des Mißlungenen das Maß der kreatürlichen Selbsttäuschungs- und Verdrängungsfähigkeit überschreitet und den Menschen zu sich selbst zwingt. Es hängt nun alles davon ab, ob der Mensch dieses Angebot zur Ehrlichkeit annimmt oder ob er es als „schwache Stunde" abtut und sich wieder „erholt". Im zweiten Fall ist die Verhärtung und Verfinsterung schlimmer denn je, weil der geistige Organismus allmählich „immunisiert" wird und für eine Zeitlang das Falsche als Richtmaß erträgt. Das gibt dann die großen Verderber und Verfälscher des Wirklichen und ihrer selbst, die Frevler aus „Selbstverwirklichung", „Recht auf Leben", „Lebenshunger" usw. . . . Bei einer einigermaßen großen Begabung erstehen aus diesen Menschen die genialen Verführer der Menschheit, die großen Entzünder der geschichtlichen Katastrophen. Sie sind fähig, ganze Generationen unter das Gesetz der eigenen Irrung zu verführen. Die Menschen einer Zeit finden sich plötzlich in einem geschlossenen Kreis der Mitverantwortung, der sie nicht mehr ausläßt, den zu sprengen ihre eigene Kraft übersteigt.

Oder aber das Dasein gerät überraschend und gnadenhaft erhoben in die erlebte Nähe Gottes. Auch dann überkommt ihn die Erschütterung über sich selbst. Die Erkenntnis, daß wir in der Meisterung und Verwaltung des Lebens unglückliche Hände haben, bleibt keinem erspart. Über die seinshafte Schuldigkeit erkennt jede Kreatur nicht nur die kreatürliche Brüchigkeit und Hinfälligkeit, sondern auch den faulen Frieden, den wir mit den fehlerhaften Tendenzen oder Möglichkeiten unseres Daseins geschlossen haben. Den faulen Frieden und die schäbige, eigentlich schmutzige Verfassung, Zuständlichkeit, die unter unserer Verantwortung durch ihn entstanden.

Es gibt für den schuldigen Menschen nur einen Weg zur Heilung: nicht zu fliehen vor der Einsicht oder Ahnung der Schuld. Sondern sich zu sich selbst, zu seiner Verantwortung und Fehlleistung zu bekennen, das mißlungene Werk des eigenen Lebens nicht zu verleugnen. Aber dieses Bekenntnis darf nicht zur Grabkammer des Lebens werden. Daß der Mensch einmal und öfters vor sich und seinen Möglichkeiten erschrickt, ist heilsam. Aber wehe, wenn er im Schrecken steckenbleibt oder durch ihn zu Müdigkeit und Resignation erdrückt wird. Dann ist erst recht alles verloren. Gerade in der Schuld muß der Mensch den innersten, feinsten Strebungen seines Wesens treu bleiben und die verweisen ihn über sich selbst hinaus. Schuld ist immer eine Befleckung, oft eine Verstümmelung der Wirklichkeit. Der Herr des Daseins allein ist der Wiederherstellung fähig und mächtig und — willens. Gerade die schuldige Kreatur muß sich unter das heilende Wort Gottes stellen und seinem Heilswillen sich übergeben. Das ist ihre Leistung bei der Überwindung der Schuld: die Übergabe.

Es bedarf eines heilenden, schöpferischen Aufrufs, ja Eingriffes von Gott her, um die Schuld zu überwinden. Das gilt auch und erst recht, wenn es sich um den Ruf zur Intimität mit dem Geist Gottes handelt. Der Mensch wird sich der kreatürlichen Grenze und der schuldhaften Unwürdigkeit dann erst recht bewußt. Wieder bleibt nur die Übergabe, daß sich der Herrgott den zur intimen Lebensgemeinschaft Berufenen selbst bereite und richte.

Wie ein heilender Strom wird der Geist Gottes uns umströmen und durchströmen und die Flecken und Makel nicht dulden. Lava quod est sordidum: das muß das Gebet dessen sein, der nahe zu Gott kommen will. Das muß auch das Gebet dessen sein, der für die allgemeine Not den innersten Punkt der Überwindung sucht. Es bedarf großer Gnade und Güte Gottes. Es bedarf der schöpferischen Berührung durch Gott. Es bedarf der Entsiegelung der göttlichen Heilsquellen durch die ehrliche Hinwendung, Übergabe und Bitte....

SANA QUOD EST SAUCIUM — Heile, was verwundet ist

Die verwundete Kreatur ist sich selbst eine große Not. In ihr wohnt ein solcher Wille zur Gesundheit und Vollendung, daß sie jede Wunde als eine seinshafte Ungerechtigkeit empfindet. Dabei entdeckt der Mensch, je länger er lebt, je höher er den Berg ansteigt, der zwischen ihn und die Vollendung gesetzt ist, je länger er die Fahrt besteht, die ihm aufgetragen ist, daß es ohne vielfache Verwundung nicht geht. Er muß sich, auch wenn er echt und mit aller echten Wirklichkeit im Bunde bleibt, doch gegen alle Wirklichkeit durchsetzen und von jeder eigenes Leid und eigene Not erfahren. Die stumme Natur schlägt den Menschen eben durch ihre Stummheit und die Starrheit und das Schwergewicht ihrer Ordnungen und Entwicklungen, die nur widerspenstig der gestaltenden Freiheit des Menschen sich ergeben und vor allem den Menschen in seinem Innersten, in dem er

dieser einmalige Einzelne ist, nicht lieben. Der Mensch schlägt den Menschen aus gutem und aus bösem Willen, aus Einsicht und aus Torheit, aus Leidenschaft und aus Trägheit, aus Gier und aus Kälte, aus Liebe und aus Haß. Wieviel Wunden des Menschen rohe Hand den verwundbaren und heiligen Herzen schon schlug, wer ahnt dies auch nur? Ja, und das Härteste ist doch dieses, daß auch Gott erscheint und seinen Menschen schlägt und ihm wehe tut. Er hat die Trauernden und die, die Leid tragen, selig gepriesen. Aber wie oft bleibt die Seligpreisung eben Verheißung und der tiefste und brennendste Schmerz des Menschen dieser, daß Gott es war, der ihm seine Wunden schlug. Ach, arme Kreatur, manchmal wäre es besser, sich zu verkriechen ins Gebüsch wie das weidwunde Wild und sich nicht mehr sehen zu lassen. Aber auch dieses geht nicht. Die Bande der Liebe, die Pflichten des Dienstes, die Fesseln des Kerkers binden uns an feste Plätze, selbst für unsere letzte Not. Und manche müssen immer wieder zur eigenen Not noch die Not und die Krankheit des großen Haufens, der müde und stumpf geworden ist, mitschleppen und mitleiden.

Es war in den bisherigen Überlegungen schon oft die Rede von den Verstümmelungen und Verkümmerungen, die der Kreatur in allen Schichten ihres Seins schuldhaft und schicksalhaft zustoßen können. Sie sollen nicht noch einmal wiederholt sein. Dem Gebet soll sein Sinn bleiben und der ist dieser, daß es eben Stunden gibt, in denen nur das eine zu tun bleibt: das ganze Weh und die arge Not in einen Flehruf, in einen Schrei nach Erbarmen und Hilfe zu sammeln. Und ihn hinaufzurufen oder zu schreien oder zu weinen und zu klagen und zu wimmern zum Gott des Heilswillens. Das ganze Weh in sich hineinzuklagen in jenen heiligen Raum, in dem Gott unser Selbst anrührt und es liebt und ihm gut ist. Irgendwann muß alles Denken und müssen alle Fluchtversuche aufhören. Man muß ganz ruhig liegen; sonst reißen die Dornen des Gestrüpps, in das man gefallen ist, nur neue Wunden. Ganz ruhig liegen und seine Ohnmacht wissen und die heilende Hand Gottes suchen. Seinen heiligen und heilenden Strom herausweinen, in uns hineinleiten, der uns von innen her den Dingen gewachsen machen wird. Es gibt die Wunden der Not, aber es gibt auch die Wunder der Not. Wir sind heute — viele Einzelne und das Ganze — in eine Ohnmacht der Not und Verwundung geraten, daß uns niemand mehr helfen kann, kein guter Wille, kein Freund, kein Trost: nur der Schöpfergeist noch, der in die Kreatur einströmende Heilswille des Herrgotts.

Aber gerade deswegen soll der Mensch auch in der äußersten Not die Zuversicht nicht aufgeben. Er soll bedenken, daß der Herrgott sein Leben teilt, daß er vom Heiligen Geist in die Intimität mit Gott berufen ist und so der Herrgott selbst nun die harten Zeiten und Strecken mit durchwandert, also die äußere Bedrängnis tragen hilft, daß der schöpferische und heilende Geist Gottes jeder Wirklichkeitsfaser der Menschen gegenwärtig ist und alles kreatürliche Leben des Berufenen und Willigen von innen heraus mitlebt. Auch das leidende und verwundete Leben. Des-

wegen soll sich der Mensch immer im Besitz der Heilkraft wissen, die genügt, die Wunden auszuhalten, ohne vor Schmerzen wahnsinnig zu werden und die Verwundungen wenigstens soweit zu heilen, daß das Ganze lebensfähig und lebenstüchtig bleibt.

Die tiefsten Wunden aber, die dem Menschen zugefügt werden oder die er sich selbst beibringt, sind die Wunden zum Unheil. Wenn der Glaube schwankt, die Hoffnung zerbricht, die Liebe erkaltet, die Anbetung erstarrt, der Zweifel nagt, der Kleinmut sich über alles Leben breitet wie das Leichentuch der Winterlandschaft, der Haß und die Anmaßung den inneren Atem würgen: dann ist das Leben auf den Tod verwundet. Dann ist es Zeit umzukehren und den Geist von innen her neu bauen und schaffen zu lassen Die Welt sieht von Gott her anders aus und auf diesen Standpunkt des Herrgotts müssen wir auf jeden Fall zurück. Oft müssen wir für viele einzelne Situationen diese heilende Belehrung und Wandlung durchstehen. Wehe dem Menschen, der dann allein bleibt und nichts weiß von der inneren Nähe des Geistes. Der Mensch allein verzagt und versagt. Ich spüre es doch Tag für Tag, Stunde um Stunde: allein mit der Sache und Sachlage wäre ich schon längst innerlich erwürgt und erschlagen. Immer wieder schiebt sich die natürliche Logik und Konsequenz des Unheils würgend und giftig in das Bewußtsein. Daß in all dem auch eine Logik des Heils, der Führung und Fügung sichtbar wird, zu dieser Erkenntnis muß man sich selbst dann noch entschließen, wenn man sie sich erbetet hat. Und doch hilft mir der Geist Gottes immer wieder über die kleinen Stunden hinweg: ich weiß und spüre es. Allein hätte ich es schon lange nicht mehr geschafft. Gott heilt. Die heilende Kraft Gottes lebt in mir und mit mir.

FLECTE QUOD EST RIGIDUM **Beuge, was verhärtet ragt**

Das verhärtete Leben ist krank bis auf den Tod. Alles, was das Leben am Leben ausmacht, stirbt in der Erstarrung und Verhärtung. Der verhärtete Mensch meint sich selbst, er hört nicht mehr die vielfachen Anrufe, die ihn aus sich selbst heraus und über sich selbst hinaus rufen. Er ist an sich selbst angebunden und verkümmert dort. Er wird des lebendigen Glaubens unfähig, weil er des Dialoges unfähig wird, der Urform des kreatürlichen Lebens in jeder Hinsicht. Der Glaube, das Wort, die echte Gebärde, der Geschmack, die Ehrfurcht, die Behutsamkeit, die Liebe, die Anbetung: dies alles sind Formen des Dialogs, die in der Verhärtung und Erstarrung verkümmern und sterben.

So muß der Mensch sich recht eigentlich mühen, im Dialog zu bleiben und in keiner Stunde die Begegnung mit dem innersten Partner zu versäumen und zu verlieren. Schlimmer als jegliche äußere Härte und Unausweichlichkeit ist diese innere Verkrustung, ob sie nun geschehe als Folge von Gewohnheit und Gewöhnlichkeit, aus Angst und Schrecken, aus Kleinmut oder Anmaßung.

Im kreatürlichen Dialog findet der Mensch sich selbst, seine Untergründe und seine Hintergründe. Und so ist die Bitte um das „flecte" recht eigentlich eine Bitte um das eigene Leben. Ach, wie sehr ein Leben an seiner eigenen Erstarrung und Verhärtung krank sein kann! Wenn ich an die Zeit denke, da ich so eingebildet war auf meine Unabhängigkeit und Härte usw. Es war doch nur Selbsttäuschung und Anmaßung. Das hab ich mitten darin schon gespürt, da ich jedesmal, wenn ich den anderen wehe tat, dieses Weh selbst spüren mußte und gespürt habe. Geholfen hat mir die geläuterte Begegnung mit Gott, die, je ehrlicher sie wurde, um so mehr mich zwang, diese anmaßende Lieblosigkeit dranzugeben. Die Fähigkeit aber zur geläuterten und gesteigerten Begegnung mit Gott verdanke ich der erschließenden und lösenden Begegnung mit Menschen, die viel Brachland in mir zum erstenmal unter den Pflug gebracht haben.

Die Lösung aus der Verhärtung und Erstarrung ist eigentlich die Erlösung des Menschen. Sie ist, wie alles Sichbeugen, das nicht aus ehrlicher kreatürlicher Willigkeit kommt, zunächst ein schmerzhafter Vorgang. Aber sie ist Neuschöpfung und Befreiung; der Strom findet nun endlich seinen Ozean. Lösung, Überwindung der Kümmerlichkeit und Kälte, Überwindung der Herz- und Lieblosigkeit, Überwindung des Kalten und Selbstgenügsamen: das ist das Werk des Heiligen Geistes an den Kreaturen.

FOVE QUOD EST FRIGIDUM — **Wärme, was von Frost erstarrt**

In der Oration, ich glaube vom Tag der Stigmata des heiligen Franz, heißt es: frigescente mundo: als die Welt eisig wurde, da war Zeit und Stunde dieses Heiligen der Liebe. Das Erkalten der Liebe ist das Todesschicksal, das über allem Leben droht und auf jeden Fall überwunden werden muß. Der Mensch muß klar sehen, was damit gemeint ist, aus welchen Abgründen das Ungeheuer losbricht und welche Kraft es bannt.

Die Wissenschaft meint, unsere Erde stürbe am Ende den Kältetod. Das sei dahingestellt, mag sogar nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft wahrscheinlich oder sicher sein. Was an neuen Impulsen und Umbetonungen in der weiteren Entwicklung schon angelegt und noch verborgen ist, weiß ja niemand. Aber sicher ist, daß die Kultur des Abendlandes, deren letzte Dokumente und Monumente gerade zertrümmert werden, den Kältetod gestorben ist. Der Mensch ist so viel Mensch und so groß Mensch, als er liebt. Dieses Abendland und diese Menschen haben keine große Liebe mehr gekannt, keine Leidenschaft zum Absoluten. Sie haben noch Leidenschaften gehabt zu Dingen, zu Macht und Gewalt, zu Genuß und Besitz. Nicht einmal einer echten Leidenschaft zum Menschen waren sie mehr fähig. Auch da war alles verzweckt und versachlicht, und nicht mehr der andere Mensch war das Ziel des Anrufes, sondern die mit dem und durch den anderen Menschen gegebenen Steigerungen der eigenen Erlebnisintensitäten.

Unsere Herzen zitterten nicht mehr, wenn wir der Urwirklichkeiten

gedachten: Herrgott, Mensch, Sendung. Es wurde alles noch gelehrt, verkündigt, weitergesorgt, geübt wie früher. Aber es fehlte die schöpferische Quelle in uns, der echte Aufschwung, die große Hingabe, eben die Leidenschaft.

Es ist schwierig, erlöschendes, müdes Feuer noch einmal zum Lodern zu bringen. Die Kreatur, die aus den Strömen des Echten ausgeschieden ist, vermag hier durch eigene Kraft überhaupt nichts. Sie vermag sich zu erinnern, und sie vermag sich zur großen Offenheit und Willigkeit zu entschließen. Und sie vermag zu bitten um das Feuer vom Himmel, das bereitet, wandelt und trennt.

Der Heilige Geist ist die Leidenschaft Gottes zu sich selbst. In diese Leidenschaft muß der Mensch einstimmen, sie mitvollziehen. Dann ist die echte Liebe in der Welt und die Fähigkeit zum echten Leben. Es muß diese innerste Nähe Gottes uns ergreifen und berühren, uns über unser enges Maß hinausbringen. Daß wir wieder fähig werden der echten Bejahung und Begegnung. Gott soll in uns und durch uns sich selbst bejahen, dann leben wir richtig und dann bleibt das heilige Feuer das Herz der Erde oder wird es wieder. . . .

„Keiner durchschreite die Glut ohne Verwandlung". Und wenn wir hundert Tore hinter uns haben und alle Brücken hinter uns verbrannt sind, dann haben wir vielleicht eine Ahnung von der Weite, der man verschworen sein muß, wenn man den Namen Gottes in den Mund nehmen will. Der Geist, der Lebendigmacher, wird uns helfen, aus den Trümmern nicht als Menschenruine herauszukommen, sondern als Menschen einer neuen Weite und eines neuen Wagnisses. Wir müssen vieles vergessen und vieles verlassen und noch mehr drangeben, um das Ganze noch einmal zu gewinnen. Die Erde wird gepflügt, und neuer Samen wird gestreut. Laßt uns die Freiheit Gottes lieben und die Wahrheit des Geistes tun und seiner Lebendigkeit uns ergeben. . . .

Wenige Seiten später, mitten in der vorletzten Strophe der Pfingstsequenz, brechen die Aufzeichnungen ab. Vor der Vollendung der letzten Strophe fielen von dem Gefangenen die Ketten ab, unter deren Last er diese Blätter schrieb. Sie lautet:

Da virtutis meritum,
Da salutis exitum,
Da perenne gaudium.

Woll' der Tugend Lohn verleihn,
Laß das Ende selig sein,
Gib uns droben ewiges Freu'n!
Amen. Alleluja.

Shakespeares Christentum

Von JOHANNES SCHERER

In alten Zeiten verschwand nicht selten der Künstler gänzlich hinter seinem Werke. Von vielen Dombaumeistern des Mittelalters kennen wir nicht einmal die Namen; wir wissen nicht, wer das Nibelungenlied gedichtet hat, wir sprechen vom Meister des Marienlebens, vom Meister von St. Severin, und die Gelehrten streiten darüber, ob der Schöpfer des Isenheimer Altars Grünewald oder Nithart geheißen habe.

Heute kümmern wir uns nicht nur um das Werk; auch sein Urheber ist uns wichtig. Seine Weltanschauung, seine Lebensführung kann uns wertvolle Aufschlüsse geben. Wenn wir den Faust lesen, steht auch das Bild Goethes vor unseren Augen. Die Gespräche, Briefe und Tagebücher schöpferischer Geister werden heutzutage gedruckt und helfen uns vielfach, auch in das Kunstwerk tiefer einzudringen. Ein so hervorragender Schriftsteller wie Adalbert Stifter erblickte in seinen Briefen einen wesentlichen Teil seines Gesamtwerkes.

Zu den großen Künstlern, deren Persönlichkeit uns manches Rätsel aufgibt, gehört der bedeutendste Dramatiker der Neuzeit, William Shakespeare. Treten wir ihm näher, um sein Leben, seine Weltanschauung, insbesondere seine Stellung zur Religion kennen zu lernen[1], so stoßen wir auf drei wesentliche Hindernisse: die Dürftigkeit der urkundlichen Überlieferung, die Eigenart seines künstlerischen Schaffens und den Glaubenswirrwar seines Zeitalters.

I.

Von Shakespeares Hand besitzen wir keinen einzigen Brief; von seinen Werken ist keine Niederschrift erhalten geblieben. Bei dem Brande des Globetheaters im Jahre 1613 sind wahrscheinlich viele Urkunden seines Wirkens verloren gegangen.

Was wir von seinem äußeren Leben wissen, ist schnell gesagt. Zunächst die Eltern: John Shakespeare aus Snitterfield (etwa 1530—1601) heiratete 1557 Mary Arden (etwa 1535—1608), eine adlige Gutsbesitzerstochter aus Wilmcot. Die Eheleute wohnten in dem Landstädtchen Stratford am Avon; ihren Unterhalt fanden sie dort vorwiegend im Betriebe von Landwirtschaft, Getreide- und Wollhandel. Sie hatten ansehnlichen Haus- und Grundbesitz.

[1] An älterer und neuerer Literatur zu den hier behandelten Fragen wurde vor allem benützt: J. M. Raich, Shakespeares Stellung zur katholischen Religion, Mainz 1884; Henry Sebastian Bowden, The Religion of Shakespeare, London 1899; C. Looten, Shakespeare et la religion, Paris 1924; Frank Harris, Shakespeare der Mensch und seine tragische Lebensgeschichte, Deutsche Ausgabe Berlin 1928; Hans Rothe, Shakespeare in neuer Übersetzung (3 Bände und 10 Einzelhefte), Leipzig 1927—1936 (dieser Verdeutschung sind sämtliche angeführten Shakespeare-Stellen entnommen); Hans Rothe, Der Kampf um Shakespeare, Leipzig 1936; Alois Brandl, Shakespeares Leben — Umwelt — Kunst, Neue Ausgabe Berlin 1937.

John Shakespeare bekleidete eine Anzahl von Ehrenämtern; 1568 wurde er Bürgermeister. Seine wirtschaftlichen Verhältnisse verschlechterten sich später wesentlich.

Acht Kinder entsprossen der Ehe. Wilhelm folgte zwei Schwestern als erster Sohn im Jahre 1564. Er wurde aus Gründen, die wir noch kennen lernen werden, anglikanisch getauft und besuchte die Lateinschule des Ortes. Hier legte er den Grund zu seinen fremdsprachlichen Kenntnissen und machte die erste Bekanntschaft mit den altrömischen Dichtern. Später half er dem Vater in seinen Geschäften.

Der leidenschaftliche Jüngling erlebte schon mit 19 Jahren Vaterfreuden: 1582 mußte er die um acht Jahre ältere Gutsbesitzerstochter Anna Hathaway (1556—1623) heiraten, die ihm im Frühjahr 1583 eine Tochter Susanna gebar; im folgenden Jahre schenkte sie ihm die Zwillinge Hamlet und Judith. Das eheliche Zusammenleben dauerte nicht lange: um das Jahr 1587 sieht Wilhelm sich genötigt zu fliehen. Er hatte in den Jagdgründen des Sir Thomas Lucy, des mächtigsten Mannes der Gegend, gewildert und diesen Edelmann noch dazu in einem Gedicht verspottet. Solches Freibeutertum galt damals nicht als ehrenrührig, wenn es auch den ertappten Übeltäter ins Gefängnis brachte. Wilhelm floh nach der etwa 150 km entfernten Hauptstadt London. Hier widmete er sich der Bühnenlaufbahn, wurde Schauspieler, Spielleiter und Bühnendichter; 1599 ist er Miteigentümer des Globetheaters, 1608 ist er auch am Blackfriarstheater beteiligt. Etwa 25 Jahre lang lebt er so von seiner Familie getrennt. Jährlich einmal reist er zu einem Besuch seiner Angehörigen nach Stratford. Im Jahre 1612 kehrt er endlich als ein wohlhabender Mann in die Heimat zurück. Dort erwirbt er weiteren Grundbesitz und lebt noch vier Jahre bei den Seinigen. Seine Größe als Dramatiker ist schon zu seinen Lebzeiten allgemein anerkannt. 1616 stirbt er im Alter von 52 Jahren. Eine alte Stratforder Überlieferung berichtet, daß er kurze Zeit vorher von seinen trinkfrohen Dichterfreunden Ben Jonson und Drayton besucht worden war. Bei dieser Gelegenheit wurde dem Becher fleißig zugesprochen und Shakespeare zog sich ein Fieber zu, das seinen Tod herbeiführte. Nach einer Flugschrift des Schauspielers John Roberts soll er zwei große Kisten voller Papiere und Handschriften hinterlassen haben, die später nach Warwick gelangten und bei einem Brande vernichtet wurden.

Es hat natürlich nicht an Versuchen gefehlt, das dürftige Wissen um die Persönlichkeit und die Lebensverhältnisse des Dichters aus seinen Werken zu ergänzen. Am weitesten ist Frank Harris hierbei vorgestoßen. Er hat mit Scharfblick und feinem Spürsinn das ganze Lebenswerk des Dichters durchforscht und kommt zu dem Ergebnis, daß Shakespeares Leben voller Tragik war. Einer ganzen Reihe von Bühnengestalten hat er Züge seines eigenen Wesens verliehen. Romeo, der leidenschaftliche Liebhaber, Jaques (Wie es euch gefällt), der tiefe Grübler, und Hamlet, der entschlußlose Zweifler — sie alle und manche andere spiegeln die Person des Dichters wider.

Nach Harris war Shakespeares Ehe unglücklich; er haßte seine eifersüchtige Frau. Die Flucht nach London könnte wohl durch seinen adligen Widersacher veranlaßt sein, die tiefere Ursache sei jedoch die unglückliche Ehe und das Unbefriedigende des kleinstädtischen Daseins gewesen, das seine geistige Entwicklung hemmte. Nach wenigen Jahren des Londoner Bühnenlebens sei er ein selbstbewußter Künstler geworden, ein großzügiger Mensch, sanft, witzig, aber von leidenschaftlicher Sinnlichkeit durchglüht. Seine Sonette wurden früher vielfach als ein Ausfluß der damaligen dichterischen Mode angesehen; es mehren sich aber in neuerer Zeit die Stimmen, die darin erschütternde Erlebnisse des Dichters wahrnehmen wollen. Harris glaubt in dem „Freunde" der Sonette William Herbert Lord Pembroke zu erkennen; die in diesen Gedichten vorkommende „dunkle Dame" soll Mary Fitton, eine leichtfertige Hofdame der Königin Elisabeth gewesen sein. Shakespeare habe diese Hofdame jahrelang leidenschaftlich geliebt; schließlich habe sie jedoch dem „Freunde" Lord Pembroke ihre Gunst geschenkt und den Dichter damit an den Rand der Verzweiflung und des Wahnsinns gebracht. Sein seelischer und körperlicher Zusammenbruch sei die Folge dieser Vorkommnisse gewesen. Alle diese Dinge lassen sich nicht streng beweisen, aber eine gewisse innere Wahrscheinlichkeit ist ihnen nicht abzusprechen. Soviel darf man jedenfalls sagen: Shakespeare war eine ausgesprochen sinnliche Natur, zugleich aber ein von seiner künstlerischen Aufgabe erfüllter schrankenloser Phantasiemensch und nichts weniger als ein sittsamer Bürger und tugendhafter Ehemann.

Verschiedentlich ist die Ansicht vertreten worden, daß der Schauspieler Shakespeare, ein Mann ohne akademische Bildung, unmöglich der wirkliche Verfasser der ihm zugeschriebenen Werke sein könne. Im Jahre 1857 hat Delia Bacon in einem Buche nachzuweisen versucht, daß ihr Ahnherr, der Philosoph Francis Bacon (1561—1626), als Urheber der Dramen gelten müsse. Diese Annahme hat sich aber längst als unhaltbar herausgestellt; die Verfasserschaft Shakespeares hält der schärfsten Nachprüfung stand.

II.

Im Zeitalter der Königin Elisabeth entwickelte sich in England überraschend schnell ein Theaterleben von frischquellender Ursprünglichkeit, das ganz im Volkstümlichen wurzelte. Der politische und wirtschaftliche Aufschwung des Landes gab dieser Bühnenkultur einen mächtigen Antrieb. Man spielte bei Tageslicht unter freiem Himmel in einem geschlossenen Raume. Die Vorderbühne war eine vorgeschobene Plattform, die Hinterbühne ein überdachter Raum mit zwei Geschossen, sodaß man über drei verschiedene Schauplätze verfügte: Vorbühne, Nische und Balkon. Hintergründe und Kulissen waren überflüssig; sie wurden durch die „Wortkulisse" ersetzt, indem der Schauspieler die Örtlichkeit, wenn nötig, in seinen ersten Sätzen andeutete.

Die Schauspielertruppen bildeten gleichsam handwerkliche Genossenschaften; sie spielten die in ihrem eigenen Kreise zurechtgemachten Stücke, die volkstümlich gehalten waren. Da gab es eine Reihe von Stoffen, die wegen ihrer Beliebtheit immer wieder neu auf die Bretter gebracht wurden. Sehr beliebt war „Der Jude von Venedig", „Das Liebespaar aus Verona", „Die Ermordung Julius Cäsars", „Die Zähmung der widerspenstigen Frau", ferner Königsdramen, die auf sagenhaften oder geschichtlichen Stoffen beruhten. Von manchen dieser Stücke sind uns Dutzende von Fassungen erhalten geblieben; allein von der Ermordung Cäsars gibt es ein halbes Hundert Dramen aus jener Zeit. Hatte solch ein Stück fünf bis zehn Aufführungen erlebt, so verschwand es vom Spielplan. Griff man später darauf zurück, so wurde es von hierzu geeigneten Mitgliedern der Truppe neu bearbeitet; hier wurde eine Szene verbessert, dort ein Monolog eingeschaltet oder eine Charakterzeichnung vertieft. Bisweilen wurde durch Diebstahl oder Bestechung ein Regiebuch, ein Soufflierbuch oder ein Rollenheft aus einem fremden Theater erworben und für das eigene Stück benutzt; auch sandte man in fremde Vorstellungen Schnellschreiber, deren Aufzeichnungen man dann für die eigenen Stücke verwertete.

Die Bühnenschriftsteller galten in jener Zeit nicht als „Dichter" im eigentlichen Sinne; ihre Namen blieben oft unbekannt. Der Schauspieler — obwohl gesellschaftlich nicht vollwertig — war für die Öffentlichkeit viel wichtiger als der Urheber des Stückes, ähnlich wie heute die Filmstare im allgemeinen große Beachtung finden, während von den Verfassern der Drehbücher kaum ein Theaterbesucher spricht. „Dichter" waren damals nur die klassisch gebildeten Männer, die im Vers-Epos und Sonett glänzten; für die Elisabethische Volksbühne kamen sie als Dramatiker erst in späterer Zeit zur Geltung.

Man kann sich leicht vorstellen, daß der Schauspieler William Shakespeare dank seiner außerordentlichen dramatischen Begabung bald zum Dramaturgen und Bühnenschriftsteller aufrückte, zumal da er den Durchschnitt seiner Berufsgenossen auch an Allgemeinbildung und Kenntnissen weit überragte. Schon 1592 wird er in einer Schrift des Dichters Robert Greene als Eindringling öffentlich angegriffen. In den folgenden Jahren (1593—1596) zeigte der Mann der Bühne, daß er auch den „Dichtern" gewachsen sei: zwei Vers-Epen von ihm erschienen im Druck. Später wurden auch seine Sonette veröffentlicht. Aber kein einziges seiner Bühnenwerke hat Shakespeare drucken lassen. Sie waren nur für die Bühne, nicht für Leser bestimmt und als Bühnenwerke unterlagen sie nach dem oben Gesagten einer ständigen Umarbeitung und Verbesserung, die allerdings durch ungeeignete Persönlichkeiten auch zu einer Verschlechterung werden konnte. Zu seinen Lebzeiten sind zwar Buchausgaben erschienen, aber es waren sogenannte Raubdrucke, die geschäftstüchtige Leute ohne Wissen und Willen des Verfassers nach heimlich geborgten oder gar gestohlenen Soufflierbüchern veranstaltet hatten. Ein Urheberrecht gab es damals nicht. Erst

sieben Jahre nach des Dichters Tod brachten seine Kollegen mit Unterstützung von reichen Gönnern eine vollständige Ausgabe der ihm zugeschriebenen Dramen heraus, die berühmte Folioausgabe, die von den Raubdrucken (Quartoausgaben) an zahlreichen Stellen abweicht. Dies liegt in der Natur der Sache, da die Stücke, wie oben bereits erwähnt, immer wieder neu „bearbeitet", zuweilen auch sogar verstümmelt wurden. Zudem wurden immer wieder neue Witze und zeitgemäße Anspielungen in den Text eingeschoben, so daß es oft schwer festzustellen ist, wieweit der Anteil unseres Dichters an den ihm zugeschriebenen Werken überhaupt geht. Auch die Einteilung in Akte und Szenen kannte die Shakespearebühne nicht. Es wurde ohne Pausen durchgespielt wie bei uns im Film, die Einteilung in Akte hat man erst später vorgenommen. Aus all diesen Gründen kann man das Schaffen Shakespeares mit dem Goethes und Schillers nicht vergleichen. Eine große Anzahl von Forschern hat sich im neunzehnten Jahrhundert bemüht, den echten Shakespearetext und den ursprünglichen dramatischen Aufbau der Stücke wiederherzustellen, aber erst in den letzten Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts ist man zu entscheidenden Ergebnissen gelangt. In England und Amerika gibt es Gelehrte, wie Dover Wilson, Quiller Couch, J. M. Robertson, H. N. Hudson und andere, die sich dermaßen in die Bühnenwerke des Elisabethischen Zeitalters vertieft haben, daß sie die verschiedenen Verfasser schon an ihren sprachlichen Ausdrucksmitteln zu erkennen vermögen.

Einen anderen Weg der Untersuchung schlug der Leipziger Professor Eduard Sievers ein. Er entwickelte in jahrelanger Arbeit die Schall-Analyse zu einem Verfahren, das die Verschiedenheiten der Wortmelodie verschiedener Persönlichkeiten deutlich erkennen läßt. Hans Rothe, der frühere Dramaturg des Leipziger Schauspielhauses, hatte hiervon gehört. Ihm waren beim Studium des „Macbeth" gewisse Stellen aufgefallen, die nach seinem Gefühl unecht zu sein schienen. Kurz darauf fiel ihm ein Buch von Professor Hudson in die Hände, das seine Vermutung mit stilkritischen Beweisen in erstaunlicher Weise bestätigte. Rothe trat nun mit Professor Sievers in Verbindung, der mit Hilfe der Schall-Analyse — ohne Hudsons Arbeit zu kennen — die gleichen Stellen als nicht von Shakespeare herrührend herausfand. Rothe hat dann, gestützt auf die angelsächsischen Sprachforscher und den deutschen Schall-Analytiker, eine neue deutsche Shakespeareausgabe in Angriff genommen, die nicht nur auf dem wiederhergestellten Urtexte fußt, sondern auch alle Verballhornungen im dramatischen Aufbau der Stücke wiedergutmachen will. Sein Werk hat außerordentliche Bühnenerfolge erzielt, ist aber zur Zeit noch hart umstritten, da für weite Kreise die Schlegel-Tiecksche Übersetzung als unübertreffliches klassisches Meisterwerk gilt[2]. Sie ist auch tatsächlich ein Meisterwerk ersten Ranges,

[2] Im „Dritten Reich" wurde Rothes Werk auf der Bühne nicht zugelassen. Die folgenden Zitate bringen — mit Ausnahme der zweisprachigen — die Übersetzung von Rothe.

aber man darf nicht vergessen, daß sie mehr den Stil Schillers als denjenigen Shakespeares offenbart, und daß Schlegel und Tieck nicht über die Erkenntnisse verfügten, die die Forschung inzwischen in hundertjähriger Arbeit gewonnen hat. Die Tatsache, daß Schlegels Übersetzung weder den Rhythmus noch die Sprachmelodie Shakespeares besitzt, hat neuerdings noch eine weitere neue Verdeutschung veranlaßt, die von Walter Josten in Angriff genommen worden ist.

Das Gesagte wird genügen, um einen Begriff davon zu geben, wie es mit der Überlieferung der Dramen Shakespeares bestellt ist. Nach den neuesten Forschungsergebnissen ordnen sich die dem Dichter zugeschriebenen Werke in vier Gruppen:

1. Stücke, an denen er überhaupt nicht beteiligt ist (Verlorene Liebesmüh, Titus Andronicus, Heinrich der Fünfte, Sechste und der Achte);
2. fremde Stücke, denen er durch seine Bearbeitung den Stempel seines Geistes aufgedrückt hat;
3. Werke von seiner Hand, die von Dritten umgearbeitet, erweitert oder auch verstümmelt worden sind und
4. echte Werke des Dichters, deren Überlieferung im großen und ganzen als gut bezeichnet werden kann.

Es leuchtet ein, daß ältere Shakespeareausgaben und demgemäß auch Schlegel-Tiecks und andere ältere Übersetzungen nicht ohne weiteres als Quelle für die Erkenntnis seiner Persönlichkeit verwertet werden können.

III.

Eine dritte Schwierigkeit für die Erkenntnis von Shakespeares Weltanschauung liegt in den Glaubenswirren seines Zeitalters. Da die meisten Literaturhistoriker diese für Shakespeares geistige Entwicklung bedeutsamen Dinge wenig oder gar nicht beachten, soll hier etwas ausführlicher darauf eingegangen werden.

Das Papsttum hatte in der ersten Hälfte des sechzehnten Jahrhunderts an Ansehen gewaltig eingebüßt. Der Stuhl Petri war zum Thron eines italienischen Fürstenstaates geworden, dessen Einkünfte zum großen Teil der Familie und den Günstlingen der Päpste zuflossen. Ein einziger Satz aus der neuen Reformationsgeschichte von Professor Lortz[3] genügt, um die Lage zu kennzeichnen: „Die Zersetzung des Christlich-Priesterlichen vollzog sich damals nicht nur in einem bewußt lasterhaften Leben, sondern auch, und dies war gefährlicher, in einer Art des Daseins, in der das Unchristliche der Lebensführung gar nicht mehr erkannt, sondern als normal hingenommen wurde."

In ähnlichem Sinne führte der letzte deutsche Papst Adrian VI. 1522 in seiner ersten Konsistorialrede ein Wort des heiligen Bernhard an: „So sehr

[3] J. Lortz, Die Reformation in Deutschland, Freiburg 1941[2], Bd. I S. 80.

ist das Laster selbstverständlich geworden, daß die damit Befleckten den Gestank der Sünde überhaupt nicht mehr merken."

Unter diesen Umständen war es vielleicht nicht so fernliegend, wenn König Heinrich VIII. von England beim Papste Entgegenkommen in seiner zu solch tragischer Berühmtheit gelangten Ehescheidungssache erwartete. Der damalige Pontifex, Clemens VII., war einer der unrühmlichen Vertreter der Kirche; die Kardinalswürde konnte unter ihm käuflich erworben werden. Aber in dieser bedeutsamen Ehescheidungssache blieb er fest. Englands Abfall von Rom war damit eingeleitet (1533) und die Widerstände in dem teilweise entarteten Klerus waren, von bemerkenswerten Ausnahmen abgesehen, nicht groß. Sechs Jahre später entschloß sich der König, Messe und Ohrenbeichte wieder einzuführen. Acht Jahre danach wurde unter Eduard VI. eine streng protestantische Gottesdienstordnung vorgeschrieben. Nach weiteren sechs Jahren führte Königin Maria den Katholizismus auf dem damals üblichen gewaltsamen Wege wieder ein, aber sie starb früh und nach Verlauf von fünf katholischen Jahren wurde England durch Königin Elisabeth endgültig protestantisch gemacht.

Als Shakespeare zur Welt kam, waren unter dem wohlwollenden und lebensfrohen Papst Pius IV. die Trienter Reformbeschlüsse gerade in Kraft gesetzt worden. Der nächste Papst, Pius V., ein frommer, aber kirchenpolitisch noch ganz in mittelalterlichen Anschauungen befangener Mann, beging 1570 einen folgenschweren Fehler: Durch die Bulle „Regnans in excelsis" erklärte er Königin Elisabeth ihrer Herrschaft verlustig und entband ihre Untertanen von der Treupflicht. Es war die letzte Absetzung eines regierenden Fürsten, die von Rom ausgesprochen wurde. Die Wirkung für die englischen Katholiken war furchtbar. Sie galten von jetzt an als Hochverräter. Nach Macaulay lebten damals in England noch etwa 120000 überzeugungstreue Katholiken (etwa ein Dreißigstel der Bevölkerung), aber er fügt hinzu, vier Fünftel der Engländer wären auf Befehl ohne weiteres wieder katholisch geworden. Katholischer Gottesdienst wurde nun streng verboten; schon der Besitz von Rosenkränzen, Kreuzen oder Heiligenbildern zog Gefängnisstrafe und Vermögenseinziehung nach sich. Manche Priester hielten öffentlich anglikanischen Gottesdienst ab und feierten heimlich im Kreise ihrer Getreuen das Meßopfer. Zahlreiche Laien und Priester gingen für ihren Glauben in den Tod, auch ein Verwandter von Shakespeares Mutter, Eduard Arden, Friedensrichter in Warwick, ein angesehener Mann, dessen Kopf lange Zeit über dem Südturm der Londoner Brücke auf einer Pike stak. Allein in dem einen Jahre 1588 wurden vierzig Priester in London hingerichtet. Die Hinrichtungen wurden mit der in jener Zeit bei Hochverrätern üblichen verschärften Grausamkeit vollzogen, so daß selbst die Henker zuweilen versagten und die Zuschauer das Aufhören der Quälereien verlangten.

Der folgende Papst, Gregor XIII. (1572—1585), bekannt durch seine vortreffliche Kalenderreform, suchte Königin Elisabeth zu stürzen. Er fördert

die irische Aufstandsbewegung, drängt Spanien zum Kriege gegen England und läßt Verschwörungen gegen Elisabeth eine gewisse moralische Unterstützung zuteil werden[4]. Auch sein Nachfolger, der gewaltige, sittenstrenge Sixtus V. (1585—90), beeinflußt Spanien im gleichen Sinne. In sein Pontifikat fällt die Vernichtung der spanischen Armada und die Enthauptung Maria Stuarts. Unter Clemens VIII. (1592—1605), einem Verschwender und Begünstiger seiner Verwandtschaft, stirbt Königin Elisabeth. Vergebens erhofft der Papst die Bekehrung ihres Nachfolgers, Jakob I., eines Sohnes von Maria Stuart. Die berüchtigte Pulververschwörung von 1605 führte zu einer weiteren Verschärfung der Gesetze gegen die Katholiken. Der nächste Papst, Paul V. (1605—1621), war ebenfalls ein „Nepotist", ein Mann, der möglichst viel seinen Familienangehörigen zukommen ließ. Sein vergeblicher Wunschtraum war, die ganze päpstliche Machtfülle des Hochmittelalters wiederzugewinnen. Man sieht: unter diesen Kirchenfürsten ist kaum einer, der geeignet gewesen wäre, Gefühle der Anhänglichkeit und Liebe zum apostolischen Stuhl zu erwecken.

Nachdem wir so einen flüchtigen Blick auf die Päpste geworfen haben, die zu Shakespeares Zeiten regierten, wenden wir uns der näheren Umgebung des Dichters zu.

Stratford, zum Bistum Worcester gehörig, war ein behagliches Landstädtchen. Altes Brauchtum war hier noch lebendig; Volksfeste mit Spiel und Tanz wurden oft und gern gefeiert.

Vor der Unterdrückung des Katholizismus hatte hier das religiöse Leben in hoher Blüte gestanden. Das schönste Gebäude und herrlichste Kunstwerk des Ortes war die Dreifaltigkeitskirche. Ihr Turm stammte noch aus normannischer Zeit; die übrigen Teile waren aus dem vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert. Prachtvolle Statuen, reiche Altäre, schön gearbeitete Reliquienschreine, wertvolles Chorgestühl sowie eine anmutige Empore gereichten dem Gotteshause zur Zierde. Ein Gewölbeschlußstein zeigte St. Michael den Drachenbezwinger.

Shakespeare wird in seiner Kindheit noch einiges von der alten Innenausstattung gesehen haben; manches Stück ging nach der Anglikanisierung in Privatbesitz über. Als Wilhelm sieben Jahre alt war, wurden die alten kostbaren Meßgewänder der Kirche verkauft.

Das Rückgrat des Stratforder Gemeindelebens bildete die mindestens seit dem Jahre 1270 bestehende Bruderschaft vom heiligen Kreuz, deren gotische, aus dem fünfzehnten Jahrhundert stammende Kapelle mit wertvollen Wandgemälden geschmückt war. Außer biblischen Szenen stellten sie St. Helenas Kreuzauffindung, den Sieg Konstantins sowie die englischen Nationalheiligen St. Edmund, Thomas Becket und Modwena dar. Im Jahre 1808 wurden diese Malereien unter einer Schicht von Tünche wieder entdeckt.

Die Bruderschaft wurde von Laien verwaltet und geleitet; sie unterhielt

---

[4] Vgl. L. v. Pastor, Geschichte der Päpste IX (1923) 321 333.

fünf Priester, die im Bruderschaftshaus gemeinsam wohnten und jeden Tag von sechs bis zehn Uhr stündlich eine Messe in der Kapelle lasen. Neben der Gebetsgemeinschaft widmete sich dieser Verein der Armenfürsorge; er besorgte ferner alle Begräbnisse und in der Osterwoche veranstaltete er alljährlich ein „Fest des Friedens und der Bruderliebe". Um das Jahr 1453 gründete die Kreuzbruderschaft eine Lateinschule, die der junge Shakespeare noch besucht hat. So sehr war diese Vereinigung zum Träger des Gemeindelebens geworden, daß durch ihre staatliche Auflösung im Jahre 1547 eine empfindliche Lücke entstand. Auf dringendes Ersuchen der Bürger wurde sie 1553 als eine bürgerliche Körperschaft zu neuem Leben erweckt.

In der Jugendzeit Shakespeares waren die alten religiösen Überlieferungen seines Heimatstädtchens keineswegs erloschen. Es lebten noch zahlreiche Mitglieder der alten Kreuzbruderschaft; auch wird der junge Wilhelm noch ehrwürdige Priester gekannt haben, die aus den aufgehobenen Klöstern stammten, wodurch sich seine spätere Vorliebe für Klostergeistliche in seinen Dramen erklären würde. Daß sein Vater Katholik war, ergibt sich schon aus seiner Stellung als Magistratsmitglied unter der „blutigen Maria", die keine Anglikaner für ein solches Amt zuließ. Auch mußte er sich in späterer Zeit unter Elisabeth wiederholt wegen Nichtbesuches des anglikanischen Gottesdienstes verantworten. Wer nicht wenigstens einmal monatlich daran teilnahm, hatte eine schwere Geldbuße zu zahlen, wodurch katholische Familien völlig verarmen konnten.

Im Jahre 1770 entdeckte ein Bauarbeiter bei der Instandsetzung von Shakespeares Geburtshaus zwischen den Dachsparren das „Geistliche Testament" John Shakespeares, worin er sich klar zum Katholizismus bekennt und seine Angehörigen bittet, seiner im Gebete, besonders beim Meßopfer zu gedenken. Die Versuche, diesen „last spiritual will" als Fälschung zu erweisen, beruhen nach Bowdens sachverständigem Urteil auf Unkenntnis des alten katholischen Brauchtums in England.

Von der Familie Arden, aus der John Shakespeares Gattin stammte, wissen wir, daß sie dem alten Glauben anhing. Trotzdem wurde des Ehepaares erster Sohn Wilhelm anglikanisch getauft — etwas anderes war kaum möglich, wenn man sich nicht den größten Unzuträglichkeiten aussetzen wollte. „Es war die durchgehende Gepflogenheit katholischer Eltern", wie der Berliner Anglist Professor Brandl feststellt. Daß Wilhelm katholisch erzogen wurde, läßt sich schon aus seiner Kenntnis der Glaubenslehre schließen, die, wie wir noch sehen werden, an Gründlichkeit nichts zu wünschen übrig läßt. Für seine katholische Erziehung spricht auch der Umstand, daß er bei seiner Eheschließung den zuständigen Staatsbischof umgeht, wenn er ihm auch die Gebühren zahlt. Er begnügt sich mit dem mündlichen Eheversprechen, dem Vorvertrag (precontract), der als „informal marriage per verba de praesenti" damals ausreichte, um eine bürgerliche Ehe zu schließen. Es war dies zwar eine Abweichung von der Regel, aber sie

scheint dem Ansehen der jungen Eheleute nicht geschadet zu haben, da bei den bald folgenden Kindstaufen geachtete Bürger die Patenschaft übernahmen.

Bemerkenswert ist ferner, daß die einzige Adelsfamilie, mit der Shakespeare in London nachweislich freundschaftliche Beziehungen unterhielt, das katholische Haus Southampton war. Von den vier Lobgedichten, die 1623 die Folioausgabe einleiteten, rührten zwei von Männern her, die zum Katholizismus übergetreten waren.

Stark ins Gewicht fällt endlich die Tatsache, daß wir ein Zeugnis besitzen, wonach Shakespeare als Katholik gestorben ist. Der 1688 verstorbene anglikanische Geistliche William Fulman hatte sich eine Sammlung biographischer Notizen angelegt, worin es von Shakespeare heißt: „er starb am 23. April 1616, 53 Jahre alt, wahrscheinlich zu Stratford, wo er begraben ist und ein Denkmal besitzt". Diese Aufzeichnungen schenkte Fulman seinem Freunde Richard Davies (gestorben 1708), der gleichfalls anglikanischer Geistlicher in Sapperton, Grafschaft Gloucester war. Davies fügte den Worten Fulmans über das Denkmal folgenden Satz hinzu: „auf dem er jeden mit einem schweren Fluche belegt, der seine Gebeine entfernt. Er starb als Papist" (He dyed a papist). Der Ausdruck „Papist" läßt erkennen, daß der Schreiber den Katholiken nicht gerade freundlich gesinnt war.

Einige Forscher haben geglaubt, die Angabe von Davies als unzuverlässig verwerfen zu müssen, weil sie 70 bis 80 Jahre nach Shakespeares Tod aufgezeichnet worden sei. Dieser Einwand ist aber nicht stichhaltig, da Davies seine Notiz nicht aus der Luft gegriffen haben kann. Sie beruht offenbar auf einer Stratforder Überlieferung. Shakespeares Enkelin Elisabeth Hall starb erst 1670 und könnte etwa als Trägerin dieser Überlieferung in Betracht kommen. Aus welchem Grunde sollte überhaupt der Anglikaner Davies den Dichter zum Katholiken gestempelt haben? Professor Brandl erklärt das Zeugnis von Davies für glaubwürdig, weil es aus der Überlieferung geschöpft sein müsse.

Aus dem Testament des Dichters ist sein Bekenntnis zu Christus bedeutsam: „. . . . Ich William Shakespeare . . . erkläre hiermit meinen letzten Willen. . . Zunächst befehle ich meine Seele Christus, meinem Heilande, zur Teilnahme am ewigen Leben und meinen Leib der Erde, woraus er gemacht ist. . . ."

Bestattet wurde der Dichter im Chor der Stratforder Pfarrkirche. Für sein Bekenntnis beweist dies nichts. Die Beisetzung war ein bürgerlicher Akt, und wir haben Beispiele genug, daß Katholiken in anglikanischen Kirchen ihre letzte Ruhestätte gefunden haben.

IV.

Wir haben gesehen, wie dürftig unsere Kenntnisse vom Leben des Dichters sind, in welchem Zustand seine Werke überliefert wurden und welch

ein Glaubenswirrwarr zu seinen Lebzeiten in England herrschte. Der vom Elternhause überlieferte Katholizismus wurde von der Regierung gewaltsam unterdrückt. Die Schrecken dieser Verfolgung müssen auf Shakespeare einen tiefen Eindruck gemacht haben.

Er hat den Abfall Englands vom alten Glauben sicherlich mit sehr gemischten Gefühlen betrachtet, wenn nicht für ein großes Unglück gehalten. Der Bruch mit Rom war ja hier nicht das Werk eines leidenschaftlichen religiösen Kämpfers wie in Deutschland, sondern er war von einem gekrönten Wüstling aus selbstsüchtigen Beweggründen hervorgerufen worden. Manche Erklärer haben daher in des Dichters Hamletdrama Anspielungen auf die religiösen Zustände Englands zu finden geglaubt. Sie nehmen an, daß dieses Stück einen nicht offen zutage liegenden Nebensinn habe. Wittenberg, die von Hamlet, Horatio, Rosenkranz und Güldenstern besuchte Universität sei das Sinnbild der Reformation. Hamlets ermordeter Vater verkörpere den alten Glauben, König Claudius die neuen Zustände, Königin Gertrud das ungetreue England. Hamlet selbst sei berufen, die aus den Fugen gegangene Ordnung — den alten Glauben — wiederherzustellen. Aber sein Wille sei durch Wittenbergs Einfluß geschwächt worden, so daß er das ihm aufgetragene Werk nicht vollbringen konnte.

Es läßt sich freilich nicht beweisen, daß der Dichter solche Gedanken in seinem Werke zum Ausdruck bringen wollte; immerhin ist es auffallend, daß er den Dänenprinzen in dem kleinen Wittenberg studieren läßt und nicht an einer der altberühmten großen Hochschulen wie Paris, Prag oder Bologna. Ein Hinweis auf die reformatorischen Geistesströmungen scheint hier tatsächlich beabsichtigt zu sein. Zweifellos hat Shakespeare im Hamlet seiner Zeit den Spiegel vorgehalten. Das Bild ist höchst unerfreulich. Der Dichter hat es daher abgelehnt, sich dem Chor der Schmeichler zuzugesellen, die der Königin Elisabeth ihre Huldigungen darbrachten, obgleich diese Fürstin ihm Wohlwollen bewies. Die Zeiten waren für die Entfaltung katholischen Lebens so ungünstig wie möglich. Auf dem Stuhle Petri in Rom fehlten die Lichtgestalten, die den Altgläubigen Englands in ihrer Bedrängnis hätten Trost und Ermutigung spenden können. Das Schrifttum und die Bühnenwerke jener Zeit triefen von Hohn und Spott über den alten Glauben. Dazu kamen noch weitere Einflüsse, die im Gegensatz zum Christentum standen: Macchiavellis bedenkenlose Staatsmoral fand in England Anhänger, Giordano Bruno hatte in London von 1583—1585 für seine freigeistige Weltanschauung gewirkt und Montaigne's aufsehenerregende Essays weckten die Zweifelsucht, wenn auch ihr Verfasser selbst als praktischer Katholik lebte und starb. Es ist sicher, daß Shakespeare die Schriften Montaignes gekannt hat, die 1595 ins Englische übertragen wurden. Ihre Einwirkung auf den Dichter ist unverkennbar.

Die damaligen Schriftsteller Englands waren zum Teil ungläubig, Shakespeares bedeutendster dramatischer Vorgänger und Zeitgenosse, Christopher Marlowe, bekannte sich offen als Gottesleugner. Mit seinen „Brüdern in

Apollo" kam Shakespeare auch vielfach in persönliche Berührung. Die Schenke „zur Meerjungfer", nahe der heutigen Londoner Paulskirche, war der Treffpunkt der damaligen Theaterwelt.

Macht man sich klar, daß der Dichter auf diese Weise dauernd den verschiedenartigsten Einflüssen ausgesetzt war, daß er ferner Beziehungen zu den sittlich ziemlich lockeren Adels- und Hofkreisen unterhielt, so wird man annehmen dürfen, daß er in London das Leben eines rechten Weltmannes geführt hat und in dieses hauptstädtische Treiben mannigfach verstrickt war. Sein religiöses Leben mußte hier Not leiden und zurückgedrängt werden.

Dessenungeachtet treten katholische Anschauungen und Gebräuche in seinen Werken immer wieder in Erscheinung und zwar mit einer erstaunlichen Klarheit. Man hat versucht, diese Tatsache für etwas Selbstverständliches zu erklären. Der Dichter müsse solche Dinge bringen, um die jeweiligen Verhältnisse und Persönlichkeiten darzustellen. Es gehöre dies zu den unerläßlichen Voraussetzungen für jeden Dramatiker. Zweifellos ist das richtig, aber bei Shakespeare wird das Katholische mit einer solch offensichtlichen Vorliebe und in einer so sinnigen und verständnisvollen Weise behandelt, daß man nicht umhin kann, Schlüsse auf die Denkweise des Verfassers zu ziehen, zumal wenn man in dieser Hinsicht die zeitgenössischen Werke eines Marlowe, Greene, Lodge, Nash und anderer zum Vergleiche heranzieht. Man hat durch den Hinweis auf die „Abendmesse" in „Romeo und Julia" (IV, 1) („evening mass", von Schlegel mit „Vesper" übersetzt) bei Shakespeare eine unrichtige Vorstellung vom katholischen Kultus feststellen wollen; es hat sich aber herausgestellt, daß früher nicht nur in Verona, sondern auch in gewissen Kirchen von Venedig und Vercelli tatsächlich Abendmessen gelesen wurden. In Loretto ist dies bei großem Pilgerandrang noch heute der Fall.

Was herauskommt, wenn selbst wohlmeinende Nichtkatholiken katholisches Wesen darstellen wollen, kann man sehr gut an Schillers „Maria Stuart" studieren. Schiller hat sich ohne Zweifel redlich bemüht, ein richtiges Bild zu zeichnen, und dennoch sind ihm mindestens ein Dutzend schwere Fehler unterlaufen. Er läßt beispielsweise den Mortimer beichten und sich auch für seine künftigen Sünden vom Priester lossprechen, was natürlich unmöglich ist und die Beichte zu einer geradezu schändlichen Einrichtung stempeln würde. Schiller verwechselt außerdem noch die Lossprechung mit dem Ablaß. Bei Shakespeare sind solche Irrtümer ganz undenkbar; er ist auf dem Gebiete katholischer Glaubenslehre vollkommen zu Hause. Es gibt auch im Gesamtwerk Shakespeares, soweit es von ihm persönlich herrührt, keine Stelle, die sich als Beweis gegen seine Katholizität verwerten ließe. Alexander Baumgartner hat hierauf schon 1897 in einer einschlägigen Studie hingewiesen, die im 53. Bande dieser Zeitschrift erschienen ist. Er erwähnt eine antikatholische Stelle in der Schlußszene von Heinrich dem Achten, wo Erzbischof Cranmer prophezeit, unter Elisabeth werde erst Gott in Wahrheit erkannt und die Königin werde sterben als Jungfrau wie die Unbe-

fleckteste der Lilien. Aber Baumgartner hält es für „bei weitem wahrscheinlicher, ja nahezu moralisch sicher", daß der fünfte Akt des Stückes nicht von Shakespeare herrührt, und die neuere Kritik geht darin noch weiter, da sie das ganze Drama nicht mehr zu den Werken unseres Dichters rechnet. Mit den antikatholischen Stellen ist also kein Staat zu machen; wohl aber finden wir zahlreiche Anhaltspunkte dafür, daß die altkirchlichen Anschauungen in dem Dichter noch lebendig waren. Der Mainzer Domkapitular J. M. Raich hat dies durch seine gründliche und wertvolle Arbeit über Shakespeares Stellung zur katholischen Religion vollkommen klargestellt.

Während Baumgartner die Frage des persönlichen Bekenntnisses des Dichters zum Katholizismus offenläßt, wird sie von dem Berliner Anglisten Alois Brandl ohne Vorbehalt bejaht. Neue Gesichtspunkte zu unserem Thema sind in den letzten Jahrzehnten nicht beigebracht worden. Zwar hat Kanonikus Henry Sebastian Bowden auch in den Sonetten des Dichters katholisches Gedankengut finden wollen, aber seinen hierauf bezüglichen Ausführungen fehlt die überzeugende Kraft.

Wenn wir nun dazu übergehen, die wichtigsten Stellen aus dem Werke des Dichters ins Auge zu fassen, die seine Haltung gegenüber dem Christentum und seinen Vertretern beleuchten, so fällt uns zunächst die ganz verschiedene Art auf, in der er die protestantische und die katholische Geistlichkeit behandelt; von Unparteilichkeit ist Shakespeare dabei weit entfernt. Von protestantischen Kirchenmännern entwirft er tatsächlich nur Zerrbilder. Der Pfarrer Evans in den „Lustigen Weibern von Windsor" ist der reine Hanswurst. Der Pfarrer Olivarius in „Wie es euch gefällt" führt schon im Personenverzeichnis den Zunamen „Textverdreher" (Mar-Text) und ist nicht besser als sein Amtsbruder Evans. In „Was ihr wollt" tritt der Narr als Pfarrer Topasius auf und äfft die Art der puritanischen Geistlichen nach, deren Gebaren dem Dichter zuwider war. Er wußte warum. Wenige Jahrzehnte nach Shakespeares Tode haben die Puritaner es tatsächlich fertiggebracht, daß neunzehn Jahre hindurch alle englischen Theater geschlossen bleiben mußten.

Der katholische Klerus kommt bei Shakespeare viel besser weg. Freilich will der Dichter von Einmischungen der kirchlichen Würdenträger in die Politik nichts wissen. Er hatte selbst erlebt, welch verhängnisvolle Folgen die päpstliche Absetzung der Königin Elisabeth hatte. Wie unerquicklich die Person des Königs Johann in dem gleichnamigen Stück auch sein mag — wenn er päpstlichen Machtansprüchen entgegentritt, decken sich seine Ansichten höchst wahrscheinlich mit der eigenen Meinung des Dichters.

Im übrigen ist die Geistlichkeit in den Königsdramen, die in der katholischen Zeit Englands spielen, ganz verschieden behandelt. Hier erscheinen sowohl edle Männer als auch ehrgeizige Streber, denen der Zweck das Mittel heiligt. Aber immerhin sind es ernst zu nehmende Persönlichkeiten, die keineswegs possenhaft auftreten, wie des Dichters protestantische Predigergestalten.

Wie wir bereits erwähnten, zeigt Shakespeare eine bemerkenswerte, wohl auf Jugenderinnerungen zurückgehende Vorliebe für Klostergeistliche, die er durchweg in einem günstigen Lichte erscheinen läßt, während im zeitgenössischen Schrifttum die Verhöhnung der Mönche an der Tagesordnung war. Als ein bezeichnendes Beispiel greifen wir den Kräuter sammelnden Pater Lorenzo in „Romeo und Julia" heraus. Er ist ein gütiger, feinsinniger Mann, ein Kenner der Natur und des Menschenherzens:

„Der Morgen lächelt auf die finstre Nacht,
fleckt das Gewölk im Ost mit neuer Pracht,
und wie ein Trunkenbold flieht schwankes Dunkel
vom Weg des Tags und seinem Lichtgefunkel.
Eh' nun ihr glühend Aug die Sonne hebt,
den Frühtau schlürft und neu die Welt belebt,
muß ich den Korb voll Kraut und Blumen lesen,
an denen Menschen sterben und genesen:
denn unsre Erde ist ein Schoß — und Grab,
was sie gebärt, lockt sie in sich hinab.
Die Wesen, die an ihren Brüsten saugen,
sind nie vollkommen, aber alle taugen
zu dem Werk, das der Himmel ihnen reicht,
weil kein Geschöpf dem andern völlig gleicht.
O heilige Macht von Pflanzen, Kräutern, Steinen!
man braucht nur ihre Tugenden zu einen;
denn nichts ist so gering auf dieser Erde
und nichts hat soviel schöne Segenskraft,
daß es durch Mißbrauch nicht Verderben schafft."

Ähnliches gilt von dem Pater Franziskus in „Viel Lärm um nichts". Eine würdige Persönlichkeit ist auch der Hauskaplan in „Was ihr wollt", ferner der Herzog in „Zweierlei Maß"[5], der als Mönch verkleidet im Gefängnis das Amt eines Seelsorgers ausübt und diese Rolle mustergültig durchführt. Seine Anleitung zur Gewissenserforschung sowie seine Darlegung des Unterschiedes zwischen natürlicher und übernatürlicher Reue entsprechen vollkommen den katholischen Anschauungen:

„Doch oftmals, wenn wir ein Vergehn bereuen,
tun wir's aus Eigennutz, nicht Gottes wegen;
nicht Frömmigkeit hält uns von Sünden fern,
allein die Angst." (II, 4)

In dem gleichen Stück treten auch zwei Nonnen — Isabella und Franziska — auf; es sind auch dies Persönlichkeiten, denen man Achtung zollen muß. Der Dichter zeigt sich hier auch mit den Gepflogenheiten des Lebens in Frauenklöstern vertraut.

[5] Der Titel dieses Stückes wird meistens mit „Maß für Maß" übersetzt, was indessen seine eigentliche Bedeutung nicht wiedergibt.

Wie wohlwollend Shakespeare den Katholizismus behandelt, zeigt sich am auffallendsten, wenn wir die Entstehung des Dramas „König Johann" näher ins Auge fassen. Dies Werk ist nämlich nichts anderes als eine vom Dichter vorgenommene Umarbeitung eines 1591 erschienenen Stückes unbekannter Herkunft („Die stürmische Regierung des Königs Johann"). Dieses ältere Stück wimmelt von Gehässigkeiten gegen den Katholizismus. Vergleicht man es mit der Neuschöpfung Shakespeares, so sieht man, daß er mit geradezu erstaunlicher Sorgfalt alles ausgemerzt hat, was dazu dienen sollte, den Katholizismus herabzusetzen. Freilich läßt er den König Johann gegen die päpstlichen Ansprüche wettern. Aber dieser König ist ein Thronräuber, der den Tod seines eigenen Neffen verschuldet hat und selbst als Opfer eines Verbrechens stirbt, während sein Gegner, der päpstliche Legat Pandulfo, sein Ziel erreicht und eine Aussöhnung zwischen England und Rom herbeiführt.

Beachtenswert sind auch die Äußerungen, die bei Shakespeare über die heilige Schrift vorkommen. Der Dichter legt seinen Bühnengestalten Worte in den Mund, die deutlich zeigen, daß er das Bedenkliche einer reinen Buchreligion erkannt hat und in den biblischen Büchern nicht die alleinige Richtschnur des Glaubens erblickt. Sie sind für ihn zwar eine Glaubensquelle, aber die überlieferte Erblehre (Tradition) steht ihnen gleichberechtigt zur Seite. Im „Kaufmann von Venedig" sagt Antonio:

„Selbst der Teufel könnt sich stützen auf die Bibel" (I, 3),

und im dritten Akt klingt es ähnlich bei Bassanio:

„sei ein Irrwahn
noch so verrucht — ein biederer Asket
heiligt ihn und belegt ihn aus der Bibel . . ." (III, 2)

In „Richard II." wird auf die Gefahr widerspruchsvoller Schriftauslegung hingewiesen:

„. . . . . kein Gedanke pflegt sich zu bescheiden.
Die höheren, die von den Himmelsdingen,
sind untermischt mit Zweifeln; denn sie stellen
das Wort gegen das Wort: und wie es heißt:
Lasset die Kindlein zu mir kommen, heißt es:
jedoch zu kommen ist für euch so schwer,
wie ein Kamel ein Nadelöhr durchschlüpft." (V, 4)

So wenig wie in der Bibelfrage huldigt Shakespeare hinsichtlich der Willensfreiheit und des menschlichen Gewissens reformatorischen Anschauungen. Das Elend der Erdenbürger beruht zwar letzten Endes auf der Erbsünde:

„Die ganze Menschheit war verfallen, doch Gott,
der sich auf sein Gesetzbuch nie berief,
hat uns erlöst. Wie könnten wir bestehn,

wenn unser aller Richter danach ginge,
was wir von Natur aus sind."

(Zweierlei Maß II, 2)

Aber der freie Wille des Menschen besteht dessenungeachtet fort. In „Othello" (I, 3) zeigt der Dichter sehr anschaulich, daß auf unserer Lebenswaage Vernunft und Sinnlichkeit sich gegenüberstehen. Hat die Sinnlichkeit das Übergewicht, so geraten wir in den Sumpf. Unsere Vernunft macht es uns jedoch möglich, das Triebhafte zu überwinden:

„But we have reason to cool our raging motions, our carnal stings, our unbitted lusts."

Aber wir haben Vernunft, um unsere tobenden Leidenschaften, unsere fleischlichen Triebe und zügellosen Lüste abzukühlen.

In „König Lear" (I, 2) wird der Gedanke der Unfreiheit des Willens recht drastisch abgelehnt:

„Die Welt konnte auf keine schönere Tollheit verfallen; wenn es übel um unser Glück steht — meistens weil wir das Wohlergehen nicht ertragen —, dann wälzen wir die Schuld für unseren höchsteigenen Schiffbruch auf Sonne, Mond und Sterne!"

Kein Wunder, daß daher bei Shakespeare die Stimme des Gewissens im Menschen zu reden beginnt, wenn er etwas Böses plant. Ein schönes Beispiel hierfür bietet das Gespräch der beiden Mörder am Schlusse des ersten Aktes in „Richard III." Selbst bei diesen verworfenen Menschen meldet sich das Gewissen, ehe sie den tödlichen Streich führen.

Auch die Liste der in jedem katholischen Katechismus verzeichneten sieben Hauptsünden ist dem Dichter durchaus geläufig, was allerdings in den deutschen Übersetzungen nicht klar hervortritt. In „Zweierlei Maß" (III, 1) wird der Schwester zugemutet, ihre Frauenehre zu opfern, um des Bruders Leben zu retten. Er sagt zu ihr:

„Sure it is no sin;
Or of the deadly seven it is the least."
Sicherlich ist's keine Sünde
oder doch der sieben Todsünden kleinste.

Überhaupt ist der Dichter auf moraltheologischem Gebiete sehr gut beschlagen; heikle Fragen aus der Sittenlehre werden von ihm durchweg im Sinne der katholischen Auffassung behandelt.

Eide, die etwas Sündhaftes oder Vernunftwidriges bezwecken, haben keine verpflichtende Kraft; denn die Götter

„sie achten nicht auf heiße tolle Schwüre,
das sind unreine Spenden, und verhaßter
als wenn die Opferung im Qualm verschwelt . . .
es ist der Vorsatz, der die Schwüre härtet,
ein Schwur zu jedem Vorsatz darf nicht halten . . ."

(Troilus V, 3)

Der Selbstmord wird im Werke Shakespeares nachdrücklich verworfen; als Beispiel mögen die Stellen im „Hamlet“ (I, 2) und „Cymbelin“ (III, 4) dienen. Dagegen hält unser Dichter es unter besonderen Umständen für zulässig, durch Täuschung eines Übeltäters einer gerechten Sache zum Siege zu verhelfen. In „Ende gut, alles gut“ wird Graf Bertram irregeführt: in der Dunkelheit glaubt dieser Ehebrecher die tugendhafte Diana zu umarmen, während er in Wirklichkeit seine eigene, von ihm verschmähte umfangen hält.

Wollte man aus dem Werke Shakespeares die zahllosen Stellen ausziehen, die für die Katholizität seines Denkens zeugen, so müßte man ein ganzes Buch schreiben. Die Überlieferungen des Elternhauses waren in ihm eben so lebendig, daß er mit der größten Selbstverständlichkeit das Christentum überall, wo es anging, in katholischer Prägung erscheinen ließ. So stoßen wir auf das Fegfeuer beispielsweise im „Hamlet“ (I, 5), „Romeo und Julia“ (III, 3) sowie im „Othello“ (IV, 3). Selbst die „Vorhölle“ fehlt bei ihm nicht („limbo“ in „Ende gut, alles gut“ V, 3 von Schlegel-Tieck fälschlich mit „Fegfeuer“ übersetzt). Auch die Heiligenverehrung, insbesondere die Marienverehrung gelangen an nicht wenigen Stellen zum Ausdruck. Meist werden die Heiligen als Zeugen angerufen, aber nirgendwo haben diese Anrufungen etwas Spöttisches an sich.

Vor der katholischen Askese zeigt der Dichter Achtung (Othello III, 4), wenn er auch die Gefahren nicht verkennt, die unter Umständen damit verknüpft sein können („Zweierlei Maß“ I, 5).

Eindringlich erinnert Shakespeare auch immer wieder an die große Bedeutung des Gebetes. In seinem letzten Werke, dem „Sturm“ (III, 1) fragt Ferdinand die Tochter Prosperos nach ihrem Namen:

> Ich möchte dich in mein Gebet einschließen;
> bitte sag' mir, wie du heißt.“

Hamlet bittet Ophelia, seiner Sünden im Gebete zu gedenken (III, 1). In „Macbeth“ (IV, 3) wird die fromme Mutter Malcolms gerühmt, die man öfter kniend als auf ihren Füßen sah. Bemerkenswert ist eine Äußerung über das nicht erhörte Gebet, die dem Heiden Menecrates in den Mund gelegt wird:

> „Wir wissen nicht, was nützlich für uns ist,
> beten oft um das, was unser Unglück wäre,
> doch weise Mächte hören nicht auf uns
> und helfen uns, indem sie uns enttäuschen.“
> (Antonius und Cleopatra II, 1.)

Die wichtigste menschliche Gemeinschaft, die Ehe, wird vom Dichter nach den altkirchlichen Rechtsbegriffen behandelt. In der Wahl des Ehegatten muß Freiheit herrschen, auch kein Zwang der Eltern darf zugelassen werden. In den „Lustigen Weibern“ (V, 5) hat Fenton seine Braut Anna

Page vor der erzwungenen Ehe mit einem ungeliebten Manne bewahrt, indem er der Verlobten beiwohnte, wodurch nach altem (vortridentinischen) katholischen Eherecht das Verlöbnis in eine unauflösliche Ehe überging:

„The truth is, She and I long since contracted,
are now so sure that nothing can dissolve us"

Die Wahrheit ist, daß sie und ich schon längst
verbunden sind, so fest, daß nichts uns trennen kann.

Eine eigenartige Rolle weist Othello, der Mohr von Venedig, seiner Gattin zu, nachdem er ihr Untreue vorgeworfen hat: als Gegenstück zum heiligen Petrus, der die Himmelspforte bewacht, soll die arme unschuldige Desdemona das gleiche Amt am Höllentor übernehmen:

„You mistress,
that have the office opposite to St. Peter
and keep the gate of hell"

Du Frau, als Gegenstück
zum Amt des heiligen Petrus
bewach das Höllentor. . . .
(Othello IV, 2)

Aufschlußreich sind auch die Sterbeszenen in Shakespeares Dramen. Bei seinen edleren Gestalten legt der Dichter großen Wert darauf, daß beim Herannahen des Todes Gebet, Reue, Beichte und Wegzehrung nicht fehlen. Hamlets Vater klagt als Geist, daß er unvorbereitet, ohne Beichte, ohne Ölung und ohne Wegzehrung sterben mußte. Aber scharf unterscheidet der Dichter den christlichen Tod von dem heidnischen, und noch stärker kommt der Unterschied zur Geltung zwischen der Todesstunde ehrenhafter Menschen und derjenigen von Verbrechernaturen. Shakespeare bejaht den Unsterblichkeitsgedanken ebenso wie sein Hamlet, dem er wesentliche Züge seines Charakters verliehen hat. Es sei nur auf die vierte Szene des ersten Aktes hingewiesen. Hier fürchtet sich Hamlet nicht, dem Geiste seines Vaters auf dessen Wink zu folgen. Das Leben ist ihm kaum noch eine Stecknadel wert und seiner unsterblichen Seele kann ja der Geist nichts anhaben:

„I do not set my life at a pin's fee;
And for my soul, what can it do to that,
being a thing immortal as itself?"

Mein Leben acht' ich keine Nadel wert;
was aber meine Seel' betrifft — was kann
der Geist ihr antun, ist er doch
unsterblich wie sie selbst?

Der sieghafte Glaube an ein ewiges Leben war aber nicht immer mit der gleichen Kraft im Gemüte des Dichters lebendig. Dunkle Wolken über-

schatteten zeitweise seine Seele, zumal im letzten Jahrzehnt seines Lebens. Diese trüben Stunden der Hoffnungslosigkeit haben ebenfalls tiefe Spuren im Werke des Dichters zurückgelassen. Im „Sturm" gibt er einer solchen Stimmung Ausdruck:

„Mein Spiel ist jetzt zu Ende, und die Spieler,
wie ihr gesehen habt, waren nichts als Geister
und sind in Luft zerflossen, in strömenden Wind.
Gleich den Gebilden meiner Phantasie
werden die Türme, die heut Wolken küssen,
die prunkenden Paläste, heiligen Tempel,
ja wird der große Erdball selbst mit allem
was er betreut und nährt, dereinst zerfließen,
und wie dies Schauspiel, das aus Geist geboren
in Geist verweht, wird unsere arme Erde
nicht einmal einen Schweif von Wolken hinter
sich lassen. Wir sind aus dem gleichen Stoff,
aus dem ein Traum besteht, und unser kurzes Leben
ist eingebettet in einen langen Schlaf. —"

(IV, 1)

Und in dem Lustspiel „Wie es euch gefällt" finden wir jene berühmte Stelle, wo das ganze menschliche Dasein mit einem Bühnenspiel verglichen wird:

„Die ganze Welt ist eine Bühne,
und alle Menschen sind nichts als Komödianten;
sie treten auf und gehen wieder ab,
und jeder spielt in seiner Zeit viel Rollen,
und seine Akte sind die sieben Alter.
Zuerst der Säugling, der da quäkt und geifert
im Arm der Amme. Dann der weinerliche
Schulknabe, den Ranzen auf dem Rücken, der
frischgewaschen und verdrossen wie eine Schnecke
zur Schule kriecht. Dann der Verliebte, seufzend
wie der Wind im Schornstein, mit dem Schmachtlied,
das seines Mädchens Augenbraun besingt.
Dann der Soldat, von tollen Flüchen strotzend,
bebartet wie ein Panther, sehr erpicht
auf Ehre, jähzornig und bereit zu Händeln,
und sucht die Seifenblase Ruhm
selbst im Kanonenschlund. Und dann der Richter,
schön rundes Bäuchlein, mit Kapaun gemästet,
ein strenger Blick, normal geschnittener Bart,
voll weiser Sprüche und erprobter Regeln —
so spielt er seine Rolle. Das sechste Alter

schlüpft in den hageren Pantoffelhelden,
Beutel zur Seite, Brille auf der Nase,
die Hosen seiner Jugend wohl geschont
— zu weite Welten für verschrumpfte Schenkel —
und seine tiefe Männerstimme dreht
zurück zu kindischem Diskant, und quäkt
und schrillt im Ton. Die letzte aller Szenen,
die dieses seltsam reiche Stück beschließt,
ist zweite Kindheit, völliges Vergessen,
denn wieder hat der Spieler keine Zähne,
und sieht und schmeckt nichts, und bedeutet nichts."
(II, 7)

Indessen war dies nicht Shakespeares letztes Wort über den Sinn und Wert des menschlichen Daseins. Er hat sich später wieder zu einer hoffnungsfrohen und zuversichtlichen Welt- und Lebensanschauung zurückgefunden; auch sein letzter Wille legt hiervon Zeugnis ab.

Wir haben eine Anzahl bezeichnender Beispiele herausgegriffen, die des Dichters Stellung zu dem alten Glauben beleuchten. Sie ließen sich mit Leichtigkeit vermehren, aber das Angeführte mag genügen, um zu zeigen, daß Shakespeare viel tiefer im Christentum katholischer Prägung verwurzelt ist, als gemeinhin angenommen wird. Freilich hat Shakespeare, wie auch Baumgartner feststellt, sich nicht öffentlich zum katholischen Glauben bekannt. Er fühlte sich nicht zum Märtyrer berufen, auch konnte er als Bühnen-Unternehmer kaum Farbe bekennen, ohne seine Stellung und seine Person zu gefährden. Als er dann später in seinem Heimatstädtchen lebte, hat er anscheinend alles vermieden, was ihn als Gegner der anglikanischen Staatskirche kennzeichnen konnte. So lebte er wohl als Kryptokatholik und ist als solcher auch gestorben. Sein weltumspannendes Schaffen aber gehört der ganzen Menschheit.

Die Bereinigung des Geldes und der Reichsschulden als naturrechtliches und soziales Problem

Von HANS SCHILD

Wenn in den nachfolgenden Ausführungen die grundsätzlichen Betrachtungen stark mit technischen Erwägungen durchsetzt sind, so hat dies seinen Grund darin, daß moralischen Forderungen in der verwickelten neuzeitlichen Verkehrswirtschaft nur in der von der Technik des Geld- und Schuldenbereinigungsproblems gebotenen Form genügt werden kann. Deshalb ist es notwendig, grundsätzliche Erwägungen und technische Probleme miteinander zu verflechten.

Geldschulden werden beglichen, indem entweder der Schuldner dem

Gläubiger die Forderung in Reichsbanknoten oder Scheidemünzen bezahlt (Umlaufsgeld, Notalgeld) oder indem das Konto des Schuldners belastet, das Konto des Gläubigers erkannt wird (Buchgeld, Giralgeld). Stellen, bei denen im allgemeinen solche Buchungen stattfinden, sind die Banken, die Sparkassen und die Postscheckämter. Hierbei bestehen bei den Banken unter sich wieder Ausgleichsmöglichkeiten bei der Reichsbank oder Landeszentralbank, für die Sparkassen bei den Gemeindebanken oder Girozentralen, für die Genossenschaftsbanken bei den Zentralgenossenschaften usw.

In der normalen Wirtschaft ist das Umlaufsgeld durch Gold und Handelswechsel gedeckt, d. h. seine Menge ist durch die Menge des hinterlegten Goldes und der Handelswechsel begrenzt; Buchgeld kann erzeugt werden, insoweit bankmäßige Guthaben entstehen, sei es durch Einzahlungen von Umlaufs- oder Buchgeld, sei es durch Gewährung von Kredit, mit oder ohne besondere Sicherheit. Normalerweise kann ein solcher Kredit aber nur eingeräumt werden im Rahmen der Ertragsfähigkeit des Betriebes des Kreditnehmers.

Heute ist sowohl das Umlaufsgeld wie das Buchgeld geschwächt; das Umlaufsgeld dadurch, daß an Stelle von Handelswechseln aus dem Warenverkehr Finanzwechsel des Reiches und von Tochtergesellschaften des Reiches und der ihm gehörigen Banken getreten sind; da hinter diesen Finanzwechseln keine produktiven Werte standen, sondern die Finanzierung des Krieges, hat sich die Umlaufsmenge anormal erhöht, was ohne den gesetzlichen Preisstop zu einer Angleichung der Preisbasis im Verhältnis der Erhöhung geführt haben würde; das Buchgeld ist geschwächt durch die Deckung der meisten Bank-, Sparkassen- und Postscheckguthaben durch kurzfristige und langfristige Anleihen des Deutschen Reiches, weit über die Verzinsungs- und Rückzahlungsmöglichkeit dieser Anleihen hinaus.

Die hier in Frage kommenden historischen Sanierungsmöglichkeiten liegen einmal in der Verringerung des Umlaufsgeldes durch Einzug aus Steuermitteln, des Buchgeldes durch Verzinsung und Rückzahlung der Reichsanleihen, ein Weg, der bei dem Umfang des notalen und giralen Geldes von den meisten für unmöglich erachtet wird. Eine andere Lösungsmöglichkeit wird gesehen in einer sogenannten gesteuerten Inflation in Verbindung mit der erstgenannten Maßnahme, d. h. also z. B.: Verdoppelung aller Löhne und Preise, dadurch Halbierung des notalen und giralen Geldumlaufes und dadurch erleichterte Verminderung auf dem Steuer- bzw. Rückzahlungswege. Als anderes Heilmittel wird angesehen die Devalvation, d. h. die entschädigungslose Herabsetzung des Umlaufs- und giralen Geldes z. B. im Verhältnis von 10 : 1. Zwischen diesen Lösungsmöglichkeiten zeichnen sich noch verschiedene Zwischenwege ab, z. B. eine Blockierung von 9/10 des Umlaufsgeldes in der Weise, daß diese 9/10 nicht abhebbar auf Konten einzuzahlen sind und dort festfrieren und eine gleichartige Bindung des Buchgeldes, nur daß dort die Einzahlung bereits erfolgt ist, so daß die Blockierung lediglich in einem Festfrieren bestünde. Dieser Weg stellt

selbstverständlich keine Endlösung dar; man will nur geordnetere Zeiten abwarten, um den endgültigen Devalvationsmaßstab günstiger festsetzen zu können, als es bei sofortiger Regelung möglich wäre. Andere Zwischenlösungen sehen vor, nur das Umlaufsgeld zu sanieren und das Giralgeld unberührt zu lassen, oder aber man will das Umlaufsgeld in schärferem Maßstab devalvieren als das Giralgeld, oder endlich, man will das Umlaufsgeld in einem festen Maßstab devalvieren, beim Buchgeld dagegen es dem Einleger überlassen, freiwillig eine möglichst hohe Quote festfrieren zu lassen, um sich dadurch eine günstigere Devalvationsquote und andere Vorteile zu sichern und gewisse Nachteile zu vermeiden.

Alle diese Maßnahmen bedingen weitgehende Eingriffe in das rechtliche und soziale Gefüge. Es ist daher durchaus am Platze, das Problem der Währungs- und Reichsschuldenbereinigung einmal unter naturrechtlichen und sozialpolitischen Gesichtspunkten zu würdigen. Sofort in die Augen springen die unmittelbaren sozialpolitischen Probleme, nämlich die Entschädigung der zahllosen durch den Krieg unmittelbar geschädigten Personen, wie z. B. der Kriegsversehrten, der Bombengeschädigten, der Flüchtlinge, der nicht bezahlten Kriegslieferanten, der Inhaber von demontierten Betrieben, der Eigentümer von eingezogenen Auslandsvermögen usw. Jeder von diesen vom Schicksal schwer Geschlagenen hofft anläßlich der Bereinigung der Währung und der Reichsschulden einen moralischen Anspruch auf Besserbehandlung zu haben als diejenigen, die solche besonderen Verluste nicht erlitten haben. In einigen Währungsvorschlägen sind auch Klauseln vorgesehen zu Gunsten von Gesellschaften, Körperschaften, Stiftungen und Anstalten des privaten und öffentlichen Rechts, die satzungsgemäß wissenschaftlichen oder kulturellen Zwecken dienen.

Wenn der Vergleich mit einem privaten Konkurs gestattet ist, dann sollen also gewisse Gläubiger bevorrechtigt werden, während die übrigen Gläubiger die normale Konkursquote erhalten sollen. Manche Pläne gehen dabei so weit, daß sie bei der Blockierung überhaupt keine Rücksicht mehr nehmen wollen auf die ursprüngliche Höhe des Guthabens; sie wollen dem Kontoinhaber nur dann, wenn ihm nicht genügend Einnahmen zur Verfügung stehen, gestatten, die für seinen und seiner Familie Lebensunterhalt unbedingt erforderlichen Mittel von seinem ehemaligen Guthaben abzuheben. Es wäre mit anderen Worten die Gestattung der Erhebung einer Wohlfahrtsrente aus eigenen Mitteln. Jeder soziale Unterschied, der früher durch die verschiedene Höhe der Guthaben gegeben war, wäre restlos beseitigt.

An sich ist der Gedanke, gewisse Gläubiger zu bevorrechtigen, nicht neu; er knüpft an die Regelung der Vorzugsrente an, wie sie aus den Reichsanleihen bei deren Aufwertung nach dem ersten Weltkrieg gewissen bedürftigen Personen eingeräumt wurde. Die Befürworter dieser Bevorrechtigung übersehen dabei, soweit es sich um eine Bevorzugung bei der Währungsbereinigung handelt, nur, daß die Zahl der Kriegsgeschädigten

in weitestem Sinne heute eine vielmal größere ist als nach dem ersten Weltkrieg und daß solche Vorrechte eine neue Währung u. U. in einem Ausmaß belasten können, daß diese schon dadurch wieder Keime des Zerfalls in sich empfängt. Geht man z. B. nur davon aus, daß etwa 6 Millionen Flüchtlinge und etwa 6 Millionen bombengeschädigte Personen in Deutschland vorhanden sind (die Zahlen stellen nur eine rohe Schätzung dar) und daß jede dieser Personen nur ein Vorrecht von 100 RM erhalten würde, so würde sich schon dadurch eine Neuausgabe von Geld in Höhe von 1 Milliarde 200 Millionen RM ergeben. Ginge man beispielsweise von einem Gesamtumlauf von etwa 4 Milliarden aus, so wäre bereits rund ein Drittel durch soziale Vorrechte in Anspruch genommen, ohne daß einer der Bevorteilten mit dem Betrag von 100 RM viel anzufangen wüßte. Es ist daher richtig, die Frage der Entschädigung der Kriegsgeschädigten im weitesten Sinne aus dem Währungsbereinigungsproblem überhaupt herauszulösen und ihre Entschädigung aus laufenden Steuermitteln vorzusehen. Mit Rücksicht auf die große Zahl der Geschädigten wird es sich dabei nicht vermeiden lassen, zu unterscheiden zwischen unmittelbar Hilfsbedürftigen und solchen, die in der Lage sind, sich und ihre Familie durch ihre Arbeit zu ernähren. Den unmittelbar Hilfsbedürftigen wird man dabei, ähnlich wie bei der Vorzugsrente nach dem ersten Weltkrieg, eine Entschädigung in Rentenform gewähren müssen; einmal wird dadurch den Geschädigten am meisten gedient, insofern sie aus den Beträgen ihren Lebensunterhalt bestreiten müssen; auf der anderen Seite werden die öffentlichen Finanzen verhältnismäßig am geringsten in Anspruch genommen, weil sich die Zahlung auf eine Reihe von Jahren verteilt und die mit zunehmender Sanierung wachsende Steuerkraft es ermöglicht, die Rente von vornherein höher zu veranschlagen, als es bei einem einmaligen Abfindungsbetrag möglich wäre. Endlich wird auch noch durch diese Art der Entschädigung der Fürsorgeetat der öffentlichen Hand erleichtert, die ja auch sonst für diese unmittelbar Hilfsbedürftigen in Form von Wohlfahrtsrenten aufzukommen hätte. Zu berücksichtigen wären demnach in erster Linie Leute über 65 Jahre, Arbeitsinvaliden, Witwen mit Kindern, die wegen der Versorgung ihrer Kinder nicht in der Lage sind, in Arbeit zu gehen, und Waisen, die sich ihr Brot noch nicht selbst verdienen können. Hier sei vermerkt, daß es nicht ungerechtfertigt erscheint, Lebensversicherungen etwas zu bevorzugen, weil sie ja gerade in solchen Fällen bezahlt zu werden pflegen, in denen hier bevorrechtigte Behandlung vorgeschlagen ist.

Eine Bevorrechtigung dürfte auch am Platze sein bei jenen Kriegsgeschädigten, die noch im Besitz der Titel sind, die sie als Ersatz für Inflationsverluste aus dem verlorenen ersten Weltkrieg retteten. Hier dürfte es eine ungerechtfertigte Härte sein, sie mit den Ersatztiteln im vollen Ausmaß auch am Verlust infolge des verlorenen zweiten Weltkrieges teilnehmen zu lassen.

Die übrigen Geschädigten müßten je nach Maßgabe der aus Steuern zur Verfügung stehenden Mittel unter Inanspruchnahme eines längeren Zeitraumes allmählich in möglichem Umfang Entschädigungen erhalten. Auch hier wird man aber wohl kaum je in der Lage sein, ihnen volle Entschädigung zu gewähren. Man wird z. B. den Verlust von notwendigem Hausrat stärker berücksichtigen müssen als den Verlust von Kunst- oder Luxusgegenständen. Man hat auch daran gedacht, diesen Geschädigten Zertifikate des Staates auszuhändigen, um ihnen eine sofortige Verwertung durch Verkauf dieser Zertifikate zu ermöglichen. Vorteil einer solchen Regelung wäre die Möglichkeit, den Erlös der Zertifikate etwa zur Begründung einer Existenzmöglichkeit zu verwenden. Demgegenüber steht der Nachteil, daß ein solches Papier leicht Gegenstand von Börsenspekulationen werden kann, und daß ein zu großes Angebot die Kurse im Anfang außerordentlich niedrig werden ließe. Auch würden bei der zu erwartenden knappen Kapitaldecke solche Papiere in unangenehmer Weise mit den für den Wiederaufbau der zerstörten Industrie und des zerstörten Wohnraumes auszugebenden Aktien, Industrieobligationen und Pfandbriefen in Wettbewerb treten und damit den Wiederaufbau hemmen. Eine Festlegung als Buchschuld des Staates mit unbestimmtem Betrag, die grundsätzlich unveräußerlich wäre, wäre demgegenüber wohl vorzuziehen.

Nun kommt die Frage der gewöhnlichen Gläubiger. Hier ist es vor allem sehr schwierig festzustellen, wer in diesen Kreis gehört. Klar ist der Fall bei den Besitzern von Buchgeld, das ja, wie wir sahen, zum größten Teil durch Reichstitel gedeckt ist. Ähnlich verhält es sich bei den Berechtigten aus Versicherungsverträgen, soweit es sich um Kapitalversicherung handelt, aus Sparguthaben, aus Bausparverträgen, soweit es sich um die Ansprüche aus der Vergangenheit handelt und aus ähnlichen Rechtsverhältnissen.

Dagegen hat man nach der Inflation mit Recht ausgegliedert die Gläubiger des langfristigen Realkredits, weil deren Forderungen ja in keiner Weise durch die Forderungen an das Reich gedeckt waren. Dies dürfte auch dem Naturrecht entsprechen, das nicht gestattet, eine Währungs- und Schuldenbereinigung gleichzeitig zur Durchführung einer entschädigungslosen Enteignung nicht betroffener Personen zu benutzen. Welche Gerechtigkeit würde auch darin liegen, dem mit einer Hypothek abgefundenen nachgeborenen Bauernsohn nun zu sagen: „Deine Hypothek ist wertlos", weil ihren Rechnungsmaßstab die Reichsmark bildet, während der besitzende Bruder sich ungestört des Hofes erfreuen könnte. Ganz abgesehen davon wollen die Verteidiger dieser Pläne auch keineswegs dem Hofbesitzer etwa den dem abgefundenen Bruder weggeschnittenen Betrag zukommen lassen, sie wollen den Hof vielmehr zum Gegenstand einer überdimensionalen Steuer machen, so daß damit also praktisch alle Hypotheken sozialisiert würden, ein geradezu ungeheuerlicher Gedanke. Es braucht nicht besonders erwähnt zu werden, daß eine solche Sozialisierung des ganzen, vom Verfall der Reichsschulden unberührt gebliebenen Forderungsbesitzes naturrechtlich in keiner

Weise vertreten werden könnte. Es ist daher klar, daß alle Forderungen, bei denen nicht überwiegend Reichstitel die Deckung bilden, aus dem Kreis der Gläubiger, die unter die Schuldenbereinigung fallen, herausgenommen werden müssen.

Es wäre aber denkbar unsozial, einfach nach dem Grundsatz vorzugehen: Wer hat, der hat. Zwar müssen diejenigen, die von Kriegsverlusten verschont geblieben sind, in erheblichstem Ausmaße zur Zahlung der Kriegsschäden herangezogen werden. Doch ist es zu diesem Zweck naturrechtlich nicht vertretbar, die entschädigungslose Enteignung zu wählen. Der naturrechtlich vertretbare Weg, um diesen Ausgleich herbeizuführen, ist die Besteuerung. Das ist deshalb wesentlich, weil die Besteuerung immer dort eine Grenze findet, wo die Leistungsfähigkeit des Steuerschuldners aufhört. Daß es der Gerechtigkeit entspricht, in diesem Falle den Begriff der Leistungsfähigkeit nicht zu eng zu ziehen, ist ohne weiteres klar, und es müssen deshalb von den durch den Krieg nicht in besonderer Weise Betroffenen steuerliche Opfer in hohem Ausmaß verlangt werden, aber doch nur in einem Ausmaß, das ihnen die wirtschaftliche Existenz und ein bescheidenes Auskommen ermöglicht und es ihnen weiter möglich macht, im Laufe der Zeit durch fleißige Arbeit ihre Lage auch wieder entsprechend zu verbessern.

Es ist naheliegend, zu einer solchen Besteuerung in erster Linie die Kriegsgewinne heranzuziehen. Ebenso ist es naheliegend, an eine Vermögensabgabe zu denken. Bei einer solchen muß aber vor einem Irrweg gewarnt werden: Es sieht sehr schön aus, von einer 30—50%igen Vermögensabgabe zu sprechen; wenn man aber die Realisierung etwa in einer 30—50%igen Hypothek auf den Sachbesitz sich denkt, so ist es doch nur möglich, die Steuer selber aus den Erträgen des Sachbesitzes zu zahlen. Gleichzeitig wird aber dieser Sachbesitz, soweit er Grundbesitz ist, zur hypothekarischen Neubelastung zu Zwecken des Wiederaufbaues benötigt. Es erscheint deshalb sehr unzweckmäßig, die Zahlung vom Sachbesitz, insbesondere vom Grundbesitz, hypothekarisch zu untermauern. Auch der Sachbesitz kann nur im Rahmen seiner Leistungsfähigkeit zum Schadenausgleich beitragen. Große Summen können hier am besten durch die Verteilung auf eine Reihe von Jahren erzielt werden. Läßt man die hypothekarische Belastung weg, so geht kein Pfennig weniger an Steuern ein als mit einer solchen. Der Grundbesitz ist aber frei zur Belastung der Finanzierung des Wiederaufbaues, wobei die Verzinsung der Belastung aus den wiederaufgebauten Werten zu decken ist.

Ähnlich verhält es sich mit den Vorschlägen, die Abgabe etwa zu erheben durch die Ausgabe von Steueraktien und ähnlicher Wertpapiere an einen Ausgleichsfond. Der Ausgleichsfond müßte dann diese Werte, um den Geschädigten Zahlungen zuzuführen, versilbern. Dadurch würde die ganze Kapitalneubildung nicht dem Wiederaufbau zugeführt werden, sondern der Entschädigung der Kriegsgeschädigten. Viel besser ist es, die Steuerlast auch hier auf eine Reihe von Jahren zu verteilen und nicht den Kapitalmarkt und die Börse mit solchen Entschädigungspapieren zu blockieren, die die

größte Bremse und den größten Hemmschuh für einen Wiederaufbau der deutschen Wirtschaft bilden würden. Wenn es der besseren Optik halber als richtig erscheint, von einer 30—50%igen Vermögensabgabe zu reden, so ist auch dagegen nichts einzuwenden, wenn nur sichergestellt ist, daß die Beträge aus den Erträgen des Sachbesitzes bezahlt werden und nicht durch dessen Liquidierung in Form von Hypotheken oder Wertpapieren.

Steht der Kreis der Gläubiger fest, so muß auch noch zur Frage der Quote, die diese Gläubiger bekommen sollen, Stellung genommen werden. Nach naturrechtlichen Gesichtspunkten geht es nicht an, diese Quote etwa nach Kopfteilen zu bemessen. Es muß schon das ursprüngliche Guthaben der Quote zu Grunde gelegt werden. Dabei erscheint eine gewisse soziale Staffelung in der Quote als vertretbar, wonach es etwa möglich wäre, den Inhabern der kleinen Guthaben proportional mehr zukommen zu lassen als denen größerer Guthaben.

Es erscheint außerdem erforderlich, bei einer Umstellung alle bisher vom Publikum getätigten Manipulationen zu durchkreuzen, weil es der Staatsautorität in jeder Richtung abträglich wäre, etwa die Besitzer von Kleingeld besser zu behandeln als die von großen Scheinen; denn es ist bekannt, daß weite Kreise des Publikums Scheidemünzen und kleine Scheine gehamstert haben, weil sie sich hiervon eine bessere Berücksichtigung erwarten. Man wird also aus Gerechtigkeitsgründen dieses Mal die Kosten der Neuherstellung von Scheidemünzen und kleinen Scheinen nicht scheuen dürfen, sondern wird die gesamten, bisher geltenden Scheidemünzen und kleinen Noten den größeren Noten gleich behandeln müssen.

Wer glaubt, daß mit der Regelung dieser Fragen die sozialen Probleme erschöpft wären, übersieht, daß die Hauptfolgen der Währungs- und Schuldenbereinigung in eine ganz andere Richtung gehen und daß sie viel tiefere Probleme aufrühren als die bisher behandelten. Es handelt sich um die Probleme der Vollbeschäftigung, der Lohn- und Preisentwicklung, d. h. genau ausgedrückt, der Gestaltung der Reallöhne, sowie um das Problem der zukünftigen Zinsen.

Um diese Probleme würdigen zu können, ist ein Blick auf die Stellung des Währungs- und Schuldenbereinigungsproblems innerhalb der Wirtschaft notwendig. Durch die infolge wiederholter Erklärungen von maßgebendster Stelle völlig unberechtigte Angst vor einer Inflation ist das Währungsproblem in der öffentlichen Diskussion in eine zentrale Stellung gerückt worden, die ihm keineswegs zukommt. Die unmittelbaren Kriegsverwüstungen und deren Beseitigung stellen viel zentralere Probleme dar, wie z. B. die Zerrüttung der deutschen Wirtschaft durch die Aufspaltung in Zonen, durch Demontagen, durch Zerstörungen des Bombenkrieges, die Beseitigung der Trümmer, die Wiederherstellung des Wohnraumes, die Wiederherstellung der teils zerstörten, teils veralteten, teils demontierten

Industrie, das Neuaufziehen von Industrien für die zugewanderten Flüchtlinge und das Aufziehen erlaubter Ersatzindustrien für die verbotenen Industrien, sowie endlich die Wiederherstellung des zerrissenen Auslandsverkehrs. Alle diese Probleme sind viel viel dringender als das Währungs- und Schuldenproblem, treten aber leider infolge der Inflationspsychose zu stark in den Hintergrund.

Eine andere unerfreuliche Folge der viel zu breiten öffentlichen Diskussion der Währungsfragen ist die Überschätzung des Geldproblems gegenüber dem Kapitalproblem. Man glaubt z. B., es sei neben anderen Voraussetzungen nur eine Voraussetzung für die volle Bereinigung der Währungs- und Schuldenfrage, wenn wieder genügend Waren und Rohstoffe vorhanden wären: man übersieht völlig die unheimliche Wucht des Problems, das neue Sachkapital zu schaffen, um die überhöhte Bevölkerung im verkleinerten Raum zu ernähren (Problem der Vollbeschäftigung). Man möchte das Kapitalbedürfnis auf die natürlichen Ersparnisse nach der Umstellung verweisen. Wer so denkt, hat sich nicht die Mühe genommen, mit dem Rechenstift die geringen zu erwartenden natürlichen Ersparnisse mit dem gewaltigen Bedarf an Sachkapital zu vergleichen. Es muß tatsächlich ein Luftloch gelassen werden, um zusätzlich die Kapitalbildung zu fördern; sonst dürfte die Erwerbslosigkeit von Millionen von Menschen und der Zwang derselben, im Wege der Auswanderung sich neue Arbeitsstätten zu suchen, nicht zu vermeiden sein, vorausgesetzt, daß seitens des Auslandes überhaupt eine Aufnahmewilligkeit für solche Auswanderer besteht. Außerdem wird auch der kühnste Optimist nicht anzunehmen wagen, daß uns das Ausland in der notwendigen kurzen Frist die Milliarden-Anleihe zur Verfügung stellt, die zum Aufbau eines Industrieapparates zur Beschäftigung unserer Millionen-Bevölkerung erforderlich wäre. Dieses Kapitalproblem stellt das Geldproblem weit in den Schatten. Eine Erwerbslosigkeit von Millionen wäre nicht nur vom sozialen Standpunkt aus unerträglich, sondern würde auch durch den Zwang der öffentlichen Hand, diesen Massen Erwerbslosenunterstützung zu zahlen, die bereinigte Währung sofort wieder in die allergrößte Gefahr bringen.

Es mag vielleicht in Erstaunen setzen, wenn in diesen Ausführungen das Maß der Entstehung neuen Sachkapitals in ursächlichen Zusammenhang mit der Belassung von altem Buchgeld gebracht wird. Um diesen Zusammenhang klar zu erfassen, ist es notwendig, sich ins Gedächtnis zurückzurufen, daß Sachkapital das Ergebnis menschlicher Arbeit ist, die in der heutigen Wirtschaft als Lohnarbeit auf einen Lohnfonds in Geld fundiert werden muß. Bei diesem Geld muß es sich um Ersparnisse handeln, weil ja das nicht ersparte Geld üblicherweise für Verbrauchsgüter, also nicht für die Schaffung von Kapital ausgegeben wird. Schneide ich das Buchgeld vollkommen weg, dann wird der Lohnfonds in der Gegenwart verkürzt und vollständig auf künftige Ersparnisse verwiesen; denn zur

Bezahlung von Löhnen stehen dann ausschließlich neue Ersparnisse (abgesehen von echten Auslandsanleihen) zur Verfügung. Der Gedanke, einen solchen zusätzlichen Lohnfonds durch eine entsprechende Bemessung der Ausgabe an neuem Geld zu schaffen, ist aus zwei Gründen abwegig. 1. Die Umlaufsmenge des neuen Geldes würde mit Rücksicht auf den übernormal hohen Bedarf an neuzuschaffenden Kapitalgütern in kurzer Zeit, wie dies in verschiedenen ausländischen Staaten geschehen ist, unverhältnismäßig ansteigen; 2. der Unternehmer wird nicht geneigt sein, geborgtes Geld, das er unter Umständen teuer verzinsen muß, im gleichen Ausmaß für Investitionszwecke zu verwenden, wie verbliebenes eigenes Geld. Diese Argumente sprechen auch gegen die Schaffung neuen Buchgeldes im Kreditweg durch die Bankinstitute.

Ein Einwand gegen den hier vorgeschlagenen, die bisherigen Rechte mehr schonenden Weg der Behandlung des Buchgeldes ist noch zu berücksichtigen: Es könnte in der Kapitalverwendung eine gewisse Anarchie eintreten, indem die konservative Gesinnung mancher Unternehmer zu Fehlinvestitionen führte in der Weise, daß verschiedene Industrien — vielleicht zum wiederholten Male — wieder erstünden, die sich als nicht lebensfähig erwiesen: andererseits würden beispielsweise Flüchtlinge Neukredite in rationellerer Weise in — insbesondere exportfähig werbendes — Sachkapital umwandeln, weil sie, durch bittere Erfahrungen belehrt, eher geneigt wären, ausgetretene Irrwege zu meiden und neue verheißungsvolle Wege einzuschlagen. Darauf ist zu erwidern, daß Fehlinvestitionen durch staatliche Überwachung vermieden werden können. Dies ist u. a. auch möglich durch Berücksichtigung dieses Gesichtspunktes bei der Zuteilung von Material und Arbeitskräften. Was aber die Kredite an Flüchtlinge betrifft, so werden diese leichter und lieber getätigt werden aus teilweise erhaltenem altem Gelde, mit dem man mehr zu Großzügigkeit geneigt sein wird, als mit wahrscheinlich teurerem neuem Gelde.

Es ist ja leider so, daß jede radikale Geldumstellung den Charakter einer Deflation aufweist und regelmäßig zur Ausstellung von Arbeitern führt sowie zur Herabsetzung des Grenznutzens und darum zur Schließung nicht mehr rentierender Betriebe. Gerade diese schockartige Wirkung, die für die arbeitenden Massen oft mit so großem persönlichen Elend verbunden ist, wird durch die Belassung eines Teiles des Buchgeldes vermieden. Noch deutlicher wird dieser Gedankengang, wenn man die Art der Bildung des Lohnfonds zur Schaffung von Kapitalgütern in der kapitalistischen Wirtschaft überprüft. Bis vor dem ersten Weltkrieg wurde dieser Lohnfonds zur Schaffung von Investitionsgütern (Sachkapital) im allgemeinen gespeist aus dem Erlös von Aktien, Industrieobligationen und Pfandbriefen. Durch die Beschneidung der Höhe der Dividende von Aktien ist die Aktie als Finanzierungsinstrument immer mehr zurückgetreten und in immer höherem Maße ersetzt worden durch die sogenannte Selbstfinanzierung der großen Betriebe aus Bankguthaben, die aus Produktionsüberschüssen angesammelt

und nicht an die Aktionäre ausgeschüttet wurden. Die Belassung von Buchgeld bedeutet demgemäß, daß bereits getätigte Ersparnisse für die Zwecke der Selbstfinanzierung als Lohnfonds belassen werden, so daß also dem Unternehmer ein Anreiz gegeben wird, aus dem für ihn am wenigsten risikobietenden Fonds neues Kapital durch Verausgabung von Löhnen zu schaffen. Stimulierend wirkt dabei die Tatsache, daß zur Zeit das Buchgeld, soweit es bei Banken liegt, nicht verzinst wird, so daß also der Anreiz, dieses Geld über die Lohnform in Sachkapital umzuwandeln, besonders groß ist. Die Belassung des Buchgeldes stellt demgemäß eine Vorwegnahme von Ersparnissen zur Überbrückung der sonst gähnenden Leere in dem Lohnfonds zur Erzeugung von Sachkapital dar. Eine solche Maßnahme ist zulässig, obwohl dieses Buchgeld aus alten Ersparnissen, deren reale Basis weggefallen ist, besteht, um das größere Übel der Kettenkonkurse und Massenarbeitslosigkeit zu vermeiden.

Ähnlich verhält es sich mit dem Preis- und Lohnproblem. Würde man durch Blockierung des gesamten Buchgeldes die industrielle Wirtschaft auf das Prokrustesbett der Selbstfinanzierung aus neuen Ersparnissen strecken, so würden die Preise in einem Ausmaß erhöht werden müssen, daß sofort Zweifel an der Beständigkeit der neuen Währung auftauchen müßten. Dies würde Lohnbewegungen auslösen, die, bei der großen Anzahl zu erwartender Erwerbsloser, stets weit hinter den Preisen sich bewegen und zu einer Verelendung des Arbeiterstandes führen müßten.

Gewiß kann man bei einer teilweisen Belassung des Giralgeldes für Wiederaufbauzwecke den Einwand machen, daß der Arbeiter hier seinen Lohn in nicht ganz vollwertigem Geld erhält, weil ja ein Teil des Giralgeldüberhanges für Investitionszwecke belassen wurde. Allein, welcher Arbeiter würde eine solche Lösung nicht dem Erwerbsloswerden von vielleicht Millionen von Arbeitsgenossen vorziehen?

Als letzte dornige Frage taucht das Zinsproblem auf. Bei dem ungeheuren Bedarf an neuem Kapital einerseits und bei den geringen zu erwartenden Ersparnissen andererseits, würde der Schwarze Markt sich von den Waren auf die Zinsen verlagern und zu einer wucherischen Überhöhung, zum mindesten außerhalb des Bankensektors, der staatlich überwachbar und regulierbar bleibt, führen müssen. Die Gelder würden den Banken fernbleiben und schwarz unmittelbar in die Wirtschaft hineingepumpt werden. Dabei könnte zwar der nominelle Zins durch gesetzliche Maßnahmen reguliert werden; der ihn in Form von Abzügen bei Auszahlung des Darlehens an den Darlehensnehmer überhöhende Realzins wäre aber genau so unkontrollierbar, wie dies heute hinsichtlich der Preise am Schwarzen Markte der Fall ist.

Alle diese Gedanken legen es nahe, eine Zwischenlösung der Währung zu empfehlen, die einen entsprechenden erforderlichen Betrag an Buchgeld für Neuinvestitionen freiläßt, um den Übergang in eine normale Wirtschaft möglichst weich zu gestalten.

Von den Verfechtern radikalerer Währungslösungen wird immer wieder gegen diese Gedankengänge angekämpft mit dem Vergleich eines chirurgischen Eingriffs gegenüber einer mehr intern-medizinischen Behandlung. Wenn schon jeder Vergleich hinkt, so hinkt dieser Vergleich im entscheidenden Punkt. Bei einem chirurgischen Eingriff handelt es sich, sofern der Chirurg kein Quacksalber ist, um einen wohlberechneten Vorgang, dessen Auswirkung auf die Gesundheit des Patienten mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit vorausgesehen werden kann. Bei den vorgeschlagenen Radikalmaßnahmen wird das gesamte Kapitalproblem als zentrale, bei der Währungs- und Schuldenbereinigung zu berücksichtigende Frage vollkommen übersehen; in keinem der entsprechenden Vorschläge findet sich auch nur der Ansatz zu einer Erkenntnis des Problems, geschweige denn zu seiner Lösung. Es würde sich demgemäß nicht um Chirurgie, sondern um Kurpfuscherei handeln.

Ohne einen konkreten Vorschlag hier machen zu wollen — es sind ja solche in genügender Menge zur Auswahl und zur Kombination vorhanden —, müßte die Lösung etwa in folgendem erblickt werden:

Der so wirtschaftsschädliche Schwarze Markt wird im wesentlichen aus Umlaufsgeld gespeist. Ein Schnitt in das Umlaufsgeld ist unschädlich und kann nur nützliche Auswirkungen hervorrufen. Wichtig ist nur, daß genügend Giralgeld zur Umwandlung in Kapital, d. h. für Wiederaufbauzwecke der Industrie in Form von Arbeitslöhnen zur Verfügung bleibt. Ob man nun diese Zurverfügungstellung herbeiführt durch die völlige Freilassung des Giralgeldes, wogegen zweifellos das gewichtige Bedenken seines Mißverhältnisses zum zusammengelegten Umlaufsgeld verbleibt, oder ob man es nur in schwächerem Umfang zusammenlegt, sei es freiwillig, sei es durch Festsetzung eines bestimmten verbleibenden Satzes (etwa 25—30%), müßte Gegenstand eingehender Beratungen werden. Auch eine Erhöhung der Preise und Löhne um einen gewissen Durchschnittssatz könnte sich nützlich auswirken, wenn man die Einzelausgleichung für die verschiedenen Wirtschaftsgebiete auf der Grundlage der neuen Selbstkostenrechnung vornehmen würde. Eine solche Angleichung nach oben dürfte nämlich leichter sein als eine Angleichung auf der bestehenden Grundlage, da auch hier ein Hinaufrücken von Preisen und Löhnen mit Rücksicht auf die gesteigerten Selbstkosten in hohem Umfang notwendig wäre. Zwei Gesichtspunkte sollte man bei all diesen Lösungsmöglichkeiten nicht übersehen: Einmal das Zeitmoment. Gerade weil für den Ausgleich der Kriegsschäden der Besteuerungsweg vorgeschlagen wurde, sollte man der Steuerkraft des deutschen Volkes Zeit lassen, sich zu erholen. Man sollte demgemäß die Rückzahlung noch verbleibender Anleihen allmählich ansteigen lassen. Einen zweiten Gesichtspunkt sollte man ebenfalls berücksichtigen. Man sollte den Schnitt, soweit es sich um Kapital und Zinsen handelt, möglichst an den Zinsen eintreten lassen. So könnte man sich z. B. vorstellen, alle verbleibenden alten Anleihen mit 2 Prozent zu verzinsen, um dadurch eine günstige Wirkung auf

künftige Zinssätze zu erzielen und den Kapitalschnitt milder ausfallen zu lassen. Auch kaufmännische Bilanzen lassen sich leichter bereinigen, wenn Verluste an den Zinsen eintreten, als wenn solche in größerem Umfange am Kapital entstehen.

Bei der Endregelung der Währung darf auch nicht übersehen werden die Angleichung an das internationale System der Währungen. Die Preisgestaltung im neuen Geld muß so ausfallen, daß die deutschen Waren ohne Dumping in genügendem Ausmaße exportfähig bleiben. Dies legt den Gedanken nahe, den Anschluß an das internationale Währungssystem erst in einem Zeitpunkt zu suchen, in dem der Preisbildungsprozeß auf den inneren Märkten abgeschlossen ist, also den Zeitpunkt des Anschlusses der deutschen Währung an das internationale System so lange hinauszuschieben und die Exportmark pendeln zu lassen, bis das interne Preisgefüge eine gewisse Stabilisierung erreicht hat. Daß der Zeitpunkt für eine allgemeine Angleichung noch verfrüht ist, ergibt sich aus der Tatsache, daß das neue Ein- und Ausfuhrprogramm der beiden Westzonen verschiedene Umrechnungsmaßstäbe für die Exportmark hinsichtlich verschiedener Warengattungen vorsieht. Hätten sich diese Warengattungen untereinander schon preislich ausgeglichen, so wäre kein Grund einzusehen, warum man für den Export nicht einen einheitlichen Umrechnungsmaßstab wählen würde.

Moderne Behandlungsmethoden in der Psychiatrie

Von ANTON VON BRAUNMÜHL

Der an medizinischen Dingen Interessierte wird sich neuen Problemstellungen und speziellen Arbeitsmethoden in der Psychiatrie mit um so größerer Aufmerksamkeit zuwenden, je unmittelbarer die Fragen an die allgemein ärztliche Haltung des Heilens und Helfens anknüpfen und aus ihr erwachsen. Nun ist die Irrenheilkunde, dieses ebenso interessante wie schwierige Spezialfach der Medizin, in dem mühevollen Gang ihrer Entwicklung in therapeutischer Richtung bis vor kurzem nicht sehr glücklich gewesen. Die Möglichkeiten, seelische Störungen wirklich aktiv-therapeutisch anzugehen, waren bislang sehr gering, und am Ende einer notgedrungen zuwartenden und rein diagnostischen Zeit stand das unentwegte Festhalten an der Aussichtslosigkeit und Hoffnungslosigkeit jedweder therapeutischen Arbeit überhaupt. Wie sehr hier zwei neue Behandlungsmethoden, nämlich die sog. Insulinshockbehandlung und die Behandlung mit Heilkrämpfen, Wandel geschaffen haben, möge aus unserer Darstellung hervorgehen, die sich bemüht, schwierige medizinische Dinge in einer dem Nichtfachmann verständlichen Weise darzustellen.

Die Insulinshockbehandlung der Geisteskrankheiten, des sog. Spaltungsirreseins oder der Schizophrenie im besonderen, hat ihre Vorgeschichte.

Theoretische Überlegungen, auf die wir hier nicht eingehen, veranlaßten den Erfinder dieser Methode, den damaligen Berliner Nervenarzt Manfred Sakel, im Jahre 1933, Insulin zur Behandlung Süchtiger, und zwar Morphiumsüchtiger, zu verwenden. Nun ist ja die Verwendung von Insulin zur Behandlung von Zuckerkranken dem Laien bekannt, gilt es doch bei diesem Leiden, einen durch die Unterfunktion des sog. Inselapparates der Bauchspeicheldrüse bedingten zu hohen Blutzuckerspiegel durch Insulin, das Hormon dieser Drüse mit innerer Sekretion, zu senken. Dort aber, wo wir heute in der Psychiatrie Insulin verwenden, sind solche Erwägungen hinfällig: Weder liegt bei den Geisteskranken ein erhöhter Blutzuckerspiegel vor, der auf die Norm gesenkt werden müßte, noch halten wir uns an die bei Zuckerkranken übliche Insulindosierung. Im Gegenteil: Wir dosieren Insulin hier so, daß der beim Patienten normale Blutzuckerspiegel so weit gesenkt wird, daß Unterzuckerungserscheinungen, sog. hypoglykämische Zustände, auftreten, denen ein maximal gesenkter Blutzuckerspiegel zukommt. — Im Verlauf der praktischen Anwendung von Insulin zur Behandlung Süchtiger führte Sakel hypoglykämische Zustände herbei, wobei ungewollt, teils durch Überdosierung von Insulin, teils durch unzureichende Nahrungsaufnahme der Patienten, mehr oder minder schwere hypoglykämische Zustände auftraten. Sehr genaue Beobachtungen an diesen Süchtigen, und im besonderen an den „Shockpatienten wider Willen", die sich im Gang der Hypoglykämie beruhigten und deren Verstimmungen schwanden, ließen Sakel einen Schritt weiter tun. Hypoglykämische Zustände wurden mit Erfolg für die Behandlung erregter Geisteskranker verwandt. Freilich: Schon vor Sakel bemühten sich einige Irrenärzte um eine „symptomatische" Insulinbehandlung, mit Hilfe derer man vor allem die Nahrungsverweigerung Schizophrener zu durchbrechen suchte. Alle Forscher vor Sakel fürchteten jedoch den hypoglykämischen Zustand, die tiefe Bewußtlosigkeit, das Koma, das Sakel als den Kardinalpunkt seiner Therapie einführte, indem er hypoglykämische Komata durch Wochen und Monate tagtäglich wiederholte.

Zur Einführung in die Fülle der Fragestellungen halten wir uns an einige grundlegende methodische Hinweise. Man kann den Ablauf einer Insulinbehandlung zwanglos in eine sog. Einschleichzeit und eine Shockphase gliedern. In der Einschleichzeit erhalten die Kranken in einer von Tag zu Tag steigenden Menge Insulin in die Muskulatur eingespritzt. Als Anfangsdosis gibt man dem nüchternen Kranken morgens 7 Uhr 20—30 Einheiten Insulin. Sodann wartet man vier Stunden ab, wobei die Patienten genau überwacht werden. Eine Dosensteigerung um 10—20 Einheiten Altinsulin führt man nun im Gang der Behandlung so lange weiter, bis ausgesprochene hypoglykämische Erscheinungen im Sinne des tiefen Komas, von Sakel kurz „Shock" genannt, erreicht wird.

Mit dem Eintreten des Shocks beginnt die eigentliche Shockphase, die wir mit wechselnd hohen Insulineinheiten (10—600 Einheiten) und nach

sehr wechselnder Zeit (2 Tage bis 3 Wochen) erreichen. Im Gang der Shokphase wird die empirisch gefundene Insulindosis so lange gegeben, als sich die Notwendigkeit zeigt, den Kranken in einen Zustand tiefster Bewußtlosigkeit zu versetzen. Im Laufe des vormittäglichen Behandlungsganges lassen sich nun einzelne „Stufen" der Hypoglykämie abgrenzen: Leichte Hypoglykämien sind vor allem durch Hungergefühl, Kreislaufstörungen, Änderung des Blutdruckes und der Atmung gekennzeichnet. Wir beobachten derlei Erscheinungen im Gang der Behandlung etwa in den ersten 2 Stunden nach der Insulingabe. Ihr physiologisches Modell haben diese Erscheinungen in Zuständen, die manchem Leser als „Heißhunger" bekannt sind. In der 3. Insulinstunde freilich kommt es zu einer Verstärkung der vegetativen Störungen, die in der 4. Insulinstunde zu Zuständen überleiten, bei denen jene eindeutig auf das Gehirn weisenden Symptome des Sopors sowie des Komas entgegentreten. In solchen Zuständen fortschreitender Bewußtseinsstörung kommt es auch zu Reflexabweichungen. Alle diese Bilder sind deshalb so wichtig, da man die Insulinshockbehandlungen an Hand der fortschreitenden Bewußtseinsstörung leitet: Der Kranke wird über zunehmende Schläfrigkeit, leichte Bewußtlosigkeit, hin zur tiefen Bewußtlosigkeit geführt, bis Reaktionslosigkeit des Kranken auf Zuruf und nachhaltige Berührung eintritt, kurz, der Patient zu keinem Grad von Bewußtsein oder Wachsein zu bringen ist. — Ein hypoglykämisches Koma hält man zu therapeutischen Zwecken eine halbe Stunde. Nach Ablauf dieser Zeit erhält der Patient reichlich Zucker. Nach der Zuckergabe erfolgt das Wachwerden allmählich innerhalb von 10—30 Minuten. Ist ein Kranker eine halbe Stunde nach der Zuckergabe nicht wach oder zeigt jedenfalls keine eindeutigen Zeichen des Wachwerdens, so muß reichlich Traubenzucker in die Venen gespritzt werden. Diese Art des Weckens nimmt man auch bei Zwischenfällen von seiten der Atmung und des Kreislaufes vor. Auch eine ungewöhnliche Tiefe des Komas kann reichliche Zuckergabe in die Vene notwendig machen. —

Ohne auf die Fülle von Einzelheiten einzugehen, die für eine fachmännische Leitung der sog. Shockphase zu beobachten sind, darf folgendes gesagt werden: Die Kunst der Insulinshockbehandlung der Psychosen liegt darin, daß man das hypoglykämische Koma zu solcher Tiefe führt, daß maximale therapeutische Durchschlagskraft bei minimaler Organschädigung erzielt wird. Man muß sich nämlich vor Augen halten, daß durch die fortschreitende Unterzuckerung die Nervenzellen ihres Kohlehydratanteils entblößt und schließlich durch diese Aushungerung auch geschädigt werden. So geschädigtes Gewebe ist nun nicht mehr fähig, den auf dem Blutweg herangebrachten Zucker zu verarbeiten. Im verlängerten Koma kann deshalb auch die größte Gabe einverleibten Zuckers wirkungslos bleiben, d. h., der Patient erwacht nicht, ja gleitet immer tiefer in das lebensbedrohliche Koma. Solchen, manchmal recht aufregenden Zuständen, die schnellstes Handeln erfordern, begegnet man außer durch Auffüllung des Zucker-

depots des Organismus (Leber!) vor allem durch systematische Stützung von Herz und Kreislauf. Die Erfahrung hat nämlich gelehrt, daß der einem verlängerten Koma Verfallene zumeist am Versagen des (ja gleichfalls) entzuckerten Herzens stirbt. Schwierig wird freilich die Hilfe, wenn es sich um Fälle handelt, bei denen die Zuckergabe in den Magen zu einer reflektorisch bedingten Ausschüttung körpereigenen Insulins aus der Bauchspeicheldrüse führt (sog. Staubscher Effekt). Wer bei solchen Fällen durch fortgesetzte Zuckergabe Hilfe bringen will, gerät in einen Circulus vitiosus: Neue Zuckergabe führt zu neuer Insulinausschüttung und damit zu neuer Vertiefung des Komas.

Was die sonstigen Gefahren der Methode angehen, so dürfen sie nicht unterschätzt, aber auch nicht überschätzt werden. Störungen von seiten des Gehirns sind verhältnismäßig gering, vorausgesetzt, daß man richtig dosiert und das Koma nicht zu lange hält. Der Lunge droht die Gefahr einer Lungenentzündung, wenn man nicht sorgfältig darauf achtet, daß der in großer Menge abgesonderte Speichel nicht infolge des herabgesetzten Schluckreflexes in die Luftröhre gelangt. Ernstlicher können Gefahren des Kreislaufs sein, doch lehrt die Erfahrung, daß ausgeglichene Herzfehler oder Blutdruckerhöhungen als solche noch keine Anzeige sind, der Behandlung zu entsagen. Und auch dort, wo uns die eingehende klinische Untersuchung Abweichungen an Herz und Kreislauf aufzeigt, wird man von Fall zu Fall unter Berücksichtigung der Schwere des Grundleidens die Behandlungsmöglichkeit viel weiter stecken, als es vielleicht der Internist tun würde. Aufs Ganze gesehen, muß man nämlich sagen, daß eine richtig geleitete Insulinshockbehandlung sehr gut vertragen wird, ja daß gerade die älteren Kranken „verjüngt" aus ihr hervorgehen.

Wenn wir soeben ein paar Hinweise auf die Gefahren der Hypoglykämie-Behandlung gegeben haben, so gilt es noch, des hypoglykämischen Erbrechens zu gedenken. Es kommt vor, daß der bereits aus der Hypoglykämie erwachte Kranke weder seinen Zucker, noch die unmittelbar nachgereichte Nahrung behält. Auch hier hilft die Zuckergabe in die Vene. Und sie ist umso notwendiger, da der aus der Hypoglykämie Erwachte unter allen Umständen seine Zuckermenge behalten muß, um nicht wieder in einen Zustand der Bewußtlosigkeit zu versinken.

Hypoglykämisches Erbrechen mahnt uns im übrigen, der Insulindosierung besonderes Augenmerk zu schenken. Man sieht immer wieder, daß hypoglykämisches Erbrechen vor allem bei gleichzeitiger Temperaturerhöhung ein Zeichen von Sensibilisierung sein kann. Unter Sensibilisierung versteht man bei der Insulinshockbehandlung die Erscheinung, daß der Patient in der Shockphase zunehmend empfindlicher gegen Insulin wird, so zwar, daß er bei gleichbleibender Insulingabe immer früher in das Koma gerät. Eine solche Sensibilisierung kann langsam vor sich gehen, sie kann aber auch abrupt einsetzen. Sensibilisierungen von einem Tag auf den anderen sieht man z. B. nach hypoglykämischen Anfällen, also epileptischen An-

fällen in der Hypoglykämie, die recht geläufig sind. Nach einem solchen Anfall muß die Insulindosis grundsätzlich auf ein Viertel der ursprünglichen Komadosis herabgesetzt werden, um ja die abrupte Sensibilisierung nicht zu übersehen. Wir selbst haben in Anbetracht der Wichtigkeit dieser Sensibilisierungsvorgänge eine Methode ausgearbeitet, die auf der einen Seite die Sensibilisierung abfängt, auf der anderen Seite die Neigung zur Sensibilisierung für die aktive Empfindlichkeitssteigerung nützt. Dieses, als „Zickzackmethode" bezeichnete Verfahren, erlaubt es, Komadosen aktiv herabzusetzen, so zwar, daß jemand, der etwa am Montag der Woche 100 Insulineinheiten für ein Koma benötigt, am übernächsten Tag mit der Hälfte der Dosis in den tiefen Shock gebracht wird. Das bedeutet nicht nur eine Verbilligung der Methode, sondern auch eine nachdrückliche Herabsetzung ihrer Gefahren. Das biologische Prinzip der Methode liegt wohl darin, daß man durch schnelles Fallen bzw. schnelles Steigen mit den Insulindosen, durch Einlegen verschieden gearteter „Zacken" — wie wir sagen — tiefgreifende Erschütterungen im vegetativen System des Körpers setzt. Am Beispiel dieser „Zickzackmethode" wird klar ersichtlich, daß nicht die absolute Höhe der Insulindosis für die Tiefe des Komas ausschlaggebend ist, und weiter, daß das Insulinkoma nicht mit der Höhe des Blutzuckerspiegels parallel läuft, wenn man auch weiß, daß eine gewisse Senkung unter 80 mg-Proz. Blutzucker notwendig ist, um überhaupt klinisch sichtbare Erscheinungen der Unterzuckerung hervorzurufen.

Über die Adaptation, jene Erscheinung, daß man im Gang der Insulinbehandlung mit den Komadosen steigen muß, braucht nicht viel gesagt zu werden. Der Organismus wird allmählich widerstandsfähiger gegen Insulin; darüber hinaus führt gerade die erstaunliche Zunahme des Körpergewichtes der auf die Insulinshocktherapie ansprechenden Kranken zu dieser Anpassung. Die Steigerung des Körpergewichts wird uns aber nicht nur bei der fortlaufenden Dosierung beachtenswert; sie gibt uns vor allem wichtige Fingerzeige hinsichtlich der Voraussage des Behandlungserfolges. Ein Psychotischer, der unter seinen Insulinshocks an Körpergewicht zunimmt, näher gesagt, der die Fähigkeit hat, unter dem Einfluß von Insulin Wasser zu speichern (denn die Zunahme bei der Insulinshockbehandlung ist zum Großteil durch Wasserretention bedingt) —, ich sage, ein solcher Kranker hat gute Aussichten, zu genesen. Kranke freilich, bei denen die Gewichtszunahme nicht mit psychischer Besserung einhergeht, dürfen auf keine gute Voraussage hoffen.

Bleibt anzufügen, daß eine systematische Insulinbehandlung mindestens 6—8 Wochen dauert, ja daß man sie auf 12 Wochen und länger ausdehnen wird, wenn im Gang einer vielwöchigen Therapie beachtenswerte (wenn auch nur kurz dauernde) Klärungen im psychischen Zustandsbild eintreten. — Erfordert die Insulinbehandlung für den Behandlungstag selbst peinlich genaue Arbeit und unaufhörliche Überwachung der Kranken, so verlangt sie nach dem früher Gesagten für das Gesamt der Behandlung

die volle Arbeitskraft des fachlich gebildeten Arztes wie seiner geschulten Helferinnen und dazu Geduld und wieder Geduld. Diese Geduldsproben werden um so härter, je schwieriger sich die Leitung des täglichen Shocks durch mancherlei konstitutionelle und individuelle Besonderheiten (schlechte Venen, Neigung zum Erbrechen und dergl.) gestaltet.

Es ist deshalb verständlich, daß sich eine zweite, fast um dieselbe Zeit erstandene Behandlungsmethode der Geisteskrankheiten, die sog. Konvulsions- oder Krampftherapie, sehr viel mehr Freunde erworben hat. Eine Arbeitshypothese, nämlich die Anschauung, daß zwischen der Anfallskrankheit Epilepsie und dem Spaltungsirresein ein biologischer Antagonismus bestehe, d. h. diese beiden Leiden bei ein und demselben Individuum nur selten vergesellschaftet gefunden werden, ja sich gar ausschlössen, führte v. Meduna, einen ungarischen Anstaltsarzt, zu seinem Heilverfahren. Wenn sich nun auch die theoretischen Überlegungen, auf denen v. Meduna's Therapie aufgebaut ist, nicht halten lassen — er selbst hat sie aufgegeben —, so bleibt doch für die Praxis das höchst beachtenswerte Heilverfahren einer Beeinflussung von Geisteskranken durch künstlich gesetzte epileptische Anfälle. v. Meduna setzte diese künstlichen Anfälle oder Krämpfe ursprünglich mit Kampfer, wie das übrigens schon vor 200 Jahren mehr oder weniger ausgiebig geschah, leider aber wieder in Vergessenheit geriet.

Weit einfacher bedient man sich heute zur Krampfsetzung des Cardiazols, eines bei der Herz- und Kreislauftherapie viel verwandten Medikamentes. Tatsächlich stellt die bei der Krampftherapie zur Verwendung kommende zehnprozentige Cardiazollösung, die in Mengen von 1—10 ccm in schnellem Tempo in die Blutbahn gegeben wird, ein ebenso ungefährliches wie zuverlässiges Mittel zur Krampfauslösung dar. Der Nachteil des Cardiazols liegt freilich darin, daß es die Venen verödet und bei der Krampfsetzung selbst für den Kranken unangenehme Sensationen mit sich bringt. Bedeutend besser, jedoch schwieriger zu dosieren ist das Azoman, ein Triazol-Abkömmling. Für die Auffindung der wichtigen Anfangskrampfdosis geht man vom Körpergewicht des Kranken aus und erinnert sich zudem, daß Azoman auch in die Muskulatur gespritzt werden kann und dabei zuverlässig wirkt.

Andere chemische Krampfmittel haben sich praktisch nicht bewährt, und es ist auch nicht wahrscheinlich, daß man länger nach ihnen suchen muß, da in einer physikalischen Krampfmethode, dem Elektrokrampf, ein beachtenswertes Verfahren zur Auslösung künstlicher epileptischer Anfälle gefunden ist (Cerletti und Bini). Praktisch geht man dabei so vor, daß man über zwei Kopfelektroden einen Wechselstrom durch das Gehirn des zu Behandelnden schickt. Die Elektroden werden in der Schläfengegend angelegt, die Stromdurchlaufzeit wird auf 6/10—8/10 Sekunden begrenzt. Die Milliamperezahlen liegen dabei zwischen 400—600 mA; sie werden vom Gehirn ohne Gefahr vertragen, insbesondere, wenn man sich über

die Kardinalfrage der Dosierung in dem Sinn klar geworden ist, daß höhere mA-Werte und kürzere Stromdurchgangszeit mehr zu empfehlen sind als umgekehrt, niedere mA-Werte und längerer Stromdurchgang.

Zieht man vorab Vergleiche zwischen der physikalischen und chemischen Krampftherapie, so ist der richtig dosierte Elektrokrampf durch momentanen Krampfeintritt und damit sofort eintretende Bewußtlosigkeit gekennzeichnet. Dazu kommt, daß uns der Elektrokrampf unabhängig von den Venen macht und praktisch kostenlos ist.

Wie bei der Krampftherapie mit chemischen Mitteln, vermerken wir auch beim Elektrokrampf sog. chirurgische Komplikationen, wie etwa Brüche im Bereich des Oberschenkelhalses und vor allem Kompressionsbrüche der Wirbelsäule. Das abrupte Anspringen mächtiger Muskelmassen zu Beginn des Anfalles muß für diese Zwischenfälle verantwortlich gemacht werden. Um hier vorbeugend zu wirken, kann man sich eines Curare-Präparates bedienen, das die Muskulatur weitgehend lähmt; ist doch Curare jenes bei wilden Volksstämmen bekannte lähmende Pfeilgift. Besser noch ist es nach meinen Erfahrungen, den Patienten in eine tiefe Hypoglykämie zu legen, solcherweise die Skelettmuskeln zu entspannen und dann im Stadium tiefer Muskelerschlaffung den Heilkrampf zu wagen. Es bleibt nachzutragen, daß die Therapie mit Heilkrämpfen auch im Alter gut vertragen wird und daß jedenfalls internistische Zwischenfälle von seiten des Kreislaufs und der Atmung verschwindend gering sind. Auf eine Vielzahl technischer Fragen, die mit den besprochenen Heilverfahren zusammenhängen, möchte ich nicht im einzelnen zu sprechen kommen.

Wir müssen wissen, daß sowohl die Insulinshockbehandlung wie die Therapie mit Heilkrämpfen — jede für sich allein — mit Erfolg geübt werden kann. Kein Zweifel aber, daß wir in einer kombinierten Insulinshock-Krampfbehandlung die Methode der Wahl sehen, bietet sie doch gerade bei schizophrenen Geistesstörungen am ehesten Gewähr, ein Höchstmaß therapeutischer Leistung nach Zahl, Güte, Brauchbarkeit und vor allem Dauer der zu erarbeitenden Remissionen, also Besserungen und Schubheilungen, zu erzielen. Im speziellen wird eine kombinierte Shockbehandlung bei uns so gehalten, daß man nach gründlicher Vorgabe von 15—20 tiefen hypoglykämischen Komatas, einen ersten Krampfblock von 2—3 Heilkrämpfen legt, welche sich an unmittelbar aufeinanderfolgenden Tagen aneinanderreihen. Nach dem Krampfblock folgt wieder eine Shockserie von 8—14 Insulinkomatas, hierauf wieder ein Krampfblock aus 2—3 Heilkrämpfen. So führen wir die Behandlung im Wechsel von Insulinshock und Krampfserie weiter oder haben das jedenfalls in nun mehr als 10 Jahre aufbauender therapeutischer Arbeit in Eglfing-Haar getan, während wir heute durch den Mangel an Medikamenten, vor allem an Insulin, in unserer Arbeit völlig lahmgelegt sind. Insulin, das aus der Bauchspeicheldrüse gewonnene Hormonpräparat, kann nämlich bei der hochmolekularen

Eiweißstruktur nicht synthetisch hergestellt werden. Man braucht zu seiner Gewinnung große Mengen von Tierpankreas, das komplizierten Extraktionsverfahren unterworfen werden muß.

Auf die Frage, welche Geisteskrankheiten man mit den neuen Behandlungsmethoden angehen soll, möchte ich kurz folgendes sagen: Frische Fälle aus dem Formenkreis der Schizophrenie sollen möglichst bald einer systematischen Krampfbehandlung zugeführt werden, insbesondere, wenn Anstaltsbedürftigkeit eingetreten ist oder einzutreten droht. Wie allerdings die einzelnen schizophrenen Untergruppen im Rahmen dieser aktiven Therapie einzuschätzen sind, läßt sich dem Laien nur schwer verständlich machen. Doch kann man sagen, daß der Therapeut diejenigen Formen schizophrener Erkrankung, die plötzlich einsetzen, die mit schweren Erregungen einhergehen und dazu mit ihren Symptombildern der früheren Persönlichkeit des Erkrankten fremd sind, gute Heilungsaussichten haben. Schleichend verlaufende Formen, die bei gut erhaltener Persönlichkeit mehr oder weniger systematische Wahnideen zeigen oder aber solche Fälle, bei denen schon in früherer Jugend ein „Knick" der Lebensentwicklung kenntlich ist oder rückschauend kenntlich wird, sprechen nicht gut an. Um es für den Laien deutlich auszusprechen, mag man es so fassen: Je mehr sich die geistige Erkrankung aus dem Charakter oder aus der Charakterentwicklung ableitet oder ableiten läßt, um so schwieriger ist die völlige Wiederherstellung. Um schwere schizophrene Psychosen wirklich gründlich zu behandeln, benötigt man übrigens den tiefen Insulinshock, der uns heute versagt ist. Deshalb sind alle therapeutischen Versuche, die wir mittels Heilkrämpfen allein führen, nicht die optimale Therapie, über die wir verfügen könnten.

Bei sämtlichen Untergruppen schizophrener Geistesstörungen spielt schließlich der Zeitfaktor eine außerordentlich wichtige Rolle. Eine Erkrankungsdauer von über einem Jahr beeinflußt jedenfalls die prozentualen Ziffern für die Besserung oder gar für die Heilungen vom Schub sehr ungünstig, und jeder, der mit den Dingen vertraut ist, wird mir zugeben, daß der Therapeut mit dem „Zäsurjahr" (wie ich es genannt habe) zu rechnen hat. Am Beispiel Hunderter, systematisch behandelter Schizophrener konnte gezeigt werden, daß es innerhalb des ersten Jahres, eben des wichtigsten „Zäsurjahres", gelingt, 76% der erkrankten Schizophrenen als „sozial remittiert", d. h. als berufsfähig aus der Anstalt zu entlassen. Was das heißt, kann nur der ermessen, der vordem im wesentlichen alles dem Spontanablauf anheimstellen mußte. Im Spontanablauf aber erreichen wir eine Remissionsziffer von höchstens 25% und diese gewinnen wir erst nach verhältnismäßig langem Krankheitsverlauf.

Abgesehen von den schizophrenen Geistesstörungen müssen die Depressionen verschiedener Art, vor allem die bei Frauen häufigen klimakterischen Depressionen und Psychosen, mit den neuen Behandlungs-

[1] 10 Jahre Insulinshockbehandlung und Krampftherapie in Eglfing-Haar. Ein Rechenschaftsbericht: Archiv f. Psychiatrie 114 (1942).

methoden angegangen werden. Diese Fälle, die im Spontanablauf keineswegs günstig sind, stellen in des Wortes wahrster Bedeutung Testproben für die neuen Therapieformen dar, und es ist erstaunlich, welche Erfolge man gerade hier erzielt. So sieht man, daß jedenfalls bei kombinierter Behandlung 96% Prozent aller Behandelten — und es sind bei Anstaltspflegebedürftigkeit schwere Fälle — zur Entlassung aus der Anstalt kommen. Auch bei alleiniger Therapie mit Heilkrämpfen sind hier die Zahlen sehr befriedigend. Das muß der Praktiker wissen, da ja gerade Fälle mit diesen depressiven Störungen zu allererst in die Hand des Hausarztes kommen.

In den Kreis der neuen Behandlungsmethode gehören schließlich alle schweren Fälle des sog. zirkulären oder manisch-depressiven Irreseins. Wer viele Kranke dieser Art behandelt hat, weiß, wie subtil die Therapie hier geführt werden muß; kann man doch eine schwere manische Erregung in eine Depression verwandeln und umgekehrt, wenn man nicht rechtzeitig Insulin absetzt bzw. seine Heilkrämpfe mit Bedacht stuft.

Wer eine große moderne Therapiestation besichtigt und dabei einen ersten und sicher recht eindrucksvollen Einblick in die gewiß heroischen Behandlungsmethoden gewinnt, möchte schließlich wissen, wie eigentlich die Besserung, ja Heilung (die sich wohlgemerkt nur auf das Erscheinungsbild erstreckt), vor sich geht. Wir sagen stets, darüber nichts zu wissen und froh zu sein, mit den empirisch gefundenen Methoden so nachhaltige Hilfe bringen zu können. Wohl gibt es vielerlei Theorien über die Wirkung von Insulinshock- und Krampfbehandlung. Eine Gruppe von Forschern will allein in der massiven Shockwirkung — „Shock" hier allein auf das rein Psychische zielend — das wesentliche Heilungsmoment sehen. Das ist sicher nicht richtig. Auch der Hinweis, daß die tiefe Bewußtseinsminderung im Koma das alleinig Ausschlaggebende ist, trifft nicht eindeutig zu, da wir uns immer wieder von der therapeutischen Brauchbarkeit leichter hypoglykämischer Zustände überzeugen können. Für die Insulinshockbehandlung wird man mit Recht die hormonale Umstellung heranziehen, was für den Heilkrampf nicht so eindeutig ist, wenngleich sich nach Untersuchungen Georgis bei beiden Verfahren sehr ähnliche Stoffwechselabläufe einstellen. Ja, Georgi ist der Meinung, daß der künstlich gesetzte epileptische Anfall in kürzester Zeit alle jene Abläufe reproduziert, die uns ein Insulinshock gewissermaßen zeitlupenmäßig vorführt. Andere weisen wieder auf die Beteiligung des Gehirngefäßsystems bei der Shock- und insbesondere bei der Krampfbehandlung hin, weiß man doch, wie gerade der epileptische Anfall mit Durchblutungsstörungen im Kapillargebiet einhergeht. Es handelt sich dabei letzten Endes um eine kurz dauernde Erstickung, also einen Sauerstoffmangel im Gehirn, den amerikanische Autoren jüngst zu einem methodischen Behandlungsverfahren der Schizophrenie mittels „Anoxämie" ausgearbeitet haben. Was sonst an Theorien über die Heilungsmechanismen gesagt wurde, kann hier nicht gebracht werden. Man kommt heute der Sache wohl am nächsten, wenn man die ganz ungewöhnliche Aktivierung

des vegetativen Systems betont. Ewald spricht in diesem Zusammenhang geradezu von einer „Massage der vegetativen Zentren" und einer Ankurbelung zentraler, also hirnzugehöriger sympathisch-parasympathischer (nervöser) Systeme, alles Dinge, die um so bedeutungsvoller sind, wenn man den schizophrenen Prozeß in Beziehung zu Zwischenhirnfunktionen bringt.

So wie die Dinge liegen, wird man sich keiner Theorie verschreiben und es mit denen halten, die mit Recht sagen, daß wir bei den neuen Behandlungsmethoden im wesentlichen unbekannte Krankheiten mit unbekannten Mitteln angehen. Viel wichtiger als alle Theorie ist die grundlegende Feststellung, daß man heute geistige Störungen, angefangen von leichten depressiven Erkrankungen bis zu schweren Prozeßpsychosen, von der somatischen, also körperlichen Seite her, so nachhaltig beeinflussen kann.

Wer indes bei solchen therapeutischen Bemühungen nur nach Rückfällen ausschaut, die keiner leugnet, die jedoch den grundsätzlichen Wert der uns geschenkten Behandlungsverfahren nicht schmälern, möge die Rückschläge bei den Heilbemühungen medizinischer Schwesterfächer nicht übersehen. Und was die Sterblichkeit bei den erwähnten Behandlungsmethoden angeht, so fällt sie mit ihren 0,5—1,5% bei der Schwere der in Rede stehenden Erkrankungen überhaupt nicht ins Gewicht. Alles in allem darf man heute sagen, daß die beiden Behandlungsmethoden, die Therapie mit Insulinshocks und die Anwendung der Heilkrämpfe, einen ganz großen medizinischen Fortschritt darstellen, der weit über das Fachgebiet der Irrenheilkunde hinausreicht.

Unser Übersichtsaufsatz, der Einblick in das jüngste und praktisch so wichtige therapeutische Arbeits- und Forschungsgebiet der modernen Psychiatrie geben soll, muß wenigstens mit einem Wort an die tiefen Sorgen der deutschen Anstaltspsychiatrie im Gang des letzten Dezenniums rühren. Es geht hier um ein Anliegen der Wahrhaftigkeit.

Die Dämonie, der das Abendland überantwortet war, hat vor den Irren nicht Halt gemacht, um — welch furchtbare Tragik des Wortes und der Untat! — allen zu zeigen, was „irren" bedeutet. Pflicht der deutschen Irrenärzte aber war es, in dieser verantwortungsschweren Zeit an den Arbeitsstätten auszuharren und zu retten, was zu retten war. Daß die Ärzte — mit verschwindenden Ausnahmen — ihrer hohen Aufgabe treu geblieben sind, dafür kann der zeugen, der die Dinge wirklich erlebt hat. Und was über die pflichtgemäße Arbeit hinaus im stillen geschah — und es geschah viel, unendlich viel —, Gott allein weiß es. Selbst Rufer im furchtbaren Streit, kann ich der Welt versichern, daß wir deutschen Irrenärzte an der hohen Aufgabe unseres schweren Berufes nicht irre geworden sind und den schönen Satz Hans Carossas aus „Dr. Bürgers Ende" in des Wortes tiefer und unheimlicher Bedeutung wahr gemacht haben: „Meinem Herzen am nächsten sind jetzt die Verlorenen, die, von denen ich weiß, daß ich sie nicht retten werde."

Über den Verlust geliebter Dinge

Brief eines Dichters an einen Künstler

Von ELSE LUNKENHEIMER

Mein Freund, es hat mir weh ans Herz gegriffen, als ich Ihre kurze Mitteilung las: „Ich habe durch den Krieg alles, alles verloren . . .“ Wie viele Tausende berichten heute ihren Freunden in den gleichen, klanglosen Worten, daß ihnen ihre heimlichste Welt zerstört wurde, in der sie innig gewurzelt, liebend und geliebt geblüht, und aus der sie Frucht hinausgetragen haben in die Welt der andern. Sie stehen jetzt ohne einen Ort, an den sie eigenstes Heimrecht haben.

Und in dieser unabsehbaren Schar sehe ich auch Sie stehen, dem sein Heim in besonderem Maße Ausdruck seines Selbst gewesen, weil es zum guten Teil Ihrem Gestalt schauenden Geist, Ihrer Form gebenden Hand entsprungen ist. Wie anders ist uns ein Möbelstück, ein Gebrauchsgerät verbunden, wenn wir es selbst geformt, gefügt, geziert haben. Dies alles fühle ich Ihnen schmerzhaft lebendig nach, Sie wissen es.

Aber ich erschrak und wurde innerlich eine Weile stumm, als ich weiterlas: „Ach, hätte ich doch mit meinen geliebten Dingen Abschied nehmen können.“

Diese Stummheit blieb zuerst in meiner Seele wie ein Wasser, das von jähem Frost plötzlich mit einer Eisschicht überzogen und in seiner Bewegung gewürgt wird. Ich blieb traurig, fröstelnd unter Ihren Worten. Dann aber quoll aus meinem Grunde eine neue Welle, durchdrang die kalte Flut und durchbrach ihre Eisschicht. Lassen Sie mich Ihnen dieses Wogen in Worten eines Freundesbriefes ausgießen; vielleicht lassen manche von ihnen, die aus dem erworbenen Besitz eines Menschen kommen, der gelitten hat, Wärme in Ihre verstörte, nicht begreifende Seele strömen, so daß die beraubte, erstarrte wieder blühen kann.

Ich weiß, Sie gehören weder zu den kalten, dumpfen Menschen, die kein persönliches Verhältnis zu den Dingen haben, noch zu den oberflächlichen, die in ihnen sich verlieren. Sie sind innerlich und religiös veranlagt und sprechen Ihr Wort zur Welt aus christlicher Haltung. Und endlich das, was mich am stärksten zwingt, mein Wort Ihrem müden entgegengehen zu lassen zum Austausch: Sie sind Dichter wie ich, und ich glaube, wir werden uns verstehen und gemeinsam den Blick und die Haltung finden gegenüber der Zertrümmerung des Wertvollen, die uns dennoch nicht als Beraubte, sondern als innerlich freier und reicher Gewordene zurücklassen soll.

Ich weiß ja gut, wieviel anders und tiefer dem künstlerischen Menschen das Schöne Bedürfnis seines Wesens, unmittelbarer Ausdruck seines geistigen Erkennens ist, für dessen Wert und Würde ihm nur das Schönste als angemessenes Gefäß genügt, so wie wir edlen Wein nur aus wertvollem

Kelch trinken wollen. So bedürfen wir der schönen Dinge zur Kultur unseres täglichen Lebens stark und durstig.

Wir wissen als Künstler ja tiefer um die Dinge, hören ihren Herzruf, der wie der Ruf alles Geschaffenen der Ruf nach Erlösung ist. „Die Kunst ist der dunkle Wunsch aller Dinge", sagt Rilke. Sehen wir nicht, mein Dichterfreund, „den Lichtrand um die Erdendinge, der uns bezeuget ihren ew'gen Kern?" So spreche ich in einem Gedicht zu einer Freundin, die die Gnade künstlerischen Sehens und Empfindens hat. Wir wissen, daß die Urbilder der Dinge aus dem göttlichen Geiste stammen, in dem sie Leben sind. Aus ihnen sind die Dinge gemacht, und der Geist des Künstlers erlöst sie von der Verfinsterung und Vertrübung der versehrten Schöpfung, indem er sie in seinem Werke durchsichtig macht, daß alle „ihren ew'gen Kern" sehen. Wenn wir aber die Wesensbilder in unserm Geist besitzen, reiner und klarer als die meisten, sind wir dann nicht ihres Besitzes sicher, auch wenn uns ihre äußere Gestalt zerschlagen wird?

Die Dinge, die ihre Hand geformt hat — der festliche Schrank mit seinen Schmuckornamenten, der ernste, dunkle Schrein mit dem schlanken, schön gemaserten Holzleuchter, die geschnitzte Säule, die die Michelangelo-Plastik des Sklaven trug, die metallbeschlagene Truhe mit dem eigenartigen, schwer zu enträtselnden Schloß, das Ihre Geheimnisse hütete — die Wesensbilder all dieser kostbaren Dinge ersann Ihr Geist in innerer Schau und liebte sie schon, ehe Ihre formende Hand ihnen Leben gab. Nun verloren Sie ihre konkrete Gestalt, aber ihre geistige Gestalt behalten Sie so, wie die wenigsten Menschen die Dinge überhaupt besitzen. Bleiben nicht auch so die Menschen in der Liebe unser eigen, wenn uns der Tod ihre Gestalt ins Dunkel entreißt?

Auch mir, mein Freund, raubte der Krieg außer den notwendigsten die liebsten und wertvollsten Dinge, viele von Kunst- und Erinnerungswert, früher täglich zum Dienst und zur Augenlabe mir hingegeben. Viele von ihnen waren die Gabe geliebter Toten, und um ihretwillen, aus deren Hand ich sie einst empfing, und die mir darum geweiht waren, zuckt mein Herz heute noch weh beim Gedanken an ihren Verlust. Aber ich erwerbe mir diese Dinge auf eine neue, tiefere Art, so wie ich sie früher, da ich mich ihrer bediente, nicht besaß. Ich will Ihnen aus vielen Fällen derartiger innerer Aneignung einige herausgreifen.

Wieder nehme ich aus der Hand meiner Mutter das schöne, handgehämmerte Messingtablett, ein Stück edlen Kunstgewerbes, das sie, die mit sicherstem Geschmack Begabte, mir einmal strahlend schenkte, als ich nach langer Abwesenheit nach Hause zurückkehrte. Und als mich Krankheit durch Jahre ans Lager fesselte — wie oft hat die Geliebte mir auf diesem Tablett das Essen gereicht, damit mein schönheitsdurstiges Auge sich freue. Nun ist das kostbare Stück verloren. Aber, Mutter, deine Gabe wird Symbol deiner unermüdlich dienenden, hegenden Liebe. War nicht dein ganzes schmerzensvolles Leben so, hingebreitet vor mich, vor uns, bedeckt mit den

Gaben deiner immer erneuerten, immer klarer und süßer werdenden, selbstentäußernden Liebe?

Und in dem hellglänzenden Metallkelch, versilbert im Innern, verschlossen mit einem inneren flachen und einem äußeren hochgewölbten Deckel — ist nicht in diesem Geschenk meines verstorbenen Bruders seine treue Verbundenheit versinnbildet, die mit herber Mannesverschlossenheit zarte, überlegende Sorge für die kranke, geistig entbehrende Schwester einhüllte? — Die schwere Kristallschale in Form eines Taufbeckens, in einfach ernsten Ornamenten geschliffen, auch sie ging verloren. Vor vielen Jahren schenkte mein Vater sie der Mutter zu einem persönlichen Fest. Wie oft habe ich sie mit feinfarbigen Rosen gefüllt, eingesteckt in einen aus Silberdraht gebildeten Gitterkreis. Das letzte Mal — es war schon im Kriege, kurz bevor wir dies alles verloren — schmückte ich die Schale mit weißen und mattgelben Knospen von Rankrosen, von zitterndem Adiantum zart belebt, und ich empfand, sie passe als Schmuck auf eine Hochzeitstafel. Und so steht die Schale immer in meiner Seele, mit diesem Blumenschmuck, Sinnbild der bräutlichen Zartheit, die über der Liebe der Eltern lag....

Ich könnte solche Beispiele mühelos vervielfältigen.

Mein trauernder Freund, besitzen Sie nicht auch die Möglichkeit, sich Ihre geliebten Dinge aufs neue zu erwerben in der verklärten Gestalt des Symbols, und den jetzt so öden, verhangenen Raum Ihrer Seele neu zu schmücken? So statten uns die Dinge, weil wir sie als Sinnbilder innerer Werte hegten und liebten, ihren Dank ab durch ein fortdauerndes Leben in unserer Seele. Ihr Sinn besteht weiter, weil er ewig ist, nachdem uns das Bild zerschlagen wurde: als Sinnbild.

Und dieser Sinn muß in uns keimen und Frucht bringen. Jetzt muß in uns erkennbar werden, ob wir wahre Kultur besitzen, ob uns die äußeren Kulturdinge nur Mittel für unser Behagen waren, oft vielleicht nur Krücken unserer Bequemlichkeit und inneren Armseligkeit, oder keimfähige Organismen. Waren wir künstlicher Asphalt, der nicht Feuchtigkeit einsaugen konnte, oder guter Naturboden, der durchfeuchtet wurde und nun Frucht entwickeln kann? Haben uns die zerstörten Dinge verarmt zurückgelassen nach ihrem Sterben oder bereichert? Haben sie uns wirklich kultiviert, also unsere Natur bereitet und hineingebildet in eine höhere Ordnung im geistigen Bezirk? Dann haben wir die Dinge im rechten, würdigen Gebrauch besessen; wir haben uns und sie geadelt, sie wurden uns Kulturvermittler.

Und dann kann uns auch die primitivste Lebensform, zu der wir heute ja vielfach gezwungen sind, nicht kulturlos machen, auch wenn uns schönes Porzellan, silberne Bestecke und Damastgedecke fehlen. — Waren uns die Dinge gehaltvoller Trank, dann wirkt er weiter in uns als Kraftspender, nachdem die Kelche zerbrochen sind.

Vielleicht sagen Sie, Freund, daß dennoch, auch wenn wir uns um solche

Form inneren, umgewandelten Besitzes mühen, die Entbehrung allzu spürbar bleibt im täglichen, notdürftigen, eingeengten Existieren, das uns nicht von unseren Pflichten befreit, nachdem die früheren Erleichterungen und Freuden fehlen. — Ja, ich weiß darum und verschleiere nicht die Tatsache, daß unser heutiges Leben auch bei solcher Einstellung unvergleichbar härter bleibt und stündlich Entsagung von uns fordert ohne Möglichkeit einer Flucht oder Wahl. Aber jedes Hinaufsteigen will erkauft sein; Neuerwerb setzt Verzicht voraus.

Und diesen Neuerwerb sehe ich in der Zunahme von sittlicher Kraft, in die der Verzicht auf geliebte Dinge sich verwandeln kann. Diese Umwandlung müssen wir bewußt als Aufgabe ansehen, deren Lösung uns Schmerz und ständiges Entbehren kostet. Doch mir scheint, der Gewinn größerer innerer Freiheit und Unabhängigkeit ist den Preis wert. Wer wollte es leugnen — war unsere Liebe zu den Gebrauchsgütern auch geordnet und erlaubt und also gut, so bedeutete diese Bindung doch verborgen und meist wohl uneingestanden eine Hemmung, ein Verhaftetsein, die die Gefahr der Abhängigkeit bargen und ihr unmerkbar auch verfielen. Es war sicher bei den Gutgesinnten nicht so, daß dadurch Pflichten verletzt wurden; wir teilten auch andern mit. Aber wir gewannen auch nicht die letzte Freiheit den Gütern gegenüber, die Paulus so bezeichnet: die Dinge besitzen, als ob wir sie nicht besäßen. Zur letzten Freiheit öffnet sich uns schwachen Menschen meist erst dann die Tür, wenn ein über uns verhängter Verlust mit Gewalt einleitet, wozu unser schwacher Wille sich nur zögernd entschließt.

Nun aber hat das Schicksal — und der es sendet, ist ja Gott — plötzlich eingegriffen und uns zur Entscheidung angerufen. Es hat uns die Möglichkeit gegeben, durch Zerschneiden der feinen Herzensbande zu den Dingen frei zu werden für andere, höhere Aufgaben. Es hat unsern innern Raum durch das Herausreißen der Güter weit gemacht, damit wir uns in ihm freier bewegen und ihn neu ordnen und ausstatten können mit Werten der Seele: der Selbstentäußerung, dem einfühlenden Verständnis anderer Beraubter, der tröstenden Liebe. Wir können das unfreiwillig Erlittene zur innerlich freien Entscheidung machen, das hart Erzwungene zur selbstständigen Tat, zur Wert-Tat. Wir sind angerufen zum Aufstieg — sollen wir diesem gedämpften Rufe nicht folgen, wenn auch der Pfad steinig ist und wenig behagliche Rast bietet? — Unsere Hände sind noch im sehnsüchtigen Greifen und Festhaltenwollen der gewohnten Reichtümer verkrampft; wir müssen sie lockern und zur Schale runden, um das neue Quellwasser aufzufangen, das auch auf dem rauhen Pfade sprudelt.

Ich sehe Sie aus weiter Ferne an, mein Freund, und harre Ihrer Antwort. Ihre tief nach innen gekehrten, vergrübelten Augen erwidern meinen Blick ohne Wort.... Ich weiß, Sie sind noch zu wund, um antworten, um sich entscheiden zu können. Eines nur hoffe ich: Daß Ihr Schmerz um Ihr verlorenes Gut nicht mehr so brennt, daß er den Wunsch des persönlichen

Abschieds in Ihnen wach hält. Mein Freund, Sie leben und können noch Aufgaben erfüllen, auch ohne Ihren äußeren Besitz, aus Ihrem innersten Reichtum heraus. Sollen wir nicht dem neuen Anrufe folgen? Spüren Sie nicht die Lockung des Gipfels? Dieser Anruf ergeht im besonderen an den Dichter, den Künstler, der sich nicht verweigern darf. Denn ihm ersteht aus der Begnadung zu klarerer Überschau auch die Verpflichtung, die Wege zu höherem Ziel selbst zu gehen. Ach, ist es nicht herrlich, immer wieder neue Ziele zu haben, neue Wege zu entdecken — herrlich, daß uns aus Erzwungenem neuer Reichtum erwachsen kann? Ewiger Wechsel — ewiges Werden, solange wir im irdischen Bereiche stehen. Noch ward Ihnen kein Ruf aus dem andern Leben, aber dieses Leben ruft Sie....

Vor mir auf meinem Schreibtisch — es ist nur ein Ersatz für meinen zerstörten — liegt neben Ihrer Karte mit jener Mitteilung eine Spruchkarte in Kunstschrift, die mir zufällig wieder in die Hände kam. Es ist ein Ausspruch Meister Eckharts:

„Ich spreche zuweilen ein Wort: wer von der Welt das Allerwenigste besitzt, der besitzet von ihr am allermeisten. Niemandem ist die ganze Welt so zu eigen, wie dem, der die ganze Welt gelassen hat." — — Und beim Blättern in des erfahrenen Mystikers Schriften — auch ich habe wie Sie meine große Bibliothek verloren und nur wenige Bücher gerettet — fand ich wie bei allen Lehrern des geistlichen Lebens immer wieder die Forderung der inneren Besitzlosigkeit als Ruf Gottes, um alles zu gewinnen.

Ich schreibe Ihnen einige seiner Aussprüche hin, die mich ernst-froh machten. Hören Sie, lieber Freund, der Sie ja das Ohr haben für den religiösen Klang von Wort und Ding — sie sind ja Klang vom ewigen Wort:

Aus den „Reden der Unterweisung":

„Wir sollen alle Dinge nur so haben, als ob sie uns geliehen wären und nicht gegeben. — Der ist viel seliger, der alle Dinge entbehren kann und ihrer nicht bedarf, als der, welcher alle Dinge in Besitz genommen hat, weil er sie braucht."

Aus dem „Buch der göttlichen Tröstung":

„Nun sage ich weiter, daß alles Leid kommt von der Liebe zu dem, was der Verlust mir genommen hat. — Nun sage ich: da nun einmal dem Menschen alles, was gut und tröstlich ist, nur auf Borg geliehen war, was hat er sich dann eigentlich zu beklagen, wenn Gott es wieder nimmt oder nehmen will? Er sollte Gott danken, daß er es ihm so lange geliehen hat."

Vielleicht halten Sie mir in Ihrer Trostlosigkeit entgegen, das seien Ratschläge und Regeln für Ordensleute, die freiwillig die Armut erwählen, aber nicht für Menschen, die ohne gewaltsame Unterdrückung ihrer natürlichen Neigungen sich entfaltet haben.

Allein Sie wissen, wie kulturbejahend und -bedürftig ich selbst bin, daß ich immer die harmonische Entfaltung aller natürlichen Kräfte als ideale Forderung für den Christen angesehen habe. Und dann — das Ideal der christlichen Persönlichkeit ist das gleiche für Welt- und Ordensstand; nur

die Mittel, die Wege sind verschieden. Und es scheint doch, als sollten wir uns heute wieder auf die letzten, einfachen Grundwahrheiten besinnen, die so verwässert, auf die Grundgebote, die so überkrustet waren und die sich so bequem lockern ließen, daß man sich auch ohne spürbare Einzwängung das Bewußtsein christlichen Wandelns erschleichen konnte. Wir waren äußerlich, flach, seicht geworden; unser Seelenland drohte zu versanden. So mußte eine Sturmflut kommen, die alles verschlang, was nicht felsig fest war. Es hat mich schon früh im Kriege, als die Beraubung der Einzelnen, Schuldlosen so ungeheure Ausmaße annahm, nachdenklich gemacht, ob nicht in diesem Geschehen der Schöpfer der Menschheit vergessene oder verschüttete Grundwahrheiten wie mit Posaunenton neu einprägen wolle — daß er uns alle, die wir im Gestrüpp der Erdendinge uns verloren, wieder heimholen wolle auf den Hauptweg mit seinem unveränderten Ewigkeitsweiser, einfach für den Einfachen und voll Tiefe für den Tiefen: Du sollst Gott lieben über alles und deinen Nächsten wie dich selbst! —

Sie sehen, mein Freund, ich komme, je weiter ich diese Fragen der Besitzlosigkeit in die Tiefe verfolge, immer mehr ins Religiöse hinein, und erst hier gewinnen sie ihre volle Standfestigkeit, so wie ein Körper um so fester steht, je tiefer sein Schwerpunkt liegt. Die Wurzel aller sittlichen Erkenntnisse saugt ihre Nahrung aus der Religion; und unsere Natur ist darauf hingeordnet, so daß sie diese Lösung nicht als widersprechend empfindet, sondern als ihre Erfüllung und letzte Entfaltung. Das Ideal der christlichen Persönlichkeit steht nicht in Widerspruch zum Natürlichen, es ist seine Vollendung und höhere Stufe.

Standen nicht unsere geliebten Dinge manchmal heimlich im Wege — gehörte unsere Liebe nicht zuerst ihnen und erst dann den Menschen? Nicht in grober Verletzung unserer Pflichten, aber in verborgener, uneingestandener Fesselung? Die klare Stufenfolge der Werte, die wir verschoben und unkenntlich gemacht hatten, sie ist in diesem wuchtigen Schicksalssturm wieder freigelegt: die oberste Stufe bildet der religiöse Wert.

Und so ist der Anruf dieser Zeitenwende, da Altes zerbröckelt stürzt und Neues seine Form bilden will, im letzten ein religiöser, von so gewaltiger Unmittelbarkeit, wie selten einmal von Gott an uns alle gestellt. Wer Ohren hat, der höre! Scheint es nicht, als seien wir, die Beraubten, an erster Stelle angerufen? Kann dies nicht eine Bevorzugung sein, eine Bevorzugung der Kinder Gottes? Und dürfen wir uns dem Anruf versagen, wenn wir ihn verstehen ...?

Mein Dichterfreund, Gott schenkte uns die Gnade der inneren Schau, der Gestaltung im Wort. Diese Gnade verpflichtet, unsere tiefere Einsicht in die höhere Tat umzusetzen. Und diese Tat ist die der Liebe. Hören Sie die Klage der Liebe aus Trümmern, aus Kellern hallen, wo Menschen leben als Beraubte, Heimatlose, Verzweifelte, körperlich und seelisch Hungernde, als Entwurzelte? Kommt Ihr Herz nicht ins Schwingen durch die Schallwellen dieser Klage, das Herz des Menschen und des Dichters?

Kommen Sie, mein Freund! Lösen Sie Ihr schwermütiges Auge von ihren Trümmern, und lassen Sie es über das noch kahle, doch gewaltig umgepflügte Neuland der Seelen gehen, das unseres leidgereiften Wortesamens harrt. Wir sind angerufen — ob wir dem Rufe folgen, liegt an uns.

DIE BERAUBTEN

Was euch zerschlug der dunklen Mächte Faust,
War nur Gehäus' um eures Wesens Glocke.
Daß Schicksals Hammer ihr den Klang entlocke,
Der, euren Schöpfer lobend, aufwärts braust,

Ist der Beraubten hohe Anrufstunde,
Die Antwort heischet Gottes Liebesfrage.
Nicht um verwehte Blüten sei sie Klage;
Von Samen aus Verzicht nur geb' sie Kunde.

Was bricht, ist Tand nur vor dem Angesicht
Des Ewigen. — Gewogen mit Gewicht
Wird nur das Herz, das schwebende, das rang
Im Opfer frei sich aller Dinge Zwang.

Überwindung des Nihilismus?

Von O. M. VON NOSTITZ

Die furchtbarste Katastrophe der deutschen Geschichte hat uns nicht nur physische und materielle Vernichtung gebracht; die sichtbaren Bilder der Zerstörung sind zugleich Sinnbild eines geistigen Trümmerfeldes, unter dem sich nur zaghaft neues Leben zu regen beginnt. Während die meisten noch in dumpfem Schweigen verharren, sind es nur wenige Mutige, die sich hervorwagen und den tieferen Ursachen des Geschehens nachzuspüren suchen, um dadurch zu einer zukunftsweisenden Gesamtschau zu gelangen.

Das Buch Alfred Webers, des bekannten Heidelberger Soziologen, „Abschied von der bisherigen Geschichte" mit dem Untertitel „Überwindung des Nihilismus?" (Claassen und Gooverts, Hamburg 1946) ist offenbar als solch ein Versuch gedacht. Denn das Vorhaben, das sich Weber gestellt hat, ist ein großes und entscheidendes, das im Titel, den er wählte, nur unvollkommen zum Ausdruck kommt. Die Darlegung der „äußeren soziologischen Umwälzung", der Nachweis, daß die bisherige Geschichte, gegründet auf dem freien Nebeneinander und der Rivalität großer und kleiner Staaten abgeschlossen sei und abgelöst werde durch eine Art „Erdsyndikatsverwaltung", eine „Monopolisierung des Machttriebes" durch einige große Mächte — das alles gehört zwar zum Inhalt des Buches; im Mittel-

punkt steht aber etwas anderes: die Bemühung um eine neue geistige Wesensschau, die den „Jüngeren und Junggebliebenen von heute" zugute kommen soll, und da wieder in erster Linie denjenigen, die sich „als Auslese geistig handelnd" der deutschen Umerziehung widmen wollen.

Was ist es nun, was Weber der Elite, an die er sich wendet, zu bieten hat? Ein „neues universelles Daseinserlebnis" ist für Weber der Ausgangspunkt, obwohl er es erst im vorletzten Kapitel (S. 218ff.) ausdrücklich erwähnt; dieses Erlebnis sei jedenfalls ihm persönlich in den Jahren nach 1933, die ihm als letzte Konsequenz des Nihilismus erschienen, zuteil geworden. „Etwas unbestimmbar Objektives" sei da ausgebrochen, eine verdeckte kollektive Macht habe alles überflutet und der „Flügelschlag dunkel dämonischer Mächte" sei spürbar geworden. Zugleich habe man das „unheimlich Komplexe" dieser Mächte innerlich erlebt. Sie hätten es verstanden, sich „mit berechtigten Lebensforderungen so durcheinanderzuschlingen", daß ein verabscheuungswürdiges Ganzes entstanden sei, dessen man sich habe schämen müssen; man habe „die persönliche Inkarnation" von all dem über sich gehabt, die mit ihrem „Doppelantlitz von Niederträchtigem und Berechtigtem" und „vor allem wegen der Wirkung dieser Verflechtung die Welt in ihre bisher furchtbarste Katastrophe" gestürzt habe. Auf diese Weise sei aber „eine der Seiten des Metaphysischen und Transzendenten" offenbart worden. Wenn man diese Seite erfasse, sei es auch nur zunächst von diesem Ausgangspunkt her, so bedeute eben das ein „universelles Daseinserlebnis", das eine Wiederanknüpfung an frühere Zeiten, hinweg über den nihilistischen Abgrund, ermögliche. Denn diese von der dunklen Seite her unmittelbare Transzendenz habe als ihr zweites Angesicht, ohne daß ein persönlicher Gott damit herbeizitiert zu werden brauche, göttliche Seiten. Sie sei zugleich „Existenz, Kombination, Wirksamkeit von erhebenden und reinigenden, uns und das menschliche Dasein über sich selbst hinaustragenden und daher als göttlich anzusprechenden Mächten" (S. 224ff.).

Wir haben damit bereits im Kern die Lehre Webers über die transzendenten Mächte, die den Mittelpunkt der Arbeit bildet, wiedergegeben, wollen aber mit einem Urteil noch zurückhalten, bevor wir ihre Begründung kennenlernten.

Sie erfolgt zunächst in einem historischen Teil, der drei Viertel des Buches ausmacht und das Wesentliche der abendländischen Entwicklung aufzeigen will. Weber sucht gleich zu Beginn die charakteristischen Züge der europäischen Geschichte zu erfassen (S. 26ff.). Sie erscheint ihm vor allem als „dynamisch", von Anfang an „gespannt, konzentriert geladen" und von ständigen geistigen Explosionen begleitet. Die Erklärung hierfür gibt ihm schon die Geburtsstunde des Abendlandes, die mit einer Hindurchschleusung der jungen Völker durch eine „alte Intellektualität" verbunden gewesen sei; am Beginn stehe damit (wir zitieren wörtlich) „der Zustand ... des Eingebettetseins in ein Geflecht über einer überreflektierten, kasuistische

Regeln, Gebote und Schranken setzenden Geisteswelt, zwischen deren Fängen die eigene Mystik, mit der die anderen (zu ergänzen: Kulturkreise) angefangen hatten, um sie erst am Ende aus sich selber umzuformen oder abzustreifen, erstarb wie in einem durchaus fremden seelischen Strome" (S. 29).

Wir wollen hier ein erstes Mal innehalten, da es sich immerhin um eine erstaunliche Feststellung handelt, jedenfalls, wenn sie von dieser Seite kommt: denn haben wir die gleiche Weise nicht schon früher einmal gehört, vielleicht mit dem kleinen Unterschied, daß man damals noch plastischer von einem „art- oder rassefremden" seelischen Strome sprach? Aber davon abgesehen: Liegt hier nicht eine ungewöhnliche Verkennung des Christentums vor — denn nur dieses kann ja mit der „überreflektierten, kasuistischen Geisteswelt" gemeint sein —, der Religion der allumfassenden Liebe, die den inneren Werten der Seele gegenüber einer erstarrten Gesetzesmoral zum Durchbruch verhalf? Seine Symbiose mit dem Geist der jungen Völker hat denn auch nicht, wie Weber behauptet, zu einem explosiven Dynamismus geführt, sondern zu einem jahrhundertelangen harmonischen Wachstum, das in der einzigartigen Geschlossenheit und Ausgewogenheit des mittelalterlichen Weltbildes seinen Ausdruck fand. Die europäische Geschichte ist doch wohl erst dann „explosiv" geworden, namentlich im 19. und 20. Jahrhundert, als autonom menschliche Bestrebungen zunehmend zu einer Säkularisierung und Entchristlichung führten.

Es gehört in den gleichen Zusammenhang, wenn Weber die Religion der Liebe kennzeichnet als eine rigorose Ethik, die „vom Diesseits abgewandt ... Umbiegung der vitalsten Triebe" verlange (S. 29f.). Das mag auf gewisse Auswüchse des Puritanismus oder falsch verstandener Askese zutreffen, hat aber nichts mit dem Christentum an sich zu tun, das den vitalen Trieben nur ihren richtigen Platz zuweist, das von einer „mächtigen, gestaltreichen Leibhaftigkeit" erfüllt ist (Guardini), das nicht zu einer Abkehr, sondern zu einer vertieften Bejahung des Diesseits führt, wie dies Christus durch seine Fleischwerdung bejaht hat. Es besteht denn auch nicht ein unüberbrückbarer Gegensatz zur Antike, wie es Weber wahrhaben möchte, der hieraus eine „Zwiespältigkeit der abendländischen Seele" herleitet, sondern ein Verhältnis fruchtbarer Spannung, das es den großen Lehrern der Kirche — vom heiligen Augustin bis zum heiligen Thomas von Aquin und dem heiligen Bonaventura — ermöglicht hat, die durch Paulus begonnene Anknüpfung an das bleibende Gedankengut der Antike — an die Philosophie eines Platon und Aristoteles — zu vollenden. Freilich wurde diese grandiose Leistung in einer Epoche vollbracht, die Weber ignoriert, da ihm die Zeit bis 1250 keine „vollbewußte, selbständig gewordene Daseinsdeutung" aufzuweisen scheint und keine Wegweisung „für unsere Nöte, die Nöte des fragenden Daseins" bedeute. Auch die Gestalt San Francescos, dieses den Wundern der Schöpfung und aller Kreatur mit überströmender Liebe zugewandten Heiligen, findet daher keine Berücksichtigung.

Was ist nun aber das Kriterium für diese Art der Geschichtsbetrachtung? Deutlich gesprochen: ein affektives Vorurteil, um nicht zu sagen Ressentiment!

Weber geht davon aus, daß der große Europäer immer „vor lauter hart geschlossenen Wänden verschiedener in ihm durch den Ursprung Europas und seiner Geschichte aufgebauter Dogmen" gestanden habe. Wir suchten schon im Hinblick auf das Verhältnis Christentum—Antike das Irrige dieser Behauptung anzudeuten und wollen nur hinzufügen, daß sie uns kennzeichnend erscheint für ein spezifisch deutsches Denken, das allzuoft geneigt ist, fruchtbare Spannungen als klaffende Gegensätze erscheinen zu lassen und eigene Unausgeglichenheiten auf das betrachtete Objekt — hier das Abendland — zu projizieren. Aber lassen wir Weber fortfahren (S. 33). Diese Wände des Dogmatismus, behauptet er, habe der große Europäer daher stets beiseiteräumen oder durch sie hindurchstoßen müssen, um zu dem „hinter allem Dogmatismus liegenden Ursprünglichen, zum frei erfaßten Daseinskern" vorzudringen. Diese Schau der „undogmatischen absoluten Gehalte" durch einige Große mache die eigentliche geistig-seelische Geschichte Europas aus. Die „innerlich einsamen" Großen stellten gewissermaßen die Leuchttürme dar — Weber verwendet hier eine Metapher Baudelaires —, welche für die heute Suchenden die Wegweiser bedeuteten (S. 34f.).

Auch dies offenbar ein Dogma, das einzige, an dem Weber im Gang seiner Betrachtung konsequent festhält, freilich ein recht negatives und subjektives, anderer Art als die Dogmen der Kirche, die Theodor Haecker einmal „unversiegbare Quellen des Lebens" genannt hat, „starke, unentwurzelte Bäume, die immer von neuem Früchte tragen, ... reifend, immer in der Wärme und im Lichte der ewigen Sonne der Wahrheit." Dieses Webersche Dogma führt dazu, daß seine Sicht in doppelter Hinsicht beschränkt wird: Wesentliche Bezirke des abendländischen Lebens — und zwar gerade diejenigen, die für die Erschließung eines Zugangs zur Transzendenz in erster Linie in Betracht kämen — bleiben ihm dadurch verschlossen; so werden beispielsweise die großen Erscheinungen der christlichen Mystik vollständig übergangen. Aber auch diejenigen großen Europäer, die als „Leuchttürme" gewürdigt werden, erscheinen in einer gelinde gesagt sehr subjektiven Beleuchtung und fragmentarischen Gestalt, da Weber sorgsam bemüht ist, alles zu verdecken, was ihm als dogmatische christliche Bindung erscheint. Worauf es ihm allein ankommt, ist, Zeugnisse herauszudestillieren, die seine bereits erwähnte Lehre von den unpersönlichen transzendenten Mächten zu stützen vermögen. Kann man diese Bemühungen als geglückt ansehen?

Um uns ein Urteil zu bilden, werden wir uns damit begnügen können, Webers Methode an Hand einiger der markantesten von ihm zitierten „Zeugen" nachzuprüfen.

Der erste, den er aufruft, ist Dante Alighieri. Sein Kosmos erscheint ihm als „durchwirkt von unmittelbar als Seinsgegebenheiten ergriffenen, ganz undogmatischen göttlichen und dunklen Gewalten." Diese füge der Dichter

„äußerlich" in den Sinn des Daseins, wie er ihn christlich-dogmatisch verstehe. In Wahrheit sei sein Werk „das erste große abendländische Sehen der ursprünglich widerspruchsvollen transzendenten Grundmächte des Daseins, getaucht in Menschlichkeit, hinaufgehoben noch in voller Parodoxie in eine ganz andere Sinndeutung des Daseins." Irgendein näherer Beleg für diese eigenartige Interpretation wird nicht gegeben und dürfte auch nicht zu beschaffen sein. Denn es gibt wohl kein ärgeres Mißverstehen des großartigen Baus der „Göttlichen Komödie", in dem jedes „außen" einem „innen" entspricht und daher auch nichts „äußerlich" eingefügt oder „paradox" ist, in dem alles auf die Seinsordnung des persönlichen Gottes hingeordnet erscheint, — eines Gottes, der nicht mit der Macht des Bösen vermischt ist, sondern sie beherrscht, der nicht als ein „ursprünglich widerspruchsvolles" Wesen erscheint, sondern der Welt durch seine Majestät, seine Gerechtigkeit und seine in Gnade überströmende Liebe ihren Sinn verleiht. Auch die „Menschlichkeit" Dantes, die selbst vor der Hölle nicht halt mache, bedeutet nicht etwa, wie Weber anzudeuten scheint, eine Auflehnung gegen den christlichen Gott, sondern ist Ausfluß der christlichen Caritas, der kein Dogma das Mitfühlen mit den Verdammten verwehrt, sofern der göttliche Urteilsspruch dadurch nicht angefochten wird.

Gehen wir weiter: Die Vorliebe Webers gehört der Renaissance; sie erscheint ihm als das Zeitalter „der Offenbarung jenes Transzendenten", das man immer wieder von all seinen dogmatischen „Verhüllungen" befreien müsse, um „die Botschaft zu finden, die uns heute not tut" (S. 62). Hier sind vor allem Michelangelo und Shakespeare die Kronzeugen. Bei dem ersteren (S. 39ff.) wird eine ähnliche Methode angewandt wie beim Dichter der Commedia. Es wird zwar bemerkt, daß er sich selbst „als frommer Christ" gefühlt habe, diesem Selbstzeugnis wird aber keine zentrale Bedeutung beigemessen; hingegen werden die dämonischen und titanischen Züge seines Werkes hervorgehoben, um darzutun, daß er in Wahrheit den stets „gemischten", hellen und dunklen „transzendenten Mächten" verhaftet gewesen sei. Aber steht dieses Werk nicht in Wahrheit im Zeichen des persönlichen Gottes, dem der Meister in zahlreichen seiner Äußerungen, nicht zuletzt in den Sonetten huldigt, — des Gottes, der die Dämonen nicht aufhebt, der jedoch über sie gebietet, dessen Majestät die Sistina beherrscht und dessen Caritas etwa in der Florentiner Kreuzabnahme einen erschütternden Ausdruck findet! Auch hier, scheint es, bedarf es einer guten Portion Voreingenommenheit, um diese Dinge nicht zu sehen oder so umzubiegen, wie es hier geschieht.

Nun zu Shakespeare. Er erscheint in Weber als „der größte aller undogmatischen Seher" (S. 50). In seinem Werk sieht er „menschlichen Schicksalsraum, gefüllt mit Mächten" (S. 46); Shakespeares Gestalten verkörpern ihm „transzendente Unbedingtheit"; sie gehören in ein Bereich, in dem man das Wesen der transzendenten Mächte ablesen könne.

Hier ist es ein anderes Mißverständnis, dem Weber erliegt. Denn Shake-

speare ist bei all seiner Größe kein Seher und Künder religiöser Offenbarung, sondern einer der größten Gestalter des Tragischen und damit eines Bereichs, der in seinem Helldunkel — beruhend auf der „schuldhaften Verdunkelung einer hellstrahlenden Ordnung dieser Schöpfung" (Haecker) — ausgesprochen zur menschlichen Sphäre gehört, da das Tragische im Mysterium der Freiheit und der kreatürlichen Schwächung des Menschen gegründet ist. Nicht das „Transzendente", sondern das Menschliche, das zwischen „gut" und „böse" schwankt, ist somit „komplex" in Shakespeares tragischer Welt; hingegen sind die Dämonen, die dem Menschen das „Mysterium iniquitatis", das Geheimnis des Bösen, vermitteln, eindeutig böse; wo aber die göttliche Gnade anhebt, hat das Tragische seine Grenze erreicht: Das verklärte Licht, in dem die meisten der großen Shakespeareschen Tragödien enden, hat in diesem Wissen seinen Ursprung und bedeutet daher ein Bekenntnis: nicht, wie es Weber wahrhaben möchte, zu doppelgesichtigen, in Helldunkel getauchten übersinnlichen Mächten, sondern zur allüberstrahlenden Liebe des persönlichen Gottes.

Eigenartig ist schließlich das Bild, das Weber von den beiden Großen entwirft, die er allein im 17. Jahrhundert gelten läßt — ein Jahrhundert, das im übrigen wegen seiner „Redogmatisierung" eine schlechte Note erhält — wir sprechen von Pascal und Rembrandt.

Der erstere findet nur insoweit Beachtung, als er den Abgrund sieht oder, wie es Weber ausdrückt, „eine ungeheure, aus Reflexion geborene Angst vor abgrundtiefem Nihilismus" empfindet (S. 72). Die Kehrseite seines Pessimismus gegenüber der Welt: der einzigartige Aufstieg zu Gott, für den jener Pessimismus nur eine erste Stufe bedeutet, wird dagegen — wie später bei Kierkegaard — als ein paradoxer „Sturz in die christliche Frömmigkeit und die durch sie gepredigte Dogmatik" (S. 72) mit negativen Vorzeichen versehen und im übrigen ignoriert. Damit wird freilich auf den ganzen Pascal Verzicht geleistet, der — wie kaum ein anderer — nur in seiner Totalität zu erfassen ist und nicht auf Grund eines willkürlich herausgeschnittenen Teilstücks.

Rembrandt erhält eine bessere Zensur, da er — im Gegensatz zu Pascal — in seiner „menschlich einsamen Mittelstellung zwischen All und Nichts" ausharre und nicht wie jener „unterliege" (S. 73). So wird wieder ein Zerrbild gegeben; denn es gehört eine ausgesprochene Voreingenommenheit dazu, um nicht zu sehen, daß Rembrandt wie Pascal zu einem persönlichen Gottesverhältnis im Zeichen der Gnade gelangte und daß insbesondere seine Spätzeit von einer tiefen christlichen Religiosität erfüllt ist, die im letzten Werk, dem Verlorenen Sohn, ihren vielleicht stärksten Ausdruck gefunden hat.

Wir glauben durch diese Beispiele hinreichend deutlich gemacht zu haben, daß die Weberschen Wertungen und Deutungen, die seine Transzendenzlehre erhärten sollen, ohne Beweiskraft sind. Denn schon die Methode, die er anwendet, ist willkürlich und unhistorisch: Er geht, wie wir sahen,

von der Auffassung aus, die großen Europäer, die er betrachtet, seien isoliert aufragende Erscheinungen, „Leuchttürme", nicht aber die mächtigsten Bäume eines uralten Waldes, die höchsten Gipfel eines Gebirges; er löst sie daher aus ihrer Umwelt, dem christlichen Erdreich, das sie nährte und aus dem sie allein zu verstehen sind; ja er sucht — wie das bei Pascal besonders deutlich wird — nur Fragmente ihres Seins abzutrennen, womit er den Sinnzusammenhang vollends zerstört und daher ihr wirkliches Sein überhaupt nicht zu erfassen vermag.

Überdies wird seine Einsicht durch einen Affekt getrübt, der sich gegen das Christentum richtet, soweit es diesen Namen verdient. Das geht am klarsten aus seinem Urteil über das 18. Jahrhundert hervor, das er (S. 92) als die „in gewissem Sinne kaum zu übersteigende Erfüllung der geistigen Aufgabe des Abendlandes" preist, da es „die Ablösung der letzten Absolutheiten des Menschlichen von dem historisch Mythischen, konkret Erlöserischen und Dogmatischen des Christentums" vollzogen habe und damit zu einer Vermählung „der zu entfaltenden Gehalte" von Christentum und Antike gelangt sei (wir haben schon darauf hingewiesen, wo diese Vermählung wirklich vollzogen wurde).

Dabei ist Weber durchaus nicht blind dafür, wohin eine solche „Ablösung von Absolutheiten" führen mußte. Denn er bemerkt an anderer Stelle (S. 64f.) über den modernen Staat, die moderne Wissenschaft und den Kapitalismus, daß diese „rein vitalen Machtemanationen, die keine Sanktion mehr über sich anerkennen", eine Zwiespältigkeit in die seelisch-geistige Bewegung des Abendlandes hineinbrachten, „die bei der äußeren Welteroberung die innere Gefährdung im Schoße trug, welche im endlichen Auslauf zum Nihilismus und der heutigen Katastrophe führte".

Wir kommen damit auf den wertvollsten Teil der Weberschen Arbeit zu sprechen: auf seine Schilderung des „Weges zur Katastrophe", dessen wichtigster Ausgangspunkt hier so treffend gekennzeichnet wird: In der Darstellung dieser modernen Entwicklungsreihen, der sozialen Verschiebungen und ihres geistigen Hintergrundes, der explosiven Zusammenballungen der, nun wirklich „dynamischen", europäischen Geschichte und schließlich in der eingehenden Analyse Nietzsches, dessen entscheidende Bedeutung für den endgültigen Sturz in den Nihilismus voll erkannt wird — in allem diesem erscheint Weber als ein wirklicher Kenner der Zusammenhänge und im wesentlichen frei von sinntrübenden Voreingenommenheiten. So mag man ihm auch — als Angehörigem einer Generation, die mit dem Zarathustra groß wurde — nachsehen, daß er zwar Nietzsches destruktive Wirkung völlig zugibt, seine angeblichen positiven Verdienste aber ungebührlich hervorkehrt (S. 194 ff.), obwohl wir füglich bezweifeln möchten, daß die Welt gerade durch Nietzsche die alte christliche Weisheit kennenlernte, wonach „Leiden essentiell zum Leben gehört", oder daß dieser Philosoph auf Kothurnen, für den die Verkrampfung seines Denkens kennzeichnend ist, zu einer neuen „Natürlichkeit des Daseins" beigetragen hätte. Aber

das sind keine wesentlichen Züge. Die entscheidenden Linien dieser negativen Entwicklung sind gleichwohl richtig nachgezogen.

Weber will freilich mehr. Wie wir schon eingangs hervorhoben, soll sein Buch eine Überwindung des Nihilismus, eine Rettung aus dem vertierenden Vitalismus von heute, aus dem „richtungslosen Relativismus und Subjektivismus" (S. 243) zum mindesten anbahnen. Das Mittel hierzu ist ihm seine Lehre von den transzendenten Mächten, die wir schon eingangs umrissen haben und deren historische Fundierung wir als unzureichend ablehnen mußten. Sie wird von Weber im Schlußabschnitt seines Buches, den er „Fragmente zur unmittelbaren Transzendenz" nennt, nochmals systematisch zusammengefaßt (S. 254 ff). Es sind freilich wirklich „Fragmente", die über das bereits Erwähnte kaum hinausgehen. So wird unter Hinweis auf die Ergebnisse der modernen Wissenschaften das Bestehen eines Transzendenten im „Unlebendigen" und im „rein Vitalen" kurz angedeutet und sodann etwas eingehender das Wirken der „transzendenten Mächte" im Seelisch-Geistigen behandelt. Insbesondere wird nochmals ihre „Komplexheit" hervorgehoben: In ihrer gegenseitigen Verflochtenheit seien sie nicht zu fassen. So seien auch alle „Wert- oder Unwertbezeichnungen begriffliche Affichen, die ihrem wechselnden, auch ganz andere Seiten gleichzeitig manifestierenden Wesen aufkleben, nicht mehr". Ihr „Wesensgesamt" bleibe unfaßbar, geheimnisvoll, ein riesiges Gewoge (S. 264). Es komme diesen Mächten ein absoluter Charakter zu; denn sie seien überzeitlich, überräumlich, doch inkarnierten sie sich im jeweiligen Zeitstoff, der dadurch seine besondere Ausprägung erhalte. Manche dieser Ausprägungen hätten freilich „Ewigkeitsgehalt", wie etwa „die deutsche Musik seit dem Barock bis zu Schubert", das antike Schönheitsideal und der „Durchstoß des Christentums zu aktiver Menschlichkeit" (S. 273). Das ist also der wesentliche Gehalt der Weberschen Lehre, zu der abschließend folgendes zu sagen ist:

Für behauptete Erkenntnisse dieser Art gibt es keine logische Begründung oder Widerlegung, da sie einem metalogischen Bereich angehören. Wo sie sich freilich aus historischen Erscheinungen herzuleiten suchen, ist eine Nachprüfung möglich; sie hat uns im vorliegenden Fall gezeigt, daß ihr Ursprung keinesfalls innerhalb der christlichen Geschichte des Abendlandes gefunden werden kann. Man muß schon auf den durch den heiligen Augustinus überwundenen Manichäismus zurückgehen, um einer ähnlichen Vorstellungswelt wieder zu begegnen. Es ist wie ein „Einbruch religiöser Polymorphie", der von Guardini schon bei anderen Erscheinungen des modernen Denkens festgestellt wurde (in: „Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie", Hegner 1937, S. 40 f.). Mag es sich dabei nur um eine gedankliche Konstruktion oder wirklich um die Anrufung von Dämonen handeln (wobei es unwesentlich ist, ob man sie personifiziert oder mit der neutraleren Bezeichnung „Mächte" bedenkt) — sicherlich tritt Gott bei diesem Ausflug in die „Transzendenz" ebensowenig zutage wie bei der Diesseitsgläubigkeit eines Nietzsche. Um weiter mit Guardini zu sprechen, so

sucht man in diesem Fall gleichsam „Götter" von „droben" oder „drüben" zu schaffen, wie im anderen Fall aus dem Menschen des Diesseits den Mensch-Gott oder den Übermenschen. Man kann darüber im Zweifel sein, was gefährlicher ist; jedenfalls wird in beiden Fällen die menschliche Seele schutzlos willkürlichen und unberechenbaren Gewalten oder besser Phantomen überantwortet, die jeden Aufbau einer gesunden Wertordnung gefährden, wenn nicht vernichten. Weber spricht es ja immer wieder aus: die „Mächte", die er beschwört, sind „komplex", „doppelgesichtig", von wechselndem, „gleichzeitig auch ganz andere Seiten manifestierendem Wesen"; wir können „Werte nur als Affichen aufkleben". Kann deutlicher gesagt werden, daß sie keinerlei Schutz verleihen, keine Richtung zu weisen vermögen, daß keine feste Wertordnung auf sie gegründet werden kann? Wie läßt sich also auf diese Weise die von Weber doch erstrebte „Rettung aus dem richtungslosen Relativismus und Subjektivismus" erhoffen? Bleibt damit nicht alles der Willkür preisgegeben? Weber selbst hält es ja für selbstverständlich, „daß die Wertakzentuierungen und Wertverschiebungen, die wir vornehmen, in unserer Gewalt stehen und daß der Ausschlag der Wertungsdifferenzen der objektiven Mächte dabei groß sein kann" (S. 199). Ist es aber dann nicht widersinnig, überhaupt noch von einer „objektiven Macht" zu reden? Und wie kann man von echter Transzendenz sprechen, wo alle Wertungen in die Hand des Menschen gelegt sind? Weber scheint diesen Mangel selbst zu spüren, da er statuiert, daß gewissen Offenbarungen — etwa „der deutschen Musik vom Barock bis Schubert" — ein absoluter Ewigkeitswert zukomme; aber wie hat er dann diesen Zopf gefunden, um sich aus dem nihilistischen Sumpf herauszuziehen?

Welch unermeßlicher Abstand besteht doch zwischen diesen Phantasmagorien und dem wahren Gott, auf den allein eine feste menschliche Ordnung gegründet werden kann, weil Er allein die Werte setzt, die menschlichem Belieben entzogen sind! Der wohl ein „verborgener Gott" ist, aber nicht ein doppelgesichtiges Fabelwesen. Dessen Liebe der Welt letztlich ihren Sinn verleiht und ihre Tragik auflöst. Sollte es nicht die Aufgabe derer sein, die sich zur geistigen Erziehung der deutschen Elite berufen glauben, den wirklichen religiösen Hintergrund unseres Niederbruches immer wieder klarzulegen? Dazu bedarf es freilich nicht der Berufung auf ein neuwertiges „universelles Daseinserlebnis", sondern der alten Erkenntnis, daß Gottesferne zum Einbruch der Dämonen führt, die das „Mysterium des Bösen" verwalten, ohne dadurch den Menschen seiner freien Verantwortung zu entbinden, — bis daß Gottes Gericht und „segnende Gerechtigkeit" die durch die Hybris zerstörten Maße wieder aufrichten. Innere Umkehr, Wandlung tut wahrlich not. Aber es wird ihr nicht durch derartige unverbindliche Vorstöße in eine Pseudotranszendenz gedient, die vom Subjektivismus nicht fortführen und nur die Bereitschaft für eine neue dämonische Besessenheit steigern können — womit sie vielleicht eine größere Gefahr bedeuten als ein nackter und ungeschminkter Nihilismus.

Umschau

GESCHICHTE UND KULTUR

„Die sechs Typen von Sinndeutungen der Geschichte" behandelt Aloys Wenzl im Juli-Heft 1946 der „Geistigen Welt" (S. 1 bis 14). Er unterscheidet zwei Hauptgruppen: die Optimisten und die Pessimisten, solche, die an einen Aufstieg, und solche, die an ein Absinken der Kultur glauben. In jeder Gruppe finden sich drei Arten, den Sinn der Geschichte zu bestimmen. Die erste will aus dem bisherigen Verlauf der Geschichte ihre Richtung ablesen. Zu nennen sind hier der optimistische Fortschrittsglaube oder der Pessimismus eines Jakob Burckhardt und Spengler. Dann gibt es metaphysische Geschichtsdeutungen, unter denen jene des deutschen Idealismus am bekanntesten sind; und zwar Fichte, Schelling und Hegel im optimistischen, Schopenhauer und Eduard v. Hartmann im pessimistischen Sinn. Andere endlich suchen eine religiöse Deutung der Geschichte zu geben.

Nach L. Baeck, „Der Sinn der Geschichte" (Berlin 1946, Carl Habel), ist der Sinn der Geschichte darin zu sehen, daß in ihrem Verlauf Recht und Geist sich immer wieder durchsetzen, daß sie auf Erden unsterblich sind, während die Gebäude der Macht bald zusammenbrechen. Die Aufgaben der Stunde sieht er in zwei dringenden Anliegen. Der Mensch muß lernen, die Werkzeugwelt, die er geschaffen hat, richtig zu gebrauchen. Das Unglück unserer Zeit liegt zum Teil darin, daß die technische Entwicklung die sittliche überholt hat. Und weil durch die neuen Verkehrs- und Nachrichtenmittel die Völker so nahe aufeinandergerückt sind, sozusagen im gleichen Zimmer leben müssen, so müssen sie sich dazu bequemen, friedlich miteinander auszukommen. Beide Aufgaben sind ihrem Wesen nach sittliche. Nur ein Volk, das sich den Geboten der Sittlichkeit unterwirft, wird bestehen. Aber die sittliche Einstellung eines Volkes wird bestimmt und getragen von einer Schicht von Menschen, die es mit Wahrheit, Gerechtigkeit, Güte ernst nehmen. Wo diese Schicht verschwindet, ist ein Volk verloren.

Was Baeck hier als den Sinn der Geschichte bezeichnet, ist sehr verschieden von den oben erwähnten Auffassungen und gehört ohne Zweifel als Teilbestand zum wahren Sinn des Geschehens. Nur scheint uns die einzelne Person hier noch zu kurz zu kommen, zu sehr noch zum bloßen Mittel für die Erhaltung und Förderung der Kultur zu dienen.

Aber kann man überhaupt von einem Sinn der Geschichte reden — und wenn ja, in welcher Bedeutung? Mit manchen der oben aufgeführten Gruppen meint man damit gewöhnlich ein innergeschichtliches Endziel, auf das alles Geschehen hinausgeht, ja auf das hin es schon von Anfang an angelegt sein soll. Von diesem Endziel her wären dann die einzelnen Geschehnisse zu verstehen, empfingen sie ihren Sinn. Das Suchen nach einem solchen Ziel kam mit den rein diesseitigen Deutungen des Menschen auf. Sollte die Geschichte noch einen Sinn behalten, der ihr bis dahin vom Glauben gegeben worden war, so meinte man nun eine innerweltliche Vollendung der Menschheitsgeschichte finden zu müssen. Dabei bemerkte man nicht, wie man die Kategorien der Verfertigung von Werkzeugen auf die Geschichte übertrug. Die Arbeit an Werkzeugen erhält ihren Sinn von dem fertigen Ergebnis her, von seinem vollendeten, gebrauchsfähigen Zustand. Alles Tun wird durch das Endziel bestimmt. Aber läßt sich solches Denken einfach auf das geschichtliche Geschehen anwenden? Wir kennen auch andere Verläufe, deren Sinn nicht vom Ende des Verlaufs her bestimmt ist, noch in ihm gipfelt. Wer wird im Schlußtakt einer Symphonie, im letzten Vers eines lyrischen Gedichts den Sinn dieser Schöpfungen sehen? Liegt er nicht vielmehr in ihrem ganzen Verlauf? Ähnlich ist es auch in der Natur. Gewiß sehen wir den Sinn von Nutz- oder Zierpflanzen in ihrer Frucht oder ihrer Blume. Aber schon dieser Unterschied macht uns darauf aufmerksam, daß diese Zielsetzung rein menschlichen Ursprungs ist und nicht in der Natur der Sache liegt. Vielmehr erscheint der ganze Entwicklungsverlauf der Pflanze, und nicht ein besonderer Abschnitt, als der Sinn ihres Daseins. Nur so wird es nicht sinnlos, daß so viele Blüten und Samen nie zur Entfaltung kommen.

Zu dieser Klasse gehört nun aber auch die Geschichte. Hätte sie ein innerweltliches Endziel, von dem alles frühere Geschehen seinen Sinn erhielte, so wäre dieses zum bloßen Mittel herabgesetzt. Alle Menschen

außer denen der vollendeten Endzeit wären nur da gewesen, um dieses Ziel vorzubereiten, ohne es je zu erleben, mag dieses Ziel nun als die Freiheit oder als die soziale Wohlfahrt aller oder wie immer angegeben werden. Eine Person darf aber nie zum bloßen Mittel herabgewürdigt werden. Aber dies geschieht, wenn sie zur bloßen Herbeiführung eines Endzustandes lebt und arbeitet und leidet, an dem sie nicht mehr teilhaben wird. Der geschichtliche Verlauf kann also nicht ein zielgerichteter Verlauf sein, der sich in sich einmal abrundet und beschließt. Sein Sinn ist vielmehr in seinem ganzen Verlauf, in jedem seiner Teile. Sie sind alle „unmittelbar zu Gott", wie Ranke sagte. So kann der Sinn der Geschichte nur die Darstellung Gottes durch die Entfaltung der verschiedensten menschlichen Möglichkeiten sein, durch die die menschlichen Personen als einzelne und in Gemeinschaft frei ihr Schicksal schaffen und so zugleich um ihrer selbst und um Gottes willen da sind. Ein Sinn im gewöhnlichen Verstand des Wortes ist das aber nicht. Denn dieser Sinn haftet zu eng an dem Zeugdenken des Menschen.

Es ist der Einfluß des gleichen Denkens, wenn man meint, der Nutzen der Geschichte als Wissenschaft bestehe darin, daß man aus der Vergangenheit Rezepte für die Gegenwart herauslese. J. A. von Rantzau, „Geschichte und Politik im deutschen Denken" (Die Sammlung 1 [1946] S. 544—554) zeigt eindringlich, wie verhängnisvoll dies für die deutsche Politik geworden ist, wie sehr romantisches Geschichtsdenken die deutsche Staatskunst zu ihrem Verderben verblendet hat. Er erwähnt Hegels Machtstaatsgedanken, die Lehre von einem erwählten Volk, das in einer bestimmten Zeit berufen sei, der Träger des Geistes zu sein. Unheilvoll wirkten sich auch geschichtsphilosophische Theorien auf das Handeln aus, so Nietzsches Lehre von der Subjektivität aller Erkenntnis. Man betonte immer mehr die Irrationalität der Geschichte bis zur „Politik des Unmöglichen", die das Dritte Reich siegesgewiß bis in die Niederlage hinein betrieb. Mit Recht meint der Verfasser: „Die grobe Übertragung des alten Reichsgedankens in unsere heutige Umwelt war eine Erkrankung des politischen Denkens, die sich direkt aus irregeleiteter Beschäftigung mit der Geschichte herleitete" (S. 551). In der Tat ist der Reichsgedanke eine zeitbedingte Form, die auch im Mittelalter nie ganz wirklich war. Es ist aber keine notwendige, irgendwie metaphysisch oder gar theologisch — auch dies wurde seinerzeit behauptet! — begründete Form. Die Berufung auf den Reichsgedanken kann nur, wie auch von Rantzau bemerkt, zu Katastrophen führen, weil sich heute keine Nation gutwillig eine Bevormundung durch eine andere gefallen läßt, sondern alle gleichen Rang beanspruchen. Das Bleibende des Reichsgedankens, die Zusammenarbeit der Nationen in Unterordnung unter hohe geistige und religiös-sittliche Werte, muß darum heute eine neue, entsprechende Form finden.

Daß solche Rechtfertigungen gegenwärtigen politischen Tuns durch die Geschichte nicht angehen, ergibt sich schon daraus, daß man aus der ungeheuren Vorratskammer der Vergangenheit Gründe und Beispiele für alles hervorholen kann. Wenn die geschichtlichen Tatsachen nicht hinreichen, dann öffnen sich heute die weiträumigen Hallen der Vorgeschichte, in deren Dunkel man immer das hineinlegen kann, was man wünscht. Das politische Handeln muß sich also nach den jetzigen Kräfteverhältnissen richten, wobei allerdings die sittlichen und religiösen Kräfte nicht in verbrecherischer Überhebung als eitles Gerede beiseite geschoben werden dürfen. Politisches Handeln muß rational sein, wie von Rantzau betont, und nicht dem Irrationalen sich überlassen. Auch der Pilot eines Flugzeuges muß rational die ungeistigen Kräfte in Rechnung ziehen und sie dadurch in seinen Dienst stellen; wollte er sich ihnen überlassen, so wäre ein baldiger Absturz die Folge. Ja, es scheint uns der Sinn der Geschichtsschreibung im Ganzen des Lebens zu sein, durch eine bessere Kenntnis der Kräfte, die unsere heutige Welt geschaffen haben und die noch unbewußt in uns weiterwirken, ein sachgemäßes Handeln in der Gegenwart zu erleichtern. Bereits tote Formen und noch lebendige Kräfte lassen sich so leichter unterscheiden. Gewiß werden wir nie das Gesamt dieser Mächte kennen. Darum erscheint der Geschichtsverlauf für das kurze menschliche Erkennen irrational.

Aber je umfassender ein Staatsmann die konkreten Mächte in ihrer Fülle und Stärke überblickt, um so mehr wird er Fehlentscheidungen vermeiden und das Geschehen vom Abgrund weg zum Guten lenken können. Geschichtstheorien sind immer zu abstrakt und die Kräfte, denen sie Rechnung tragen, im Vergleich zur Wirklichkeit zu dürftig, als daß sich das politische Handeln von ihnen lenken lassen dürfte; dies um so weniger, weil sich in diese Konstruktionen

wegen der ungenügenden objektiven Grundlagen leicht Wunschträume als bestimmendes Moment einschleichen.

Die Betonung des rationalen Handelns hindert natürlich nicht daran, zu wissen, daß das geschichtliche Geschehen mit den Kategorien unseres Verstehens nicht erschöpft werden kann und daß darin Mächte am Werke sind, die das Wollen des einzelnen übersteigen. Das rationale Handeln ist ja nur ein Faktor unter vielen, aber eben der vom Menschen zu liefernde Faktor. Sich solchem Handeln unter Berufung auf die Irrationalität der Geschichte entziehen, ist Verrat an seiner Aufgabe und Flucht in das Verhängnis.

Zu den erwähnten Mächten gehören nicht nur die Freiheit der einzelnen Menschen und die unterpersönlichen Kräfte des Lebens und des Stoffes in und um den Menschen, sondern auch dämonische Mächte, die geheimnisvoll in die Geschichte hineinwirken. Dem letzten Jahrhundert ist diese Tiefenschicht zugleich mit dem Glauben fast völlig entschwunden, worauf das Werk von Alfred Weber „Abschied von der bisherigen Geschichte" hinweist, das an anderer Stelle in diesem Heft behandelt wird (vgl. den Beitrag „Überwindung des Nihilismus?"). Daß die Deutung des Bösen als einer eigenen Macht dem heutigen Menschen wieder näher liegt und daß die Erklärung als notwendiger Übergang, als Kehrseite der Entwicklung ihm nicht mehr genügt, betont auch K. G. Steck, „Die Wahrheit in Ungerechtigkeit verkehrt" (Die Wandlung 1 [1945/46] S. 836—847). Er macht aber mit Recht darauf aufmerksam, daß die christliche Auffassung vom Bösen nicht dualistisch ist, den Teufel Gott nicht als ebenbürtige Macht gegenüberstellt, und daß der Mensch immer für sein Tun verantwortlich bleibt. Seine stark von Barth beeinflußte Auslegung von Römerbrief 1, 18—32 übertreibt die religiöse Unfähigkeit des unerlösten Menschen, läßt durch das Evangelium „unser ganzes menschliches Tun und Sein ... in seiner letzten und tiefsten Wirklichkeit als Streit gegen die Wahrheit offenbar" werden. Unsere tiefste Wirklichkeit bleibt doch auch nach dem Fall die Geschöpflichkeit, daß wir aus den Händen Gottes kommen. Daß aber die Erkenntnis des Bösen in seiner ganzen Schärfe, der Sünde als Sünde, erst durch die Offenbarung in die Welt gekommen sei, ist zu bejahen. Denn jetzt erst steht der Mensch nicht vor göttlichen Mächten, die irgendwie noch der Welt verhaftet sind und darum das Böse nicht unbedingt von sich weisen, sondern vor dem persönlichen Gott, der Gutheit in Person. Es scheint aber auch, daß dadurch das Böse selbst schärfer, giftiger geworden sei, die Empörung persönlicher, bewußter und ruchloser.

Dieses Wirken dämonischer Mächte kann aber die Verantwortung des Menschen nicht aufheben, noch sein böses Tun entschuldigen; denn er ist und bleibt frei, ihren Einfluß aufzunehmen oder abzulehnen, wie dies die Kirche in der Lehre über die Versuchung und das Dasein und den Einfluß teuflischer Mächte immer gelehrt hat, und wie dies auch das Evangelium in der Versuchungsgeschichte des Herrn zeigt. In der Verantwortung muß der Mensch bejahend oder bereuend zu seinen Taten stehen, soll er seine Würde als Mensch wahren. Über dieses Einverständnis mit dem, was man durch Natur und Freiheit geworden ist und zugleich aus sich gemacht hat, spricht D. Sternberger, Die Wurzeln des Menschen und der Amor Fati (Die Wandlung 1 [1945/46] S. 884—889). Die Natur des Menschen ist kein bloßes Wort, aber auch keine endgültige, unabänderliche Wirklichkeit. So ist es falsch, wenn alles Mißgeschick des Nächsten auf Rechnung seiner Freiheit gesetzt wird, wie auch wenn man das eigene Versagen mit seiner Natur entschuldigen will: Ich bin nun einmal so, oder: Wäre mir das und jenes nicht zugestoßen, so wäre alles anders. „Es ist die Natur des Menschen, stets auf dem Wege zu seiner Natur zu sein", und er ist auf dem Wege in Kraft seiner Freiheit. Das Einverständnis ist darum weder faules und feiges Hinnehmen der eigenen Fehler, noch leichtsinniges Hinwegtanzen über das Schwere. Ja gerade die Reue, jene nämlich, „welche die ganze Person ergreift und zusammenpreßt derart, daß sie entweder verstummend zugrunde geht (wie Penthesilea) oder aber sich einzig der Gnade Gottes überliefert", ist solches Einverständnis. In der Tat, in der Reue erkennt sich der Mensch zugleich als Urheber seiner Tat an und stößt sie zugleich als verwerflich von sich ab, um so zu seinem tiefen Selbst zurückzufinden. Er verleugnet seine Vergangenheit nicht als die seine, um sie fremden oder unpersönlichen Kräften aufzubürden, sondern anerkennt in der Reue, daß er der ist, der so etwas getan hat; aber zugleich ist er doch auch der, der sich als Täter solcher Tat verurteilt und so sich über sie erhebt, gerade indem er sie in Reue übernimmt. So ist er selbst, einverstanden mit sich selbst.

Reue ist also nicht feiges Ausweichen vor der Verantwortung, sondern die einzige Art, diese für eine Tat zu übernehmen, die man als böse anerkennen muß.

T. S. Eliot, der englische Dichter und erfolgreiche Dramatiker, sagt es gerade heraus: „Das Ende des Christentums wäre das Ende unserer ganzen Kultur. Dann müßten wir mühselig von vorne beginnen" (Die Einheit der europäischen Kultur, Berlin 1946, Carl Habel, S. 53). Denn sie ist auf dem Christentum aufgebaut. Nationale Kulturen können nur gedeihen, wenn sie für andere Kulturen offenstehen. Eliot zeigt das an der Dichtung, wo er als Fachmann sprechen kann. „Beides ist nötig, erstens, daß jedes Land seine bodenständige Kultur besitzt, zweitens, daß die verschiedenen Kulturen ihre Beziehungen zueinander anerkennen und bejahen, damit jede für die Einflüsse der anderen empfänglich bleibt" (S. 41). Kultur muß wachsen, sie kann nicht organisiert werden. Den überstaatlichen Charakter der Kultur sollten gerade die Universitäten pflegen. „Keine Universität sollte eine bloß nationale Institution sein, selbst wenn sie von der Nation erhalten wird. Die europäischen Universitäten sollten ihre gemeinsamen Ideale entwickeln und ihre Verpflichtungen gegeneinander anerkennen. Sie sollten unabhängig sein von der Regierung ihres eigenen Landes" (S. 57). An sie und an alle Männer des Geistes wendet er sich daher mit dem Aufruf, „etwas von den Werten zu retten, die uns allen gemeinsam anvertraut worden sind: das Erbe Roms, Griechenlands und Israels, das Erbe der zweitausendjährigen Kultur Europas. In einer Welt, die so maßlose Zerstörungen erlebt hat wie die unsrige, sind auch diese geistigen Güter in unmittelbarer Gefahr" (S. 59). August Brunner S. J.

EIN ZEITGEMÄSSER KREUZZUG

Einst waren Kreuzzüge Gegenstand der Predigt, und man weiß, mit welcher Begeisterung damals ungezählte Tausende dem Ruf der Prediger „Gott will es!" Folge leisteten. Heute ist die Predigt Gegenstand eines Kreuzzugs geworden, einer religiösen Bewegung, deren Ziel es ist, wieder Teilnahme und Begeisterung für die Predigt selbst zu wecken — beim Prediger sowohl wie beim Hörer. Dieser Kreuzzug zugunsten der Predigt — mit seinem vollen Namen „Kreuzzug für ein fruchtbares Predigen und Anhören des Wortes Gottes" — begann im Jahre 1937, also vor genau zehn Jahren, in den Vereinigten Staaten von Nordamerika. Er entstand als eine Gründung von katholischen Priestern und Laien, in enger Verbindung mit der kirchlichen Hierarchie, und hat sich inzwischen in einer Weise entwickelt, daß er auch außerhalb seines Ursprungslandes Beachtung und Nachahmung verdient, zumal es sich hier um ein Hauptanliegen des ganzen kirchlichen Lebens handelt.

Ausgangspunkt der Bewegung war der offensichtliche Tiefstand der Predigt und ihrer Einschätzung bei nur zu vielen Geistlichen sowie die schwerwiegenden Folgen, die sich aus dem Verfall der Predigttätigkeit — dort wie überall — beinahe zwangsläufig ergeben: religiöse Unwissenheit der Massen, Gleichgültigkeit im Glauben und am Ende der Abfall vieler von Christentum und Kirche. Wenn es richtig ist, daß selbst in bedeutenden Kirchen des Landes und in Großstadtpfarreien die Sonntagspredigt einfach unterblieb (man muß allerdings auch die amerikanischen Verhältnisse in Großstadtkirchen mit ihrem Non-stop-Fahrplan für die Sonntagsmessen kennen!), wenn es weiter richtig ist, daß die Hauptmasse und der Hauptinhalt der Predigten sich oft Sonntag für Sonntag um die Flüssigmachung neuer Hilfsquellen für die verschiedenen sozialen und caritativen Zwecke bewegte — mit dem Erfolg, daß der eigentliche und erste Zweck, die Formung des Christen, darüber in den Hintergrund trat —, dann kann man die Sorge wohl verstehen, die eine beherzte Frau, Mutter von fünf Kindern und glaubenseifrige Konvertitin, Helene E. Froelicher, dazu trieb, auf Abhilfe für diese Übelstände zu sinnen. Das Ergebnis war eben dieser „Kreuzzug für die Predigt", der dem ganzen Predigtwesen neuen Aufschwung bringen sollte.

Drei Ziele sind es, die sich die Bewegung von Anfang an stellte. Das erste läßt sich in der Losung zusammenfassen: Keine Sonntagsmesse ohne Predigt! In der richtigen Erkenntnis, daß die Verkündigung des Gotteswortes seit den Tagen Christi das erste und wichtigste Mittel zur Ausbreitung des Gottesreiches hier auf Erden war, soll bei den Priestern wie bei den Laien das Interesse an einer guten, regelmäßigen Sonntagspredigt mit allen Mitteln der Propaganda geweckt und gefördert werden. Um aber die Frucht dieser Bewegung zu sichern, verlangt ein zweiter Punkt des Programms die Ausbreitung und Vertiefung der Andacht zu Christus, dem Lehrer der Welt. In einer

eigenen „Heiligen Stunde", die in der St. Vinzenz-Ferrer-Kirche zu Neuyork von den Dominikanern gehalten wird, soll allmonatlich Christus als der einzige Lehrer der Wahrheit angebetet und verherrlicht werden. Um endlich diesen letztgenannten Gedanken noch wirksamer in Erscheinung treten zu lassen, strebt die Bewegung als Drittes die Einführung eines neuen Festes „Christus der göttliche Lehrer" an, eine Anregung, die im November 1945 von der Vorsitzenden des Kreuzzugs in einer Sonderaudienz auch dem Heiligen Vater unterbreitet wurde.

Der Gedanke eines eigenen Festes zu Ehren Christi des Lehrers hat zweifellos eine gewisse Berechtigung, nicht nur aus praktischen Gesichtspunkten, insofern ein solches Fest die großen Wahrheiten und Forderungen, um die es hier geht, wenigstens einmal im Jahre klar ins Bewußtsein der Gläubigen rücken würde, sondern auch dogmatisch-liturgisch gesehen. Christus ist nach der Lehre der Kirche unser König, unser Priester und Prophet. Von diesen drei Ämtern, wie sie in der Theologie genannt und entfaltet werden, haben zwei — das Königtum und das Priestertum Christi — bereits eigene Feste (das Christkönigsfest und das Fronleichnams- bzw. Herz-Jesu-Fest, dazu die Votivmesse von Christus dem Hohenpriester), während das prophetische Amt Christi, d. h. seine Sendung als höchster Lehrer der Welt, bis heute noch keine Festfeier besitzt.

Wichtiger aber als ein neues Fest ist doch wohl, daß ein neuer Geist die Verkündigung des Gotteswortes beseele, damit jeder Sonntag des Kirchenjahres zu einem Zeugnis für Christus den göttlichen Lehrer der Menschheit werde, wo immer Christi Lehre von der Kanzel gepredigt wird.

Seit Anfang des Jahres 1946 erscheint in Brüssel 27, rue de Spa), herausgegeben von dem Centre International d'Etudes de la Formation Religieuse, eine vorzüglich redigierte Vierteljahrsschrift für alle religiösen Bildungsfragen unter dem Titel „Lumen Vitae", deren zweitem Heft wir die Einzelheiten unseres bisherigen Berichts entnahmen. Leider äußert sich der Beitrag „A Preaching Crusade" nicht über die Art und Weise, wie das Hauptziel des Kreuzzugs, nämlich die gute Sonntagspredigt, im einzelnen verwirklicht werden soll. Eine Antwort auf diese Frage gibt jedoch der unmittelbar vorhergehende Artikel, in dem P. Léon de Coninck S. J. über die Erwachsenenbildung durch die Sonntagspredigt handelt. Auch er betont die überragende Bedeutung der Sonntagspredigt für die Gemeinde — eine Einrichtung, um die jeder Politiker an sich die Kirche beneiden könnte — und behandelt dann, nach einer feinsinnigen Untersuchung über die verschiedenen Arten der Zuhörer in den verschiedenen Sonntagsmessen (Frühmesse, Kommunionmesse, Hochamt, Spätmessen), die Wege zu einer Ausübung des Predigtamtes, die wirklich die Gewähr dafür geben können, daß den Hörern nicht Steine statt Brot geboten werden. Wenn er dabei u. a. die Forderung stellt, der Prediger müsse unermüdlich und sorgfältig die geistige Lage seiner Zuhörer studieren, und wenn er dafür als wichtige Hilfsmittel nennt: die Kenntnis der erfolgreichen Profanliteratur der Zeit, das aufmerksame Verfolgen der großen Zeitschriften von Rang und der verschiedenen führenden Tagesblätter — immer mit dem Blickpunkt: Was lerne ich daraus für die seelische Lage des Hörers? —, so klingt das manchem vielleicht übermodern und gewagt, deckt sich aber im Grunde mit dem, was kein Geringerer als Kardinal Saliège von Toulouse, einer der geistvollsten und aufgeschlossensten Kirchenfürsten Frankreichs, jüngst in der Zeitschrift „Témoignage Chrétien" im Rahmen eines Artikels über „Die Kirche in der Krise" gerade auch zum Thema Predigt geschrieben hat (wir zitieren nach dem „Rheinischen Merkur" Nr. 4 vom 25. 1. 1947, S. 2):

„Eine Frage, deren Lösung die Ereignisse fordern, ist die Predigt. Unsere Art zu predigen hat nicht mehr den richtigen Erfolg. Wir haben eine altertümliche, unverständliche Art zu sprechen. Unsere Zeitgenossen wollen ein offenes Wort und keine Abhandlung. Sie wollen eine klare Sprache, die etwas sagt, und nicht bloße Worte, die nichts sagen. Die Frage der Prediger steht zur Lösung.

Um diese Welt zu kennen, um ihre Wünsche, ihre Bedürfnisse zu begreifen, um zu wissen, welchen Weg man einzuschlagen hat, um die Wahrheit an sie heranzubringen, muß man in dieser Welt gelebt haben, muß man zu dieser Welt gehören. Die theologische Wissenschaft in allen Ehren — eine lebensnahe Darlegung wirkt besser. Es gibt mehr geistige Kraftquellen, mehr lebendige Wirklichkeit in den Evangelien als in der ganzen Theologie zusammengenommen. Man könnte sagen — wenn es auch paradox klingt —, die theologische Predigt ist nicht die evangelische Predigt.

Haben Sie bemerkt, daß die großen Prediger des vergangenen Jahrhunderts, ein Lacordaire, ein Ravignan, in die Orden eingetreten sind, nachdem sie eine mehr oder weniger lange Lehrzeit im zivilen Leben durchgemacht hatten, die sie mit den Nöten und Bedrängnissen ihrer Zeitgenossen bekannt machte? Wenn man sie hörte, fühlte man den Lebensstrom ihrer Zeit. Sie verurteilten nicht die Probleme der Zeit, sie beantworteten sie, sie rissen ihre Zuhörer mit sich fort....

Es gibt Dinge, die die Pfarrei nicht machen will, die die Diözese nicht machen will, weil Diözese und Pfarrei eben schon lange Zeit bestehen. Sie haben Zeit gehabt, alt zu werden, sich's gemütlich zu machen, ihr Feuer und ihre Großzügigkeit zu verlieren. Die Ereignisse werden uns jedoch zwingen, uns zu verjüngen. Es wäre besser, wenn diese Verjüngung aus der Erkenntnis der Wirklichkeit, aus der Kraft unseres inneren Lebens käme."

Soweit der Toulouser Metropolit. Nicht jeder würde es wagen, solch unverblümte Worte zu gebrauchen. Daß aber ein so hervorragender Erzbischof und Kardinal sie freimütig ausspricht, das beweist, daß man auch in der Führung der Kirche klar sieht, wo eine Neubelebung not tut und wie damit einzusetzen ist. Daß dabei der Predigt eine ganz entscheidende Rolle zufällt, ist, wie man sieht, die einmütige Überzeugung des Klerus bis zu seinen höchsten Spitzen wie der Laienwelt. Wer seine Kirche liebt, wird darum den friedlichen „Kreuzzug der Predigt" nur von Herzen begrüßen und wünschen, daß sein Geist in der ganzen Kirche zünde.

Anton Koch S. J.

Besprechungen

WENN DER SCHLEIER FÄLLT. Aus den Aufzeichnungen des Centurio. Roman von Hildegard Meschenmoser. 8° (261 S.) Stuttgart 1946. Bürger-Verlag, Lorch (Württ.).

Der Centurio, dessen Aufzeichnungen der Roman fingiert, ist der Hauptmann unter dem Kreuz auf Golgatha. Also ein Roman aus der Zeit und um die Gestalt Christi. Das Kolorit ist gut getroffen. Der Leser erhält ein buntes und bewegtes Bild von dem Völkergemisch, der Kultur, den religiösen Bräuchen und politischen Strömungen in Palästina zur Zeit Christi. Die Schilderung etwa des Tempels in Jerusalem, der jüdischen Feste, der römischen Machthaber können dem Leser helfen, sich die Welt der Evangelien lebendiger zu machen. Ermüdend wirken Längen der Erzählung. Die Jugenderinnerungen des Centurio werden gar zu weit ausgesponnen. Die ermüdende Wirkung wird verstärkt durch einen Satzbau, der immer wieder den Daktylus gebraucht und somit einen fallenden Rhythmus: „Stachlige Kakteen hielten feuerfarbene Blüten in die blauflirrende Luft.... Wir aber traten über die Schwelle.... Meine Mutter aber breitete die Arme aus und betete also...." Spannender wird der Roman im zweiten Teil. Personen aus den Evangelien sind die Handelnden: Lazarus, Martha, Maria Magdalena, die mit der Schwester des Lazarus gleichgesetzt wird, Pilatus, Jairus usw. Die Liebe des Centurio zu einer Jüdin und sein Wahrheitssuchen bilden den Inhalt. Gegen Schluß tritt mehr die Gestalt Christi in den Vordergrund. Und Christus in einem Roman auftreten zu lassen, ist schon ein Wagnis. Wenn man auch anerkennen muß, daß Christi Gestalt mit Zurückhaltung und Ehrfurcht behandelt ist, so kann man doch nicht sagen, daß das Wagnis ganz geglückt ist. „Sein Arm ruhte auf der Brüstung der Galerie und auf diesen Arm war sein Haupt gesunken. Ich sah blonde Haare, die in Locken über seine Schultern fielen, und ich sah, wie der leichte Wind, der ständig über die Wasser streicht, mit einzelnen dieser Haare spielte. Als meine Blicke voll der Neugier auf dieses Haupt gerichtet waren, da hob es sich. Ich sah in Augen, welche die Bläue des Himmels wiedergaben. Eine schmerzliche Glut lag in ihnen." Eine solche Schilderung erinnert nun doch an einen billigen Buntdruck.

Wer Christus fernsteht, dürfte durch diesen Roman auch keinen Zugang zu ihm gewinnen; dem gläubigen Christen aber wird es scheinen, daß die gottmenschliche Hoheit Christi auf der einen Seite und seine natürliche Schlichtheit auf der anderen doch nicht so recht erfaßt sind, und so bleibt ihm ein zwiespältiges, unbefriedigtes Gefühl. Vielleicht aber wird sich mancher Leser durch den Versuch des Romans, die Wirkung Christi auf seine Umwelt zu zeichnen, angeregt fühlen, sich nun selbst aus der Heiligen Schrift und der christlichen Über-

lieferung mit den Hilfsmitteln der theologischen Wissenschaft ein lebendiges und persönliches Bild der Person des Herrn zu schaffen.

E. Rommerskirch S. J.

SPÄT IN DER NACHT. Gedichte von Johannes Kirschweng. 8⁰ (66 S.), München 1946, Karl Alber. M 2.20

In den weich und breit dahinströmenden, innigen und gemütstiefen Versen des Anfangs dunkeln leise die Wälder, erwacht in der Seele die Sehnsucht und mit ihr Lied, Musik und Klang. Die Sterne funkeln, und der Mensch lauscht der Nacht, die einen Schleier von Geheimnis um alle Dinge webt. Der Mensch öffnet sich dem Traum, und es geschieht durch Dunkel und Nacht die Verwandlung. „Wie die Nacht dich auch umfinge, das geheime Lied der Dinge wölbt um dich das Sternenzelt." (12) Der Dichter liebt den geheimen Zauber der Traumnacht des Sommers. Er ist ein Bruder von Wolken und Bäumen, von Blumen und Kindern und schreibt davon Strophen von tiefem Empfinden und starkem Gefühl.

Dann aber sind die Verse auf einmal „schwer von Vergänglichkeit", ganz erfüllt von Wehmut und Trauer. Der Träume dunkler Flor enthüllt die Angst der Nächte, die mit ewiger Nacht uns drohen. Der Sterne freundlich Neigen spendet nur schwachen Trost. Nacht versinkt in Tränenflut, und das „Buch voll zärtlicher Gedichte schlägt sich jetzt auf als wie ein Buch der Klage" (48). Das Herz schreit in bangen Nächten aus Gram, Todesleid und Preisgegebenheit nach dem Morgenstern. Und so „muß der Tag, der sich zum Abend neigt, im schwarzen Strom uralter Klage münden" (57). Es ist in diesen schwermütigen und leiderfüllten Gedichten etwas von der Trostlosigkeit des heutigen Menschen nach dem Erlebnis so vieler banger und dunkler Todesnächte der vergangenen Jahre Gestalt geworden, und darum finden sie den Weg zu unserem Herzen. Verhalten klingt aber immer wieder die Ahnung einer Befreiung auf, und „die Augen, die feuchten, sehen über unserm Land wieder Gottes Lächeln leuchten" (57). Es erfüllt die Seele die Frage: „Aber tönt nicht aus allem Dunkel die Leier göttlichen Spiels mit tröstlichem Klange?" Und schließlich klingen die Gedichte aus in der klaren Zuversicht: „Spät in der Nacht hebt sich der Schleier, krönt unsere Feier Jener, der wacht" (63). Es bleibt schließlich die Gewißheit: „Keine Nacht kann dich bezwingen, wenn du an der Engel Singen gläubig nur dein Herz gewöhnt." H. Gorski S. J.

DIE RUNDSCHREIBEN LEOS XIII. UND PIUS' XI. ÜBER DIE ARBEITERFRAGE UND ÜBER DIE GESELLSCHAFTLICHE ORDNUNG. Von Oswald v. Nell-Breuning S. J. (Bausteine der Gegenwart, herausgegeben von Dr. Hermann Josef Schmitt, Heft 1) kl 8⁰ (132 S.) Köln 1946, J. L. Bachem. Kart. M 2.70

DIE KIRCHE DAS LEBENSPRINZIP DER GESELLSCHAFT. Ansprache des Heiligen Vaters Pius XII. am 20. Februar 1946. Mit Erläuterungen von Oswald v. Nell-Breuning S. J. (Bausteine Heft 2) kl. 8⁰ (43 S.) Köln 1946, Bachem. Kart. M 0.90

WIRTSCHAFTLICHE GRUNDBEGRIFFE UND IHRE BEZIEHUNGEN ZUR SEELSORGE. Von Oswald v. Nell-Breuning S. J. (Bausteine Heft 3) kl. 8⁰ (32 S.) Köln 1946, Bachem. Kart. M 0.60.

1. Die beiden wichtigen Rundschreiben, die auch heute ihre Bedeutung nicht verloren haben, werden nach der Ausgabe von G. Gundlach mit Numerierung und offiziellen Randtiteln in handlichem Format zugänglich gemacht. In einer kurzen Einführung wird bemerkt, daß Quadragesimo anno zwar nicht so bahnbrechend gewirkt hat, wie Rerum novarum, daß sie aber viel reicher an Inhalt ist. Beide Rundschreiben geben ein Ordnungsbild der menschlichen Gemeinschaft, das es ohne Zaudern zu verwirklichen gilt.

2. Die bedeutsame Ansprache Pius' XII. bei der großen Kardinalsernennung im Februar letzten Jahres über die Kirche als Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft verdient in weiteren Kreisen bekannt zu werden. Der Herausgeber will für Arbeitsgemeinschaften zur Verchristlichung der Gesellschaft durch lebendige Teilnahme der Christen ein zweckdienliches Hilfsmittel darreichen. In den Erläuterungen wird mit Recht auf die wichtige Lehre von der Subsidiarität alles gesellschaftlichen Tuns hingewiesen, die u. a. auch die Mündigkeit der Laien und ihre Anteilnahme am hierarchischen Apostolat durch die katholische Aktion zur Folge hat.

3. Zu den wirtschaftlichen Grundbegriffen zählen die Wirtschaft selbst, Erwerbs- und Gewinnstreben, Wert und Arbeit, arbeitender Mensch und Arbeiter. Mit überlegener

Kunst ist auf kurzem Raum ein gründliches Wissen und der Weg zur Überwindung bloßer Schlagworte gezeigt. Daß dabei eigenes Denken und öfteres Lesen dem vielbeschäftigten Seelsorger nicht erspart wird, lehrt wohl das Kapitel vom wirtschaftlichen Wert und seinen Bestimmungsgründen. Die kurze Betrachtung über Christus den Arbeiter beschließt die praktischen Darlegungen. „Christus war Handwerker, nicht Proletarier, er gehörte zur Kolpingsfamilie, nicht zum Kettelervolk." J. B. Schuster S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Bäumer, G., Die Reichsidee bei den Ottonen. 8° (32 S.) Nürnberg 1946, Glock & Lutz.

Ferber, W., Der Föderalismus (Abendlandreihe Bd. 5). 8° (117 S.) Augsburg 1946, J. W. Naumann. Geb. Mk. 4.80

Fleckenstein, H., Metaphysik der Geschlechter (Görres-Bibliothek Heft 39). 12° (53 S.) Nürnberg 1946, Glock & Lutz.

Gagarin, E., Die letzte Weihnachtsreise. 8° (82 S.) München 1946, Franz Ehrenwirt. Kart. Mk. 3.50

Hengstenberg, H. E., Michael gegen Luzifer. Weg und Ziel katholisch-deutschen Denkens. 8° (98 S.) Münster 1946, Regensberg. Geh. Mk. 3.—

Kneip, J., Botschaft an die Jugend. 8° (32 S.) Düsseldorf 1946, Schwann. Geh. Mk. 1.50

Krabbel, G., Mutter und Sohn. Aus den „Bekenntnissen" des heiligen Augustinus. 12° (50 S.) Münster 1946, Regensberg. Geh. Mk. 1.—

Kroll, G., Vom verborgenen Gott. Ein Essai. (Görres-Bibliothek Heft 5.) 12° (83 S.) Nürnberg 1946, Glock & Lutz.

Kunz, Dr. L., OSB., Aus der Formenwelt des Gregorianischen Chorals. 1. Heft: Antiphonen und Responsorien der hl. Messe. 8° (48 S.) Münster 1946, Aschendorff. Geh. Mk. 2.—

Leibbrand, W. v., Homines bonae voluntatis. Antike Wegbereiter des Christentums (Görres-Bibliothek Heft 4). 12° (100 S.) Nürnberg 1946, Glock & Lutz.

Lied der Welt. Eine Auswahl neuer deutscher Gedichte (Das Gastmahl, Bd. 1). 8° (71 S.) Nürnberg 1946, Glock & Lutz.

Meissinger, K. A., Der verborgene Stern. Roman. 8° (322 S.) München 1946, Beckstein. Geb. Mk. 8.50

Olbrich, B., Christentum von Christus her (Görres-Bibliothek, Heft 49). 12° (56 S.) Nürnberg 1946, Glock & Lutz.

Pius XI., Papst, Rundschreiben über Gebete und Bußwerke zur Hilfe der Menschheit („Caritas Christi urget nos"). 8° (20 S.) Münster 1946, Regensberg. Geh. Mk. 0.60

Raff, H., Freuden am Wegrand (mit 26 Abbildungen). 8° (48 S.) München 1946, Glockenverlag. Kart. Mk. 2.—

Ratschow, K. H., Magie und Religion. 8° (164 S.) Gütersloh 1946, C. Bertelsmann. Geb. Mk. 7.—

Reck-Malleczewen, F. P., Das Ende der Termiten. Ein Versuch über die Biologie des Massenmenschen. 8° (88 S.) Lorch/Württ.-Stuttgart 1946, Bürger-Verlag. Geb. Mk. 3.50

Ritter, K. B., Die Liturgie als Lebensform der Kirche. 8° (40 S.) Kassel 1946, J. Stauda. Geh. Mk. 2.40

Rody, Th., Preußen und Österreich im Ringen um die deutsche Seele. 8° (261 S.) München 1946, Schnell & Steiner. Kart. Mk. 6.—

Schütz, P., Tauben der Arche (Traktatreihe): 1. Lobpreis des Gottesdienstes, 2. Vom Hymnus an das Übel, 3. Der Verworfene wird der Erwählte sein, 4. Wie Gott der Welt Fäulnis salzt, 5. Von der alleingelassenen Welt, 6. Über das Böse. 12° (je 12 S.) Kassel 1946, J. Stauda. Geh. je Mk. 0.40

Sellmair, J., Trost der Weisheit. 8° (244 S.) München 1946, Beckstein. Kart. Mk. 4.—, geb. Mk. 5.—

— Weisheit der Sibylle. 8° (264 S.) München 1946, Beckstein. Kart. Mk. 4.50, geb. Mk. 5.50

Steffes, J. P., Thomas von Aquin und das moderne Weltbild. Wesentliche katholische Aufgaben von heute. 8° (72 S.) Münster 1946, Regensberg. Geh. Mk. 3.—

Thomas, Chr., Das Leben Hans Wölfles, des Bamberger Blutzeugen. 8° (36 S.) Nürnberg 1946, Glock & Lutz.

Tyciak, J., Wege östlicher Theologie. Gr. 8° (205 S.) Bonn 1946, Buchgemeinde. Geb. Mk 6.— (Vergriffen)

Wenzl, A., Philosophie. Weg, Stand und Aufgaben der Philosophie von heute (Görres-Bibliothek, Heft 41). 12° (52 S.) Nürnberg 1946, Glock & Lutz.

Wust, P., Der Mensch und die Philosophie. Einführung in die Hauptfragen der Existenzialphilosophie. Herausgegeben von Dr. A. Bergolte OFM. 8° (151 S.) Münster 1946, Regensberg. Geh. Mk. 4.80

Worte in die Zeit

Aus Reden und Schriften von PETER LIPPERT S. J. †

Die Vorratshäuser der Welt, die Vorratshäuser des Brotes und der Speisen sind leer geworden.
Ist das nicht ein deutlich redendes, ein erschütterndes Sinnbild, daß die Seelen leer geworden sind?
Daß die Ackerfelder im Innern des Menschen keine Frucht mehr tragen?
Daß es allzuviele gibt, die nichts hergeben wollen, die nur sich kennen?
Die weder Gott noch den Menschen schenken?
Die nur widerwillig, mürrisch, karg und geizig geben, wo sie müssen?

Denn jede Seele, die Gott nichts gibt, gibt auch den Mitmenschen nichts.
Sie ist ein leergelaufener Brunnen, ein unfruchtbarer Baum, ein unfruchtbares Feld.
Sie ist mitschuld an dem großen Hunger der Welt.

Wir können und sollen beten, daß Gott die Not von uns nehme.
Aber wenn Gott uns helfen soll und will, wie soll er es machen?
Er muß herabsteigen und durch unsere Mitte gehen und zu jedem von uns kommen und seine Hand hinhalten und sagen:
Gib mir auch du! Was hast du mir noch zu geben?
Hast du noch etwas, was du opfern kannst an äußern und innern Dingen, an Geduld und Liebe und Zufriedenheit und Hilfe?
Hast du noch etwas, äußere Dinge und innere Güter?
Hast du noch ein Leben, es zu opfern?
Oder hast du noch einen Menschen, der dir lieber ist als dein Leben?
Nun, dann sprich!

Und wenn wir dann unsere Hand hinreichen und sagen:
Herr, ich bin dein Knecht und deine Magd, mir geschehe nach deinem Worte —
Wenn wir dann unsre Hände öffnen und unsre Herzen weit aufmachen und sagen:
Nimm hin, o Herr, nimm hin! —
Dann wird es besser,
Dann, und dann allein wird die Not von der Erde gehen,
Dann wird ein Paradies auf Erden und ein Brothaus aus jedem Land.

Notwendig ist das eine: Daß es freigebige Menschen gibt,
Weitherzige Menschen, die nicht alles auf die Goldwaage legen,
Die mit vollen Händen schenken —

Menschen, die sich nicht genug tun können in Werken der Liebe und Hilfe.
Darum, weil andere zu wenig tun, weil die Mehrzahl zu wenig leistet,
Darum muß es Menschen geben, die viel mehr tun als sie müssen.

Die Welt muß von dem Überfluß leben, von dem Überfluß der Liebe.

Zur Gemeinschaft fähig und geeignet sind nur Menschen, die schon den wundervollen Gedanken gedacht haben: Ich bin für andere da mit meinem Leben und Sterben.
Menschen, die in Wahrheit zu andern sagen können: Nehmt mich hin, mit Leib und Blut!
Nehmet hin und esset, zehret von mir, lebet von mir!
Ich will euch Speise und Trank, Erquickung und Kraft, Licht und Wärme sein.

Der Mensch der Liebe ist immer auch ein Geopferter und Opfernder.
Derjenige, der das Brot wunderbar vermehrte, ist selbst zum Brot geworden, von dem andere leben; weil er sich selbst hingab, darum hat er andere sättigen können.
Und wer immer nach seinem Beispiel sagen würde: Nehmt mich hin und esset mich, nehmt mich hin und lebet von mir, mein Leib und mein Leben soll eure Speise und euer Trank sein —
Der könnte auch das leibliche Brot wunderbar vermehren,
Der könnte auch die Kranken gesund machen,
Der könnte auch Tote erwecken, wie Jesus es getan hat.

Erst da, wo der Blick der Seele sich öffnet, um fremdes Glück und Leid aufzunehmen,
Erst da beginnt die Erlösung vom eigenen Leid sich zu vollziehen.
Indem wir anderer Leid liebreich sehen und empfinden, wird unser eigenes Herz gestärkt.
Indem wir gar anderer Leid zu heben und zu heilen suchen, werden wir selbst innerlich erweitert und damit auch befreit.

Eine wirklich selbstvergessene, ganz vorbehaltlose Hingabe findet eigentlich nur statt in den gnadenvollen Augenblicken, wo der Mensch von einer höheren Welt durchschauert ist.
Da allein ist er so weit entfernt von seiner kleinen und engen Ichheit, als es überhaupt für ihn möglich ist.
Da ist er ganz frei, rein, weit und groß.
Da ist er also ganz nach Gottes Ebenbild — und das eben heißt gut sein, heißt heilig sein.

Menschen, die Gott gehören, gehören auch den Leidenden, den Armen, den Bedrängten, den Hilfesuchenden, den Verlorenen und denen, die verloren gehen wollen, den zu Rettenden und den Geretteten.

Menschen, die Gott gehören, gehören auch der Kirche, gehören den Seelen, gehören dem Vaterland, gehören jedem hohen und heiligen Ideal, das es gibt.

Ein liebreicher Mensch muß in den Seelen der andern leben, lesen und schaffen können.
Er muß durch alles Relative zum Absoluten vorgedrungen sein; denn relativ ist ja jedes einzelne Menschenglück:
Was ich selbst schätze, bedeutet einem andern vielleicht nichts.
Was ich selbst mißachte, kann einem andern wertvoll sein.

Der liebreiche Mensch aber bejaht das Glück der andern, auch wenn es ihm selbst keine Freude macht.
Ja es kann sein, daß ein ganz reifer Mensch alle eigenen Wünsche hat sterben lassen, weil es ja auf sie alle nicht ankommt, weil es auf ihn selbst nicht ankommt.
Aber die Wünsche, die Erwartungen, die Hoffnungen, das Lächeln und Weinen, das Entbehren und Jubeln der andern ist ihm heilig.
Und heilig ist es ihm, ihnen zu dienen.

Ob aber einer ein Held oder ein Genie der Liebe ist,
Immer ist er die schönste und wahrste Offenbarung Gottes und trägt damit seinen Wert und seinen Erfolg in sich,
So wie Gott selbst, unabhängig von allem Wirken nach außen und hienieden.
Er ist ein gottähnliches Wesen, und eine andere Größe gibt es nicht.

Die Kirche der Sünder

Von KARL RAHNER S. J.

In der katholischen Dogmatik wird das Thema von der „Kirche der Sünder" meist nur sehr flüchtig behandelt. Es gibt auch wirklich über die Kirche viel Wichtigeres und Herrlicheres zu sagen. Die Tatsache, daß die Kirche eine Kirche der Sünder ist, steht vielleicht schon darum nicht sehr im Vordergrund des theologischen Interesses, weil sie nur zu deutlich eine Alltagserfahrung ist. Trotzdem ist dieses Thema sachlich von großer Bedeutung in der Lehre von der Kirche, nicht nur weil es hier um eine der qualvollsten Fragen der Kirchentheologie im Laufe der Dogmengeschichte geht, sondern auch, weil diese Frage von solcher Tragweite für das Glaubensleben des einzelnen ist; endlich aber auch deswegen, weil die Frage hier gar nicht als eine Frage der alltäglichen und vordergründigen Erfahrung gemeint ist, sondern als eine dogmatische, eine Frage also, die von der Offenbarung Gottes aus und nicht von der vorlauten und selbst so

fragwürdigen und sündig verzerrten Erfahrung des Menschen her beantwortet werden will.

Wir sagten, es geht hier um eine Frage der Qual in der ganzen Geschichte der Lehre der Kirche. Immer hat die Christenheit bekannt: Ich glaube an die heilige Kirche. Und immer wieder erhob sich im Lauf der Geschichte die Frage, wo denn diese Kirche ist, die da von sich selbst so zuversichtlich erklärt, sie sei eine heilige Kirche, jene Kirche also, auf der ein Glanz der Heiligkeit Gottes selbst ruhe. Immer wieder ist mit Berufung auf diesen Artikel des Glaubensbekenntnisses die konkrete Kirche als die sündige abgelehnt worden; immer wieder wurde irgendeine neue als die wahre, die heilige Kirche gegründet und als die richtige Kirche Gottes und seines Christus erklärt. Schon Tertullian behauptete, die Großkirche seiner Zeit sei nicht die wahre Kirche des Geistes und der Geistmenschen, sondern ein Hurenhaus, weil sie die Ehebrecher nicht ein für allemal aus ihrer Gemeinschaft ausschließe. Ähnlich dachten und lehrten der Montanismus und Novatianismus des dritten Jahrhunderts, der Donatismus zur Zeit Augustins, der Messalianismus und andere häretische Strömungen im Mönchtum, Bewegungen wie die der Katharer, des Spiritualismus eines Joachim von Fiore, der Spiritualen unter den Franziskanern, des Hussitentums im Mittelalter. Sie alle wollten eine „heilige" anstelle der unheiligen Kirche ihrer Zeit. Und selbst die Reformatoren des 16. Jahrhunderts, die doch so eindringlich die Sündigkeit und Verderbtheit des Menschen lehrten, bestritten ein gut Teil ihres Kampfes gegen die katholische Kirche mit den Anklagen gegen das verderbte Papsttum und die Unheiligkeit der Kirche ganz allgemein.

Auch im Leben des Einzelmenschen spielt das Erlebnis der unheiligen Kirche in der inneren Auseinandersetzung mit seinem Glauben fast immer eine bedeutsame Rolle. Wenn sich irgendwo Anklagen gegen die „Pfaffen" erheben, was wird ihnen dann meist anderes vorgeworfen, als daß ihr Leben im Widerspruch stehe zu dem, was sie predigen? Was wird öfters gesagt, als daß die Kirchenchristen auch nicht besser seien als die andern, daß auch die Kirche versagt habe? Und diese Vorwürfe und die Anfechtungen des Glaubens, die daraus erwachsen, haben rein menschlich gesehen gar nicht so unrecht. Da steht die Kirche, und sie erklärt sich als notwendig zum Heil, sie tritt auf im Namen des einen heiligen Gottes, sie erklärt sich im Besitz aller Wahrheit und Gnade, sie will die einzige Arche des Heils in der Sintflut der Sünde und des Verderbens sein, sie glaubt alle bekehren und retten zu müssen. Und eben diese Kirche, die mit solchen Ansprüchen auftritt, diese Kirche, heißt es, ach, schaut sie doch an, wie sie mit zweierlei Maß zu messen scheint: sie verkündet den armen, geplagten Menschen die Bergpredigt mit ihren „unmöglichen" Forderungen, aber ihre amtlichen Vertreter scheinen sich für ihre Person mit diesen Forderungen recht billig verglichen zu haben. Scheinen sie nicht alle recht gemütlich zu leben? Sind sie nicht oft geldgierig oder anmaßend oder

aufgeblasen? Gibt es nicht immer wieder Skandale bis in die Reihen ihrer Orden hinein, deren Aufgabe es doch ist, nach Heiligkeit und Vollkommenheit zu streben? Sind die schlechten Päpste denn bloß ein Schlagwort oder sind sie nicht eine geschichtliche Tatsache? Und wurden nicht auch ihre heiligsten Dinge immer wieder da und dort zur Sünde mißbraucht: der Beichtstuhl und die Sakramente überhaupt, der Anspruch des Papsttums zu durchsichtigen politischen Zwecken usw.? Daß wir — so fährt diese Klage oder Anklage fort — daß wir alle Menschen sind, das ist ja nicht verwunderlich; und daß auch die Menschen der Kirche, auch ihre amtlichen Vertreter Menschen und Sünder sind, das ist an sich weiter auch nicht verwunderlich. Wenn es sich nur darum handelte, dann wäre es natürlich ungerecht, die Winkel der Kirchengeschichte nach den Sünden der Kirche zu durchforschen, aber — die Kirche will ja selbst wesentlich mehr sein als eine menschliche Organisation, in der es unvermeidlich oft auch menschlich und sehr menschlich zugeht. Sie will ja die Platzhalterin des heiligen Gottes in der Welt sein, die heilige Kirche; sie behauptet sogar, daß sie durch ihre „hervorragende Heiligkeit und ihre unerschöpfliche Fruchtbarkeit in allem Guten" in sich selbst ein großer und beständiger Beweggrund der Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung sei (Vatikan. Konzil, Dz. 1794). Hier eben setzt der Widerspruch ein: Wäre die Kirche bescheidener — so lautet der ewige Einwand des Unglaubens —, dann könnte man ihr gegenüber milde sein und ihr alles verzeihen, was wir auch uns selbst verzeihen. Weil sie sich aber als die Heilige erklärt, muß sie sich auch gefallen lassen, daß man ihr Leben und ihre Geschichte mit Maßstäben mißt, die über das Menschliche hinausgehen. Und was dann? Ist der Anspruch auf Heiligkeit, den sie erhebt, dann nicht eine einzige Anmaßung, die gerade das Gegenteil des maßlosen Anspruchs beweist?

Noch von einer dritten Seite her, so sagten wir, ist unser Thema von Bedeutung. Es handelt sich für uns gar nicht um die Frage, wie wir als Christen, die an die Heiligkeit der Kirche glauben, mit der rein menschlichen Erfahrung von der Unheiligkeit der Kirche fertig werden. Es ist vielmehr die dogmatische Frage gemeint: was nämlich die Offenbarung selbst zur Unheiligkeit der Kirche sagt. Mit andern Worten: Wir wollen nicht die Stimme der empörten Menschheit hören (wir wissen vielleicht wieder besser als frühere Zeiten, daß eine solche „öffentliche Meinung" auch bei ziemlicher Einmütigkeit eine sehr problematische Sache ist und daß gewöhnlich jeder die Erfahrung macht, die seinen Wünschen entspricht), sondern wir wollen das Selbstzeugnis der Kirche von ihrer eigenen Unheiligkeit vernehmen. Denn die Tatsache von der Kirche der Sünder ist selbst ein Stück des Glaubensbewußtseins der Kirche. Wenn nämlich jemand in einem allzu oberflächlichen Optimismus die Kirche für durchaus „heilig" hielte, dann würde die Kirche nicht sagen: Gott sei Dank endlich einmal jemand, der mich gerecht beurteilt, sondern sie müßte ihm

geradezu sagen: Du bist ein Häretiker und die Wahrheit über mich ist nicht in dir; deine Milde ist vom Bösen und du hast nicht begriffen, was der Geist Gottes denkt, weder über jene Heiligkeit, die er mir, der Heiligen, wirklich geschenkt hat, noch über jene Heiligkeit, die ich, die unheilige Kirche der Sünder, eben nicht habe; du hast jene Heiligkeit, die du haben solltest, nicht in dir, sonst könntest du sie nicht in mir zu finden glauben, sowenig wie jener, der mich enttäuscht anklagt, weil ich sie tatsächlich nicht habe.

Zwei Dinge stehen demnach zur Frage: die Kirche der Sünder und: der sündige Mensch vor der heiligen Kirche der Sünder.

I.

Die Kirche Gottes und seines Christus ist eine Kirche der Sünder. Was damit gemeint ist, sei in zwei Gedankengruppen dargelegt: die Sünder in der Kirche; die sündige Kirche.

1. Die Sünder in der Kirche. Es ist eine Glaubenslehre, daß die Sünder zur Kirche gehören. Selbst Sünder, die verlorengehen, können wahrhaft und wirklich zur Kirche gehören. Eine Glaubenswahrheit, die die Kirche immer wieder gelehrt hat, in der Väterzeit gegen den Montanismus, Novatianismus, Donatismus, im Mittelalter gegen die Albigenser, gegen die Fraticellen, gegen Wiclif und Huß, in der Neuzeit gegen die Reformatoren, gegen den Jansenismus und die Synode von Pistoia. Der Satz, daß die Sünder, die der Gnade Beraubten oder die von Gott als verlorengehend Vorausgewußten, nicht zur Kirche gehören, ist eine eigentliche und endgültig von der Kirche verworfene Häresie. Sagen wir nicht vorschnell: das ist doch eine Selbstverständlichkeit, an der nur ein Phantast zweifeln könne. Das ist an sich gar keine Selbstverständlichkeit. Selbstverständlich ist das eine: es gibt eine bürgerliche „Religionsgesellschaft", genannt katholische Kirche, und zu ihr gehören laut Ausweis des Standesamtes nicht nur Leute, von denen man behaupten kann, daß sie in einem sehr bürgerlichen und oberflächlichen Sinn „Ehrenmänner" sind, die noch nicht „vorbestraft" sind, die man vielleicht als Muster der Tugend aufstellen kann, ja die man schließlich (wenn man einmal zu einem so volltönenden Titel greifen will) als Heilige bezeichnen könnte. Das freilich ist sehr selbstverständlich; aber damit ist weder das getroffen, was in diesem katholischen Dogma mit dem Wort „Kirche" gemeint ist, noch, was man mit dem Wort „Sünder" gemeint hat. Denn Kirche heißt in diesem Zusammenhang die Sichtbarkeit, die sakramentale Zeichenhaftigkeit und Gegenwart Gottes und seiner Gnade in der Welt, heißt geschichtliche Leibhaftigkeit Christi im Hier und Jetzt der Welt, bis er wiederkommen und in seiner Gottesherrlichkeit „erscheinen" wird; Kirche heißt hier das Menschliche, das zwar unvermischt, aber auch ungetrennt mit dem Göttlichen verbunden ist. Und „Sünder in der Kirche" bedeutet hier nicht einen Menschen, der mit dem Strafgesetzbuch in Konflikt kommt (das kann

ja selbst bei einem, der Gottes Liebling ist, einmal vorkommen), sondern „Sünder" heißt in diesem Glaubenssatz: Mensch, dem Gottes Gnade wirklich fehlt, heißt Mensch, der fern von Gott wandelt, Mensch mit einem Schicksal, das sich vielleicht mit unheimlicher Konsequenz zum ewigen Verderben hin entwickelt. Und dieser Sünder gehört zu dieser Kirche; er ist nicht nur in ihren bürgerlichen Amtsregistern eingetragen, sondern ist ihr Glied, ist ein Stück Sichtbarkeit der Gnade Gottes in der Welt, Glied am Leibe Christi! Ist das etwa selbstverständlich? Ist das etwas, was uns schon die Erfahrung so leicht und eindeutig sagt? Oder ist das nicht eine Wahrheit, die in ihrer Unbegreiflichkeit alles weit hinter sich läßt, was die Anklagen und Proteste des Unglaubens gegen die Unheiligkeit der Kirche vorbringen können?

Eben diese Offenbarungswahrheit ist aber in der Schrift und Überlieferung klar bezeugt. Mit dem Himmelreich verhält es sich wie mit einem Netz, das aus dem Meer der Welt gute und schlechte Fische heraufzieht. Erst am Gestade der Ewigkeit werden die Gerichtsengel am Ende dieser Zeit die Bösen aus der Mitte der Guten aussondern und in den Feuerofen werfen (Mt 13, 47—50). Am Hochzeitsmahl des Himmelreiches werden sich auch solche zu Tische setzen, die kein hochzeitliches Gewand anhaben und schließlich an Händen und Füßen gebunden hinausgeworfen werden (Mt 22, 11 ff.). Die gleich den Jungfrauen auf die Ankunft des Bräutigams harren, haben lange nicht alle genügend Öl für ihre Lampen (Mt 25, 1—13). Es gibt „Brüder", die durch Ungehorsam gegen die Kirche schließlich wie Heiden und öffentliche Sünder werden (Mt 18, 17). Auch der über das Hausgesinde des Herrn gesetzte Knecht kann verworfen werden (Mt 24, 45—51).

Was der Herr in diesen Bildern lehrte, das bezeugen auch die Apostel: es gibt Sünder in der Kirche, Menschen, zu denen der Geist spricht: Ich kenne deine Werke; du hast den Namen, daß du lebst, doch du bist tot (Offb. 3, 1 f.). Das eben ist das Erschütternde: man hat wirklich den Namen des Lebens und ist doch tot.

Es fiel der Kirche der ersten Jahrhunderte schwer genug, diese Glaubenswahrheit ohne Zittern zu fassen und noch bei Augustinus, der für diese Frage dogmengeschichtlich im Kampf gegen den Donatismus von so großer Bedeutung geworden ist, ist es nicht immer ganz klar, ob er mit seiner Theorie vom Weizen und Spreu und von den durcheinandergemischten Staaten Jerusalem und Babylon immer klar und entschieden die toten Glieder als wahre Glieder am mystischen Leib Christi betrachtet oder nur meint, die Grenzen zwischen diesen Staaten seien zwar immer schon eindeutig da, enthüllten sich aber erst am Ende der Zeiten. In dieser Hinsicht hat sich dann im Laufe der Zeit das Glaubensbewußtsein der Kirche weiter geklärt auf die Glaubenswahrheit hin: es gibt Sünder und diese gehören zur Kirche. In der Kirche ist Sünde und Versagen. Und diese Sündigen und Versagenden sind ein Stück der Leiblichkeit und der Er-

scheinungsform jenes göttlichen Heils und jener göttlichen Gnade, die wir Kirche nennen.

Diese „Zugehörigkeit des Sünders zur Kirche" freilich muß auch noch von einer anderen Seite gesehen, d. h. negativ abgegrenzt werden: Der Sünder gehört nicht in demselben vollen Sinn zur Kirche wie der Gerechtfertigte. Denn es ist zunächst einmal selbstverständlich, daß von einer Zugehörigkeit zur Kirche in allen Richtungen und Dimensionen geredet werden kann und muß, in denen die Kirche selbst sich erstreckt, und daß darum, wer in einer Dimension der Kirche nicht angehört, nicht im vollen Sinn als ihr Glied betrachtet werden kann. Nun betont aber (um nur auf neuere lehramtliche Äußerungen der Kirche hinzuweisen) sowohl Leo XIII. in seiner Enzyklika „Satis cognitum" (1896) wie Pius XII. in der Enzyklika „Mystici Corporis Christi", daß es ein ekklesiologischer Nestorianismus und rationalistischer Naturalismus wäre, wollte man in der Kirche nichts sehen als eine äußere rechtliche Organisation, bloß eine sichtbare Gesellschaft, eine „Konfession" im bürgerlich-gesellschaftlichen Sinn des Wortes. Sie ist vielmehr der lebendige Leib Christi, belebt vom Heiligen Geist Gottes, zu dessen Wirklichkeit das göttliche Leben, die Gnade, die Kraft des künftigen Äons gehören. Da nun aber der Sünder diesen Heiligen Geist nicht besitzt, ist es selbstverständlich, daß er auch nicht schlechthin zur Kirche in dem angedeuteten Vollsinn des Wortes „Kirche" gehört. Dieser Satz bedeutet keinen Widerspruch zu den früher angeführten Sätzen aus dem Dogma der Kirche, in denen der Sünder einfach zum Glied der Kirche erklärt wird. In jenen Sätzen ist „Kirche" eben doch im Sinne der äußeren Gesellschaft genommen; denn nur unter dieser Voraussetzung kann das Fehlen der inneren Begnadung im Sünder für seine Kirchengliedschaft belanglos sein.

Daß dieser Kirchenbegriff nicht im Widerspruch steht zu der eben erwähnten Lehre Leos XIII. und Pius' XII., ergibt sich aus folgenden Gedankengängen: Die Kirche hat gewissermaßen sakramentale Struktur. Im Sakrament ist aber zu unterscheiden zwischen dem sakramentalen Zeichen als solchem (und den Bedingungen seiner „Gültigkeit") einerseits und dem sakramentalen Zeichen, insofern es tatsächlich die sakramentale Gnade bewirkt und von ihr erfüllt ist, anderseits. Beide Begriffe sind wohl auseinander zu halten; denn es kann unter Umständen ein „gültiges Sakrament" geben, das faktisch die Gnade im Sakramentsempfänger nicht bewirkt. Die Kirche ist nun gewissermaßen das Ursakrament; es muß daher bei ihr zwischen ihrer sichtbaren Leiblichkeit, insofern diese das Zeichen der Gnade ist, und der Leiblichkeit, insofern sie gnadenerfüllte Wirklichkeit ist, unterschieden werden und dementsprechend auch zwischen einer (bloß) „gültigen" und einer „fruchtbaren" Zugehörigkeit zur Kirche. Die erste Art der Zugehörigkeit zur Kirche hat der Sünder, die zweite nicht. Durch diese Unterscheidung wird aber die bleibende Zugehörigkeit des Sünders zur Kirche nicht etwa zu einer harmlosen Angelegenheit äußerer,

kirchenrechtlicher Art herabgedrückt. Der Sünder gehört zwar noch zur Sichtbarkeit der Kirche, aber seine sichtbare Zugehörigkeit zur Kirche hat aufgehört, das wirksame Zeichen für seine unsichtbare Zugehörigkeit zur Kirche als geistbelebter, heiliger Gemeinschaft zu sein. Der Sünder hat gewissermaßen dieses Zeichen zur Lüge gemacht (ähnlich wie wenn einer ein Sakrament gültig, aber unwürdig empfängt); denn er hat diese bleibende Zugehörigkeit zur Kirche des Sinnes und der Wirkung beraubt, auf die sie ihrer ganzen Natur nach eindeutig hingeordnet ist: der inneren lebendigen Verbundenheit der Menschen mit Gott und untereinander im Heiligen Geist.

2. Damit kommen wir zur ausdrücklichen Feststellung dessen, was diese Glaubenslehre erst in ihrer ganzen Schärfe ausspricht: Die Kirche ist sündig. Man kann schon nach dem bisher Gesagten glaubensmäßig nicht mehr behaupten, daß es zwar „in" der Kirche als einer äußeren Konfessionsorganisation Sünder gebe, diese Tatsache aber keine Aussage über die Kirche selbst sei. Denn wir haben schon gesehen, daß diese Sünder wirklich nach der Lehre der Kirche Glieder, Teile, also Stücke der Sichtbarkeit der Kirche selbst sind. Das ist nun noch weiter zu verdeutlichen. Um das klarer zu sehen, müssen wir zwei Dinge bedenken. Wenn wir nur sagen würden: Freilich gibt es Sünder in der Kirche, aber diese Tatsache hat mit der eigentlichen Kirche nichts zu tun, dann setzen wir einen idealistischen Begriff der Kirche voraus, der theologisch gesehen sehr fragwürdig ist. Kirche ist dann eine Idee, ein Ideal, etwas Seinsollendes, etwas, an das von der konkreten Wirklichkeit aus Berufung eingelegt werden kann, etwas was gleichsam nur asymptotisch in Annäherung langsam erreicht werden soll. So etwas kann man natürlich immer lieben, zu dem kann man sich bekennen, das ist etwas Unantastbares, von der Erbärmlichkeit des Alltags nie Berührtes. Aber das ist im theologischen Begriff der Kirche nicht eigentlich gemeint. In diesem Begriff ist die Kirche etwas Reales: es ist die einzige Kirche, die es gibt und an die geglaubt wird, auf jeden Fall und immer auch die sichtbar und rechtlich organisierte Summe der Getauften und im äußeren Bekenntnis des Glaubens, sowie im Gehorsam unter den römischen Papst Geeinten. Und von dieser Kirche kann man eben nicht sagen, sie habe mit den Sünden ihrer Glieder nichts zu tun. Selbstverständlich billigt sie die Sünde nicht; selbstverständlich gibt es in ihr immer auch Menschen (und vielleicht sogar viele), die in irgendeinem wahren, hier nicht weiter zur Erörterung stehenden Sinn als Heilige bezeichnet werden müssen. Aber wenn sie etwas Reales ist, dann ist sie, wenn ihre Glieder Sünder sind und als Sünder Glieder bleiben, eben selbst sündig. Dann ist die Sünde ihrer Kinder Makel und Befleckung des heiligen geheimnisvollen Leibes Christi selbst. Die Kirche ist eine sündige Kirche — das ist eine Glaubenswahrheit, nicht eine primitive Erfahrungstatsache. Und das ist eine erschütternde Wahrheit.

Dazu ist ein zweites zu bedenken. Wenn das Gesagte wahr ist, dann

ist es auch selbstverständlich, daß die amtlichen Vertreter der Kirche, jene Menschen, die ein oberflächliches theologisches Bewußtsein auch der katholischen Laien gern ausschließlich als „die" Kirche betrachtet (als ob die Laien nicht auch „Kirche" wären, als ob sie nur betreutes Objekt der Kirche darstellten, ein Irrtum, den die neueste Kirchenenzyklika Pius' XII. nachdrücklich bekämpft), auch Sünder sein können und es tatsächlich auch in sehr wahrnehmbaren Sinne gewesen sind und sind. Dann ist es aber nochmals um so deutlicher, daß die konkrete Kirche (noch einmal: nur als konkrete ist sie Kirche!) sündig ist. Denn es ist selbstverständlich, daß sich solche Sünden nicht nur auf einem Feld des „Privatlebens" solcher Kirchenmänner bewegen, sondern auch sehr wesentlich einfließen können in die konkrete Weise ihres Handelns als amtliche Vertreter der Kirche. Wenn die Kirche handelt, leitet, Entscheidungen fällt (oder nicht fällt, wo sie getroffen werden sollten), wenn sie verkündet, und zwar jeweils den Zeiten und geschichtlichen Lagen entsprechend verkünden soll, dann geschieht dieses Handeln der Kirche nicht durch ein abstraktes Prinzip und nicht durch den Heiligen Geist allein, sondern dieses ganze Handeln der Kirche ist zugleich Handeln von konkreten Menschen. Und da diese eben sündigen können, da sie schuldhaft eng, schuldhaft egoistisch, bequem, eigensinnig, sinnlich, träg sein können, wird sich diese ihre sündige Haltung selbstverständlich auch in jenem Handeln auswirken, das sie als Kirchenmänner und im Namen der Kirche als Handlung der konkreten Kirche setzen. Es gibt kein Dogma, nach dem der Beistand des Heiligen Geistes, der der Kirche immerdar bleibt, diesen Einfluß einer Sündigkeit der Männer der Kirchenleitung auf ihr rein privates Leben beschränken würde und ihr keinen Einfluß auf jenes Geschehen gestatten dürfte, das eindeutig als Tun der Kirche bezeichnet werden muß, soll nicht der Begriff der Kirche in ein abstraktes Ideal einer unsichtbaren Kirche verflüchtigt werden. Zwar kann der einzelne Christ, wenn er sich dessen unterfangen zu können glaubt, solche Einflüsse in seinem Gewissen feststellen, er kann auch, wo ihm Sünde geboten würde, ja er muß sogar in einem solchen Fall den Gehorsam verweigern, er kann sich aber dort, wo ihm selbst nichts Sündiges befohlen wird, nicht des Gehorsams gegen die Kirche entschlagen (selbst wenn er der Meinung wäre, der Befehl sei wenigstens zum Teil von sündhafter Enge, Rechthaberei und Herrschsucht eingegeben) und er kann vor allem — darauf kommt es ja hier allein an — nicht bestreiten, daß solche Taten der Kirchenmänner Handlungen der Kirche sind. Damit aber ist zugegeben, daß die Kirche in ihrem Handeln sündig sein kann. Daß dies gegen den inneren Antrieb des Geistes geschieht, gegen die immer verkündigten Normen und Gesetze der Kirche, ist selbstverständlich. Aber das ist eben das Große an diesem Glauben an die sündige Kirche, daß sie selbst das wirklich tun kann und dennoch (im Gegensatz zu allen menschlichen, von ihrem ursprünglichen Ideal abfallenden Organisationen) die Braut Christi und das Gefäß des Heiligen Geistes, die alleinselig-

machende Kirche bleibt, von der man nie unter Berufung auf ihr eigenes Ideal abfallen kann, weil sie angeblich nicht mehr das sei, was sie „einst" (sie war es nie!) gewesen war, was sie sein soll und zu sein beansprucht.

Es ist natürlich nicht so, um das gleich hinzuzufügen, als ob die Kirche das reine Paradox einer Einheit von wahrnehmbarer Sünde und verborgener Gnade wäre. Sie ist heilig, weil sie immer in lebensvoller Verbindung mit Christus, der Quelle aller Heiligkeit, steht; sie ist heilig, weil ihre ganze Geschichte mit all ihren Höhen und Tiefen immer in der Kraft ihres Lebensgrundes, des Heiligen Geistes, hindrängt auf jenen letzten der Tage, auf den alle ihre Wahrheit, ihr Gesetz und ihre Sakramente angelegt sind, auf den Tag, da der Heilige Gott selbst unverhüllt in seiner Welt erscheinen wird. Sie ist und bleibt unfehlbar, wenn sie unter den hier nicht näher zu bestimmenden Voraussetzungen eine feierliche Glaubensentscheidung trifft. Ihre Sakramente sind von der Würdigkeit ihrer Spender unabhängig, sind von objektiver Gültigkeit und Wirksamkeit: heilig und heiligend. Sie ist (wie wenig ist dieses Wunder der Kraft und Gnade ihres Heiligen Geistes selbstverständlich; aber dieses Wunder geschieht durch alle Jahrhunderte immer neu!), sie ist nie der Versuchung erlegen, die Wahrheit und die Normen, die ihre sehr menschlichen Verkünder predigen, an die Schwäche und Halbheit der Menschen anzupassen; sie ist zu allen Zeiten in der sündigen Welt für die Heiligkeit Gottes und seines Christus eingestanden und, wenn wir begriffen hätten, wie gern der Mensch seine Grundsätze nach seinen Taten ausrichtet, dann würden wir den ewigen „Widerspruch" zwischen der heiligen Verkündigung und dem menschlichen Leben bei den Predigern des Evangeliums der Kirche nicht so sehr als Ärgernis, denn als Erweis der Wirksamkeit des Geistes Gottes in einer heiligen Kirche erkennen. Die Kirche ist auch tatsächlich in so vielen Gliedern von solcher selbst empirisch feststellbarer Heiligkeit, daß sie auch in ihrer äußeren Erscheinung für den Menschen guten Willens, der von der Glaubensgnade erleuchtet wird, ein beständiges Glaubensmotiv und ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung an der Stirne trägt. Sie ist wahrhaftig in allen Jahrhunderten in einer gar nicht selbstverständlichen, sondern wunderbaren Weise die ewig fruchtbare Mutter heiliger Menschen, die heilige Kirche, die Braut Christi gewesen, deren jetzige Erscheinung schon dem Glaubenden verheißt, daß sie einmal die Braut sein wird, die ohne Makel und Runzel zur Hochzeit des Lammes eingehen kann — dann, wenn einmal im Lichte des ewigen Lebens offenbar werden wird, was sie unter der Gestalt der Sünderin jetzt schon wirklich ist. Aber all das gibt der Kirche und uns als Kindern der Kirche nicht das Recht, sie gleichsam hochmütig und überlegen von der Sünde zu distanzieren, die nicht bloß in der Welt, sondern auch in der Kirche ist und durch die sie selbst wirklich sündig ist, sündig (auch dort, wo sie viel besser ist als die, die draußen sind) in einer Weise, in der eben nur sie sündig sein kann; denn nur sie kann durch ihre Sünde die ewige Sicht-

barkeit Christi in der Welt, die sie ist, entstellen und Christus verbergen — und das vor den Menschen, die ihn auf Tod und Leben suchen müssen!

Wenn es also Heiligkeit und Sünde im „Erscheinungsbild" der Kirche gibt (und Kirche ist wesentlich „Erscheinung", geschichtlich greifbar machendes Zeichen der Gnade Gottes in der Welt), dann ist damit natürlich nicht gesagt, daß Sünde und Heiligkeit in der Kirche das gleiche Verhältnis zum verborgenen Wesensgrund der Kirche haben und so in gleicher Weise zur Kirche gehören. Ihre geschichtlich greifbare Heiligkeit ist Ausdruck dessen, was sie ist, was sie unzerstörbar und unverlierbar bis zum Ende der Zeiten bleibt: Gegenwart Gottes und seiner Gnade in der Welt. Die Kirche ist immer mehr als ein Verein, mehr als „Rechtskirche" und Konfessionsorganisation, weil sich mit ihr untrennbar der Heilige Geist Gottes verbunden hat. Und dieser Geist Gottes, in sich selbst verborgen, schafft sich immer wieder neu eine die Welt überführende Sichtbarkeit seiner bleibenden Gegenwart in der greifbaren Heiligkeit der Kirche. In dieser Heiligkeit — nicht in der Sünde! — ist „phänotypisch" die innere Herrlichkeit gegeben, die das unverlierbare Erbe ausmacht, aus dem heraus sich ihre Gestalt bildet. Nie kann — im Gegensatz zu allen andern geschichtlichen Gebilden mit Einschluß der „Kirche" des Alten Testamentes — diese Leiblichkeit der Kirche so durch Schuld entstellt werden, daß der belebende Geist aus ihr weichen oder in ihr sich nicht mehr geschichtlich sichtbar darstellen könnte. Denn die Macht des Todes wird sie nicht überwältigen (vgl. Mt 16, 18). Die Sünde an der Erscheinung der Kirche hingegen ist zwar wirklich an der Kirche selbst, insofern sie wesentlich „Leib" und geschichtliche Gestalt ist und insofern in dieser Dimension Sünde sein kann; denn der existentielle Ursprungsort der Sünde, an dem sie selbst ursprünglich west, das „Herz" liegt ja auch tiefer und verborgener unter der Schicht des Geschichtlichen und Gesellschaftlichen, in die freilich die Sünde sich immer und notwendig hineinvollzieht und in der die Sünde zur Sünde der Kirche wird. Aber diese Sünde in der Kirche ist nicht offenbarender Ausdruck dessen, was die Kirche in ihrer eigenen lebendigen Wurzel ist, sondern ist dessen verhüllender Widerspruch, ist gewissermaßen exogene Krankheit ihrer Leiblichkeit, nicht endogener Erbschaden der Kirche selbst (wenn die Sünde auch immer verrät, „was im Menschen ist"). Denn die Schuld streng als solche ist immer ein Widerspruch gegen Gott und seinen Christus, der ohne Sünde die Sünde ausgelitten und überwunden hat, ein Widerspruch gegen den Geist Christi, durch den er seine Braut im Wort des Lebens durch die Wassertaufe geheiligt hat. Die Schuld ist darum auch Widerspruch zu dem, was die Kirche ist. Man kann ja nicht sündigen, damit Gottes Gnade überströmender und heller in Erscheinung trete (vgl. Röm 3, 5; 6, 1), eine Wahrheit, die durch eine heute auch unter Katholiken schleichend verbreitete Sündenmystik dialektischer und gnostischer Art verdunkelt zu werden droht. Und darum ist die Kirche nicht sündig, damit so Gottes Gnade sich überströmender offenbaren könne; die Sünde bleibt Wirklichkeit an

ihr, die ihrem Wesen widerspricht; ihre Heiligkeit aber ist Offenbarung ihres Wesensgrundes.

Freilich ist zu diesem Satz gleich noch ein zweifaches hinzuzufügen, damit die logische Scheidung der Begriffe (die auch Ausdruck der wirklichen Verhältnisse ist) die dunkle und heilbringende Mischung der Wirklichkeit nicht aufzuheben scheine. Einmal: In der konkreten Ordnung des Heiles, deren erstes und letztes Achsenkreuz eben das Kreuz Christi ist, können auch das Leid der einmal begangenen Schuld, ihre menschliche Ausweglosigkeit, die Angst und Trostlosigkeit, die an ihr ist, das irdische Dunkel, das uns die Schuld und das aus Schuld folgende Leid oft so ununterscheidbar ineinanderfließen läßt, zur Erscheinung und zum Mitvollzug des Kreuzes Christi in der Welt werden, kann in Christus die offenbarende Folge der Sünde zu ihrer Überwindung werden. Wenn die Kirche an der Sünde leidet, erleidet sie die Erlösung von ihrer Schuld; denn sie leidet ihre Schuld in Christus dem Gekreuzigten, zumal da die Sünde, soweit sie nicht im verborgenen „Herzen", sondern in der Welt und so in der Kirche ist, zwar Sünde ist (weil das „Herz" seine eigene Tat, wenn sie sein soll, immer in die Welt hineinrealisieren muß), aber ebenso sehr schon Folge der Sünde ist (weil Leiblichkeit der eigentlichen und verborgenen Bosheit des Herzens) und als solche in die Kirche hineinvollzogen der Kirche gerade die Möglichkeit gibt, sie auszuleiden und zu überwinden. Wenn wir darum der Sünde in der Kirche begegnen, sollten wir dies nicht vergessen. Wir nehmen ja gewöhnlich nicht Ärgernis an der Sünde der Kirche, sondern an den Folgen dieser Sünden. Wir ärgern uns z. B. meist nicht am „hartherzigen Klerus", weil er liebeleer vor Gott ist, sondern weil er uns nichts gibt oder weil sein „Versagen" unsern Stolz auf die heilige Kirche, als deren Glieder wir vor den Heiden erscheinen, demütigt und uns vor denen „blamiert", die draußen sind. Warum lieben wir die Kirche nicht so, daß wir demütig und schweigend die Schmach ihrer Sünde ausleiden? Das würde sie eher heilig machen als unsere Proteste gegen die Skandale in der Kirche, so angebracht und löblich sie auch oft sein mögen und so wenig der Protestierende von dem getadelt werden soll, der nicht zuvor auf den Protest hin in sich gegangen ist, seine Schuld bekennt und sich zu bessern bemüht. Zweitens: Wenn die Sünde in der Kirche „bloß" Widerspruch zu ihrem Geist, Verzerrung und Krankheit an ihrem Erscheinungsbild ist, dann wird die Sünde dadurch nicht harmlos. Denn die Kirche soll die Erscheinung der Gnade und Heiligkeit Gottes in der Welt sein, soll Tempel des Heiligen Geistes sein. Die Sünder in der Kirche aber machen diese Gestalt zum Ausdruck der Bosheit ihres Herzens, zur „Räuberhöhle". Diese furchtbare Wahrheit bleibt, so sehr man auch sagen muß, daß Sünde und Heiligkeit an der Gestalt der Kirche nicht dasselbe Verhältnis zu ihrer inwendigen „Wahrheit" haben.

II.

Wir kommen zu unserer zweiten Frage: der sündige Mensch vor der heiligen Kirche der Sünder. Wir fragen nicht: warum und in welchem Sinn ist diese Kirche der Sünder doch gleichzeitig die heilige Kirche? Denn diese Frage wurde wenigstens andeutungsweise schon in dem eben Gesagten mitbehandelt. Die andere Frage scheint uns hier wichtiger zu sein, die Frage nämlich, wie wir selbst, die Kinder und Glieder dieser Kirche, mit der Tatsache ihrer Sündhaftigkeit fertig werden. Genauer gesagt: welches muß unsere eigene Haltung sein, damit uns dieses ewige Ärgernis der Kirche nicht zum Ärgernis, sondern zur Auferbauung unseres eigenen Christseins und damit für unsern Teil auch zur Auferbauung der Kirche beiträgt?

Zunächst einmal: diese Kirche in ihrer Konkretheit ist die Kirche, die einzige Kirche, die Kirche Gottes und seines Christus, die Heimat unserer Seelen, der Ort, an dem allein wir den lebendigen Gott der Gnade und des ewigen Heiles finden. Denn diese Kirche ist mit Christus und dem Geiste Gottes eines — unvermischt, aber ungetrennt. Es gibt aus dieser Kirche keine Flucht, die zum Heil sein könnte. Man kann in seine unverbindliche Privatsphäre flüchten, man kann in eine Sekte oder etwas ähnliches fliehen. Man mag dort weniger von der Sünde, der Enge, dem Skandal belastet und belästigt werden. Man kann dann ein großartiges Alibi besitzen, daß man nichts mit „dieser" Kirche zu tun habe; man ist vielleicht näher bei seinen Idealen, aber näher bei Gott ist man nicht. Man kann auch nicht gegen die konkrete Kirche an ein anderes Ideal Berufung einlegen; denn es gibt nur jenes, das sich ewig mit dieser Kirche vereinigt hat und ewig nur in ihr lebt, und aus dem man selbst herausgefallen ist, wenn man sich zugunsten eines selbstgemachten Ideals von der Einheit dieser Kirche, von ihrer Liebe, ihrem Glauben und ihrem Gehorsam trennt. Man kann nicht sozusagen in einer generatio aequivoca die Kirche neu gründen wollen; denn sie ist für alle Zeiten bis zum Ende der Tage vom einzigen Herrn gegründet. Man kann klagend, weinend, beschwörend und zornig, anklagend und eifernd von ihr zu ihr fliehen, aber man kann nie mit Recht von ihr wegfliehen; man kann sie nie verlassen, ohne im selben Maße auch das zu verlieren, was man vorgibt retten zu wollen.

Alle noch so hohe Geistigkeit, die die Magdgestalt und die Gestalt der Sünderin an der Kirche nicht mehr erträgt — in Demut und Liebe, mit der Langmut und Geduld Gottes —, entpuppt sich über kurz als Schwarmgeisterei, als das Gespenst jener Geistigkeit, in der der Mensch schließlich in sich selbst verfangen bleibt. Man muß auch den Wahn aufgeben, in der Kirche bleibend „reinlich" scheiden zu wollen zwischen dem „Göttlichen" und dem „Menschlich-Allzumenschlichen" in der Kirche. Wo und soweit die Kirche das selbst tut (und sie ist da wirklich großzügig und ehrlich genug, wenn wir nur genau auf sie hören), da haben wir wahrhaftig das Recht, in

Theologie, in kirchlicher Kunst, in Praxis und Leben, in Andachtsweisen und Wegen zu Gott die Freiheit der Kinder Gottes auch für uns in Anspruch zu nehmen, und niemand soll, wie Pius XI. in Bezug auf die theologischen Lehrmeinungen sagte, von uns mehr verlangen als was die eine Mutter aller, die Kirche von allen wirklich (und nicht nur vermeintlich) verlangt. Je genauer wir diese Kirche, ihr Leben und ihre Lehre kennen, je offener und vorurteilsfreier wir auf ihre Weisungen hören, um so mehr werden wir merken, wie weit diese Kirche ist und wie sehr sie uns von uns selbst befreit in die Weite Gottes hinein, selbst dort, wo sie Grenzen zu ziehen und harte Worte zu sprechen scheint. Wenn wir aber gegen diese Scheidung von Göttlichem und Menschlichem, die sie selbst vornimmt, zu unterscheiden anfangen — wo haben wir den verbürgten Maßstab für diese Scheidung? Wo die Gewähr, daß wir nicht unserem eigenen engen Geschmack verfallen, daß wir nicht (wenn auch nur in einem bestimmten Bereich) den Heiligen Geist verwerfen, wo wir das Menschliche in der Kirche zu beschneiden und zu reinigen suchen, wo wir glauben, Mißbräuche und Fehlentwicklungen feststellen und beseitigen zu müssen?

Trotzdem: auch bei dieser ersten und grundlegenden Haltung wird der ehrliche Gläubige Sünden und Mängel, Ärgernis und Versagen bei seiner Mutter sehen. Und wenn er wirklich ein Christ ist und wenn sein Auge und Herz an der Unerbittlichkeit des Evangeliums geschult ist, vielleicht mehr als bei anderen Menschen — kann er die Sünden dann ableugnen, soll er sie vertuschen oder verkleinern? Nein. Gewiß wird er als reifer Mensch nicht zu jenen gehören, die triumphierend ihre Objektivität und geistige Freiheit dadurch zu zeigen suchen, daß sie aus allen Winkeln der Vergangenheit und Gegenwart die Skandale der Kirche zusammenkehren und sie bei jeder Gelegenheit vor jedem ausbreiten, der sie hören oder auch nicht hören will. Gewiß wird er Verständnis dafür haben, daß die dunklen Seiten einer großen Geschichte (und das ist die Kirchengeschichte schon rein menschlich gesehen) nicht notwendig der Hauptinhalt einer ersten Geschichtsfibel für Unreife sein muß. Er wird nicht sagen, es sei Geschichtsfälschung oder Geschichtsklitterung, wenn die Kirchengeschichte nicht zur chronique scandaleuse gemacht wird; denn von allem anderen abgesehen: die Geschichte des Geistes Gottes in der Kirche ist immer noch wichtiger und anziehender als die Geschichte menschlicher Erbärmlichkeit. Aber es wird auch für ihn ein sehr deutlicher dunkler Rest in der Geschichte der Kirche bleiben, und dieses Dunkel wird uns nicht nur begegnen, wenn wir die Geschichte der Kirche studieren, sondern wir werden auch in unserem eigenen Leben mit ihm zu tun haben, gerade dann, wenn wir mit der Kirche leben, und je mehr wir es tun. Wie dieser dunkle Rest auf den einzelnen Menschen wirkt, das hängt natürlich zu einem guten Teil von seinem geistigen Temperament ab. Aber es ist vielleicht nicht einmal gut, wenn wir zu leicht mit ihm fertig werden.

Was aber, wenn wir die Sünde klar im Antlitz unserer heiligen Mutter

der Kirche erblicken, wenn uns in den heiligen Hallen des Hauses Gottes das Versagen, die Hohlheit, die Geschäftemacherei, die Herrschsucht, das Geschwätz, die doppelte Buchführung, die Engherzigkeit begegnen — was soll dann unsere Haltung sein? Wir wollen diese Dinge sehen als Menschen, die zutiefst wissen und erfahren haben, daß sie selbst auch Sünder sind. Wenn wir fremde Sünden sehen, vergessen wir so leicht, daß wir nur zu geneigt sind zu beten: „Herr, ich danke dir, daß ich nicht bin wie einer von diesen Sündern da, wie diese selbstgerechten Pharisäer im Haus des Herrn", mit anderen Worten, daß wir auch in der Pose des demütigen Zöllners — Pharisäer sein können. Wenn uns die Sünde in der Kirche zunächst einmal unsere eigene Sünde ins Bewußtsein ruft, wenn sie uns zu unserm eigenen Erschrecken wieder klar macht, daß ja — ob wir nun Priester oder Laien, mächtige oder kleine Leute im Reiche Gottes sind — auch unsere Sünden Sünden der Kirche sind, daß wir alle unsern Teil zur Armut und Not der Kirche beitragen und daß das auch gilt, wenn diese unsere Sünden in keiner Skandalchronik der Kirche ihren Platz gefunden haben, dann sind wir in der richtigen, nämlich der christlichen Haltung, um die Sünden der Kirche im rechten Licht zu sehen. Wir werden vielleicht auch dann, so weit es in unserer Macht und in unserer Pflicht steht, aufbegehren, klagen, kämpfen und zu bessern suchen; aber wir werden zuerst und zuletzt über unsere eigenen Sünden weinen, mit denen wir selbst den Sohn Gottes in seiner Kirche kreuzigen und das Licht seines Evangeliums für die Welt verdunkeln. Und wir werden die Schmach der Kirche als unsere eigene tragen und ausleiden; denn sie ist in Wahrheit die unsere, weil wir — ob wir wollen oder nicht — zu ihr gehören und in ihr gesündigt haben. So werden wir des unbegreiflichen und den Kindern der Welt immer unverständlichen Trostes Gottes froh werden, daß er uns — jedem von uns — eine Mutter gegeben hat, deren Sünde vom Erbarmen Gottes umfangen ist, eine Mutter, die Gott in und trotz täglicher Sünde heiligt und begnadigt, die nie ihr Vertrauen setzen kann auf ihre eigene Kraft und Stärke, sondern einzig auf Gottes Erbarmen, das Gnade ist und nicht Verdienst.

Wenn wir die Sünde der Kirche in diesem Lichte sehen, dann wird unser Auge auch immer mehr aufgetan werden für die verborgene und offenbare Herrlichkeit und Heiligkeit dieser unserer Mutter Kirche. Wenn wir davon oft wenig sehen, dann ist es nicht darum, weil wir genau und kritisch und realistisch in die Welt und auf die Kirche blicken, sondern weil unser Auge das Auge eines noch von sich selbst eingenommenen Sünders ist, weil unser Auge blöde und gehalten ist. Wenn wir aber einmal über die Sünde der Kirche und über unsere eigenen Sünden ehrlich geweint haben, wenn es uns in diesem Eingestehen unserer Schuld aufgegangen ist, daß alle wahre Heiligkeit ein Wunder Gottes und Gnade und nicht eine eingebildete Selbstverständlichkeit ist, dann wird dieses in den Tränen der Reue gewaschene Auge hellsichtig werden für das heilige Wunder Gottes an seiner Kirche, das täglich neu wird: daß ihre Hände trotz allem heute wie je von Gnade

überfließen, daß sie jetzt und immer die Gnade der Sakramente Christi verwaltet, daß aus ihrem Herzen doch immerdar das Flehen des Geistes und seine unaussprechlichen Seufzer emporsteigen, daß die Engel Gottes immer noch die Gebete der Gerechten dieser Kirche wie Weihrauch emportragen vor den Thron des ewigen Gottes, daß ihr Mund immer noch das Wort des Herrn verkündet, getreu und unerbittlich in der klaren Festigkeit und Eindeutigkeit der Liebe, daß sie in ihrem mütterlichen Schoße immer neu und immer wieder das Leben für ihre Kinder empfängt, daß ihr immer wieder der Geist Gottes Menschen erweckt, die heilig sind — Kinder und Weise, Propheten und verborgene Beter, Helden und Kreuzträger —, daß in ihr immer bis zum Ende der Tage die Erlösung des Herrn geschieht. Und wir werden immer wieder, wenn auch unter Tränen — seien es nun Tränen der Reue oder Tränen der Freude — beten können: Ich glaube die heilige Kirche.

Die Schriftgelehrten und Pharisäer — es gibt solche ja nicht nur in der Kirche, sondern überall und in allen Verkleidungen — werden immer wieder „das Weib" vor den Herrn schleppen und sie mit dem geheimen Hochgefühl, daß „das Weib" — Gott sei Dank — doch auch nicht besser ist als sie selbst, anklagen: „Herr, dieses Weib ist beim Ehebruch auf frischer Tat ertappt worden. Was sagst du dazu?" Und dieses Weib wird es nicht leugnen können. Nein, es ist ein Ärgernis. Und es gibt nichts zu beschönigen. Sie denkt an ihre Sünden, weil sie sie wirklich begangen hat, und sie vergißt darüber (wie könnte die demütige Magd anders?) die verborgene und die offenbare Herrlichkeit ihrer Heiligkeit. Und so will sie nicht leugnen. Sie ist die arme Kirche der Sünder. Ihre Demut, ohne die sie nicht heilig wäre, weiß nur von ihrer Schuld. Und sie steht vor dem, dem sie angetraut ist, vor dem, der sie geliebt und sich für sie dahingegeben hat, um sie zu heiligen, vor dem, der ihre Sünde besser kennt als alle ihre Ankläger. Er aber schweigt. Er schreibt ihre Sünde in den Sand der Weltgeschichte, die bald ausgelöscht sein wird und ihre Schuld mit ihr. Er schweigt, eine kleine Weile, die uns Jahrtausende scheinen. Und er verurteilt dieses Weib nur durch das Schweigen seiner Liebe, die begnadet und freispricht. In allen Jahrhunderten stehen neue Ankläger neben „diesem Weib" und schleichen immer wieder davon, einer nach dem andern, von den Ältesten angefangen; denn es fand sich nie einer, der selbst ohne Sünde war. Und am Ende wird der Herr mit dem Weib allein sein. Und dann wird er sich aufrichten und die Buhlerin, seine Braut anblicken und sie fragen: „Weib, wo sind sie, die dich anklagten? Hat keiner dich verurteilt?" Und sie wird antworten in unsagbarer Reue und Demut: „Keiner, Herr." Und sie wird verwundert sein und fast bestürzt, daß keiner es getan hat. Der Herr aber wird ihr entgegengehen und sagen: „So will auch ich dich nicht verurteilen." Er wird ihre Stirn küssen und sprechen: „Meine Braut, heilige Kirche."

Zur Freiheit verurteilt

Jean-Paul Sartres Existenzialphilosophie

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Bis zum Jahre 1943 waren in Frankreich die Phänomenologie und die Existenzialphilosophie nur in den engsten Fachkreisen bekannt geworden und spielten im philosophischen Leben der Nation keinerlei Rolle. Nur Gabriel Marcel wurde mit seiner christlichen Philosophie der Existenz in weiten Kreisen bekannt. Aber seine Werke — Tagebücher, Essays und vor allem Dramen, die viel gespielt wurden — waren unsystematisch und so stark persönlich, daß sich keine Schule oder Bewegung um ihn bilden konnte. Da erschien im Sommer 1943 das über 700 enggedruckte Seiten starke Werk von Jean-Paul Sartre „Sein und Nichts“[1]. In kurzer Zeit war das Buch zum Tagesgespräch geworden. In der Nähe der Sorbonne gingen Studenten, wenn sie sich einen interessanten Anstrich geben wollten, mit dem Wälzer unter dem Arm spazieren. Leute, denen bis jetzt die Philosophie als eine sinnlose Tätigkeit gegolten hatte, mit der ein Mensch, der Besseres zu tun weiß, sich nicht abgibt, fingen an, sich für die Existenzialphilosophie zu interessieren. Überall konnte es einem geschehen, daß man gefragt wurde, was denn dieser geheimnisvolle Existenzialismus eigentlich sei. Das Land wurde mit Vorträgen und Artikeln überschwemmt, und so konnte es nicht ausbleiben, daß die neue Philosophie sich die unerwartetsten und unsinnigsten Begriffsbestimmungen gefallen lassen mußte. Sie war auch nicht ganz unschuldig an alledem. Sartre und sein Kreis verbreiteten ihre Ansichten in einer neuen Zeitschrift „Temps Modernes“ sowie durch Romane, Novellen und Theaterstücke, und nicht wenige fanden die Reklame, kaufmännisch gesehen, bewundernswert. Da hierbei besonders zwei Seiten hervortraten, ein Amoralismus, der sich mit Vorliebe in der Beschreibung von minderwertigem Menschentum und anzüglichen Vorfällen gefiel, und die Überzeugung von der Sinnlosigkeit des Lebens, für die zu gleicher Zeit Albert Camus, selbst nicht Existenzialist, in vielgelesenen Novellen und erfolgreichen Dramen eintrat, so hielten viele für Existenzialismus die Behauptung, das Leben habe keinen Sinn, und ein Buch galt für existenziell, wenn es schamlos intimste Vorkommnisse mit literarischem Geschick beschrieb.

Es wäre natürlich ungerecht, damit die Philosophie Sartres abzutun. Der Verfasser hat ein bedeutendes sprachliches Talent, selbst schwierige Untersuchungen und phänomenologische Beschreibungen faßbar darzustellen und mit bedeutend weniger Vergewaltigungen der Sprache durchzukommen als seinerzeit Heidegger, obschon sie auch bei ihm nicht ganz fehlen. Außer-

[1] L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique.

dem aber besitzt er eine ungewöhnliche Fähigkeit, menschliche Vorgänge bei sich und andern zu beobachten, gleichsam im Werden zu ertappen und sie bis ins Dunkel ihres Ursprungs zu verfolgen. Und es ist kein Zweifel, daß er eine gewisse Schicht im Menschen mit unerhörter Hellsichtigkeit erschaut und mit einer Ausdrucksgewalt wie wenige vor ihm beschrieben hat.

Sartre verhehlt nicht, wieviel er seinen Vorgängern verdankt. Unter ihnen ist er besonders dreien verpflichtet, Hegel, Husserl und Heidegger, und sein Wortschatz ist von den beiden letzten weithin beeinflußt. Dazu kommt noch Freuds Psychoanalyse. Aber der französische Charakter seiner Philosophie behauptet sich überall durch die an Descartes gemahnende Helligkeit des Bewußtseins, die bis zur Leugnung des Unterbewußten geht, in der scharfsinnigen Analyse und entlarvenden Kritik des menschlichen Tuns, die an die lange Linie der französischen Moralisten gemahnen, in der Lebendigkeit seines Menschen, der gegenüber das „Dasein" bei Heidegger etwas schemenhaft erscheint, in der Sorge um das sprachliche Gewand und bis zu einer gewissen lächelnden, ja leichtsinnigen Behandlung der ernstesten Fragen, die stark absticht von der dumpfen, tragischen Stimmung, die auf der Philosophie Heideggers lastet. Der Schluß seiner Weisheit ist ja auch, daß es keinen Sinn habe, die Dinge ernst zu nehmen. Dies tue nur der Materialist, der Sachen und Verhältnissen ein eigenes Gewicht zuschreibe, wo doch alle Bedeutung, die die Dinge besitzen, nur von dem freien Vorwurf (pro-jet), dem eigenen Entwurf kommen. Sie ernst nehmen heißt also nur sich mit sich selbst narren.

Sartres Philosophie ist Existenzialphilosophie, weil sie sich fragt, was es bedeute, zu existieren; und weil diese Bedeutung nur in und am Menschen erfahren werden kann, kümmert sich sein Forschen ausschließlich um ihn. Um diese Bedeutung zu finden, wendet er sich unmittelbar an das Bewußtsein. Was ist nun für dieses bezeichnend? Nach Sartre ist es die Fähigkeit, nicht und nein zu sagen. In den Phänomenen der Frage, der Verneinung, der Ironie, in der Erfahrung der Abwesenheit steckt überall das Nicht und das Nichts. Woher kommt dieses? Es ist nicht ein objektives Vorkommen in der Welt; es ist auch nichts, was das Sein umschlösse und mit ihm zusammen gleichsam die Wirklichkeit ausmachte. Wie ein Wurm sitzt es im Herzen des Seins, der Existenz, und verdirbt sie. Das Bewußtsein ist in sich gespalten; es weiß von sich, aber so, daß Wissen und Wissender weder zwei ganz Verschiedene noch einfach derselbe sind. Wenn ich einen Apfel sehe, habe ich das Wissen vom Apfel und zugleich das Bewußtsein von meinem Sehen, Sehensbewußtsein. Ich und der Apfel sind zwei; aber das Sehen und das Bewußtsein davon sind nicht zwei und doch auch nicht einfach dasselbe; um dies auszudrücken, setzt Sartre das „de" in Klammern: conscience (de) voir. Das Sehen und das Sehensbewußtsein, das es notwendig begleitet, sind und sind nicht dasselbe, sind und sind nicht verschieden. Was schiebt sich aber zwischen Spiegelung und Gespiegeltes? Nichts! Aber dieses Nichts trennt die beiden so sehr, daß sie nie zusammenkommen noch auch sich

durch Trennung verselbständigen können; der Abgrund, der aus diesem Nichts besteht, ist unübersteigbar und unausfüllbar. Der Mensch ist so gleichsam von sich selbst getrennt, ist nicht ganz er selbst.

Diesem zwiespältigen Fürsich (Pour-soi), das bei Sartre die Stelle des Heideggerschen Daseins einnimmt, steht das Ansich (En-soi) der Dinge in seiner lückenlosen, unangreifbaren Massivität entgegen. Das Ansich ist und damit fertig. Dieses Unausweichliche des stofflichen Seins, dem niemand etwas anhaben kann, das sich um nichts kümmert, hat es Sartre angetan; er ist wie gebannt davon. Es ist für ihn die Fülle und die Sicherheit des Seins. Darum geht nach ihm das innerste Streben des Fürsich darauf aus, dieser Seinsdichte und Seinsschwere teilhaft zu werden, ohne aber das Bewußtsein zu verlieren, da nur so diese Unbekümmertheit und Sicherheit auch genossen werden können. Und darin besteht seine ganze Wirklichkeit; der Mensch ist nichts anderes als das Streben, an-sich-für-sich zu werden und so den innern Zwiespalt, die eigene Nichtigkeit zu überwinden. Aber dieses Streben ist von vornherein zum Scheitern verurteilt, weil die beiden Seinsweisen sich ausschließen. „Der Mensch ist eine nutzlose Leidenschaft" (S. 708), das ist Sartres letzte Weisheit. Und darum ist das menschliche Sein gegenüber dem Ansich minderwertig, ein Sein minderer Dichte „une décompression d'être", ein Sein, in das die metaphysische Verderbnis eingebrochen ist. Der Mensch ist nicht, was er ist; er verfolgt sich in unablässiger Hetzjagd; aber wie sehr er auch voranstürmt, die Fülle seines Seins entrinnt ihm mit der gleichen Geschwindigkeit und Aussichtslosigkeit wie der Horizont. „Wir laufen uns selbst entgegen und sind deswegen das Seiende, das sich nicht einholen kann" (S. 253). Ja, warum aber dann dieses wahnsinnige Rennen nicht lassen? Das kann der Mensch nicht, weil Existieren eben sich verwirklichen heißt, weil es seinem Wesen nach nichts ist als das Voranstürmen dem unmöglichen Ziel entgegen. Alles ist dem Menschen frei, nur die Freiheit nicht; denn sie ist gerade diese Bewegung, in der sein Dasein besteht. Der Mensch ist zur Freiheit verurteilt, und niemand kann ihn davon freisprechen, weil niemand ihn dazu verurteilt hat, weder er, der diese Freiheit ist, noch ein anderer Mensch, noch auch Gott, den es nicht geben kann. Die Freiheit ist keine Krone, die ihren Besitzer über das Ansich erhöbe; „weil die menschliche Wirklichkeit nicht genug ist, ist sie frei" (S. 516). Sie ist vielmehr ein fluchwürdiges Joch, oder auch das nicht, weil ja auch Fluchen sinnlos wäre.

Und nun geht Sartre daran, dieses Nichts der Existenz überall aufzuspüren, dieses Nichts, das nicht ist, sondern „nichtet", wie er mit Heidegger sagt. In allen Erstreckungen seines Seins — und es ist ein Verdienst Sartres, die Vielfalt dieser Dimensionen der Existenz, wir würden sagen des Geistes, weithin aufgedeckt zu haben — ist der Mensch von sich selbst getrennt, getrennt durch diese unübersteigbare Schranke des — Nichts. Da sind zunächst die Seinsgefüge, die wir bereits aus Heidegger kennen, die Dimensionen der Zeit und das Gewebe der Welt. Der Mensch ist der

Vorentwurf einer Verwirklichung des An-sich-für-sich. Dieser schwebt ihm unthematisch, aber bewußt vor; und er ist nur dieser Vorentwurf, der sich müht, sich selbst einzuholen. Jeder Mensch ist ein anderer Vorentwurf, und aus ihm ergibt sich, allerdings nicht logisch ableitbar, sein Verhalten in jeder Lage; ja die Lage selbst ist nur das Ansich, gesehen im einzig verfügbaren Licht des Vorentwurfs, ohne das sehen zu wollen sinnlos wäre. Dieser Vorentwurf ist frei in dem Sinn, daß er von nichts außer ihm bestimmt ist; der Mensch ist absolute, aber unpersönliche Freiheit. Aus diesem Entwurf ergeben sich die Möglichkeiten des Menschen. Das Ansich hat keine Möglichkeiten; es ist, was es ist, voll und ganz und in jedem Augenblick. Die Möglichkeiten, die wir in der Welt vorfinden, sind gleichsam ein Widerschein der Möglichkeiten des Fürsich, die es aber nur in dieser Spiegelung thematisch erkennt. Diese Möglichkeiten sind der Mensch, aber so, daß er sie nicht ist, sondern zu sein hat. Das ist die Seinsweise der Zukunft, die Freiheit, die sich vorausstreckt dem vollen Selbst entgegen.

Dann ist da seine Vergangenheit. Auch sie ist er; sonst wäre sie nicht seine. Aber er ist sie auch nicht. Wie er die Zukunft nicht einholen kann, so liegt die Vergangenheit am Rande seines Seins, hinter ihm und ist doch er selbst. Er hat sie nicht zu sein, sondern ist sie auf die Weise des „war". Sie ist sein Sein, das in Ansich übergegangen und damit fest und unveränderlich geworden ist. Hier hat also der Mensch das Ansich erreicht, aber wieder so, daß er durch das Nichts des Vergangenseins unwiderruflich von ihm getrennt ist. Seine Vergangenheit ist in ihm als der Ausgangspunkt, von dem aus er sich der Zukunft entgegenstreckt, aber so, daß er sie dabei abstößt, sich davon dauernd absetzt. Und in diesem Absetzen besteht die Freiheit. Die Vergangenheit bedeutet immer nur, was der Mensch will; ihr Sinn leuchtet nur im Lichte des Vorentwurfs. Darum ist der Mensch auch immer von seiner Vergangenheit verlassen; sie hilft ihm nichts. Er muß seine Freiheit zu jeder Zeit aus sich allein behaupten; denn zu Motiven und zu Werten wird alles erst durch die Freiheit. Aus dieser Verlassenheit des Menschen entspringt die Angst: er ist auf sich allein gestellt und weiß es. Auch seine besten Vorsätze gelten nur, solange er will; nie ist er im voraus seines Verhaltens sicher. Dieser Freiheit möchte er sich entziehen; er möchte sich zu einem Ding machen ohne Ursächlichkeit, ohne Verantwortlichkeit. Aber diese Versuche sind zuinnerst unehrlich, und sie sind eitel, und der Mensch weiß darum mit einem unausgesprochenen Wissen. Der Mensch ist das, wozu er sich macht, und er trägt allein die Verantwortung dafür. Die meisten Haltungen des Menschen sind so unehrlich (de mauvaise foi); er betrügt sich selbst. In dieser Spaltung des Bewußtseins in Betrüger und Betrogenen, die doch nicht zwei sind und auch nicht einfach einer, erscheint aufs neue die Nichtung, die das Sein des Fürsich zerfrißt.

Die Gegenwart ist das Gegenwärtigen der Welt. Aus sich allein ist das Bewußtsein bloße Leere ohne jede Bestimmtheit. Darum wirft es sich auf das Ansich, in der Hoffnung, durch es etwas zu werden. Aber der Versuch

ist nichtig: von dem Ansich ist das Bewußtsein wiederum getrennt durch die unübersteigbare Schranke des Nichts; das Bewußtsein besteht darin, daß es das Ansich nicht ist. Während so das Ansich reines positives Sein ist, ist das Bewußtsein wesentlich Verneinung. Die Welt ist das Ansich, gesehen im Licht des eigenen Vorentwurfs, den sie in ihrem Gefüge widerstrahlt. Was ich bin, das sagt mir meine Welt.

Ein ganz neues Kapitel schneidet Sartre mit der Seinserstreckung des Menschen an, die er das Sein-für-Andere (le Pour-Autrui) nennt. Er wirft Husserl vor, daß er vergebens dem Solipsismus zu entgehen suche und dabei immer gegen seinen Idealismus anrenne wie eine Fliege gegen ein Fenster. Auch bei Heidegger sei das Mitsein zu sehr eine Kategorie und so im Dasein beschlossen. Aber an der durch nichts zu begründenden, rein tatsächlichen Existenz der Andern scheitert, wie Sartre richtig bemerkt[2], die Erklärung der Erkenntnis durch die Kategorien des Geistes. Die Welt des Idealismus ist eine Welt ohne Menschen. Der Andere ist gegeben als Verweis auf Erfahrungen, die ich grundsätzlich nicht machen kann, die nie meine Erfahrungen werden können, was sie doch müßten, kämen sie durch Formung eines unerkennbaren Dinges an sich durch meine Kategorien zustande. Der Andere ist ein Einbruch in meine Welt. Während ohne ihn die Dinge sich um mich herum anordneten zu einer geschlossenen Welt, deren einziger Mittelpunkt ich bin, finde ich nun Dinge, die auf einen andern Mittelpunkt ausgerichtet sind; ja alle Dinge meiner Welt erhalten nun einen sehr klaren und doch unfaßbaren Verweis auf die Andern; sie sind von ihnen gesehen, wie ich sie nicht sehen kann. Sie entgleiten mir gleichsam; durch die Freiheit der Andern geht ihre Eindeutigkeit verloren, und die Einheit meiner Welt gerät in Auflösung. Überall finde ich diesen Verweis. Die Zeughaftigkeit der Dinge ist nicht auf mich allein verwiesen — ein Weg, ein Fahrrad, eine Lampe, ein Briefkasten —, sondern auf alle, auf das „Man", in das ich selbst mich einreihe durch den Gebrauch dieser allgemeinen Einrichtungen. Das Man hat also nicht mehr die halb moralische Bedeutung eines uneigentlichen Verhaltens — diesen Unterschied von uneigentlichem und eigentlichem Verhalten verwirft Sartre und mit ihm Heideggers Erklärung des Man. Vom Standpunkte der Existenzialphilosophie aus mit Recht, wie uns scheint; spiegelt doch auch das uneigentliche Verhalten den eigenen Vorentwurf, nicht selbst sein zu wollen.

Der Andere kann mir nun in zwei Weisen begegnen, als Objekt oder als Subjekt. Ich kann ihn mit seinen Möglichkeiten als ein Ding der Welt betrachten, dem gegenüber ich Subjekt bin. Er ist dann für mich gleichsam ein Ding, das Bewußtsein besitzt. Aber der Andere kann sich darüber erheben und seinerseits zum Subjekt werden, das mich zum Gegenstand herabsetzt. Sartre beschreibt das am Phänomen des Blickes. Wenn jemand

[2] Vgl. vom Verfasser „Die Grundfragen der Philosophie", Freiburg 1933, „La Connaissance humaine", Paris 1943, und „Erkenntnistheorie", Colmar 1945.

mich anblickt, dann verschwinden für mich sein Leib, sein Auge als Dinge; er wird unmittelbar als Subjekt erfahren, der meine eigenen Möglichkeiten lähmt, der ihnen eine Bedeutung gibt, die von mir nicht abhängt. Für ihn habe ich jetzt einen Platz in seiner Welt, und die Anordnung der Dinge um mich geht als Gegenstand in seine Welt ein. Ich erfahre eine neue Erstreckung meines Seins, das Sein-für-Andere. Der Blick ist so eine Beherrschung, ein Überstieg meiner Freiheit durch eine andere. Während ich mit den Dingen rechnen kann, können meine Entwürfe immer von den Entwürfen des Andern durchquert und matt gesetzt werden. Das Urverhältnis zwischen den Menschen ist daher Kampf. Jeder möchte als Subjekt sich die Freiheit des Andern aneignen, entweder durch geschlechtliche Liebe oder durch Verdinglichung bis zur haßvollen Vernichtung. Aber beide Versuche sind zum Scheitern verurteilt, weil eine Freiheit sich nicht aneignen läßt. Selbst wo sie sich unterwirft, tut sie es entweder frei, aus eigenem Antrieb, und entgleitet so dem Andern, oder man versucht sich selbst zu einem Ding zu machen — ein unmöglicher Versuch; gelänge er auch, so wäre doch die Freiheit, die der Andere besitzen wollte, verschwunden.

Durch den Andern erhalte ich also die neue Seinsweise: das Sein-für-Andere. Hier ist die Nichtigkeit am klarsten geworden. Ich gebe es mir nicht; es ist völlig außer meinem Zugriff, weil es der Freiheit des Andern verhaftet ist. Und doch bin ich es und bin dafür verantwortlich. Vergebens versuche ich jedoch, es zu erfahren, es zu erleben. Ich kann ja nie den Standpunkt des Andern einnehmen. Ob ich will oder nicht, dieses Sein-für-Andere ist ein Teil von mir, ist ich selbst, aber meinem Blick immer seitlich ausweichend und mir doch gegenwärtig. Er spukt gleichsam gespenstisch (hanter) — ein Ausdruck, den Sartre gerne für alle diese Seinsweisen gebraucht — am Rande meines Seins. Durch es stehe ich wehrlos in der Welt, verwundbar. Darum möchte ich es in meine Gewalt bekommen. Vergebene Mühe; dieses mein Sein entgleitet mir immer und grundsätzlich. Daher der bereits erwähnte sinnlose Kampf, den man doch nicht lassen kann, weil diese Seinsweise zum Fürsich gehört.

Durch die Andern wird auch unser Leib erst zu dem, als was wir ihn kennen. Für uns allein wäre der Körper gegeben als Stimmung und Gefühle, die die Welt färben und die uns als Eigenschaften der Welt, Fröhlichkeit der Landschaft, Gunst der Dinge, Feindseligkeit oder lastende Schwere des Begegnenden, entgegenkämen. Wir empfänden den Leib — der Vergleich ist nicht von Sartre — wie ein Tier, das sich von seinem Empfinden Rechenschaft geben könnte. Der Leib ist außerdem der notwendige Ausgangspunkt unserer Beziehungen zur Welt, auf den alle Richtungen innerhalb der Welt hinweisen, ohne daß er in sich gegeben ist; er wird erfahren als das Urwerkzeug, der nicht selbst gegebene Punkt, an dem alle Werkzeuge ansetzen. So ist im Schreiben selbst die Hand nicht gegeben als Gegenstand, wohl aber das Werkzeug Feder als gehandhabt. Schaue ich die Hand an, so habe ich sie vergegenständlicht; sie ist nicht mehr erlebt als lebendige Hand.

Schließlich ist für jeden der eigene Leib der letzte und unentrinnbare Standpunkt. Jeden andern Standpunkt kann man wiederum von einem andern aus betrachten, nur den eigenen Leib nicht. Mein Leib ist also für mich allein undinglich gegeben, ohne Form und Gestalt, als Ausgangspunkt, den wir immer zurücklassen, der dadurch der Vergangenheit verhaftet ist, der unsere Vergangenheit ist. Erst durch die Andern erhält der Leib für uns Form, kennen wir unsere Organe und Sinne, gibt es für uns unsern Magen, ist ein Sehschmerz ein Schmerz im Auge.

Zum Sein-für-Andere gehören eine Menge Eigenschaften, die wir besitzen, ohne sie vollziehen zu können. Nur für andere sind wir schön oder häßlich, begabt oder unbegabt, gut oder bös. Nur für sie haben wir einen bestimmten Charakter mit den oder den Eigenschaften; für uns sind wir in jedem Augenblick ursprüngliche Freiheit. Zugehörigkeit zu einer Nation, zu einer sozialen Schicht rechnet auch dazu. Diese Seiten gehören zu dem, was Sartre das Unvollziehbare (les irréalisables) nennt, das ich doch bin. Er führt beispielsweise den Platz an, den ich einnehme. Wohl läßt mein augenblicklicher Platz sich erklären aus früheren Plätzen; aber schließlich komme ich auf einen ersten Platz, die Geburt, den nichts metaphysisch rechtfertigt, und durch den alle Plätze bloß tatsächlich sind. Dann ist da die Umgebung (les entours), die Zeuge mit ihrem Koeffizient von Nützlichkeit und Hinderlichkeit, die eben da sind oder nicht da sind und von denen meine Tätigkeit abhängt. Weiter gehört dazu der Nächste, der den Dingen der Welt bereits Bedeutung gegeben hat, die ich einfach zu übernehmen habe, alle die Techniken, die zu meinem Leben gehören, die Sprache und anderes mehr, was ich alles nicht einfach aufheben kann. Endlich der Tod. Sartre lehnt die Definition des Daseins als Sein zum Tode ab. Den Tod kann ich nicht erleben, ihn nicht vorwegnehmen noch erwarten. Er kann nie in meinen Entwurf eingehen; dieser hat immer etwas zu Verwirklichendes zum Inhalt. Er ist vor allem keine meiner Möglichkeiten, noch gehört er zur ontologischen Struktur des Fürsich. Er ist vielmehr die unsinnige Vernichtung meiner Möglichkeiten, die endgültige Vergegenständlichung, der Untergang der Fürsich im Sein-für-Andere, das Ende des Selbst. Er verleiht dem Leben keinen Sinn, sondern offenbart seine Sinnlosigkeit. „Es ist sinnlos, daß wir geboren sind; es ist sinnlos, daß wir sterben" (S. 631). So ist das Fürsich ganz durchsetzt mit bloßer Tatsächlichkeit. Diese aber kann nie rein in sich erfaßt werden. Wir stoßen auf sie nur in der Freiheit, durch die Freiheit, als auf das, was in ihr nicht aufgeht, als ihren Hintergrund und Ausgangspunkt. Darum können wir diese Tatsächlichkeit auch nie einholen: gespenstisch hält sie sich am Rande des Daseins, verschwindend, wenn man sie ins Auge fassen oder ergreifen will, und doch sofort gegenwärtig, immer und überall, sobald man den Blick von ihr abwendet. Vergebens quält sich der Mensch, diese Tatsächlichkeit in seine Hand zu bekommen, sich selbst zum Grunde und zur Rechtfertigung seines Daseins zu werden — und im Grunde ist das Leben, ist all unser Tun und Lassen nur das, was wir

eingangs beschrieben als das angstvolle und verzweifelte Bemühen, mit sich selbst zusammenzufallen, sich selbst zu erreichen, ein Ansich zu werden, das zugleich für sich wäre. Aber das Sein des Fürsich ist von innen angefressen, ist ein Sein minderer Dichte, eine Art Fäulnis des wahren, echten Seins des Ansich.

Wenn so das Sein des Fürsich von bloßer Tatsächlichkeit ganz und gar durchsetzt ist, muß darin nicht ein Zeichen gesehen werden, daß der Mensch geschaffen ist, daß es einen Gott gibt? Weit entfernt! Wie Heidegger die Geworfenheit völlig in das Sein des Daseins hineinnimmt, so auch Sartre. Denn Gott ist nach ihm unmöglich, und ebenso jede Schöpfung. Denn Gott wäre entweder ein Ansich; dann wäre er wohl fähig, die Fülle des Seins zu besitzen; aber er wäre ohne Bewußtsein und darum jedes Handelns im eigentlichen Sinn unfähig. Oder er wäre bewußt, persönlich; dann träte auch bei ihm die Nichtung ein, die das Bewußtsein erst ermöglicht, die innere Spaltung, die uns zerreißt und uns von uns selber trennt und unser Dasein zum eitlen Rennen nach dem Unmöglichen macht. Dann wäre auch er Sein minderer Dichte, also kein Gott.

Da es nun keinen Gott gibt, ist der Mensch auf sich allein gestellt und hat allein die Verantwortung auf sich zu nehmen für ein Dasein, das er frei schafft und zu dem macht, was er im tiefsten Grunde will und dessen Grund er doch nicht werden kann. Nur durch sich selber und durch andere Freiheit kann diese Freiheit eingeschränkt werden. Die Dinge vermögen dies nicht; sie werden zu Hindernissen ja nur in bezug auf Pläne, die der Mensch frei entwirft. Wer keine großen Bedürfnisse hat, fühlt sich nicht arm, und wer nicht ausgehen will, den stört das schlechte Wetter nicht. Der Mensch allein gibt sich seine Werte in der Art und Weise, wie er sich selber einzuholen unternimmt. Er ist absolute Freiheit; sein Grundentwurf entströmt nur ihm. Aber er ist keine Person. Das Ich entspringt nach Sartre einer psychischen Vergegenständlichung und gehört zur Welt und zum Sein-für-Andere[3].

Da der Mensch nichts ist als dieser sein eigener Vorentwurf, so bestimmt dieser alles im Menschen bis in die kleinste Ausdrucksbewegung hinein, allerdings nicht im Sinne eines logisch sich schließenden Systems, das eine Ableitung zuließe, sondern als Zusammenhang eines lebendigen Ganzen. Der eigene Vorentwurf ist auch bewußt, aber nicht gewußt, d. h. er läßt sich nicht vergegenständlichen und in Worte fassen. Bewußt muß er sein, weil er sonst überhaupt nicht wäre; denn Sartre verwirft ja das Unterbewußtsein als eine Erfindung der Psychologen. Auch die Andern wissen um diesen Vorentwurf, und zwar erfassen sie ihn unthematisch bei der ersten Begegnung. Jedoch führt der Versuch, reflex sich davon Rechenschaft zu geben, fast immer zu Irrtümern. Dagegen kann man aus jedem Verhalten, aus den Ausdrucksbewegungen, dem Geschmack für süße oder saure Speisen, der

[3] So bereits „La Transcendance de l'Ego", in: Recherches Philosophiques 6 (1936—37) S. 85—123.

Vorliebe für bestimmte Formen und Farben, für Hartes oder Weiches, für Klebriges oder Glattes, bei Andern hinter den Vorentwurf kommen, und zwar am besten durch einen Vergleich der verschiedenen Äußerungen, damit Irrtümer nach Möglichkeit ausgeschaltet werden. Sartre nennt das Vorgehen existenzielle Psychoanalyse. Von der Freudschen Psychoanalyse unterscheidet sie sich einmal durch Ablehnung des Unterbewußtseins. Dann spielen auch die Träume nicht mehr die erste Rolle, da ja grundsätzlich wenigstens schon die Art, den kleinen Finger zu bewegen, den Vorentwurf erfühlen lassen müßte. Endlich will Sartre, wenigstens in der Theorie, nicht alles auf eine Sublimierung der Libido zurückführen.

Die menschliche Freiheit ist also nach Sartre ein von außen unbeeinflußbares Strömen. Das ist aber noch keine echte Freiheit. Sartre vermeidet zwar den Fehler der idealistischen Systeme, die die Freiheit einem übermenschlichen oder gesamtmenschlichen Geist oder All zuschreiben, was für die Freiheit des Einzelnen keinen Platz mehr läßt. Er stellt sogar fest, daß ein Mensch den Standpunkt des Ganzen gar nicht einnehmen kann, wie Hegel es versuchte; immer bleibt das Selbst des Denkers dem Ganzen gegenüber, wenn er es denkt. Aber die Sartresche Freiheit ist auch nicht die menschliche Freiheit; sie ist zugleich zuviel — denn menschliche Freiheit ist nicht absolut noch uneingeschränkt — und zu wenig, weil echte Freiheit nur persönliche Freiheit sein kann, nur da, wo ein sich selbst behauptender Punkt, ein Selbst als Subjekt ist, das sich besitzt und sich wendet, wohin es will.

Und damit stehen wir vor der Beurteilung des Systems[4]. Sein Reichtum und die Hellsichtigkeit vieler Beschreibungen sollen nicht in Abrede gestellt werden, auch nicht das Verdienst, neue Erstreckungen des Subjekts, der Existenz sichtbar gemacht zu haben. Aber seine Beobachtungen liegen alle auf einer Ebene und sind nur dort richtig. Diese Ebene ist zwar für das menschliche Sein auch wesentlich, aber sie ist nicht alles. Es ist die Ebene des Bewußtseins, insofern es dem vitalen Sein im Menschen verhaftet ist. Bezeichnend ist, daß Sartre das Vitale als eigene Seinsstufe in echt Cartesianischer Weise unterschlägt; nur mit einem Satz erwähnt er es, um zu sagen, daß die Tiere so lange nur als ein Gesamt physikalischer und chemischer Kräfte zu betrachten seien, bis das Gegenteil bewiesen sei, ein für einen Phänomenologen sonderbarer Standpunkt. Ist so das vitale Leben als eigene Seinsstufe verschwunden, so muß auch im Menschen alles auf Rechnung des Geistes gesetzt werden. Das Ich, das Sartre dem Bereich des Objektiven zuweist, gibt es; es ist das psychologische Ich, Träger der von ihm dem gleichen Bereich zugewiesenen psychologischen Zuständigkeiten. In Wirklichkeit steht es zwischen dem rein objektiven Bereich des Ansich und dem rein subjekthaften Bereich der Person. Von der Verbindung dieses

[4] Ausführliches in unserem soeben erschienenen Werk: La Personne Incarnée. Étude sur la Phénoménologie et la Philosophie Existentialiste. Paris 1947, G. Beauchesne.

halb gegenständlichen Leib-Ichs mit dem ungegenständlichen Ich der Person rührt auch die unvollkommene Einheit und Spaltung des Bewußtseins her; diese ist daher dem Bewußtsein als solchem nicht wesentlich; nur das Leibliche drängt zur Vergegenständlichung auch dessen, was, wie die Person, nicht gegenständlich werden kann. Ist das Leibliche so eine vom Geistig-Persönlichen verschiedene, wenn auch ihm eng verbundene Seinsebene im Menschen, dann kann der Ausdruck auch nicht mehr die reine Spiegelung der geistigen Grundhaltung sein; an der Selbständigkeit des Leiblichen wird sie sich brechen und oft verzerren. Nur in der Kunst ist die Form das reine Gefäß des Inhalts, ihm genau auf den Leib zugemessen. Dadurch wird aber der Wert der existenziellen Psychoanalyse viel fraglicher, als er es nach der Darstellung Sartres ist.

Daß der Kampf untereinander die natürliche Einstellung der Menschen sei, ist ebenfalls eine Teilwahrheit. Dieser Kampf geht auf die gleiche Quelle zurück; das bloß leibliche Leben ist ausschließlich auf den eigenen Vorteil und auf die Erhaltung der Art gerichtet. Es kann sich noch nicht von sich selbst, von der drängenden Besorgtheit um das eigene Dasein frei machen. Aber im Menschen lebt daneben noch eine höhere Kraft, durch die er gerade Mensch und nicht bloß Tier ist. Es ist auffallend, daß der Mitmensch bei Sartre wie bei Heidegger nie als Du auftritt, sondern als Dritter, als der Andere, als ein Fremder, der mich beherrschen will. Infolgedessen nimmt auch die Sprache und die durch sie ermöglichte Verständigung nicht den Platz ein, der ihr gebührt[5], ganz zu schweigen von den auch im menschlichen Bereich bekannten Tatsachen von tiefem Einverständnis, von echter Liebe und wahrer Selbstlosigkeit. Es ist zu billig, dies alles als unehrlich beiseite zu schieben. Richtig ist nur, daß die Person sich gegen das Drängen des Leiblichen dauernd wehren muß, daß das Höhere immer bedroht ist von ihm und daß die Eigensucht dieses Lebens selbst dieses Höhere für seinen Vorteil zu mißbrauchen sucht. Eben dadurch kommt es dann zu mehr oder weniger bewußter Verstellung. Die Blindheit Sartres für das eigentlich Geistige ist um so auffallender und schwerwiegender, als er gegenüber den in Frankreich starken rationalistischen Strömungen so eindringlich auf die unthematische und unformulierte Erkenntnis hingewiesen hat. Denn zu dem innersten Bereich dessen, das nur dieser Erkenntnis zugänglich ist — bei uns wie bei den Andern —, gehört doch gerade die Person.

Aber der Blick Sartres geht in anderer Richtung. Er ist wie gebannt von der plumpen, massigen Schwere des Stofflichen. Für ihn ist es ausgemacht, daß hier das echte, starke Sein ist. Zwar will Sartre nicht Materialist sein, und er ist es auch nicht in der Art eines gewissen groben und im Grunde sehr einfältigen Materialismus. Aber auf eine feinere Weise entgeht er ihm doch nicht, obwohl er, der bei der Widerstandsbewegung

[5] Vgl. dazu die oben (Anm. 2) erwähnten Werke des Verfassers.

tätig mitwirkte, doch erfahren haben sollte, daß der Wille zur Freiheit allem Stofflichen erst Macht verleiht, und daß gegen die Entschiedenheit des Entschlusses oft auch eine Übermacht an Zahl und Ausrüstung nichts vermag. So bewährt sich das persönliche Sein doch als allem anderen überlegen, wenn auch auf seine eigene Weise, überlegen noch und vor allem im Opfer des Lebens für eine edle Sache. In diese Richtung weisen, wenn auch vorläufig nur leise, die Werke der Sartre nahestehenden Simone de Beauvoir. Sartre möchte das Unmögliche: Person zu sein, um zu werden wie der Stoff.

Der Materialismus Sartres besteht darin, daß er eine absolute, aber inhaltsleere Freiheit der rein stofflichen Welt des Ansich gegenüberstellt. Die in der Welt erscheinenden Werte sind, wie bereits erwähnt, nur Spiegelungen des eigenen Seinsentwurfs und haben darum keine objektive Wirklichkeit; die geistigen Werte sind demnach falsche Werte (pseudo-valeurs). Der historische Materialismus ist deswegen eine fruchtbare Arbeitshypothese[6]. Durch diese Auffassung stellte sich Sartre zunächst in die Nähe des Kommunismus. Er geriet jedoch bald in Streit mit der offiziellen Parteidoktrin, die den geschichtlichen Determinismus zu einem für alle Mitglieder verpflichtenden Dogma erhebt. Das stand in Widerspruch mit der absoluten Freiheit, die nach Sartre das Wesen des Menschen ausmacht. So erhob man sich bald von kommunistischer Seite gegen die neue Philosophie. Sartre hat auf die Angriffe in seiner Arbeit „Matérialisme et Révolution" geantwortet. Revolution ist immer eine Tat der Freiheit. Wenn alles notwendig eintrifft, so hat die Revolution ebenso ihren Sinn verloren wie die Freiheit der arbeitenden Klasse, die zu erringen die kommunistische Revolution dienen soll. Das ist ohne Zweifel eine Kritik, die an den Nerv des historischen Materialismus rührt, und man begreift die Heftigkeit der Polemik von kommunistischer Seite. Nur fragt man sich, warum ein Mensch für eine Freiheit kämpfen soll, die nach Sartre doch sinnlos und ohne Wert ist, und die übrigens gar nicht unterdrückt werden kann, da der Mensch immer nur das ist, was er durch seinen Vorentwurf sein will. Aller Besitz ist ja doch nur ein vergeblicher Versuch, auf dem Umweg über die Dinge das An-sich-für-sich zu erreichen. Daraus die Folgerung der freiwilligen Besitzlosigkeit zu ziehen, hätte allerdings nur dann einen Sinn, wenn durch den Verzicht die geistigen Kräfte für die Verwirklichung der Persönlichkeit frei würden, was ja in der Tat die Grundlage der christlichen Armut ist. Aber diese Voraussetzung hat bei Sartre allen Sinn verloren, da die Freiheit unpersönlich und leer ist. Der Kampf aller gegen alle bleibt bei ihm die einzige ehrliche Beziehung der Menschen untereinander.

Schließlich ist noch auf den Mißbrauch des Nichts aufmerksam zu machen. Gewiß, das Nichts kommt durch den Menschen in die Welt, durch seine Freiheit und durch seine Fähigkeit, das, was ist, zu vergleichen mit dem, was nur seinem Streben oder seiner Vorstellung vorschwebt. Ist diese Erweiterung der

[6] La Transcendance de l'Ego, S. 123.

Welt über das Wirkliche hinaus eine Seinsminderung? Diese Gabe, alles mit allem zu vergleichen, führt dazu, daß jedes Seiende als Nicht-das-Andere angesprochen werden kann. Das hat auch Sartre mit den verschiedenen Dimensionen des Bewußtseins getan, die er und andere vor ihm frei gelegt haben. Nun gibt es unter diesen Dimensionen eine, die am leichtesten formuliert und ausgesprochen werden kann, nämlich die des Objektiven und Gegenwärtigen; und dies ist wiederum im leiblichen Leben begründet. So geschieht es, daß die anderen Dimensionen am besten durch einen Vergleich mit dieser Dimension ausgedrückt werden, wenigstens für die Reflexion; denn unreflex wissen wir, wie Sartre immer wieder betont, sehr gut, was Zukunft, Vergangenheit und Ähnliches ist, und die Sprache hat wunderbare Mittel des direkten Ausdrucks dieser Seinsverhältnisse geschaffen, Dinge, die noch auf den Sprachphilosophen warten, der sie benützt, um den Geist von seinen unmittelbarsten Vergegenständlichungen aus zu ergründen[7]. Dieser Vergleich wird aber immer mit einer Verneinung arbeiten müssen, und die anderen Erstreckungen als nicht-wie-die-bekannte hinstellen. So erscheinen sie gleichsam als eine Verneinung, eine Nichtigkeit des einzig wahren Seins. Diesem Irrtum ist Sartre zum Opfer gefallen. In Wirklichkeit sind alle diese Dimensionen gleichwertig und gleich wesentlich für die menschliche Art zu sein; aber sie sind je verschiedene, eigene Seiten menschlicher Bewußtheit, die sich nicht auf andere zurückführen lassen, sondern die man nur durch eine phänomenologische Beschreibung ausdrücklich machen kann, was Sartre ja auch versucht hat und auf vielen Punkten mit Erfolg versucht hat. Der Geist zeigt sich so infolge der Bemühungen der verschiedenen Philosophen, die sich mit der Erhellung der menschlichen Existenz und der Person beschäftigen, als eine reich gegliederte und breit sich erstreckende Wirklichkeit — Gliederung und Erstreckung im unräumlichen Sinn genommen —, die an Reichtum das stoffliche Sein weit übertrifft, das sich metaphysisch so starr und stur, mit nur einer einzigen Seinsebene darbietet.

Damit entfallen aber die Schwierigkeiten, die Sartre gegen den Gottesbegriff erhebt. Gott wäre nur dann widerspruchsvoll, wenn er menschliches Bewußtsein haben und doch Gott sein sollte, wie Sartre ihm zumutet. Es entfällt auch die Absolutheit menschlicher Freiheit. Man braucht nur Sartre zu lesen, um zu sehen, daß er mit literarischen Kunstgriffen sich über die Schwierigkeiten seiner Stellung hinwegredet. Der Mensch muß sich frei machen, zur Freiheit von der Übermacht des bloß Vitalen durchkämpfen. Er könnte dies aber nicht, ja er käme auch nicht auf einen solchen Gedanken, wäre in ihm nicht von Anfang an etwas diesem Vitalen Überlegenes — eben das, was wir die Person nennen. Um dies zu begreifen, sehe man sich nur die Tiere an. Schließlich ist auch der Weg frei für Werte,

---

[7] Vgl. G. Guillaume, Temps et Verbe, Paris 1929; L'Architectonique du Temps dans les Langues classiques, Kopenhagen 1945.

die nicht vom Menschen abhängen, wenn man nur ihre Objektivität nicht wieder der Seinsweise des Stoffes in irgendeiner Weise angleichen will. Dann ist es nicht mehr nötig, eine Moral der absoluten Freiheit aufzustellen, die den Gegensatz zwischen Gut und Bös schließlich aufweichen muß. Die einzige Moral, die wahrhaft menschenwürdig ist, ist jene der Verpersönlichung des Menschen durch Befreiung von den Fesseln, die das Niedere seiner Freiheit zum Guten um des Guten willen auferlegt, eine Befreiung, die für den Menschen allerdings nur Sinn hat, wenn er sich vor dem persönlichen Gott stehend weiß, dem er einmal antworten muß für das, was er geworden ist.

Wenn wir schließlich fragen, warum diese Philosophie es in kurzer Zeit zu einer solchen Verbreitung brachte, warum sie geradezu Modesache werden konnte, so brauchen wir nur an das schnelle Umsichgreifen der Heideggerschen Philosophie seinerzeit in Deutschland zu erinnern. Die Leser haben offenbar gespürt, daß hier jemand für etwas Worte fand, was sie schon lange dumpf empfanden. Der heutige Mensch fühlt sich einsam in der Welt. Für Geistiges, für absolute Werte ist er mit Blindheit geschlagen. Alle Bindungen sind ihm deswegen fraglich geworden. Das Geschehen hat allen Sinn für ihn verloren. Nur kam er sich dabei irgendwie schuldig vor; es war ihm nicht ganz wohl dabei. Und nun kommt einer und sagt ihm mit überlegener Sprache, daß all dies ganz in Ordnung ist, daß man sich darüber nicht aufzuregen brauche, daß es nur gelte, daraus die Folgerungen zu ziehen, ohne Dingen nachzutrauern, die doch nicht sein können. Man versteht, daß die Leser im ersten Augenblick aufatmen. Sartre gibt ihrer Ausweglosigkeit ein gutes Gewissen. Aber ist damit geholfen, ist damit der Ausweg gefunden? In einem Vortrag[8] versuchte Sartre zwar, seine Philosophie als einen Humanismus zu beschreiben, offenbar, weil nach ihr alles auf den Menschen allein gestellt ist. Aber wenn der Mensch meint, nichts mehr über sich zu haben, versinkt er nur allzu rasch ins Untermenschliche und Unmenschliche; das wissen wir leider zu gut. Auf Grund der Philosophie von Sartre läßt sich jede Moral vertreten, wenn sie nur den Mut hat, folgerichtig zu sein. Alles menschliche Tun ist zum Scheitern verurteilt. „So kommt es aufs gleiche heraus, ob man sich im stillen betrinkt oder ob man Führer von Völkern ist" (S. 721). Wozu aber Folgerichtigkeit im Bösen führen kann, das haben wir so bitter erfahren müssen. Etwas anderes tut uns not, um auf den rechten Weg zurückzufinden. Der Idealismus hatte die Menschheit vergöttert. Weil die Menschheit nicht unendlich ist, mußte der Rückschlag kommen. Schon Pascal wußte, daß man den Menschen zum Tier macht, wenn man einen Engel aus ihm machen will. So geht denn auch die heutige Philosophie — und leider oft auch die Praxis — ans andere Ende und betont einseitig die Nichtigkeit des Menschen. Es ist Zeit, daß der Mensch wieder zurückkehre an den Platz, der ihm in Wahrheit zukommt.

[8] L'existencialisme est un humanisme. 1946.

Schweigen und Wort

Von RICHARD EGENTER

Sprache unser!
Die wir dich sprechen in Gnaden, dunkle Geliebte!
Die wir dich schweigen in Ehrfurcht, heilige Mutter!
(Josef Weinheber)

Heute ist es die Versuchung des Edlen, diese Dichterworte umzuwandeln, vor das Sprechen das Schweigen zu setzen und zu sagen: „die wir dich schweigen in Trauer, ja die wir dich schweigen in Ekel". Unsere Muttersprache wurde in den vergangenen Jahren durch das Schlagwort verdorben und durch Lüge geschändet. Immer noch gilt das Wort des Propheten Amos: „In jener Zeit wird der Kluge schweigen; denn die Zeit ist schlecht" (Am 5, 13).

Doch das wäre nicht eigentlich schweigen, sondern ein Verstummen. Mit dem Begriff des Schweigens ist Bedeutungsvolleres gemeint als die Reaktion auf eine üble Zeit. Lacordaire hat das Schweigen nach der Rede die zweite Großmacht in der Welt genannt. Wir müssen seinen Sinn und seine Bedeutung in unserem Leben erfassen und es wieder lernen, recht zu schweigen.

Der Begriff Schweigen verwirklicht sich in verschiedenen Tiefenschichten unseres Lebens. Im Hin und Her des Alltags schweigen wir bald aus Trauer, bald aus Ergriffenheit, aus Pflichtbewußtsein oder Berechnung, aus Angst oder Vorsicht, aus Verlegenheit oder Verlogenheit. In all diesen Fällen bedeutet das Schweigen ein Mittel, uns im täglichen Verkehr mit den Menschen innerlich zu behaupten.

Dem tiefer dringenden Blick offenbart sich das Schweigen als wesensnotwendig für die personale Beziehung des Menschen zum Du. Aber nicht nur das, es ist lebenswichtig für die innerste persönliche Existenz des Menschen selbst und ermöglicht erst sein menschenwürdiges Dasein.

Was das Schweigen vom bloßen Stummsein unterscheidet, ist seine Hinordnung auf das Wort. Vom Sinn des Wortes her erschließt sich die Wesensbedeutung des Schweigens. Dieses Wort ist nicht bloß Verständigungsmittel unter Menschen, sondern ist notwendig für unser geistiges Leben.

Wir denken in inneren Worten, ja sobald unser Fühlen, Empfinden, Wollen uns klar bewußt wird, kleidet es sich für uns in die Form einer inneren Rede. Und vom Innerlichsten des Menschen, von seiner Liebe heißt es, daß er in ihr sein Wesenswort einem anderen mitteile.

Das hat für den, der den Schritt von der Anthropologie zur Theologie vollzieht, nichts Überraschendes. Die theologische Idee des Menschen ist mit seiner Gottebenbildlichkeit gegeben. Gott selbst aber lebt redend. Indem er sein unendliches Wesen erkennt, spricht er sich selbst im Logos aus. Zwischen diesem personalen ewigen Worte Gottes und dem Vater aber schwingt ewig der Geist der Liebe.

Der dreifaltige Gott spricht ins Nichts hinein sein Schöpferwort. Darum sind die Dinge nicht einfach bloß Wirklichkeit. Aus dem Wort Gottes kommend tragen sie für uns Wortcharakter. Man muß es einen Augenblick bedenken, daß eine solche Weltanschauung einen Abgrund aufreißt zwischen sich und allem bloßen positivistischen Konstatieren dessen, was da ist, womit man rechnen kann. Der gottesgläubige Mensch betrachtet die Welt nicht bloß als Material, sondern nimmt sie als Wort von Gott in sich hinein, ja seinem liebenden Lauschen wird dieses Wort zum Klang, zur Musik der Sphären.

In stummsten Schweigens Stunde
Hör' manchmal ich im Runde
den Erdgesang
im Sphärenklang —
Mein Menschenmund sich wundert dann,
Da er ein Wort nicht finden kann.
(Hans Heinrich Ehrler)

Dem Gottesgläubigen „schläft ein Lied in allen Dingen" (Eichendorff), das sich dem Menschen zur Freude und Lehr an den Schöpfer zurückwendet. „Die Himmel rühmen Gottes Ehre, das Sterngewölbe kündet seiner Hände Werk" (Ps 19 [18] 2).

Und weil nach christlicher Anschauung jede menschliche Seele ihren Ursprung unmittelbar aus Gottes schöpferischem Worte nimmt, darum wird uns noch viel eindrucksvoller als ein Ding der Mensch zum Wort. Hier ist nicht nur einfach etwas da als Objekt unseres Sehens, Hörens, Berechnens, sondern hier verwirklicht etwas erst sein volles Wesen, indem es sich uns zuwendet, uns anblickt, anspricht. Durch das Wort wird der Mensch aus einem Objekt zu einem Du für uns.

Im Worte realisiert sich eine neue Weise der Beziehung, die personale.

Dieser rasche Blick auf die Lebensbedeutung des Wortes war unerläßlich für eine Sinndeutung des Schweigens, dem wir uns nun zuzuwenden haben. Gott ist seit Ewigkeit der Redende und spricht sich im Logos aus. Für den Menschen steht vor dem Wort das Schweigen. Dieses ist die Voraussetzung für sein Hören und sein Sprechen. Es ist begründet in der metaphysischen Situation des Menschen als eines geschaffenen Wesens. Nicht er spricht, sondern er wird zuerst gesprochen. Nicht er schafft redend die Dinge, sondern er findet sie vor und benennt sie nur, nachdem sie ihr Wesenswort ihm geoffenbart haben. So ziemt ihm vor dem Wort das Schweigen.

Dieses Schweigen soll der Mensch lernen von den Dingen und Geschehnissen der Welt. Auch die Dinge sprechen nicht gleich, sondern schweigen zuerst. Ihr Schweigen ist ihre Stille. „Was wird, wird still", meint Wilhelm Raabe. Alles Echte und erst recht alles Große wächst in der Stille. Vom Samenkorn lernen wir dieses Gleichnis. Warum aber die Stille der Quellgrund alles Echten ist, das bleibt Geheimnis.

Und warum ist die Blume schön?
Setzt alle Weisen zu ihr hin —
Denn das Geheimnis birgt sich drin:
Sie schweiget und ist schön.
(Hans Heinrich Ehrler)

Wie in der Natur, ist auch in der Geschichte die Stille der verborgene Mutterschoß aller großen Gestalten und Geschehnisse. Oder drücken wir es schärfer aus: Unauffällig und still füllt sich das Pulverfaß einer historischen Situation, in dem der Funke eines großen Menschenlebens zünden wird.

Und so ist es auch in dem Geschehen, das für den Christen das entscheidende ist, in der Heilsgeschichte. Die Weihnachtsliturgie der katholischen Kirche bringt es mit dem wundervollen Wort aus dem alttestamentlichen Weisheitsbuch zum Ausdruck: „Da die Mitte des Schweigens alles umfing und die Nacht in ihrem Lauf den Zenith erreichte, kam dein allmächtiges Wort, o Herr, aus dem Himmel von den königlichen Sitzen herab."

Bezogen auf uns wird die Stille der Welt zum Schweigen und dieses wiederum uns zur Mahnung, daß vor unserer Rede das Schweigen sei. Ohne dieses Stillwerden verfehlen wir die Wirklichkeit der Dinge, verfehlen noch mehr die Wirklichkeit eines Du und am meisten die Wirklichkeit Gottes. Heute sehen wir da wohl klarer, als noch vor kurzer Zeit. Im Lauf der letzten zwei Jahrhunderte mochten sich die an einen persönlichen Gott Glaubenden manchmal wie Menschen auf einer Insel vorkommen, von der die Fluten des Lebens und des Fortschritts Stück um Stück herausspülten. Gott schien sich immer mehr zu verflüchtigen. In den Katastrophen unserer Zeit haben wir fragen gelernt, ob für dieses Wegschmelzen des Gottesglaubens nicht etwas anderes Ursache war: War es nicht so? Weil im Lärm der ungeheueren Mechanisierung, im Lärm der Maschinen bei ihrer Eroberung der Welt das Schweigen verloren ging, darum sprach Gott die Menschen vielfach nicht mehr an; nicht in dem Sinn, daß er geschwiegen hätte — er redet durch sein Dasein und durch seiner Hände Werk —, sondern weil der Mensch das Organ verloren hatte, sich ansprechen zu lassen, das Organ des schweigenden Hörens. Heute muten uns die selbstsicheren Gottlosen der Jahrhundertwende an wie Ertaubte, die sich über die ergriffenen Mienen ihrer Umgebung lustig machen, weil sie die Melodie nicht einmal ahnen, die jene begeistert. Es fehlt das Schweigen. Heute hat die Not das Geschwätz weithin zum Verstummen gebracht, und die Naturwissenschaft, etwa die Atomforschung, hat uns die Augen für solche abgründige Geheimnisse der Welt geöffnet, daß wir im Stummsein die Stille und das Staunen wieder lernen können.

Ohne das Schweigen verfehlen wir die Wirklichkeit. Ohne das Schweigen loten und kosten wir die Wirklichkeit nicht aus. Das Schweigen vor der Erkenntnis führt an die Dinge heran, das Schweigen im und nach dem

Erkennen führt in die Dinge hinein. Wer angesichts eines Sonnenuntergangs, vor einem Gemälde Grünewalds, nach einer hohen Musik gleich redet, ist nicht er-griffen. Wir sind als Menschen an den Leib gebunden; also brauchen wir Zeit, bis eine Wahrheit, ein Wert in alle Schichten unseres Seins einsickert, bis ein Gefühl die ganze Breite des Bewußtseins färbt. Wir sind Geschöpfe, also müssen wir empfangen. Erst wenn wir ein Ding oder ein Du zunächst einfach dasein und auf uns wirken lassen, offenbaren sich die zahlreichen Beziehungen, in denen es wirklich ist, teilt sich uns die Wärme seines Wertgehaltes mit, und wir vermögen zu wägen und zu werten.

Ohne das Schweigen leben wir nicht menschenwürdig. Paul Th. Hoffmann, ein nicht-katholischer Denker schreibt deshalb: „Es ist nicht von ungefähr, daß gerade in den Kreisen eines gehobenen Menschentums, im echten Adel und beim echten Priester- und Mönchtum die Kunst des Schweigens als besondere Pflicht geübt wird.... Alle Klosterregeln, die vom Ernst ihrer Idee gehärtet sind, fordern besondere Schweigeübungen; denn im Schweigen fängt die Seele an, selbst zu reden und immer inniger das Gewissen, die Größe Gottes zum Klingen zu bringen" (Paul Th. Hoffmann, Die Welt vor Gott, Jena 1936, S. 186). Und so wird die Frau in der ihr wesenseigenen Haltung stiller Erwartung, keuscher Bereitschaft des Empfangs zum Symbol der anima humana, zum Sinnbild jeder edlen Menschlichkeit.

Schweigen ist uns not, und ebenso das Wort. Der Rhythmus von Schweigen und Wort gehört zum Wesen des menschlichen Lebens. Sein Schweigen steht in notwendiger Hinordnung auf das Wort. Sonst wird es zum Stummsein und tötet die Persönlichkeit. Voll tiefer innerer Wahrheit ist die Anekdote, der Staufenkaiser Friedrich II. habe einmal die Ursprache der Menschen finden wollen und habe darum einige Säuglinge bei bester Pflege aufziehen lassen, ohne daß je ein menschliches Wort an ihre Ohren drang. Und diese Kinder sprachen nun nicht hebräisch oder griechisch oder was man als Ursprache erwartete, sondern sie starben. Und diese Gefahr besteht erst recht für das geistige Leben. Wo in der würgenden Not der Gegenwart Menschen der Übermacht des Elends erliegen, stumpf und stumm werden, sterben sie seelisch ab; das eigentlich Personale eines solchen Menschenlebens schrumpft zusammen.

Ohne Schweigen kein rechtes und tiefes Wort. Ohne Zuordnung zum Wort kein erfülltes Schweigen. Auch wo in den sublimsten, begrifflich kaum mehr faßbaren Erlebnissen der personalen Begegnung das Wort sich zu verflüchtigen scheint, wo plötzlich eine seelische Wirklichkeit ungesagt und unbekannt zwischen zwei Menschen steht oder wo in der eigentlichen Mystik das Gebet in ein wort- und bildloses Schauen übergeht, sich in die unio mystica verliert, scheinen diese Vorgänge zwar des äußeren oder inneren menschlichen Wortes nicht mehr zu bedürfen, aber das Schweigen besitzt doch noch den Gegenpol entweder in dem „sprechenden" Dasein des anderen Menschen, in seinem liebenden oder geliebten Wesenswort oder — beim Religiösen — im ewigen Logos, der in der Mystik gleichsam zum Tätigkeits-

prinzip der Seele wird, die Seele des Frommen von sich aus zum Strahlen und zum Klingen bringt, so wie ein Windhauch über die Saiten einer Harfe streicht. —

Es bleibt dabei: ohne das Wort und ohne das Schweigen kein voll erfülltes Menschenleben. Also müssen wir, um wesentlich zu sein, und auch um mit unserem Wesen zu Worte zu kommen, das Schweigen lernen.

Denn Schweigen will gelernt sein. Es ist ja nicht bloß ein Nichtreden, sondern erfaßt nach und nach unser ganzes Sein: Schweigen der Zunge, Schweigen der Seele, der aktiven Geistestätigkeit bis zum Schweigen des Ichbewußtseins, wenn in der intensivsten religiösen Erfahrung etwa Paulus schreiben muß: „Nicht etwa ich lebe, sondern Christus lebt in mir."

Schon das rechte Schweigen der Zunge bedeutet ein Meisterstück der Selbstbeherrschung. „Zehn Gebote der Weisheit gibt es", sagt ein arabischer Spruch: „Neunmal: Schweig! und zum zehnten: Rede wenig!" Die Sparsamkeit im Reden hat ihren Beweggrund in der sittlichen Gefahr allen Geschwätzes. Plastisch formuliert es der Jakobusbrief: „So ist die Zunge zwar ein kleines Glied und rühmt sich dennoch großer Dinge. Seht, ein kleiner Funke — wie groß der Wald, den er in Brand steckt! Auch die Zunge ist ein Feuer, eine Welt von Ungerechtigkeit. Die Zunge ist unter unseren Gliedern das Organ, das den ganzen Leib befleckt und das Lebensrad in Brand steckt, sie, die selbst von der Hölle ihr Feuer empfängt" (Jak 3, 6ff.).

Doch für den Menschen der kultivierten Lebensformen bedarf es hier nicht einmal sittlicher Überlegungen. Sein guter Geschmack macht ihm den Schwätzer widerlich; er wendet sich ab, wo das leere Stroh üblicher Alltagsgespräche gedroschen wird, und hält es mit dem alttestamentlichen Weisen: „Schmilz dein Gold und dein Silber zusammen und mach daraus eine Waage für deine Worte!" (Sir 28, 29.)

Es gibt freilich eine Redseligkeit, die anders beurteilt, ernster genommen werden muß als der Selbstdarstellungsdrang des Geschwätzigen, weil sie der bitteren seelischen Not entstammt: Die Gesprächigkeit dessen, dem vor dem Schweigen graut, weil er sich in ihm der krassen Armut seines Inneren gegenübersieht, weil er nicht mehr fähig ist zum Wort. So möge man es heute einem gewissen verzweifelten Stolz verschämter seelischer Armut nachsehen, wenn er nicht durch Schweigen das ganze Ausmaß des inneren Grauens sich und anderen offenbaren will. Auch hier soll man „Ehrfurcht vor der Maske" (Nietzsche) haben, wenigstens, wo sich hinter ihr die Not eines wunden edlen Empfindens verbirgt.

Und noch eine Form der Redseligkeit gibt es, die man lächelnd erträgt, weil sie dem feinen Humor der sokratischen Ironie entquillt: Die Redseligkeit dessen, der es nicht merken läßt, wie glücklich er sich im verborgenen Schweigen fühlt. Kierkegaard weiß um solche feinen und liebenswürdigen Schleichwege des Herzens: „Mir ist eine Gabe vergönnt und in dem Grade, daß ich sie eine Genialität nennen kann; — diese Gabe ist:

konversieren zu nennen, reden zu können mit jedem Menschen. Diese glückliche Gabe ist mir vergönnt, um damit verbergen zu können, daß ich unbedingt der schweigsamste Mensch bin in der Jetztzeit. Schweigen verborgen in Schweigen ist verdächtig ... zum mindesten verrät man, daß man schweigt. Aber schweigen, verborgen in dem entschiedensten Konversationstalent, das ist, so wahr ich lebe, das ist Schweigen" (Tagebücher S. 590). Freilich ein Quentchen weniger Geist und aus solchem schamhaften Schabernack ist die geschwätzige konventionelle Lüge geworden.

Jedenfalls, Schweigen lernen heißt mehr als wenig reden, es heißt die Stille und das Stille lieben. Dazu bedarf es keiner besonderen Anweisung, wir müssen uns nur dem Stillen irgendwo wirklich zuwenden, so werden wir selber stille. Romano Guardini schreibt einmal: „Stille bedeutet nicht nur Abwesenheit des Redens; sie ist selber etwas. Sie ist eine innere Nähe, eine Tiefe und Fülle. Stille ist ein ruhiges Strömen des verborgenen Lebens." Aber mutet das nicht den heutigen Menschen, den man durch jahrelange, unablässige Propaganda um sein Innenleben betrog, geradezu wie Hohn an? Nehmen wir den „Deutschen Bettelmann" von heute, den Volksgenossen neben uns in der Straßenbahn, das geschminkte Mädchen hinter der Schreibmaschine, die abgehetzte Hausfrau in der Schlange vor dem Laden, nehmen wir vielleicht uns selbst: Wo strömt denn da noch verborgenes Leben? —

Wir müssen in gewissem Sinn lernen, uns wichtiger zu nehmen. Nicht das Werk ist das Primäre, sondern der Mensch. Und das Moralische versteht sich nicht von selbst. Allgemeiner: Innerlichkeit wächst nicht von selbst. Gerade jetzt nach den großen äußeren und inneren Zusammenbrüchen tut es not, daß wir ein verstaubtes Wort, das aus einer kultivierten Vergangenheit stammt, wieder hervorholen: das der Sammlung.

Sammlung besagt: Heraus aus dem Zerstreutwerden durch den Mechanismus eingefahrener Gedankenverbindungen, aus dem Verschlungenwerden vom wahllos in die Seele hereingenommenen Peripheren. Durch die Sammlung sucht das menschliche Denken den festen Boden des Absoluten unter die Füße zu bekommen, den Punkt, von dem aus das ganze Leben überschaut und durchformt werden kann. „Die Sammlung ist der Sieg der Einheit auf dem Grund der Seele", sagt Ernst Hello; durch die Sammlung findet das wirre Trieb- und Gefühlsleben seinen ordo amoris, erfaßt der Mensch die Hierarchie der Werte in dem, was er liebt.

Die alten Meister wußten es, und wir dürfen es uns nicht verschweigen: Sammlung führt nur dann zu uns selbst, wenn sie uns dem Absoluten gegenüberstellt. Nur der findet zu sich, der einer religiösen Entscheidung nicht aus dem Wege geht. Unter dem stillen Leuchten der ewigen Sterne aber beginnt das innere Leben zu strömen und diese Stille vermag dann zu bleiben, auch wo sich der „gesammelte" Mensch wieder den Aufgaben des Tages zuwendet. Ob wir schlafen oder tätig sind, das Herz ist wach in der Stille des Seelengrundes, der die Himmelbläue des Ewigen, des Gött-

lichen spiegelt. Und so mag das habitare secum gelingen, von dem die Regula S. Benedicti, des Vaters der abendländischen Mönche, spricht. Östliche Denk- und Lebenssysteme, der Taoismus, der Buddhismus haben zu diesem Ziel die Technik des schweigenden Gleichmuts entwickelt, durch den alle sinnlichen Triebe und alle Wünsche des Herzens einschlummern. Die christlichen Lebemeister des Mittelalters sprechen von der Gelassenheit, nicht so sehr von äußerem Verzicht als von der inneren Überlegenheit über Bedürfnis und Anhänglichkeit an das, was vergeht.

Schweigen lernen heißt einen Ausgangspunkt gewinnen für die Begegnung mit Gott. Uns Menschen zwischen den Ruinen wird vielleicht wieder zum echten Bedürfnis, was Rilkes bekannte Verse an Gott aussprechen:

Wenn es nur einmal ganz stille wäre,
Wenn das Zufällige und Ungefähre
Verstummte und das nachbarliche Lachen,
Wenn das Geräusch, das meine Sinne machen,
Mich nicht so sehr verhinderte am Wachen,
Dann könnte ich in einem tausendfachen
Gedanken bis an deinen Rand dich denken
Und dich besitzen (nur ein Lächeln lang),
Um dich an alles Leben zu verschenken
Wie einen Dank.

Gottes überwältigende Wirklichkeit erfährt nur — schon einmal klang das an —, wer sich ihm in der Stille des Herzens öffnet. Diese Stille vor Gott fordert das Christentum des Ostens unablässig von dem geschäftigeren Abendländer. In ihr hat die ungemeine innere Kultur und Leidenskraft der Ostkirche ihren Mutterboden. Wie man diese innere Stille lieben kann, das bezeugt z. B. die Stimme der Einsiedlerin Theodora (aus dem 4. Jahrhundert): „O Schweigen und Stillesein! Du bist die Mutter der Rührung und der Spiegel der Sünden. Du nötigst uns zur Buße, du lässest unsere Tränen fließen und unser Flehen aufwärts steigen. Mit ihr zusammen wohnt die Demut. Von dir wird die Seele heil. In dir lehren die Engel. Aus dir kommt . . . Friede den Menschen. O Schweigen und Stillesein! Du erleuchtest den Verstand, du erforschst die Gedanken, und hilfst, das eigene Selbst zu erkennen. Du bist die Mutter des Gebetes, die Muße zum Lesen. Du schenkst Kraft dem Fasten. Du hältst die Zunge im Zaume, du befreist von Unmäßigkeit. Ablegung der Sorgen, Schweigen und der innere Aufflug des Verstandes im Herzen erzeugen Gottesfurcht und Keuschheit. Der innere Aufflug des Verstandes im Herzen ist das unaufhörliche geistige Gebet: Herr Jesus Christus, erbarme dich mein, Sohn Gottes, sei meine Hilfe!“

Welch eine andere Welt! Die Welt der Ikonen, die Welt der Einsiedeleien auf dem Berge Athos, in den ungeheuren Wäldern des Rußlands der Vergangenheit, des verborgenen Rußlands von heute. Aber wir wollen nicht in

ästhetischer Einfühlung zu träumen beginnen, sondern nüchtern sein. Welch eine Welt, so ganz anders als der zerrissene, dumpfe deutsche Alltag von heute! Aber nur das ganz Andere kann uns noch helfen.

Nur wenn wir stille werden, erfahren wir das Dasein Gottes und nur in der Stille spricht Gott. „Wer Gott reden hören will, dem müssen alle Stimmen stumm geworden sein", hat einstmals Meister Eckhart geschrieben. Und darum hat Gott alle seine Großen in die Einsamkeit geführt, hat sie die fast höllische Qual der inneren Verlassenheit erleben lassen und so sind sie reif geworden zum welterschütternden Wort.

In dieser Stille wird das möglich, um dessentwillen alle Sammlung mühsam geschieht: die contemplatio, das ruhige, tief beruhigende Anschauen Gottes. Unvergänglich schönes Bild: außen die geräuschvolle, wiewohl herzensgute Geschäftigkeit Marthas, innen die stille Maria zu den Füßen des großen Rabbi von Nazareth, ganz Seele, ganz Lauschen, ganz Kontemplation geworden. In dieser Kontemplation kommt die Seele zur Ruhe, schenkt sich ihr in einem ganz hohen, reinen Sinn das frui, das Kosten, Genießen Gottes. Es geht nicht mehr um Techniken, sondern um das Endziel. Hier ist nicht mehr Unruhe und Spannung, sondern Verweilen, nicht mehr innere Leere und Armut, sondern Erfülltsein und damit eigentliche Freude. Hier allein darf der Mensch sich einmal ganz fallen lassen, in den Abgrund dessen, der ewige Weisheit und Liebe ist. Und je mehr der ganze Geist in diesem Schauen aufgeht, desto mehr schweigt der Mensch, bis in den hohen Augenblicken eigentlicher mystischer Beschauung jede Eigentätigkeit des Menschen erlischt und Gott im völligen Schweigen der Menschenseele gleichsam sich in der begnadeten Seele darlebt.

Freilich schweigen lernen erschöpft sich nicht im Stillewerden vor Gott. Es will ebenso im Verhältnis von Mensch zu Mensch verwirklicht werden. Auch hier ist für uns das erste nicht das Wort, sondern das Schweigen, das innerliche Horchen auf das fremde Wort, sei es des Mundes, sei es des Wesens; nicht das Stummsein des asozialen Sonderlings, sondern das Schweigen im Lauschen auf das Wort. Albrecht Goes hat uns in seinem kostbaren Büchlein über das Gespräch Beherzigenswertes gesagt: „Wir meinen, das Schweigen unter Menschen sei schön um des vorausgegangenen oder des kommenden Gespräches willen. Das Schweigen unter Menschen hat den Charakter der Pause, der musikalischen Pause, d. h.: Schweigen klingt — wie Pausen klingen —, weil es endet." Mit Albrecht Goes schätzen wir darum das besinnliche, bedachtsame, innerlich wache Gespräch, in dem Wort und Schweigen Klang und Gestalt gewinnen. „Das Gespräch", so schreibt der Dichter, „das nicht in sich ein Schweigen kennen würde, wäre nicht schön. Jenes Schweigen, das aus dem gesammelten, gehorsamen Hören erwächst, das nicht hörende, vielmehr horchende Partner kennt, horchend auf den verdeckten Sinn der nachbarlichen Worte, auf die zweiten Stimmen, die dunkler grundierte Unter- und Urmelodie, die verschwimmenden Nachklänge: jenes Schweigen, das noch dem Ticken der Uhr

Raum gönnt und dem tieferen Ticken des Herzens, dessen einer und tausendster Sinn immer auch Liebe sein kann, namenlose Liebe."

Gott Dank haben wir auch heute, mitten in aller materiellen und geistigen Not diese Möglichkeiten noch: ein solches Gespräch oder ein persönlicher und besinnlicher Brief und vor allem die noch stilleren Zwiegespräche mit dem Gedicht. In diesem spricht sich ein anderer Mensch mit einer dem Alltag enthobenen Innerlichkeit, Dichte und Ehrlichkeit aus. Der stille Umgang mit Gedichten ist die beste Vorschule für das echte, wesentliche Gespräch mit einem leibhaft anwesenden Menschen.

So sollen wir das Schweigen wollen um des Wortes willen. Ambrosius von Mailand, einer, der reden konnte, so reden konnte, daß er den blasierten Rhetor Augustinus in den Bann nicht nur seiner schönen Worte und Gesten, sondern seiner Gedanken zwang, Ambrosius mahnt uns: „Vor allem anderen sollten wir eines lernen, um reden zu können: Schweigen."

Darüber hinaus kann aber das Schweigen an sich, um seiner selbst willen zur Aufgabe werden. Wir müssen wieder ein Gefühl dafür bekommen, wann kein Gespräch sein darf, sondern das volle Schweigen statthaben soll. Die Technik verführt heute den Menschen zu der Meinung, daß man zu jeder Zeit alles machen könne, so wie man nach Belieben den Wasserhahn aufdreht oder den elektrischen Strom einschaltet. Vielleicht hat es sein Gutes, daß diese Quasigöttlichkeit des Menschen, der über unzählige hochentwickelte mechanische Lebenshilfen verfügte, durch unsere kärgliche und klägliche Gegenwartsexistenz etwas gelähmt wurde. Wir bleiben Geschöpfe, und so ziemt uns zu rechter Zeit das Schweigen. Dieses ist das Ohr für den Ruf, für den Einspruch des Ewigen. Es ist die weise Sorge des heiligen Benedikt in seiner Regula des monastischen Lebens, daß seine Jünger selbst in geistig hochstehenden, ja eigentlich geistlichen Gesprächen strenges Maß bewahren, um jenes inneren Lauschens auf die stille Sprache des Ewigen willen.

Und wir müssen auch da, wo wir einem anderen Menschen zugewandt sind, den Mut haben, zuweilen nicht zu schwätzen, sondern einfach mit unserem wachen Wesen bei dem anderen, für den anderen da zu sein. Müssen wieder Gespür bekommen für die gewaltig laute Sprache der seelisch erfüllten Gegenwart. „Beisammen sein und die Stunden schlagen hören", nennt es Theodor Storm unnachahmlich schlicht und dicht. Besonders, wo ein gutes, kluges oder gar weises Wort nachschwingt, oder wo Freunde vor einer eindrucksvollen Landschaft, vor einem echten Kunstwerk, vor einer überwältigenden Wahrheit stehen, da hebt das Schweigen machtvoll zu sprechen an und das bloße wache, liebende Dasein des Freundes füllt die Stunde.

Die guten lieben Worte sind verweht,
Wie alles Holde kommt und geht.
Wir durften uns das Tiefste zeigen,
Wir durften von dem Tiefsten schweigen.
(Hans Heinrich Ehrler)

Und weiter müssen wir wissen, daß dieses Dasein eines anderen Menschen, dieses Gutsein, verpflichten kann, von ihm zu schweigen, wo es sein echtes Interesse fordert, wo unser Reden ein Preisgeben seines persönlichen Geheimnisses bedeutete. Es gibt Geheimnisse, die zu wahren wir nicht erst durch Auftrag oder Vertrag verpflichtet sind, sondern um der Natur der Sache willen. Das haben wir fast verlernt, weil wir jahrelang gezwungen waren, ein uns aufgenötigtes Schweigen zu brechen, Geheimnisse zu offenbaren, die nur die Selbstsucht eines Despoten zu solchen gestempelt hatte. Ja, es gibt natürliche Geheimnisse, die wir zu achten haben, ohne daß dazu eine eigene Verpflichtung nötig wäre. Gerade eine Demokratie mit ihrem stolzen Recht auf freie Meinungsäußerung und Kritik muß diese sittliche Pflicht natürlicher Verschwiegenheit kennen, wenn nicht die Edelsten unter uns zum Freiwild für journalistische und parteipolitische Buschklepper werden sollen.

So will das Schweigen gelernt sein. Dann aber, wenn wir Meister des Schweigens geworden sind, dann soll das Schweigen auch zur rechten Zeit gebrochen werden, besonders wenn es anfinge zum feigen Verstummen zu werden, — dann wenn die Wahrheit, wenn das Recht und die Liebe nach dem Wort, vielleicht nach dem für uns gefährlichen Wort verlangen. Speziell dem Christen gibt erst die Bereitschaft zum gefährlichen Wort die Gewähr für den Charakter und Wert seiner Schweigsamkeit. Wiederum ist es der so unsagbar wache Kierkegaard, der es ausspricht: „Die Stillen im Lande sind das einzige bißchen Christentum, das man hat. Aber die Stillen im Volk sind eigentlich nicht im entscheidenden Sinn Christen, sie haben nicht ihr Leben in der Doppelgefahr. Die Stillen im Volk sind eigentlich eine mehr weltliche Ausgabe des Klosters. Sie sind Menschen, die ihre bürgerlichen Geschäfte besorgen, Kinder zeugen usw. und so in ihren stillen Stunden sich auch mit dem Christentum beschäftigen, kurz, sie sind die Religiösen der verborgenen Innerlichkeit. Aber der anderen Gefahr entgehen sie ganz: um des Glaubens willen leiden zu müssen; sie werden dadurch nicht in die eigentliche christliche Situation hinausgeführt.“ Sind diese Worte nicht im Hinblick auf die vergangenen Jahre doch ein gewisses Gericht über alle, die wir uns dem Christentum verpflichtet fühlen? War nicht oft das Schweigen klug, wo das Reden, das Bekennen christlich gewesen wäre? Das mag sich jeder im Schweigen vor Gott beantworten.

Wer Schweigen gelernt hat, der lerne auch den Jubel des Bekennens, der lerne das kühne, jauchzende Wort, das Glück, Gesundheit, Leben, Versorgung für einen hohen Wert in die Schanze schlägt; der lerne wenigstens jene großgesinnten Menschen verstehen und verehren, die wie ein Bischof Graf Galen nicht mehr schwiegen, wo jedermann noch schweigen oder gar lügen zu dürfen glaubte oder vielleicht schon mit unruhigem oder schlechtem Gewissen schwieg; der fühle wenigstens die innerliche Größe, die herrliche Tapferkeit des Prophetenwortes: „Nicht schweige ich, um Sions willen; aus

Liebe zu Jerusalem bin ich nicht still, bis daß sein Glück emporbricht wie das Morgenlicht, sein Heil wie Fackelschein" (Jes 62, 1).

Hier ist das Schweigen in das Wort eingegangen und gab ihm die Seele, den Vollklang der Liebe. Hier blüht aus dem Schweigen das Wort und die Frucht des Wortes heißt Tat. Damit schließen wir: „Im Anfang war die Tat"? Doppelter Irrtum. Im Anfang war das Wort. Aber auch das gilt von Gott: im Anfang war das Schweigen. So lautet es für den Menschen. Im Anfang war das Schweigen, und das ewige Wort leuchtete in seine Dunkelheit, und menschliches Wort soll Liebe werden, und am Ende ist die Tat.

Die Krise der bürgerlichen Kunst

Von EGBERT LAMMERS

Es ist der Zeitpunkt gekommen, uns zu fragen, welche Zukunft die Malerei noch hat, die so starke Erschütterungen in den letzten Jahrzehnten erlebte. Sind die ungewöhnlichen Äußerungen, die wir auf den Leinwänden der Maler sahen, ein neuer Anfang oder ein Ende? Ist das Tor zu neuen Erkenntnissen aufgestoßen worden, die einen Fortschritt bedeuten, oder ist es ein Ausklang? Von dieser Entscheidung hängt es ab, welche Rolle wir der Malerei zuerteilen. Die jüngste Vergangenheit sah die Malerei als eine Äußerung des individuellen Geistes an, der, losgelöst von allen Bindungen außer denen an das Gesetz der Form, sich in höchst unabhängiger und unkonventioneller Weise aussprach. Um den Punkt des Weges, an dem wir stehen, zu erkennen, ist es notwendig, den Weg zu verfolgen, den die Malerei in der Zeit der ausklingenden bürgerlichen Epoche einschlug bis zu der Stelle, wo sie den Übergang in das Zeitalter der Vergesellschaftung finden muß. Um dies zu erkennen, müssen wir Gesichtspunkte in Betracht ziehen, die nicht in erster Linie formale Analyse sind und sich mit der Eigengesetzlichkeit der Malerei befassen, sondern solche, die die Stellung der Malerei im Ganzen des menschlichen Lebens zum Ausgangspunkt nehmen. Wenn wir dies tun, werden wir sehen, daß die Malerei als Malerei zwar in sich Dauer hat — und das ist etwas Beglückendes —, daß sich aber ihre Funktion im geistigen und sozialen sowie im ökonomischen Gefüge des menschlichen Lebens wandelt, ihren Wesenskern allerdings unberührt lassend. Ob die Maler es in ihrem Stolz und ihrer Auserwählung wollen oder nicht, sie müssen auf Grund des wirklichen Gefüges des menschlichen Lebens, auf Grund der leib-seelischen Einheit des Menschen und den sich dadurch ergebenden Verflechtungen mit der Umwelt dienen.

Der Mensch ist kein reiner und unabhängiger Geist, sondern existiert in geistdurchwalteter Leiblichkeit, und sein Wohnort ist diese Erde. Deshalb ist auch der Glaube an eine unabhängige und reine, von allen außer ihr liegenden Bindungen befreite und freie Malerei ein Mythos, ein Pyrrhussieg des liberal-bürgerlichen Geistes, der die Lebensfäden leugnet, die die

Kunst mit der Ganzheit des Lebens verknüpfen. Ihre Unabhängigkeit ist aber Schein. In Wirklichkeit hat sie durchaus ihren Platz und ihre geistige Funktion im Rahmen des individualistischen bürgerlichen Weltbildes. Die Kunst ist im Bereiche der Werte nicht der höchste Wert; sie hat ihren bestimmten Ort im Rahmen einer durch die menschliche Natur begründeten unveränderlichen Werthierarchie, die die Grundlage jeder menschlichen Ordnung ist, obwohl der neuzeitliche Mensch immer wieder den Versuch machte, ihr zu entrinnen, und dabei die Kunst voll Sehnsucht nach letzter Schönheit an die oberste Stelle im Reiche der Werte gesetzt hat. Die besten Geister, angewidert von weit schlimmeren Götzen, errichteten in ihrem Innern das Idol der Kunst, nachdem das Leben selbst zur Fragwürdigkeit verurteilt worden war.

Wie bei jeder Vertauschung der Werte entstand auch hier eine auf den Kopf gestellte Welt. Es ist nicht so, daß die ökonomischen Verhältnisse, die unterste Ordnung im Reich der Werte, die schöpferische Kraft sind, die die Geschichte bewegen und die Formen der Gesellschaft schaffen, in denen sich das menschliche Leben bewegt, sondern die ökonomische Welt ist, wie alles, was der Mensch schafft, das Werk des Geistes, der von einem Glauben erfüllt ist. Jede Sicht, die den Glauben nicht an die höchste Stelle setzt, ist eine falsche Sicht. Daher kann man auch nicht in der Werthierarchie die Schönheit an den ersten Platz rücken, oder die Philosophie oder die Ökonomie oder das Unbewußte. Es ist der Glaube, in dessen schöpferischem Schoß die Ideen geboren werden, die unsere Wirklichkeit gestalten und den Fortschritt erzeugen. Unzufrieden mit sich selbst, neuerungssüchtig, der Konventionen müde, aber nicht schöpferisch genug, sie abzulösen, versucht der moderne Mensch immer wieder die Werte zu vertauschen, sie einseitig zu sehen, bestimmten Werten willkürlich den Vorzug vor anderen Werten zu geben. Er ist nicht in der Lage, die in seiner Natur begründete Werthierarchie schöpferisch mit neuem Leben zu erfüllen. In seiner unersättlichen Neugier will er seinen Gesichtskreis willkürlich und maßlos erweitern. Er gibt sich dem Fortschritt in leidenschaftlicher materieller und geistiger Habgier hin, ohne die schweren Folgen seines Schrittes zu bedenken. Die Leidenschaft macht ihn blind gegen die unveränderlichen Gesetze seiner Natur und des Lebens, und so wird das Prinzip des Fortschritts zum Prinzip fortschreitender Zerstörung geistiger, moralischer und schließlich, also Folge davon, materieller Werte. So heilsam für unsere Selbsterkenntnis die auf den Kopf gestellte Ordnung der Werte sein mag, die Zeit ist gekommen, wo es gilt, die rechte Ordnung zu erkennen. Die unveränderliche Werthierarchie und der Glaube müssen wieder an die erste Stelle in unserem Leben treten. Nicht blinde ökonomische Notwendigkeiten schufen die bürgerliche Welt, nicht der Zwang einer Entwicklung, sondern der Geist in freier Glaubensentscheidung. Die bürgerliche Welt mit all ihren Vorzügen und Nachteilen ist eine Schöpfung des menschlichen Geistes. Nichts entsteht ohne die Kraft eines Glaubens. Im rechten Glauben verbindet sich der

Mensch mit dem Urgrund des Seins; durch ihn hat er teil an seiner ewigen Schöpferkraft, dieser überströmenden Quelle ewig neuen Lebens. Der Künstler weiß besser als viele Menschen, daß seine Eingebungen aus einer Quelle stammen, die sich seiner Kontrolle entzieht und die gnadenhaft schenkt.

Welcher Glaube nun war es, der die jetzt untergehende bürgerliche Welt schuf, und welchen Platz nahm in dieser bürgerlichen Welt die Malerei ein? Welchen Zwecken diente sie, wie war sie mit dem Ganzen des menschlichen Lebens verknüpft, unbeschadet ihres unveränderlichen Kerns, in dem die Schönheit für das empfängliche Auge zu allen Zeiten aufleuchtet? Der Glaube, der die bürgerliche Welt schuf, ist der Glaube an die Immanenz der Welt, verbunden damit der Glaube an den absoluten Wert des freien und unabhängigen, sich selbst das Gesetz gebenden Individuums, das sich in Freiheit und Fortschritt verwirklicht. Es entsteht eine revolutionäre Bewegung zur Verwirklichung der Freiheit und des Fortschritts. Es wird der Versuch gemacht, diese revolutionäre Bewegung als die eigentliche Triebfeder des Fortschritts dauernd zu erhalten. Der Weg ins Vollkommene geht nicht mehr über die geheimnisvolle Schwelle des Todes seiner Erfüllung entgegen, sondern der moderne Mensch legt die Erreichung dieses Ziels in der Diesseitigkeit den jeweils folgenden Generationen als Aufgabe vor. Jede Generation geht auf diesem Wege ein Stück weiter und verwirklicht das Werk der Befreiung und des Fortschritts, bis die allgemeine irdische Glückseligkeit erreicht ist.

So groß auf manchen Gebieten die Erfolge dieser revolutionären Bewegung für Freiheit und Fortschritt gewesen sind, übertragen auf das Gebiet der Malerei hat sie diese immer mehr davon abgezogen, eine Sprache des Geistes zu sein. Es besteht kein Zweifel, daß die Malerei im bürgerlichen Zeitalter uns große visuelle Freuden vermittelt hat. Aber von dem ungestümen Neuerungsdrang des modernen Menschen wurde auch die Malerei fortgerissen und entfernte sich von den Grundlagen einer lebendigen Tradition. Sie wurde, wie alle Lebensgebiete, in das Werk der Befreiung einbezogen. Sie sollte, wie alle Lebenskreise, von den Fesseln der Tradition gelöst werden, zu denen nicht nur die formalen, von der Antike überkommenen Überlieferungen gehörten, die in einer Fülle von Wiedergeburten ständig erneuert und erweitert worden waren, sondern auch von den sozialen Fesseln, die den Künstler durch das bis dahin selbstverständliche Auftragswesen banden, das der Kunst und dem Künstler seinen gesellschaftlichen Ort im Ganzen des menschlichen Lebens anwies, und zwar einen selbstverständlichen, unbestrittenen, notwendigen Platz. Im Prozeß der Befreiung wurde der Künstler vor allem auch von der religiösen Auftragsbindung befreit, was für besonders wertvoll gehalten wurde. Aber gerade mit dieser Loslösung vom religiösen Auftrag fiel eine Entscheidung von weittragender Bedeutung, weil damit ein Glaubenswechsel verbunden war. Das Werk der Befreiung hinterläßt den „freien Künstler", wie wir ihn

kennen, endlich befreit von den beiden gewaltigsten traditionellen Kräften des Abendlandes, sich hingebend an Freiheit und Fortschritt an Stelle von Christentum und Antike.

Was beginnt der Künstler mit seiner neuen Freiheit? Wenn wir den Tag der endlich errungenen Freiheit des Künstlers zeitlich festlegen wollen, so nennen wir das Jahr 1789. Von 1789 bis 1930 spielt das große Drama, das wir das Drama der modernen Kunst nennen; denn es ist eine wahrhaft dramatische Entwicklung, voll innerer Spannung und äußerer Tragödien, voll Heroismus, Sieg und Niederlage, die der Künstler von jetzt ab in seinem Innern austragen muß, nachdem die Brücken abgebrochen sind. Ein Drama, in dem seine künstlerische Natur mit kunstfeindlichen Elementen in Konflikt gerät, indem seine dem Seinsgrund verbundene künstlerische Persönlichkeit sich in einer diese Bindung leugnenden Welt entfalten muß.

Dem individualistischen Charakter des bürgerlichen Zeitalters entsprach als Mittel des künstlerischen Ausdrucks das gerahmte Werk der Malerei. In dieser Kunstgattung konnte sich das Werk der Befreiung am konsequentesten durchsetzen. Die Leichtigkeit der Mittel machte die Malerei des gerahmten Bildes zu einer überaus wandlungsfähigen Sprache. Das gerahmte, in sich abgeschlossene, von der Umgebung unabhängige Werk der Malerei fügte sich in seinem Charakter der materiellen und geistigen Lebensweise des bürgerlichen Menschen in passendster Weise ein. Im Zeitalter des Bürgertums hat das Bild privaten, intimen Charakter. Es hat außerdem den Charakter der Ware, handlich, leicht transportabel und daher leicht auf den Kunstmarkt zu bringen. So ist das Bild ein Teil der ökonomisch bestimmten bürgerlichen Welt. Es entspricht vollkommen den Forderungen eines liberalen Lebensstils, der dem Künstler volle Unabhängigkeit des Schaffens und Freiheit von allen sonstigen Bindungen gewährt und dem Empfangenden die Unabhängigkeit und Freiheit des beliebigen Genießens mit Hilfe des Geldes sichert. Die Beziehungen zwischen Künstler und Publikum stellt der Kunsthändler her; diese Beziehungen vollziehen sich also in den Formen geschäftlichen Warenaustausches und sind mechanischer Natur. Die Beziehungen zwischen dem Händler und einem anonymen Publikum durch Kunsthandel und Ausstellungswesen ist durchaus unpersönlich. Wie in der gesamten bürgerlich-individualistischen Welt werden die Beziehungen der einzelnen Individuen nicht durch soziologisch bestimmte Lebensfäden, durch vergesellschaftete Formen, durch lebendige Hingabe aneinander oder an das Ganze geregelt, sondern durch eine mechanistische Technik des Austausches. Diese Technik nennen wir den Kunstbetrieb. Es gab einmal eine Zeit, da spielte die Kunst im Innern der großen Heiligtümer eine einzigartige Rolle. Die Schwesterkünste entzogen sich mehr oder weniger dem freiheitlichen Ausdruckswillen der Künstler. Das bürgerliche Zeitalter vermochte keine geschlossene Architektur hervorzubringen: unsere Städte waren ein willkürliches Durcheinander von Bauwerken mit eklektischen Fassaden und naturalistischen Dekorationen, und die Bild-

hauer, an die menschliche Figur gebunden, erreichten nicht den Grad von Freiheit und Unabhängigkeit wie die Malerei.

So konzentriert sich unser Interesse bei der Betrachtung des Weges, den die Kunst seit ihrer Befreiung von den großen traditionellen Mächten ging, vorzüglich auf die Malerei, die heute noch einmal im Brennpunkt der Auseinandersetzung der jüngsten Generation mit der letzten Epoche der bürgerlichen Kunst steht, jener Generation, die vielleicht als erste die Grundrisse einer neuen Gesellschaftsordnung entstehen sieht. Es ist daher wichtig, daß diese Generation, die ohne die Anschauung der letzten Blüte bürgerlicher Kunst aufgewachsen ist, die Vergangenheit gerecht sehen lernt.

Wir gewahren in der Malerei seit 1789 eine eigentümliche Bereicherung, die uns bei näherer Betrachtung jedoch als geistiger Mangel erscheint. Die traditionellen und allgemeingültigen Vorwürfe werden vernachlässigt und im Laufe des 19. Jahrhunderts schließlich fallen gelassen zugunsten willkürlicher Sujets, die der Maler erfindet oder sich aus der Natur heraussucht, und die er dann entweder sklavisch dem Motiv unterworfen oder unabhängig von ihm gestaltet. Nach dem Ausscheiden der romantischen und historischen Gegenstände beherrschen von der Jahrhundertmitte an die realistischen Sujets, die Vorwürfe aus der unbelebten Landschaft, aus dem Alltagsleben des Bürgers und, mit dem Heraufkommen der sozialen Spannungen, die Szenen aus dem Leben des Arbeiters, die sogenannte Armeleutemalerei, die Bilder der Maler. Das Spezialistenwesen entwickelt sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, wie auf allen anderen Gebieten menschlicher Tätigkeit, so auch auf dem Gebiete der Malerei. Es entsteht das Fach des Marinemalers, des Heidemalers, des Industriemalers, des Rindermalers usw. Auch hier zerfällt wie überall die Ganzheit einer kulturellen Tätigkeit. Selbst die Darstellungstechniken verselbständigen sich zu Gebieten mit eigenen Gestaltungsgesetzen. Zeichnung, Holzschnitt, Radierung usw. finden ihre Spezialisten. Nachdem alle Motive der sichtbaren Welt erschöpft sind und dem Maler keine neuen Sensationen mehr vermitteln, verzichtet der Maler auf sie oder versucht sie aufzulösen, indem er sie zum Zeichen seiner subjektiven Empfindungen macht. Schließlich negiert er die sichtbare Welt überhaupt, und die absolute Malerei erblickt das Tageslicht. Gab die Bindung an die aus der Natur genommenen Motive noch einen Schein von Objektivität, so schreitet nun der auch von diesen Resten einer objektiven Bindung befreite Künstler zu einer Malerei von ausgesprochen subjektivem und die Formen auflösendem Charakter, in der die Grundelemente von Linie und Fläche, Zeichnung und Farbe das einzige allgemeine Verständigungsmittel sind. Die Malerei befindet sich im Zustand der Nacktheit. Endlich scheint die ungeschminkte Wahrheit erreicht, die darzustellen sich die Malerei der bürgerlichen Epoche in ihrer Sehnsucht nach Realismus vorgenommen hatte. Aus diesem Grunde wählte sie ja an ihrem Anfang den Naturalismus als Stil, ein Stil, der die Vision verleugnet und sich an das Sichtbare hält, der zugunsten der sogenannten Natürlichkeit

(was bei weitem nicht dasselbe wie Natur ist) jede künstlerisch gebundene Haltung aufgab. An die Stelle der Komposition, der Übermittlerin einer geistigen Ordnung, tritt im Naturalismus der zufällige Kameraausschnitt, das zufällige und überraschende Arrangement, das die Natur dem Auge des Malers darbietet. An die Stelle einer festen Ordnung, in der die Zeichnung höher als die Form und diese höher als die Farbe steht, tritt die Farbe als einziger Träger des künstlerischen Ausdrucks. Der Naturalismus als Stil entspricht in hohem Maße dem innerweltlichen Charakter der bürgerlichen Weltanschauung. Der Naturalismus ist ein Stil, dem das Visionäre fernliegt, der ganz im Diesseits und im Alltag wurzelt, der einzig und allein an die sichtbare Welt glaubt, die er verklären will. Der Naturalismus ist eine Apotheose der Innerweltlichkeit. Alle Versuche, diesen bürgerlichen Stil zu überwinden, sind gescheitert und werden scheitern, solange der innerweltliche säkularisierte Geist beherrschend ist. Er ist die ihm gemäße Ausdrucksform. Es ist kein Zufall, daß mit dem Entstehen dieses Stils auch die Wiedergabe der Natur mit rein mechanischen Mitteln, die Fotografie, entstand. Sie ist im Grunde seine Gipfelleistung, und der Streit, ob ein gemaltes Bild mehr wert sei als ein gutes Foto oder ein guter Film, ist im Grunde müßig. Solange der Mensch die sichtbare Welt als eigentliche Wirklichkeit erfährt und die Materie als ewig anbetet, solange wird auch dieser Stil, vor allem seine technisch vollkommenen mechanischen Mittel, sein ihm entsprechender Ausdruck sein. Es bleibt abzuwarten, ob in einem neuen inneren Klima des Menschen die rein mechanischen Ausdrucksmittel der Fotografie und des Films vergeistigt werden können.

Reichtum und Mangel zugleich, und im Kampf auf allen Gebieten, ist für das bürgerliche Zeitalter kennzeichnend. Unendliche Bereicherung der Stoffwelt und Niedergang der großen Form, aufs Höchste gesteigerte Originalität des Malers und Schwäche in der großen Konzeption. Unendliche Bereicherung der malerischen Technik sowie der mechanischen Wiedergabe und Verfall des guten Geschmacks. Tausendfache Vervielfältigungsmöglichkeiten für die Werke der Künstler und Verlust des aristokratischen Charakters der Kunst. Der Kitsch in der Malerei erlebt einen Höhepunkt und eine Massenauflage. Angesichts der frostigen Atmosphäre der zeitgenössischen Kunst flüchtet sich die einfache Seele des Volkes in ihrer Sehnsucht nach Liebe in den Kitsch. Er ist das Sammelbecken aller in der bürgerlichen Welt nackter Ökonomik unbefriedigt gebliebenen menschlichen Gefühle. Hier zeigt sich, wie der bürgerliche Mensch bis ins Innerste gespalten ist. Sein Leben ist ohne Schönheit und seine Schönheit ohne Leben. So gerät der bürgerliche Geist, der zu Beginn des 19. Jahrhunderts optimistisch und fortschrittsgläubig seinen Marsch ins irdische Paradies antrat, in seine Krise. Der Künstler, der zu Beginn des bürgerlichen Zeitalters als Priester der Menschheit galt, wird zu einem von der Gesellschaft ausgestoßenen hassenden Bohemien.

Hierin zeigt sich das erschütternde Ende eines großartigen Wollens: Der

letzte Priester, den die bürgerliche Welt anerkannte, wird vertrieben. Wenn es einen Ersatz für den verlorenen Glauben an Gott gab, der dem Menschen unermeßliche Freuden und Glück spenden konnte, so war es der Glaube an die verklärende Kraft der Schönheit. In seiner Gespaltenheit sucht der Bürger seinem gottfernen Alltag mit Hilfe der Kunst zu entrinnen. Noch erfüllt ihn die Sehnsucht nach einem jenseitigen Reich der Schönheit, wenn auch nicht mehr nach einem jenseitigen Reich der Wahrheit, nach einem jenseitigen Leben. Er sucht das Nirwana der Verklärung, ohne sich dadurch in seinem Alltag zu irgend etwas zu verpflichten. Kunst und Leben werden säuberlich geschieden. Der Priester dieses Reiches der Schönheit ist der Künstler, das Genie, das uns seine beglückenden Offenbarungen schenkt, ohne uns zu etwas anderem zu verpflichten als dazu: uns zu vergessen. Im Zuge der Befreiung von religiösen Vorurteilen wird auch der Glaube an die verklärende Kraft der Schönheit und die Ehrfurcht vor dem Priestertum des Künstlers abgestreift. Mit den sozialen Spannungen, mit der sich entwickelnden Technik und Naturwissenschaft kommen neue Generationen von unten herauf. Idealismus und Romantik machen dem Materialismus Platz. Die Kunst als Bildungsprivileg und Verklärung des bürgerlichen Alltags wird im Zeitalter der heraufkommenden Massen immer fragwürdiger. Die Neureichen beherrschen das Feld, sie wollen kein Reich der Schönheit und der Idealität, sondern Luxus und materielles Behagen. Die letzten Reste echter Humanität, die sich in einen falschen Idealismus und in romantische Schwärmereien gerettet hatten, werden abgestreift. Die Kunst verfällt mehr und mehr der Prostitution. Die Offenbarungen des Genies werden zum gehandelten Börsenpapier. Die Sammelleidenschaft der Bildersammler steht nicht höher als die Sammelleidenschaft der Briefmarkensammler. Die Wände der Zimmer werden barbarisch und zusammenhanglos mit Bildern gepflastert; wenn diese Wände nicht mehr reichen, um der Sammelwut Genüge zu tun, werden die kostbaren Bilder, den Blicken der Mitwelt entzogen, unter strenger Bewachung in privaten Magazinen begraben. Kunst und Leben, bis zu diesem Augenblick immer noch zwei Hälften einer wenn auch zerfallenden Einheit, noch aufeinander bezogen, wenn auch nicht mehr vereint, verlieren jetzt jeden Zusammenhang. Wenn die Kunst überhaupt noch eine Funktion außer als Luxusobjekt, als Ziel der Sammelleidenschaft oder aber Börsenwert hat, dann die eines geistigen Mittagsschläfchens für einen geplagten Geschäftsmann. Sie spielt die Rolle eines guten Hausmütterchens, wie Meier-Gräfe einmal gesagt hat, oder eines bequemen Lehnstuhls, wie Henri Matisse seine Bilder bezeichnete. Die Kunst hat nur noch die Aufgabe, den Menschen durch kleine visuelle Freuden von seinen materiellen Sorgen abzulenken. Sie ist eine Zerstreuung neben vielen anderen, die das moderne Leben bietet. Welch einen Weg hat die Malerei von den Mosaiken von San Marco über die Sixtina zu den Bildern unserer Zeit durchschritten! Welch ein Funktionswandel der Malerei!

Kunst und Leben fallen darnach endgültig auseinander. Im Zuge der

Verselbständigung ist die Malerei von jeder lebensnotwendigen Funktion befreit. Sie erfüllt überhaupt keinen Zweck mehr, der außerhalb von ihr liegt. Das L'art-pour-l'art-Prinzip erfüllt sich als höchster Ausdruck individualistischen Geistes. Der Maler erkennt, daß er mit seiner Gabe einem tief unter ihm Stehenden gedient hat. Er will nicht mehr die Rolle des Hausmütterchens spielen. Er beginnt die bürgerliche Welt und den Bürger zu hassen. Voll Verachtung sieht er auf ihn und seine niedrigen Zerstreuungen und beginnt ihn in seinen Bildern bewußt zu ärgern. Er weigert sich, dem Bürger weiterhin billige Augentäuschungen und anekdotische Malereien zu seiner Zerstreuung vorzuführen. Aber als Kind seiner Zeit glaubt er noch an Fortschritt und Freiheit und verachtet die Tradition, die sich ihm nun schon in der Form des bürgerlichen Naturalismus darstellt. Er sieht sein Heil in einer neuen Befreiung, in der Befreiung von der bürgerlichen Welt. Der Maler wird zum hassenden Außenseiter, der die Beziehungen zur bürgerlichen Welt abgebrochen hat, der auch sein persönliches Leben außerhalb der Gesetze der bürgerlichen Gesellschaft stellt. Aber so außerhalb der bürgerlichen Gesellschaft er auch zu stehen glaubt, eine wirkliche Befreiung gelingt ihm nicht; er gehört doch wesensmäßig zu dieser sich auflösenden individualistischen Welt. Er erlebt nur in seinem Innern in viel stärkerem Maße diesen Prozeß der Auflösung und des Zerfließens. Die Sehnsucht nach Vergeistigung läßt ihn den Naturalismus verachten und die Augentäuschung vermeiden, aber die bürgerliche Ordnung gestattet ihm nicht, einen neuen geistigen Platz für sein Schaffen zu finden. Optimistisch schritt der Bürger zu Beginn seiner Epoche in die Zukunft. Vom Wert seiner Ideale und seiner Bildung überzeugt, ist sein Naturalismus voller Kraft und Lebendigkeit. Aber auf seinem Marsch faßt ihn der Zweifel. Er erleidet Niederlagen; sein Werk der Befreiung läßt ihn zu seltsamen, unmenschlichen Ergebnissen kommen. Die künstlerische Natur widersetzt sich den rein innerweltlichen Grundsätzen. Er beginnt an der Wirklichkeit der ihn umgebenden Welt zu zweifeln, und der Impressionismus, der in subjektiver Empfindlichkeit den farbigen Schleier abgezogen von den Dingen gibt, der die Farbe von den Formen löst, weil er nicht mehr an die Dinge, sondern nur noch an seine Empfindung glaubt, wird geboren. Aber noch ist der Zusammenhang zwischen Natur und Kunst nicht ganz zerrissen. Das Klassische des Impressionismus liegt in der Verbindung von subjektivem Augenerlebnis, von Netzhautvision und Naturausschnitt. Es ist ein letzter Versuch, äußere und innere Vision auf einer sehr schmalen Basis noch einmal zusammenfallen zu lassen. Aber es gelingt nur unter großen Verlusten. Die klassische Diktion wird endgültig aufgegeben. Seine Vision hat die Flüchtigkeit eines Lichtschimmers, der eine sich auflösende Welt im Vorübergehen streift. Der Impressionismus entwickelt einen zarten Geschmack feinster Farbennuancen, die die Dinge in ein gestaltloses Universum ohne Tiefe und ohne Dichtigkeit auflösen. Der Weg ins Nichts ist beschritten, aber erst die Skepsis und Ironie der Maler des 20. Jahrhunderts lassen

den Nihilismus triumphieren. Durch seine Unterwerfung unter die vollkommen gedachte und damit vergöttlichte Natur, die das bürgerliche Zeitalter kennzeichnet, durch seinen Pantheismus nimmt der impressionistische Maler noch an der bürgerlichen Kultur teil, er ist der Ausdruck ihrer besten Kräfte.

Die Krise des bürgerlichen Bewußtseins und der bevorstehenden Welterschütterungen ahnt erst die Malerei des ersten Drittels des 20. Jahrhunderts. Der Individualismus, das Werk der Befreiung, führt die Menschen in die Tiefen der Verlassenheit. Im Triumph des Nihilismus vollendet sich dieses Werk der Befreiung. Am Ende des Weges, den der Maler im bürgerlichen Zeitalter beschritt, steht er mit seinem Ausdruckswillen allein. In seiner selbstmörderischen Wut greift er zum Prinzip der Deformation, jenem Stilprinzip, das die Kunst des 20. Jahrhunderts kennzeichnet und das er höhnisch als eigentliche Wahrheit den Naturalisten entgegenhält. Dieses Prinzip erfüllt seine Sehnsucht nach Vergeistigung. Welch ein schauerlicher Abgrund tut sich auf! Der Maler, endlich unabhängig, ganz auf sich gestellt, zeigt seine Eingeweide. Schrecken und Angst versetzen die Malerei von 1900 bis 1930 in einen Zustand der Paroxie. Im Anblick einer zerfallenden Welt, einer zerstörten Wirklichkeit, kämpft der Maler innerhalb seiner Welt der Form um sich selbst. Seine Bilder sind Beichten. Mit fiebrigen Händen durchsucht er das Repertoir der Kunstgeschichte, um einen Halt zu finden. Die Kunst wird der Natur als ein erstes Prinzip entgegengesetzt. Die vollkommene Trennung von Kunst und Natur wird nun vollzogen, nachdem vorher die Trennung von Kunst und Leben vollzogen war. Galt dem bürgerlichen Naturalismus nur die äußere Erscheinung, so gilt dem unabhängigen Maler nur die innere Vision. Ihm, dem Skeptiker und Relativisten, gelingt es nicht, sie beide miteinander in Beziehung zu setzen, äußere Erscheinung und innere Vision zusammenfallen zu lassen. Die Trennung von Form und Farbe, die der Impressionismus herbeiführte, wird erweitert. Von nun an führt auch die Zeichnung in den Bildern der Maler ein selbständiges und losgelöstes Leben. Das Mittel ihrer Zusammenführung ohne Rücksicht auf die Natur der Objekte ist gewaltsam. Es ist der Versuch, die auseinanderstrebenden Teile einer sich auflösenden, atomisierten Welt durch Terror zusammenzuhalten. Daraus erklären sich viele der kompositionellen Gewaltsamkeiten, die uns auf den Bildern der Maler aus der Zeit des ersten Jahrhundertdrittels begegnen.

Um nicht unterzugehen, mußte wenigstens ein Ordnungsprinzip erhalten bleiben. Denn ein Ordnungsprinzip braucht die Malerei, wenn sie sich nicht selber aufgeben will. Das Ordnungsprinzip der Farbe, das subjektivste Element im Bilde, wird vom Naturalismus übernommen. Der Wert der Farbe als Ausdrucksmittel ist der einzige Wert, den der Maler nicht leugnet. In seinem Existenzkampf steigert der unabhängige Maler die Ausdruckskraft der Farbe, dieses ihm so gemäßen Elementes, in ungeahnter Weise. Sie muß seiner inneren Vision Ausdruck geben. Denn trotz aller Niederlagen bleibt das Reich der Farbe das natürliche Reich des Malers.

Arm an allem, ohne Glauben, ist ihm als geborenem Maler nur noch die von aller Bindung befreite Ausdruckskraft der Farbe geblieben. Sie wird sein erstes und letztes Prinzip, das ihm, losgelöst von der Natur, die Möglichkeit einer abstrakten Schönheit gibt. Es ist eine isolierte Farbe, die Farbe als Selbstzweck. Selten ist dieses modulationsfähige Element zu solchem Glanz und Reichtum entfaltet worden wie in der Kunst der letzten dreißig Jahre. In seiner Armut lernte der Maler seine Verlassenheit, seinen Schmerz und seine wenigen Freuden einzig und allein durch die Farbe ausdrücken. In den Eroberungen der Farbe liegt für ihn — vielleicht — eine Möglichkeit der Dauer. Sie ist das Geschenk des Einsamen an die kommende Generation. Sie wird diese höchst eigenartigen, unkonventionellen Bilder daraufhin studieren müssen, wenngleich das Verständnis dieser subjektiven Bilder für Menschen, deren Geisteszustand sie nicht mehr spiegeln, schwer sein wird. Denn außer der Farbe und einem hohen Sinn für das Dekorative gibt es in ihnen kaum Elemente von Dauer. Es ist eine Kunst der äußersten Gefährdung der menschlichen Existenz, und dadurch übte sie auf alle Mitlebenden (und dies in sich selbst Erlebenden) eine solche Anziehungskraft und eine so erschütternde Wirkung aus. Sie ist als Zeichen der heutigen Glaubenskrise eine einzigartige Erscheinung, die immer wieder studiert werden muß. Dieser faszinierende Ausklang des bürgerlichen Zeitalters ist die Umkehrung einer aus den Urgründen des Seins gespeisten Malerei. Ihre Formen sind Negative, so entsteht trügerisches Sein. Diese Kunst neigt sich nun dem Ende zu. Als letzte Konsequenz des bürgerlichen Geistes, als Frucht des Glaubens an individualistische Freiheit und unbegrenzten bürgerlichen Fortschritt gehört sie ganz zu ihm. Sie ist kein neuer Anfang, kein Tor zu neuen Erkenntnissen, sie ist ein Ende. Ihr Höhepunkt lag vor 1914, ihren müden Ausklang erleben wir jetzt. Im Zeitalter der Vergesellschaftung wird das gerahmte Bild nicht mehr der Schauplatz höchster geistiger Offenbarung sein. Aber solange der Glaube an die Innerweltlichkeit des Seins lebendig ist, wird der Gegenspieler dieser Kunst, der Naturalismus, nicht sterben. Man hat das kommende Zeitalter als das Zeitalter des kleinen Mannes bezeichnet, und es könnte sehr wohl sein, daß der Naturalismus die Kunst des kleinen Mannes wird.

Aber der innerweltliche Glaube, der auch den Naturalismus begründet, befindet sich in einer Krise. Wie und wann diese Krise sich lösen wird, wissen wir nicht. Wir wissen nicht, ob der Mensch aus der Urangst und aus der Gefährdung seiner Existenz zum rechten Glauben zurückfinden wird. Die sozialistischen Gesellschaften bedienen sich des bürgerlichen Naturalismus und des gerahmten Bildes. Sie setzen auf einem niedrigeren Niveau die Kunst des Bürgertums fort. Eine echte, „sozialistische" Kunst scheint es noch nicht zu geben, so wie es einmal eine Kunst gegeben hat, die das Bürgertum wirklich repräsentierte. Die Malerei unserer Tage schwankt in allen Stilarten, Übergängen und Mischformen zwischen Naturalismus und Abstraktion. Trotz aller Förderung der Kunst hat Rußland bisher keinen

neuen Stil in der Malerei von sozialistischer Prägung hervorgebracht, sondern verharrt bei einer künstlerischen Welt im Stil des 19. Jahrhunderts. Das Ausstellungswesen und der Warencharakter der Kunst sind dort im großen und ganzen geblieben. Der Kollektivismus ist nur eine Flucht, die schließlich eine Flucht ins Nichts wird, eine Folge der konsequenten „Befreiung" des Menschen von sich selbst. Der Mensch als Persönlichkeit schaltet sich selbst aus, und damit stirbt die Malerei als Manifestation des schöpferischen Geistes und sinkt zu einer bloßen Technik herab. Der Mensch, der um des hohen Zieles der persönlichen Freiheit willen auszog, hat nur noch die Aufgabe, sich für das Kollektiv auszulöschen. Im Staate des ökonomischen Materialismus hat die Malerei anscheinend keine echte Funktion mehr. Es bleibt abzuwarten, ob sich dies im Laufe der Zeit ändert. Ihrer Eigengesetzlichkeit und ihres Charakters als Ausdruck der mit dem Seinsgrund verbundenen Persönlichkeit entkleidet, wird sie zum Mittel der staatlichen Propaganda oder, in Fortführung ihrer bürgerlichen Funktion, zur organisierten Zerstreuung der Massen, zur Freizeitgestaltung.

Wir sehen also heute zwei Wege, die der Malerei offenstehen: einmal Ausdruck der höchsten Subjektivität des Künstlers zu sein, ein Mittel zu sein, in reinem L'art pour l'art die gefährdete Existenz am Rande des Nichts darzustellen, oder aber zum Mittel staatlicher Propaganda zu werden, wobei diese sich im Gegensatz zu der eben genannten Möglichkeit des bürgerlichen Naturalismus als Stil bedient.

Beide Wege sind kein Ausweg aus der Krise. Gibt es für den abendländischen Menschen eine dritte Möglichkeit? Es ist die Hoffnung, daß ihm wie schon so oft in seiner Geschichte, eine Wiedergeburt geschenkt wird, daß er zu seinen humanistischen Quellen zurückfindet, daß er sie, bereichert durch die Erfahrung der furchtbaren Erlebnisse und Abenteuer seines Geistes, in neuer Frische sieht. Die humanistische Überlieferung beruht auf der innigen Verbindung zwischen christlicher Liebe und klassischer Antike. Der christliche Humanismus könnte der Glaube sein, an dem der abendländische Mensch sich aufrichtet und den er zur Grundlage seines Lebens macht. Dieser Glaube wäre in Wahrheit ein Akt der Selbstbesinnung des Europäers. Er allein hat die Kraft, das Zeitalter der Vergesellschaftung menschenwürdig zu gestalten und den Menschen wieder in seine naturgegebenen Rechte einzusetzen. Er erkennt die christliche Liebe und die klassische Schönheit als die Grundkräfte unseres Daseins an. Was schön ist, eint, sagt Paul Claudel im „Seidenen Schuh". Diese Grundkräfte sind kein Oberbau ohne Fundament, nichts, was am Rande des Lebens steht, nichts, was nur für den Sonntag bestimmt ist und im harten Alltag keinen Platz hat, sondern sie sind der eigentliche Inhalt des Lebens. Was am Rande steht, was darunter steht, sind die ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnisse, die gerade durch diese Grundkräfte ein anderes Gesicht erhalten. Denn der Geist schafft sich die äußeren Formen des Lebens, sie werden nicht durch die ökonomischen Verhältnisse bestimmt. Im christlichen Humanismus kehrt der abend-

ländische Mensch zu sich selbst zurück. Er ist die einzige Chance, nicht dem Moloch des Kollektivismus und seiner rauschhaften Glückseligkeit geopfert zu werden. Er ist heute die einzige Chance, die Person des Menschen und sein inneres Leben zu retten.

Der abendländische Mensch verliert sich selbst, wenn er Zucht und Maß verliert. Im klassischen Maßhalten liegt das Beglückende der von ihm geschaffenen Harmonie. Es ist die Idee des Gleichgewichts, die ihn beherrscht. Das Leben der Seele ist nicht in erster Linie und als Dauerzustand Ekstase, sondern Geborgensein im Seinsgrund. In seiner ewigen Lebendigkeit und schöpferischen Einzigartigkeit wächst die Person des Menschen, entfaltet sich und bringt gesegnete Früchte. Im Seinsgrund, der Quelle alles Lebens, und nicht durch das Kollektiv, ist der Mensch mit dem Menschen verbunden. Hier liegt die Quelle brüderlicher Verbundenheit und menschlicher Gemeinschaft und der Gemeinschaft des Menschen mit jeder Kreatur. Der Sozialismus will die ökonomischen und sozialen Verhältnisse verbessern. Das ist zweifellos notwendig. Es scheint, daß dies aber nicht möglich ist ohne den christlichen Glauben, der alle Schönheit mit einschließt. Von der Madonna wird gesagt, daß sie „tota pulchra" ist, ganz Schönheit. Und sie repräsentiert den Kosmos und damit unser ganzes Leben. Der Sozialismus wird ohne diesen Glauben nicht zu einer echten, der Mannigfaltigkeit des Lebens gerecht werdenden Gemeinschaft kommen, sondern nur zu einer die Persönlichkeit und ihr inneres Leben tötenden Diktatur des Proletariats.

Wir sagten eingangs, daß die Kunst sich nicht aus sich heraus entfalten kann, sondern daß sie im Leben des Menschen getragen wird von einem Glauben, daß sie im Ganzen menschlicher Gemeinschaft an ihrem Ort, am rechten oder falschen, dienen muß, ob die Künstler es in ihrem Stolz und ihrem Auserwähltheitsbewußtsein wollen oder nicht. Im bürgerlichen Zeitalter verfiel die Kunst oft der Prostitution, und um sich selbst zu retten, zog sie sich in ein autonomes Reich zurück. Das war bis zu einem gewissen Grade heilsam. Wenn die Maler anstelle von Atheisten wieder Christen und vielleicht sogar Humanisten würden, welche Rolle könnte die Malerei in einem Zeitalter der Vergesellschaftung spielen? Da die Kunst wesensmäßig zur Natur des Menschen gehört, kann sie nur verschwinden, wenn der Mensch seine Natur verleugnet; solange aber der Mensch sich behauptet, wird sie dauern. So wird die Malerei auch in einer neuen, gemeinschaftsbetonten Epoche ihre Rolle spielen, aber ihre Funktion wird und muß sich wandeln. Sie wird weniger Ausdruck individualistischer Befreiung und naturalistischer Naturanbetung sein, sie wird nicht vom Gedanken ununterbrochenen Fortschritts beseelt sein mit dem Zwang, immer wieder etwas absolut Neues zu schaffen, sondern sie wird gemeinschaftsgebunden ihren bestimmenden Platz im Ganzen des menschlichen Lebens wieder einnehmen. Je mehr der Mensch sein Leben vergesellschaftet, desto geringer wird die Bedeutung des gerahmten Werkes der Malerei werden. Die Tradition wird es bewahren, es wird einzelne Aufgaben wie das Porträt weiter

erfüllen, aber in einer gemeinschaftsbetonten Epoche fallen die geistigen und künstlerischen Entscheidungen nicht mehr wie im bürgerlichen Zeitalter auf dem Gebiete der Malerei, sondern auf dem Gebiete der Architektur. An die Stelle des Bildes tritt in einer von der Architektur her bestimmten Kunst das Werk der monumentalen Malerei, das kein individualistischer Selbstzweck mehr ist, sondern sich dienend der Architektur einfügt, ohne seine Selbständigkeit als Werk der Malerei aufzugeben und ohne seine Eigengesetzlichkeit zu verlieren. Architekt und Maler bilden eine schöpferische Arbeitsgemeinschaft, einander ergänzend und das Werk durch die Wechselwirkung ihrer Künste in der Wirkung steigernd und vervollkommnend. Das Verhältnis der am Werk schaffenden Künstler und ihre Tätigkeit, das Verhältnis der Architektur zu den ihr verbundenen Künsten spiegelt den Aufbau der vergesellschafteten Welt wieder. Wenn die Architektur allein bestimmt, dann verlieren die Künste, die ihr dienend verbunden sind, ihr Eigenleben, und die Malerei verkümmert zur Dekoration oder zum Plakat. Es entsteht dann keine Ensemblewirkung. Plakat und Dekoration sind noch keine Malerei. Ebenso wie die Architektur müssen die mit ihr verbundenen Künste ihre Eigengesetzlichkeit behalten und das Siegel der schöpferischen Persönlichkeit tragen. Diese muß sich freiwillig, aus Liebe zum Ganzen, ein- und unterordnen, in der Erkenntnis, daß diese Einordnung in Übereinstimmung mit der Natur des Menschen steht. Es ist keine Einordnung, wie sie das Kollektiv mit seiner Opferung der Persönlichkeit verlangt. Im Kollektiv kehrt der Mensch unter Preisgabe seiner Persönlichkeit und Humanität zu seinen primitiven Anfängen zurück. Denn er scheut sich nicht, diesem Götzen in echtem Fanatismus Hekatomben von Menschen zu opfern, wenn er glaubt, daß es zu seiner Erhaltung notwendig ist. Jede Einordnung, jedes Opfer muß Entscheidung freien Willens sein.

Bis zu einem gewissen Grade ist heute nach so vielen Irrtümern eine Rückkehr einfach notwendig. Das geschieht nicht aus romantischen Antrieben, aus Pessimismus, aus Ressentiment. Die Rückkehr des verlorenen Sohnes ins Vaterhaus war keine Romantik, sondern im wahrsten Sinne des Wortes eine Notwendigkeit. Der betäubende Schlag, den wir erhalten haben, löst die Selbstbesinnung aus. Die Verwirklichung des Schönen ist für den Menschen eine Notwendigkeit, wenn er sich nicht selbst aufgeben will. Nachdem uns die neue Rolle der mit der Architektur verbundenen Malerei, ihr Ort im Ganzen der Künste in einer vergesellschafteten Welt sichtbar geworden ist, muß als Hilfe für die Möglichkeit einer Wiedergeburt das Wesen der künstlerischen Sprache gezeigt werden, die allein dem europäischen Künstler gemäß ist, die Sprache humanistischer Kunst. Die tiefsten Gründe dieser Gemäßheit sind allerdings nicht aus der Tradition allein zu begründen, sondern nur aus dem christlichen Glauben. Denn die Quelle des Humanismus sind ja in gleicher Weise Christentum und Antike, beide miteinander verschmolzen. Man kann die einzigartige Würde des Menschen und den Adel seiner Gestalt, die der Inhalt humanistischer Kunst sind, nur vom

Mittelpunkt des Lebensganzen, von Christus selbst her bestimmen. Für den Künstler, der Christentum und Humanismus in seiner Person vereinigt, ist das Fleisch gewordene Wort Mittelpunkt des Lebens. Die Tatsache der Menschwerdung Gottes gibt die Berechtigung, den Menschen hoch über die übrige Schöpfung zu erheben. Die geistdurchwaltete Leiblichkeit des Menschen, seine Ganzheit, diese lebendige Architektur, Vorbild aller Architektur, wurde erhöht zum Tempel des Heiligen Geistes. Der Mensch hat dadurch eine Würde und einen Adel erhalten wie sonst nichts auf dieser Welt. So wird auch seine sichtbare Erscheinung zum höchsten aller Richtbilder. Der Mensch ist Gottes Ebenbild. Humanistische Kunst gibt diesem Adel in der Kunst der beseelten menschlichen Figur Ausdruck. Diese Darstellung der beseelten menschlichen Gestalt bereitete die vorchristliche antike Kunst in einer Reihe von Stufen in providentieller Weise vor, bis die Sehnsucht des antiken Menschen nach Vollkommenheit, die über alle seine Kunst einen Schleier der Trauer legt, in dem verklärten Leibe des auferstehenden Christus seine wahrste und realste Erfüllung fand. In der Fülle der Zeit vollendete die Übernatur die Natur und stillte die Sehnsucht der Antike. Im neuen Adam, Christus, erschien das leibhaftige Vorbild der Vollkommenheit. Hier liegt die Wurzel aller echten humanistischen Traditionen des Abendlandes, hier ist der Punkt, wo Christentum und Antike verschmelzen. Nur so läßt sich der absolute Wert der humanistischen Überlieferung begründen. In diesem letzten und inneren Bezug von Christus und Antike, in der jedes Zufalls entkleideten Begegnung zwischen dem ewigen Wort und der auf ihrem Höhepunkt angekommenen Antike in der Fülle der Zeit liegt die Unzerstörbarkeit dieser Tradition und die Möglichkeit nicht nur ihrer Fortführung, sondern auch ihrer ständigen Wiedergeburt.

Nachdem wir so die humanistische Kunst begründet haben, fragen wir nach den Formen der künstlerischen Sprache, die aus der Begegnung zwischen Christus und Antike entstand. Wie sieht die Kunst der beseelten menschlichen Figur aus, die so viele Jahrhunderte die Sprache der europäischen Künstler war? Der Mensch als Vorwurf steht nicht gleichberechtigt neben anderen Gegenständen der Natur, und die lebendige Architektur des Leibes ist kein rein formales Problem. Der Mensch steht auf Grund seines Menschentums darüber. Proportion und Ausdruck fallen in dieser künstlerischen Sprache zusammen. Von seiner einzigartigen Stellung her ist die menschliche Gestalt das gemeinsame Maß aller Dinge, das sich willkürlicher Behandlung entzieht. Die menschliche Gestalt ist für den humanistischen Künstler kein visuelles Erlebnis oder eine Vorlage für plastische Variationen, sondern sie ist das Mittel, mit dem der Mensch seinen Glauben und sein Denken in klaren Zeichen in der Sprache der Kunst übersetzt. Damit ist eine Scheidewand aufgerichtet zwischen der naturalistischen und formal-abstrakten Kunst auf der einen Seite und der humanistischen Kunst auf der anderen Seite. In der humanistischen Kunst wird die Vernunft wieder in ihr Recht eingesetzt, und die Kunst wird wieder eine Sprache des

Geistes. Das Mittel dieser dramatischen Sprache ist der menschliche Körper, er ist höchstes Modell, und seine Grammatik heißt Anatomie. Leib und Gesicht des Menschen bilden zusammen eine erschöpfende Ausdrucksmöglichkeit, deren sich der Künstler bedient, um sein Denken ins Sichtbare zu übersetzen und seine innere Vision deutlich zu machen. Bei dieser in hervorragender Weise von der Vernunft gelenkten Kunst fallen äußere Erscheinung und innere Vision zusammen, und infolgedessen entstehen harmonische Verhältnisse. Weder unterwirft sich der Mensch der Natur, noch verleugnet er ihr Sein, sondern er durchdringt die Natur kraft seines Geistes und formt sie zu einem Ausdrucksmittel. Er ist der Herr der Natur, er gibt sich ihr hin, ohne sich an sie zu verlieren, er verleibt sie sich ein. Das ist etwas anderes als das, was der naturalistische Künstler tat, als er sie anbetete. Der Wert der Natur liegt einzig und allein in ihrer Beziehung auf den Menschen. Der geistdurchwaltete Leib des Menschen ist schon ein Mikrokosmos, dessen Studium ihn zur Universalität führt. Wenn der Mensch sich selbst studiert, gelangt er bereits zum Ganzen des Seins. Wenn der Maler Gesicht und Körper als Zeichen lebendigen Seins erfaßt, wird er umfassend. Die Kunst spricht die Sprache der Analogie.

Daß wir heute zu einer Vergesellschaftung unserer Lebensverhältnisse streben, beruht auf der Erkenntnis, daß der Mensch von Natur ein gesellschaftliches Wesen ist. Zu ihrer persönlichen Entfaltung sind die Menschen aufeinander angewiesen. Daher ist die Komposition die höchste Gattung einer Malerei der beseelten Figur. In der Komposition werden die Bindungen, die den Menschen mit dem Ganzen verknüpfen, in analoger Weise dargestellt. Der Rhythmus aber ist es, der die plastischen und dramatischen Zusammenhänge schafft. Dieser Rhythmus gründet sich auf die Bewegungen der Seele. Licht, Farbe und Helldunkel, letzteres, das in besonderer Weise die zahllosen feinen Bande zwischen Mensch und Universum darzustellen vermag, können diesen Rhythmus nicht so gut gestalten wie der lineare Stil der Hand. Es gibt Dinge, die nur der lineare Stil der Hand darstellen kann. Ihm kommt als Ausdrucksmittel der Persönlichkeit des Künstlers in der humanistischen Kunst eine entscheidende Bedeutung zu. Der Stil der Hand, die Handschrift des Künstlers, hat etwas im buchstäblichen Sinne Ergreifendes. Der Stil der Hand ist unentbehrlich für den humanistischen Künstler, er ist das Siegel der Persönlichkeit. Er verleiht den Bildern ihren einmaligen Charakter. Die Komposition ist eine Art Symphonie, eine Orchestration, in der menschliche Wesen zu einer Handlungseinheit verbunden werden. Diese Wesen stehen nicht für sich, sondern diese Körper neigen sich zueinander, ihre Bewegungen verlängern sich, die einen in denen der anderen, und finden dort ihren Widerhall. Die Komposition ist eine Art „santa conversazione" beseelter und deutlich gegliederter Körper, die sich in einer Bewegung befinden. Denn die Bewegung entspricht in ganz besondrer Weise dem Charakter der humanistischen Kunst. Was Leidenschaft in der Seele, das ist die Bewegung im Körper. Die humanistische Kunst repräsentiert nicht

so sehr, als daß sie handelt. Ihrem dramatischen Charakter entspricht die Bewegung. Die Komposition repräsentiert in ihrem Wesen den Zustand der Seele des Europäers, des Geistes der Frage und der Forschung und des leidenschaftlichen Erkenntnisdranges. Im Sein geborgen und an ihm teilnehmend strömen die Quellen der Eingebung in einem stets sich erneuernden Strom.

Seit Rom kennen wir das Porträt als einzigartiges Bekenntnis zum Wert und zur Herrschaft der Persönlichkeit. Der Massenmensch kann nicht porträtiert werden, denn das Porträt ist keine Kopie der Natur, sondern Deutung der Persönlichkeit. Die plastischen Formen des Gesichtes müssen als Ausdruck der Individualität zum Sprechen gebracht werden. Das europäische Porträt ist ein Monolog. In diesem Monolog ist der Blick das Entscheidende. Wann sind aber die letzten sprechenden Augen gemalt worden, mit Blicken, die Blitze aus der Tiefe sind, aus den Gründen der Persönlichkeit, mit Blicken, die Strahlen sind, die die Menschen verbinden, die sie liebend umfangen oder vernichten? Wir müssen weit zurückgehen, um im Porträt auf die Herrschaft solcher Blicke zu stoßen. Die naturalistischen Maler behandeln das Auge wie einen gleichberechtigten Flecken neben anderen malerischen Flecken, sie zeigen sich gänzlich unfähig, blickende Augen zu malen, Augen, die sprechen und menschliche Eigenschaften ausdrücken. Keines der Porträts seit hundert Jahren hat die elektrisierende Kraft des Blickes. Als die Blicke erloschen, dankte die echte Humanität in der europäischen Kunst ab. Mit der Unterwerfung unter die Natur im Naturalismus verlor der Blick, dieses Zeichen des inneren Lebens, seine belebende Kraft. Zu den sprechenden Augen gehören die sprechenden Hände, ohne die ein echter Monolog nicht gedacht werden kann. Einzelfigur, Gruppe und Porträt sind die Grundlagen einer humanistischen Malerei.

Aber eine solche humanistische Sprache bliebe eine Konstruktion im luftleeren Raum und hätte keine erneuernde Kraft, wenn sie nicht getragen würde von dem Glauben an ihre in Christus begründete Bedeutung, die sie zur Quelle der Wiedergeburt machen kann. Die Rückkehr zur einzigen dem europäischen Menschen gemäßen künstlerischen Sprache muß daher verbunden sein mit einer Rückkehr zum religiösen Thema, an Stelle der Vielfalt der Themen in naturalistischer und abstrakter Kunst, zum religiösen Thema, das durch so viele Jahrhunderte eine grandiose inspirierende Kraft auf die Malerei ausgeübt hat. Jeder andere Versuch eines reinen Anthropozentrismus muß scheitern, weil er die Innerweltlichkeit nicht überwindet und so nicht zum Ganzen vorstößt. Nur die göttliche Liebe schenkt dem Geist die Klarheit, das Humane in seiner Fülle, das menschliche Leben in seiner vom Seinsgrund getragenen Ganzheit zu begreifen. Nur der Maler, der Christ ist, vermag nach dem Jahre 1 die humanistische Sprache in der Kunst wirklichkeitsgemäß zu sprechen. Die Sprache des Geistes muß letzten Endes die Sprache des Heiligen Geistes sein. Nur der lebendige Christ vermeidet den Klassizismus, der eine lebensfremde Konstruktion, und den Eklektizismus, der steril ist. Man verstehe das nicht so, als ob nur religiöse Vor-

würfe von der Malerei behandelt werden sollen; aber das Religiöse ist das größte von allen Themen, darüber dürfen keine Zweifel bestehen. Die monumentale Malerei verträgt kaum ein anderes Thema als das Religiöse, ohne den Eindruck von Großmannssucht und verkehrter Ordnung hervorzurufen. In unserer Zeit ist außerdem nur noch die Religion eine absolute Größe, alle anderen Größen schwanken oder stehen weit unter der Kunst, können sie also auf Grund ihrer Stellung in der Werthierarchie kaum entscheidend beeinflussen. Nicht innerweltlicher Neuhumanismus, sondern christlicher Humanismus ist das, was wir brauchen, ein Humanismus, dessen Gesetz die Liebe ist. Wenn die Malerei im Zeitalter der Vergesellschaftung noch eine Zukunft haben kann, dann nur in einer Gemeinschaft, die nicht nur den Personcharakter der menschlichen Natur und seine leib-seelische Einheit, sondern auch den Vorrang der Seele *vor* dem Leib anerkennt und den Geist und das innere Leben an die höchste Stelle in der Hierarchie der Werte setzt, deren höchstes Richtbild nicht der Mensch schlechthin, sondern der Heilige ist. Denn der Künstler steht rangmäßig unmittelbar unter dem Heiligen, nicht höher, aber auch nicht tiefer. So kann seine Kunst in Wahrheit, wenn sie menschliche, das heißt humanistische Kunst sein will, nur dem Heiligen dienen, dem einzigen, was höher steht als sie selbst. Sonst dient sie bestenfalls in trauriger Einsamkeit sich selbst, oder aber sie erniedrigt sich. Nur wenn sie dem Höheren dient, dient sie in Wahrheit dem Menschen *und* sich selbst, weil dies das Gesetz der Schöpfung ist. An dieser Stelle ist ihr rechter Ort im Lebensganzen. In dieser ihrer Stellung in der Werthierarchie liegt aber auch ihre Notwendigkeit. Das Lebensganze ist eine geschlossene Architektur, die zusammenbricht, wenn einer ihrer Eckpfeiler, die Schönheit, herausgebrochen wird. Das Fehlen des Schönen im menschlichen Leben führt ebenso zu einer echten Seinsminderung des Lebens wie das Fehlen der Heiligkeit, und bei der Verknüpfung aller Seinsgebiete und Tätigkeiten und ihrer Bezogenheiten gerät das gesamte, auch das materielle Gefüge der Gesellschaft in Unordnung. Was geschieht, wenn die Gesellschaft den rechten Ort verläßt, sahen wir an dem furchtbaren Abenteuer der Malerei im bürgerlichen Zeitalter. Sie verlor nicht nur ihren edlen Charakter und diente niederen Ordnungen, sondern sie geriet selbst in eine Existenzkrise, als sie ihren Fall erkannte. Dehumanisiert und dem Irrsinn nahe geriet sie an den Rand des Nichts. Hoffen wir, daß ihr die Gnade neuer Geborgenheit in den Tiefen des unerschöpflichen Seins zuteil wird! Denn unsere Besinnung auf die Grundlagen humanistischer Kunst vermögen nicht den großen Maler zu erzeugen, der uns eine Wiedergeburt christlich-humanistischer Kunst schenkt. Er muß uns geschenkt werden. Aber die Selbstbesinnung verhilft vielleicht verborgenen Quellen im Innern der Künstler und derjenigen, die die Kunst besonders lieben, sich neu zu erschließen.

Wichtige Anregungen erhielt der Verfasser vor einem Jahrzehnt durch das Buch von Waldemar George: Profits et pertes de l'art contemporain, Paris 1932.

Zeitbericht: Deutsche Literatur heute

Ist es verwunderlich, wenn wir heute, nach der Vernichtung eines großen Teiles unserer vor 1933 so lebendigen deutschen Literatur durch den Nationalsozialismus und nach dem Untergang der gleichgeschalteten, auf Blut, Boden und Volkstum eingeengten Literatur der Dritten Reiches auch auf diesem Teilgebiet unseres geistigen Lebens inmitten eines weiten Trümmerfeldes stehen? Wird hier aus der unzerstörbaren Kraft des Schöpferischen neues Leben erblühen? Und wo werden wir wieder anknüpfen können? Werden in Zukunft von den ausländischen Literaturen her sich starke Einflüsse bei uns geltend machen? Ist ein neuer Literaturstil im Kommen? Zu diesen und ähnlichen Fragen unserer literarischen Situation wird im Schrifttum unserer Zeit immer wieder Stellung genommen. Daraus ergibt sich allmählich ein Bild von der Lage der Literatur in unserer Zeit. Wir wollen im Folgenden versuchen, die wesentlichen Züge dieses Bildes herauszustellen und einen Querschnitt durch die vielgestaltige literarische Problematik unserer Zeit zu geben.

Stilperioden hatten in früheren Zeiten bisweilen die Lebensdauer von Jahrhunderten. Später wenigstens von einem halben Jahrhundert. Heute bringen sie es kaum noch auf Jahrzehnte. Jeden Augenblick kann eine neue Epoche in der Kunst anbrechen. Und morgen schon kann sie von einer noch neueren abgelöst werden. Stile kommen, Stile gehen, Stile laufen nebeneinander, überschneiden sich, bekämpfen sich auf das heftigste und versuchen einander umzubringen. Aber selbst lodernde Scheiterhaufen, auf denen man Bücher verbrennt — symbolisch natürlich, denn eigentlich möchte man die Autoren verbrennen —, sind nicht einmal imstande, eine wirkliche Epoche der Literatur heraufzubeschwören.

Walter Kahnert, der Verleger des bekannten Verlages F. A. Herbig, Berlin, hat eine schmale Schrift herausgegeben: „Objektivismus. Gedanken über einen neuen Literaturstil" (im eigenen Verlag, 1946, 47 S.). Würde Kahnert nun in unserem Schrifttum, soweit es überhaupt schon vorhanden ist, einen gewissen Zug zur nüchternen, objektiven Darstellung der Wirklichkeit feststellen, dann könnte man ihm beistimmen. Die Auffassung aber, man könne im voraus die Entwicklung der deutschen Literatur durch Aufstellung irgendwelcher Rezepte bestimmen und in die Bahn eines proklamierten Objektivismus lenken, muß als abwegig angesehen werden. Denn es geschähe dann in einer Weise fast dasselbe wie zur Zeit der Gleichschaltungen: indem man Regeln aufstellte, wie man schreiben müsse, ächtete man gleichzeitig alle, die sich nach diesen Regeln nicht richteten. Solche „Richtlinien" aber sind das Ende der wirklichen Dichtung, wie uns die jüngste Vergangenheit gezeigt hat. Die Dichter und Schriftsteller werden für solche neuen Richtlinien danken, denen zufolge von heute ab ihre Aufgabe „keine andere" sein darf, „als zunächst ganz objektiv möglichst viele Tatsachen zusammenzutragen und vor dem Leser auszubreiten" (9). Man kann eben nicht verlangen, es möchten nun plötzlich alle deutschen Schriftsteller anfangen, im amerikanischen Stil von Ernest Hemingway, Thomas Wolfe oder William Faulkner zu schreiben.

Kahnert fordert eine „deutsche Stilreform" (10), weil er die Schreibweise der deutschen Autoren für „zu überladen" hält. Sie sollten mehr auslassen! Ihr Stil muß „ökonomisch" sein, nach folgenden Richtlinien: „Unterlasse es, die Handlungen deiner Romangestalten zu erklären. Verrate nichts von ihren Gedankengängen ... Das Urteil überlaß dem Leser" (24/25).

Und schon sehen wir den neuen Künder des Objektivismus an der Arbeit. Er zeigt uns an einem praktischen Beispiel, wie man aus einer beliebigen Erzählung durch „Überarbeitung" ein Werk des Objektivismus macht. Drei und eine halbe Seite werden einfach auf zwei Seiten gekürzt. Alles, was die Personen denken, wird weggelassen. Lange Sätze werden zerhackt.

Vom Stilwandel, den Kahnert für erforderlich hält, verkündet er voraus, daß er „sowohl in der Substanz als auch in der Form revolutionär sein wird" (25). Ein neues Lebensgefühl und eine neue Weltanschauung soll dieser Objektivismus darstellen.

Und wie sieht das Programm dieser neuen „Weltanschauung" aus? „In aller Objektivität soll das Leben erfaßt und in Wahrheit dargestellt werden. Das Böse soll unabsichtlich neben dem Guten stehen, nicht als Folie des Guten, so wie es zur besseren moralischen Wirkung bisher Brauch war" (26). Vor der Moral hat die neue Weltanschauung auf jeden Fall Angst. Sie hat vielmehr den Kampf gegen die Moral, gegen alles Idealistische und Romantische auf ihre Fahne geschrieben und fordert „brutal wirkende Offenheit, ohne Rücksicht auf die Empfindungen und Hoffnungen des Lesers" (26). Hierfür gibt es — nach Kahnert — in der früheren Literatur kein Beispiel, nicht einmal im Naturalismus. Damit will er offenbar andeuten, daß alles bisher Dagewesene in den Schatten gestellt werden soll durch die geforderte neue und rücksichtslose Offenheit in der Darstellung von Dingen, die „einer früheren Generation nicht gesellschaftsfähig erschienen und daher vertuscht wurden" (27).

Elemente des neuen Objektivismus sollen sein: Objektivität, Unbegrenztheit, Wirklichkeit, Wahrheit — „Begriffe, von denen eine so starke suggestive Wirkung ausgeht, daß man mit großen Erwartungen der neuen Literatur entgegensehen darf, die diese Begriffe zum ‚Programm' erheben würde" (30). Wir können dem Verfasser nur recht geben, wenn er am Schluß seiner Schrift sagt: „Anderseits bleibt abzuwarten, wie sich der Deutsche dazu stellen wird". Uns scheint aber, daß der Deutsche, soweit er noch natürlich empfindet, sich nicht nur „zunächst ein wenig hilflos in der Wildnis der zaunlosen Seelenlandschaft dieser Bücher vorkommen wird, wo Gut und Böse, Häßlich und Schön ungezähmt und unverhüllt auf ihn einstürmen", sondern daß er sich, wenn er auch nur einmal in seinem Leben wirkliche Dichtung erlebt hat, von diesem „Objektivismus" abwenden und nach einem noch rein und klar sprudelnden Quell echter Dichtung suchen wird.

Kahnert läßt seine Schrift als Heft 1 einer Reihe erscheinen, die er „Neue Erkenntnisse und Bekenntnisse" nennt. Im zweiten Heft dieser Reihe setzt Dr. Werner Stein das begonnene Thema fort mit der Schrift: „Über das Ökonomische in der Kunst. Gedanken zur Kunstkritik." (F. A. Herbig, Berlin 1946, 32 S.) Wurde uns von Kahnert ein neuer Literaturstil angepriesen, so von Stein ein neues Rezept der Kunstkritik. Alle Kunstwerke lassen sich jetzt — wie Stein klarmacht — verblüffend einfach auflösen und beurteilen mit einer mathematischen Formel: dem Ökonomieprinzip. Der künstlerische Wirkungsgrad eines Werkes wird danach umso größer und sein Wert um so bedeutender, je sparsamer der Künstler in der Verwendung der Mittel war. Das Verhältnis zwischen „Eindruck" und „Aufwand" an Darstellungsmitteln ergibt den Wert eines Kunstwerkes.

Aus dem ökonomischen Prinzip ergeben sich dann die Folgerungen: Wende ein Mindestmaß von Mitteln an, kein Beiwerk! Und das Ergebnis: „Nur dann befriedigt uns ein Kunstwerk vollkommen" (10). Eine solche Übertragung von Ernst Machs Begriff des Ökonomischen aus dem Gebiet der Wirtschaftstechnik in das Gebiet der Ästhetik scheint uns aber nicht einfachhin möglich zu sein. Ein Kunstwerk läßt sich niemals mit einer mathematischen Formel rational auflösen. Die Einfachheit der Kunst ist letzten Endes kein Ergebnis einer bewußten Technik, sondern des inneren, künstlerischen Schöpfungsaktes, einer überwältigenden inneren Schau und Klarheit. Und ist eigentlich „Stil" einfachhin mit Einheit und Geschlossenheit gleichzusetzen? Das Gegenteil einer Beschränkung in den künstlerischen Mitteln muß ja noch nicht Uferlosigkeit, Unordnung und Chaos sein. Und ist eigentlich die Fülle und der überwältigende Reichtum einer Kunst schon immer auch von geringerer Wirkung als Einfachheit? Aus wirklich großer Kunst empfangen wir oft die Offenbarung einer wunderbaren Einfachheit, aber aus Einfachheit folgt umgekehrt noch nicht, daß etwas damit schon große Kunst ist.

Es darf auch nicht übersehen werden, daß der Wirkungsgrad eines Kunstwerkes sich nicht nur auf das Verhältnis von Eindruck und aufgewandten Mitteln zurückführen läßt. Die Wirkung eines Kunstwerkes hängt von unendlich vielen Umständen ab, nicht zuletzt gerade auch von objektiv vielleicht garnicht gegebenen Voraussetzungen im Kunsterlebenden selbst. So etwa von der Veranlagung, dem Bildungsweg, der jeweiligen seelischen Stimmung. Diese und viele andere Dinge aber fließen in das Kunsterleben und die Kunstkritik ein. Steins Versuch, die Kunstkritik mit Hilfe des „Ökonomieprinzips" objektiv zu erklären, scheint

uns darum ebensowenig befriedigend wie Kahnerts Versuch einer Literaturrevolution aus dem ökonomischen Prinzip seines „Objektivismus". Das ökonomische Prinzip ist in seiner Anwendung auf künstlerischem Gebiet kein Allheilmittel.

Wenden wir nämlich das Ökonomieprinzip auf die Dichtung an, so ergibt sich daraus, daß der Wirkungsgrad und Wert einer Dichtung um so größer ist, je sparsamer die vom Dichter aufgewandten Mittel sind. Und damit kommen wir wieder zu Kahnerts Forderung des Telegrammstiles. Aber weder die Wahl bestimmter Themen und Inhalte noch die bewußte Anwendung bestimmter Stilmittel machen einen Dichter aus. Das Dichterische strömt allein aus der schöpferischen Kraft und Begabung des Menschen. Darum ist und bleibt Dichtertum, wie alles wahre Künstlertum überhaupt, stets Berufung und Gnade. Darum können auch Literaturstile und Literaturrevolutionen nicht gemacht werden; sie müssen wie von selbst aus der schöpferischen Kraft der Dichter erwachsen, in deren Stil und Werken sich eine Zeit erkennt.

Unsere Frage mündet darum in eine andere ein, die unmittelbar damit zusammenhängt, in die Frage nach dem Verhältnis von Dichter und Zeit. Denn im Dichter selbst klärt sich das von Kahnert aufgeworfene Problem des Verhältnisses von Dichtung und Wirklichkeit. An einigen Stimmen von Dichtern selbst, die in unserer Zeit zu dieser Frage Stellung genommen haben, soll ersichtlich werden, inwieweit die Forderungen des „Objektivismus" überhaupt mit wirklicher Dichtung vereinbar sind und ob eine solche objektive Dichtung in Zukunft eine allgemein beherrschende Stellung einnehmen kann.

Walther Hilpert fragt in seinem Aufsatz „Das Bildnis des Dichters" (Die Zeit: 18. 7. 16) nach dem Bilde, das wir uns heute vom Dichter machen, und kommt zu der Feststellung, daß wir heute überhaupt kein Bild des Dichters haben, wenigstens keines von allgemeiner Gültigkeit, wie es etwa die Klassik oder Romantik hatte, wie man es in Klopstock, in Hölderlin, in Kleist oder Goethe, in Rilke oder George sah. Kann in unserer Zeit der Dichter noch etwas davon an sich haben? Oder wollen wir wie Johannes R. Becher (Tägl. Rundschau: 24. 4. 46) das Amt des Dichters in unserer Zeit darin sehen, daß er aufruft, mitreißt, eingreift? Zeichnet Ernst Wiechert das Bild des heutigen Dichters, wenn er ihn in seiner Rede „Der Dichter und die Zeit" mit einem Fischer vergleicht, der auf dem dunklen Grund seine Netze auslegt und die Fische für die Speisung des Volkes fängt? „So rauscht es wohl an ihm vorbei, die Feste der Menschen wie ihre Niederlagen, ihre Beugungen wie ihre Revolutionen. Und mitunter hebt er den Blick und sieht sich das alles an, einen fernen und stillen Blick ... Unter allen lauten Worten und Liedern des Tages sucht er nach dem Stillen, nach dem Unvergänglichen, nach der Speise für die Hungernden ... Der Dichter jenseits der Zeit ist der, auf den die Hungernden warten." Nach Wiechert also wollen die Dichter, „daß vor den Augen der Menschen aufgerichtet werde, was in der Welt verdunkelt und oft genug geschändet worden ist: die Wahrheit, das Recht, die Freiheit, die Güte, die Liebe, und über alles: der Sinn und das Gesetz einer großen Weltordnung. Sie wollen die Menschen bessern, vertrauender, tapferer, reiner machen". — Walther Hilpert tröstet uns mit der Hoffnung, daß sich eine neue Gestalt erheben und sich in einem Werke zeigen werde, das auch das notvollste Erlebnis der Gegenwart verdichtet und gültig zu einem Ausdruck formt, der nicht an Tag und Stunde gebunden ist. Und auch wir müssen uns mit den Worten Rudolf Borchardts in einer Rede über den Dichter und das Dichterische vertrösten lassen: „Warten Sie die Offenbarung ab und helfen Sie ihr nicht nach."

Von Paul Alverdes erschien unlängst ein Aufsatz, der bereits aus dem Jahre 1932 stammt (Universitas: 9/46, S. 1093 ff.): „Vom Beruf des Dichters in unserer Zeit". Darin stehen zu unserem Thema folgende beachtenswerte Sätze: „Wo anders als in den Werken der echten Dichter wird auch heute noch und immer aufs neue das Leben des Menschen in seiner Ganzheit erlebt, begriffen und dargestellt? Alle diese Formen zeigen doch, wenn sie es überhaupt tun, immer nur ein Stück, einen Ausschnitt, eine Scheibe der Wirklichkeit. ... In einer solchen Zeit ist die Dichtung mehr als jemals zu einer wahren Trösterin

der Menschheit aufgerufen. Sie allein vereint noch einmal das scheinbar schon Unvereinbare, sie stellt den Menschen wieder unter die Gesetze des Alterns, der Wandlung, des Todes, sie läßt ihm wieder Stern und Unstern aufgehen über seinem Weg durch seine Zeit zwischen Geburt und Sterben, sie ängstigt ihn mit Verhängnis und erquickt ihn mit Segen, verdient und unverdient, sie züchtigt ihn und spricht ihn frei, schuldig oder unschuldig, sie allein vermag das Große auf das Kleine zu beziehen und umgekehrt, und auch für das spröde Begreifen jene Grenze aufzuheben, die es ja auch in der Natur nirgends gibt, die Grenze zwischen Endlich und Unendlich.... Das kommt von dem Licht der Wahrheit, welches, höher als die bloße Vernunft, auch aus der echten Dichtung leuchtet; sie vermag es in einer jeden Menschenbrust anzuzünden, heute wie immer, und das ist der Trost der Dichtung auch in unserer Zeit."

Wenn der große englische Dichter und Essayist T. S. Eliot in einer Abhandlung über „Die gesellschaftliche Aufgabe der Dichtkunst" (Neue Auslese: 7/46, S. 16) zeigt, welche Bedeutung die Dichtung nach dem Maß ihres Ranges und ihrer Kraft für die Sprache und das Gefühlsleben eines ganzen Volkes hat, dann fragt man sich unwillkürlich, was da ein oft zum Landserjargon herabsteigender „Objektivismus" für eine Aufgabe erfüllen soll. Wäre es nicht vielleicht gerade eine Aufgabe unserer Schriftsteller, an der Ausrottung dieser verheerenden „Sprache" mitzuhelfen?

In einem Aufsatz „Der Schriftsteller und seine Zeit" (Die Umschau: 1/46, S. 14 ff.) hebt der bekannte französische Modephilosoph und ganz gewiß nicht der Zeitferne verdächtige Schriftsteller Jean Paul Sartre hervor, daß der Schriftsteller heute aus seiner Unverantwortlichkeit heraustreten müsse, um sich seiner Zeit gegenüber verantwortlich zu fühlen. Er dürfe weder die unfruchtbare Objektivität des Wissenschaftlers haben und so auf die Stufe eines Fachmannes herabsinken, noch dürfe er sich darauf versteifen, „daß es das geheime Ziel jeglicher Literatur sei, die Sprache zu zerstören".

Über „Die Bestimmung des Dichters" hat sich im wiedererstandenen „Brenner" (Innsbruck, 16. Folge, 1946, S. 112—199) sehr tiefsinnig und ausführlich Ignaz Zangerle geäußert. Er definiert dort Dichtung als „symbolisch erhöhte Darstellung der Wirklichkeit im Medium der Sprache" (112). Er zeigt, wie die Abwendung der Dichtung von der Wirklichkeit zur Selbstaufhebung führt, zur „Unwirklichkeit des schönen Scheins". Die Wirklichkeit ist dem Dichter nun einmal zur Aufgabe gegeben. Aber dem Dichter eignet ebenso ein eigentümlicher Blick, jene Elemente der Wirklichkeit, die an sich schon Symbolträger oder symbolfähig sind, aufzuspüren. An der nüchternen Mauer der alltäglichen Wirklichkeit sucht sein Blick jene kleinen Fenster zu finden, die ihm den Durchblick in eine andere Wirklichkeit ermöglichen. Der Dichter nimmt das hintergründige Geschehen wahr, von dem das vordergründige erst seinen wahren Wert empfängt. Er stellt die Wirklichkeit so dar, daß sie symbolhaft wird. „Die Wirklichkeit gibt sich dem Dichter in der Weise des Symbols zu erkennen, des Symbols, das immer eine höhere Wirklichkeit enthüllt, indem es diese zugleich verhüllt" (126). Das Symbolische der Wirklichkeit aber vermag der Dichter auszudrücken, weil die Sprache selbst symbolischen Charakter hat. So ergibt sich bei Zangerle als die eigentliche Erkenntnishaltung des Dichters ein „mystischer Realismus."

Ähnlich beschreibt auch Johannes Pfeiffer in seinem Aufsatz „Das Dichterische" (Die Sammlung: 9—10/46, S. 572 ff.) die Eigenart der Dichtung: „Dichtung stellt nicht fest, sondern Dichtung stellt dar; anders gewendet: Dichtung enthält kein Urteil über einen Sachverhalt, dem sie sich anzugleichen hätte; sondern Dichtung beschwört eine bildhafte, eine selbstgenügsam-schwebende Wirklichkeit, über die hinauszufragen sinnwidrig wäre" (576). Nach ihm ist die dichterische Wirklichkeit stets eine Fiktion, nicht sachbezogen, sondern ichbezogen, eine persönlich getönte und geprägte Welt. In der Menschensprache teilt sich die Sprache des Daseins selbst mit. Jedes dichterische Bild ist immer schon symbolisch und vollendet sich im Gleichnis. Das Gegenständliche der Dichtung vertritt immer nur das Eigentlich-Gemeinte, das durch den dinglichen Vordergrund als stimmungshafter Hintergrund hindurchscheint. Pfeiffer begegnet auch gleich einem Einwand: „Weil Bild und Gleichnis eine Wirklichkeit erschließen, zu der es einen anderen, einen unmittel-

baren Zugang nicht gibt, deshalb ist Dichtung kein fauler Zauber, sondern eine Weise der Wahrheit. Indem die Linien der Wirklichkeit sich ordnen auf eine hintergründige Mitte hin, offenbart sich dem ahnenden Gemüt, was es mit diesem Dasein auf sich hat. Ein Strahl vom Ursprung her ist aufgegangen und schenkt im Dunkel tröstliche Gewißheit" (586).

Diesen Symbolcharakter jeder echten Dichtung betont auch Dr. Erich Ruprecht in seiner ausgezeichneten Übersicht über die heutige „Situation der Literaturwissenschaft" (Universitas: 7/46, S. 829 ff.). Er beruft sich auf eine neue Untersuchung von Leonhard Beriger, in der dieser erklärt: „Die Poesie ist die symbolische Kunst", sowohl in ihrer Darstellungsweise, wie im Verfahren und Gestaltungsprinzip. Es ist also geradezu ihre besondere Eigenart, symbolisch zu sein. Das Symbol aber ist nach Goethe „lebendig-augenblickliche Offenbarung des Unerforschlichen". Bei der Dichtung handelt es sich nicht um Reproduktion, sondern um Neuschöpfung.

Es ist also ein Irrtum des Naturalismus, daß man die Wirklichkeit dann habe, wenn man sie möglichst „objektiv" abzeichnet und ihre äußeren Erscheinungsformen wiedergibt. Man vergißt dabei, daß die Wirklichkeit immer über sich hinaus weist, daß sie nach oben und unten offen ist und daß es etwas Untergründiges und Hintergründiges in ihr gibt, das nur im Bild und Symbol erfaßt werden kann. Krasser Naturalismus bedeutet darum eigentlich Selbstauflösung der Dichtung in Fotografie und Reportage. Gerade im Bestreben, die Wirklichkeit so objektiv wie möglich wiederzugeben, gibt man sie gar nicht „objektiv" wieder, sondern gibt nur einen Teil, nur das Äußere von ihr. Was wäre also mit der geforderten möglichst genauen Registrierung der grauenhaften Wirklichkeit unserer Zeit getan, wenn unserer Dichtung dafür in Zukunft jene geheime innere Kraft mangelte, aus der Heilung und Überwindung kommt? Es wird also wohl in erster Linie nicht darauf ankommen, in welcher Stilform Dichtung heute zu den Menschen spricht, sondern aus welchem inneren Ethos heraus sie verwandelnd wirkt, ob also aus der dichterischen Gestaltung der Zeitwirklichkeit ein Sinn aufleuchtet, der befreit und mit Hoffnung erfüllt.

Nach dieser Herausstellung des Wesensverhältnisses der Dichtung zur Wirklichkeit und nach der Herausarbeitung der Aufgabe des Dichters in der Zeit müssen wir uns nun den aufgestellten Vorbildern des „Objektivismus" zuwenden, die Kahnert in seiner Programmschrift bringt. Neben einer Erzählung von Ernest Hemingway sind es drei Erzählungen von „deutschen Objektivisten": Wolfgang Weyrauch, Klaus Burger, Alfred Dreyer. Sie sind ganz erfüllt von Trostlosigkeit, innerer Leere und der Sinnlosigkeit des Lebens. Zustandsschilderungen der Hoffnungslosigkeit, der Verzweiflung am augenblicklichen Zustand der Welt. Ein Vegetieren, Dahintreiben, Ausgeliefertsein und Unterliegen der Menschen.

Burger und Dreyer sind uns bisher nicht bekannt, dagegen ist Wolfgang Weyrauch vielfach als Lyriker und Epiker hervorgetreten, so z. B. fast in jedem Heft der literarischen Monatsschrift „Karussell" (Verlag Harriet Schleber, Kassel). Außerdem erschien von ihm „Auf der bewegten Erde" (F. A. Herbig, Berlin 1946, 32 S.), eine Schilderung der Empfindungen von deutschen Soldaten, die in russische Kriegsgefangenschaft marschieren. Gerade hier wird man stark an Hemingway erinnert. Weyrauch hat sich jedenfalls eine Sprache gebildet, die alle Regeln und Formen sprengt, um so das Elend unserer Zeit in einer Weise darzustellen, daß auch der Leser vom Grauen erfaßt wird. Etwa wenn er die Ausweglosigkeit der Gedanken und Gefühle in immer wiederkehrenden Wendungen — dadurch fast bis zum Wahnsinn steigernd! — wiedergibt: „Und sie sagten über den Russen, daß er gar nicht so übel sei, und sie sagten über den Krieg, daß er nun für immer zu Ende wäre, und sie sagten über die Niederlage, daß das ja nun nicht zu ändern wäre, und sie sagten über die Gefangenschaft, daß sie ja nun erst gerade angefangen habe, und sie sagten über die Zukunft, daß es ja nun mit allem sehr schwer wäre." Weyrauch greift mitten in die Problematik unserer Zeit hinein; er schildert den Heimkehrer, den Aufbauarbeiter, den Gefangenen, die Sorgen und das mannigfache Elend der Menschen in unserer Zeit. Immer sind es intensive Stimmungsbilder, ein Nebeneinander und Durcheinander von Gefühlen und Empfindungen, bald Stumpfheit, bald Überreizung. Das äußert sich dann

freilich in einer Art Manier, wie etwa, wenn er in einer Legende über Abraham a Sancta Clara die Landschaft folgendermaßen beschreibt: „Und die Hügel des Landes waren schön, die Täler waren schön, die Flüsse waren schön und die Wälder waren schön" (Karussell: 5/46, S. 13).

In einem Aufsatz „Realismus des Unmittelbaren" (Aufbau: 7/46, S. 701 ff.) zeigt Weyrauch selbst die theoretischen Grundlagen seines Schaffens. Er weist vor allem auf die drei Amerikaner John Steinbeck, Ernest Hemingway und Thomas Wolfe hin und sagt von der nordamerikanischen Prosa der letzten Jahrzehnte, sie sei „gleich einem Fahrplan geschrieben". Unter Hinweis auf Alfred Döblin, den „außerordentlichen Anreger, den tumultuarischen Verwirklicher", sagt er: so und nicht anders muß die moderne Prosa vorwärtsgehen, von Handlungsquentchen zu Handlungsquentchen, von Handlungsteil zu Handlungsteil; „jeder Satz dieser Lokomotivenprosa könnte mit dem Wort ‚dann' anfangen." Weyrauch hebt hervor, daß sich in der Prosa Steinbecks keine Psychologie befinde, keine Abgezogenheit, daß er nur das Außen vermittle, daß seine Geschichten recht eigentlich Berichte seien, in der Sprache des Mannes von der Straße erzählt. Und nun beschreibt er den Unterschied zur europäischen Prosa: „Steinbeck berichtet unmittelbar und findet derart den mittelbaren Ausdruck für die Philosophie von der Welt. Die europäischen, besonders die deutschen Prosaisten schauen unmittelbar die Welt an, woraus die Indirektheit ihres Ausdrucks folgt. Bei Steinbeck und den andern Amerikanern ... verstellt die Philosophie von der Welt nicht diese Welt, indes bei den Europäern, zumal bei den Deutschen, die Welt von der Philosophie dieser Welt verstellt und entstellt ist."

Aus dem Beispiel Hemingways folgert dann Weyrauch: „Auch hier sind die Sätze des ‚dann', auch hier folgen sich die Sätze wie die Stationen einer Eisenbahnstrecke." Zum Ausdruck des Unmittelbaren im eigentlichen Sinne aber ist, wie er feststellt, das Zwiegespräch geworden, das fast alles andere beiseite schiebt und vertilgt. „Diese amerikanischen Prosaschreiber entlarven zwar, sie atomisieren, sie experimentieren, daß es eine gefährdende, revolutionäre Art hat. Aber sie errichten in eins eine Sparsamkeit aus Reichtum, eine schlüssige Simplizität." Besonders bei Wolfe und dessen Realität des Alltäglichen empfiehlt Weyrauch dem deutschen Nachwuchs zu lernen: Raffung, Schichtung der Wirklichkeit und Verzicht auf die Doktrinen. Die augenblickliche Lage der Literatur bei uns sieht er folgendermaßen: „Nach 1918 haben wir die Sprache zerspellt, ohne uns des Alltags zu bemächtigen. Im Verlauf der folgenden Jahre gingen wir daran, die Trümmer des Sprachlichen zusammenzufügen. Alfred Döblin und Anna Seghers erzielten es. Sie konnten es, weil sie des Alltags mächtig waren. Nach 1945 ist alles auseinandergefallen. Die Realität, das Unmittelbare darin. Die Sprache wird sich zweifellos anschließen. Wirklichkeit und Sprache zu bündeln, sie beide mit den Katarakten der uns umgebenden Erde zu kommunizieren, wird eine höllische Aufgabe für die deutschen Schriftsteller und Dichter sein." Wir wollen unsererseits Weyrauch zugestehen, daß er sich zur Zeit wie kaum ein anderer bemüht, die von ihm dargelegten Grundzüge eines Realismus des Unmittelbaren als Schriftsteller zu verwirklichen. Freilich sind wir nicht der Meinung, es müßte sich nun unsere ganze Dichtung auf diesem Wege bewegen. Wir glauben auch nicht, daß ein wirklicher Dichter auf die Dauer bei dieser Form bleiben kann.

Wir sind bei unserem Querschnitt durch die literarischen Probleme unserer Zeit an dem Punkt angekommen, wo es notwendig ist, nun etwas über das amerikanische Vorbild realistischer Schreibweise selbst zu sagen: über Ernest Hemingway. Er ist 1898 geboren. Als Achtzehnjähriger ging er freiwillig an die italienische Front. In den Zwanzigerjahren lebte er in Paris. Später nahm er auf republikanischer Seite am Spanienkrieg teil. Er gehört zu jener Heimkehrergeneration von Amerikanern nach dem ersten Weltkrieg, die unter dem Namen „Verlorene Generation" ein Begriff geworden ist. In einem interessanten Aufsatz brachte unlängst Bastian Müller die Gegenüberstellung „Die Verlorene Generation und wir" (Welt und Wort: Nov. 46, S. 173 ff.). Bei der Überlegung, welchen Eindruck und Einfluß man von dem Auftauchen des Schrifttums dieser „Verlorenen

Generation" heute in Deutschland erwarten könne, kommt er zu der Feststellung, es könne das nur Ablehnung sein, weil die Lage dieser amerikanischen Jugend nach dem ersten Weltkrieg und unserer heutigen jungen Generation nach dem verlorenen zweiten Weltkrieg grundverschieden sei. Die verlorene Generation Amerikas lebte damals satt, die deutsche junge Generation aber hat als Grundgefühl den Hunger. Wir wollen solche Argumentation nicht unterschätzen, glauben aber doch, daß ein anderer Anknüpfungspunkt da ist: das heute viele Menschen erfüllende Gefühl der Sinnlosigkeit des Lebens. Und darin wird die deutsche verlorene Generation, wenn auch nur äußerlich, sich dargestellt finden. Die damalige amerikanische Heimkehrergeneration ergab sich einem Nihilismus und einer absoluten Glaubenslosigkeit. Sie empfand sich als Opfer des Materialismus in einer völlig mechanisierten Welt. Darum sind ihre Menschen immer Unterliegende. Alles erscheint sinnlos.

Bedeutungsvoll aber wurde der neue Stil, den sich die jungen Schriftsteller damals schufen. Am ausgeprägtesten findet er sich bei Hemingway, der dadurch einen großen Einfluß auf die amerikanische Literatur der Dreißigerjahre ausübte. Er wurde zum Vorbild für viele. Keiner beherrschte den Roman Amerikas so wie er. „Trotzdem bezeichnet er in einem gewissen Sinne ebenso ein Ende, wie er einmal einen Anfang bezeichnete ... und so wird klar, daß Hemingway's atomisierte Lebensanschauung der letzte Ausdruck der Nachkriegsperiode war, nicht eine Brücke in die Zukunft", so bekennt Alfred Kazin in seinem Buch „Der amerikanische Roman" (Overseas Editions). Hemingway machte den „verzweifelten Versuch, die Wirklichkeit in eine Kurzschrift zu fassen", wie Kurt W. Marek sich im Nachwort zu der Neuherausgabe von Hemingways Roman „In einem andern Land" ausdrückte (Rowohlt-Rotations-Roman, Hamburg-Stuttgart 1946). Dieser Versuch gelang gegen jede Tradition. Sein Stil war durchaus brutal, nüchtern, sachlich. Ein oft geradezu aufpeitschender Telegrammstil, der nicht beschreibt, nicht ausmalt, nicht reflektiert, sondern nur festhält, übergangslos aneinanderreiht, die Sätze alles Überflüssigen entkleidet, komprimiert und in bald erregendem, bald völlig banalem Dialog fortschreitet. Ein Beispiel aus dem Roman „In einem andern Land": „Die Ebene stand in reicher Ernte; es gab viele Gärten voller Obstbäume. Jenseits der Ebene waren die Berge braun und kahl. In den Bergen wurde gekämpft, und nachts konnte man das Mündungsfeuer der Artillerie sehen. Im Dunkel sah es wie Wetterleuchten aus, aber die Nächte waren kühl und man hatte nicht das Gefühl von einem aufziehenden Sturm." Oder ein treffenderes Beispiel aus dem 1924 erschienenen Storyband „In unserer Zeit" (deutsch bei Rowohlt, Berlin, 1932): „Der Weg führte hinter dem Obstgarten hinauf auf den Gipfel der Berge. Dort war das Häuschen, der kahle Vorplatz, Rauch, der aus dem Schornstein kam. Dahinter war die Garage, der Kückenstall und der junge Tannennachwuchs wie eine Hecke gegen den fernen Wald." Die Wendung „es gab" ist geradezu bezeichnend in ihrer vielfältigen Verwendung bei Hemingway. Bisweilen sind seine Erzählungen nur abgerissene Stimmungsbilder. Sie hören oft gerade dann auf, wenn man den Eindruck hat, daß es jetzt losgehen müßte. Es sind sozusagen Geschichten von Augenblicken, ohne perspektivische Tiefe aneinandergereiht. Alle Erscheinungen sind atomisiert. Ein Panoptikum von bluttriefenden Schaustücken, wie sie etwa zwischen die Erzählungen „In unserer Zeit" eingestreut sind. Ausschnitte aus einem grauenhaften Filmstreifen, der das Leben selbst sein soll. Es scheint gewagt, wenn Marek davon spricht, Hemingway habe „die Metaphysik des Banalen entdeckt". Ausgezeichnet dagegen ist seine Kennzeichnung von Hemingways Stil als „skelettierte Prosa". Zu unserer Frage nach dem kommenden deutschen Literaturstil äußert sich Marek mit den Worten: „Die deutsche Hemingway-Generation ging 1933 in die äußere oder innere Emigration. Sie hat im Jahre 1945 nichts aus den Schubladen gezogen. Die nächsten Generationen haben sich noch nicht zum Wort gemeldet. Was auch kommen mag, es darf nichts kommen ohne die amerikanische Literatur. Wobei gleichgültig ist, bei welchem Hemingway angeknüpft wird. Wobei offen bleibt, ob überhaupt bei Hemingway". Ob die Zukunft dem recht geben wird, bleibt abzuwarten. Unsere Dichter werden sich seinen begeisterten Forderungen vielleicht nicht so ohne weiteres anschließen, so wenig sie es dem von Kahnert ausgerufenen

„Objektivismus" gegenüber tun werden. Denn was für Amerika billig und entsprechend erscheint, das braucht es noch nicht für Europa oder Deutschland zu sein.

Es wird wohl eher so sein, wie Bastian Müller (Welt und Wort: 6/46, S. 175) meint: „Für die junge deutsche Generation kann gerade Hemingway nicht zukunftweisend sein. Er war es nie und in keinem Augenblick für die europäische Nachkriegsgeneration nach 1918, obwohl sein Einfluß auf die Schriftsteller auch in Deutschland groß gewesen ist.... Zu solcher bewußter Abkehr von Hemingway also muß auch die junge deutsche Generation kommen, nachdem sie ihn erst kennengelernt, d. h. zu einer Abkehr von dem Vertreter der ichbezogenen „verlorenen Generation" der Nihilisten, die sich zum reinen Typ des geistigen Separatisten entwickelte. Mit dieser Abkehr erst beginnt die Hinwendung zu dem Problem unserer Tage, dessen Lösung vor allem die Aufgabe der deutschen lebenden Generation und ihrer Kunst ist: die Hinwendung an die größeren übergeordneten Zusammenhänge der menschlichen Gesellschaft und damit eine Bejahung von Entwicklung und Sinn."

In einem weiteren Teil unserer Übersicht über die Lage der Literatur werden wir uns mit der Stilform der „Story", mit der neuen Entwicklung der amerikanischen Literatur und mit dem Surrealismus befassen.

Herbert Gorski S. J.

Umschau

ÜBER DEN DEUTSCHEN ZUSAMMENBRUCH

Während im Leben des Alltags die bittere Not und der harte Kampf ums Dasein alle Aufmerksamkeit und Kraft in Anspruch nehmen, spielt in der geistigen Auseinandersetzung immer noch die Frage nach den Ursachen des deutschen Zusammenbruchs eine große Rolle. Das ist durchaus begreiflich; denn der Mensch als denkendes Wesen kann sich nicht bei der bloßen Tatsächlichkeit eines furchtbaren Schicksals begnügen, sondern will auch ergründen, wie es zu einer so verhängnisvollen Entwicklung kommen konnte. Überdies hofft er aus dem prüfenden, wachen Rückblick auf die Vergangenheit etwas Licht für den Weg in die Zukunft zu finden. Dabei ist es freilich auch wahr, daß viele andere von diesem ihnen höchst peinlichen Thema am liebsten nichts mehr hören möchten, indem sie Augenschließen als Erleichterung empfinden. Sie suchen ihre Haltung mit dem Hinweis zu rechtfertigen, daß sie aufbauen wollen und deshalb vorwärts, nicht rückwärts schauen. Als ob es Klarheit für die Zukunft ohne Klarheit über die Vergangenheit geben könnte!

Friedrich Meinecke, von Anfang an entschiedener Gegner des Nationalsozialismus, stellt seiner Schrift[1] die Frage voraus, ob wir die ungeheuerlichen Erlebnisse, die uns in den zwölf Jahren des Dritten Reiches beschieden wurden, je vollkommen verstehen werden. Aus der Erfahrung eines langen Lebens und Forschens bekennt er: „Die deutsche Geschichte ist reich an schwer lösbaren Rätseln und an unglücklichen Wendungen. Aber dies uns heute gestellte Rätsel und die von uns heute erlebte Katastrophe übersteigt für unser Empfinden alle früheren Schicksale dieser Art." Natürlich beginnt er seine Betrachtungen nicht erst mit dem Jahre 1933, sondern verfolgt die Ursachen der deutschen Katastrophe weiter zurück. Zwei tiefgehende Bewegungen sieht er im 19. Jahrhundert aufsteigen: die nationalistische und die sozialistische, beide in ihrer Einseitigkeit und Überspitzung dem deutschen Volke gefährlich. Ihre echte Versöhnung gelang nicht, eine falsche wurde durch den Nationalsozialismus vorgetäuscht. Tatsächlich tobten sich im Dritten Reich ein wildgewordener Nationalismus bzw. Militarismus und ein maßloser Staatssozialismus aus, die, sich gegenseitig verschärfend, Freiheit und Menschenwürde unterdrückten und den einzelnen zum Nichts gegenüber dem Staat bzw. der Partei erniedrigten. Als besonders verderblich geißelt der Verfasser die Ausschaltung des persönlichen Gewissens und der sittlichen Gebote im öffentlichen Leben. Er wird sich aber wohl bewußt sein, welch große Schuld die deutsche Geschichtsschreibung an dieser Fehlentwicklung trägt. Sehr gut und eingehend wird geschildert, wie unter dem Einfluß des Nationalismus

[1] Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen. 8° (177 S.) Wiesbaden 1946, Eberhard Brockhaus. Geb. M 6.50.

und des Sozialismus die feinere, geistige Kultur zurückging und verblaßte. (Unter den großen Warnern vor diesem Abstieg hätte auch Bischof von Ketteler Erwähnung verdient.) Die Anbetung der Macht und des äußeren Erfolges wurde zu einem wichtigen Wegebereiter des Nationalsozialismus, in dem das „satanische Prinzip" (S. 26) in der Weltgeschichte zum Durchbruch kommen sollte. In ihm wurde der Bund zwischen Macht und Geist auch grundsätzlich aufgekündigt.

Als weitere Fehlerquelle bezeichnet der Verfasser die einseitige Pflege von Wissenschaft und Technik (Leistungsprinzip) unter Vernachlässigung der charakterlichen und religiösen Bildung. So erklärt es sich, daß Hitler weder bei dem mechanisierten Soldatentum der politisch urteilslosen Reichswehr noch bei der charakterlich ausgehöhlten Intelligenz auf nennenswerten Widerstand stieß, vielmehr beide zum großen Teil für sich ausnützen konnte. Hinsichtlich der Zustände im Dritten Reich erwähnt er den Ausspruch eines Freundes: „Die eine Hälfte des deutschen Volkes wird heute zur Frechheit und die andere zur Feigheit erzogen." Sein eigenes Urteil aber faßt er in die Worte zusammen (S. 127): „Das Dritte Reich war nicht nur das größte Unglück, das dem deutschen Volke in seiner Geschichte widerfuhr, sondern auch seine größte Schande."

Über die Zukunft des deutschen Volkes denkt er sehr bescheiden. Er bekennt, daß der mit unzulänglichen Mitteln unternommene Vorstoß Deutschlands in die Weltpolitik denkbar schlecht ausgegangen ist, empfindet es aber gleichwohl wie die Erlösung von einem schweren Alpdruck, daß dem deutschen Volke das Schlimmste erspart blieb, nämlich der endgültige Sieg des Nationalsozialismus; denn dann wäre auch unsere innere Existenz, die Seele, das Gewissen verlorengegangen (S. 140). Als unerläßliche Vorbedingung für eine Wiederaufrichtung fordert er die geistige und sittliche Erneuerung, wobei er auch den christlichen Kirchen eine wichtige Aufgabe zuschreibt. Wenn er zur Verinnerlichung unseres Daseins mit offensichtlicher Vorliebe auf die deutschen Klassiker und besonders Goethe hinweist, so mag man das seiner Goetheverehrung zugute halten. Es ist auch gewiß, daß sich aus Goethe allerhand lernen und gewinnen läßt. Aber den Geistern, die heute die Welt verwirren und verelenden, ist doch mit Goethe nicht beizukommen.

Die Bedeutung des Buches liegt darin, daß in ihm der Altmeister der deutschen Historiker den Schlußstrich unter eine verfehlte geschichtliche Entwicklung zieht, der er zum Teil selbst verhaftet war (vgl. S. 85). Insofern ist das Buch zugleich ein Wahrzeichen, unter welchen Schmerzen sich der Abschied von der bisherigen deutschen Geschichte und die politische Neuausrichtung nach völlig veränderten Verhältnissen vollziehen werden.

Hans Schlange-Schöningen veröffentlicht ein Erinnerungsbuch, dem er den Titel „Am Tage danach"[2] gab. Er war führender pommerscher Landwirt und von 1924 bis 1932 deutschnationaler Reichstagsabgeordneter, trennte sich aber schon 1930 von Hugenberg, weil er dessen politischen Kurs für verkehrt hielt. Im November 1931 trat er als Reichskommissar für die Osthilfe in das Ministerium Brüning ein. Mit diesem schied er aus der aktiven Politik, blieb aber ein scharfer Beobachter des öffentlichen Lebens. Gegenwärtig dient er dem deutschen Volke als Lenker der Ernährungswirtschaft in der britischen Zone. Es spricht also ein Mann zu uns, der über eine reiche Erfahrung verfügt, die Dinge aus unmittelbarer Nähe kennt und den Mut hat, sie mit dem rechten Namen zu nennen. Was aber besonders Erwähnung und geradezu Bewunderung verdient, ist dies, daß sich hier ein deutscher Politiker zu Worte meldet, der — was sonst unerhört in deutschen Landen ist — auch eigene Fehler und Fehlgriffe offen und ohne Umschweife eingesteht.

In seinem Buch bietet er die Aufzeichnungen, die er seit Ende 1939 bis Mai 1945 unter dem Eindruck des Tages machte und die sein Chauffeur nach jeder Fortsetzung an einem verborgenen Gartenplatz vergrub, damit sie nicht in die Hände der Gestapo fielen. (Unter solchen Bedingungen wurden im Dritten Reich Tagebücher geführt!) Von Anfang an erkannte er in Hitler den „totalen Vernichter des Vaterlandes". Daher ließ er sich auch durch vorübergehende Erfolge nicht täuschen und begegnete allem, was von nationalsozialistischer Seite kam, mit äußerstem Mißtrauen. Mögen seine Aufzeichnungen auch keine wesentlich neuen Aufschlüsse über den tatsächlichen Verlauf der Geschehnisse geben, so bringt doch die anschauliche Darstellung die Unbegreiflichkeiten und Schrecken einer unseligen Zeit wieder zum Bewußtsein und zeigt vor allem dem Ausland, in welcher Gesinnung und Stimmung das „andere Deutschland", das den

[2] 8° (206 S.) Hamburg 1946, Hammerich & Lesser.

Nationalsozialismus durchschaute und verabscheute, den Krieg erlebte und die Katastrophe kommen sah.

Zu den Ursachen des Zusammenbruchs rechnet er zunächst die politische Unreife des deutschen Volkes: „Jahrhunderte haben die Deutschen das Maß der Dinge nicht zu lehren vermocht. Nie hat dies sonst so begabte und fleißige Volk das Kindheitsstadium der Politik überschritten" (S. 10, ebenso S. 15). In einem solchen Volke hatte Hitler, der die Intellektuellen haßte und immerfort auf die Dummen spekulierte, leichtes Spiel. Darum gesteht der Verfasser (S. 16): „Wenn einmal berufene Männer der Wissenschaft die Geschichte dieser Zeit schreiben, dann wird man staunend vor der Tatsache stehen, mit welchen primitiven Mitteln Hitler den Kampf um die Macht führte und gewann. Ohne Übertreibung kann man seine Reden auf die eine Formel bringen: Vierzehn Jahre hat ein verruchtes System Deutschland bewußt ruiniert, aber ich werde euch alle, jeden einzelnen, einer herrlichen Zukunft entgegenführen! — Diesen ebenso verlogenen wie geistlosen Refrain hat sich das schwer ringende deutsche Volk allmählich in die Gehirne hämmern lassen und ist darauf hereingefallen." Hinzu kommt, daß Hitler die charakterliche Schwäche und die Lammesgeduld des deutschen Volkes ausnutzen konnte, das alles über sich ergehen läßt (S. 108), bis es dann durch den Nationalsozialismus zu einem „wahrhaften Kadavergehorsam" und „fast unbemerkt zu willenlosem Kulitum erzogen" wurde (S. 93). An einer anderen Stelle bemerkt der Verfasser (S. 186), daß „es ein niederziehender Charakterzug der Deutschen zu sein scheint, solange sie frei sind, mit schärfster Kritik ihre selbstgewählten Führer zu begeifern, aber sofort sich sklavisch unter jeden Zwang zu beugen." Trotz alledem hätte sich die Katastrophe leicht vermeiden lassen, wenn nicht die Rechtskreise, zumal die Agrarier, in völliger Verblendung eine geradezu bornierte, selbstmörderische Politik getrieben hätten, die zum Sturze Brünings führte und Hitler die Macht in die Hände spielte.

Bemerkenswert ist das Urteil über Brüning (S. 50): „Die Stärke dieses Mannes: seine ungewöhnliche Klugheit, die ihn auch bei ihm ganz fremder Materie das Wesentliche sofort erkennen ließ. Die Schwäche dieses Mannes: seine ungewöhnliche Klugheit, die ihn auch die Gefahren jeder Aktion sofort begreifen ließ. In dem ihm eigenen, fast übergewissenhaften Abwägen des Für und Wider gingen nicht nur Minuten, sondern manchmal Tage und Wochen verloren, die leider keine Ewigkeit zurückbrachte. Das Beste dieses Mannes: seine Zuverlässigkeit. Er zögerte oft lange, viel zu lange, ehe er sich entschloß; hatte er etwas zugesagt, gab es kein Schwanken."

Über die Zukunft äußert sich der Verfasser nur in kurzen Andeutungen. Er schreibt (S. 194): „Denkbar ... wird nur sein die Aufrichtung eines freien, wirklich demokratischen Volksstaates unter Mitwirkung aller Anständigen und unter Führung der Fähigsten, getragen von der Hoffnung, daß die Deutschen endlich zugelernt haben und imstande sind, eine vernünftige Selbstregierung aufzubauen, die nicht wieder von Parteigeist einerseits und von Größenwahn andererseits überwuchert wird." „Am Tage danach" wird daher „wichtiger als die Reorganisation der deutschen Reichsverfassung die Reformation der deutschen Geistesverfassung sein!" (S. 108.)

F. A. Kramer kommt von der Widerstandsbewegung her und schildert in seinem „Aufruf zur geschichtlichen Selbstbesinnung"[3] in einer flüssigen, unbeschwerten Sprache den Aufstieg, die Herrschaft und das Ende des Nationalsozialismus mit einem ausgesprochenen Spürsinn für das Menschliche, Allzumenschliche. Er will mit dem Mut zur Wahrheit die Fragen beantworten: „Wer war Hitler? Wie ist er zur Macht gekommen? Wohin hat er uns geführt? Was ist unter ihm geschehen? Was war hierbei für uns Schicksal, was war Schuld? Welche Wege sind jetzt noch offen?" Ein so reichhaltiges Programm läßt sich natürlich nicht auf 141 Seiten erschöpfend abwickeln. Aber die Darstellung, die geboten wird, ruft doch eine Menge Einzelheiten, die schon fast der Vergessenheit anheimgefallen sind, ins Gedächtnis zurück. Der Verfasser berichtet — nicht ohne bittere Ironie, durch die noch die Kampfesstimmung zittert — über die dunkle, dumpfe Herkunft Hitlers, seine krampfhafte Veranlagung und seine verschlagenen, verlogenen und brutalen Methoden. Er zeigt aber zugleich das widerwärtige Intrigenspiel, das um und unter Hitler gespielt wurde. Das Jahr 1932 gleicht einem fast unentwirrbaren Knäuel von niederträchtigen Ränken und Unehrlichkeiten schlimmster Art. Diese Ausbeutung des Staates zu eigennützigen Zwecken nannte man deutsche Politik, und ihr fiel das deutsche

[3] Vor den Ruinen Deutschlands. Koblenz 1945, Historisch-politischer Verlag, und Berlin, Wedding-Verlag. M 6.—.

Volk, das Rettung aus mannigfacher Not ersehnte, zum Opfer. Den Überblick über die mutwillige Heraufbeschwörung des Krieges, die Maßlosigkeiten und Grausamkeiten der Kriegsführung und die entsetzlichen Greueltaten der Gestapo wird jeder anständige Deutsche mit tiefer Beschämung lesen; sie lassen sich leider nicht abstreiten. Die Mahnung zur Selbstbesinnung, zu einfachem, tätigem Leben und zur gegenseitigen Hilfe in der gemeinsamen Not schließt das Buch ab.

Bei einer so knappen, zusammenfassenden Darstellung eines Zeitabschnittes, der von sich überstürzenden Ereignissen, Strömungen und Gegenströmungen über und über erfüllt ist, droht natürlich die Gefahr, daß die verwickelten geschichtlichen Vorgänge verkürzt und über Gebühr vereinfacht werden. Der Verfasser ist dieser Gefahr nicht immer entgangen. Die Dinge waren im Augenblick der Entscheidung nicht so leicht zu durchschauen und zu meistern, wie es heute am Ende des verkehrten Weges scheinen möchte. Daher auch bei verantwortungsbewußten Männern das Zögern, das Schwanken und der Mangel an Entschlußkraft, was nachträglich sich als verpaßte Gelegenheit zum Handeln erweist.

Der Verfasser geht auch den tieferen Gründen unseres Unglücks nach und ist geneigt, im Nationalsozialismus die letzte, äußerste und giftigste Frucht der deutschen Entwicklung seit 1850 zu sehen. In der Tat wird eine objektive Geschichtschreibung, soweit sie bei der Erregung der Geister und der Lückenhaftigkeit des Materials heute überhaupt möglich ist, zweifellos in den Anschauungen, Bestrebungen und Methoden durchgehende Entwicklungslinien feststellen müssen, die vom Zweiten zum Dritten Reich und schließlich in den Abgrund geführt haben. In dieser Hinsicht ist das Wort des Reichskanzlers v. Bethmann Hollweg (im Reichstag am 30. Mai 1913) jedenfalls bezeichnend: „Der Nationalismus ist der ärgste Feind unserer gesamten Politik, und jede Maßregel, die bezweckt, diesem Nationalismus sein Handwerk zu erschweren, befördert das Wohl des Landes und des Reiches." Trotzdem wird man auch die Unterschiede nicht übersehen dürfen. Der Abstand zwischen einem Bismarck und einem Hitler ist doch gewaltig, die Formate unvergleichbar. Bismarcks Reden z. B. sind heute noch lesenswert; Hitlers Reden waren ungenießbar, schon als sie gehalten wurden. Auch ist es unverkennbar, wie das Abgleiten auf der abschüssigen Bahn jenseits aller Schuld und Absicht durch eine Reihe von unglückseligen Verkettungen, Unzulänglichkeiten, Mißgeschicken und Mißgriffen verursacht oder begünstigt wurde. Der Reichstag als Vertretung des Volkes war übrigens unter dem Kaisertum nicht so machtlos, wie es der Verfasser darstellt. (Gerade der Ansturm der alldeutsch und nationalistisch gesinnten Kreise gegen die „Schwatzbude" beweist, daß er ihnen als Bremsklotz im Wege lag.) Schon durch das Budgetrecht konnte er vieles erreichen und noch mehr verhindern. Vor allem aber war er, was von unschätzbarem Werte, eine Stätte des freien Wortes und der öffentlichen Kritik. So konnte sich keine Stickluft sammeln wie im Dritten Reich. Hitler wußte wohl, warum er einen freien Reichstag neben sich nicht dulden wollte. Nur so konnte er seinen Wahn austoben. Anderseits hat das parlamentarische System, so wie es in der Weimarer Republik gehandhabt wurde, das freventliche Spiel Hitlers erst möglich gemacht. Aber weder das konstitutionelle noch das parlamentarische System hat dem Grundmangel abhelfen können, daß dem deutschen Volk der politische Sinn weithin versagt ist und damit eine große, zielstrebige, traditionsgebundene Politik ungemein erschwert wird. Mit dieser Belastung, die sich jetzt schon gleich bei den ersten Gehversuchen der jungen Demokratie sehr bemerkbar macht, schreiten wir auch der neuen Zeit entgegen.

Fritz Harzendorf will in seiner Schrift „So kam es"[4] den deutschen Irrweg von Bismarck bis Hitler aufzeichnen und in einem kurzen Rechenschaftsbericht über die jüngste deutsche Vergangenheit den Leser anleiten, sein eigenes, vielleicht noch unbegriffenes Erleben zu klären und zu deuten. Entsprechend dieser Absicht richtet er sein besonderes Augenmerk auf die politischen Strömungen und die geistige Verfassung des deutschen Volkes. Mit allem Nachdruck weist er darauf hin, wie gefährlich es ist, wenn man Zerrbilder der Geschichte, falsche politische Zielsetzungen, uferlose Pläne ohne reale Voraussetzungen, Verächtlichmachung der Autorität, Schürung der Unzufriedenheit, des Rassen- und Klassenhasses, ungesetzliche Zustände und Geheimbünde ohne politische Verantwortung wuchern und sich ausbreiten läßt. Sie alle wirken zunächst wie eine unterirdische Flut, bis sie eines Tages das Gebäude des Staates zum Einsturz bringen. Um nur ein Beispiel anzuführen, sei an die Dolchstoßlegende erinnert. Sie mußte dazu

[4] 8° (102 S.) Konstanz 1946, Südverlag. M 4.—.

dienen, dem verletzten Nationalstolz zu schmeicheln und die Abwehrkräfte gegen einen neuen Krieg zu schwächen oder auszuschalten. Nur so ist es zu erklären, wie ein Volk, das den ersten Weltkrieg mit dem Gelöbnis „Nie wieder Krieg!" verlassen hatte, schließlich durch eine gewissenlose Staatsführung in einen noch weit schlimmeren Krieg gestürzt werden konnte. Es ist wie eine Strafe des Himmels, daß der deutsche Militarismus an dieser von ihm selbst (wider besseres Wissen) erfundenen und verbreiteten Lüge zugrunde gegangen ist. Gerade in der Herausstellung dieser und ähnlicher Zusammenhänge scheint mir der Wert der ernsten, unaufdringlichen, aber nachhaltigen Schrift zu liegen. Sie macht es verständlich, wie weiteste Kreise des deutschen Volkes unter dem Einfluß der wirtschaftlichen Not und einer hemmungslosen Hetze sich einer wilden Phantastik hingaben, die zum Verderben führen mußte. Bei alledem bekundet der Verfasser ein ruhiges, wohlabgewogenes Urteil. Auch seine Darlegungen über die deutsche Schuld verbinden Ehrlichkeit, Würde und Maßhaltung.

Die Schrift legt einen Gedanken nahe, den ich nicht unausgesprochen lassen möchte. Der Verfasser gesteht im Vorwort, daß er die geschichtlichen Abschnitte seines Buches fast ganz aus dem Gedächtnis niedergeschrieben habe, weil ihm kein anderes Hilfsmittel zur Verfügung stand. In seiner Lage befindet sich heute die große Mehrheit des deutschen Volkes, dem es aber nicht zum Segen gereichen würde, wenn es für die Vergangenheit nur auf sein Gedächtnis angewiesen wäre. Die Menschen von heute sind offenbar mehr als sonst vergeßlich; die ständige Hetze des Alltags mit seinen vielen Sorgen mag sie entschuldigen. Bücher und Nachschlagewerke sind entweder nicht vorhanden oder versagen. So kommt es, daß schon jetzt sehr viele nicht mehr oder höchst ungenau wissen, wie es vor und in dem Dritten Reich zugegangen ist, obwohl sie das alles erlebt und sogar am eigenen Leibe verspürt haben. Das ist ja nun wieder eine günstige Gelegenheit für verworrene und verwirrende Geister, für Schwärmer und Abenteurer, im trüben zu fischen oder mit der Stange im Nebel herumzufahren. Vor allem droht die Gefahr, daß die heranwachsende Jugend ein völlig falsches Bild der Vergangenheit erhält und aus Unwissenheit einer neuen Irreführung anheimfällt. Daher wäre es ein Verdienst des Verfassers, wenn er seine Darstellung zu einem Leitfaden der neuesten deutschen Geschichte erweiterte. Manches wäre dabei zu ergänzen, einiges auch zu berichtigen. Genaue Belege, bezeichnende Äußerungen, kurze Charakterschilderungen sollten beigefügt werden. Dabei darf das Verhalten des Volkes in seinen verschiedenen Schichten (Gebildete, Beamte, Politiker, Arbeiter, Bauern, Wehrmacht, Literaten usw.) nicht vernachlässigt werden. So müßte z. B. betont werden, daß 1939 von Kriegsbegeisterung und Eroberungslust im deutschen Volk keine Rede sein kann und daß ein großer Teil des Volkes dem „Führer" auch in der Zeit der außenpolitischen und militärischen Erfolge wenigstens innerlich die Gefolgschaft verweigert hat. Auch das Schuldkonto der Kommunisten sollte nicht vergessen werden. Die Darstellung wäre endlich nach der weltanschaulichen und religiösen Seite hin zu ergänzen. Was uns jetzt not tut, sind nicht Parteischriften, nicht leidenschaftliche Anklagen. Je sachlicher die neueste deutsche Geschichte ohne viel Beiwerk von Betrachtungen und Affekten aufgezeichnet wird, desto erschütternder wirkt sie. Vielleicht ist dann der Deutsche auch geneigter, aus ihr zu lernen.

Max Pribilla S. J.

DER INTERNATIONALE KONGRESS FÜR PHILOSOPHIE

Rom, 15.—20. November 1946

Es war ein kühnes Unterfangen, in einer Zeit, da der Krieg zwar schon seit mehr als einem Jahr beendet, ein eigentlicher Friede aber noch nicht angebrochen war, an die Einberufung eines internationalen Kongresses für Philosophie zu denken. Daß dieser Gedanke dennoch Wirklichkeit wurde, ist das große Verdienst des Instituts für philosophische Studien an der Universität von Rom, das damit den Erweis erbringen wollte, „daß dem mühevollen Streben der Männer der Politik, zwischen den Völkern Grenzen zu ziehen, die Arbeit der Männer des Gedankens vorausgeht, welche die Gültigkeit von Grenzen und Schranken zum Gegenstand ihrer Diskussionen machen".

Rücksichten auf die Lage der Zeit bestimmten die Auswahl der drei dem Kongreß zur Diskussion gestellten Themen: historischer Materialismus, Existentialismus, die Grundlagen der Wissenschaft und Analyse der Sprache.

Bei der Wahl des ersten Gegenstandes, des historischen Materialismus, war für die Veranstalter des Kongresses das Bestreben maßgebend, gewissen Mißverständnissen vorzubeugen, zu denen eine unklare Begriffsbe-

stimmung des Inhaltes dieses Grundprinzips des Marxismus führen könnte, was um so dringender notwendig wurde angesichts der Tatsache, daß in der letzten Zeit die Grenzen der Freiheit des einzelnen schon Gegenstand der Auseinandersetzung wurden und die Gefahr einer gewaltsamen Lösung sich immer deutlicher am Horizont abzuheben beginnt. Der Existentialismus, der den einen als dem Untergang geweiht scheint, während andere ihn als das letzte Wort des europäischen Denkens hinstellen, schien vor allem wegen seiner Folgen auf dem Gebiete der Kunst und der Religion einer tieferen Prüfung wert. Was die dritte Problemgruppe anlangt, so ist ihre Aktualität dadurch gegeben, daß in den letzten Jahren die Entwicklung der wissenschaftlichen Forschung zu einer Bedeutungsverschiebung gewisser Grundbegriffe wie Raum, Zeit, Kausalität, Finalität im wissenschaftlichen Sprachgebrauch führte, die eine Überprüfung solcher Ausdrücke dringend notwendig machte.

Die Schwierigkeiten des Augenblicks brachten es mit sich, daß sich die Teilnehmer in der überwiegenden Mehrzahl aus Italienern zusammensetzten. Doch konnten wenigstens einige ausländische Abordnungen erscheinen, so aus Frankreich, der Schweiz, Spanien, Argentinien, Deutschland, der Tschechoslowakei, Polen, Ungarn, Schweden usw., so daß insgesamt 15 Nationen vertreten waren. Da man als Sitz des Kongresses Rom, den Mittelpunkt der Weltkirche, gewählt hatte, war der internationale Charakter des Kongresses nicht zuletzt auch durch die stattliche Teilnehmerzahl aus den Reihen des Klerus sichergestellt. Ein besonderes Verdienst der Kongreßleitung und vor allem ihres Direktors, Professor Castelli, war es, durch persönliche Bemühung bei den Besatzungsbehörden Deutschlands auch einer deutschen Delegation unter Führung von Professor Julius Ebbinghaus (Marburg) das Erscheinen ermöglicht zu haben.

Die Eröffnung des Kongresses fand am 15. November vormittags in der Aula des Senatsgebäudes zu Rom statt. Der italienische Unterrichtsminister Guido Gonella hielt die Eröffnungsrede über das Thema „Freiheit und Verantwortung der Forschung". Der Minister (Christlich-demokratische Partei) begrüßte die Teilnehmer im Namen der Regierung des neuen italienischen Staates, der die philosophische Forschung nicht nur achten wolle, sondern sich auch als Schutzherrn der Gewissensfreiheit und der geistigen Toleranz betrachte, und behandelte in seinen weiteren Ausführungen verschiedene Fragen der wissenschaftlichen Forschung, deren Würde und Recht auf Freiheit er aus dem ewigen Streben des Endlichen zum Unendlichen ableitete. Hierauf begrüßte der Vorsitzende des Kongresses, Professor Calò (Florenz), die Teilnehmer und umriß in kurzen Worten die dem Kongreß gestellten Probleme.

Am Nachmittag des 15. sowie in den Sitzungen des Vormittags und Nachmittags des 16. November wurde je eines der drei Themen in Vollversammlungen behandelt. Gleich der erste Redner, Professor Antonio Banfi (Mailand), trat mit einer Verteidigung des historischen Materialismus auf. Den metaphysischen Systemen, die nach seiner Auffassung alle Schiffbruch gelitten haben und zu einem Ethos führten, das an der Erdenwirklichkeit verzweifelt und sich daher auf die eine oder andere Weise in ein Jenseits flüchtet, setzte er den historischen Materialismus entgegen mit seinem Ethos des Sich-Einsetzens für eine Verwandlung des Diesseits. Von den übrigen Vorträgen über das Thema des historischen Materialismus verdient besonders der von Julien Benda (Paris) hervorgehoben zu werden, in dem er dem historischen Materialismus wohl die Rolle einer Art Mystik für die Männer der Aktion zuerkannte, in ihm aber zugleich auch eine Gefahr für die Männer des Geistes erblickte, die zu einer neuen „trahison des clercs" führen könnte.

Unter den Referenten über das zweite Thema war wohl mit der größten Spannung Karl Jaspers mit seinem Referat „Über die biblische Religion und die Notwendigkeit ihrer Verwandlung" erwartet, der aber in letzter Minute auf die geplante Reise verzichten mußte. Gustav Bentadini von der Herz-Jesu-Universität zu Mailand behandelte in einem Vortrag über „Die Stellung des Existentialismus in der modernen Philosophie" den Ursprung der Existentialphilosophie aus einer Reaktion gegen den Idealismus. Emil Bréhier, der selbst nicht kommen konnte, dem Kongreß aber sein Referat „L'existentialisme et le problème de l'universel" zugesandt hatte, zeigte wenig Neigung, dem Existentialismus den Charakter einer Philosophie zuzugestehen. Ein noch strengeres Urteil über ihn sprach Maurice Blondel aus in seinem durch Professor Paliard (Aix-Marseille) verlesenen Vortrag: „Ist der Existentialismus wirklich eine Philosophie?" Der Spanier Eugenio d'Ors stellte in seinem Referat einer Metaphysik des Seins seine „Metaphysik des Keimes" (metafísica del germen) entgegen.

Unter den Vorträgen über die dritte Problemgruppe machte wohl den größten Eindruck der italienische Mathematiker Francesco Severi mit seinem Referat „Erwägungen über einige Aspekte der modernen Phy-

sik", in dem er Materie und Energie als Grenzbegriffe erklärte: die reine Materie sei das, was von einem raum-zeitlichen Ding übrigbleibt, wenn man von dem zeitlichen Gesichtspunkt absieht, während die reine Energie dasjenige sei, was übrigbleibt, wenn die räumlichen Gesichtspunkte entschwinden; reine Materie und reine Energie seien also bloß Abstraktionen, die nur als Begriffe existieren. Professor Ferdinand Gonseth (Zürich) entwickelte in seinem Vortrag „Ist das wissenschaftliche Denken für oder gegen die neueren philosophischen Anschauungen?" die These von der Offenheit des Begriffes, dessen ständige Entwicklung eine endgültige Fixierung seines Inhalts nicht gestatte, verwahrte sich aber dabei gegen den Vorwurf des Skeptizismus. In diesem Zusammenhang sprach auch P. Beda Thum O.S.B. über „Die Einheit des Gedankens und die verschiedenen Typen des wissenschaftlichen Denkens".

Die restlichen Tage waren für die Arbeit in getrennten Fachgruppen bestimmt. Am lebhaftesten ging es wohl in der Fachgruppe über den historischen Materialismus zu. Hier zeigte sich große Verschiedenheit der Auffassungen nicht nur zwischen Anhängern und Gegnern des historischen Materialismus, sondern auch unter seinen Anhängern selbst. Ziemlich deutlich trat die mangelhafte Fundierung des historischen Materialismus und die theoretische Schwäche seiner Anhänger hervor. Dabei machte sich besonders unter den italienischen Vertretern des historischen Materialismus die Neigung bemerkbar, den historischen Materialismus von der Philosophie des dialektischen Materialismus loszulösen. In diesem Zusammenhang konnte der Verfasser dieser Zeilen in einem kurzen Durchblick über die Entwicklung der Philosophie in der Sowjetunion zeigen, daß vom Standpunkt der Sowjetphilosophie aus diese Trennung nie zugegeben würde.

Glitten in dieser Abteilung die Diskussionen mehr als einmal aus dem Philosophischen ins Politische ab, so herrschte in der zweiten Fachgruppe, wo der Existentialismus erörtert wurde, eine mehr theoretische und philosophisch reinere Atmosphäre. Hier traten vor allem zwei Strömungen hervor: eine mehr philosophische (Abbagnano) und eine mehr psychologische. Aus der Diskussion wurde ersichtlich, daß im Existentialismus, trotzdem das konkrete Individuum in seiner unwiederholbaren Einmaligkeit das gemeinsame Anliegen ist, dennoch eine Fülle von Auffassungen möglich ist, die in stufenweiser Differenzierung bis zu zwei radikal entgegengesetzten Haltungen gehen können: Atheismus und Glauben. Die zweite Richtung war besonders durch Gabriel Marcel vertreten, der seinen Standpunkt in einem Referat „L'épreuve et le témoignage: catégories existentielles privilegiées" darlegte und die Notwendigkeit einer religiösen und christlichen Lebensauffassung verfocht.

In der dritten Fachgruppe beschäftigten sich die Referenten hauptsächlich mit Problemen des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs, vor allem auf dem Gebiete der Physik, der Biologie und Psychologie. Das Schwergewicht lag dabei wohl auf dem Gebiete der Physik, wo es zu einer interessanten Auseinandersetzung zwischen Physikern, Mathematikern und Philosophen kam. Dabei konnte man die tröstliche Feststellung machen, daß Physiker und Mathematiker nun mehr und mehr aus ihrer Verkapselung in enge Spezialisierung herausgehen und wieder die Frage nach der Wirklichkeit im philosophischen Sinne stellen, gemäß dem Ausspruch Einsteins: Alle Physik ist Metaphysik.

Am 20. November abends fand ein inoffizieller Empfang beim Heiligen Vater statt, an dem alle Gäste des Kongresses, die dafür Interesse hatten, teilnehmen konnten. Sie fanden sich, abgesehen von den ausgesprochen marxistisch gerichteten, ziemlich zahlreich ein. Der Heilige Vater richtete eine kurze Ansprache an die Versammelten, in der er auf die Verwandtschaft zwischen der Aufgabe der Philosophen und seiner eigenen apostolischen Sendung hinwies. Unter anderem betonte er, daß die philosophia perennis die Mitte hält zwischen den beiden Extremen eines pessimistischen Irrationalismus einerseits und einem religiösen Voluntarismus anderseits, indem sie einen gesunden Intellektualismus verficht und dadurch zur wahren Philosophie des Lebens wird. Zum Schluß forderte er die Versammelten auf, in Wort und Schrift zur Beseitigung des Hasses und zur Versöhnung der Völker beizutragen, damit auf diese Weise der Weg zu einem wahren Frieden gebahnt werde. Einen ganz überwältigenden Eindruck machte es, als der Hl. Vater nach Erteilung des Apostolischen Segens von seinem Thron herabstieg, um die einzelnen Teilnehmer, die ihn buchstäblich umdrängten, persönlich anzusprechen, und an jeden einzelnen ganz persönliche, dabei trotz ihrer Kürze tief in die Seele dringende Worte richtete. So kam es, daß die Teilnehmer mit einer wahren Begeisterung von dannen gingen und man im Ausgangsgedränge Äußerungen hören konnte ähnlich jener, die der Schreiber dieser Zeilen beim Anstehen in der Garderobe auffangen konnte: „Das war jeden-

falls das beste von allen Referaten und hat dabei nur die halbe Zeit gedauert."

Manch einer mag wohl mit einem Gefühl des Unbefriedigtseins von diesem Kongreß nach Hause zurückgekehrt sein, weil ihm in der Vielzahl der Meinungen und der entgegengesetztesten Richtungen kein „Ergebnis" des Kongresses sichtbar geworden war. Aber, wie Prof. Calò in seiner Schlußrede richtig bemerkte, solche Leute, die von einem derartigen Kongreß ein Ergebnis etwa in Form einer „Resolution" erwarten, sind wohl an die falsche Adresse geraten. Zu einem philosophischen Kongreß kommt man vor allem, um Standpunkte kennenzulernen, persönliche Beziehungen anzuknüpfen, Gedankenaustausch zu pflegen und in diesem Sinne bereichert heimzukehren, um dann in der Stille das Gehörte auf sich wirken zu lassen und zu sehen, ob man an seinem bisherigen Standpunkt nicht irgend welche Korrekturen vorzunehmen habe.

Von diesem Gesichtspunkt aus muß man auch den Erfolg dieses Kongresses bewerten und trotz vieler organisatorischer Mängel, die zum Teil angesichts der gegebenen Zeitlage unvermeidlich erscheinen, der Kongreßleitung tief dankbar sein. Männer der verschiedensten philosophischen Richtungen und sogar der verschiedensten politischen Lager, die sonst wohl nirgends Gelegenheit gehabt hätten, einmal persönlich miteinander in Fühlung zu treten, haben hier eine gemeinsame Plattform gefunden für ruhigen, sachlichen Gedankenaustausch. Es fanden sich hier nicht nur Denker der verschiedensten Strömungen zusammen, nicht nur Männer der verschiedensten religiösen, weltanschaulichen und politischen Richtungen, sondern auch, was besonders im gegenwärtigen Augenblick hervorgehoben zu werden verdient, Angehörige der verschiedenen nationalen Lager, die gestern noch in blutigem Kampf miteinander standen. Die Tatsache, daß gerade Prof. Ebbinghaus die meiste Zeit den Vorsitz in der Fachgruppe des historischen Materialismus führen konnte, wo das Ideal des „sine ira et studio" wohl am wenigsten erreicht wurde, ohne daß irgend jemand sich daran gestoßen hätte, scheint doch eine gewisse Gewähr dafür zu sein, daß der Kongreß nicht nur einen Fortschritt im Bereiche des Gedankens ermöglichte, sondern auch einen Schritt näher zur Erreichung jenes Zieles bedeutet, das den Kongreßteilnehmern vom Heiligen Vater mit solcher Wärme ans Herz gelegt wurde: das Werk der Völkerversöhnung.

Gustav A. Wetter S. J.

EIN NEUARTIGER FRAGEBOGEN

Mehr als einer der Leser wird diese Überschrift mit Mißtrauen überfliegen und sich rasch überlegen, ob er weiterlesen soll. Fragebogen sind augenblicklich wenig „gefragt". Will doch der Volkswitz heute schon mit Sicherheit wissen, daß die Signatur des 12. Jahrhunderts der Rundbogen, die des 15. der Spitzbogen, die des 20. Jahrhunderts aber der Fragebogen ist — nur daß dieser dem Auge weit weniger gefällt als die freundlich geschwungenen Stilelemente der Romanik und Gotik. Wir müssen jedoch gestehen, wir haben unter all diesen komplizierten (und nicht selten mit Legangeln durchsetzten) Gebilden unserer Tage noch keinen gesehen, den wir mit solch ungeteiltem Wohlgefallen studiert, dem wir einen solch durchschlagenden Erfolg gewünscht hätten wie jenem, der uns vor einigen Wochen von der einlaufenden Post als bescheidene Drucksache auf den Tisch gelegt wurde.

Er stammt aus einer Großstadtpfarrei (fast unnötig zu sagen, daß es sich um eine schwer angeschlagene Großstadt handelt — in Wirklichkeit ist es eine der am schwersten getroffenen Städte des südlichen Deutschlands). Und wie nach seiner Herkunft aus einem Pfarrbüro, so ist er auch nach seinem Inhalt wirklich neuartig, einmal so ganz „anders als die andern" und dabei so nachahmenswert, daß wir ihn nicht nur als aufschlußreiches Dokument der Zeit, sondern auch als Vorbild mit der Zusatzbemerkung „Nachdruck nicht verboten" und „Vor Nachahmung wird nicht gewarnt" einem größeren Leserkreis vorsetzen möchten, wobei wir vorsorglich um Entschuldigung bitten, falls Vor- oder Doppelgänger dieses wahrhaft zeitgemäßen Fragebogens, die uns nur nicht zu Gesicht gekommen sind, auch anderswo aufgetreten sein sollten.

Besagter Fragebogen trägt auf seiner ersten Seite die Überschrift: „Caritas in Not und Hilfe". Dann folgt — alles schön angeordnet und in freundlich-großen Lettern gedruckt — das Apostelwort (Gal. 6, 2): „Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen." Dem folgt eine kleine Einleitung: „Liebe Brüder und Schwestern! Die Pfarrcaritas ruft Euch alle zur Mithilfe auf. Die tiefe Not ringsum bedarf vieler liebender Herzen und Hände. Schon bisher habt Ihr in sehr opferfreudiger Weise eifrig und bereitwillig mitgeholfen. Nun aber gilt es, der täglich auftauchenden Not sofort tatkräftig zu begegnen und die nötigen Kräfte zu wissen, um sie rufen zu können. Helft bitte mit, aus Eurer christlichen Hal-

tung heraus — es gibt ja so viele Möglichkeiten. Hier wollen wir die wichtigsten aufzeigen."

Und nun kommt unter der Titelfrage: „Wer kann helfen?", auf zwei Innenseiten verteilt, der Fragebogen selbst, den wir hier nur etwas zusammengedrängt, aber wörtlich bringen:

1. Krankenbesuche, verbunden mit mehrstündiger Haushaltshilfe (hier können auch große Mädchen helfen). Wann? Wie oft ist dies möglich?

2. Tägliches kurzes Nachsehen bei vorübergehenden Erkrankungen Alleinstehender, um Besorgungen und Ähnliches für sie zu machen. Wann? Wie oft?

3. Hilfe für Betagte bei schwerer Arbeit, z. B. Holz spalten, in den Keller tragen usw. (Hier können Jungen gut helfen!) Wann? Wie oft?

4. Haushaltshilfe für die kinderreiche Mutter, vor allem bei Erkrankung der Mutter. (Das wäre sehr wichtig!) Wann? Wie oft?

5. Kinderbetreuung bei außerordentlichen Arbeiten der Mutter, z. B. bei großer Wäsche usw. (Kommt auch für größere Mädchen in Frage.) Wann? Wie oft?

6. Hie und da ein Mittagessen für ein unterernährtes Kind. Wann? Wie oft? (Oder besondere Meldung im Pfarramt.)

7. Gaben aller Art an Familien in Not, z. B. Lebensmittel, Obst, Gemüse, Kartoffel, Stoff- und Wollreste jeder Art, Flick- und Stopfmaterial, Knöpfe, entbehrliche Kleidungsstücke, Geschirr, Bestecke; noch verwendungsfähiges Papier für Schreibarbeiten der Schulkinder, Reste von Blei- oder Buntstiften, Schulranzen oder -mappen usw.

8. Besorgen oder Flicken der Wäsche Versehrter und Heimatloser. Wann? Wie oft?

9. Ferner möchten wir Handwerker (auch Lehrlinge) aller Art, z. B. Schreiner, Hafner, Glaser, Schlosser, Elektriker, Installateure usw. bitten, sich für besonders dringende Notfälle nach vorheriger Vereinbarung zur Verfügung zu stellen. Welcher Beruf? Ja? Nein?

10. Wer nimmt am Sonntag ein Kind aus dem Flüchtlingslager N. auf? Meldung jeweils bis Freitag vorher im Pfarrhaus (auch Aufnahme eines Kindes für mehrere Sonntage ist möglich und erwünscht). Ja? Nein?

11. Wissen Sie noch andere Möglichkeiten der Hilfe? Wir sind dankbar für jeden Rat und jede Hilfe.

Auf der letzten Seite steht noch die Nachbemerkung: „Viele von Euch werden nun sagen, daß solche Hilfen wohl gut und notwendig wären, aber dazu müßte man unabhängig sein, über viel freie Zeit verfügen usw. Aber vielleicht könnte doch der eine oder andere helfen, der bisher nur nicht wußte, wo und wie. Und auch durch kleine Hilfe, z. B. durch kurze freiwillige Arbeit eines Handwerkers, kann oft große Not gelindert werden. Über die Inanspruchnahme ihrer Hilfe werden wir Ihnen rechtzeitig Nachricht zukommen lassen."

Nach etwas Platz für Name und Anschrift des künftigen Nothelfers folgt der Schluß: „Hilfesuchende wenden sich an das Pfarramt oder die Pfarrschwester (deren Namen, Anschrift, Rufnummer den Aufruf schließen). Wir bemühen uns, wenn irgend möglich, für Hilfe zu sorgen. Nach Möglichkeit wird auch Rat und Hilfe vermittelt für Gesuche aller Art, Eingaben an Behörden und Ämter, Wegweisung zu Dienststellen, Vermittlung von Rechtsauskünften usw. Meldung im Pfarramt."

Das ist der Fragebogen. Unausgefüllt, wie er vorliegt, ist er für den, der um die Lage Bescheid weiß, eine sprechende Musterkarte deutschen Elends — vom Flüchtlingskind bis zum alleinstehenden gebrechlichen Mütterlein, das sich das kärglich zugewiesene Brennholz unmöglich selbst spalten und in den Keller tragen kann, vom mangelnden Eßbesteck für die Vertriebenen bis zum mangelnden Schulheft für den ABC-Schützen, von den ermüdenden Gängen zu den vielen Amtsstellen, die die dahinschmelzende Konkursmasse der Verbrauchsgüter zu verwalten haben, bis zu den Nachforschungen, die ein alter, schreibungewandter Mann nach seinem vermißten Sohn anstellen will. Ausgefüllt aber könnte der Bogen aus einer Musterkarte der Not zu einem Musterbild notwendender Hilfsbereitschaft und echt christlichen Pfarrfamiliengeistes werden.

Vor einiger Zeit hat der gewandte Verteidiger eines Fragebogensünders den Satz geprägt: „Das Ausfüllen des Fragebogens war im Jahre 1945 (wo der fragliche Fragebogen geschrieben wurde) eine Beschäftigung, 1947 ist es eine Kunst!" Das Ausfüllen dieses Fragebogens ist nicht so sehr eine Kunst als vielmehr eine Tat (oder wenigstens die Verpflichtung zu einer Tat) — und das ist noch viel mehr. Daß viele nur darauf warten, angerufen zu werden, und trotz aller eigenen Not gerne bereit sind, andern zu helfen, wissen wir aus vielfältiger tröstlicher Erfahrung. Sie alle ins große, überall drängende Hilfswerk einzuschalten, scheint uns der hier eingeschlagene Weg ein ausgezeichnetes Mittel. Jahrelang mußten wir

den ebenso eingebildeten wie törichten Spruch lesen, wenn es zum Sammeln ging: „Ein Volk hilft sich selbst!“ Heute, nachdem auch dieser Spruch, wie so viele andere damals gehörte, seine innere Hohlheit längst erwiesen hat, handeln wir — am besten ohne jeden tönenden Spruch — nach dem Satz, der als Leitgedanke unserem Fragebogen mitgegeben war: „Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.“

Anton Koch S. J.

Besprechungen

Abendländischer Geist

VOM EUROPÄISCHEN GEIST. Von Karl Jaspers. 8° (31 S.) München 1947, Piper. M 1.20.

Was ist Europa und was wird in der neuen Weltlage aus ihm werden? So fragt der Verfasser. Er sieht das Eigentliche Europas in Freiheit, Geschichte und Wissenschaft; durch diese drei unterscheidet es sich von allen anderen Kulturen. Hier ist sich der Mensch bewußt geworden, daß er als Mensch frei ist, daß sein Sein geschichtlich ist; hier allein ist aus der Freiheit und Geschichtlichkeit der grenzenlose Drang nach objektivem Wissen erwacht. Alle drei Faktoren bringen aber Unruhe und Erschütterung der eigenen Grundlagen und bedrohen so ständig sich selber. Sie haben aber auch bisher immer wieder zu einem neuen Ausweg aus den Katastrophen geführt. Auch heute muß Europa geistig überwinden, was es hervorgebracht hat. Die Welt muß wählen zwischen Weltimperium oder Weltordnung. Die Politik muß sich auf ihre wahre Aufgabe beschränken, die Daseinsbedingungen zu sichern, statt Glaubensverkündung zu sein. Daß die großen Triebkräfte der abendländischen Kultur vor allem aus der biblischen Religion stammen, wird stark betont. Aber heute tut nach Jaspers eine Verwandlung dieser Religion not; von ihr scheint nur die Transzendenz Gottes, die Begegnung des Menschen mit Gott übrig bleiben zu sollen. Folgerichtig wird die Rettung in der Existenzphilosophie gesehen. Bedenkt man, daß diese auch so nihilistische Formen wie die Philosophie Heideggers und Sartres angenommen hat, so wird man an der Wirksamkeit des empfohlenen Heilmittels mehr als zweifeln, so gesund manches in der Philosophie von Jaspers selbst sein mag. Der Mensch kann nicht ja und nein zugleich sagen; er darf sich auch nicht aus reiner Freiheit ohne Gründe für Ja oder Nein entscheiden, was reine Willkür wäre für jedes Seiende, das nicht Gott ist. Somit bleibt nur, daß der Mensch wieder zu den gediegenen Grundlagen der geistigen Wirklichkeit zurückkehrt, für die er blind geworden ist, und auf sie gestützt die Entscheidungen fällt, die ihn zum Heile führen. Im Grunde hat Jaspers Kant doch nicht überwunden, und seine Religion bleibt deswegen mit der ganzen Fraglichkeit der Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft belastet, die kein Gottesdienst, sondern Menschendienst ist. A. Brunner S. J.

EUROPA ALS VERBUNDENHEIT IM GEIST. Von Prof. D.Dr. Theodor Steinbüchel. (26 S.) Tübingen 1946, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M 1.20.

Die Broschüre enthält den Text der Rede, die der Verfasser bei der Übernahme des Rektorates an der Universität Tübingen gehalten hat. Die abendländische Geschichte steht fortlaufend unter einem doppelten Gesetz. Der Logos strebt nach geistiger Erhellung der Wirklichkeit, die Freiheit drängt auf schöpferische Leistung. Das konkrete Bild der europäischen Solidarität hat sich in der Abfolge der Generationen häufig gewandelt. Mehr und mehr gewannen dabei die Fliehkräfte Einfluß auf den Geist der Völker. Europa als Einheit im Geist wurde gefährlichen Zerreißproben ausgesetzt und ist seit langem mehr als bedroht. Die Gegenwart mit ihrer neuen Situation verlangt die Bändigung der Gegensätze durch Sammlung auf das Gemeinsame.

Die Tatsache einer geistigen Verbundenheit zwischen den Völkern in Europa zeigt Steinbüchel als Philosoph und Theologe in seinem Fachgebiet an drei Strömungen der Gegenwart. Gemeinsam ist zunächst ein stark empfundenes Krisenbewußtsein, das nicht nur die abendländische Kultur, sondern auch den europäischen Menschen in seiner überkommenen Verfassung betrifft. Dies Lebensgefühl verbindet miteinander so verschiedene Menschen wie Jaspers, Heidegger, Ortega y Gasset, Unamuno, Huizinga, Christopher Dawson, Paul Valéry, Maritain, Berdjajew. Sodann ringen die europäischen Völker zusammen um die Lösung der

sozialen Frage. Die sozialistische Idee vollzieht die Umstellung vom propagandistischen Manifest zu einem Aktionsprogramm. Das verlangt neben der Gabe, zwischen marxistischer Weltanschauung und einer brauchbaren Theorie für die neue Ordnung in Wirtschaft und Gesellschaft zu unterscheiden, ebenso den Willen, die noch bestehenden, aber geistig schon überholten Verhältnisse in der Praxis neu zu ordnen. Schließlich geht als letzter gemeinsamer Grundzug durch das europäische Bewußtsein die Einheit von Sein, Denken und Handeln in einem existentiellen Ansatz, der in England bei Baron von Hügel und Newman, in Frankreich bei Bremond und Blondel über den ethischen Kern hinaus und zur Begegnung mit Gott führt.

P. Bolkovac S.J.

KÜNDER DER HUMANITÄT. Von Ernst von Hippel. (155 S.) Bonn 1946, Verlag Götz Schwippert.

In rund 20 Aufsätzen behandelt der Kölner Universitätsprofessor vor allem Gestalten aus der deutschen Klassik und Romantik. Jene antiken Mithrasbilder, die herangezogen werden, um die Philosophie der moralischen Tat bei Fichte zu erläutern — sie zeigen einen Jüngling, knieend auf einem Stier und im Begriff, ihn zu opfern —, liefern auch das Symbol für das Bestreben des Verfassers und seiner Künder der Humanität: das ewig Junge des höheren Seins unterwirft sich im Opfer der eigenen niederen Natur das unterbewußte Triebwesen der Stierkräfte.

Der Standpunkt eines praktischen Materialismus hat den Menschen seelisch ausgelaugt und seine Lebensformen zerstört. Um diese Verarmung des Menschen und die Entseelung seiner Welt zu überwinden, führt von Hippel zu Idealisten in der deutschen Geschichte. Die Kette seiner Zeugen reicht, um nur einige Namen anzuführen, von Grotius über Möser, Herder, Humboldt, Steffen, Baader, Carus bis zur Rede über das Alter von Jacob Grimm.

Der Verfasser kann jedem einzelnen nur ein paar Seiten widmen. Aber seine Einführung und die Auswahl der wenigen Zitate ist so treffend, daß im Leser bald der Wunsch nach den Quellen wach wird. Wer Zugang zu einer Bibliothek hat, wird sicher gern in den Briefen, Tagebüchern und Aufsätzen nachlesen, die angeführt werden.

Am ausführlichsten wird Leibniz behandelt. Der Umriß seiner Gestalt sowie die spürbare Liebe, mit der die Zeichnung ausgeführt ist, zeigen als Ideal, das dem Verfasser vorschwebt, eine fruchtbare Verbindung zwischen Denken und Tun. In der richtigen „Proportion zwischen Verstand und Macht" liegt nach Leibniz die Harmonie der Welt. Da nach seinem Urteil einem Privatmann als das Beste erscheinen muß, was für das Allgemeine das Fruchtbarste ist, war auch der Grundzug seines persönlichen Wesens die Harmonie zwischen Erkennen und Handeln. So war und blieb der Philosoph und Theologe ein Mann des praktischen Lebens, der in der Wirklichkeit seiner Zeit Gedanken der Ewigkeit zu realisieren suchte.

P. Bolkovac S.J.

Philosophie

DER MENSCH UND DIE PHILOSOPHIE. Einführung in die Existenzphilosophie. Von † Peter Wust. Mit einem Vor- und Nachwort von A. Borgolte O.F.M. kl. 8° (151 S.) Münster 1946, Regensberg.

Dieses nachgelassene Werk des bekannten Philosophen ist das Manuskript zu Vorlesungen, das er nicht mehr zur Veröffentlichung ausarbeiten konnte. Wust stellt ausgezeichnet dar, wie die Philosophie immer von zwei Extremen bedroht ist, die sie je aufheben: dem „heimkehrenden" Geist, der sich bei der erworbenen Erkenntnis wie in einem Dingbesitz beruhigen möchte, und dem „abenteuernden Geist", der immer wieder alles in Frage stellt und so vom Nichts bedroht ist. Die Philosophie kann eben nicht vom Subjekt absehen wie die Wissenschaft, und die Subjektivität beunruhigt sie ständig. Allerdings hat man etwas den Eindruck, daß der Philosoph sich aus seiner Freiheit zwischen den beiden Extremen entscheiden müsse, daß er zu wählen habe, ob er die allgemeine Intelligibilität alles Seins annehmen oder ablehnen wolle. Es bliebe da doch die Frage, warum er sich eher für die eine Seite als für die andere entscheiden solle, wo doch für keine der beiden Seiten Gründe vorzuliegen scheinen; wenn Gründe sichtbar werden, ist auf dem Gebiete der Erkenntnis nicht mehr von Entscheidung die Rede. Ja die Intelligibilität selbst ist problematisch; ist sie eine absolute Eigenschaft der Seienden an sich oder nur ihr ideeller Bezug, eine relatio rationis, auf einen Erkennenden? Und wenn letzteres richtig ist, ist für unser menschliches Erkennen alles intelligibel, was Wust wohl nicht behaupten wollte, oder nur für Gott, der also durch die Entscheidung einfach postuliert wird? Etwas anderes ist es, wenn das existenzielle Moment der Philosophie darin gesehen wird, daß gewisse

Wirklichkeiten — nicht alle, wie z. B. das Stoffliche — sich nur bestimmten Haltungen des Erkennenden erschließen. Diese Haltung bringt diese Wirklichkeiten nicht hervor, sondern ist nur die Bedingung ihrer Erkenntnis. Damit kommt die Philosophie wieder auf gesicherte Grundlage zu stehen, ohne dabei einem Denken aus Ding- und Stoffkategorien zu verfallen. In diese Richtung weist das ergreifende Wort, das der Herausgeber in seinem schönen Nachwort zitiert: „Und wenn Sie mich nun noch fragen sollten, bevor ich jetzt gehe und endgültig gehe, ob ich nicht einen Zauberschlüssel kenne, der einem das letzte Tor zur Weisheit des Lebens erschließen könne, dann würde ich Ihnen antworten: ‚Jawohl'. — Und zwar ist dieser Zauberschlüssel nicht die Reflexion, wie Sie es von einem Philosophen vielleicht erwarten möchten, sondern das Gebet. Das Gebet, als letzte Hingabe gefaßt, macht still, macht kindlich, macht objektiv. Ein Mensch wächst für mich in dem Maße immer tiefer hinein in den Raum der Humanität — nicht des Humanismus —, wie er zu beten imstande ist, wofern nur das rechte Beten gemeint ist. Gebet kennzeichnet alle letzte ‚Humilitas' des Geistes. Die großen Dinge des Daseins werden nur den betenden Geistern geschenkt. Beten lernen aber kann man am besten im Leiden" (S. 138).

A. Brunner S. J.

DIE HEIMKEHR DES DEUTSCHEN GEISTES. Das Bild Christi in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts. Von Reinhold Schneider. (63 S.) Heidelberg 1946, F. H. Kerle. M 1.80.

Die deutsche Philosophie von Herder zu Nietzsche ist an Christus vorbeigegangen. Er war für sie nicht mehr der Gottessohn, der Erlöser, sondern ein großer Mensch und als solcher nur ein Lehrer, dessen Lehre von seiner Person unabhängig ist, oder ein Vorbild wie jeder andere große Mensch, das wir aus eigener Einsicht und Kraft nachahmen, oder auch die Stelle, wo die allgemeine dialektische Identität des Menschen mit Gott beispielhaft zum Durchbruch kommt. Schelling strebt in seiner Spätzeit christlicheren Auffassungen zu, kann sich aber vom Einfluß seiner Vergangenheit nicht mehr frei machen und bleibt im Romantisch-Gnostischen stecken. Bei Nietzsche kommt es mit dem von ihm und seiner Zeit für erledigt und überholt Erklärten zum Kampf auf Leben und Tod, an dem Nietzsche schließlich zerbricht. Soll es für den deutschen Geist eine Rettung geben, so kann sie nur kommen durch die Rückkehr aus der Hybris zum Erlöser, damit er statt zum Falle und zum Untergang wieder zur Auferstehung werde.

A. Brunner S. J.

THOMAS VON AQUIN UND DAS MODERNE WELTBILD. Von Johann Peter Steffes. 8° (72 S.) Münster 1946, Regensberg. M 3.—.

Die Arbeit stellt die Festrede dar, die zu Ehren des von seiner Kardinalserhebung heimkehrenden Grafen von Galen in der Akademie seiner Bischofsstadt gehalten wurde. Das Weltbild des heiligen Thomas und das moderne Weltbild werden miteinander verglichen und auf Strömungen der heutigen Zeit aufmerksam gemacht, die eine Rückkehr zu Thomas zu bedeuten scheinen. In einer Festrede kann man nur die allgemeinen Linien herausarbeiten, und dies ist hier mit großer Klarheit geschehen. Aber die gleiche Literaturgattung bringt auch leicht eine gewisse Einseitigkeit im Loben mit sich. Nicht jedermann wird überzeugt sein, daß das Weltbild des heiligen Thomas mit seinen unveränderlichen Formen und der gänzlichen Abwesenheit der Geschichte dynamisch und nicht statisch war; aus dem gleichen Grunde wird man nicht leicht sein Denken als existenziell bezeichnen. Daß das Konkrete ein Abfall vom Allgemeinen ist, das allein im vollen Sinn wirklich ist, ist nicht nur die Lehre des Idealismus, sondern auch des hl. Thomas. Erst Scotus und der fast allgemein, aber in diesem Punkte sehr zu Unrecht geschmähte Nominalismus haben eine positive Wertung der Individualität vertreten. So scheinen uns auch die vom Verfasser richtig beobachteten Wandlungen der heutigen Zeit sich weniger zu spezifischen Stellungen des heiligen Thomas als zu allgemein katholischen hinzubewegen. Über den Umfang dieser Bewegung darf man sich aber keiner Täuschung hingeben. Die Naturphilosophie des Aristoteles hat im Weltbild und auch in der Metaphysik des heiligen Thomas eine grundlegende Bedeutung; es fehlen darin dem heutigen Menschen sehr wichtige Probleme wie die Geschichte, eine Metaphysik des Geistes aus den Kategorien des Geistes heraus. Darum kann es der heutige Mensch nicht als das seine wiedererkennen. Worin uns Thomas neben den bewährten Grundeinsichten vor allem Vorbild sein kann, das ist der Mut, mit dem er seiner Zeit ein ihrem sonstigen Wissen genügendes und im Aufbau klares Weltbild zu bieten unternommen hat.

A. Brunner S. J.

GOETHES NATURANSCHAUUNG IM LICHTE SEINES SCHÖPFUNGSGLAUBENS. Von Ernst Michel. 8° (32 S.) Wiesbaden 1946, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.

Es ist sicher viel Christliches in Goethes Naturanschauung, wenn auch nicht nur Christliches. Es ist hiermit wie bei Schelling, an dessen Naturphilosophie sie in manchem erinnert. M. hebt diese christliche, ja katholische Seite heraus, die Unterordnung unter das, was ist, die Ehrfurcht vor dem Geheimnis, die Hingabe an das Einzelne, Konkrete, um durch Vertiefung und Steigerung zum Ganzen zu gelangen. Natur wird als Schöpfung nicht abstrakt geglaubt, sondern gläubig erfahren. Jedoch fehlt Goethe der Sinn für die Geschichte und die in ihr wirkende Sünde. Anderes wie das Urphänomen und die Metamorphose würden wir eher auf Rechnung der künstlerischen Schau setzen. Nicht ohne Grund wird man dabei an die platonischen Ideen und mehr noch an die aristotelischen Formen erinnert; sind doch alle drei Theorien stark auf dem Biologischen fundiert. Weniger treffend erscheinen uns die letzten Ausführungen über Goethe und die moderne Physik. Gewiß erfaßt die Physik nicht die ganze Wirklichkeit, sondern nur das Meßbare an ihr. Aber diese Seite ist auch die einzige, die uns am Stoff mit Sicherheit objektiv zugänglich ist und eine Einwirkung auf sie gestattet (vgl. A. Brunner, Erkenntnistheorie, Colmar 1945). Ungegenständlichkeit des Stoffes ist aber aus unserem Unvermögen, das reine Ansich des Stoffes zu erkennen, nicht zu folgern. Ist doch der Stoff gerade die gegenständlichste Seinsstufe. Darum läßt sich hier auch mit Aufgeschlossenheit nichts erreichen, die nur gegenüber Lebendigem und vor allem Persönlichem in Frage kommt.

A. Brunner S. J.

Dichtung

SONETTE AN CHRISTUS. Von Josefine Nettesheim. Warendorf (Westf.) 1946. 78 S. Verlag J. Schnellsche Buchhandlung (C. Leopold).

In der seit einiger Zeit fast zur Mode gewordenen Form der Sonette besingt Josefine Nettesheim das Lob Christi. Sie zeigt, was Christus ihrer Jugend war, sie preist das Geheimnis des Gottmenschen, gibt seine Trostworte an den Dichter wieder, spürt seinem Wirken in der Geschichte nach und nennt ihn als das Brot und den Wein des Lebens ... Es sind tiefe, Betrachtung fordernde Gedanken, die die Verse bieten. Nicht an allen Stellen freilich ist die straffe Form des Sonetts so ganz bis zum letzten Versfuß vom Inhalt gefüllt, und manchmal wünscht man sich größere, durchgehendere und einprägsamere Bilder. Doch Gedichte wie „Du bist nicht wie ein Traum, ein Glanz gekommen..." „Wirst du aus Rauch und Asche uns erscheinen..." „Du bist die Wahrheit und du bist die Lehre..." ergreifen durch ihre Glaubenstiefe und ihre Schönheit.

E. Rommerskirch S. J.

GEDICHTE. Von Rudolf Treischler. 8° (95 S.) Karlsruhe 1946, Stahlberg Verlag. Kart. M 4.50.

Die Lyrik dieser ersten Nachkriegsjahre stimmt bisher wenig glücklich. Allzuoft gleichen die Gedichte, die uns dargeboten werden, einer „Schale, flach und formleer", um mit dem jungen Dichter zu sprechen, den wir hier vorstellen: Auch wo einmal eine gewisse Beherrschung der Form erreicht scheint, werden wir meist das Gefühl nicht los, daß es sich um Epigonentum handelt. So sehnt man sich danach, einmal einen eigenen echten Ton zu hören, der einer inneren Notwendigkeit entspricht.

Auch der junge Stuttgarter Arzt, der hier eine Auslese der letzten acht Jahre seines dichterischen Schaffens vorlegt, hat sich — bei aller Zucht der Sprache, die ihm eigen ist — von dem Banne großer Vorbilder noch nicht völlig befreien können. Bei seinen hymnenartigen Versuchen hat Hölderlin Pate gestanden, und andere seiner Gedichte gemahnen ein wenig zu sehr an Diktion und Kadenz Rilkescher Verse. Aber es steht zu hoffen, daß diese fremden Hüllen bald ganz abgestreift sein werden, denn schon jetzt bricht manches Eigene durch; eine echte Natur- und Kunstverbundenheit läßt Bilder entstehen, die wirklich geschaut und gelebt sind, und die Nöte der Zeit sind mit- und nicht nur anempfunden und werden aus einer zuinnerst christlichen Haltung gemeistert und auf die wahre Mitte bezogen. Wie einfach und tief sind etwa diese Verse über das Leid:

„O Leid, so tief, uns allen zugedacht!
Wir mögen Dir mit klarer Stirn begegnen,
Wir mögen Dein nicht achten, unerwacht,
Wir mögen Flucht versuchen, wild und sacht,
Dein dunkler Samen wird uns alle segnen!"

Und fühlt man sich nicht angerührt, wenn es vom Engel mit der Sonnenuhr der Kathedrale von Chartres heißt:

„Nun stehst Du still und trägst für uns die Zeit,
Daß sie nicht treibe. Doch Dein Angesicht
Will weiter aufgehn, daß die Stunde nicht
Ein Schatten bleibe. Und Dein Aug' steht weit
Und schaut uns alle wie vor fernem Licht.
Und Deine Lippe singt aus dem Verzicht."

Verse wie diese sind aus jener wahren contemplatio geboren, die heute selten ist und deren wir für eine echte Aufrichtung so sehr bedürfen. Hier liegt die Aufgabe der „Stillen im Lande"; wir meinen, daß Rudolf Treischler ihr weiter treu bleiben wird.

O. M. Nostitz

DIE GOLDENE SCHWELLE. Roman von Elisabeth Glum. München 1946, Karl Alber. (244 S.) Geb. M 5.50.

Als alter Mann, an der goldenen Schwelle des Todes, blickt der bucklige Arzt Johannes zurück auf sein Leben in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Er zeichnet es auf zu Nutz und Frommen der Nachfahren. Ein Erinnerungsbuch also! Und doch etwas mehr, weil es erfüllt ist von einer tiefen und reifen Weisheit des Lebens. Und zudem ist es ein religiöses Buch. Gott, der Tod und das Herz: das sind die Fragen, die das Leben dem Menschen aufgibt. An der Antwort wird Sinn und Wert des Menschenlebens gemessen. Die Art des Erzählens ist schlicht und in ihrer bisweilen altertümlichen Sprache im Stil einer Chronik gehalten. Manchmal freilich ist sie ein wenig sprunghaft, bruchstückartig und darum etwas dunkel. Immer aber ist sie eindringlich. Sie folgt der Liebe des Herzens, verweilt hier länger, übergeht anderes und bleibt schließlich wieder bei dem stehen, was das Leben tiefer führte und ihm Sinn gab. Dieser Johannes ist ein krüppelhaftes Geschöpf, von dem manche glaubten, es fehle ihm zum ordentlichen Gebrauch seiner Glieder auch am Verstande. Aber er hat ein besseres Herz als die anderen und sieht darum viele Dinge, die die anderen nicht sehen. Er ist mit einer tiefen Einsicht in das Leben und noch mehr in den Tod begabt und versteht nicht nur Krankheiten des Leibes zu heilen, sondern auch in den Herzen zu lesen. Zartgliedrige, schwache, von einer seltsamen Unruhe getriebene Gestalten huschen durch sein Leben. Kühne, kräftige, hartköpfige Menschen aus schwerem Bauernblut stehen neben ihnen. Die Wehmut tragischen Schicksals liegt über ihnen, aber auch eine stille Verklärung. — Dieses Buch kreist um die großen Werte des menschlichen Herzens: Güte, Ehrfurcht, Frömmigkeit, Weisheit. Prüfstein alles Großen ist: ob es aus dem Herzen kommt. Daß die Menschen heute kein Herz mehr haben und darum ihr Leben so leer und sinnlos geworden ist, weil ihr Herz „vom Verstande überfallen" wurde, das ist die erschütternde Erkenntnis, die dieses Buch vermittelt. Es ist ein Anruf, wieder mehr den ursprünglichen Regungen des Herzens zu trauen und zu folgen und die vielfältigen Triebe unseres Herzens wieder zu jener Stille und tiefen Einfalt zu sammeln, die Gott nahe ist. Denn ein zwiespältiges Herz vernimmt Gott nicht, er wird nur hörbar im einfältigen Herzen.

H. Gorski S. J.

DER TURMBAUMEISTER. Novelle von Uwe Jens Waßner. (94 S.) Hamburg 1946, Hoffmann und Campe Verlag. Geh. M 2.40.

Waßner steht mit seiner spannungsreichen und kunstvollen Novelle um den Bau des Freiburger Münsters im Strom bewährter Traditionen der deutschen Erzählung. Die Geschehnisse — aus alten Sagen geformt — sind ganz ins Licht des Geheimnisvollen und Romantischen getaucht, freie Erfindung eines Geistes, der sich liebend in die Formen dieses herrlichen deutschen Bauwerkes versenkt hat. Und doch sind sie so lebensnah und einleuchtend, daß man bekennen muß: so könnte es wirklich gewesen sein! Das Ganze ist außerdem nicht ohne vielfache zeitnahe Beziehungen und Einsichten für uns.

Thomas Preiner, der schwerblütige Baumeister aus dem Norden, baut für die fröhlichen Menschen am Oberrhein ein Gotteshaus im neuen Geist der Gotik. Dieses Münster wächst auf aus dem Opferwillen der Bürger, aber auch aus der Liebe und Entsagung seines Baumeisters. Die Liebe zu der Bürgermeisterstochter Agnes gibt seinem Werk neuen Schwung. Als er um die Hand von Agnes anhält, wird er als Fremdling in die Einsamkeit seines Werkes zurückgestoßen. Aus der Zerrissenheit und Aufgewühltheit seiner Seele befreit er sich im krönenden Werk seines Turmes. Er baut ihn als Mal seines Glaubens; aus Stolz und Ehrfurcht erwachsen, aber auch aus der Entsagung im Irdischen, soll er hineinwachsen in die Unendlichkeit: ein Fingerzeig zu Gott. Ein

tragisches Geschick setzt seinem Leben ein Ende, bevor der Turm vollendet ist. Sein ungleicher Bruder tritt unerkannt an seine Stelle und führt den Turm leichter noch und gelöster zu Ende. Aber auch er findet seinen Untergang und sühnt die an seinem Bruder vielfach begangene Schuld.
Es steht viel Schönes und Tiefes in dieser Erzählung über das Geheimnis der Kunst, über den Sinn alles menschlichen Tuns und über den Opferwillen und Glauben, der immer und zu allen Zeiten jene beseelen muß, die Großes in die Zukunft hinein bauen wollen.

H. Gorski S. J.

VON SCHÖNEN DINGEN. Von Cola Beaucamp. (219 S.) Düsseldorf 1946, L. Schwann. M 4.80.

Zwischen anstrengender ärztlicher Berufsarbeit im Laufe mehrerer Jahre geschrieben, sind diese besinnlichen Erwägungen allmählich zu einer Philosophie des Alltags zusammengewachsen. Eine Fülle von Lebensweisheit holt dieser „reiche Fischzug aus dem Meer der Gedanken" und Erfahrungen herauf. Ob dieser innerliche und gütige Mensch nun von seiner Lampe, vom Zauber des Meeres und der Berge, von Muscheln und Schmetterlingen, Sternen und Steinen, oder vom Leib und seinen Wundern, vom Essen, vom Wein und Rauchen, oder auch von der Geduld, von den Wundern der Musik und Dichtung, von Dürer und Grünewald, von Goethe oder Kant spricht, immer geht es ihm im Letzten um das, was er selbst an den Schluß seines prachtvollen Buches gestellt hat: um die Würde des Menschen. Überall spürt er dem Wesen des Menschen im Strom des Lebens nach. Er lauscht der Sprache der Dinge, die ihm hinter ihrer Schönheit bald ihre Tiefe und ihren Sinn offenbaren. Er horcht auf die leisen Stimmen der Natur, um ihr Geheimnis zu ergründen. Jede Stunde des Alltags birgt geheime Freuden in sich, die wir im Gleichmaß der Geschehnisse oft übersehen. In Sätzen von bisweilen starker aphoristischer Kraft ringt er darum, einer Zeit, die Würde und Wert des Menschen zerbrach und vergaß, die wahre Ordnung der Werte wieder nahezubringen. Ein Buch, das uns wie wenige reicher und froher entläßt und dessen Besinnlichkeit lange in uns nachwirkt.

H. Gorski S. J.

ÜBER DIE FREUNDSCHAFT. Essay von Henry D. Thoreau. (55 S.) Aschaffenburg 1946, Paul Pattloch. Kart. M 3.—.

H. D. Thoreau gehört zu der Gruppe amerikanischer Schriftsteller, die sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts um Emerson scharte und durch ein idealistisches, religiös unbestimmtes Denken gekennzeichnet ist. Der Form nach nähert sich dieser Essay dem Aphorismus. Ob es nun eine Wirkung der Übersetzung oder seiner geistigen Herkunft ist, er überwindet nicht eine gewisse Blässe und Fremdheit. Man spürt den Abstand zwischen der Gegenwart und jenen Bildungsergebnissen klassizistischer Prägung. Da wo das christliche Denken berührt wird, wird es ehrlich abgelehnt, aber leider auch völlig mißverstanden. Welcher Reichtum Freundschaft in Christus sein kann, wird nicht geahnt. Im übrigen steht manche Lebensweisheit in dem schmalen Büchlein, dem ein orientierendes Nachwort beigegeben ist.

F. Hillig S. J.

DIE NACHTWACHE. Von Wilhelm Schamoni. (55 S.) Freiburg 1946, Verlag Herder. M 1.50.

Eine kurze, aber erschütternde Szene, in der das ganze Lebensschicksal des Jesuitenpaters Isaak Jogues, eines der 1930 heiliggesprochenen Kanadischen Märtyrer, aufleuchtet, ist hier schlicht, aber mit Wärme erzählt. Gleichzeitig ein Kapitel zum Thema „Die Versuchungen der Heiligen", das mithilft, jene unwirklichen und blutleeren Vorstellungen vom Leben der Heiligen zu beseitigen, die immer noch weit verbreitet sind. Schließlich aber wird jeder erkennen, daß er selbst auch ständig mitten hineingestellt ist in die gleichen Spiele der Hölle und des Himmels.

H. Gorski S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Aufbau. Kulturpolitische Monatsschrift. 3. Jahrgang, Heft 1. Herausgegeben vom Kulturbund zur demokratischen Erneuerung Deutschlands. (94 S.) Berlin, Aufbauverlag. Mk. 2.—

Beaufays, Dr. Josef, Wem gehört die Schule? Ein Weckruf an die Eltern. (47 S.) Münster 1943, Regensberg. Geh. Mk. 0.75

Brinkmann, Prof. Dr. A. E., Michelangelo. Vom Ruhme seines Genius in fünf Jahrhunderten. (100 S., 16 Abbildungen) Hamburg 1946, Hoffmann und Campe. Kart. Mk. 2.20

Dickens, Charles, Eine Weihnachtsgeschichte (Zwillingsbücher — Deutsch-englische Schriftenreihe). (225 S.) Hamburg 1946, Hoffmann und Campe. Kart. Mk. 3.80

Dürer, Albrecht, Apokalypse. Kunstmappe, mit einer Einführung von Dr. Rudolf Müller-Erb (15 Taf. im Format 32×34 cm). Lorch-Stuttgart 1946, Bürgerverlag. Kart. Mk. 47.50

Echelmeyer, Margarete, Ein kleines Laiencredo. (35 S.) Münster 1946, Regensberg. Geh. Mk. 0.90

Grosse, Franz G., Die falschen Götter. Vom Wesen des Nationalsozialismus. (116 S.) Heidelberg 1946, Kerle. Geb. Mk. 3.80

Hillebrand, Karl, Englischer Geist, englischer Charakter. Eindrücke und Beobachtungen aus Viktorianischer Zeit. Herausgegeben von Julius Heydenhoff. (123 S.) Düsseldorf 1946, Schwann. Geb. Mk. 3.60

Huber, Anton, Die Ordnung der finanziellen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse in Deutschland. (Die Neue Gesellschaft — Schriftenreihe zur Wirtschafts- und Sozialpolitik Bd. 1.) (74 S.) Stuttgart 1947, C. E. Poeschel, Kart. Mk. 2.— (Vergriffen)

Liertz, Dr. Rhaban, Selbstvertrauen. Ein Beitrag zur Psychologie der Selbstbeeinflussung. (108 S.) Bonn 1946, Dümmler. Geh. Mk. 3.30

Luther, Dr. Martin, Der kleine Katechismus. Berlin 1946, Verlag Haus und Schule.

Müller, Hans-Gerhard, Menschenrechte. (48 S.) Münster 1946, Regensberg. Geh. Mk. 0.75

Philippson, Alfred, Land und See der Griechen. (40 S.) Bonn 1947, Dümmler. Geh. Mk. 1.25

Püning, Anna, Ich danke dir, du tiefe Kraft. Heimkehrergespräche über Rilkeverse. (22 S.) Münster 1946, Regensberg. Geh. Mk. 0.60

Schaumann, Ruth, Elise. (130 S.) Heidelberg 1946, Kerle. Geb. Mk. 4.80

Schlochauer, Dr. jur. Hans-Jürgen, Das Problem der Friedenssicherung in seiner ideengeschichtlichen und völkerrechtlichen Entwicklung. Akademische Antrittsvorlesung. (10 S.) Köln 1946, K. E. Hoffmann. Geh. Mk. 1.—

Schneider, Reinhold, Das Heilige in der Geschichte. Eine Auswahl. (95 S.) Heidelberg 1946, Kerle. Kart. Mk. 2.—

Schöllgen, Prof. D.Dr. Werner, Grenzmoral. Soziale Krisis und neuer Aufbau. (127 S.) Düsseldorf 1946, Bastion-Verlag.

Schön, Adolf, Der Herr im Elend. Passionsgedichte. (31 S.) Heidelberg 1947, Gral-Verlag. Geb. Mk. 3.50

Seneca, Lucius Annaeus, Vom glücklichen Leben (De vita beata). Deutsch von Gustav Würtenberg. (127 S.) Düsseldorf 1946, Schwann. Geb. Mk. 4.50

Spaemann, Heinrich, Geistliche Waffenrüstung für einen jungen Christen, täglich anzulegen. (63 S.) Münster 1946, Regensberg. Geh. Mk 1.20

Svoboda, P. Dr. Robert, OSC, Christus und die Beladenen. 24 Kapitel von der Begegnung Christi mit den Notleidenden. (104 S.) Münster 1946, Regensberg. Geh. Mk. 2.—

Tönnies, Bernhard, Wir Deutschen und der Rechtsstaat. Ein Beitrag zur politischen Erziehung. (174 S.) Hamburg 1946, Hoffmann und Campe. Geb. Mk. 4.80

Welty, Eberhard, OP, Die Entscheidung in die Zukunft. (467 S.) Heidelberg 1946, Kerle. Geb. Mk. 9.—

— Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit. Aus der Gedankenwelt des hl. Thomas von Aquin. (124 S.) Heidelberg 1946, Kerle. Geh. Mk. 2.60

Westemeyer, Dietmar, OFM, Franz von Assisi und unsere Zeit. (32 S.) Münster 1946, Regensberg. Geh. Mk. 0.90

Wirtz, Hans, Freude an Gott. Von den letzten Dingen des Lebens. (412 S.) Heidelberg 1946, Kerle. Geb. Mk. 7.80

— Führung und Abenteuer. Apostelgeschichte. (265 S.) Heidelberg 1946, Kerle. Geb. 5.60

Macht und Gnade

Zur Werkgestalt Reinhold Schneiders

Von HEINRICH KREUTZ S. J.

In den Jahren des Krieges, als jeder mehr und mehr von der totalen Macht „im Einsatz erfaßt" wurde als Teil einer ungeheuren Maschine, als der würgende Griff der Übermacht an den Fronten und in den Luftschutzkellern unserer Städte sich immer enger schloß und der Raum zwischen Macht und Übermacht, den beiden Mauern unseres Kerkers, immer schmaler wurde, da wurden für viele die Schriften Reinhold Schneiders ein Ruf in die Freiheit, eine Sinngebung des sinnlosen Geschehens, eine Erleuchtung der Nacht. Von Hand zu Hand gingen die Sonette und Prosaschriften, handgeschrieben, in Durchschlägen oder gedruckt in einer unbekannten Druckerei des besetzten Gebietes. Feldpostbriefen und Beileidsschreiben an Angehörige der Gefallenen wurden sie beigelegt. In den hinterlassenen Papieren der Toten wurden sie gefunden und im Luftschutzgepäck mitgetragen. Viele seiner Verse waren Gebete der Bangenden und Hilflosen.

Als andere Worte menschlichen Trostes unbeholfen wurden vor der Größe des Leides und oft als fromme Phrase erschienen vor der einzigen Realität, in der wir lebten und starben, da drangen seine Worte und Verse durch, öffneten den Herzen den Raum einer unsichtbaren Wirklichkeit so, daß sie spürbarer wurde als alle brutale Macht: den Raum des lebendigen Gottes. Die Wahrheit war da, stark, groß, überzeugend mitten in aller Lüge; ein Licht war da, ein wirkliches, unauslöschbares, mitten in allem Dunkel. Gott war da, realer als Krieg und Macht und Sterben; der wirkliche, personale Gott war da, mitten im Abgrund des Menschen. Gnade war da, in der Macht.

„Diese Verse können und wollen das Dunkel nicht verleugnen, aus dem sie kommen, und sie wollen doch ein Gruß des Lichtes sein. Das Licht ist auf eine dunkle Landschaft gefallen, auf eine schwere Zeit und ein verwirrtes Leben, und es hat sie durchleuchtet. Das ist ja das Geheimnis der Apostelworte, daß alles zu leuchten vermag, was man ans Licht bringt, auch das Dunkelste und Schwerste, das Leid der Verirrung und der Schuld, und alle Erdennot und noch die tiefste Trauer. . . . Und somit kommt es auch nicht mehr auf das Persönliche an; es ist nur die Stimme, die an die Herzen rühren möchte. An der Stimme liegt nichts, aber alles an der Aussage: an der Verkündigung der Wahrheit und ihrer Gewalt, am Lobe des großen Planes, der hinter der Zeit und einem jeden Leben steht und sie zu Trägern des Lichtes macht." So schreibt Reinhold Schneider im März 1942 in der Einleitung zu einer als Manuskript gedruckten Tornisterausgabe seiner Sonette und Aufsätze. Aussage, Verkündigung der Wahrheit und ihrer Gewalt in der gegenwärtigen Stunde für den Menschen dieser Not. Nicht einer dichterischen,

sondern einer religiösen Sendung ist Reinhold Schneider und sein Werk bis ins Innerste und bedingungslos verpflichtet. Dieser Sendung dient die Gestaltungskraft seiner Sprache, die so genau die gegenwärtige Not des sichtbaren Daseins ins Wort faßt, daß das den Menschen nicht Sagbare rein ausgesprochen wird und das Unsichtbare so klar in Bild und Vers prägt, daß es als das Tragende und Eigentliche gespürt wird. Der Dichter spricht nicht nur vom Licht im Dunkel, sondern es leuchtet wirklich im Dunkel auf. Der Drang dieses Sendungsauftrages ist die Ursache seiner unermüdlichen Schaffenskraft. Sein Werk und sein Wort bezeugen dies. Als in den ersten Monaten nach dem Zusammenbruch im Herder-Verlag eine Kleinschrift nach der andern erschien, als viele der neuen Zeitungen und Zeitschriften einen Beitrag, oft als eröffnende Einleitung, von ihm erbaten und erhielten, da waren manche, die sein Gesamtwerk, auch das seiner früheren Jahre, kannten, überschauten und schätzten, besorgt um die Höhe der dichterischen Qualität seiner Veröffentlichungen. Sie wissen nun, daß das Urteil der literarischen Kritik diesem Dichter wirklich völlig gleichgültig ist. „Ich will nichts anderes, als möglichst vielen Menschen in ihrer Not helfen." Dem Ethos dieser Sendung ist heute jedes Wort Reinhold Schneiders verpflichtet. „Das Wort eines Autors wird heute nicht mehr als ein literarisches Wort, sondern als ein Bekenntnis gesucht und aufgenommen. Nur das Wort, das gelebt und vertreten wird, gilt: dies ist ohne Zweifel ein großes Gnadengeschenk der Zeit. Aber eben ein solches Wort läßt sich nicht erschleichen. Es ist das Geheimnis seines Klanges, daß es von einem Menschen gesprochen wird, der immer aufs neue ringt um die Kraft, für dies Wort einzustehen[1].

Die Intensität der geschichtlichen Stunde unmittelbar nach dem deutschen Zusammenbruch fordert so dringlicher als je sein zeugendes und deutendes, helfendes und läuterndes Wort.

„Zurufe, eingegeben von der Not des großen Schweigens, das den entsetzlichen Vorgängen und Enthüllungen folgte . . ., sie wollen erinnern an die Schöpfung und ihre Ordnungen, die den Sturm der Geschichte überdauern; . . . sie wollen den Frieden als eine große Möglichkeit, eine ernste Aufgabe — nicht etwa eine Gegebenheit — an die Herzen tragen. Denn der Friede muß vor allen Dingen getan werden in unserem inneren Leben, dessen wir mächtig bleiben und das wir verantworten müssen in jedem Falle. . . . Auf der Wandlung, dem Vollzug des inneren Friedens ruht alle Hoffnung"[2].

Ohne den religiösen Sendungsauftrag ist die heutige Werkgestalt Reinhold Schneiders nicht zu begreifen, aber dieser Sendungsauftrag ist ergangen an einen Dichter und Gestalter, dessen geistige Welt und Bildung, Leidenschaft und Begabung von jeher ihren Raum hat in der Geschichte des Abendlandes; nicht so sehr in ihrem äußeren Geschehen als vielmehr in ihrem inneren Geheimnis, ihren verborgenen Kräften und Gewichten. Und wenn wir in unserer

[1] Aus „Mein Anliegen: Dienst am Geoffenbarten." Als Manuskript gedruckt 1942.
[2] Aus dem Vorwort zu „Gedanken des Friedens, gesammelte kleine Schriften." (X und 152 S.) Freiburg i. Br. 1946, Herder.

geschichtlichen Stunde deutlicher als je die Macht als das große eigentliche Gewicht der Geschichte erfahren und begreifen, das uns ohne Gnade belastet und aus aller Ideologie und Romantik auf den harten Boden der Tatsachen herunterzieht, so ist das große Thema im Werk des Dichters, der unser Erfahren im Worte aussagt und dessen helfender Ruf in dieser Stunde trifft: die Macht und die Gnade.

Beide sind da als Realität unsrer menschlichen Welt, beide in ihrer lebendigen Durchdringung, in Gegensatz, Spannung, gegenseitiger Entscheidung, im Verhältnis von Erbe, unausweichlicher Bestimmung, Zwang der geschichtlichen Ereignisse und Schuld. Beide begegnen sich in der Freiheit der Herrscher, der Könige, der Mächtigen, im Erleiden, Aufstieg und Untergang der Völker, im Leben, Gebet und Opfer der Heiligen. Daß beide so wirklich in der Geschichte da sind, nicht nur die Macht, sondern auch die Gnade, daß vor allen humanistischen, idealistischen und materialistischen Ideologien diese Wirklichkeiten da sind, das erweisen und verdichten die großen geschichtsdeutenden Werke Reinhold Schneiders. Sie sind zwar weniger bekannt als die Sonette und Kleinschriften. Sie bilden aber den Kern, die innere Struktur seiner Werkgestalt und geben seinem Rufen in die Zeit eigentlich erst die Autorität des Erfahrenen und Wissenden, des für unsre geschichtliche Stunde zum Verkünden Berufenen. In einem Vortrag über Persönlichkeit und Schicksal Philipps II. hat Reinhold Schneider die sittliche Haltung, in der auch diese Werke geschrieben sind, in die Worte gefaßt: „Die erste Aufgabe der Geschichtschreibung ist, die Wahrheit dessen zu erkennen, was gewesen ist; sie lebt von der Überzeugung, daß die objektive Wahrheit bestehe und erreichbar sei." Diese Aufgabe werde verfehlt, „wenn der Glaube an die Wahrheit geschwunden und an seine Stelle ein Zweck oder eine Absicht getreten ist". Deshalb müsse man jede historische Persönlichkeit „in ihrer Welt und Wirklichkeit sehen, das heißt unter dem Gesetz der Geschichte", und dürfe sie nicht in die moderne Welt versetzen, um dann darüber zu erstaunen, daß sie sich nicht fügen wolle.

Mit sicherem Blick und Gefühl für die jeweilige Welt und Wirklichkeit einer Epoche oder Persönlichkeit sind die großen Werke Reinhold Schneiders geschrieben. Und Blick und Gefühl dringen durch bis zum Innersten des historischen Gegenstandes. Denn „die Geschichte, sofern sie die Gesamtheit der Lebensphänomene und ihrer Beziehungen umfaßt, hat nicht nur vom Mechanismus der Macht zu berichten, der eingesetzt wird, sich heißläuft und endlich zerbricht; sie hat zugleich das Innerste zum Gegenstand, das nicht immer von Dokumenten bezeugt wird, jene Sphäre, aus der sich die Versuche der Rechtfertigung (der Macht) erheben"[3].

Hier ist die Stelle, von der aus die historische Sicht, Forschung und Darstellung Reinhold Schneiders immer wieder zum Erweis der Gnade führt, der Gnade über und in der Macht. „Die Behauptung, daß die Macht einer

[3] Die Rechtfertigung der Macht in: Macht und Gnade. Gestalten, Bilder und Werte in der Geschichte. (330 S.) Leipzig 1940, Insel-Verlag, S. 15.

Rechtfertigung bedürfe, kann zunächst nicht bewiesen werden. Denn sie gilt nur dann, wenn für den Menschen jenseits des Irdischen Maßstäbe bestehen, und fällt, wenn ihm das Irdische und seine Erfüllung als höchstes Ziel erscheinen. . . . Ethik ist für den nur ein Bedürfnis, in dem ein Ethos lebt. . . . Tatsache ist, daß die Rechtfertigung der Macht immer wieder versucht wurde, ja daß dieser Versuch der Rechtfertigung selbst zu einer historischen Macht geworden ist, der den Ablauf der Geschichte mit bestimmte. Ebenso wirklich wie die Ausbreitung der Macht war auch dieses Bestreben, ihr einen Sinn zu geben, mindestens innerhalb der christlichen Zeitrechnung“[4].

Auf der Höhe der Macht ertönt immer auch die Frage: Wozu? Und „in diesem Wozu ist ja auch ein Wohin und endlich ein Auf-wie-lange“[5].

Immer geht im Abendland „die Verkündigung des Nichts und damit die furchtbare Frage nach dem Sinn der erreichten oder sich bildenden Macht der Kulmination und dem tatsächlichen politischen Zusammenbruch voraus“[5].

So bezeugt die Geschichte der Völker und das Schicksal ihrer Mächtigen gerade an den Stromschnellen der Macht, an den entscheidungsvollen Wendungen, daß dieser Strom keinen Sinn in sich trägt, sondern den Sinn eines Dauernden, Übergeschichtlichen fordert, das dann oft genug in starken religiösen Bewegungen, in den Herrschern, die sich im Gewissen vor ihm verantwortlich erkennen oder in den großen Heiligen[6] als geschichtsbildende und bewegende Macht hervortritt, so daß in der Nichtigkeit und Fragwürdigkeit der Macht die Macht der Gnade für den Historiker sichtbar wird, wenn er nur das Ethos besitzt, das die Überzeugung gibt, daß „objektive Wahrheit bestehe und erreichbar sei“.

Da es die großen Dichter der Völker sind, in deren Werk das Geheimnis der inneren Geschichte ihrer Zeit Gestalt wird, in deren Werk das Gegen- und Ineinander von Zeit und Ewigkeit sich aussagt, so gehören diese Werke zu den wesentlichen Dokumenten, die dem Historiker Reinhold Schneider vorliegen, und die der Dichter Reinhold Schneider meisterlich zu lesen und zu interpretieren versteht. Hierhin gehört sein Werk: „Die Leiden des Camoes oder Untergang und Vollendung der portugiesischen Macht.“[7]

Er betrachtet darin den Dichter der „Lusiaden“, der in der Kulmination der politischen Macht des portugiesischen Weltreiches steht, „als Vertreter eines Volkes und seines Schicksals, nicht einer Literatur“. Das Werk des Camoes ist ein einziger Versuch der Rechtfertigung der Macht des portugiesischen Imperiums. Und er schreibt die Lusiaden, nachdem er selbst in Indien Zeuge geworden war, wie grausig hier die Macht schuldig wurde, ja nachdem er selbst beigetragen hat zu dieser Schuld. Und wenn der Dichter auch als Stimme des portugiesischen Imperiums „den Anspruch erhob, Rom, das zugleich als Stadt der Cäsaren wie des Papstes erschien, zu übertreffen“

---

[4] Ebd. S. 7. [5] Ebd. S. 9.

[6] So Innozenz III. und Franz von Assisi in Reinhold Schneider: Weltreich und Gottesreich. (IX u. 140 S.) München 1946, Verlag Schnell u. Steiner.

[7] Leipzig 1930, Jakob Hegner.

(Macht und Gnade S. 8), so war es doch das innerste Leiden des Camoes, daß er, „als er in Ostindien kämpfte, die Berufung zur Verherrlichung eines Reiches fühlte, dessen historische Wirklichkeit er verachten mußte“ (Macht und Gnade S. 11).

Denn er weiß: „das Leben ist kurz; was auch ihm gewonnen wird, es gehört samt dem Leben dem Tod. Dies ist die unverrückbare Erkenntnis, die, von allen gehört, nur in die wenigsten so tief eindringt, daß sie die große Umwandlung vollzieht. Denn mit ihr verlischt der Glanz des Besitzes; das, was alle bewegt, verliert plötzlich seine Macht, und das Leben fordert ein neues Gesetz. . . . Der Lebenstrieb ist so mächtig, daß er nicht anders gesättigt werden kann als mit der Ewigkeit oder doch mit der Hoffnung auf sie. Diesem Gesetz folgt Camoes.“[8]

Gewaltig in ihrer innergeschichtlichen Wucht ist die Szene in den Lusiaden, da bei der Ausfahrt der Flotte Vasco da Gamas nach Indien ein ehrwürdiger Greis, der die strenge Tradition des alten Portugal verkörpert, unter dem Volke am Strande den verflucht, der zum ersten Male ein Schiff dem Meere anvertraute, weil er hinter der Festlichkeit der Ausfahrt das Elend und die Schuld und den Untergang sieht, die mit diesem Tage der imperialen Machtausdehnung ihren Anfang nehmen.

Ein anderer Dichter tiefer Geschichtserfahrung und der inneren Dialektik von Macht und Gnade in Werk und Leben, dem Reinhold Schneider eine eingehende Studie gewidmet hat, ist Corneille[9]. „Es wird der Versuch gemacht, das Innerste der Aussage Pierre Corneilles — einer Aussage, die aus der Seele kam und diese wieder suchte — zusammenzufassen und von ihr aus des Dichters Stellung in der Geschichte und das geschichtliche Schicksal seines Volkes zu begreifen“ (Vorwort). Von der Tragik der Gloire und der Tragik des Königtums kündet Corneilles Werk. Und wenn seine Ethik auch rein im menschlichen Raum beschlossen bleibt, so macht doch Reinhold Schneider einsichtig, wie sie in seinem Werk und mehr noch in seinem Leben an die Grenzen dieses Raumes kommt und darüber hinaus weist.

„Der König symbolisiert als die wesenhaft tragische Person das tragische Geschick der Welt. Ist der, zu dem alle hinaufblicken, hinaufverlangen, notwendig von untragbarem Zwiespalt betroffen, so ist die Welt zwiespältig bis in den Grund. Vielleicht ist dieses Vermächtnis Corneilles der Nachwelt am festesten verschlossen. Der Lehre der Aufklärung von der möglichen Beglückung der Menschen stand seine Einsicht in die ursächliche Zwiespältigkeit des Daseins, des wahrhaft großen Lebens entgegen, dem modernen, von der Eitelkeit und dem Selbstbetrug verfälschten Bilde des Ruhmes seine Verherrlichung der Gloire, die auf die Tugend des Verzichtes gegründet war“ (S. 66).

Der Wandel in der Rechtfertigung der Macht: „Von der Religion zur Sitte,

---

[8] Die Leiden des Camoes S. 167, 168.

[9] Corneilles Ethos in der Ära Ludwigs XIV. Eine Studie. (100 S.) Leipzig 1939, Insel-Verlag.

von der Sitte zur **Kultur** . . . mehr und mehr ihren Gehalt und die Bindung an das Absolute verlierend“ [10] ist die Entwicklung, die durch Reinhold Schneiders Werk über die Hohenzollern[11] geht, eine Entwicklung der immer stärker sich bildenden Ethik des Dienstes und damit die Tragik des Königtums in Preußen. Dieses Buch ist besonders in den Abschnitten über Friedrich II. erfüllt von durchdringenden Einsichten in das Wesen der Macht, in ihre Begründung und Erfüllung. Hier ist der König, der aus der Ideologie der Aufklärung gegen Machiavelli schreibt und doch in der Praxis des Herrschens sich ihm ergibt, für den die Gnade keine Bedeutung mehr hat und der in grimmiger Daseinsnot zu dem Gebet findet: „Mein Gott, wenn es einen gibt, rette meine Seele, wenn ich eine habe.“ Es ist der König, in dessen Macht der Untergang sich ankündigt.

Das vielfältige Drama von Macht und Gnade in der Geschichte wie im Schicksal des Mächtigen gelangt erst dort zur höchsten Spannung, wo ein Volk oder ein Herrscher im vollen Bewußtsein irdischer Macht sich unter dem unausweichlichen Anspruch der christlichen Offenbarung weiß, wo die gelebte und geübte Macht ihre Rechtfertigung vor dem lebendigen Glauben versucht. Da wird der Historiker, der Dichter und der Christ Reinhold Schneider am dringlichsten gerufen; da gewinnen Macht und Gnade in seinem Werk am gültigsten Gestalt, so gültig und ins Überhistorische wachsend, daß dadurch auch unsere geschichtliche Situation ihre Deutung erfährt.

Zum erstenmal in der Geschichte tritt die Macht weltimperial im portugiesischen und spanischen Kolonialreich auf. „In der Kolonialgeschichte treten die Gegensätze, um die es sich hier handelt, am deutlichsten hervor. Europa hatte keine andere Idee über die Meere zu tragen als die christliche, mochte nun diese Idee sich jenseits der Meere einpflanzen lassen oder nicht. Weder Gewinngier noch Abenteuer- und Entdeckerlust hätten genügt, überseeische Reiche zu schaffen: es bedurfte des Kreuzes auf der Fahne; und es gab wohl keinen Konquistador, der sich nicht, ungeachtet der Greuel, die er verübte, dem Kreuz verpflichtet fühlte. Sie alle standen unter dem Schatten eines unlösbaren Widerspruchs; sie mochten ihren letzten Mut dem Glauben verdanken, aber dieser Glaube war der Macht feindlich, die sie begehrten, vor ihm galten nicht die Menschen, sondern die Seelen; und die Seelen waren einander gleich, sobald sie den Weg zu Christus gefunden hatten. Es gab in der Perspektive der Religion keine Herren und Knechte, sondern nur Gläubige und solche, die zum Glauben geführt werden sollten. Hierauf beruht vielleicht zu einem Teil das abendländische Verhängnis, daß der Glaube des Abendlandes in seiner letzten Auswirkung die Macht wieder aufheben mußte, während das Abendland zugleich auf die Ausbreitung dieses Glaubens nicht verzichten wollte und konnte. . . . Keiner der Konquistadoren hätte es gewagt, sich endgültig außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft zu stellen (so wenig, wie die Feinde des Papsttums im Mittelalter auf die Dauer

[10] Macht und Gnade S. 15.
[11] Die Hohenzollern. Tragik und Königtum (XX u. 311 S.). Leipzig 1933, Jakob Hegner.

im Bann zu leben oder in ihm zu sterben vermochten). So wurde die Kolonialgeschichte zur politischen und zugleich zur religiösen Tragödie" (Macht und Gnade S. 11, 12).

Ein Stück aus dieser Tragödie hat Reinhold Schneider gestaltet in seinem Werk: Las Casas vor Karl V.[12], und so nennt er es auch: „Szenen aus der Konquistadorenzeit".

„Bartolomeo de Las Casas, der Bischof von Chiapa, der den Ehrennamen eines Verteidigers und Vaters der Indios trägt, kämpfte während seines ganzen Lebens um den Sinn der spanischen Macht: um die Rechtfertigung des Irdischen und um jene Verknüpfung des Irdischen mit dem Dauernden, die als christliche Forderung betrachtet werden muß. Der Vater des Las Casas war unter denen, die Kolumbus auf seiner zweiten Reise begleiteten. . . . Bartolomeo fuhr im Jahre 1502 über den Ozean, die Interessen zu wahren, die inzwischen seine Familie in Westindien erworben hatte; besser als Berichte über die folgenden Jahre verrät die Lebenswende des Jahres 1510, was Las Casas inzwischen erlebt haben mag: erschüttert von der Predigt eines Dominikaners, gibt er seine Besitzungen und Geschäfte auf, schenkt er den ihm unterstellten Eingeborenen die Freiheit, soweit das in seiner Macht steht; er wird Priester und Anwalt der Mißhandelten und Unterdrückten, deren furchtbares Leiden er bezeugen kann: der Unglücklichen, die unter dem Gebot der neuen Herren so lange in die Meerestiefen nach Perlen tauchen, bis das Meer sie behält, der Kinder, die den Kriegshunden der Eroberer zum Fraße dienen. Es ist damit ein Kampf begonnen, der wenigstens ebenso kühn ist wie die Taten des Cortes und Pizarro und der bald von Las Casas und seinen Anhängern und Gegnern auf beiden Erdteilen geführt wurde; wiederholt trat der Verteidiger der Indios am spanischen Hofe seinen Feinden entgegen; und es wird immer zur Ehre Karls V. gereichen, daß Las Casas nicht vergeblich vor ihm erschien. In der Kontroverse mit Juan Gines de Sepùlveda, dem spanischen Kosmographen und Geschichtsschreiber, die im Jahre 1550, während der Hof in Valladolid weilte, dort stattfand, stießen der Verteidiger der unbedingten Macht und der Priester, der um einen Sinn dieser Macht rang, zusammen. Sind die Spanier, wie Sepùlveda behauptet, zur Herrschaft berufen als ein Volk höherer Art, eine Casta dominante, ist der Krieg gegen ‚Völker niederer Art' als solcher gerecht und selbst heilig; oder gilt auch ihnen gegenüber der Auftrag Christi an die Apostel, den Frieden zu predigen, die Sünden zu vergeben, sollen die Indios zu Christen gemacht und damit den Eroberern gleichgestellt, oder sollen sie unter dem Vorwurf der Abgötterei, der längst schon zum Vorwand geworden ist, ‚bestraft', vergewaltigt und vernichtet werden? Las Casas siegte; wenigstens suchte das Gesetz den Eingeborenen zu helfen" (Macht und Gnade S. 9f.).

Der Disput zwischen Las Casas und Dr. Sepùlveda vor Karl V. ist die dichterische Höhe des Werkes. Die beiden Gegner sind die Anwälte der Gnade

[12] (203 S.) Leipzig 1938, Insel-Verlag.

und der Macht. Der Kaiser, der die Macht hat und übt und sich damit verantwortlich weiß vor der Gnade, hat sich zu entscheiden. Alle drei sind Christen, überzeugte, gläubige Christen. Alle drei reden und handeln aufrichtig nach ihrer Gewissensüberzeugung. So macht Reinhold Schneider in der Verdichtung, die er diesem historischen Geschehen gibt, die Vielschichtigkeit des Problems und in den geschichtlich Handelnden bei allem Bekenntnis zum übergeschichtlichen Gesetz die Befangenheit deutlich, in der sie aus ihren subjektiven Erfahrungen, aus Amt, Beruf, Temperament und Aufgabe stehen. Las Casas weiß: „Jetzt geht es um alles; so oft ich auch über das Meer gefahren bin, habe ich diesen Tag vorbereitet, an dem sich zeigen muß, ob Gottes Reich ein Spott ist für Spanien oder ob Spanien dafür lebt. Ich will ihnen die letzte Frage stellen, ob sie sterben oder leben; ob ihnen die Zeit, das Gold und ihre trügerische Macht mehr sind als die Seele und die Ewigkeit und wie sie sich dereinst verantworten wollen vor unserm Richter" (S. 114).

„Darauf kommt alles an, daß die Taufe einen neuen Menschen macht. Wollten wir an einem Getauften das ahnden, was er als Ungetaufter getan, so könnten wir ebensogut für eine Untat einen Unschuldigen büßen lassen, der mit dem Täter nichts gemein hat. Unser Herr hat die Welt völlig verwandelt, als er kam; und er verwandelt einen jeden Menschen, zu dem er kommt. Taufen wir, so haben wir kein Recht, die Abgötterei zu strafen: taufen wir nicht, so haben wir kein Recht, nach Indien zu fahren. Darum erachte ich die Kriege gegen die Indios für unerlaubt, die Sklaverei für unchristlich" (S. 125).

Dr. Sepúlveda antwortet: „Das erste Gesetz sei, Ordnung auf Erden zu schaffen; erst wenn sie begründet sei, gelte die Forderung des christlichen Lebens, die er im übrigen in ihrem ganzen Umfange, im Glauben und in der Hoffnung anerkenne. Wolle man aber das Gebot Christi als ein unbedingtes nehmen und seinen notwendigen Bezug auf die Ordnung des irdischen Lebens übersehen oder hintansetzen, so führe es seiner Einsicht nach zu einer heillosen Verwirrung der menschlichen Existenz, ja, wie der gegenwärtige Streit schon fast beweise, zur Gefährdung eines ganzen mächtigen Volkes. Das schlimmste aber sei, daß diese beziehungslose Hingabe, die von Gott dem Herrn keinesfalls gewünscht sein könne, am Ende der Erfüllung der Gebote Christi selbst widerstreite; denn es müsse sich herausstellen, daß mit der Gefährdung eines christlichen Staates dem Christentum selbst der schwerste Schaden drohe, . . . darum müsse er noch einmal auf das bestimmteste versichern, daß er die Kriege der Spanier, deren Ziel die Unterwerfung und Bekehrung der Indios sei, für eine gerechte, ja eine heilige Sache halte" (S. 128 f.). „Der Staat dient dem Herrn, insofern er wohlgegründet ist; wankt aber der Grund, so müssen wir diesen erst sichern, bevor wir dienen können. . . . Wir haben den gefährlichsten und ruhmreichsten Weg auf den letzten Gipfel der spanischen Geschichte betreten; lassen wir uns jetzt von Träumern, von Rittern im weißen Mantel betören, so stürzen wir ab. In unserer Macht

wurzelt unsere Aufgabe, und wir würden beides opfern und unser Leben dazu, wenn wir dem ‚Vater der Indios' folgen wollten" (S. 140 f.).

In einer abendlichen Unterredung mit Las Casas entscheidet sich der Kaiser: „Ich habe alles, was du gesagt hast, lange überdacht. . . . Du gehörst nicht zu denen, die in der Kutte herrschen wollen oder ein Prophetenamt ergreifen, um über die Könige zu gebieten. Soweit ich dein Leben überschaue, hast du es dir nicht deinetwegen schwer gemacht; es ist das Leben eines wahrhaftigen Mannes. Nicht die Irrtümer haben wir ja zu fürchten, sondern die Lüge. Nun glaube ich, daß eine Stimme wie die deine sich nicht von ungefähr erhebt; und auch, daß sie gerade jetzt laut wird, muß von Bedeutung sein. Freilich ist der Doktor Sepúlveda ein treuer Diener, ich möchte ihn nicht missen an seinem Ort, doch an diesen Ort muß er gewiesen werden, an die zweite, nicht an die erste Stelle. Er ist nicht so frei, wie du es bist — als Knecht Christi. Wer neben ihm steht, muß die Dinge sehen wie er und muß ihm recht geben. Wer höher steht, nicht" (S. 185 f.). „Dies", sagte der Kaiser, „sind die neuen Gesetze. . . . Nun sind die Indios Menschen, und das Unrecht ist ins Herz getroffen, es muß weichen" (S. 188). „Die Verhältnisse in den Kolonien werden dadurch völlig umgewandelt werden; da aber die Menschen am Hergebrachten hängen — und sei's auch am hergebrachten Unrecht —, so werden sie sich mit allen Kräften gegen die Gesetze wehren. Vielleicht müssen wir froh sein, wenn sie sich Schritt für Schritt verwirklichen lassen. . . . Aber wir dürfen nicht davon ablassen, aus Heiden Christen zu machen und das Unrecht durch das Recht zu verdrängen" (S. 193). „Es ist so schwer für einen Statthalter, sich immer damit zu getrösten, daß Gott allein die Absicht mißt! Und wie glaubst du, daß meine Untertanen in dem neuen Indien mich hassen werden, wenn sie diese Gesetze lesen? — Viele werden dich hassen, viele werden dich segnen; der Segen ist stärker. . . . Der Kaiser lächelte traurig: Wo nimmst du, der so Furchtbares gesehen, diesen Glauben an die Menschen her? — Nicht an die Menschen, wiewohl ich sie doch nicht verachten kann, aber an das Recht. — Vielleicht, antwortete Karl, sollten wir nur an das eine glauben: an das Kreuz, das uns überall und in allen Dingen begegnet" (S. 189).

Nicht nur in den politisch Handelnden dieser „Szenen" treffen sich Macht und Gnade, auch andere Gestalten im bewegten Leben des Paters Las Casas stehen unter der Macht und leben aus der Gnade oder auf sie hin. Der Ritter Bernardino de Lares bekennt sich unter Las Casas' immer wieder geduldigem Zuhören und heilendem Zureden zur Schuld, die er im Dienste der Macht begangen hat, und erfährt, wie die Gnade, in die er hineinwächst, schon über seiner Schuld stand; denn „aus aller Schuld kann Gnade werden, vielleicht ist darum soviel Schuld in der Welt". Er erzählt die Geschichte der Sklavin Lukaya, die in ihrer Ohnmacht durch die Gnade mächtiger ist als ihr Herr, dessen Leben vor ihr im Innersten auseinanderbricht. „Es wurden zwei Stücke, die ich fortan auf gewaltsame Weise immer wieder zusammenfügen wollte, . . . nun hatte ich begriffen, daß etwas in ihr war, das mir

nie gehören konnte, und das ich achten mußte. . . . Sie hatte mich auf ihren Weg gezogen, und immer wenn ich ihr nachging, war es zu meiner Beschämung" (S. 94, 95).

In der vollkommenen äußeren Machtlosigkeit dieses Mädchens wird die Übermacht der Gnade wirksam. So klingt in dieser und in anderen scheinbaren Nebengestalten der großen Bücher Reinhold Schneiders das Grundthema seines Gesamtwerkes auf und macht es bedeutsam nicht nur für die vergangene Geschichte, sondern auch für unsere gegenwärtige, in der er als ein Verkünder der Antwort steht auf die Fragen, die der Untergang uns aufgibt.

„Das Geleis der Welt führt in Ewigkeit über Katastrophen; unsere Gründungen brechen ein wie die Hütte, die ein Armer sich endlich baut, um sein Alter sicher zu verbringen. Nichts ist sicher, und am wenigsten das Alter mit seinem angstvollen Blick nach dem Tod" (Philipp II., S. 83). In der Machtlosigkeit unserer Katastrophe hat sich die Geschichtswertung der „humanen" Jahrhunderte entlarvt, so daß wir wieder ahnen, daß nicht das irdische Dauern und Glück und der Erfolg der Sinn des schwer entwirrbaren Rätsels der Geschichte sein kann.

Vor dem Beginn der „humanen" Jahrhunderte, teils schon in ihm, steht die komplexe und umstrittene, aber so entschiedene Gestalt des spanischen Königs Philipp II. Sein Leben und Regieren, sein Volk und seine Zeit sind für Reinhold Schneider das Exempel für sein Thema[13].

„Wir können für unser eigenes, der Geschichte ausgeliefertes Dasein nicht mehr von den Vorangegangenen erwarten als den Anblick der in der Geschichte begründeten Form, in der das Übergeschichtliche bezeugt worden ist. Philipp II. hat uns diese Form hinterlassen."[14]

Philipp und sein Spanien, in ihnen ist Macht und Gnade eine einzige, lebendige, gültige Gestalt. Die Einheit beider macht ihre Größe aus. Der Gegensatz und Widerspruch beider bedingt die Gefährdung, die Tragik, die Schuld und den Untergang. Hier ist Geschichte mehr als Entwicklung zur Humanität, hier ist ihr großer Atem, der uns auf jeder Seite dieses Buches entgegenschlägt, weil das wahrhaft Menschliche so unmittelbar vor und in dem Göttlichen steht und sich bis in die Tiefe entscheidet. Der Verzicht Karls V., des verehrten Vaters, und sein Tod in der Weltferne des Klosters Yuste weisen dem Sohne die Richtung und geben ihm die Pflicht zur Macht unter der Gnade und das Maß ihrer Bewertung.

„In jenem verlassenen Kloster zwischen den Bergen erfüllte sich die menschliche Bestimmung, wurde das Diesseits rein für das Jenseits gelebt. Denn einmal darf es sich auch ein König gestehen: alle Pflichten und Ämter der Erde verlieren ihr Recht vor dem Leben in Gott" (S. 59).

Beide, Vater und Sohn, „standen in einem Dienst, an dem ein Zweifel

---

[13] Philipp der Zweite oder Religion und Macht (XXII u. 343 S.) 1. Aufl. 1931, 2. Aufl. 1938, Leipzig, Jakob Hegner.

[14] Weltreich und Gottesreich S. 107.

nicht möglich war; und dieses Unbedingte, das nicht von subjektiven Vorstellungen, sondern vom Objektiven, von der ehrfürchtig angenommenen Offenbarung ausging, ließ sie alle Wechselfälle der äußeren Geschichte überdauern.“ [15]

„Das ganze heiße Streben Philipps war, mit seinem Volke in die Ewigkeit zu gelangen, sein Volk mit der ihm anvertrauten Macht in den Bereich der Gnade zu führen.“ [16]

„Der spanische König ist nicht der erste Diener des Staates, er ist der erste Diener Gottes. Er herrscht absolut, weil er ein Gehorchender ist. So wie dieser Staat, steigt das Sakramentshaus des Adam Kraft zu steilster Höhe auf: die überfeine Spitze, die sich schon zu verlieren drohte, neigt sich tief und demütig herab“ (S. 104). „Für Philipp ist der Heilige der höchste Mensch . . . sie sind die eigentlichen Erfüller der irdischen Existenz“ (S. 181). Als Gehorchender trägt der König, nicht als tarnende Phrase (wie wir aus bitterer Erfahrung heraus heute so leicht urteilen möchten), sondern als innerste Gewissensverpflichtung die Verantwortung für die staatliche und gnadenhafte Ordnung seines Reiches. Keine seiner Handlungen, kein Befehl steht außerhalb dieser Verantwortung vor dem lebendigen, im Sakrament täglich in die Geschichte eintretenden Gott, dem das bauliche Herz des Klosters Yuste und auch des Escorial gehört. In dieser Verantwortung hat die Härte seines Machteinsatzes ihre Erklärung und vor seinem Gewissen ihre Rechtfertigung. Nach der Katastrophe des Don Carlos schreibt der König: „Ich habe mich entschlossen, Gott mein eigenes Fleisch und Blut zu opfern, da ich den Dienst an ihm und dem allgemeinen Guten über alle menschliche Rücksicht stelle“ (S. 114).

Hier ist seine Größe und seine Tragik im Kampf mit Papst Paul IV. in der Durchführung der Inquisition und im Kampf um die Niederlande.

„Als persönlicher Förderer der Gegenreformation krönt der König sein Verteidigungswerk, ja er schafft damit erst den Hintergrund, der seinen Handlungen die notwendige, in das Ewige zielende Perspektive verleiht; zugleich bahnt er dem Untergang seines Thrones und seiner Macht den Weg. In dem Felde, das auszufüllen Philipps Epoche bestimmt war, überschneiden sich der Drang zur Macht und der Drang nach innen: beide kommen aus dem Quellgrund der Tradition; nun aber wird die erste Linie fallen, um die zweite steigen zu lassen. Das Tragische an der Stellung des Königs ist, daß eben die Tat, die ihn rechtfertigt, zu seiner Schuld wird“ (S. 186). Über den Untergang der politischen Macht Spaniens hinaus hat die Macht der Gnade in die Geschichte gewirkt durch die großen Heiligen Spaniens aus der Epoche Philipps: Franz von Borja, Ignatius von Loyola, Teresa von Avila, Johannes vom Kreuz. Diese Innenseite der Herrschaft des Königs — Teresa nennt ihn einmal: unser heiliger König — ist auch in der Darstellung Reinhold Schneiders der Kern.

An der Gestalt Philipps erweist er, daß es keine harmonische Einheit,

[15] Ebd. S. 57/58. [16] Ebd. S. 70.

keine reine glückhafte Lösung zwischen Macht und Gnade gibt, sondern immer Spannung, Anruf, Versuchung, Entscheidung, Schuld und Sühne. Denn der Mensch, der die Geschichte macht oder erleidet, ist nicht der erdachte, erträumte, aus einer idealistischen Theorie heraus ersehnte, sondern der wirkliche, der in jeder Generation neu sich darüber zu entscheiden hat, wer er sein will und wie er wirken oder leiden will in seiner geschichtlichen Stunde.

Die Gestalt Philipps ist deshalb so umstritten in der Geschichte — Reinhold Schneider widmet dieser Frage manche Seite und besonders das Nachwort, das auch eine bis auf den Grund gehende Auseinandersetzung mit Schiller und der deutschen Klassik enthält —, weil die Stellung zu ihr für jede Epoche ein Prüfstein wird ihres Verhältnisses zur Religion und absoluten Wahrheit.

„Philipp glaubt; es ist vielleicht schwer zu verstehen, was Glaube ist, eine Zeit zu begreifen, in der noch das Absolute gilt. Denn von Geburt an sind wir an viele Wahrheiten gewöhnt. Mit dem Nebeneinander der Religionen beginnt das Nebeneinander berechtigter Überzeugungen; nun bildet sich das Ideal der Universalität, des alle Weiten umfassenden Blicks. Mit gleichem Recht und Unrecht treten für uns alle Gedanken und Religionen auf; alle haben, worüber wir längst übereingekommen sind, nicht ganz recht. Aber die Vielfalt der geistigen Welt und die Fruchtbarkeit der Konflikte zwischen gleichwertigen Vertretern haben wir uns längst stillschweigend entschlossen, mit der Wahrheit zu bezahlen. Jene Vertreter alle sind ja nur Schauspieler in einem pantragischen Drama. Wir suchen den Reichtum und die Weite; das Spanien Philipps sucht die Eindeutigkeit und die Tiefe. In dem einen Schacht, wenn er tief genug getrieben wird, offenbart sich das Unsichtbare in seiner Fülle“ (S. 81).

Das Unsichtbare in seiner Fülle in der Geschichte aufzusuchen, zu zeigen und zu deuten, ist die Aufgabe, der das Werk Reinhold Schneiders sich immer dringender verpflichtet weiß. Das Unsichtbare in seiner Fülle, die Gnade in der Macht, nicht nur in einer Herrschergestalt, sondern im Leben eines Volkes und Landes von Generation zu Generation durch zwei Jahrtausende, ist das Thema des äußerlich und innerlich größten Werkes Reinhold Schneiders: „Das Inselreich, Gesetz und Größe der britischen Macht.“[17] „Dieses Buch bemüht sich um das Sinnbild aller Geschichte, nicht deren Ablauf. Es möchte das auf Erden waltende Gesetz sichtbar machen durch das Medium des weltumspannenden Schicksals, das zu ergreifen das englische Volk kühn und stark genug war. Längst hat ja dieses Schicksal seine Träger dadurch noch einmal in Pflicht genommen, daß es sich zum Schicksal aller Völker erhob, die mit dem englischen eins sind in der Verehrung der höchsten Werte und Zeichen“ (Vorwort S. 10). Das Zeichen des Kreuzes ist aufgerichtet über dem Inselreich, und seine Geschichte wird gemessen an den Werten und

[17] (574 S.) Leipzig 1936, Insel-Verlag.

erschüttert von der Tragik, für die das Kreuz Symbol ist, von Columban, dem königlichen Mönch von der Insel der Heiligen bis zu Newman, dem Kardinal. Christus ist das Schicksal des Empire von den christlichen Soldaten unter den Legionen Roms am Wall gegen Pikten und Scoten bis zu den Pilgervätern, die nicht aus politischen, sondern religiösen Gründen nach Amerika auswandern, bis zu John Wesley, der den Industriearbeitern, dem „wimmelnden Heer der Maschinenknechte, . . . den erkalteten Sklaven der Macht die Glut seiner Seele, die letzte über die Welt reichende Sehnsucht und Hoffnung einhaucht" (S. 551).

Die Form, die in der Werkgestalt Reinhold Schneiders mehr und mehr sich ausprägt, hier empfängt sie Namen und Zeichen des Herrn der Geschichte und gestaltet Seite um Seite dieser erregenden Darstellung. Um den Menschen, der in der Geschichte lebt und kämpft, „zu verstehen und mit ihm zu leben, bedarf es des festen Standortes, des Wissens um das Wesen des Menschen und seine Bestimmung. Dieses Buch hat seinen Standort gewählt in dem Bewußtsein, daß es vieles erschließen, manches aber verschließen kann, und in der Hoffnung, daß die Eindringlichkeit der Form entschädigen werde für die uferlose Fülle geschichtlichen Lebens" (Vorwort S. 10).

Doch diese Form ist nicht Zwang von außen oder Tendenz, die immer die Wahrheit entstellt, sondern sie wird gefunden mitteninnen und verborgen in der „uferlosen Fülle des geschichtlichen Lebens" dieses Werkes und wird in Bewertung und Einordnung, Sentenz und Urteil, lebensprühender Darstellung einer Episode (etwa des Brandes von London) oder einer geschichtlichen Persönlichkeit so herausgehoben und so verdichtet, daß das Innerste der Geschichte, die Macht der Gnade über der Macht der Mächtigen und in der Ohnmacht der Unterliegenden erkennbar wird: denn „Dichter sagen das Innerste der Geschichte aus und erscheinen darum in deren großen oder entscheidenden Zeiten, wenn ein Volk zurückblickt auf den durchmessenen Weg, um Abschied zu nehmen von der durchwanderten Landschaft und vielleicht von der Welt selbst, oder um sich dann zu wenden und unbekanntes Land zu betreten" (S. 395).

So ist das „Inselreich" keine Geschichte Englands und „will in keiner Weise dem Politischen dienen", da „es nicht glaubt, daß die Sieger höheren Ranges als die Besiegten sind". „Es möchte vielmehr durch das Medium der Schicksale, durch die Darstellung dreier wesentlicher Entscheidungen der englischen Geschichte die innere Gestalt sichtbar machen und zugleich auf das Gesetz verweisen, das über aller Geschichte waltet" (Nachwort S. 554).

Die drei wesentlichen Entscheidungen der englischen Geschichte sind Entscheidungen des Glaubens: die Stunde, da Papst Gregor der Große „Britannien aufs neue und nicht durch das Schwert, sondern den Glauben mit Rom verband", die Stunde, da Rom, „die sichtbar unsichtbare Gestalt allen geschichtlichen Seins" nicht mehr verstanden wird im England Heinrichs VIII.,

die Stunde, da die englische Demokratie des 17. Jahrhunderts nicht als politische, sondern als religiöse Lebensform die Einheit des Inselreiches von innen her sprengt und sich in der Idee von der völligen Freiheit des gläubigen Einzelnen des amerikanischen Kontinents bemächtigt.

„Der Glaube verbindet sich mit der Macht; es ist in seiner Tiefe etwas, das aller Macht widerstrebt, und es ist in der Macht ein Zwang, der keinen Glauben achtet, und doch vermag im Abendland keine der beiden Gewalten zu bestehen ohne die andere. Sie durchdringen einander und suchen einander zu verschlingen; Priester werden zu Gewaltigen, Könige werden gewaltlos" (S. 28).

In diesem wogenden Auf und Ab des Geschehens stehen wie gemeißelt und doch von innen lebendig die großen Gestalten der englischen Geschichte, Alfred der Große, Wilhelm der Eroberer, Heinrich VIII., Elisabeth, George Washington, Könige und Tyrannen, Heilige und Genießer, Märtyrer, Schwärmer und Rebellen, kleine Leute und Dichter, die der unentwirrbaren Fülle der Geschichte und ihrer Hintergründe die Sprache geben.

„Warum wäre der Jüngste Tag verheißen, wenn der Knoten der Welt nicht unauflösbar wäre; Schwert und Kreuz haben nichts gemein, und doch wird das Kreuz oftmals zum Schwert, um sich dann, auf errungenem Grund, wieder in den Feind des Schwertes zu verwandeln. Der Glaube sinkt ohne die Macht, die Macht ohne ihn. Zuletzt, jenseits der Welt, siegt der Glaube, wenn er die Welt ganz durchdrungen und überwunden hat; wenn er an ihr Ende und durch sie hindurch ganz zu sich selbst gelangt ist" (S. 29). Es ist der Glaube in der Form Roms, der Sinn und Gestalt und Form der Macht wird.

„Wie in eine Brunnenschale, die ihren Reichtum nur abgibt, um sich wieder zu füllen, waren die Schätze der Völker in die heilige Stadt zurückgeströmt; die Gläubigen und die Büßer, die Schuldigen und die Verzichter, die Könige und ihre Edlen kannten kein höheres Glück, als diese Schalen zu füllen" (S. 68). Aber die Mächtigen, auch unter der Gnade, sind Menschen. Die Macht fordert ihre ganze Verantwortung, ist aber auch immer wieder die große Versuchung ihres Lebens und Werkes. Nicht alle Könige herrschen und leben so in der Gnade, daß sie als Handwerksmann Gottes (S. 74), wie Alfred, die Macht üben.

„So eng war die Macht mit der Schuld verbunden, daß ein Mächtiger kaum dem Verdacht des Verbrechens entging" (S. 89).
„Die Welt war in so schlimmem Stande, daß nicht das Recht, sondern nur die Schuld die Schuld vergalt" (S. 95).

Ist es die Bestimmung der Könige, auch die Schuld zu tragen, zu verzehren im Dienst?" (S. 121.)

„Schuld bleibt immer Schuld, auch wenn sie an einem Schuldigen geschieht; alle, die ihr verfallen, werden gerichtet" (S. 126). „Diejenigen aber, die das Gesetz dann vertreten, wenn die Erde sich ihm nicht mehr fügen will, ja,

wenn dessen Zeit anscheinend um ist, erheben sich über die Erde; sie zeigen durch ihr Leben, daß das Bestehende nimmer vereinbar ist mit dem Höchsten, und treten sterbend aus dem Bannkreis der Schuld" (S. 122).

Immer ist der Mensch das Objekt der Macht, aber gerade dann, wenn die Macht der Erde ihn total beansprucht und als der Herr seines Gewissens bedingungslose Unterwerfung fordert, dann ist der gerettet und frei, der unter der Macht der Gnade steht.

„Das Innerste, Heiligste des Menschen, um dessentwillen er allein lebt und gerechtfertigt werden kann, wurde von Heinrich VIII. der Aufsicht des Staates unterstellt, der doch nur Schützer dieses Lebens und seiner Werte, aber niemals Rechtfertiger ist" (S. 285). „Als durch ein Gericht ohne Recht das Schicksal Thomas Mores entschieden wurde, da sprach durch den Mund des Verurteilten ein von der gesamten christlichen Vergangenheit erfülltes Bewußtsein zu sklavischen Richtern und sklavischem Adel, die, von der Dienstbarkeit verdorben und von der Gier und Angst erniedrigt, Krämerdienst auf dem Markte taten, statt im Innern der Kirche das Heilige zu hüten, die eigentliche Seele der Geschichte" (S. 288). Wie ein starker, breiter, oft schwer übersichtlicher Strom, oft dunkel gurgelnd, geht die Geschichte der Macht des Inselreiches dahin. Die eigentliche Seele der Geschichte, das Reich der Gnade, wird immer wieder sichtbar und mächtig im Geschehen und in den Gestalten dieses großen Werkes Reinhold Schneiders, doch nicht nur für das, was war, sondern auch für das, was heute und immer in unserer Menschenwelt und -geschichte ist und geschieht. Denn „Dichter sagen das Innerste der Geschichte aus" (S. 395). So hat Marlowe, der Dichter der gottlosen Macht des Schwertes, des Geistes, des Geldes, das geschichtliche Dasein ohne den Herrn der Geschichte als die eigentliche Hölle erkannt und bejaht. „For where we are is hell, and where hell is, there must we ever be" (S. 398). So ist Shakespeare der Dichter der Macht vor der Gnade und deshalb der Tragik, die damit gegeben ist.

„Der Dichter, der die Geschichte in die tragische Form bannte, sah Schuld Schuld gebären ohne Ende; an ihm zogen die Könige und die Mächtigen vorüber, und es war keiner, der nicht eigene Schuld zu tragen hatte oder die der Väter; sie ist der Preis der Macht. Es war auch keiner, der nicht, indem er Schuld auf sich lud, wieder Rächer von Schuld wurde; freilich nicht nach eigenem Willen, sondern nach dem des verborgenen Lenkers aller Geschicke, vor dem sich zu beugen die Tragödie den Menschen lehren soll. Denn Tragik waltet nur, wo Gott über dem Menschen ist; und wenn auch der Handelnde Gott nicht erkennt oder sich an ihm versündigt, so muß doch der Dichter fromm sein. Das Gesetz der tragischen Form und die Verehrung der überirdischen Macht sind eins. Die Geschichte ist Gottes Gedicht" (S. 400).

Deshalb ist nicht allein der Erfolg und der Ruhm der Nachwelt ihr Inhalt, sondern auch das in unserer Zeitlichkeit Unvollendete, Fragmentarische; auch Unglück und Untergang haben Bedeutung, und vielleicht sogar eine endgültig höhere als der Ruhm; sie haben „den hohen Ausdruckswert des Fragments,

das gerade deshalb die höhere Sphäre zum Klingen bringt, weil der emporgeschnellte Pfeil die Erde nicht wieder erreichen soll. Die Geschichtschreibung beschränkt sich oft auf die nachträgliche Rechtfertigung des Erfolges, . . . denn die Nachwelt pflegt das Unglück schlimmer zu ahnden als das Unrecht".[18]

Die Geschichte als Gottes Gedicht interpretiert uns Reinhold Schneider in seinen Werken. Die Strophe des Gedichtes, die wir selber in ihrem Entstehen durchlebten und durchlitten und noch durchleben und durchleiden, ist ungeheuer in Gehalt und Ausdruck. Die Erde hat sich aufgebäumt unter einer Macht und ihrem Sturz und bebt noch immer. Nicht mehr wahr ist, was Reinhold Schneider 1932 als Abschluß seiner drei portugiesischen Novellen schrieb, welche die Brüchigkeit der Macht entlarven: „Wir aber werden den Abend und Morgenschein noch auf den Dächern vieler Städte sehen, solange die Erde noch bebt; und wir noch trunken sind von Europa und von Europas mittlerem Reich."[19]

Und wenn in einer Würdigung der formalen Metaphysik der Geschichte in den Werken Reinhold Schneiders im Jahre 1938 gesagt wird: „Kreuz als ‚Tod im Leben' ist noch Schwermut der Natur, zu gefährliche Versuchung einer Magie des Untergangs, wie Schneider selber spürt. Kreuz in Wahrheit und Wirklichkeit ist ‚Leben im Tod' und eben darum Auftrag und Sendung ins Leben hinein"[20], so steht in der Werkgestalt Reinhold Schneiders 1947 das Kreuz in Wahrheit und Wirklichkeit als „Leben im Tod", als Gnade in der Macht. In diesem Auftrag und in dieser Sendung spricht der Dichter heute zu uns, nicht nur in den Sonetten und Kleinschriften, welche die Not der Menschen unmittelbar von ihm fordert, auch in den neuen Prosawerken, in denen das Thema „Macht und Gnade" nach 1945 Gestalt wird. In der Erzählung: „Der Tod des Mächtigen"[21] ringt die Gnade mit der Macht, Franz von Paola mit Ludwig XI. von Frankreich. Die ganze Weite und Fülle der Werkgestalt Reinhold Schneiders, wie sie hier gezeigt wurde, ist in die wenigen Seiten dieser Dichtung eingegangen, in denen der Heilige mit dem König spricht, für ihn betet, für ihn sich opfert und so aus der Schuld der Macht ihn rettet in die Gnade, aus dem Haß in den wahren Frieden.

„Darauf kommt es wohl an, daß des Menschen Glaube und Gottes Plan sich begegnen. Und jeder Tag der Menschen wäre gesegnet, wenn sie ihn anbrechen sähen wie den Jüngsten Tag. Herrschen soll, der glaubt und zu handeln vermag vor Christus. Aber ich habe nun in meinem Alter noch ein großes Stück der Welt gesehen, und alles, was ich sah, ist mir schwer auf die Seele gefallen. Die Schuld liegt wie ein Schatten darüber, und das Gericht steht unmittelbar bevor. Auch diesem Lande und namentlich seiner Kirche

[18] Kaiser Lothars Krone. Leben und Herrschaft Lothars von Supplinburg (211 S.), Leipzig 1937, Insel-Verlag, Nachwort.

[19] Das Erdbeben (X u. 151 S.), Leipzig 1932, Jakob Hegner, Nachwort.

[20] Kreuz und Geschichte: Reinhold Schneider. Von Erich Przywara S. J., diese Zeitschrift, Bd. 134, S. 31 ff.

[21] Freiburg i. Br. 1946, Herder-Verlag.

droht großes Unheil. Und schwerer kann Gott ja die Völker nicht strafen, als wenn er ihre Kirche trifft" (S. 70). So spricht der Heilige. Der sterbende König aber mahnt den Dauphin: „Vergiß nie, daß du der Nachfahre heiliger Könige bist. Von Jesus Christus, dem König der Welt, hast du dein Königreich. Ich habe das von Jugend auf gewußt, aber ich möchte dir doch wünschen, daß dir die entsetzlichen Stunden erspart werden, da ich es erfahren habe. — Die Könige sollten — ihrem Richter — ähnlich sein. Sie stehen immer vor ihm, auch wenn sie es nicht wissen wollen. Mein Gott, es ist furchtbar, vor seinem Richter zu stehen und König zu sein angesichts des furchtbaren Königs der Welt!" (S. 72.)

„Was ist Macht? Gottes Auftrag, teilzunehmen an der Regierung der Erde; sie kann nicht Eigentum sein, sie ist vielmehr ein Lehen und zugleich ein furchtbarer Prüfstein. Gott fordert den gerechten Verwalter: der Mächtige wird vor seinem Gericht erscheinen müssen, . . . um Rechenschaft abzulegen vor Christus, dem der Vater alle Macht und das Gericht übergeben hat."[22] „Unter dem Gebote der Macht dringt das geschichtliche Leben des Volkes durch die Zeiten: sie zerschmettert den, der sie zum Eigentum will; sie zieht den hinab, der sie nicht zu tragen weiß, sie erhebt den, der ihr dient. Sie ist nicht verderblich nach ihrem Wesen; vielmehr ist sie als Gnade gemeint, aber sie verdirbt einen jeden, der sich in ihren Bereich drängt oder in diesem Bereich zu leben sucht, ohne zu wissen, daß er auf die Gnade angewiesen ist. . . . Macht ausüben bedeutet eine besondere geheimnisvolle Bindung an Gott, die zu keiner Stunde ruhende Verpflichtung, sich in Bereitschaft für die Gnade zu halten . . . Macht ist ein Teil eines unermeßlichen Reiches des Herrn, und nur der Freie, der unter seinem Gewissen steht, wird ihr gerecht. Damit ist die einfache Antwort auf die viel umstrittene These, daß die Macht böse sei, gegeben. Die Macht ist nicht böse; denn Gottes ist alle Macht. Aber die Macht kann zur Versucherin werden; der Mensch, der dieser Versuchung erliegt, verfällt der Macht des Bösen. Denn wie dem Menschen die Macht seiner Freiheit, so ist dem Bösen Macht gegeben für die Zeit, indessen Gott über allen Mächten waltet; aus diesem geheimnisvollen Zusammenspiel ist das Drama der Geschichte gewirkt, ein Mysterium aus Schuld und Gnade, das erst in der Ewigkeit sich entschleiern wird. Auf das Gespräch mit der Macht kann der Geist eines Volkes nicht verzichten, wenn er das diesem Volke gemäße Wort ausprägen soll; er muß sich dem Werden und Wandel, dem Steigen und Fallen — und auch noch dem Untergange — in Wahrhaftigkeit stellen."[23]

An dieser Stelle stehen wir heute und müssen als Christen in all unserer Ohnmacht wissen: „Das Gebet ist der Schutzengel der Macht. . . . Als Beter ist ein jeder Christ bestellter Verwalter der Macht."[24]

„Über den Jahreszeiten der Macht, in tiefer Beziehung zu ihnen, wechseln die Sternbilder des Geistes; es ist eine Beziehung, deren Wesen wir eher

[22] „Die Verwaltung der Macht" in: Gedanken des Friedens, S. 108 f.
[23] Ebd. S. 110 f. [24] Ebd. S. 114/115.

verletzen als bezeichnen würden, wenn wir sie in die Formel eines Gesetzes fassen wollten."[25] Auch die Sternbilder des deutschen Geistes stehen in geheimer Beziehung zu den „Jahreszeiten der Macht". In einer Arbeit des vergangenen Jahres über den Gang der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts hat Reinhold Schneider diese Beziehungen aufgewiesen und gedeutet. Die grauenvolle, vom lebendigen Gott gelöste, an Christus vorbeigehende Macht, deren Untergang wir zuletzt so bitter erfahren haben, hat sich immer zu rechtfertigen versucht aus der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts. So hat dieser deutsche Geist das Kreuz unserer Gegenwart mit aufgerichtet.

„Durch das Erfahrene hindurch und die ganze Not der Erfahrung — nicht etwa durch die Verleugnung der Not führt der Weg zu Christus, führt Christus, der Herr der Geschichte, die Menschheit und mit ihr die Kreatur und alles Geschaffene heim zu Gott. Wo das Kreuz steht, ist der Geist gefragt, ob er Christus sein will. Wider seinen Willen, unter der Gewalt der Gnade hat der Geist mitgeholfen an der Errichtung des ungeheuren Kreuzes dieser Jahre. Nun fragt ihn das Kreuz, ob er Christus sein will."[26]

Die Ehrfurcht vor dem Leben

Zu den Fragen um § 218

Von ALBERT HARTMANN S. J.

Das Strafgesetzbuch, das 1870 im Bereich des Norddeutschen Bundes eingeführt war und mit dem 1. Januar 1872 für das gesamte Gebiet des neugegründeten Deutschen Reiches in Kraft trat, übernahm in seinem § 218 eine Norm des bisherigen preußischen Strafrechts. Nur die Vorschrift der Berücksichtigung mildernder Umstände ist hinzugefügt; im übrigen wird die Abtreibung ohne Ausnahme wie im früheren Recht als Verbrechen betrachtet. Das entsprach dem Rechtsbewußtsein der Zeit, und die Urheber unseres Strafgesetzbuches haben sicher nicht geahnt, daß gerade dieser Paragraph unter allen anderen am meisten und am lautesten umkämpft werden würde.

In der Zeit vor dem ersten Weltkrieg waren es vorwiegend Juristen und Mediziner, denen das Gesetz problematisch geworden war. In Untersuchungen und Änderungsvorschlägen befaßten sie sich mit der Tatsache, daß das Vorgehen vieler Ärzte in bestimmten Konfliktsfällen im Widerspruch stand zum geltenden Gesetz, ohne daß sie dafür vor dem Strafrichter zur Verantwortung gezogen wurden. Nach der Revolution von 1918 ist der Streit um § 218 in aller Öffentlichkeit geführt worden. Nun ging es nicht mehr nur um die Ausnahmen, die wegen der Gefahren, die für Leben oder Gesundheit der Mutter aus einer Schwangerschaft entstehen können, sich gewohnheits-

[25] Ebd. S. 111.
[26] „Die Heimkehr des deutschen Geistes" (63 S.). Heidelberg 1946, Kerle.

rechtlich durchgesetzt hatten und schließlich auch von der Rechtsprechung anerkannt und durch Gesetz geregelt worden sind. Jetzt meldeten neue Lebensauffassungen, die in beträchtlichen Teilen des Volkes die sittlichen Grundlagen der überkommenen Rechtsbegriffe langsam abgetragen hatten, ihre Forderungen an: man verlangte eine mehr oder weniger vollständige Freigabe der Schwangerschaftsunterbrechung. Die Jahre des Dritten Reiches haben zwar diese Propaganda unterdrückt, aber sie haben nicht im entferntesten neue sittliche Fundamente geschaffen; die Tendenzen, die in der Bevölkerungspolitik des Nationalsozialismus wirksam waren, sind nun ein Anlaß mehr dafür, daß die früheren Ideen des Kampfes gegen das Strafgesetz wieder aufleben und die öffentliche Meinung bewegen. Das gegenwärtige Elend hat zu der erschütternden Tatsache geführt, daß in Versammlungen von Frauen laut das Recht gefordert wird, neuentstehendes Leben im Schoße der Mutter zu vernichten, damit es nicht die schon bestehende Not vermehre. Und die Zahl der trotz dem geltenden Strafgesetz vorgenommenen Abtreibungen ist, wie erfahrene Männer urteilen, größer als je zuvor.

Es sind unmittelbar strafrechtspolitische Überlegungen, die den § 218 zum Gegenstand haben. Man fragt, ob das Gesetz geändert und die Unterbrechung wenigstens unter bestimmten Voraussetzungen freigegeben werden soll. Wer darauf antworten will, hat sich aber nicht bloß mit der Zweckmäßigkeit einer gesetzgeberischen Maßnahme auseinanderzusetzen, sondern sieht sich vor die wesentlich andere Frage nach der sittlichen Bewertung der Eingriffe ins keimende Leben gestellt. Das Urteil über sittliche Werte offenbart letzte Haltungen, in denen die Menschen zum Dasein stehen; das gibt dem Kampf um die strafrechtliche Angelegenheit seine Schärfe und seine grundsätzliche Bedeutung. Meist gehen in den Gedanken, die im Streit der Meinungen geäußert werden, die beiden Fragestellungen ineinander über. Es wird der Klarheit dienen, wenn wir die verschiedenen Gesichtspunkte deutlich auseinanderhalten.

Die Entscheidung über die sittliche Erlaubtheit der Schwangerschaftsunterbrechung geht von der Tatsache aus, daß ein im Mutterschoß sich entwickelndes Leben ein wirkliches Menschenleben ist. Es ist zwar ein keimendes, noch nicht entfaltetes Leben, aber doch in der Vereinigung von Leib und Seele schon derselbe Mensch, der nach der Geburt außerhalb des mütterlichen Organismus leben wird. Die frühere, auf Aristoteles zurückgehende und im Mittelalter herrschende Theorie einer erst in späterem Entwicklungsstadium eintretenden Beseelung mit der geistigen Seele ist seit dem 17. Jahrhundert von Ärzten und Theologen immer mehr aufgegeben worden; die genauere Kenntnis der biologischen Vorgänge hat die vollkommene Einheit des Entwicklungsprozesses vom ersten Anfang an erwiesen. Es gibt darum keinen ernstlichen Grund mehr für die Annahme, daß das eigentlich menschliche Leben erst nach Ablauf eines andersartigen Wachstumsvorganges des Fötus beginne. Der Versuch, auf diese Weise die zu einem

früheren Zeitpunkt vorgenommene Unterbrechung vom Vorwurf der Tötung freizusprechen, ist aussichtslos[1].

Allerdings empfindet das Gefühl vieler die Vernichtung des noch verborgenen Lebens ganz anders als die Tötung eines Menschen, dem man ins Antlitz schauen kann. Es fehlt darum auch denen, die eine klar widerrechtliche Abtreibung vornehmen, wohl in vielen Fällen jede Spur des Grauens, das der Gedanke an einen Mord doch in ihnen erwecken würde. Diese psychologischen Momente werden oft die subjektive Schuld sehr beeinflussen. Aber das kann nichts daran ändern, daß in der Abtreibung ein Angriff auf menschliches Leben vorliegt; sie enthält wesentlich die schwere Verletzung der sittlichen Ordnung, die mit jeder widerrechtlichen Vernichtung eines menschlichen Lebens gegeben ist. Es mag dabei die Auslöschung des eben erst beginnenden, noch nicht zum Lichte geborenen Lebens weniger verbrecherisch erscheinen als die Vernichtung eines vollendeten, zum Bewußtsein seines Rechtes erwachten Menschen. Das Strafrecht der Kulturvölker scheidet mit gutem Grund den Tatbestand der Abtreibung von anderen Verbrechen gegen Leib und Leben. Auf der anderen Seite hat das Sichvergreifen an dem noch ganz schutzlosen und der Hut der Menschen anheimgegebenen Kinde einen eigenen Charakter des Widersittlichen. Dazu kommt meistens das neue, wesentlich erschwerende Moment, daß in solcher Tat eine Mutter bewußt das Band zerreißt, das die Eltern auf Grund des körperlichen Ursprungsverhältnisses auch in der sittlichen Ordnung mit ihrem Kinde verbindet.

Es ist ein unausweichlich zwingender Schluß, der die Unerlaubtheit jedes direkten Eingriffes ins keimende Leben aufzeigt; man müßte denn daran rütteln, daß die in sich gewollte Vernichtung unschuldigen Menschenlebens eine schwere Verletzung der sittlichen Ordnung ist. Aber alles Rütteln bringt diesen Grundpfeiler nicht zum Einsturz. Man hat dieses Grundgesetz der Ethik ändern und in großem Maßstabe mit der Tötung von Rassefremden,

[1] Dieser Versuch wird doch noch gemacht. Universitätsprofessor Dr. med. Erich Schilf (Das Recht der Frau und § 218. „Der Tagesspiegel", Nr. 8, 10. Januar 1947) erklärt, daß nach unserer heutigen Auffassung der noch nicht lebensfähigen Frucht ein Menschenrecht nicht zugeschrieben werden dürfe, da vor dem siebenten Monate von einer Seele nicht gesprochen werden könne; den medizinischen Tatsachen gemäß werde man „also eine Unterbrechung der Schwangerschaft bis in den sechsten Monat hinein nicht als Tötung zu bezeichnen haben". Diesem Gedanken liegt eine Verwechslung von „lebend (beseelt)" und „außerhalb des mütterlichen Organismus lebensfähig" zugrunde, die in keiner Weise den heutigen medizinischen Anschauungen entspricht. Es sei angemerkt, daß ein sehr ähnlicher Versuch, das menschlich beseelte Leben erst mit dem Dasein außerhalb des Uterus beginnen zu lassen und deshalb die Abtreibung vom Vorwurf des Mordes (homicidium) zu befreien, von Innozenz XI. im Jahre 1679 zurückgewiesen worden ist (Denzinger, Enchiridion n. 1185). Selbst wenn es richtig wäre, daß ein frühzeitig vollzogener Eingriff nicht die Tötung eines im vollen Sinne menschlichen Lebens ist, würde daraus nicht etwa die Erlaubtheit dieses Eingriffes folgen. Denn er bliebe doch die Vernichtung eines Lebendigen, das darauf angelegt und naturhaft dazu bestimmt ist, in kurzer Frist durch die Vereinigung mit der geistigen Seele Mensch zu werden. Außerdem müßte auch der, der eine spätere Beseelung annehmen wollte, nach der gegenwärtigen Erkenntnis wenigstens mit der Möglichkeit rechnen, daß die Frucht, die er beseitigt, doch schon Mensch ist; jede Abtreibung würde also den Willen einschließen, gegebenenfalls auch eine Tötung zu vollziehen.

von politischen Gegnern, von Geisteskranken und Belasteten andere Normen als gültig ausweisen wollen. Schon das eifrige Bemühen um Geheimhaltung zeigt, daß die Täter selbst nicht von dem klaren Gebote loskamen, und die Reaktion der Menschen heute, da das Geschehene offen liegt, macht aufs neue deutlich, wie tief die Überzeugung von der Unantastbarkeit unschuldigen Menschenlebens im sittlichen Bewußtsein begründet ist. Gegen die unsagbare Mißachtung der Menschen ist die um so klarere Erkenntnis der naturgegebenen Menschenrechte aufgestanden; unter diesen unabdingbaren Rechten ist das Recht auf das Leben das fundamentalste. Nachdem die Menschen so rücksichtslos irgendwelchen Zwecken geopfert worden sind, ist aus der Tiefe der Seelen die Überzeugung von der Personwürde des Menschen neu aufgebrochen. Als geistbegabte Person ist der Mensch nicht bloß für andere Menschen, auch nicht bloß für den Staat da, sondern er besitzt einen Wert, der in sich selbst ruht. Darauf begründet sich die Unantastbarkeit seines Lebens: weil er nicht endgültig für einen anderen Menschen da ist, hat auch kein anderer das Recht, endgültig über ihn zu verfügen. Deswegen ist jede auf menschliche Machtvollkommenheit sich stützende Handlung, die darauf abzielt, ein schuldloses Menschenleben zu vernichten, ihrer inneren Natur nach und unter allen Umständen unsittlich. Sie ist die Anmaßung einer Verfügungsgewalt, die der Handelnde über dieses Menschenleben tatsächlich nicht besitzt; sie will dieses Leben seines in ihm selbst ruhenden Wertes berauben und behandelt es als „Wert bloß für mich".

Das alles erfährt seine volle Klarheit und feste Verankerung erst dann, wenn es aus der noch unbestimmten Idee von menschlicher Würde hingeführt wird zur Erkenntnis dessen, was diese Würde und diesen Wert ihrem Inhalt nach ausmacht. Der Mensch ist als geistbegabtes Wesen Bild Gottes, eine Teilnahme des unendlichen Geistlebens in sich tragend, bestimmt, in der Ausprägung dieses göttlichen Bildes nach der Idee des Schöpfers eine Offenbarung der ewigen Güte zu sein. Sein Wesen ist zutiefst auf Gott bezogen, der in ihm die heiligen Absichten seines Schöpferwillens erfüllen will, und deshalb gehört sein Leben Gott; der souveräne Wille des Schöpfers allein verfügt über das Menschenwesen, das endgültig allein für seinen Schöpfer da ist.

So ist das, was das unmittelbare sittliche Bewußtsein in der Heiligkeit menschlichen Lebens ergreift, im Sein des Menschen begründet. Für den Christen erhält das alles ein neues Licht; ihm wird in der Offenbarung zugleich das Sein des Menschen im Reiche des Übernatürlichen enthüllt. Aus dieser neuen Unmittelbarkeit, in der der Mensch durch die gnadenhafte Anteilnahme am innergöttlichen Leben auf Gott bezogen ist, gewinnt der Gedanke von der Heiligkeit des menschlichen Lebens noch tieferen Gehalt. Außerdem gibt die Offenbarung über die natürliche Erkenntnis hinaus die Gewißheit des Glaubens, daß Gott sich das Recht über Leben und Tod vorbehalten hat.

Es ist von entscheidender Wichtigkeit, die sittliche Frage nach dem Menschenleben auch in diesem Zusammenhange zu sehen. Nur von daher wird die Forderung der sittlichen Ordnung, die dem menschlichen Handeln verbindlich auferlegt ist, in ihrer aus dem innersten Sein des Menschen verlangten Unabänderlichkeit und in ihrer von der unendlichen Majestät Gottes getragenen unverletzlichen Würde erkannt und bejaht. Es ist keine Täuschung mehr möglich darüber, daß das Menschliche selbst in äußerste Bedrohung gerät, wenn die transzendenten Bezüge des Daseins nicht mehr anerkannt werden.

Obgleich also aus unzweifelhaften Grundgesetzen die Unerlaubtheit jeder Schwangerschaftsunterbrechung hervorgeht, erheben sich gegen die damit aufgerichtete Schranke von verschiedenen Seiten Bedenken. Es ist nicht zu leugnen, daß es ernste Gründe sind, mit denen man die Zulässigkeit von Eingriffen zu rechtfertigen sucht. Das Gesetz, das jeden Eingriff verbietet, kann Menschen in schwere Konflikte führen.

Gegenwärtig drängt sich am meisten das Problem der sozialen Indikation vor. Die „sozialen" Gründe, um derentwillen die Verhütung einer Geburt „angezeigt" erscheinen soll, können verschiedener Art sein, je nach den sozialen Ansprüchen, die durch das kommende kleine Wesen bedroht erscheinen. Es kann wahrhafte Not zum Verlangen des Eingriffes aus sozialer Indikation führen. Oft ist es die Hilflosigkeit einer unehelichen Mutter, die aus Angst vor der Erschütterung ihrer sozialen Stellung den Arzt angeht (sogen. Mitleidsindikation). Die meist erhobene Forderung gründet sich auf die wirtschaftliche Not vieler Familien, die eine Vergrößerung nicht ertragen zu können glauben (man könnte also deutlicher von wirtschaftlicher Indikation sprechen). Eine Rechtfertigung sucht man auch im Gedanken an das Kind selbst; die Not, in die das neue Leben hineingeboren werde, müsse seine Entfaltung so beeinträchtigen, daß mit der Verhinderung seiner Geburt ihm selbst nur ein Dienst erwiesen werde.

Sofern das Verlangen nach Anerkennung der sozialen Indikation nicht einfach sittliche Rücksichten beiseite schiebt (auch das ist ausgesprochen worden), wird für die Erlaubtheit der Unterbrechung das Vorliegen eines Notstandes geltend gemacht, der Gedanke, der bei sämtlichen Indikationen in irgendeiner Form wiederkehrt. Nun ist nicht zu bestreiten, daß in der Not Handlungen sittlich gerechtfertigt sein können, für die unter gewöhnlichen Verhältnissen eine solche Berechtigung nicht besteht. Gegenwärtige Gefahr für Leib und Leben gibt das Recht des Zugriffes auf fremdes Eigentum, soweit es zur Behebung der Gefahr notwendig ist; das Recht des Eigentümers tritt zurück hinter dem Lebensrecht des Nächsten. Solange zufällige Umstände die Erfüllung einer an sich bestehenden Pflicht mit Schwierigkeiten belasten, die bei sachlicher Würdigung dem Verpflichteten nach der Intention des Gesetzes nicht zugemutet werden können, hört die Pflicht auf. Selbst bei einer unerlaubten Tat kann eine gewisse Mitwirkung sittlich zulässig oder vielleicht sogar pflichtmäßig werden, wenn die Weigerung

unverhältnismäßig schwere Folgen mit sich brächte. Aber in allen solchen Fällen gibt es eine Grenze, die nicht überschritten werden darf. Wenn die in Frage stehende Handlung in sich und wesensmäßig schlecht ist, dann sind keine Umstände denkbar, in denen sie erlaubt sein könnte; denn schon der bloße Vollzug einer solchen Handlung steht im Widerspruch zur sittlichen Ordnung, ganz gleich, in welcher Weise, aus welcher Absicht und für welche Zwecke sie getan wird. Dann wäre ein Nachgeben gegen den Druck äußerer Verhältnisse, ein Zurückweichen vor den Folgen, ein Sichfügen in das Ansinnen brutaler Gewalt immer Preisgabe des höchsten Wertes, Übertretung eines sittlichen Gebotes und Widerstand gegen den göttlichen Willen. Da tritt die unbedingte sittliche Forderung mit ihrer ganzen Wucht an den Menschen heran; es gibt Lagen, in denen der Mensch nur noch entweder Martyrer oder Verbrecher sein kann, und es ist gar nicht gesagt, daß solche Lagen ganz seltene Ausnahmen bleiben. Vielleicht gehören sie eher, wenn auch nicht in äußerster Zuspitzung, so doch mit ähnlicher Erprobung, in die sittliche Formung des Menschen hinein. Reif wird der Mensch nur durch die unwandelbare Treue zum sittlichen Wert und darin zu seinem eigenen Selbst und zum göttlichen Willen.

Nun stellt die Heiligkeit des menschlichen Lebens, die jede eigenmächtige Verfügung grundsätzlich und ihrer inneren Natur nach ausschließt, vor eine solche unbedingte Forderung, die vor keiner Not zurückweicht. Im Jahre 1940 ist bei der höchsten Instanz der Kirche in Rom angefragt worden, ob es erlaubt sein könne, auf Befehl der staatlichen Gewalt unschuldige, aber wegen körperlicher oder geistiger Mängel zur Last gewordene Menschen vorsätzlich zu töten. Die Anfrage war offensichtlich eingegeben von der Gewissensnot, in die ehrliche Menschen durch den grauenhaften Mißbrauch der Staatsgewalt in Deutschland kamen. Man fragte wohl nur, um sich das eigene Urteil bestätigen zu lassen. Die Antwort war klar, und kein Mitleid mit der Gewissensnot der Fragenden und keine Rücksicht auf die Folgen einer Gehorsamsverweigerung konnte sie ändern: „Nein, es ist nicht erlaubt; denn das wäre wider das Naturrecht und wider göttliches Gebot.“ [2] Und weder das Naturrecht noch das göttliche Gebot macht einen Unterschied zwischen dem geborenen und dem noch nicht geborenen Leben.

Da das Ansinnen auf Schwangerschaftsunterbrechung an die Ärzte gerichtet wird, müssen diese sich erklären, ob sie einen mit wirtschaftlicher Not begründeten Eingriff auf ihr Gewissen nehmen können. Die überwältigende Mehrheit der Ärzte, die sich öffentlich geäußert haben, hat es verneint. Es ist zu spüren, wie angesichts der Ereignisse, die manche Ärzte zu schwerstem Mißbrauch ihrer Kunst geführt haben, eine Besinnung einsetzt auf das Wesen des Arzttums, auf die Grundgesetze der ärztlichen Ethik [3].

---

[2] Acta Apostolicae Sedis 32 (1940) 553 f.

[3] Joseph Schumacher, Vom Wesen des Arzttums. Augsburg (1946), bes. 81—106. — Franz Büchner, Der Eid des Hippokrates. Die Grundgesetze der ärztlichen Ethik. Freiburg 1945, bes. 23—30.

Unter diesen Grundgesetzen heißt das entscheidende: „Der Arzt dient dem Leben in jedem Fall und unter allen Umständen, und er kämpft für das Leben gegen Krankheit und Tod", und deshalb muß „jeder Einbruch in diese klare Grundeinstellung des ärztlichen Berufes" abgelehnt werden[4].

Die Ehrfurcht vor dem Leben hat auch zu entscheiden, wenn die Erlaubtheit der Schwangerschaftsunterbrechung aus ethischer Indikation geprüft wird. Alles drängt hier, unglücklichen Frauen zu helfen, die das Opfer eines Verbrechens geworden sind; als wirksamste Hilfe wird die Beseitigung der Folgen der Vergewaltigung gefordert. Für die sittliche Beurteilung ist zu bedenken, daß die Berechtigung nicht nur aus der Not abgeleitet wird, in die ein zu erwartendes Kind die Mutter in dieser Lage bringen muß; gerade der Umstand, daß ein Unrecht geschehen ist, scheint die Zulässigkeit eines Eingriffs zu begründen. Jedenfalls hat die bedrohte Frau das Recht der Notwehr. Auch wenn die äußere Tat abgeschlossen ist und von einer Notwehr gegen den Verbrecher selbst nicht mehr die Rede sein kann, setzt sich der ungerechte Angriff fort. Mag dem Täter dieses Weiterwirken seines Handelns gleichgültig sein, es ist doch von seiner Tat nicht zu trennen. Die Verhütung einer Empfängnis ist hier als Notwehrhandlung gerechtfertigt; darum unterscheidet sie sich ebenso wesentlich von äußerlich ähnlichen Eingriffen in die Natur des freigewollten Aktes wie eine Tötung aus Notwehr von überlegtem Mord. Erstreckt sich nun dieses Recht der fortgesetzten Notwehr so weit, daß es auch noch die Schwangerschaftsunterbrechung in sich begreift? Sie wäre dann aufzufassen als gewaltsame Abwehr der Gewaltanwendung, mit der das entstehende Leben der Mutter aufgezwungen wird. Diese Konstruktion ist vorgetragen worden[5]; aber sie erweist sich als unhaltbar.

Allerdings dauert die Gewalt, die gegen die angegriffene Frau geübt wird, so lange an, als eine Empfängnis noch nicht eingetreten ist. Wenn das aber geschehen ist, dann ist der ungerechte Angriff zu seinem Ende gekommen, und alle versuchte Abwehr ist erfolglos geblieben. Die nun bestehende Schwangerschaft ist nicht ein fortgesetzter Angriff, sondern die Folge eines vergangenen Verbrechens, wie empfangene Wunden nicht ein fortgesetzter Überfall, sondern die Wirkungen einer früheren Gewalttat sind. Sicher muß das Unrecht, soweit es geschehen kann, aus der Welt geschafft werden. Durch die Tötung des Kindes Lasten zu ersparen, ist nicht möglich, weil es widersittlich und ein neues schweres Unrecht gegen das entstandene Leben ist. Wohl aber wird es einer tätigen Hilfe möglich sein, einen Weg zu bahnen, den die vergewaltigte Frau gehen und auf dem sie allen gegebenen Tatsachen gerecht werden kann: dem Dasein des Kindes, ihrer Gewissenspflicht gegen das Kind, das nun einmal ihr Kind ist, und den eigenen Lebensverhältnissen, die vielleicht eine Trennung des Kindes von der Mutter für immer notwendig machen. Ganz gewiß hat die Umgebung die ernste Pflicht,

[4] H. Franken, Gesichtspunkte zum Problem des artifiziellen Abortes. Medizinische Rundschau 1 (1947) 34.

[5] Neuerdings: „Die Gegenwart" 1 (1946) Nr. 24/25, S. 4.

nicht durch falsche Beurteilung die seelische Not zu vergrößern, die die unschuldig Leidende um des Ausgestandenen willen durchmachen muß.

Mit den größten Schwierigkeiten ist die Frage nach der sittlichen Zulässigkeit einer Schwangerschaftsunterbrechung aus medizinischer Indikation belastet. Hier ist die Lage in einer Hinsicht grundverschieden von allen anderen Fällen. Alle Gründe der Ehrfurcht vor dem Leben, die es nicht anerkennen kann, daß irgendein anderes Interesse über das Gut eines Menschenlebens gestellt wird, scheinen hier nichts mehr zu bedeuten; dieselbe Ehrfurcht möchte im Gegenteil den Eingriff in das kindliche Leben während oder am Ende der Schwangerschaft (bei Unmöglichkeit der Geburt) verlangen. Denn in bestimmten Situationen, die die äußerste Schärfe des Konfliktes darstellen, wären Mutter und Kind verloren, wenn nicht durch Beseitigung des Kindes, das nicht zu retten ist, wenigstens die Mutter vor dem Tode bewahrt wird. Das Tun des Arztes ist also nur darauf gerichtet, ein Leben zu erhalten, das ohne sein Bemühen dem Tode verfiele. In andern Fällen kann von beiden Leben nur eines erhalten werden. Dann begründet man die Berechtigung der Vernichtung des kindlichen Lebens mit einer Abwägung der bedrohten Güter; da das Leben der Mutter als das wertvollere erscheinen muß, darf um seinetwillen das weniger wertvolle des Kindes geopfert werden. Der Eingriff des Arztes dient also auch hier nur dem Leben, und zwar, da infolge des eingetretenen Notstandes eine Wahl unvermeidbar ist, dem wertvolleren Leben. Wenn aber das Leben der Mutter vor dem des Kindes den Vorrang hat, scheint der Gedanke der Güterabwägung noch eine Ausdehnung zu verlangen: der Vorzug des mütterlichen Lebens muß auch da anerkannt werden, wo es nicht in seinem Bestande, sondern in seinem Werte angegriffen ist; die Erhaltung der Gesundheit der Mutter, der durch die Schwangerschaft eine erhebliche Schädigung droht, scheint also das Recht zu geben, eine Unterbrechung vorzunehmen.

So läßt sich wohl der Gedankengang formulieren, auf den sich heute im wesentlichen die Überzeugung derer stützt, die die Erlaubtheit der medizinisch indizierten Unterbrechung vertreten. Es ist sicher, daß ein ehrlicher Wille des Helfens die Berechtigung seines Eingreifens auf diese Weise zu begründen sucht und weit von jeder bewußten Preisgabe des Grundgesetzes der ärztlichen Ethik entfernt ist. Trotzdem beweisen diese Überlegungen nicht, was sie beweisen wollen. Der Grund, der entscheidend gegen die Erlaubtheit jeder Schwangerschaftsunterbrechung steht, ist nicht entkräftet. Der direkte Eingriff in ein menschliches Leben ist gegen das sittliche Gebot, und es kommt auch hier nicht darauf an, zu welchem Zwecke und in welcher noch so berechtigten Absicht dieser Eingriff vorgenommen wird. Selbst wenn das Kind doch nicht mehr lange zu leben hätte; selbst wenn man es nur preisgibt, weil die Verzögerung seines Endes die Mutter gefährdet: seine Tötung würde doch bedeuten, daß eine Handlung, die in sich und ihrer Natur nach als selbstherrliche Verfügung über Leben und Tod widersittlich ist und deshalb auch um keines noch so wünschenswerten Ergebnisses erlaubt

sein kann, um eines Erfolges willen dennoch geschähe. Man würde also wieder die Zulässigkeit eines Tuns, trotz seiner inneren sittlichen Wertwidrigkeit, aus der Brauchbarkeit für einen angestrebten Zweck ableiten und damit einen Grundsatz bejahen, der die sittliche Forderung ihrer Unbedingtheit entkleidet und den Nutzen zur Quelle des Guten macht. Die unabwendbare letzte Konsequenz dieser Stellungnahme heißt: Recht ist, was nützt.

Der Vorrang des mütterlichen als des wertvolleren Lebens, der einmal als bestehend angenommen sein mag, kann die Zulässigkeit des Eingriffes nicht begründen. Wo wirklich zwischen zwei Leben gewählt werden muß, hätte diese Abwägung ihren Sinn. Etwa wenn der Arzt eine Mutter und ihr Kind in höchster Lebensgefahr vorfindet, sei es infolge einer Vergiftung oder schwer blutender Verletzungen, und sich entscheiden muß, wem er zuerst helfen will, weil die Hilfe für den anderen zu spät kommen wird, dann könnte er diese Entscheidung von dem größeren Werte des mütterlichen Lebens abhängig machen. Aber bei einer Schwangerschaftsunterbrechung ist die Wahl, die getroffen werden muß, eine ganz andere; nicht mehr zwischen Mutter und Kind, denen gegenüber dieselben Rettungsmaßnahmen ergriffen werden sollen, sondern zwischen ganz wesentlich verschiedenen Verhaltensweisen zu den beiden Leben. Im äußersten Falle wäre die Frage: Ist es besser, zwei Menschen sterben zu lassen, weil man ohne direkte Tötung des einen nicht helfen kann, oder einen unschuldigen Menschen zu töten? Bei den gewöhnlicheren medizinischen Indikationen: Ist es besser, die Krankheit, die die hoffende Mutter gefährdet, so gut wie möglich zu behandeln oder das Kind zu töten, um möglichst jede Gefahr für die Mutter radikal zu beseitigen? Die Abwägung, die der Sachlage wirklich entspricht, hat demnach zu vergleichen die in sich gewollte Tötung eines Menschen und das Zulassen des natürlichen Sterbens, das Bestehenlassen einer durch Krankheit bedingten Gefahr. Ohne Zweifel ist nun doch die beabsichtigte Vernichtung eines Menschenlebens eine wesentlich schwerer wiegende Tat als das Nichteingreifen in ein durch natürliche Ursachen bedingtes Geschehen. Also auch auf Grund dieser Überlegung muß die Tötung als das größere Übel abgelehnt werden. Der Einwand, daß das Nichteingreifen in dieser Lage einer Tötung der Mutter gleichkomme[6], ist unbegründet. Wenn eine pflichtmäßige Hilfe versagt wird, ist das Sterbenlassen so viel wie ein Töten; wenn aber Hilfe nicht geleistet werden kann, in unserem Falle, weil sie nur durch Vernichtung eines Lebens gebracht werden könnte, trifft das Unterlassen in keinem Sinne eine Schuld an dem von ihm unabhängigen Geschehen.

Trotz allen Gründen bleibt aber ein ernstes Anliegen bestehen. Wie kann das Sittengesetz verbieten, gefährdetem Leben zu Hilfe zu kommen? Wer die Erfahrung der einzelnen Fälle hat, ist versucht, im Festhalten an der bedingungslosen Forderung eine weltfremde Prinzipienstarrheit zu sehen.

[6] Damit macht A. D. Müller in seiner Ethik (Berlin 1937, S. 305) der Enzyklika „Casti connubii" den Vorwurf, daß sie das Problem nicht weit genug verfolge und damit vereinfache; offenbar zu Unrecht.

Doch es geht nicht nur um Prinzipien, und Grundsätze sind nicht ihrer selbst willen da. In den sittlichen Normen sprechen sich die Forderungen an das menschliche Handeln aus, die von der Natur des Menschen und von der Struktur der Wirklichkeit selbst gestellt werden; sittlich handeln heißt sachgerecht, wirklichkeitsgemäß handeln. Die Erfüllung des Gebotes, das das Gut des Lebens zu wahren befiehlt, wird darum dem Leben wahrhaft dienen; das Abweichen von dieser Regel muß sich gegen das Leben selbst richten. In unserer Erfahrungswelt wirken sich die Folgen des im letzten Sinne wesensechten oder wesenswidrigen Tuns nicht bei jeder einzelnen Handlung aus. Aber auf die Dauer wird deutlich zu erkennen sein, daß vielleicht noch so gutgemeintes und gutgläubiges Handeln, wenn es objektiv mit der Gesamtordnung der Wirklichkeit in Widerspruch steht, schließlich zu Ergebnissen führt, in denen die Störung der Ordnung offenkundig wird.

Das läßt sich heute wohl schon an der Entwicklung ablesen, die die Praxis der medizinischen Indikationen genommen hat. Anfangs suchte man einen Ausweg für die wahrhaft tragischen Fälle, bei denen in höchster Gefahr die Unterlassung der Tötung des Kindes den Tod von Mutter und Kind bedeutet. Nachdem man sich entschlossen hatte, die Vernichtung des kindlichen Lebens als zulässig hinzunehmen, hat dieser Verzicht auf grundsätzliche Festigkeit dazu geführt, die Gründe für berechtigte Eingriffe zu vermehren. Neben der unmittelbaren Lebensgefahr der Mutter ließ man auch eine drohende gelten; von der Lebensgefahr dehnte man die Indikation aus auf ernste Gefahr für die Gesundheit; neben der körperlichen Gesundheit glaubte man schließlich auch die psychische Gesundheit auf diese Weise schützen zu müssen. So gibt, um ein konkretes Beispiel zu nennen, der Bericht einer Universitätsklinik unter 44 in einem Jahre (1945/46) durchgeführten Schwangerschaftsunterbrechungen bei 26 als Grund „reaktive Depression" an und bemerkt dazu: „Unter den Indikationen stand die reaktive Depression an erster Stelle. Sie stellt in manchen Fällen nicht viel mehr als ein Symptom dar, das den Charakter einer Ablehnungsneurose trägt und als ‚Flucht in die Krankheit' zu bezeichnen ist"[7]. Dazu kommt, daß auch Ärzte, die die soziale Indikation um ihres ärztlichen Gewissens willen verwerfen, doch zugeben, daß die wirtschaftlichen Verhältnisse wegen ihres Einflusses auf den Gesundheitszustand in stärkstem Maße berücksichtigt werden müßten. Es ist auch schon erklärt worden, daß der Streit um die soziale Indikation für absehbare Zeit überflüssig sei, da die ernste Gefährdung für Leben und Gesundheit der Graviden heute viel weiter reiche und viel größere Volksschichten überdecke als die Begriffsbestimmung irgendeines sozialen Notstandes[8].

Aus alledem geht hervor, daß, wenn einmal die unbedingte Unantastbarkeit des Lebens aufgegeben ist, eine klare Grenze nicht mehr gezogen werden kann; die Tendenz zum weiteren Nachgeben ist unüberwindlich und führt zu

[7] Deutsche medizinische Wochenschrift 71 (1946) 213.
[8] Die Gegenwart a. a. O.

Ergebnissen, vor denen den Vätern des Gedankens noch gegraut hätte. Und nun ist zu bedenken, wie tief die Tatsache, daß die Beseitigung des Kindes eine anerkannte und nicht einmal außergewöhnliche Maßnahme geworden ist, das allgemeine sittliche Urteil beeinflußt hat. Sie ist nicht der einzige Grund, der die erschreckende Ehrfurchtslosigkeit vor dem Leben hat groß werden lassen; aber die offene Preisgabe des ausnahmslosen Gesetzes mußte die Achtung vor der Heiligkeit des Lebens wesentlich schwächen. Die Unzahl der nicht mehr medizinisch indizierten Abtreibungen ist von der Gebräuchlichkeit des ärztlichen Eingriffes nicht unabhängig; die Logik vieler Menschen, besonders die vom Interesse getriebene Logik macht feinere Unterschiede nicht, sondern sieht nur, daß man töten darf, wenn es „notwendig" ist. Und auch nicht alle Ärzte sehen — oder bewahren die feineren Unterschiede[9].

Aber selbst für den rein medizinischen Bereich muß gefragt werden, ob die Zulassung der Schwangerschaftsunterbrechung einen Gewinn gebracht hat. Man hat in schwierigen Fällen das bedrohte Leben einer Mutter gerettet; in anderen Fällen ist die Frau an dem kunstgerecht vorgenommenen Eingriff gestorben. Kein besonnener Arzt hat die Gefährlichkeit dieser Operation geleugnet. Man hat die Gesundheit von Frauen bei ernsten Komplikationen durch die Unterbrechung bewahren können; andere Frauen haben durch sie schwersten körperlichen und seelischen Schaden gelitten. Erst durch die neueren Forschungen ist genauer erkannt worden, daß es sich bei der gewaltsamen Trennung des kindlichen Lebens von der Mutter um eine Erschütterung handelt, die nicht nur die unmittelbar betroffenen Organe gefährdet, sondern den Gesamtorganismus, besonders das auf die Schwangerschaft eingespielte endokrine Drüsensystem außerordentlich belastet. Die Folgen des Eingriffes in den schon kranken Körper, etwa bei Tuberkulose, sind darum so schwer, daß sie sehr oft die Mutter mehr schädigen als die Schwangerschaft und die Geburt, die man verhindern zu müssen glaubte. In vielen Prognosen ist das ärztliche Urteil unsicher; es gibt deshalb auch bei weitem nicht eine einmütige wissenschaftliche Meinung, und die Weigerung einer Mutter, die nicht Gesundheit oder Leben durch den Tod ihres Kindes erkaufen wollte, hat oft genug durch den günstigen Ausgang bewiesen, daß man bei ihrer Einwilligung ein gesundes Menschenleben, das sehr wohl zu bewahren war, geopfert hätte. Wenn man durch die Einführung der Unterbrechung dem Leben und der Gesundheit dienen wollte, wieviel hat man damit dem Leben und der Gesundheit geschadet? „Ein kaltes Zweckdenken hat sich überall an die Stelle sittlicher Ehrfurcht und Bescheidenheit gegenüber dem Irrationalen unseres Lebens und auch des Waltens der Natur ge-

[9] „Die künstliche Schwangerschaftsunterbrechung wird in der ganzen Welt von zahlreichen Frauen gewünscht, die die Zahl ihrer Kinder beschränken wollen und die nach Versagen von Präventivmaßnahmen gegen ihren Willen schwanger geworden sind. Dieser Wunsch wird von zahlreichen Ärzten erfüllt. Sie setzen sich über die gesetzlichen Vorschriften hinweg ..." W. Stoeckel, Lehrbuch der Geburtshilfe. Jena 1943, 691.

drängt. Aber gerade die Natur übt dafür ihre Rache am Menschen. Sie wissen besser als ich, daß die rational noch so trefflich begründete Schwangerschaftsunterbrechung als schwerer Eingriff in den mütterlichen Organismus oft genug schwerere Folgen zeitigt, als die Übelstände es wären. die man mit ihr bekämpfen zu können meint", so sagte ein Jurist, der auf einer Ärztetagung über § 218 sprach[10]; er wollte damit nicht die medizinische Indikation ablehnen, aber seine Worte behalten auch in dieser Hinsicht ihre ernste Wahrheit.

Die unbedingte Treue zum sittlichen Gesetz dient auch dem Leben am besten. Es ist allerdings möglich, daß der Arzt in die Lage kommt, um dieser Treue willen nicht helfen zu können. Aber das wird doch sehr selten geschehen. Je mehr die ärztliche Wissenschaft den Ausweg der Unterbrechung aufgibt, um so energischer wird sie alle ihre Kräfte anspannen, auch noch eine Hilfe für die schwierigsten Verwicklungen zu finden. Wenn einmal ein rettungsloser Fall begegnet, fordert er von der Mutter die Bereitschaft in ihrem mütterlichen Beruf, die in anderen Berufen als selbstverständlich angenommen wird: Wahrung der Pflicht auch mit dem Opfer des eigenen Lebens. Wie niemand solche starkmütige Treue zu echten Pflichten in anderen Fällen als sinnlos zu bezeichnen wagt, so wenig kann ernstes Urteil den heiligen Wert mütterlicher Treue zur unwandelbaren sittlichen Ordnung bestreiten wollen. Ein solcher Fall kann für alle Beteiligten sehr hart sein; aber er ist nicht ohne Hoffnung. Sie sei mit den Worten eines großen Arztes gesagt, Christoph Wilhelm Hufelands, der sich mit klarer Entschiedenheit gegen die ersten Versuche in Deutschland gewandt hat, ein Tötungsrecht des Arztes anzuerkennen: „Es können in der Tat Komplikationen von Pflichten entstehen, die in große Verlegenheit setzen und höchst verführerisch erscheinen. Aber wehe dem, der sich hier der Vernünftelei und Sophistik hingibt: er ist verloren. Das einzige Rettungsmittel ist und bleibt, sich lediglich an das einfache Gebot Gottes zu halten: Du sollst nicht töten! . . . Gott hat dies Dasein gewollt; denn er hat es gegeben. Der beschränkte kurzsichtige Mensch darf sich nicht anmaßen, in diese höhere Macht und Fügung eingreifen zu wollen und Gottes Werk zu vernichten. Wieviel tausend Wege stehen der göttlichen Macht zu Gebote, dennoch alles glücklich und herrlich auszuführen, ja selbst aus Leiden und Unglück das Herrlichste hervorzubringen"[11].

Eine sachgemäße Stellungnahme zu der strafrechtlichen Frage, die über § 218 gestellt ist, setzt ein klares Urteil über die sittliche Be-

---

[10] Eberhard Schmidt auf der Tagung der Nordwestdeutschen Gesellschaft für Gynäkologie in Göttingen, 30. Juni 1946. Deutsche medizinische Wochenschrift 71 (1946) 210 (Sperrung von mir).

[11] C. W. Hufeland, Von dem Rechte des Arztes über Leben und Tod. Kleine medizinische Schriften. Neue Auswahl I, 1834, 244 ff. Als einer der ersten deutschen Ärzte war Franz Karl Nägele in seiner Heidelberger Prorektoratsrede: Disseritur de iure vitae et necis, quod competit medico in partu (Das Recht des ärztlichen Geburtshelfers über Leben und Tod) 1826 für den artifiziellen Abort eingetreten.

wertung der Tötung keimenden Lebens voraus. Aber es treten andere Gesichtspunkte hinzu, um das Eingreifen der staatlichen Strafgewalt als notwendig zu erweisen. Es ist nicht einfachhin so, wie gesagt wurde, daß es die höchste Aufgabe des Staates sei, für die Beobachtung der Zehn Gebote Gottes zu sorgen; und die Strafe, die die Staatsgewalt verhängt, ist nicht die Vergeltung, die die Sünde als Übertretung eines göttlichen Gebotes trifft. Es gibt offenbar unsittliche Handlungen, die von keinem Strafgesetz erfaßt werden; darin braucht kein Mangel des Strafrechtes zu liegen. Strafgesetzgebung und Strafjustiz sind Betätigungen der Staatsgewalt; sie haben also zu ihrem Teile die Aufgabe zu erfüllen, um derentwillen die Staatsgewalt da ist und aus der sie das Maß ihrer Zuständigkeit empfängt: die Wahrung des Gemeinwohls des staatlich geeinten Volkes. Die vom Staat verhängte Strafe ist die Sühne für die Verletzung des sittlichen Gesetzes, sofern in dieser Übertretung zugleich die Gemeinschaftsordnung angegriffen ist, die zu erhalten Pflicht der staatlichen Macht ist. Die Notwendigkeiten der Sicherheit und Ordnung des Zusammenlebens bestimmen also, welche Handlungen mit Strafe bedroht werden müssen; die Schwere der Strafe ist jeweils gerecht, die zur wirksamen Sicherung der Rechtsgüter geboten ist. Da die Erfordernisse des staatlichen Gemeinschaftslebens nach Zeit und Umständen verschieden sein können, ist das Strafrecht trotz der Unveränderlichkeit der sittlichen Werte geschichtlichen Wandlungen unterworfen, die von den jeweiligen sittlichen Anschauungen nicht unabhängig sind.

Das Lebensrecht jedes Gliedes der Gemeinschaft ist unter allen Rechten der Menschen das erste. Der Schutz dieses fundamentalen Rechtes ist demnach Aufgabe der Rechtsordnung. Da das ungeborene Leben dasselbe mit seiner Existenz gegebene natürliche Recht hat wie jeder Mensch, muß es grundsätzlich unter demselben Schutz der vom Staat gesetzten Rechtsordnung stehen. Es bedarf dieses Schutzes um so mehr, da es hilflos der Hut anderer anheimgegeben ist; keine Gesetzgebung darf sich dieser Notwendigkeit entziehen. Der strafrechtliche Schutz des ungeborenen Lebens ist in der gegenwärtigen Lage des deutschen Volkes deswegen von besonderer Wichtigkeit, weil dieses Rechtsgut im sittlichen Gewissen großer Volkskreise keine Sicherung mehr hat. Das öffentliche Drängen auf Einschränkung der Strafbarkeit zeigt, daß das Strafgesetz für viele die einzige Schranke ist, die sie von der unbedenklichen Vornahme der Fruchttötung noch zurückhält. Ohne dieses Gesetz würde bei ihnen das Bewußtsein ganz verkümmern, daß die Abtreibung ein Einbruch in ein grundlegendes Menschenrecht ist. Jede Lockerung des Gesetzes oder gar seine Aufhebung müßte unter diesen Umständen eine Verfälschung der Gewissen bedeuten, die für einfachhin erlaubt halten, was nicht strafrechtlich verboten ist. Zu dieser schweren Beeinträchtigung des natürlichen Rechtsbewußtseins darf die Gesetzgebung nicht mitwirken.

Noch in einer anderen Hinsicht steht das Strafgesetz einer gänzlichen Verfälschung der Gewissen entgegen und erfüllt darin eine notwendige Aufgabe.

Es ist für viele weder durch Religion noch durch feste sittliche Grundsätze gebundene Menschen der letzte Damm gegen die Überflutung durch einen verantwortungslosen Individualismus in sexueller Beziehung. In manchen Begründungen, mit denen die Änderung von § 218 gefordert wird, bekundet sich mit erschreckender Offenheit, daß jedes Gefühl für die überindividuelle Bedeutung des Geschlechtslebens verloren gegangen ist. Dieses ganze Gebiet wird rein vom egoistischen Genuß her betrachtet; kein Gedanke daran, daß die geschlechtliche Betätigung ihrer Natur nach Gemeinschaft stiftet und deshalb in die Ordnung der Ehe gebunden ist; kein Gedanke daran, daß dieses Tun durch seine innere Struktur auf die Weckung neuen Lebens hingeordnet ist und darum die Verantwortung für dieses Leben übernimmt. Dann ist das Liebesleben eine Angelegenheit, die ganz ausgesprochen der Privatsphäre angehört; die sexuelle Befreiung der Frau ist die Forderung, und wahre Freiheit besitzt die Frau nur, wenn sie die frei verantwortliche Bestimmung über ihren Körper erhält; die Tötung des keimenden Lebens wird folgerichtig zu einer überwiegend privaten Angelegenheit, und das Glück des einzelnen „unnötig" kontrollieren ist ein Überbleibsel der Nazizeit[12]. Der Abtreibungsparagraph ist ein Veto, das vom Strafrecht her diesem zerstörerischen Individualismus entgegengehalten wird. Er prägt im Bereich des Sexuellen wenigstens noch eine schwere Verantwortlichkeit ein, die es über die Sphäre des privaten Beliebens erhebt, und hält mit seiner Drohung bei der durch freies, folgenschweres Tun begründeten Pflicht fest. Man kann nicht einwenden, daß die schon vorhandene Bindungslosigkeit sich doch um keine Pflicht mehr kümmere. Solange die gebieterische Forderung des Rechtes noch dasteht, kann das Bewußtsein dessen, was sein soll, nicht ganz untergehen. Es ist auch sicher, daß das Strafgesetz für manchen ein starker Halt gegen das Abgleiten ist.

Auf der anderen Seite ist es auch Tatsache, daß das Strafgesetz sehr oft nicht von der Fruchttötung zurückhält. Darauf gründet sich der Einwand, der seit Jahrzehnten in den Angriffen auf das Gesetz am meisten wiederkehrt: der Zweck, um dessentwillen es da ist, wird nicht erreicht, da die Mächte, die zur Beseitigung des Kindes drängen, stärker sind als Achtung und Furcht vor dem Strafrecht; aber wegen dieses rechtlichen Hindernisses finden die Frauen der ärmeren Bevölkerung keinen Arzt, der in geordneter Weise den Eingriff vornimmt, und werden zum Kurpfuscher getrieben. Das Ergebnis der Strafandrohung ist also nicht die Verhütung der Abtreibung, sondern der schwere Schaden an Gesundheit und Leben, der aus den unsachgemäßen heimlichen Eingriffen erwächst.

Damit ist auf eine ernste Schwierigkeit hingewiesen, die erneut fühlbar macht, wie vielfach verschlungen die ganze Frage ist. Aber es folgt nicht, daß das Strafgesetz nicht seine wichtige Funktion behält, trotz der Nebenwirkung, die es haben mag. Wenn man hofft, diese ungewollte Folge des

[12] Das sozialistische Jahrhundert 1 (1947) Heft 5/6, S. 91.

Gesetzes durch seine Aufhebung zu beseitigen, vergißt man, daß eine Freigabe der Schwangerschaftsunterbrechung ihrerseits noch ganz andere Wirkungen haben muß als die, die man damit zu erreichen meint, und zwar so verhängnisvolle, daß sie nicht in Kauf genommen werden können. Das ergibt sich aus allem, was hier gesagt wird. Sodann täuscht man sich in der Erwartung, daß die Aufhebung des Strafgesetzes das Kurpfuschertum beseitigen werde. Zu bedenken ist, daß doch ein großer Teil der Ärzteschaft nicht bloß durch das Strafgesetz von dem nicht medizinisch indizierten Eingriff zurückgehalten wird. Aber selbst wenn genügend viele Ärzte sich bereit fänden, auf das Ethos ihres Berufes zu verzichten und ihre Wissenschaft in den Dienst der Lebensvernichtung zu stellen, würde das Unwesen der nichtärztlichen Abtreiberei nicht aufhören. Es bleiben offenbar noch andere Gründe, die die Frauen und Mädchen in die Heimlichkeit drängen; gerade auf diesem Gebiete handeln die Menschen gar nicht nach nur rationellen Erwägungen. Die russischen Erfahrungen haben gezeigt, daß auch bei weitgehender Freigabe des klinischen Abortes das Kurpfuscherwesen nicht zurückgeht. Übrigens hat das große Experiment der freigegebenen ärztlichen Unterbrechungen zu Ergebnissen für die Gesundheit der Frauen geführt, die in Rußland selbst sehr bald zu ernster Besinnung Anlaß gegeben haben; aus diesen Erfahrungen kommt kein Anreiz dazu, den Versuch um der Gesundheit willen zu erneuern.

Die Tatsache der häufigen Übertretungen des Strafgesetzes darf aber gewiß nicht leicht genommen werden. Sie führt in diesem Zusammenhange zu zwei Feststellungen. Einmal, daß auch innerhalb der staatlichen Zuständigkeit die Angelegenheit des § 218 weit über den Sektor des Strafrechts hinausgreift. Die Sorge für das Gemeinwohl verlangt den Einsatz der Strafgewalt des Staates gegen Übergriffe in das Recht des Lebens; zugleich aber muß entschieden daran gearbeitet werden, die tiefen Schäden der öffentlichen Ordnung zu überwinden, die eine Ursache für die Häufigkeit der Straftaten bilden. Da liegt die größere und wichtigere Aufgabe; wenn sie einigermaßen erfüllt wird, verliert das strafrechtliche Problem viel von seiner Schärfe. Außerdem folgt für das Gebiet des Strafrechts selbst, daß es sich nicht darum handeln kann, in jedem Falle, der dem Staatsanwalt bekannt wird, mit rigorosen Strafmaßnahmen vorzugehen. Grundsätzlich muß das Recht gewahrt werden; es muß seine ganze Gewalt durchsetzen gegen den eigentlich verbrecherischen Willen; aber es ist die Vollendung des Rechtes, die einzelne Tat und alles, was zu ihr geführt hat, abzuwägen und da Milde walten zu lassen, wo Milde nicht aus Schwäche, sondern aus Reife des Urteils hervorgeht.

Das deutsche Strafrecht hat bisher an dem notwendigen Schutz des keimenden Lebens im wesentlichen festgehalten. Nur ist durch eine Änderung des Gesetzes vom 18. Mai 1926 die Strafandrohung bedeutend gemildert worden. Damit ist die Tötung des Kindes im Mutterleib, die von der Mutter oder mit ihrer Einwilligung und nicht gewerbsmäßig vorgenommen wird, aus der

Reihe der schwersten mit Zuchthaus bedrohten Straftaten ausgeschieden. Es wird nicht leicht zu beurteilen sein, ob diese Herabsetzung der Strafe, die nicht ohne Einfluß auf die durchschnittliche Beurteilung der Abtreibung bleiben konnte, durch die Rücksicht auf die tatsächlichen Verhältnisse geboten war, oder ob sie ein gefährliches Nachgeben gegen eine leidenschaftliche Propaganda bedeutete. Sicher ist, daß ein weiteres Zurückweichen unheilvolle Folgen haben müßte.

Die Zulassung der Unterbrechung aus sozialer Indikation wäre ein tiefer Einbruch in das geltende Gesetz. Hier ein Tor öffnen, hieße einen sehr abschüssigen Weg freigeben. Die Unbestimmtheit, die solchen „sozialen" Rücksichten anhaftet, könnte durch gesetzliche Sicherungen, wie die Einsetzung von genehmigenden Kommissionen, nicht überwunden werden; alles wäre bei dem Fehlen jeder festen Grenze der Willkür anheimgegeben in einer Sache, die von sich aus einen großen Druck zu weiterem Nachgeben ausübt. Wenn es überhaupt möglich ist, untragbare Verhältnisse auf diese Weise zu ändern, dann wird sehr schnell unerträglich, was man vorher hinnahm und nach Kräften zu bessern suchte. Es wäre wahrhaftig ein verzweifelter Entschluß, soziale Not durch Lebensvernichtung beseitigen zu wollen. Im einzelnen Falle und in einer gegenwärtigen Bedrängnis schafft man sich vielleicht eine Erleichterung. Aber dieser Griff in die Lebenssubstanz des Volkes muß nach ziemlich kurzer Zeit notwendig eine neue soziale Not hervorrufen; ein Volk ohne kraftvolle Jugend ist auch dem wirtschaftlichen Elend ausgesetzt.

Und weiter: die soziale Not, die die Völker und vor allem Deutschland bedrückt, ist nicht das Ergebnis unabwendbarer Gesetzmäßigkeiten. Sie hat ihren Ursprung in den freien Taten lange geübter Ungerechtigkeit, in der Preisgabe der Gesetze des Handelns, nach denen allein gesundes Gemeinschaftsleben aufgebaut werden kann. Überwunden oder auch nur ernstlich gemildert wird die Not allein durch die Rückkehr zu dieser naturgemäßen Ordnung, durch die tatkräftige Gesinnung sozialer Gerechtigkeit und Liebe. Welche soziale Gesinnung aber wächst in einem Volke heran, das sich daran gewöhnt, wirtschaftliche Schwierigkeiten durch die Tötung seiner Kinder zu beseitigen, und in seiner Seele den Sinn für die Gerechtigkeit und die opferfähige Liebe in ihrer ursprünglichsten Kraft und in ihren tiefsten Gefühlen mordet!

Der Eingriff aus ethischer Indikation ist in Thüringen schon gesetzlich zugelassen; in Hessen wird er nach einer im Januar 1946 ergangenen Weisung des Justizministeriums nicht verfolgt. Anderswo ist dagegen nachdrücklich auf das bestehende Verbot hingewiesen worden. Eine gesetzlich zugelassene Ausnahme des § 218 hätte hier ein an sich eng umgrenztes Bereich und würde nicht eine so schwere Beeinträchtigung der grundsätzlichen Stellung mit sich bringen wie bei der Anerkennung der sozialen Indikation. Aber auch in diesem Zugeständnis läge ein Verzicht auf den Schutz eines Rechtsgutes vor, das die Rechtsordnung zu verteidigen hat. Auch hier würde das

Lebensrecht andersartigen Rücksichten geopfert, und diese Durchbrechung wäre die Preisgabe einer ganz wesentlichen Klarheit und Folgerichtigkeit des Rechtes. Wenn das Gesetz es als möglich anerkennt, Menschenleben in irgendeiner Notlage zu töten, so wird ein Rechtsgedanke als gültig hingestellt, dessen innere Wucht man nicht mehr nach Belieben aufhalten kann. Außerdem hat sich in der kurzen Zeit, in der in dieser Beziehung eine Rechtsunsicherheit bestand, schon hinlänglich gezeigt, was von vornherein zu vermuten war, daß die Zulassung der Notzuchtsindikation den Anreiz zu falschen Angaben enthält für alle die, die mit jedem Mittel zu ihrem Ziele kommen wollen; zuständige Stellen sind sehr bedenklich geworden[13]. Unter normalen Verhältnissen sind die Fälle wirklicher Notzucht so selten, daß eine gesetzliche Festlegung, gegen die so grundsätzliche Einwände zu erheben sind, auch deswegen abgelehnt werden muß.

Für die ärztlichen Eingriffe aus medizinischer Indikation hat sich eine verhältnismäßig klare Rechtslage allmählich gebildet. Die Rechtsprechung hat die Theorie des übergesetzlichen Notstandes entwickelt. Eine gesetzliche Bestimmung fand die Angelegenheit im Rahmen der eugenischen Gesetzgebung des Dritten Reiches. Diese Normen sind wenigstens vorläufig außer Kraft[14]. Die Methoden des Nationalsozialismus, der von der eugenischen Schwangerschaftsunterbrechung zum eugenischen Mord überging, haben dazu die Frage der eugenischen Indikation so belastet, daß diese gegenwärtig sehr zurückgetreten ist. Sie haben aber bewiesen, welche Gefahr darin liegt, wenn man einmal zugibt, daß aus gesundheitlichen Gründen unerwünschtes Leben beseitigt werden darf.

Wenigstens materiell ist noch die Regelung geltendes Recht, die eine Schwangerschaftsunterbrechung als zulässig erklärt, „wenn ein Arzt sie nach den Regeln der ärztlichen Kunst zur Abwendung einer ernsten Gefahr für das Leben oder die Gesundheit derjenigen, an der er sie vornimmt, und mit deren Einwilligung vollzieht“[15]. Solange die medizinische Wissenschaft in vielen ihrer Vertreter diese Eingriffe als berechtigt oder notwendig betrachtet, werden diese Ausnahmen vom allgemeinen Verbot des § 218 in der Strafrechtspraxis anerkannt bleiben. Daß damit, wie Nägele forderte, das Recht über Leben und Tod in die Hand des Arztes gelegt ist, muß jeder bedauern, der überzeugt ist, daß dieses Recht über unschuldiges Leben in keines Menschen Hand gehört. Er wird auch bedauern, daß so auf die Anerkennung der Unbedingtheit des Lebensrechtes verzichtet worden ist; denn diese Ausnahmslosigkeit selber muß er für ein hochbedeutsames Rechtsgut halten. Anderseits ist vollkommen zuzugeben, daß eine Bestrafung nach § 218 widersinnig ist einem Arzte gegenüber, der nach einer der Schulmedizin

---

13 Vgl. die Angaben von H. Franken a. a. O. 31.

14 So in Hessen durch Verordnung vom 16. 5. 1946.

15 § 14 des Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses in der Fassung vom 26. Juni 1935.

gemäßen Indikation vorangegangen ist. Eine Änderung kann nur von der medizinischen Lehre aus beginnen.

Ebenfalls wenigstens materiell noch in Rechtskraft ist die Norm, die die Entscheidung über die Notwendigkeit der Unterbrechung dem einzelnen Arzte entzieht und einer Kommission übergibt[16]. Wenn das auch als menschlich unwürdig und medizinisch falsch hingestellt wurde[17], diese Sicherung gegen Mißgriffe und Mißbrauch in einer solchen Sache kann nicht aufgegeben werden. Die Forderung danach ist viel älter als die konkrete Regelung der Verordnung von 1935; sie wurde schon auf dem Deutschen Ärztetag in Leipzig 1925 Beschluß. Zu dieser Vorsicht des Verfahrens muß sich die Vorsicht des Urteils gesellen, die die jüngste Forschung auszeichnet. Die moderne Medizin hat das mechanistische Denken überwunden und ist zur „Vorstellung einer übermechanistischen Ganzheitlichkeit des Lebendigen" fortgeschritten[18]. Sie ist viel mehr geneigt, auf die inneren Kräfte des Organismus zu vertrauen, als von gewaltsamem Vorgehen Erfolg zu erwarten; sie scheut sich darum, in die geheimnisvolle Einheit einzugreifen, die die Mutter und das Kind in ihrem Schoße verbindet, solange es irgend vermeidbar ist. Diese Annäherung an den Standpunkt, den die Ethik vertreten muß, kann jetzt schon viele Konfliktsfälle vermeiden.

Schließlich muß das Gesetz jedem Arzt, der nach seinem Gewissen die Tötung des keimenden Lebens grundsätzlich ablehnt, die volle Freiheit zugestehen, seiner Überzeugung gemäß zu handeln. Der Standpunkt, den die katholische Moral in der Verteidigung eines Gesetzes der natürlichen Schöpfungsordnung vertritt, ist auch für den achtungswürdig, der ihn nicht teilt[19]. Aus der Straflosigkeit des medizinisch indizierten Eingriffes darf nicht eine Verpflichtung zur Vornahme abgeleitet werden. Noch die maßgebende Reichsgerichtsentscheidung vom 11. März 1927 hat ausdrücklich erklärt, daß mit der Feststellung der mangelnden Rechtswidrigkeit und der daraus folgenden Straflosigkeit die Frage der sittlichen Zulässigkeit nicht berührt werde. Es wäre widersinnig, wenn der Arzt durch die Treue zu seinem Gewissen sich der Gefahr ausgesetzt sähe, wegen eines Kunstfehlers angeklagt zu werden. Ob zur Vermeidung solcher unannehmbarer Interpretation eine gesetzliche Bestimmung notwendig ist, wie sie das kolumbische Strafgesetzbuch von 1890 ausdrücklich aufgenommen hat, sei dahingestellt; Gustav Radbruch hat sie einmal für erforderlich erklärt, wenn nicht aus dem Recht zum Eingriff eine Pflicht werden soll[20].

Pius XI. hat als Verwalter des Lehramts, das von Gott auch zur Verkündigung und Erklärung des natürlichen Sittengesetzes gegründet ist, in seinem Rundschreiben über die christliche Ehe vom 31. Dezember 1930 den

16 4. Verordnung zur Ausführung des Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses vom 18. 7. 1935, Art. 4 ff.

17 Die Gegenwart a. a. O.

18 Franz Büchner, Das Menschenbild der modernen Medizin. Freiburg 1946, 23.

19 Eberhard Schmidt a. a. O.

20 Geburtshülfe und Strafrecht. Jena 1907, 26.

Grundsatz der ausnahmslosen Unantastbarkeit des ungeborenen Lebens noch einmal dargelegt mit der ernsten Warnung, auch die öffentliche Gewalt möge sich erinnern, daß „Gott der Richter und Rächer unschuldigen Blutes ist, das von der Erde zum Himmel schreit“[21]. Derselbe Papst hat sich in seiner sozialen Enzyklika vom 15. Mai 1931 bitter darüber beklagt, daß die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart einer ungeheuer großen Zahl von Menschen es außerordentlich schwer machten, das eine Notwendige, ihr ewiges Heil, zu wirken, und hat deshalb mit inständigem Drängen gefordert, daß man endlich entschieden darauf hinarbeite, die Fülle der wirtschaftlichen Güter so zu verteilen, daß die Daseinsunsicherheit ganzer Volksteile endgültig überwunden werde[22].

Dasselbe Sittengesetz, das unbedingt die Tötung jedes Lebens verbietet, gebietet ebenso unbedingt die soziale Gerechtigkeit, die jedem das Seine gibt und keiner Schicht des Volkes das verweigert, was zu einem gesunden Leben nach den Forderungen des Sittengesetzes naturgemäße Voraussetzung ist. Dasselbe Gesetz, das in jedem Falle die Hilfe durch einen Eingriff in das kindliche Leben versagt, stellt das Gebot der Gerechtigkeit und Liebe auf, die alles tut, den armen, den kranken und pflegebedürftigen, den um ihre Ehre bangenden, den in ihrem Persönlichsten geschändeten Müttern durch Mitgefühl und tätige Hilfe die Erfüllung ihrer Pflicht möglich zu machen. Zugleich fordert dieses natürliche Sittengesetz die Zucht des geschlechtlichen Lebens, die vorauszusehendes Unheil von vornherein ausschließt. In dem Maße, in dem die Menschen sich um die Erfüllung aller übrigen Forderungen der sittlichen Ordnung ehrlich bemühen, werden sie auch die Ehrfurcht vor dem Leben wahren.

Der französische soziale Katholizismus und die Republikanische Volksbewegung (M.R.P.)

Von GEORGES JARLOT S. J.

Im Jahre 1893 glaubte Charles Benoît den sozialen Katholiken (Catholiques sociaux) den Todesstoß versetzen zu können, indem er behauptete, ihre Ideen stammten aus Deutschland. In der Tat verdanken die Pioniere des sozialen Katholizismus in Frankreich viel dem deutschen und österreichischen Einfluß. Während ihrer Kriegsgefangenschaft in Köln machten der Marquis de La Tour du Pin und Graf Albert de Mun Bekanntschaft mit den Soziallehren des großen Bischofs Ketteler. Einige Jahre später wurde La Tour du Pin als Militärattaché nach Wien geschickt. Zuvor hatte er die Bedingung gestellt, daß er in Frohsdorf dem damaligen Kronprätendenten, dem Grafen de Chambord, einen Besuch abstatten dürfe. Dieser bestärkte ihn in seinen Ideen. Er schloß Freundschaft mit dem Fürsten von Liechtenstein, mit dem

[21] Casti connubii nr. 64 (Herdersche Ausgabe S. 53).
[22] Quadragesimo anno nr. 130 und 61 f. (Herdersche Ausgabe S. 97 und 51).

Grafen Blome und mit Vogelsang. In Frohsdorf besprach man die Artikel des „Vaterland". Später konnte man in dem Organ der Arbeiterkreise (Cercles ouvriers), der „Association Catholique", Beiträge von Liechtenstein, Blome und zuweilen auch von Vogelsang finden. Die Zusammenarbeit mit Descurtins, Mgr. Mermillod, der „Union" von Freiburg in der Schweiz bereitete bei allen Beteiligten einer günstigen Aufnahme der Enzyklika „Rerum Novarum" den Boden, und diese wurde nunmehr zur Programmschrift erhoben.

Von 1871 bis 1891 steckte der soziale Gedanke allerdings noch sehr in den Anfängen. In der Umgebung von Ch. Maignen und in den katholischen Arbeiterveinigungen dachte man nur an eine Erweiterung der Aufgaben der Arbeitgeber. Ihre Hauptsorge galt der Bewahrung des katholischen Glaubens und der religiösen Betätigung unter den Arbeitern. Dem Liberalismus und den „falschen Dogmen von 1789" stand man mit tödlichem Haß gegenüber. Ohne rückschrittlich zu sein, wollte man doch von der Vergangenheit lernen. Man hatte nicht vor, die alten Korporationen wieder herzustellen; aber man wollte mit dem Blick auf sie einen neuen Ständeaufbau schaffen. Dieses „Régime corporatif" war das Hauptthema der Schule; es sollte das soziale, wirtschaftliche und politische Leben in seiner Gesamtheit umfassen. Aber diese Auffassungen, die sich ganz gut für die Bauernschaft und das Handwerk eigneten, versagten vor der Großindustrie.

Übrigens hatte die Schule von La Tour du Pin ihre Gegner auch unter den Katholiken. Jene Männer, die man später die „patrons du Nord" (die Arbeitgeber aus dem nördlichen Industriegebiet) nannte, vertraten eine andere Lehre, den Paternalismus, wie man sie abschätzig nannte. Diese geht von einem an sich richtigen Gedanken aus. Viele dieser Unternehmer fühlen sich auch für die Seele ihrer Arbeiter verantwortlich. Ihre Sorge für deren leibliches und sittliches Wohl ist ernst gemeint. Hochherzig und ohne sich hinter Ausflüchten zu verstecken, bringen sie bedeutende Geldopfer. Aber von ihren Rechten und ihrer Autorität lassen sie sich keinen Fußbreit entreißen. Was sie tun, betrachten sie als ein Zugeständnis, fast als einen Akt der Herablassung. Sie neigen nur zu sehr dazu, als Liebeserweis zu betrachten, was doch Forderung der Gerechtigkeit war; in dieser Gesinnung beschützten sie allerdings edelmütig die Familien ihrer Arbeiter. Aber wenn dieser Paternalismus nicht mit dem größten Taktgefühl gehandhabt wurde, mußte er von der Arbeiterklasse sehr übel aufgenommen werden. Einige seiner bekanntesten Vertreter wurden nach diesem Krieg als erste hinter Schloß und Riegel gesetzt.

Den Anhängern des großen Albert de Mun muß man auch die sogenannte Schule von Angers gegenüberstellen (man könnte sie ebenso gut die Schule von Grenoble nennen wegen der Revue Catholique des Institutions et du Droit, oder die Schule von Lyon wegen der Lehrtätigkeit von A. Rambaud). Die Ortsangabe ist nur ein Hinweis darauf, daß der Bischof von Angers, Mgr. Pie, ihre Ideen begünstigte und daß die katholische Hochschule der

gleichen Stadt sie verbreitete. Schüler von Bastiat, später von Leroy-Beaulieu, vertraten sie auf wirtschaftlichem Gebiete mit Begeisterung die Lehren des Liberalismus. Politisch waren sie konservativ, genauer noch monarchistisch. In einem Punkte nahmen sie die Ideen von 1789 an und verwarfen sie in anderen; so konnten sie schwerlich in allem folgerichtig sein. Jeden staatlichen Eingriff betrachteten sie als einen Mißbrauch und jede soziale Gesetzgebung als unerträglich. In der Kammer mußte de Mun sie mehr als einmal unter seinen Gegnern sehen. Die individuelle Freiheit und der Arbeitsvertrag, der beiderseits mit gleichen Rechten abgeschlossen werden sollte, löste in ihren Augen jede Schwierigkeit. Die soziale Entwicklung und die päpstlichen Verlautbarungen zwangen ihnen allerdings manche Zugeständnisse ab. Wer würde es heute noch wagen, sich Christ zu nennen und jede soziale Gesetzgebung abzulehnen?

Die Politik der „Annäherung“ [1] begünstigte in Frankreich die Entwicklung der christlichen Demokratie. Allerdings nur schüchtern; man konnte sich schwer einen nicht traditionalistischen Katholizismus vorstellen. Unter den sozialen Katholiken kam es zu schmerzlichen Zerwürfnissen. Einig in ihren sozialen Ansichten, standen sich La Tour du Pin und alsbald de Mun politisch als Gegner gegenüber; jener blieb Monarchist, dieser trat für die Aussöhnung mit der Republik ein. Für die christliche Demokratie kämpften vor allem die „demokratischen Abbés“, die Priester Gayraud, Naudet, Lemire und in der nächsten Generation Six.

Von La Tour du Pin trennt sie nur ein einziger, aber wichtiger Punkt: die Demokratie. Sie sind für die Aussöhnung nicht nur aus Gehorsam gegen den Papst; sie sind überzeugte und eifrige Demokraten. Die Grundlage ihrer Lehre ist ein Prinzip von 1789, das die katholische soziale Schule immer bekämpft hat, nämlich: Gerechtigkeit durch Gleichheit. La Tour du Pin setzte dem entgegen: „Die Korporation ist entweder hierarchisch oder sie ist überhaupt nicht.“ Die christlichen Demokraten hingegen weigerten sich, wie die Traditionalisten es von ihnen verlangten, „mit frommer Ergebung die Verschiedenheit der Klassen und Lebensbedingungen als eine unabänderliche Tatsache hinzunehmen“. Hier liegt der eigentliche Gegensatz. Die einen rechnen mit der sozialen Gesinnung der führenden Schichten, denen man nur ihre Verpflichtungen klarzumachen brauche. Nach Abbé Naudet hingegen „fühlt sich das Volk mündig und verlangt, seine Angelegenheiten selbst in die Hand zu nehmen“. Über die andern Punkte konnten sie sich leicht einigen; sie waren selbst darüber erstaunt, wenn sie in der Frage der Berufsorganisationen und ihrer Vertretung vor den öffentlichen Gewalten diese Einigkeit feststellten.

Wenn hier von dem Ursprung der christlichen Demokratie so ausführlich die Rede war, so liegt der Grund darin, daß man in ihr den wahren Vorläufer der heutigen Republikanischen Volksbewegung (M.R.P.: Mouve-

[1] Leo XIII. hatte in seiner Enzyklika „Au Milieu des Sollicitudes“ von 1892 den Katholiken die Aussöhnung mit der republikanischen Staatsform angeraten.

ment Républicain Populaire) zu sehen hat. Dazwischen steht zeitlich die demokratische Volkspartei (Parti Démocrate Populaire). Aber wir dürfen auch die Vorarbeit der sozialen Katholiken nicht vergessen, die den Boden bereitet haben. Vielleicht wäre noch der Sillon („Die Furche") von Marc Sangnier zu nennen; aber es scheint sich hier mehr um eine Übertreibung der christlichen Demokratie zu handeln, die zuerst etwas auf Abwege geriet, sich aber bald wieder ins richtige Geleise zurückfand. Seine Übertreibungen und die darauffolgende Verurteilung waren nicht ohne Nutzen. Jedenfalls hatte dieses Abenteuer die gute Folge, daß Führung und Einfluß von den demokratischen Abbés, wenn auch noch nicht in hinreichendem Maße, auf die Laien übergingen.

Die wahren Erben dieser Bewegungen sind die „Französischen Sozialen Wochen" (Semaines sociales de France). Weniger politisch und kämpferisch eingestellt, waren sie wirklich, was sie zu sein behaupteten, eine „wandernde Hochschule". Jedes Jahr in der ersten Ferienwoche versammelten sie, jedesmal in einer anderen bedeutenden Stadt, einen Stab von Professoren, der wirklich eine katholische und soziale Elite darstellte. Unter der Leitung von Henri Lorrain und nach ihm von Eugène Duthoit leisteten sie fruchtbare Arbeit. Schon vor dem ersten Weltkrieg hatten sich diese „Wochen" gut eingespielt; die erste fand bereits 1904 statt. Zu ihrer vollen Entfaltung wuchsen sie jedoch erst in den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen empor. Man hat ihnen nachgesagt, sie hätten nichts Neues gebracht, sie seien „verzweifelt klassisch". Aber hier lag vielleicht gerade die Stärke dieser vorbildlichen Vorlesungen: Duthoit wollte, daß sie eigentliche Universitätskurse seien. Sie haben keine Revolution hervorgebracht, aber dafür etwas viel Besseres geleistet. Jahr um Jahr haben sie über einen bestimmten Gegenstand eine klare, geordnete und gründliche Doktrin verbreitet. Da die Vortragenden meist Professoren waren, kam es wohl vor, daß sie manchmal über die Köpfe ihrer Zuhörer hinwegredeten, unter denen man allzu viele Theologen und Pfarrhelferinnen sah. Aber die jährlich veröffentlichten Berichte halfen die christliche Soziallehre in Frankreich verbreiten. Hier erhielten die Katholische Aktion und die Jugendbewegungen ihre innere Formung. Gewiß machte die Sorge, mit den päpstlichen Enzykliken in Einklang zu bleiben, diesen oder jenen Professor etwas zu schüchtern; aber es handelte sich ja weniger darum, einen Urwald zum erstenmal zu roden, als breite und gangbare Straßen zu bauen. Von ihren Lehren leben wir noch heute. Deswegen wollen wir im folgenden die großen Leitlinien herausarbeiten.

An erster Stelle steht für sie die Familie, „die erste Zelle der Gemeinschaft". Ohne sie läßt sich kein solider Bau aufführen. Aber die erste Sorge gilt hier nicht dem Geburtenreichtum. Die Frage des Bevölkerungszuwachses, so beängstigend sie ist, steht nicht im Vordergrunde. Sie denken an die Familie um ihrer selbst willen, als an die natürliche Umwelt, in der sich die menschliche Person entfaltet. Der Begründung eines materiellen Familienbesitzes, besser noch eines Familiengutes, gilt ihre Sorge, mehr noch eines

geistigen Familienerbes. Dabei denken sie zuerst an die in ihren Rechten am meisten gekürzten Bevölkerungsschichten. Deswegen ihre Bemühungen um Familienlohn, um Ausgleichskassen und um „Zuschüsse für die Hausmutter" (allocation de la mère au foyer). Sie hüten sich jedoch vor einem gewissen berufsständischen Paternalismus zugunsten der Familie. Nicht Vergünstigungen verlangen sie, sondern fordern Gerechtigkeit.

Am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts galt es, gegen den herrschenden Individualismus den sozialen Charakter der menschlichen Natur und infolgedessen die objektive Wirklichkeit der sozialen Gruppen zu betonen. Als aber der Totalitarismus sich zu einer Doktrin formte und seine Anhänger in verschiedenen Ländern zur Macht kamen, hieß es, „der gefährdeten menschlichen Person" zu Hilfe zu kommen. Mehrere soziale Wochen wurden nach jener von Angers (1935) über die korporative Organisation dieser Aufgabe gewidmet. Diese Sorge bleibt auch heute noch. Die menschliche Person hat eine geistige Bestimmung und darum ist die Freiheit eine wesentliche Forderung für sie. Aber weil die menschliche Person durch ihre Natur zeitlichen Bedingungen verhaftet ist, kann sie nur vermittels sozialer Organisationen ihre Freiheit verwirklichen und ihre geistige Bestimmung erreichen. Der Seinsgrund dieser Organisationen ist ein gemeinsames Gut, und deshalb müssen sie im Dienste der menschlichen Person stehen. Diese Lehre wurde zu Clermont, Rouen, Versailles und Bordeaux entfaltet.

Auf wirtschaftlichem Gebiete trennen die sozialen Wochen das Eigentumsrecht nicht von seiner sozialen Funktion. Dieses Recht beruht nach ihnen wohl eher auf dem Beruf der Familie als auf Rechten der Einzelperson. Deswegen verlangen sie, daß alle Familien, besonders die proletarischen, seiner Vorteile teilhaft werden. Das Proletariat zu entproletarisieren muß die erste Pflicht des Soziologen sein.

Dem Kapitalismus gegenüber bedingen diese Grundsätze eine abgestufte Haltung. Die sozialen Wochen sind für die Einführung und dann für den Schutz der kleinen Sparguthaben eingetreten. Die Sozialversicherungen erscheinen ihnen notwendig, um jedem in jeder Zufälligkeit des Lebens das Existenzminimum zu sichern. Aber sie halten sie nicht für ausreichend; denn der Beruf des Familienoberhauptes darf nicht einzig darin bestehen, daß er Träger und Empfänger von Sozialversicherungen ist. Bei der Durchführung eines Planes für soziale Sicherheit, mag es sich nun um den Beveridgeplan oder einen andern handeln, würden sie eine große Anpassungsfähigkeit verlangen.

Die Diktatur des Geldes wird keineswegs einfach hingenommen. Aber wo ist die Grenze, wo das Privatvermögen seine Berechtigung verliert? Diese Frage wurde meines Wissens noch wenig behandelt. Aber man hat sich bemüht, die Allmacht der Aufsichtsräte in den wirtschaftlichen Unternehmungen einzuschränken. Seit langem schon nahmen die sozialen Christen Stellung zugunsten einer Beteiligung der Arbeiter am Ertrag und dann auch an der Führung der Unternehmen. Diese Ideen erhielten konkrete Gestalt

in dem „Gemeinsamen Plan 1944", der als Gemeinschaftsarbeit des Centre des Jeunes Patrons (C.J.P.: Zentrale der jungen Arbeitgeber) und der Confédération française des travailleurs chrétiens (C.F.T.C.: Gewerkschaft der französischen christlichen Arbeiter) aufgestellt wurde. Dort wird für eine Vertretung des arbeitenden Personals in der Verwaltung des Betriebes eingetreten, und zwar soll diese um so umfangreicher sein, je größer das Unternehmen ist. Man versucht aus den Syndikaten der Unternehmer, der Betriebsleiter und der Arbeiter Kommissionen zu bilden, die gemeinsam die beruflichen Belange studieren sollen. Diese Kommissionen sollen für alle Fragen zuständig sein, die die Beziehungen zwischen Kapital und Arbeit betreffen, als da sind: Lohn, Unterstützung, Lehre, bezahlter Urlaub und Altersrente. Sie sollen ferner die Aufgabe übernehmen, kollektive Übereinkünfte auszuarbeiten, die die Statuten des Berufes zu bilden haben. Im Wirtschaftlichen sollten sie unter der Kontrolle eines Regierungsvertreters die allgemeinen Richtlinien aufstellen, die das Gemeinwohl des Berufsstandes oder des Volkes fordert.

Damit ist auch Stellung genommen zu der Frage der Planwirtschaft. Die sozialen Wochen haben zwar keine fest umrissene Lösung vorgelegt; aber sie würden ohne Schwierigkeit die nunmehr klassisch gewordene Einteilung in drei Sektoren annehmen: in einen freien, einen der Planung unterworfenen und einen verstaatlichten. Zum ersten würden die Einzelunternehmen gehören, Landwirtschaft, Handwerk und Kleinindustrie; solche, die einer Familie gestatten, von ihrem Erbteil zu leben, und die durch die persönliche Arbeit des Hauptes und der Mitglieder der Familie mit Hilfe einer begrenzten Anzahl von Angestellten betrieben werden. Der Planung würden normalerweise unterstellt die Kapitalgesellschaften und ganz allgemein jene Unternehmen, in denen die Beziehungen zwischen Eigentümern und Angestellten nicht mehr unmittelbar und persönlicher Art sind. Besonders auf diesem Gebiete fordern die Christen die Berufsorganisation. Sie sind für Planwirtschaft, aber geplant und geleitet von den beruflich organisierten Interessenten.

Eine Verstaatlichung endlich erschreckt sie nicht, vorausgesetzt, daß wohlerworbene Rechte eine gerechte Entschädigung erhalten. Wenn eine Industrie oder eine Gruppe von Industrien in einem Industriezweig ein tatsächliches Monopol bilden oder eine Dienstleistung von geradezu öffentlichem Belang darstellen, wenn das nationale Interesse unmittelbar und an erster Stelle davon betroffen wird, wenn eine derartige Gruppe eine solche Macht bildet, daß sie die öffentliche Gewalt in Schach zu halten oder zu ihren Gunsten zu beeinflussen vermag, dann ist die Verstaatlichung vielleicht unvermeidlich. Ihre Ausdehnung, ihre Methode und der Augenblick der Verwirklichung dürfen nur von nationalen Gesichtspunkten aus bestimmt werden. Die Anwendung dieser Grundsätze ist vielleicht wirksamer als die unbestimmten Reden gegen die Trusts, wobei nicht weniger unklar bleibt, was man dazu rechnen soll.

Auf sozialem Gebiete brauchen die sozialen Wochen in der Frage der Gewerkschaften nicht Stellung zu nehmen. Wenn ursprünglich manche Christen die gemischten Syndikate den Klassensyndikaten vorgezogen hätten, so hat die Erfahrung ihnen gezeigt, daß die Struktur der Industrie für die Arbeitgeber und die Arbeitnehmer getrennte Syndikate fordert; nur muß auf allen Stufen für die Möglichkeit gesorgt sein, daß die beiden unmittelbar und womöglich dauernd miteinander in Berührung bleiben.

Die Ereignisse des Jahres 1936 haben gezeigt, daß es von Vorteil ist, zwischen die Vereinigungen der Arbeitgeber und die Verbände der Arbeitnehmer Syndikate der Betriebsleiter einzuschalten. Dank ihrer Zwischenstellung können sie mit Nutzen bei der Aufstellung von Kollektivverträgen und überhaupt in alle Diskussionen von allgemeiner Tragweite eingreifen. Diese Betriebsleitersyndikate wurden nach Kriegsende von der C.G.T. (Confédération Générale du Travail; Allgemeine Arbeitergewerkschaft) heftig bekämpft. Die C.F.T.C. dagegen läßt die Betriebsleiter nicht in ihren Reihen zu. Jene möchte aus ihren totalitären Bestrebungen heraus alle Lohnverdiener, auch die Ingenieure, einschließen. In Wirklichkeit weiß sie genau, daß ihr ohne diese eine Machtergreifung nicht möglich ist.

Gegen den Totalitarismus der C.G.T. kämpft die C.F.T.C. für ihre Existenz. Dabei unterstützt sie die Interessen des Proletariats genau so wie die C.G.T. Wenn sie bei gewissen Aktionen nicht mitgeht, so deswegen, weil sie darin politische Absichten erkennt. Denn die christlichen Gewerkschaften halten sich aus der Politik heraus. Die C.G.T. hingegen ist seit Kriegsende trotz des Widerstandes der alten Mitglieder unter die Kontrolle der Kommunistischen Partei geraten. Sie beruft sich dabei auf die Einheit der Proletarier und erklärt immer wieder, daß sie alle politischen Meinungen und alle religiösen Bekenntnisse zuläßt. Manche haben sich dadurch täuschen lassen und stellen sich auf den Standpunkt, man müsse sich dem Proletariat da anschließen, wo es ist, also in der C.G.T., weil sie die eigentlich proletarischen Massen vertrete. Dem stehen schwere Bedenken entgegen. Gewiß ist die Katholische Aktion etwas für sich — das Werk einer Elite, die in die Massen vorzudringen sucht, um sie umzuwandeln. Etwas anderes aber wäre es, die Christen unterschiedslos in Gewerkschaften einzugliedern, deren Tätigkeit tatsächlich von kommunistischen Grundsätzen geleitet wird. Die Gefahr ist um so größer, als in vielen Fällen die Forderungen auf beiden Seiten die gleichen sind; aber die Kommunisten würden daraus ein Instrument des Klassenkampfes machen, während die Christen durch sie ein Gebot der Gerechtigkeit zu verwirklichen suchen. Das entscheidende Argument der C.F.T.C. ist jedoch dieses: Eine Mehrzahl von Gewerkschaften ist für deren Freiheit und damit für eine wahre Demokratie eine Notwendigkeit. Einheitsgewerkschaft, Einheitsschule, Einheitsjugend, Einheitspartei, all das sieht ganz nach Totalitarismus aus und ist der erste Schritt zur Diktatur eines einzelnen oder einer Partei.

Im übrigen besteht keine Gefahr eines Klerikalismus. Die C.F.T.C. ist

nicht konfessionell gebunden. Sie ist nicht etwa nur Christen zugänglich, die mit der katholischen Hierarchie in Verbindung stehen. Sie nimmt in ihre Reihen Katholiken auf — diese bilden tatsächlich die Mehrheit — aber auch Nichtchristen, wie die Mohammedaner Nord-Afrikas, und selbst Ungläubige. Sie ist christlich in dem Sinn, daß die Grundsätze ihres Denkens und Handelns mit der christlichen Soziallehre in Einklang stehen, so wie sie in den Enzykliken vorliegt.

Mit noch größerer Entschiedenheit wehrt sich auf politischem Gebiete die Republikanische Volksbewegung (M.R.P.) dagegen, als katholische Partei angesehen zu werden. Sie ist nicht nur für Katholiken zugänglich, und noch weniger ausgemacht ist es, daß etwa alle Katholiken ihr Programm annehmen und für sie stimmen. Es ist im Gegenteil nur zu wünschen, daß rechts und links von ihr Katholiken in andern Parteien zu finden sind. Die Behauptung, sie sei eine klerikale Partei, die „Partei der Pfarrer", ist eine Verleumdung. Kein Bischof hat, soviel ich weiß, jemals eine Erklärung oder Weisung zu ihren Gunsten abgegeben, was übrigens auch eine Katastrophe bedeuten würde. Wahrscheinlich sind sich die französischen Bischöfe in ihrem Innern selbst nicht über sie einig.

Und es ist gut, daß dem so ist. Die Befreiung der Religion von der Politik war bei uns die Frucht einer langen Bemühung und hat uns schwere Opfer gekostet. Die Geschichte der Action Française bedeutete darin vielleicht den Schlußpunkt der Entwicklung. Aber nachdem sich die Katholiken mühsam von den konservativen Parteien losgelöst haben, können sie sich nicht neuerdings von der Volkspartei mit Beschlag belegen lassen, die das übrigens auch gar nicht vorhat. Die verschiedenen Gruppen der Katholischen Aktion haben uns — vielleicht nur zu sehr — daran gewöhnt, zwischen katholischer Aktion und politischer Aktion zu unterscheiden. „Außer und über den Parteien" — diese Parole der Katholischen Aktion haben manche aus einer Art geistiger Trägheit auf ihr privates politisches Verhalten übertragen und sind so zu Emigranten im eigenen Land geworden.

Doch muß man zugeben, daß die Katholiken, Männer wie Frauen, sehr zahlreich für die Republikanische Volksbewegung gestimmt haben. Auch das wird man zugeben müssen, daß sie viele Stimmen erhalten hat, die früher mehr nach rechts gingen. Bei diesen war es möglicherweise ein Gestus der Verteidigung oder der Furcht. Manche sahen in dieser Konzentration auf der Linken die letzte Verteidigungsstellung gegen den Kommunismus. Bei andern war es der Sinn für Ordnung und Anhänglichkeit an de Gaulle. Sie dürften wohl in einigen der Führer der Bewegung die letzten Getreuen des Generals gesehen haben. Die Ereignisse der letzten Monate haben hier sicher dämpfend gewirkt; die Volksbewegung hat sich in schwerwiegenden Punkten — wie Annahme oder Verwerfung der Verfassung — von General de Gaulle getrennt.

Der Erfolg der Republikanischen Volksbewegung bei den Katholiken hat andere Gründe. Man muß sie in ihrer Lehre suchen und außerdem in der

fortgeschrittenen sozialen Erziehung der katholischen Wähler. So sind die verschiedenen Bewegungen der katholischen Aktion nicht ohne Frucht geblieben. Umfragen, Studienkreise, Bildungskurse, all das war nicht vergebens. Die ehemaligen Mitglieder der J.O.C. (Jeunesse Ouvrière Catholique: katholische Arbeiterjugend), der J.E.C. (Jeunesse Etudiante Catholique: katholische studierende Jugend), der J.A.C. Jeunesse Agricole Catholique: katholische Landjugend), die nunmehr das Wahlalter erreicht haben, sind für die sozialen Fragen weit aufgeschlossener als die vorhergehende Generation. In diesen Fragen haben sie eine christliche Formung erhalten.

Immerhin bleibt zwischen der Stimmenzahl für die Volksbewegung und der Zahl der Mitglieder der katholischen Aktion sowie derer, die ihnen nahestehen, ein großer Abstand. Es bleibt nur die eine Erklärung — und sie bedeutete geradezu eine Entdeckung —, daß die katholische Soziallehre, ehrlich vorgetragen, im Lande durchgeschlagen hat. Und das ist in der Tat so. Viele, die sowohl die proletarische Revolution wie die jetzige Unordnung ablehnen, die sich von der Vergangenheit freimachen wollen, ohne sich kopfüber in das Chaos zu stürzen, haben die soziale und politische Lehre der Volksbewegung angenommen. Damit ist nicht gesagt, daß sie praktizierende Katholiken sind. Es genügt ihre Anerkennung, daß die christliche Lehre einen aufrichtigen Versuch verdient, sie in der Praxis anzuwenden.

Gegenwärtig trägt die Republikanische Volksbewegung mit die Verantwortung für die Regierung — eine schwere Belastung. Für gewöhnlich machen junge Parteien ihre Lehrzeit in der Opposition durch. Diesmal mußte man dieses Stadium überspringen, zum großen Erstaunen aller, nicht zuletzt der Partei selbst. Was wird die Zukunft bringen? Die Stellung als Regierungspartei ist nicht ohne Gefahren. Man muß, zusammen mit andern, Entschließungen zustimmen, die man allein nie gefaßt hätte. Man ist in seiner Politik nicht mehr frei. Kompromisse werden nötig, durch die man sich Blößen gibt. Bei diesen gegenseitigen Zugeständnissen muß auch der Geschickteste Federn lassen.

Die Koalition der drei Parteien stellte vor schwere Fragen. Die Volksbewegung kam zusammen mit den Sozialisten und Kommunisten an die Macht, zuerst unter der Führung von de Gaulle, später ohne ihn. Dann ging man in die Wahl mit der Parole: „An die Regierung — ohne Thorez!", um sich aufs neue zusammen mit Sozialisten und Kommunisten in einer erweiterten Koalition an der Regierung zu finden. Aber diese Dreiparteienregierung hatte viele Feinde, auch in der Volksbewegung[2].

Die Hauptfrage, eingestanden oder nicht, ist doch diese: Mit den Kommunisten oder ohne sie? Käme es nur auf die Theorie an, so wäre die Antwort einfach: Gegen sie! Die Grundsätze der beiden Parteien stehen mit-

[2] Der Beitrag ist vor dem Austritt der Kommunisten aus der Regierung geschrieben.

einander in Widerspruch. Aber der Übergang von einer versteckten Opposition zu einem offenen Bruch könnte für das Land weittragende Folgen haben. Er würde fast unvermeidlich zu der Politik zweier Blocks führen. Paul Raynaud scheint dies nicht viel auszumachen, aber das Gleichgewicht der Kräfte ist augenblicklich so, daß bei einem Auseinandergehen ernstliche und lang andauernde Unruhen nicht ausgeschlossen sind, die dem wirtschaftlichen Wiederaufbau, dem sozialen Frieden, ja der moralischen Einheit des Landes schwersten Schaden zufügen würden. Man überlegt sich so etwas zweimal, wenn man bedenkt, daß die kommunistische Partei tatsächlich die C.G.T. beherrscht und dadurch eine große Macht über die arbeitende Klasse besitzt, und daß sie damit auf das nationale Geschehen Einfluß ausüben kann, wann und wie sie will. Damit kann aber der Wiederaufbau und die Lebensmittelversorgung gefährdet werden, und der Regierung erwüchsen daraus die ärgsten Schwierigkeiten.

Es ließe sich noch eine andere Lösung denken: eine französische Arbeiterpartei. Warum auch nicht? Zwischen einem französischen Sozialismus, der wie derjenige eines Blum humanistisch gerichtet wäre, und der sozialen Stellung der Republikanischen Volksbewegung könnten die Abstände verringert werden. Über eine Reihe praktischer Lösungen könnte man sich ziemlich leicht einigen: demokratische Wirtschaft, Beteiligung der Arbeiter an der Leitung der Unternehmen, gewisse Verstaatlichungen und Versuche einer Planwirtschaft. Aber dafür müßte der französische Sozialismus seine Grundsätze folgerichtig zu Ende denken, d. h. sich vom historischen Materialismus und der proletarischen Revolution abwenden und zu einer reformistischen und idealistischen Überlieferung zurückkehren, kurz, er müßte endgültig mit Proud'hon gegen Marx Stellung nehmen, statt das Unvereinbare vereinen zu wollen: dann, und nur dann, ließe sich mit ihm verhandeln.

Aber noch über einen andern Punkt müßte man einig werden: Bis jetzt stehen sich Sozialisten und Volksbewegung in der Schulfrage gegenüber, und hier trennt sie die ganze weltanschauliche Einstellung. Diese Schwierigkeit ist ernst. Der Sozialismus hat seinen Antiklerikalismus nicht aufgegeben. Außerdem sind die beiden Partner aber auch nicht sicher, ob sie sich in der Frage des Eigentums, des Erbrechts und in einigen andern Dingen im gleichen Lager wiederfinden. Hier trennt sie wiederum ein grundlegender Gegensatz: die Auffassung von der Familie. Die Einstellung ist bei den einen individualistisch, bei den andern traditionalistisch. Das für den Sozialismus grundlegende Prinzip der Gleichheit verlangt, daß jeder das und nur das sei, was er aus sich selbst macht. Auf christlicher Seite aber betrachtet man die Familie als die soziale Keimzelle, ausgehend von der Feststellung, daß der einzelne sich nur innerhalb einer gewissen geistigen Überlieferung entwickeln kann, die selbst wiederum eine gewisse materielle Vermögensgrundlage voraussetzt. Entweder steht der einzelne allein dem Kollektiv gegenüber, oder aber es schalten sich zwischen beide noch andere Gemeinschaften mit ihren

eigenen Strukturen und Organisationen ein. Hier gibt es auch eine Entscheidung für oder gegen.

Es bleibt eine letzte Schwierigkeit: Den Kampf mit den Kommunisten aufnehmen, hieße das nicht, die Gesamtheit der Arbeiterklasse gegen sich haben? Lägen die Dinge anders, als sie gegenwärtig liegen, so hätte man daran denken können, den Massen einen Sozialismus vorzuschlagen, der konstruktiv und außerdem französisch genug wäre, um sie gegen das Gift des Marxismus zu immunisieren. Der französische Arbeiter liebt sein Land, und sein Land ist eben Frankreich. Vieles aber erregt den Verdacht, daß die kommunistische Partei ihre Vaterlandsliebe immer nur dann entdeckt, wenn die Interessen Frankreichs gerade mit denen der Dritten Internationale zusammenfallen. Oder sollte der Kommunismus seine Anhänger so weit gebracht haben, daß sie wirklich in Moskau die Hauptstadt des siegreichen Proletariats erblicken?

Das sind ohne Zweifel die Gründe, die große Zurückhaltung nahelegen. Da es augenblicklich nicht möglich ist, eine französische Arbeiterpartei zu gründen, kann man sich fragen, was die Volksbewegung tun wird. Werden nicht manche unter ihren Anhängern, ja selbst unter ihren leitenden Persönlichkeiten Angst davor haben, daß die Partei nach links abbröckelt? Vielleicht verlangen sie deswegen eine so feste Stellungnahme gegenüber den kommunistischen Täuschungen und Tarnungen. Andere hingegen werden Bedenken tragen angesichts der wahrscheinlichen Spaltung nicht bloß ihrer Partei, sondern des ganzen Landes — mit all den unvorhersehbaren Folgen, die eine solche unvermeidlich nach sich ziehen müßte.

So steht die Republikanische Volksbewegung heute am Scheideweg. Sie ist noch jung. Aber sie hat bereits bewiesen, daß sie Unterscheidungsgabe und Klugheit besitzt.

Bodenreform und Siedlung

Von OSWALD VON NELL-BREUNING S. J.

Der Name „Bodenreform" ist nicht eben glücklich gewählt, weil er nicht erkennen läßt, was am Boden „reformiert" werden soll, aber er war ein ehrlicher und rechtschaffener Name, bis er unmittelbar nach Beendigung der beiden Weltkriege dazu herhalten mußte, Maßnahmen zu decken, die mit dem, was man bis dahin unter „Bodenreform" verstand, nichts gemeinsam hatten: nach dem ersten Weltkrieg Maßnahmen mit ausgesprochen nationalpolitischer (nationalistischer) Zielsetzung, nach dem zweiten Weltkrieg Maßnahmen, die auf eine Umschichtung gesellschaftlicher Macht- und Herrschaftsverhältnisse abzielten. Hier geht es ausschließlich um die „Bodenreform" im echten Sinne des Wortes.

In der heutigen Rechtsordnung, beispielsweise im Sachenrecht des BGB, erfährt der Grund und Boden zwar gewiß nicht völlig, aber doch sehr weitgehend die gleiche Behandlung wie bewegliche „Sachen". Demgegenüber

weisen die Bodenreformer zutreffend darauf hin, daß der Grund und Boden in der Sachgüterwelt eine so einzigartige Stellung einnimmt, daß die Rechtsordnung dem Rechnung tragen müsse.

Grund und Boden ist im vollsten Sinne des Wortes die tragende Grundlage des menschlichen Daseins; Grund und Boden ist unvermehrbar, nicht nur in dem Sinne, daß wir die Erdoberfläche nicht zu vergrößern imstande sind, sondern auch in dem Sinne, daß der für bestimmte Zwecke verfügbare Boden nicht oder nur in sehr beschränktem Maße vermehrt werden kann. Die Bodenfläche, die für die Gewinnung der menschlichen Nahrung zur Verfügung steht, läßt sich in einigen Teilen der Welt wohl noch in nennenswertem Maße vergrößern, aber auch da beginnen schon die Grenzen sich abzuzeichnen; in dichtbevölkerten Ländern dagegen ist die Nutzbarmachung der Bodenfläche bereits so weit getrieben, daß eine Vermehrung nicht mehr in Frage kommt, im Gegenteil die für Befriedigung des menschlichen Wohnbedürfnisses, für Gewerbs- und Verkehrszwecke benötigten Bodenflächen bereits auf Kosten der landwirtschaftlich nutzbaren Fläche gewonnen werden müssen; die für den Wehrmachts- und Rüstungsbedarf des Dritten Reiches beanspruchten Flächen wurden s. Zt. auf 10 v. H. der landwirtschaftlich nutzbaren Fläche Deutschlands angegeben, die es heute dem friedlichen Zweck der Ernährungswirtschaft wiederzugewinnen gilt. Aber auch die für Wohnzwecke und dergleichen verfügbare Bodenfläche ist begrenzt und nur in sehr beschränkter Weise vermehrbar. Gewiß kann das Weichbild einer Stadt sich ausdehnen, aber nur um den Preis der Schaffung entsprechender Verkehrsanlagen. Aber selbst solche Verkehrsanlagen vermögen gewisse Lagevorteile nicht über eine größere Fläche auszubreiten, drängen vielmehr außerordentliche Lagevorteile gerade an den Verkehrsknotenpunkten engstens zusammen. Derjenige, für den es auf diese Lagevorteile ankommt, ist auf diesen eng begrenzten Boden angewiesen. Der Grund und Boden ist also — immer mit den vorbezeichneten Einschränkungen — nicht bloß nicht vermehrbar, sondern auch nicht vertretbar. Auch hierin unterscheidet er sich von der „Ware", die — im allgemeinen wenigstens — sowohl beliebig vermehrbar als insbesondere auch vertretbar ist. Die Sonderstellung des Bodens ist nicht zu verkennen; eine Rechtsordnung, die den Boden als „Ware" behandelt oder seiner Behandlung als „Ware" Vorschub leistet, wird den tatsächlichen Gegebenheiten und darum auch den Bedürfnissen des Lebens nicht gerecht; eine solche Rechtsordnung bedarf darum der Änderung, der „Reform".

Eine ganz radikale Reformbewegung glaubte, die Sonderstellung des Bodens verlange, ihn aus der Privatrechtsordnung überhaupt herauszunehmen, Privatsondereigentum am Grund und Boden grundsätzlich nicht zuzulassen. Die Unvermehrbarkeit und Nichtvertretbarkeit des Bodens ermögliche dem Bodeneigentümer, eine Bodensperre auszuüben, d. h. andern Menschen, die ebenfalls auf die Nutzung des Bodens angewiesen seien, den Zugang zum Boden zu wehren, es ihnen unmöglich zu machen, ein Stück

Boden unter die Füße zu bekommen. Das Privatsondereigentum an Grund und Boden bedeute daher eine im menschlichen Gemeinschaftsleben unerträgliche Machtstellung des Bodeneigentümers und müsse aus diesem Grunde beseitigt werden; Grund und Boden sei in das Eigentum der Gemeinschaft zu überführen. Wenn Papst Pius XI. in „Quadragesimo anno" gerade die unerträgliche gesellschaftliche Machtstellung geballten Eigentums als Beispiel eines die „Sozialisierung" rechtfertigenden Grundes anführt, so möchte diese Überlegung der Agrarsozialisten überzeugend und im Sinne der christlichen Sozialreform gelegen erscheinen. In Wahrheit schießt sie weit übers Ziel hinaus. Gewiß gibt es Fälle einer „Bodensperre", die durch Enteignung gebrochen werden muß und nur durch Enteignung gebrochen werden kann; das sind aber Einzelfälle, die die allgemeine Beseitigung des Privatsondereigentums an Grund und Boden in gar keiner Weise erforderlich machen. Der Agrarsozialismus, verstanden als Überführung allen Grundes und Bodens in das Eigentum der Gemeinschaft (Gemeinde, Staat oder dergleichen) ist inzwischen bis weit in die Kreise des Kommunismus hinein aufgegeben; selbst von kommunistischer Seite geht das Bestreben heute vielfach betont dahin, das Eigentum an Grund und Boden möglichst weit zu streuen, d. h. möglichst vielen Menschen zu Eigentum an Grund und Boden zu verhelfen, also das gerade Gegenteil von Agrarsozialismus. Für uns Katholiken bedeutet es eine besondere Genugtuung, darauf hinweisen zu dürfen, daß dieses heute nahezu allgemein angestrebte oder wenigstens als Forderung aufgestellte Ziel von Papst Leo XIII. bereits 1891, also zu einer heute schon fast unvordenklich weit zurückliegenden Zeit, klar und deutlich verkündet worden ist (Rerum novarum 35).

Die Verteilung des Eigentums an Grund und Boden bedarf in der Tat dringend der Reform. In großen Teilen der Welt finden wir den Zustand, daß eine kleine Zahl von Eigentümern ungeheure Flächen ihr eigen nennt, während die große Zahl derer, die den Boden tatsächlich bebauen, nicht nur kein Eigentum am Boden hat, sondern vielfach überhaupt kein gesichertes Recht auf die Nutzung dieses Bodens besitzt. Große Teile der Menschheit bilden daher ein Landproletariat, dessen Lage oft ebenso schlimm oder noch schlimmer ist als die Lage des Industrieproletariats in den übelsten Zeiten der liberal-kapitalistischen Aera. Während die Rechtsordnungen früherer Zeiten vielfach rechtliche Sicherungen des den Boden bearbeitenden Menschen, der nicht selbst Bodeneigentümer war, kannten, hat die neuzeitliche Entwicklung diese Sicherungen, weil sie auch umgekehrt den Menschen an den Boden banden, als der menschlichen und wirtschaftlichen Freiheit widerstrebend beseitigt und dadurch erst der Frage nach dem Eigentum am Boden eine Schärfe verliehen, die ihr früher nicht eignete.

Es ist sehr einseitig gesehen, wenn bezüglich der Verteilung des Eigentums an Grund und Boden der Blick sich nur auf die riesenhaften Besitzungen einiger allzu begüterter Herren oder Familien richtet; die Eigentumsverteilung an Grund und Boden leidet noch an anderen Mißständen, die

nicht weniger schwerwiegend, allerdings meist viel schwerer zu beheben sind. Großgüter aufteilen ist — wenigstens auf dem Papier — eine außerordentlich einfache Sache; dagegen die richtige Mischung der Größenverhältnisse der mittleren und kleineren bäuerlichen Besitzungen, die benötigten Flächen für Nebenerwerbssiedlung in räumlichem Zusammenhang mit den Wohnsiedlungsgebieten bereitzustellen, erweist sich als viel schwierigere Aufgabe. Mit der Zunahme der bäuerlichen und überhaupt der ländlichen Bevölkerung muß eine Umgliederung der Eigentumsverteilung an Grund und Boden vor sich gehen, weil es nur so möglich ist, daß eine wachsende Zahl von Menschen oder Familien zu Eigentum an Grund und Boden gelangt. Wer die Lösung der Aufgabe fände, im Laufe einer Generation aus zwei größeren Höfen oder Anwesen drei kleinere zu machen — auf dem Papier so einfach, in der Praxis aus sachlichen wie aus unsachlichen Gründen so ungeheuer schwierig —, der hätte der Menschheit einen Dienst erwiesen, der die Erfindung der Buchdruckerkunst in den Schatten stellen würde.

Mit gesunder oder ungesunder Eigentumsverteilung an Grund und Boden hängt die Frage des Bevölkerungsdruckes noch viel enger zusammen als die Frage der Ernährungswirtschaft. Die den Grund und Boden betreffende Rechtsordnung so zu gestalten, daß die Verteilung des Eigentums an Grund und Boden nicht nur dem gegenwärtigen Bevölkerungsaufbau entspricht, sondern auch den Änderungen dieses Bevölkerungsaufbaus sich laufend reibungslos anpaßt, das ist die große, niemals vollkommen zu lösende Aufgabe.

Wenn der Bevölkerungsaufbau aber plötzlich durch äußere Maßnahmen völlig geändert wird, wie wir es derzeit in Deutschland erleben, so kann die Anpassung der Eigentumsverteilung an Grund und Boden an diese Änderung nicht organisch, nicht reibungslos sich vollziehen, wie ja auch diese Bevölkerungsumschichtungen selbst alles andere als organische Prozesse sind und alles andere als schmerz- und reibungslos vor sich gehen. Keine Bodenrechtsordnung kann im vorhinein auf solche Katastrophen eingestellt sein; hier kann nur durch außerordentliche Maßnahmen, die auch wieder schmerzliche Eingriffe bedeuten, geholfen werden. Es bedarf keiner Statistik, es genügt ein ganz klein wenig Augenmaß, um zu erkennen, daß es nicht möglich ist, allen Entwurzelten, Vertriebenen, Flüchtlingen zu Bodeneigentum zu verhelfen, das als Ernährungsgrundlage für sie ausreichend wäre. Im verkleinerten Deutschland ist für hunderttausende, gar Millionen neuer Bauernhöfe wirklich kein Raum mehr. Reformpläne, die ernst genommen sein wollen, müssen sich Ziele stecken, die im Bereiche des Möglichen liegen. Möglich ist es, sehr vielen Menschen oder Familien, einer sehr viel größeren Zahl, als dies bisher der Fall war, den Zugang zu einem kleinen Stück Boden zu eröffnen, das ihnen eine gewisse zusätzliche Ernährungsmöglichkeit und in dem Maße, wie die Vermögensbildung einerseits, die Bauwirtschaft anderseits wieder anlaufen, die Möglichkeit zur Erstellung eines kleinen eigenen Heimes bietet. Eigentum ist nicht die einzige Rechtsform, in der

dieser Zugang zum Boden eröffnet werden kann, aber immerhin die stärkste und eindrucksvollste; wo sie sich ermöglichen läßt, verdient sie gegenüber andern Rechtsformen den Vorzug. Gleichviel aber, ob Eigentum oder eine andere Rechtsform, ohne erhebliche Änderung der bestehenden Verteilung von Bodeneigentum oder mindestens Bodennutzungsrechten läßt die Sache sich nicht durchführen. Es besteht auch kein Zweifel, daß diese Änderung — zumal mit Rücksicht auf die Beschleunigung, mit der sie bewerkstelligt werden muß — nur im Wege obrigkeitlichen Eingriffs in die bestehenden Eigentums- oder andern Rechtsverhältnisse am Boden geschehen kann. Da es sich um ein zwingendes Erfordernis des Gemeinwohls handelt, besteht die Befugnis zu solchen Eingriffen grundsätzlich ohne jeden Zweifel. Fraglich kann nur sein und ist in der Tat, von welcher Art diese Eingriffe sein müssen, um wirklich zum Ziele zu führen. Das bedarf sorgfältiger und vielseitiger sachkundiger Überlegung; zugleich aber müssen die Fragen rasch gelöst werden; denn die Not drängt und wird mit jedem verlorenen Tag unerträglicher. Die Menschen müssen unterkommen, müssen irgendwie wieder verwurzelt werden, müssen ihren Lebensunterhalt finden, zunächst einfach die zur Erhaltung von Leben, Gesundheit und Arbeitskraft erforderliche Nahrung, dann eine wirtschaftliche Daseinssicherung, wie sie zu einem gesunden und natürlichen Familienleben gehört, daß der Vater seine Unterhaltspflicht gegenüber den Seinigen erfüllen kann, daß die väterliche Autorität auch in ihrer wirtschaftlichen Untermauerung sichtbar und eindrucksvoll vor den Augen der Kinder dasteht.

Unfruchtbar sind alle Reformprogramme, die sich darin erschöpfen, etwas Mißfälliges, Mißgestaltetes zu beseitigen; um fruchtbar zu sein, muß ein Reformprogramm abzielen auf das, was zu schaffen oder aufzubauen ist; das Material zum Aufbau kann dann genommen werden von dem, was als abbaureif erkannt ist.

Ob alle deutschen Volksgenossen — soweit sie noch besitzend sind — sich schon zu der Bereitschaft durchgerungen haben, die erforderlichen Opfer zu bringen, d. h. ihre im demokratischen Staatswesen erforderliche politische Mitwirkung zu den zu treffenden gesetzlichen Maßnahmen zu gewähren und die daraus sich ergebenden Eingriffe in ihre bisherige Rechtsstellung willig zu dulden, darf füglich bezweifelt werden. Leider muß dieser Zweifel auch auf diejenigen Volksgenossen ausgedehnt werden, die sich als Christen bezeichnen und zum Teil sich betont christlich geben. Es ist ja nichts Neues, daß von vielen, die sich Christen nennen und wohl auch gutgläubig für Christen halten, das Christentum als eine Art Versicherungseinrichtung für irdischen Besitz und das auf diesen Besitz sich gründende irdische Wohlleben angesehen wird; wie anders wäre das Christentum bei so vielen Nicht-Christen, bei der großen Mehrzahl der heutigen Sozialisten, in diesen Ruf gekommen, wenn nicht Christen selber durch ihre Denk- und Handlungsweise es in diesen Ruf gebracht hätten. Man hat den Eindruck, als sei für diese üble Art von Christentum heute wieder Konjunktur! Wirkliches Christentum

beweist seine Gottesliebe durch die Übung der Nächstenliebe, die zur Voraussetzung und Vorstufe hat die vollständig erfüllte Gerechtigkeit, also nicht bloß die ausgleichende Tausch- oder Verkehrs-Gerechtigkeit, sondern ebenso die soziale Gerechtigkeit oder Gemeinwohlgerechtigkeit, die alles das zu leisten gewillt ist und tatsächlich leistet, was um des Gemeinwohles, hier des geordneten, befriedeten, ersprießlichen Zusammenlebens in der Volksgemeinschaft willen geboten ist und von der zuständigen Obrigkeit im einzelnen genauer bezeichnet und umschrieben wird.

Soviel zur Frage der Eigentumsverteilung an Grund und Boden.

Sozusagen die zweite Entwicklungsstufe der Bodenreformbewegung ist die Forderung, nicht zwar das Eigentum an Grund und Boden, wohl aber die sog. Grundrente zu „sozialisieren" oder, wie es oft ausgedrückt wird, „für die Allgemeinheit wiederzugewinnen". Diese letztere Ausdrucksweise erklärt sich aus der üblichen Begründung dieser Forderung, nämlich die Grundrente oder Bodenrente entstehe durch die Arbeit der Allgemeinheit und gebühre deswegen der Allgemeinheit; daneben werden noch eine Anzahl Hilfsgründe angeführt, auf die es aber wesentlich nicht ankommt. Was ist Grundrente?

Meist scheint angenommen zu werden, die Grundrente sei ein eindeutig feststellbarer Teil des Gesamtertrags eines Grundstücks; ein Teil des (Rein-) Ertrags, den das Grundstück seinem Eigentümer bringt, führe sich zurück auf dessen Tätigkeit, ein anderer Teil auf die in das Grundstück gesteckten Aufwendungen, ein letzter Teil auf das Grundstück als solches, d. h. insofern es nichts anderes als eben dieses Stück Erdoberfläche ist und als solches gewisse Nutzungsmöglichkeiten bietet. Soweit es sich um Lagevorteile handelt, scheint das Letztere einigermaßen verständlich: weil dieses Grundstück ein Eckgrundstück zweier großstädtischer Hauptverkehrsstraßen ist, besitzt es kraft dieser seiner Lage — ganz abgesehen davon, in wessen Eigentum es steht, wie es von seinem Eigentümer verwaltet wird, wie es derzeit bebaut ist, — eine bevorzugte Ausnutzungsmöglichkeit, z. B. zur Errichtung eines Verwaltungsgebäudes oder Geschäftshauses. Es ist auch bekannt, daß dieser Vorzug unter gewöhnlichen Umständen im Preis des Grundstücks sich auszudrücken pflegt, worin sich offenbart, daß der Käufer auf einen Ertrag lediglich kraft des Lagevorteils rechnet, der jedenfalls der Verzinsung des von ihm aufgewandten Kaufpreises gleichkommt. Viel fragwürdiger ist die Sache schon, wenn es sich um die landwirtschaftliche Nutzbarkeit des Bodens handelt. Gewiß spielt auch hier die Lage eine oft entscheidende Rolle; beispielsweise ist eine sonnige Lage für den Anbau der Weinrebe geeigneter als eine der Sonne entbehrende Lage; ebenso sind die Vorflutverhältnisse oft von entscheidender Bedeutung. Aber die Bodenbeschaffenheit selbst ist nicht minder bedeutsam; inwieweit aber ist sie Gabe der Natur, inwieweit Frucht des menschlichen Fleißes? Dasselbe gilt schon von den Vorflut- und Bewässerungsverhältnissen: sie beruhen auf Gegebenheiten der Natur, sind aber weitgehend gestaltet durch den Menschen, seine Arbeit und die von

ihm geschaffenen Anlagen und Einrichtungen. Wenn eine bisher vorzügliche Weinlage infolge Vordringens der Reblaus für den Weinbau verloren geht und die ihren Lagevorteilen zu verdankenden erlesenen Weinerträge ein Ende nehmen, sind da die von der Natur gegebenen Lagevorteile und die ihnen entsprechende Grundrente untergegangen oder bestehen sie noch und können nur infolge des Versagens der menschlichen Abwehrmaßnahmen gegen das Vordringen des Schädlings nicht mehr ausgewertet werden? Gelingt es, versteppte oder versumpfte Gebiete durch Aufforstung oder Entwässerung usw. wieder in Ertrag zu bringen, was ist nunmehr Gabe der Natur, was Erfolg des menschlichen Fleißes, der menschlichen Kunstfertigkeit und der vom Menschen auf diese Verbesserungen gemachten Sachaufwendungen? Die begriffliche Aufgliederung in Ertrag naturgegebener Vorbedingungen, sachlicher Aufwendungen und menschlicher Arbeit hat ihren hohen Erkenntniswert; irrig aber ist die Meinung, diese Anteile ließen sich in dem Sinne ziffernmäßig feststellen wie etwa die Zusammensetzung der Atmungsluft aus Sauerstoff, Stickstoff und andern, mengenmäßig geringfügigeren Bestandteilen[1].

So einmütig die Wirtschaftswissenschaft in dieser Frage urteilt, so unausrottbar ist in halbwissenden Kreisen die Vorstellung, wirtschaftliche Vorgänge ließen sich ziffernmäßig und rechnerisch erfassen in der gleichen Weise wie physikalische oder technologische Vorgänge. Die Täuschung hat ihren Grund darin, daß es an der Wirtschaft eine Seite gibt, die tatsächlich rechenhaft ist; das ist die Seite der wirtschaftlichen Verkehrsakte, wo alle Umsätze sich meßbar in Preisen vollziehen. Die Wirtschaft als solche aber, als Ganzes, ist wesentlich nicht rechenhaft, nicht „quantifizierbar" — eben darum, weil Wirtschaft kein Naturprozeß, sondern ein Kulturprozeß ist. Die Meinung, die Grundrente lasse sich — wenn auch mit gewissen Ungenauigkeiten, die sich in das Veranlagungsverfahren einschleichen mögen und die man in Kauf nehmen müsse — ziffernmäßig eindeutig feststellen und abschöpfen, beruht letzten Endes auf der irrigen Gleichsetzung wirtschaftlichen und technologischen Geschehens. Steht es fest, daß die Grundrente sich nicht in diesem Sinne eindeutig feststellen läßt, so erledigt sich die Forderung ihrer „restlosen Abschöpfung" von selbst: was begrifflich nicht vollziehbar ist, kann rechtlich, wirtschafts- oder sozialpolitisch nicht geboten sein.

Aber die Begründung, die Grundrente entstehe durch die Arbeit der Gemeinschaft, zielt ja auch ganz anderswohin. Daß ein Grundstück eine

[1] Es sind auch ziffernmäßige Aufgliederungen möglich, aber immer nur in irgendeinem durchaus beschränkten, nicht schlechthin gültigen Sinne, d. h. immer nur so, daß gewisse Daten als vorgegeben angenommen werden. M. a. W., es lassen sich vergleichende Untersuchungen verfahrensmäßig einwandfrei durchführen und wertvolle Einsichten daraus gewinnen, aber immer nur ‚ceteris paribus'; die Inanspruchnahme der Grundrente für die Allgemeinheit aber würde voraussetzen, daß ihre absolute Größe sich ermitteln ließe unabhängig von allen Voraussetzungen bezüglich Löhnen und Preisen sowie der Höhe des Zinsfußes. Das aber ist begrifflich und verfahrensmäßig unmöglich.

bevorzugte Sonnenlage genießt, dürfte kaum auf die Arbeit der Gemeinschaft zurückzuführen sein; hieran ist also offenbar auch gar nicht gedacht. Daß dagegen ein Grundstück eine günstige Verkehrslage hat, wird in der Regel darauf beruhen, daß die Gemeinschaft (Gemeinde oder Staat) eine Straße, eine Brücke, eine Bahn gebaut hat, die dieses Grundstück zugänglich macht. Immerhin kann es auch anders sein; vielleicht liegt das Grundstück an einem natürlichen Wasserlauf und hat der Grundstückseigentümer selbst einen Hafen oder doch einen Anlegeplatz geschaffen und so seinem Grundstück erhebliche Verkehrsvorteile gesichert. Oder eine Grundstücksgesellschaft hat draußen am Stadtrand ein umfangreiches Gelände erworben, es durch Straßen aufgeschlossen und schließlich noch eine Schnellbahn dorthin gebaut; auch hier läßt sich nicht behaupten, der nunmehr zweifellos beträchtlich gesteigerte Bodenwert und die ihm entsprechende Grundrente beruhten auf der Arbeit der Gemeinschaft. Oder sollen wir hier von gesteigerter Grundrente nicht sprechen und die höheren Mieten, die um der günstigen Verkehrslage willen von den Mietern gezahlt werden, in diesem Falle nicht als Grundrente, sondern als Kapitalzins für das in der Schnellbahn angelegte Kapital ansehen, nur deswegen, weil diese Schnellbahn nicht von Staat oder Gemeinde, sondern vom Eigentümer selbst gebaut worden ist? Ändert dieser Umstand etwas an der wirtschaftlichen Natur der Mieten?

Was unsere Begründung meint und will, ist sehr vernünftig; nur muß man es richtig ausdrücken. Durch Arbeiten, Werke, Schöpfungen, Unternehmungen der Gemeinschaft gewinnen viele Grundstücke außerordentlich an Ausnutzungsmöglichkeit, fallen daher den Eigentümern dieser Grundstücke große wirtschaftliche Vorteile ohne eigenes Verdienst, ohne eigene Leistung zu. Es ist ganz in der Ordnung, daß die Allgemeinheit (Gemeinde oder Staat), die die Kosten dieser Maßnahmen trägt, die Vorteile derselben nicht einzelnen als unverdientes Geschenk zuwirft, sondern diejenigen, die die Vorteile genießen, zur Kostentragung heranzieht. Und machen die bei den beteiligten Eigentümern anfallenden Vorteile mehr aus als der gesamte Kostenaufwand, so sind diese überschießenden Vorteile ein sehr geeigneter Besteuerungsgegenstand; wenn das Gemeinwesen zur Deckung seines Finanzbedarfs Steuern erheben muß, dann handelt es billiger und gerechter, wenn es solche durch seine eigenen Maßnahmen geschaffene Vorteile zur Steuer heranzieht und selbst ganz wegsteuert, als wenn es das, was der Mensch durch seine eigene Arbeit, seine Tüchtigkeit, seinen Wagemut, seine Unternehmungslust geschaffen hat, der Besteuerung unterwirft. — Also: die Begründung war recht; das, was begründet werden sollte, bedurfte einer gewissen Richtigstellung.

Allerdings meint und will unsere Begründung noch etwas anderes. Aller Ertrag des Grundes und Bodens — nicht nur die höheren Erträge bevorzugter Lagen und dergleichen — gehe auf die Arbeit der Gemeinschaft zurück, weil nur im Rahmen eines geordneten und gesicherten Gemeinschafts-

(Staats-)Lebens, nur in einer blühenden Volkswirtschaft solche Erträge flössen; die Ordnung und Sicherheit des Gemeinschaftslebens, die Blüte der Volkswirtschaft aber sei das Werk der Gemeinschaftsarbeit, des Zusammenwirkens aller. Ferner wird daran gedacht, daß etwa der ländliche Boden nur deshalb eine Grundrente abwerfe, weil die staatlichen Zollmaßnahmen den Getreidepreis auf solcher Höhe halten, daß für den getreidebauenden Landwirt über den Ersatz seiner Erzeugungskosten hinaus ein Ertrag übrigbleibe, daß ebenso der städtische Wohnboden eine Grundrente nur deswegen trage, weil die Stadtbewohner durch ihre Arbeit so viel verdienen, daß sie eine Miete zu zahlen imstande sind, die über die Verzinsung und Abschreibung der Baukosten hinaus eine Vergütung der Lagevorteile des Grundstücks enthält. Das alles ist richtig, beweist aber zunächst nur, wie schwierig und fragwürdig der Begriff der Grundrente ist. Im übrigen ließe sich genau dasselbe auch vom Kapitalzins und selbst vom Arbeitslohn sagen: ohne Ordnung und Sicherheit des Gemeinschaftslebens, ohne eine gewisse Blüte der Volkswirtschaft kann auch der Arbeitgeber keine oder jedenfalls keine ausreichenden Löhne zahlen und ist auch für Kapitalzins kein Raum. (Wucherzinsen können allerdings gerade in wirtschaftlichen Notzeiten erpreßt werden; dieser Wucherzins aber ist kein Anteil am Ertrag der Wirtschaft, sondern Raub an der Substanz!)

Der Hinweis darauf, daß die Höhe der Grundrente nicht nur vom allgemeinen Wohlergehen der Gemeinschaft abhängt, sondern überdies durch bestimmte öffentliche — wirtschaftspolitische und andere — Maßnahmen weitgehend beeinflußt wird, ist von großer Bedeutung. Die Grundrente für die Allgemeinheit in Anspruch zu nehmen, weil dem so ist, geschähe allerdings mit genau so viel Recht oder Unrecht, wie wenn man aus dem gleichen Grunde den Kapitalzins oder gar den Arbeitslohn für die Allgemeinheit in Anspruch nehmen wollte, woran wohl kein vernünftiger Mensch denkt. Wohl aber legt sich die Frage nahe, ob es möglich sei, durch geeignete wirtschafts- oder finanzpolitische Maßnahmen oder wie immer die Bildung der Grundrente zu zügeln, sie in gesunde Bahnen zu lenken und auf ein zuträgliches Maß zu beschränken. So beschränken denn auch die Bestrebungen der Bodenreform sich nicht darauf, den „unverdienten Wertzuwachs" zur Deckung des öffentlichen Finanzbedarfs heranzuziehen, die Grundrente zu besteuern, sondern stecken sich das viel weitere Ziel einer Steuerung der Grundrentenbildung selbst.

Seit Jahrzehnten machen wir in Deutschland die Erfahrung, daß der Boden in der Umgebung der städtischen und industriellen Wohngebiete ganz unverhältnismäßig im Preise steigt, sobald irgendwie zu erwarten steht, daß er einmal Bauland werden wird. Der Baulandpreis einschließlich des Preises „bauhöffigen" Geländes liegt oder lag jedenfalls in Deutschland ganz erheblich höher als der Preis landwirtschaftlich genutzten Grund und Bodens. Grundstücke in besonders bevorzugter Lage mögen in ausländischen Groß- und Weltstädten noch viel höhere Preise erzielen als in Deutschland; das

Eigentümliche bei uns ist oder war, daß auch der Boden der Stadtrandgebiete an der Preissteigerung teilnahm, und zwar in sehr viel stärkerem Maße, als unter vergleichbaren Umständen im Auslande. Diese Tatsache bedeutete eine empfindliche Verteuerung des Wohnens breitester Volkskreise, eine fast unüberwindliche Erschwerung der offenen Bebauung und damit der Schaffung gesunder Eigenheime mit zugehörigen Gärten. So mußte sich die Frage aufdrängen: Was läßt sich tun, um diesem eigenartigen Übelstande abzuhelfen? Wo liegen die Ursachen, die es gestatten, aus den Mietern so hohe Mieten herauszupressen, daß sie nicht nur den Verzinsungs- und Abschreibungsbedarf des Baukapitals, sondern überdies noch die Verzinsung eines hohen Bodenpreises — oder, was sachlich dasselbe ist — eine erheblich höhere Grundrente ergeben als die einstige landwirtschaftliche Grundrente des gleichen Grundstücks? Handelt es sich um Zwangsläufigkeiten, die im Rahmen unserer Wirtschaftsverfassung nicht zu beheben sind, oder sind es Auswirkungen vermeidbarer und behebbarer Fehler unserer Rechtsordnung, insbesondere unserer Bodenrechtsordnung? [2]

Die Tatsache, daß die unerfreulichen Erscheinungen — zum mindesten in dieser Schärfe — unter ansonsten vergleichbaren Umständen in andern Ländern nicht auftreten, legt die Mutmaßung nahe, daß die Ursache in Verschiedenheiten der Rechtsordnung liege. Die Bodenreformer sind der Überzeugung, daß das in Deutschland in besonderem Grade entwickelte Bodenbeleihungswesen und die rechtliche Ordnung, unter der dieses Beleihungswesen steht, die Schuld an den Mißständen trägt und daß darum hier eine Reform einsetzen muß: Bodenreform ist Bodenkreditreform. Außer allem Zweifel steht, daß es jahrzehntelang sich höchst nachteilig ausgewirkt hat, daß das auf dem Grundstück erstellte Gebäude für die auf den noch unbebauten Boden gelegte Kaufpreishypothek haftet; diese Regelung gibt dem Eigentümer und Veräußerer des Bodens eine allzu starke Stellung, die ihm gestattet, auch erheblich übersetzte Veräußerungspreise mit Sicherheit hereinzubringen auf Kosten der Sicherheit der Baulieferanten und Bauarbeiter, für deren Ansprüche doch das durch sie geschaffene Bauwerk an erster Stelle haften sollte. Die Vorschläge für ein künftiges Bodenbeleihungsrecht gehen auseinander; so verschieden aber auch die Wege sind, die sie

[2] Ein sachverständiger Kritiker möchte vielleicht einwenden, daß doch in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen die Mieten der Neubauwohnungen nicht einmal die Deckung des Zins- und Tilgungsbedarfes ergaben, daß also die hier angegebenen tatsächlichen Voraussetzungen gar nicht zuträfen. Daß die staatliche Wohnungspolitik genötigt war, in den verschiedensten Formen (Hauszinssteuerhypotheken u. a. m.) mit öffentlichen Mitteln zur Finanzierung des Wohnungsbaus und damit zur Senkung des Zinsbedarfs einzuspringen, ist bekannt. Nichtsdestoweniger hielten die Bodenpreise sich im Großen und Ganzen auf der früher üblichen Höhe. Es müssen also Kräfte im Spiele sein, die so nachhaltig und wirkungsvoll die unnatürlich aufgeblähte Grundrente schützen, daß eher der Kapitalertrag in Bedrückung kommt und — um den Wohnungsbau nicht völlig zum Erliegen kommen zu lassen — durch öffentliche Beihilfen aufrecht erhalten werden muß. Die Dinge liegen also in Wirklichkeit noch viel schlimmer, als sie oben vereinfachend dargestellt sind.

einschlagen, so geht es doch immer um die Behebung der gleichen Mißlichkeiten des bestehenden Rechts.

Im Augenblick steht die Frage so: es müssen sehr viel Wohnungen geschaffen werden; die zu schaffenden Wohnungen sollten möglichst nicht neue Mietskasernen sein, nicht in gedrängter Bauweise errichtet werden, sondern tunlichst in aufgelockerter, offener Siedlungsweise, tunlichst so, daß ein anfänglich notdürftiges Behelfsheim mit der Zeit zu einem wirklich wohnlichen Eigenheim der Familie ausgebaut werden kann, in einer möglichst großen Zahl von Fällen umgeben von einem Kleingarten, d. i. kleinem Nutzgarten, der eine Ernährungszulage gewährt und die Familie gegen wirtschaftliche Krisen festigt, das Überstehen einer Zeit der Erwerbslosigkeit sowohl sachlich als seelisch erleichtert.

Was ist zu tun, damit die Schaffung gesunder Wohnsiedlungsverhältnisse nicht an ungerechtfertigter Verteuerung des bisher nicht bebauten, meist also landwirtschaftlich genutzten Bodens scheitert? In der Hauptsache stehen drei einzuschlagende Wege in Erörterung: 1. Preisstopp, 2. Grundwertsteuer, gegebenenfalls in Verbindung mit Wertzuwachssteuer, 3. Abschöpfung der allenfalls künftig steigenden Grundrente der zu bebauenden Flächen. Die Maßnahme des Preisstopps ist eine Gewaltmaßnahme; vorübergehend in außergewöhnlichen Zeiten angewandt, hat sie ihr Gutes und ihre Berechtigung; auf die Dauer muß sie mehr schaden als nützen; sie blockiert den Markt bzw. ruft den Schwarzmarkt mit all seinen unerfreulichen Begleiterscheinungen ins Leben (auch für Grundstücke gibt es einen Schwarzen Markt!). Die Bodenreform kann sich mit bloßem Preisstopp für Grundstücke nicht zufrieden geben. Eine fühlbare Grundwertsteuer hat dann ihren guten Sinn und wirkt sich segensreich aus, wenn die Bodenpreis- und Bodenwert-Steigerung erst zu einer Zeit eintritt, da die Bebauung nahe bevorsteht und tatsächlich durchführbar ist; alsdann ist diese Art der Bodenbesteuerung geeignet, den Eigentümer geneigt zu machen, den zu Bauland gewordenen und als Bauland bewerteten Boden so bald als möglich der Bebauung zuzuführen; sie erschwert die spekulative Zurückhaltung des Bodens und wirkt so der Errichtung einer Bodensperre entgegen. Setzt aber die Bodenpreissteigerung bereits zu einer Zeit ein, wo an Bebauung noch lange nicht zu denken ist, sei es, weil noch kein Bedürfnis dafür besteht, sei es, weil — wie heute — trotz dringenden Bedürfnisses die Bauten mangels Baustoffs sich nicht ausführen lassen, so wirkt die Grundwertsteuer sich als ungerechtfertigt drückende Belastung des Grundstücks während der Zeit seiner landwirtschaftlichen Nutzung aus. Die Wertzuwachssteuer ist an sich eine durchaus gerechte, eine ausgesprochene steuerliche Leistungsfähigkeit treffende Steuer, aber zu dem, worum es hier geht, vermag sie nichts beizutragen. So bleibt — solange die Erscheinung des Preisanstiegs bauhöffigen Geländes und alles, was damit zusammenhängt, nicht in den Ursachen angepackt und ausgeräumt werden kann — praktisch nur der an dritter Stelle genannte Weg, die Abschöpfung derjenigen Ertragssteigerung des bebauten Grundstücks,

die, weil über Verzinsung und Abschreibung des Baukostenaufwandes hinausgehend, als Grundrentensteigerung bezeichnet wird. Diese Ertragssteigerung im Vergleich zu dem bei landwirtschaftlicher Nutzung erzielten Ertrag läßt sich ausreichend genau ermitteln. Weiß jeder Grundstückskäufer, daß er auf keinen Fall in den Genuß dieser Ertragssteigerung kommt, sie vielmehr unter allen Umständen als Steuer oder unter anderm Namen abgeschöpft werden wird, so kann und wird er keinen nennenswert höheren Preis als denjenigen des landwirtschaftlich genutzten Bodens anlegen, so muß und wird auch der Bodeneigentümer sich mit diesem Preis begnügen, da ja auch er weiß, daß er niemals in den Genuß des nach Bebauung etwa höheren Ertrages des Grundstücks gelangen wird.

Ob dieses Verfahren sich so einfach einspielen, ob es so vollkommene Ergebnisse zeitigen wird, wie seine Befürworter erwarten, kann füglich dahingestellt bleiben. Grundsätzlich ist die Sache wohldurchdacht; grundsätzliche Einwendungen oder Anstände sind nicht zu erheben; ein anderer, erst gar besserer Weg ist nicht bekannt und auch nicht abzusehen. Darum erscheint es geboten, diesen Weg, zwar ohne übertriebene oder gar verstiegene Erwartungen, aber mutig und entschlossen zu beschreiten.

Unter der Führung des verdienten Altmeisters Adolf Damaschke († 1936) hat die deutsche Bodenreformbewegung den groben Agrarsozialismus ihrer ausländischen Vorgängerinnen frühzeitig abgestreift; leider blieb sie — wenigstens bis zu einem gewissen Grade — in einer wissenschaftlich unhaltbaren Grundrentenlehre verstrickt. Das beeinträchtigte und beeinträchtigt zum Teil heute noch die Fruchtbarkeit der außerordentlich wichtigen und zutreffenden Erkenntnisse, deren Verbreitung die deutsche Bodenreformbewegung sich jederzeit vordringlich angelegen sein ließ. Das, worum es der deutschen Bodenreformbewegung im Letzten geht, sind wesentliche Forderungen christlicher Sozialreform, an erster Stelle zum Wohle der Familie. Daß maßgebliche Bodenreformer daran festhalten, diese so guten und richtigen Forderungen mit einer wissenschaftlich unhaltbaren Grundrentenlehre zu begründen, ist leider geeignet, gerade denjenigen, der gute und richtige Forderungen auch sauber und einwandfrei begründet sehen möchte, abzuschrecken und zunächst seine Gegnerschaft herauszufordern. Manchmal kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als wollten begeisterte Bodenreformer die Bodenreform zum Rang einer Weltanschauung erheben. Der guten Sache der Bodenreform könnte man keinen schlechteren Dienst tun. Bodenreform ist ein Inbegriff rechts-, wirtschafts- und sozialpolitischer Maßnahmen, die schlicht und nüchtern jede einzeln und alle in ihrem Zusammenwirken auf ihre Eignung und Tauglichkeit, zum erstrebten Ziel zu führen, zu prüfen sind. Ziel sind geordnete ländliche und städtische Siedlungsverhältnisse als Grundlage für ein gesundes Familien- und Volksleben. Diese Werte sind, wie sich für uns von selbst versteht, weltanschaulich verankert; auch ist es gewiß kein Zufall, daß führende Männer der Bodenreformbewegung nach dem Vorbild von Adolf Damaschke nicht nur als

Christen sich bekennen und aus ihrer christlichen Gesinnung die Kraft zu ihrer Lebensarbeit schöpfen, sondern auch aus innerer Gesinnungsverbundenheit die vertrauensvolle Zusammenarbeit mit kirchlichen Kreisen suchen und pflegen.

Zur Begegnung des Ostens mit dem Westen

Von ERNST DÖBELE

Es kann nicht wundernehmen, daß Friedrich Muckermann sich bewogen fühlte, zur räumlichen Begegnung Rußlands und des Westens an den Ufern der Elbe und Donau ein Wort aus der Tiefe eines universalen Geistes zu sprechen —, es wurde sein letztes Wort, sein Testament[1]. Sicher war er dazu berufen. Er war selbst längere Zeit in Polen und in Rußland; er hat die umwälzenden Ereignisse von 1917 bis 1922 aus der Nähe verfolgt; er saß mit polnischen Gefangenen in einem russischen Kerker, — eine Bronzetafel in einer Kirche in Wilna hielt den Dank der Polen an ihn fest, den Dank für die vielseitigen Hilfen, die er ihnen damals zu leisten verstand. Das östliche Sozial- und Wirtschaftsphänomen hatte ihn ferner dermaßen geistesgeschichtlich beschäftigt, daß er vor 20 Jahren eine Liga ins Leben rief und die Welt laut aufmerksam machte auf die Ideologie im Osten Europas und auf die darin verborgene tätige Richtung zum Universalen. Mit der fesselnden Gestalt dieses seines letzten Buches, mit Solowjew, hatte er sich in einzelnen Aufsätzen mehrfach befaßt, und sie legte ihm ans Herz, ihre Ideen gerade zu diesem epochalen Ereignis der Welt zu verkünden.

Schon aus politischen Rücksichten befliß sich der Verfasser mit gewohntem Geschick und neutraler Vornehmheit eines überlegten Stils und gewählter Formulierungen. Er tat das gewiß um des Echos willen, das sein großer Prophet und Rufer wecken und finden soll, also im Interesse des Zustandekommens einer geistigen Berührung, der Anbahnung einer Einigung im Sinne eines ehrlich bemühten beiderseitigen Verstehens, eines Zusammenschlusses zu einem weiteren politisch-wirtschaftlich-sozialen Austausch für eine endgültige Periode des Friedens. Das waren seine weit gesteckten Ziele — trotz der Wolken, die sich nach Kriegsende sofort am Horizont erhoben.

Muckermann bedient sich zu seinem hohen Zweck eines russischen Vermittlers, wohl eingedenk der östlichen Abneigung, einer Stimme des Westens Gehör zu schenken. Wem könnte Rußland jedoch williger sein Herz erschließen als der Stimme Solowjews, seines größten und tiefsten Philosophen? Sein kurzes, aber erfülltes Leben (1853—1900), sein ganzes Denken und Arbeiten war bestimmt durch die ihn beherrschende Idee der Versöhnung Rußlands mit dem Abendland. Aus dessen Geist und Christentum hatte sich ja doch die russische Kultur und Kirche gebildet, bis sie sich später davon

1 Solowjew, Zur Begegnung des Ostens mit dem Abendland. Olten/Schweiz 1945, Verlag Otto Walter.

löste. Solowjew, voll Liebe zur russischen Erde und zum heiligen Mütterchen Rußland, trug in sich ein universales Wissen um die Geschichte seines Vaterlandes und ein tiefes Bewußtsein von dessen Größe und geschichtlicher Sendung. Durch seine umfassenden Studien und durch seine Reisen in Europa war er wie wenige Europäer mit der abendländischen Kultur vertraut. Ein großer Russe, zugleich einer der größten Europäer, ist er persönlich die lebendige Synthese des besten und reinsten Geistes beider Welten — also wahrhaft autorisiert, in dieser historischen Stunde, die die seine ist, vor sein Volk zu treten —, ist er auch berechtigt, uns Abendländer anzusprechen und uns die Grundlagen und Grundgesetze unserer geistigen und moralischen Substanz ins Gedächtnis zu rufen. Unerschöpflich ist die Fülle der Ideen, die aus seiner reichen Seele strömen; überraschend zeitnah empfinden wir heute die Sätze und Wahrheiten, die er ausspricht. Muckermann breitet sie in meisterlich klarer Kürzung wie in einem großartigen Panorama vor uns aus, wobei uns die dichterische Schönheit seiner Sprache gefangen nimmt. Aus dem Ganzen sei nur jener Gedanke herausgegriffen, mit dem Solowjew den Bau seiner Gedanken begründet und gleichzeitig krönt; diese Idee ist eine Kardinal-, ja die Kardinalfrage, und sie stößt den historischen Materialisten und materialistischen Existenzen in Ost und West mitten ins Mark: Worin liegt denn der Sinn alles Weltgeschehens und jedes einzelnen Lebens?

Geht diese Fragestellung nicht uns alle an, jetzt wo wir in großen Teilen Rußlands und des alten Europa zwischen Ruinen und Friedhöfen leben und ringsum Tod und Zerstörung sehen? Die Situation dieses Krieges hat alle belehrt, daß alles Bestehende und alles Lebendige unsicher und schwankend, daß auch kein Verlaß ist auf die Erfolge und Güter aus Fleiß und Schweiß und Genie. Es ist die Vergänglichkeit alles Irdischen, die heute so eindrucksvoll wie noch nie auf das Unvergängliche weist, auf die Existenz des Geistigen, Göttlichen, Ewigen.

Und was nun ist der Sinn von allem? Der Sinn ist teleologisch-theologisch, ist eine Aufgabe unaufhörlicher und disziplinierter Konzentration auf das erhabene Ziel, das der Geist Gottes selber ist, der über allem schwebt. Der Sinn ist die ständig fortschreitende und voranzutreibende Vergeistigung alles Materiellen und damit seine allmähliche Erlösung zur Wirklichkeit eines in jeder Beziehung würdigen Daseins, eines geistig geführten, eines gerecht gelebten und sozial tätigen, eines vom göttlichen Element erfüllten Daseins. Menschheit und Universum — so weit spannt der russische Seher seine Adlerschwingen — sollen aufwärts schreiten, hin zur Verklärung: „Zur Vergöttlichung soll zurück, was nach Gottes Bild geschaffen wurde."

Praktisch liegen Sinn und Zweck also — im begrenzten Raum des einzelnen wie im weiten des nationalen und gesellschaftlichen Lebens — in der Verwirklichung des Guten. Dies aber ist jedem möglich. Denn in jeder Kreatur liegen Ansatzpunkte zum Guten, zum Gutes-Tun und zum Gut-Sein. Eine erste Anlage dazu ist das angeborene Gefühl der Scham über das getane Böse wie über das unterlassene Gute, also das Bewußtsein der Verpflichtung

im weitesten moralischen Sinn; eine zweite Ansatzstelle ist das Gefühl des Mitleids —, es ist der Urgrund des Menchentums und der Menschlichkeit; und die dritte Keimanlage ist das Gefühl der Ehrfurcht vor Höherem, wofür die Gottesverehrung aller Völker und Zeiten unwiderlegbarer Beweis ist. Der Weg geht demnach vom tierhaften Sinnenwesen aufwärts zu Mensch und Menschentum — und vom Menschen empor zum Gottmenschentum: dies ist der Prozeß, den jedes Individuum, jedes Volk, den die Menschheit insgesamt in ihrer Geschichte bewußt vollziehen und vorantreiben soll.

Wie wir sehen, ist dies der gewaltigste Aufruf an die Welt: ihr voller und höchster Sinn entsteht erst und erfüllt sich erst durch den vereinten Willen, das Reich Gottes und des Guten schon hier auf Erden tatkräftig zu verwirklichen. Allen Katastrophen und allen Rückschlägen zum Trotz, trotz erneuter Rückfälle und Abfälle ins Untergöttliche, ja Untermenschliche. All unsere Abirrungen sind doch nur Umwege und Phasen, die gleichwohl wieder hinzwingen zum Ziel, zum letzten, höchsten Sinn.

Solowjew hat selbst die ganze Krise der modernen Philosophie des 19. Jahrhunderts durchlitten, doch er hat sich durch das Labyrinth hindurchgerungen an den vollen Tag: aus dieser grandiosen Vision spricht ein ungeheurer Optimismus und ein unlähmbarer Lebenswille, im Göttlichen begründet, im Sinnvollen der Schöpfung erfühlt.

In etwa dreißig Abschnitten führt die ihm wesensverwandte Deutung Muckermanns vor uns den Bau dieses Weltbildes, dieser kosmisch weiten Welt des Russen auf und bereitet dadurch die Seele der Leser vor für die innerste Bejahung der Vereinigung von Ost und West. Es ist bewundernswert, wie das geschieht. Er leitet über weite Gänge, steile Stufen, erhabene Zinnen einer geistigen und religiösen Analyse, ebenso wie durch die Keller und Schluchten der sozialen Verhältnisse im russischen Proletariat des Landes wie der Städte. Der von Gott ausging an Hand des Wortes, das vom Himmel kam, Solowjew der Theosoph, wird bei diesem langen, gewundenen und schmerzlichen Weg des Leides und der Verirrungen zum kosmopolitischen Anthroposophen, der um des Jammers der Menschen willen, mit der Empfindsamkeit seiner sensitiven und sensiblen russischen Seele Erde und Menschheit um den Ewigen stellt, der sie erschaffen; Zentrum der Schöpfung ist ihm für sie die unaussprechliche Gottheit, Rettung und Erlösung wird ihr durch die Menschwerdung Jesu Christi in der Zeit.

Es ist bewundernswert, wie der Autor aus den vielfach erschütternden Schicksalen des russischen Staates und der Entwicklung wie der Erstarrung der russisch-orthodoxen Kirche zur politischen und sozialistischen Struktur von heute führt, das Unbegreifliche erklärt, das widerspruchsreiche Geheimnis der russischen Seele deutet, über christliche und soziale Motive hinweg europäisch-abendländische Verbindungen schlägt und schließlich alles zu einer weltumspannenden Einheit weitet und emporträgt. Wer seinen Gedanken folgt, wird von ihnen erfaßt, gepackt und überzeugt. Seine Schau und sein Glaube bestärkt alle jene, die von der missionarischen und sozialen

Eignung des Christentums als einer universal versöhnenden und universal einigenden Kraft durchdrungen sind, die aber dennoch zuweilen vor der Schwere des Weges kleinmütig werden möchten.

Freilich wenn man die Schrift, die Ende 1945 herauskam, zu Ende gelesen hat, springt die zweifelnde Frage auf: War Muckermann wirklich des Glaubens, daß in Rußland eine Wendung zurück zu Freiheit und Religion, zur eigentlichen, wahren russischen Seele vor sich gehe? Unwillkürlich schlägt man die diesbezüglichen Stellen und Kapitel nochmals nach. Solange der Vorhang um Rußland so selten und so ungern gehoben wird, bleibt unsere Skepsis bestehen. Wird man der russischen Volksseele erlauben, frei zurückzustreben zu ihren christlichen Anfängen und Urgründen, zu ihrer menschlichen Tiefe, die selbst die hypernationalistischen Slawophilen vor 1900 richtiger erkannten als die gewiß technokratisch großen Gestalter des Heutigen?

Trotzdem möchte man dieses Buch jedem, der im Westen von Abendland und Christentum redet, auf den Tisch legen, damit er es in der Stille der Nacht lese und erwäge. Denn es ist nicht so, daß dieser Ruf nur an den Osten erginge; er hat gerade uns Abendländern sehr Zutreffendes zu sagen. Mit feiner Hand reicht uns Muckermann einige Perlen glasklarer kritischer Selbsterkenntnisse — vielfach sind es Schuldbekenntnisse. Dem Osten muß der Wille vom Westen entgegenkommen, mit einem sozialeren Gewissen, mit einem revidierten Ethos, mit einer größeren Wahrhaftigkeit als bisher, wenn sich Hand in Hand soll legen können.

Denn davon hängt noch mehr ab: Ost und West, wir alle einzeln wie als Völker, alle Nationen, Rassen und Kulturen stehen ja doch im Dienst an einem Höchsten, wir alle als eine zu Gott hin bestimmte Menschheitsfamilie. In dieser Idee der sozialen Universalität und der universalen Zusammenarbeit über den Erdball hin, einer Zusammenarbeit aus dem Glauben an das Gute und mit dem Willen zum Guten, gipfelt die praktische Ideologie des russischen Mahners und Weisers: sie ist höchst aktuell, sie ist die gründlichste Wegbereitung für den Weltenbund der Vereinten Nationen und besitzt eine weckende Kraft für die heute nicht mehr aufschiebbare Wiedergeburt der ganzen Menschheit.

Harmonische Einheit des Menschengeschlechts, ewiger Friede auf Erden — schweift hier die Phantasie ins Uferlose oder winkt eine denkbare Wirklichkeit? Sah Muckermann auf seinem Sterbebett eine Utopie oder eine realisierbare Möglichkeit? War er ein Träumer? War er der Erde schon entrückt?

Nein, Friedrich Muckermann wußte noch sehr wohl um die realen Verhältnisse, als er die letzten Worte seines Buches diktierte, die er wiederum aus dem Lebenswerk seines geistesgewaltigen russischen Bruders gegriffen und an den Schluß gesetzt hat: er weiß, „wie schwer zur Höh' hinan der Weg, und wie so weit, so weit noch alles, was als Ziel die Seele träumt. . . ."

Jesuiten auf der Bühne

Von JOHANNES B. LOTZ S. J.

„Die erste Legion, ein Spiel von der Gesellschaft Jesu" gehört zu den erfolgreichsten Bühnenstücken der Gegenwart. Von Amerika nach Europa herübergebracht, hat das Spiel schon vor Jahren im europäischen Ausland zahlreiche Aufführungen erlebt und ungewöhnliche Anteilnahme gefunden. In Zürich mußte es seinerzeit etwa 40 mal wiederholt werden. In Deutschland war ein solches Stück während des Dritten Reiches natürlich untragbar; zeigt es doch den verfemten Jesuitenorden in günstigem Licht, wobei unter den elf Personen des Spieles nicht weniger als acht Jesuiten auftreten. So kam es erst im Mai 1946 zu einer deutschen Uraufführung, die das Stadttheater Konstanz wagte. Auch sie gestaltete sich zu einem bedeutenden Erfolg: 32 mal mußte das Stück gegeben werden.

Der Verfasser der „Ersten Legion", Emmet Lavery, ist (nach American Catholic Who's Who 1938/39, 236) 1902 in Poughkeepsie (N. Y.) geboren. Beruflich wird er als Zeitungsredakteur, Schauspieldichter und Rechtsanwalt vorgestellt. Das Rechtsstudium hat er an der von den Jesuiten geleiteten Fordham-Universität in Neuyork gemacht. So trat er in Beziehung zu dem Orden, unter dessen Mitgliedern er auch Freunde zählt. Daher kommt es wohl, daß er sich über den Geist und die Lebensgewohnheiten der Gesellschaft Jesu verhältnismäßig unterrichtet zeigt, was freilich manche übersteigerte Aussprüche und Verzeichnungen innerhalb seines Stückes nicht ausschließt. Schon aus diesen ergibt sich, daß Lavery nicht selbst Jesuit sein kann, wie vielfach behauptet wurde. — Derselbe Schriftsteller hat noch ein anderes Spiel von ähnlich religiösem Charakter geschaffen, „Monsignores große Stunde", das sich im Vatikan und um die Person des Hl. Vaters entfaltet. Vor kurzem hat es ebenfalls in Konstanz seine deutsche Uraufführung erlebt.

Ihrer Grundabsicht nach will die „Erste Legion" zeigen, wozu die Jesuiten auf der Welt sind oder was dieser Orden eigentlich ist. Die Antwort, die aus dem Stück hervorgeht, ist: die Jesuiten sind der Vortrupp des Gottesreiches, die erste Legion der Kirche, die sich restlos für Christus einsetzt und verzehrt. Diesen auf den ersten Blick so undramatischen Stoff bühnenwirksam zu gestalten, verlangt einen echten Dramatiker, wie Lavery tatsächlich einer ist. Durch eine Fülle von Konflikten und Spannungen steigert er die Handlung mit hinreißender Wucht, besonders in der Krise des P. Ahern, ihrem Höhepunkt entgegen. Dabei zeigt er immer wieder einen ausgeprägten Sinn für das bühnenmäßig Wirksame und im besonderen für eindrucksvolle Szenenschlüsse; doch gleitet vielleicht manchmal das Künstlerische in das Journalistische ab. Stets erweist er sich als Meister eines geistvollen, packenden Dialogs; das ist gerade bei diesem Spiel wichtig, da sich seine Handlung meist im Dialog verbirgt und nur selten zu selbständiger Entfaltung kommt. Als Beispiel nennen wir das atemraubende Zwiegespräch zwischen dem zum Austritt aus dem Orden entschlossenen P. Ahern und dem ge-

lähmten Jimmy, der mit seinem unbefangenen, kindlich naiven Geplauder alle Wunden in der Seele des anderen neu aufreißt und ihn so mit jedem Satz neu vor die scheinbar schon vollzogene Entscheidung stellt. — Doch in dem Hauptvorzug des Stückes, nämlich in seiner dramatischen Kraft, liegt wohl auch seine größte Schwäche; denn um der ungebrochenen Höchststeigerung der Spannung willen wird der Stoff in nicht unwesentlichen Zügen vergewaltigt, womit sich gewisse Schranken des dramatischen Könnens verraten.

Ein reiches und ungemein reizvolles Leben verleihen dem Ganzen die kraftvoll und zugleich psychologisch fein durchgeführten Gegensätze. Das Widerspiel zu den gläubigen Menschen bildet der Unglaube des Hausarztes Morell, eines erklärten Freigeistes. Innerhalb des gläubigen Bereiches hebt sich von der strengeren Welt des Ordens der liebenswürdige, humorvolle Ortspfarrer, Monsignore Carey ab, der in seiner abgeklärten Lebensweisheit immer wieder ein ausgleichendes Wort findet. Innerhalb der Ordensgemeinschaft wiederum treffen zwei Richtungen aufeinander, die sich aus ihrer verschiedenen Einstellung zum gemeinsamen Ideal ergeben; diesen Unvollendeten und Ringenden treten als Verkörperung des Ideals der Rektor und der Visitator gegenüber. Schließlich werden alle diese Gegensätze von der einen großen Grundspannung zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen, das hier in der Gestalt des Wunderbaren erscheint, umfangen; daran entzünden und lösen sich die Konflikte der Menschen.

Wie eben angedeutet wurde, kommen der Rektor P. Duquesne und der Visitator (zum Schluß Nachfolger des Rektors) P. Quaterman dem Ordensideal am nächsten. Der eine ist ein großzügiger, überlegener Mann, der seine Untergebenen mit milder, aber auch fester Hand zu leiten weiß. Der andere ist diesem geistesverwandt und steht ihm persönlich nahe; um ihn weht etwas von der Weite der Welt, da er nach langjährigem Wirken, auch als Missionsbischof, über Rom aus Indien zurückgekehrt und von dem Ordensgeneral selbst in dieses Kolleg gesandt worden ist. Die Grenzen des P. Duquesne werden uns noch beschäftigen.

Was die beiden Richtungen im Kreise der übrigen Patres angeht, so stellen den einen Pol der Vizerektor P. Keene und der Novizenmeister P. Stuart dar. Sie sind ziemlich kühle und harte Typen, die als etwas finstere, sture Eiferer geneigt sind, den Geist durch den Buchstaben zu vergewaltigen und ohne Sinn für das Menschliche alle natürlichen Gottesgaben und Kulturgüter zu verdächtigen, ja zu verneinen. Zu Beginn des Stückes sind sie fest überzeugt, die eigentlich echten Vertreter des Ordens zu sein, weshalb sie sich auch berufen fühlen, die „drei Musketiere“ (von denen unten näher die Rede sein wird) wieder auf die rechte Bahn zurückzuführen, wobei sie natürlich alles nach ihrem eigenen Horizont bemessen möchten. In Wahrheit sind sie weithin der ewigen Versuchung des Ordenslebens, ja des Christenlebens überhaupt, erlegen, nämlich einer gewissen pharisäischen Geistesenge und Überheblichkeit. Daher begegnen uns in ihnen so manche Züge jenes Zerrbildes des Jesuiten, das durch die Hetzschriften geistert und noch

heute in manchen Köpfen spukt. Zur Überwindung dieser falschen Vorstellungen kann das Spiel viel beitragen, weil es deutlich erkennen läßt, daß der wahre Jesuit ganz anders aussieht. So distanziert sich der Rektor immer wieder von den beiden Eiferern und weist sie in ihre Schranken, wodurch sie ständig mehr an Boden verlieren; schließlich werden sie sogar ihrer leitenden Posten enthoben und an ganz bescheidene Stellen versetzt. — Wenn man freilich mit dem Leben im Orden wirklich vertraut ist, wird es einem etwas unwahrscheinlich vorkommen, daß einem Mann von der Art des P. Stuart jemals die wichtige Aufgabe des Novizenmeisters übertragen würde.

Den Gegenpol bilden die drei jungen Patres Fulton, Raleigh und Ahern. Sie sind edle, hochstrebende, aber noch ringende Menschen. Die Krisen, die sie durchmachen müssen, berühren den Kern des Ordenslebens, nämlich die drei Gelübde. Dabei geht es für Fulton um die Armut, weil ihn die Musik lockt und so die irdischen Güter in ihren Bannkreis ziehen. Nach Raleigh ruft eine reine Jugendliebe, die seine Gott gelobte Ehelosigkeit gefährdet. Aherns Erprobung liegt im Bereich des Gehorsams, der gerade dem Jesuiten seine eigentümliche Prägung verleiht. Mit Recht bildet daher diese Auseinandersetzung das zentrale Geschehen des Spieles, wie sie auch an Tiefgang die beiden andern übertrifft.

Hinter den Krisen von Fulton und Raleigh steht eine merkwürdig verengte, fast verkrampfte Auffassung des Ordensideals; es sieht so aus, als ob der finstere Geist, der in den beiden Eiferern zutage trat, doch nicht unbeträchtlichen Einfluß gewonnen hätte. Auch wird die Tätigkeit der Jesuiten in manchen Äußerungen zu einseitig auf die Wissenschaft beschränkt, während sie vom konkreten Leben und der praktischen Seelsorge wie abgeschnitten erscheinen. Hierdurch werden die Schwierigkeiten, die gewiß zutiefst in der Eigenart der beiden Patres wurzeln, verschärft und vielleicht erst ausgelöst. Mit vulkanartiger Unwiderstehlichkeit bricht ihre innere Not aus diesen Männern hervor; dabei werden wir sogleich zu der höchsten Aufgipfelung ihrer Konflikte emporgerissen, indem sie ihren Entschluß zum Austritt aus dem Orden kundtun. Dieses Äußerste wirkt hier, obwohl solche Situationen vorkommen, allzu befremdend, weil es uns ziemlich unvermittelt überfällt. Man hat den Wunsch, daß es von einer inneren Charakterentwicklung noch mehr begründet und vorbereitet wäre.

Fulton und Raleigh überwinden ihre Krisen durch die wunderbare Heilung des P. Strelsky, der nach langem Siechtum plötzlich wieder gehen kann, sowie durch die vielen außerordentlichen Geschehnisse, die sich daran anknüpfen. Dieses sichtbare Eingreifen Gottes wirkt auf sie als überwältigendes Zeichen dafür, daß die übernatürliche Gotteswelt und damit auch ihr Beruf stärker als alle irdischen Werte sind. Ihre neue glühende Hingabe an das Ordensideal schließt freilich einen tiefgreifenden Wandel in der Auffassung dieses Ideals ein. Unter der weisen Führung des Rektors und seines Nachfolgers wachsen sie über die verzerrende Sicht der beiden Eiferer hinaus und lernen so erst ihren Orden in der ganzen Fülle seiner weit gespannten

Möglichkeiten schauen. Befreiend ist für sie vor allem das Wissen: ein edles, reiches Menschentum, entsprechend geläutert und eingeordnet, widerstreitet keineswegs der Eigenart des Jesuiten, sondern gehört im Gegenteil wesentlich dazu. Das wird gegen Schluß des Spieles dadurch besiegelt, daß Fulton als Studienpräfekt seine Liebe zu den Kulturgütern und Raleigh seinen Sinn für das menschlich Wertvolle als Novizenmeister einsetzen soll. Insofern dabei der eine seine Gaben nur noch zur Ehre Gottes gebrauchen will und der andere auf seine Jugendliebe endgültig verzichtet, wird wohl der für das Ordensleben so wesentliche Geist der Entsagung hinreichend gewürdigt.

An dieser Stelle ist die wichtige Frage zu stellen, ob die Lösung der Konflikte durch das Wunder nicht einem Deus ex machina gleichkommt. Tatsächlich vermißt man hier eine allmähliche innere Entwicklung der Charaktere genau so wie beim Aufbrechen der Krise. Auch wird durch diese Art der Gestaltung denjenigen kaum eine Hilfe geboten, die ohne den Beistand von Wundern mit ihren Schwierigkeiten fertig werden müssen. Allerdings scheint der hier eingeschlagene Weg bühnentechnisch am leichtesten und eindrucksvollsten zu sein. — Doch zur letztlich gerechten Beurteilung des Ganzen ist sehr zu beachten, daß die beiden bisher besprochenen Konflikte mehr Nebengeschehen sind. Deshalb darf (und muß vielleicht) bei ihnen die innere Entwicklung zurücktreten; selbst ihre Lösung durch eine Art von Deus ex machina wird so erträglicher.

Das Hauptgeschehen des Spieles ist, wie oben bereits angedeutet wurde, der Gehorsamskonflikt des P. Ahern. Dieser aber entzündet sich gerade an der Heilung Strelskys und den anderen wunderbaren Ereignissen und macht sie deshalb als Voraussetzung und Ansatz der dramatischen Entwicklung künstlerisch notwendig. Diesmal entfaltet sich die Krise vor unseren Augen Schritt für Schritt bis zu ihrem Höhepunkt, wobei die einzelnen Momente psychologisch fein ineinandergreifen.

Ahern, ein hervorragender Jurist, der gewohnt ist, alles genau zu prüfen, und dessen Scharfsinn sich nur schwer beugt, zweifelt an der Echtheit der angeblich zahlreich geschehenen Wunder. Diese sind der Fürbitte des seligen Josef Martin zu verdanken, dessen Gebeine in der Kollegskirche ruhen. Seine Heiligsprechung, die der große Lebenswunsch des Rektors ist, betreibt dieser jetzt mit allen Mitteln. Daher ernennt er (im Einverständnis mit dem Provinzial) Ahern zum Postulator, also zum amtlichen Vertreter der Heiligsprechung in Rom. Ahern aber bittet, davon Abstand zu nehmen, indem er Duquesne seine Bedenken eröffnet; doch der Rektor besteht auf seinem Vorhaben. In seiner inneren Not hofft Ahern einen Bundesgenossen in Dr. Morell zu finden; allein der Freigeist erklärt überraschenderweise die außerordentlichen Vorkommnisse für echte Wunder und setzt sich mit aller Kraft dafür ein. Aherns Seelenqual wächst bis zum Unerträglichen, als ihm der Arzt bald darauf unter dem Beichtsiegel mitteilt, er halte alles für Täuschung und Suggestion und habe den Wunderrausch nur unterstützt, um zu erproben, wieweit die Macht der Einbildung reiche, und um dem Stolz der Jesuiten

einen empfindlichen Schlag zu versetzen. In einer Szene von äußerster dramatischer Kraft stellt dann der nichtsahnende Rektor den Arzt und Ahern einander gegenüber. Morell spricht sich von neuem, wenn auch in gewundenen Redeweisen, für die Echtheit der Wunder aus. Ahern, von Duquesne nach den Gründen gefragt, aus denen er sich diesem Urteil nicht unterwerfe, gesteht, durch das Beichtsiegel gebunden, er habe keine Gründe, und bittet, von der Übergewalt der Spannungen zerbrochen, um seine Entlassung aus dem Orden. Das ist für die schon geschwächte Gesundheit des Rektors zuviel: er bricht sterbend zusammen.

Zunächst erlebt man hier die großartige Steigerung der Spannung staunend mit. Doch bei ruhiger Nachprüfung regen sich Bedenken über die Voraussetzungen, durch die diese Steigerung erkauft ist. Gewiß kann ein Oberer in der Gesellschaft Jesu einem Untergebenen auch etwas befehlen, was dessen Einsicht widerstreitet; von dem Untergebenen wird in einem solchen Fall — natürlich immer im Rahmen des sittlich Erlaubten — der Gehorsam des Verstandes verlangt, kraft dessen er gehalten ist, sein Urteil dem des Vorgesetzten zu unterwerfen. Doch wird die väterliche Güte, mit der nach den Konstitutionen des Ordens jeder Obere die ihm Anvertrauten führen soll, für gewöhnlich keinem so schwere Belastungen zumuten, wie das Spiel uns eine miterleiden läßt. Auf Biegen oder Brechen wird man es nur dann ankommen lassen, wenn zwingende Gründe unbedingt dazu nötigen. Liegen derartige Gründe hier vor? Offenbar ist Duquesne dieser Ansicht. Tatsächlich aber scheint ihn dabei seine sonst so überlegene Klugheit im Stich zu lassen.

Von der nach seiner Meinung nahe bevorstehenden Erfüllung seines großen Lebenswunsches voreingenommen, nimmt er vorschnell Wunder als unumstößliche Tatsachen an, die noch keineswegs hinreichend bewiesen sind. Denn der kurze Zeitraum von nur einer Woche, innerhalb dessen sich das Geschehen des Stückes abwickelt, und das fachmännische Urteil nur eines Arztes (obwohl er als Ungläubiger kritisch und als Hausarzt vertrauenswürdig zu sein scheint) genügen nicht, um in so schwierigen Dingen Sicherheit zu gewinnen. Auch die anderen, durch die außerordentlichen Vorkommnisse angelockten Ärzte, von denen kurz die Rede ist, können durch ihre Zustimmung keine Gewißheit erzeugen, da auch sie einer längeren Frist zur Prüfung bedürften. Der vorsichtigen Zurückhaltung und peinlichen Genauigkeit, mit der die Kirche Wunderberichte behandelt, entspricht viel mehr die Einstellung, die Ahern und der Monsignore äußern, als die des Rektors. Nach allem bringt dieser in einer objektiv übereilten Weise, die einzig durch eine gewisse Wunderpsychose zu erklären ist, seinen Untergebenen in äußerste seelische Not. Doch auch darin gibt es noch einen Ausweg, von dem das Spiel nichts weiß. Die Verfassung des Jesuitenordens sieht nämlich ausdrücklich den Fall vor, daß ein Untergebener schwerwiegende Gründe gegen eine Verfügung seines unmittelbaren oder örtlichen Obern vorzubringen hat, bei diesem aber nicht durchdringt. Dann steht ihm das Recht zu, seine Angelegenheit einem höheren Obern, zunächst dem Provinzial und schließlich

sogar dem General, zu unterbreiten und dessen Entscheidung anzurufen. — Man sieht also, daß der jesuitische Gehorsam in Wahrheit nicht so starr und fast unmenschlich ist, wie es die „Erste Legion" nahelegen könnte. Hier führt das Bestreben, die dramatische Spannung auf das Höchste zu steigern, am meisten zu einer gewissen Verzeichnung der Wirklichkeit. So besteht die Gefahr, daß das Grundanliegen des Spieles, gegen alle Verzerrungen zu zeigen, wie die Jesuiten tatsächlich sind, in einem sehr wesentlichen Punkt vereitelt wird. (Übrigens kann bezüglich der Aussprache Ahern—Morell von einem Beichtsiegel im strengen Sinne des Wortes nicht die Rede sein. Denn ein solches liegt nur dann vor, wenn eine sakramentale Beicht wenigstens beabsichtigt ist, was der Arzt von vornherein und ausdrücklich verneint; daß sich die beiden im Beichtstuhl treffen, ändert daran nichts.)

Wie löst sich nun Aherns Konflikt? An seinem Entschluß zum Austritt aus dem Orden vermag weder der menschlich so ergreifende, in Christus gefaßte, ja frohe Heimgang des Pater Duquesne noch das gütige Verstehen seines Nachfolgers etwas zu ändern. Erst die zweifellos wunderbare Heilung des kleinen Jimmy erneuert in seinem Herzen die begeisterte Hingabe an seinen Beruf. — Wieder stehen wir vor einem plötzlichen Umschlag und vermissen die vorbereitende seelische Entwicklung. Wieder nimmt sich das Wunder wie ein Deus ex machina aus.

Doch läßt sich auch diesmal eine gewisse innere Begründung dafür geben. Zunächst: weil Aherns Krise im Wunder wurzelt, findet sie durch ein neues Wunder ihre einfachste Überwindung. Dazu kommt vor allem das Schicksal Morells. Sein unehrliches Spiel mit der Heilung Strelskys und den sich daran anschließenden außerordentlichen Vorkommnissen hat ihn in eine furchtbare Zwangslage verwickelt. Sein Neffe Jimmy, den er wie sein eigenes Kind liebt, hat noch nie seine Beine gebrauchen können. Bei ihm liegen die Dinge medizinisch so, daß eine Heilung durch Suggestion völlig ausgeschlossen ist. Nun hat aber der Kleine die feste Überzeugung, daß ihm am Schrein des seligen Josef Martin die ersehnte Hilfe zuteil werden wird. Morell wagt einerseits nicht, die Hoffnung des Kindes zu zerbrechen, anderseits befürchtet er das Schlimmste von der seiner Meinung nach unausbleiblichen, grausamen Enttäuschung. Diese Not treibt ihn zu Ahern in den Beichtstuhl und bereitet seine Umkehr vor. Die dann wider alle seine ärztlichen Prognosen doch erfolgende Heilung seines Neffen verwandelt den Freigeist und Spötter in einen gläubigen Menschen. Morells Konflikt und dessen Lösung wachsen also spontan von den bereits geschehenen Wundern zu dem neuen Wunder hin, weshalb dieses künstlerisch notwendig und so gerechtfertigt erscheint.

Trotz allem, was die beiden Wunder (an Strelsky und Jimmy) in ihrer inneren Notwendigkeit begreiflich macht, wirkt das Wort des sterbenden Rektors befreiend: Das größte aller Wunder ist der Glaube! Morell wiederholt und bestätigt nach Jimmys Heilung dieses Wort. Eine Wundersucht, wie sie die beiden Eiferer und in etwa auch Duquesne an den Tag legen, ist

unchristlich und noch mehr unjesuitisch. Wenn wir auch für jedes echte Wunder, das Gott als Zeichen seiner Güte und Allmacht in unseren Tagen wirken will, dankbar sein sollen, so wäre es doch grundverkehrt, allein auf solche Vorkommnisse sein Christentum und die großen Entscheidungen seines Lebens zu gründen. Das Fundament, das schließlich alles tragen muß, die Wurzel, aus der wir eigentlich leben, ist der Glaube. Er erwächst aus Christi Leben und Werken, er richtet sich an dem ragenden Gotteszeichen der heiligen Kirche aus, innerhalb deren dann auch die einzelnen Wunder jeder Zeit ihre Stelle und ihre Aufgabe haben. Zu diesem Glauben hinzuführen, nicht ihn zu ersetzen, ist der Sinn des Wunders, auch in unserem Spiel. Doch wird der wahre Christ und Jesuit auch ohne solche Wunder mit Gottes Gnade seinen Weg finden, ganz im Sinne des Herrenwortes: Selig, die nicht sehen, und doch glauben!

Abschließend sei die Frage gestellt, woraus eigentlich die ungewöhnliche Anziehungskraft des Stückes zu erklären ist. Sicher wirkt dabei die dramatische Kunst mit, die den Zuschauer von Stufe zu Stufe mitreißt und nicht mehr losläßt. Ebenso ist der Einfluß einer gewissen Neugier und Sensationslust nicht zu verkennen; denn ein Stück, das Einblick in die verborgene Welt des Ordenslebens und gar in die Geheimnisse des Jesuitenordens gewährt, darf man sich nicht entgehen lassen. Ferner sucht jederzeit eine mystizistische Veranlagung der Menschenseele nach dem Außerordentlichen, das ihr hier im Wunder begegnet, wenn nicht auch darin wieder bloß die Sensation erlebt wird. Aber in all dem eingeschlossen und vielfach über all das hinausführend, treibt die Menschen echte religiöse Sehnsucht zu dem Spiel hin.

Tatsächlich vermag es einen mächtigen religiösen Eindruck zu vermitteln, der durch die mancherlei aufgezeigten Schwächen der Handlung im einzelnen nicht zerstört wird, sondern mit diesen versöhnt. Das Stück beweist, daß auch ausgesprochen religiöse Themen, selbst eine Beichtszene, würdig auf der Bühne dargestellt werden, ja durch deren Mittel eine eigenartig tiefe Wirkung entfalten können. Wie man dabei nicht der immer naheliegenden Gefahr der Profanierung erliegen muß, so wird auch eine Dramatisierung solcher Stoffe ohne Verzeichnungen möglich sein.

Was die Gesellschaft Jesu im besonderen angeht, so bringt uns das Spiel die Jesuiten zunächst menschlich nahe, insofern sie vor allem als ringende Menschen erscheinen, obwohl auch zwei im wesentlichen vollendete Gestalten nicht fehlen. Freilich werden hier Spannungen, die im wirklichen Leben des Ordens selten in solcher Schärfe auftreten, mit Rücksicht auf die dramatische Gestaltung in einem Kolleg zusammengeballt und auf das äußerste zugespitzt. Das Ergebnis des Ganzen aber ist, daß sich alle durchringen und bedingungslos ihrem Ideal hingeben. So zeigt die „Erste Legion" schließlich dieses: die Jesuiten sind nach ihrem Berufsideal Männer, die alles in Christi Dienst stellen und für Christus sich selbst und alles bis zum Letzten zu opfern bereit sind. Dieses Bild ist so groß, daß es alle Vorbehalte, die wir dem Spiel gegenüber machen mußten, zurücktreten läßt.

Umschau

Der Mensch im Zeitalter der Technik

Die beiden Brüder Jünger haben sich einen Namen gemacht durch ihre formschönen Werke, in denen sie sich mit dem Menschen der Gegenwart auseinandersetzen. Während ihnen das Transzendentale auf den ersten Blick fernliegt, suchen sie den Menschen in der durch die menschliche Tätigkeit umgestalteten und umzugestaltenden Natur. Es scheint, als ob sie beide lange Zeit ihres Denkens und Schaffens an ihn geglaubt und eine innerweltliche Perfektion für möglich gehalten hätten.

Während der ältere Jünger, Ernst (vgl. diese Zeitschrift Bd. 139 [1946] 199—220), mit kühler Schärfe Dinge und Zeiten prüft, die naturhaft notwendige Entwicklung feststellt und sie bis zu ihrem Ende begleitet, ist Friedrich Georg etwas weicher geartet. Indes ist ihm vielleicht ein noch größeres Ahnungsvermögen gegeben. Er spürt die Rätsel und Möglichkeiten der Zukunft; aber indem er noch tastet, erspäht sein geistig ihm tief verbundener Bruder klar und mit untrüglichem Blick in den Ahnungen der Zeit die Zukunft. Wenn Ernst Jünger im „Arbeiter" sich mit ganzer Seele in die Technik einlebte — ob er sich ihr längere Zeit wirklich verschrieb, wissen wir nicht —, bleibt sein Bruder ungebundener und schwebt dichterisch in den Möglichkeiten. Dafür kann er aber wohl eine größere Bildhaftigkeit im Denken und Sprechen sein eigen nennen, obgleich auch diese Eigenschaften bei Ernst eine außerordentliche Höhe erreichen.

Friedrich Georg Jünger hat die Technik zum Gegenstand mancher Betrachtungen gewählt und ihre Fragwürdigkeiten früh erkannt. Sein Buch „Die Perfektion der Technik" (Klostermann, Frankfurt a. M. 1946) wurde schon 1939 geschrieben und gibt in 39 geistvollen Abschnitten das Kreisen seiner tastenden Gedanken wieder. Dem Anschein nach sind es logische Darlegungen, die sich gegenseitig ergänzen und dem Leser schließlich den Eindruck des furchtbaren Raubbaus der Technik an Natur und Mensch vermitteln. Um mit der Wiedergabe des Inhalts zugleich auch die Denkweise Friedrich Georgs zu veranschaulichen, erwähnen wir die großartigen mythischen Schlußbilder des Buches. Vorbild des technischen Menschen, des homo faber, ist Prometheus. Er entwendet den Göttern das Sonnenfeuer und stellt es in den Dienst der technischen Arbeit. Diese Verkehrung zieht ihm die Strafe der Götter zu. Das Feuer der menschlichen Arbeit entstammt der Schmiede des Hephaistos, der wie Wieland der Schmied hinkt. Die Techniker sind einäugig wie alle Zyklopen, sind einseitig der Erfahrung verhaftet. Diese Bilder und Symbole lassen Wert und Grenzen der Technik erkennen: Großartige Leistungen, die aber nicht eigentliche Schöpfungen, sondern nur Umbildungen sind, werden durch Raubbau an der Natur gewonnen, bis schließlich in der Atomforschung die Zerstörung zum innersten Kern vordringt. Nicht das Sein ist dem Techniker teuer. Er sieht nur die Kraft, die Energie, die Dynamik, weiß sie zu bezwingen, zu ballen, zieht den einzelnen Menschen in seinen erobernden und vergewaltigenden Dienst. Im Namen der Freiheit eines unbändigen Herrschergefühls beginnt er, zapft überall die lebendige Kraft an und endet mit einem schrankenlosen Automatismus. Die einseitige Kausalbetrachtung, die Einordnung aller Dinge in unsere Zwecke entpersönlichen den Menschen, schaffen die statistisch zu erfassenden Massen, überwinden und töten zugleich Raum und Zeit. Wo und wann wir nicht im „Betrieb" sind, ist der Raum leer und die Zeit tot. Alles ist Funktion, und was nicht Funktion ist, existiert nicht.

Das erhoffte Paradies aber erweist sich als Utopie. Armut und Not an materiellen Gütern, die kalte Rhythmisierung des Sports statt heiterem Spiel, Unfruchtbarkeit des „richtigen" Denkens statt Schau und Besitz der Wahrheit. Das Ende ist der Aufstand der Massen, der totale Krieg, die Dämonie der Macht. Das Sicherheitsbedürfnis der Schutzlosen ruft nach Sekurität und die Machtmaßnahmen der Sichsichernden steigert die Ohnmacht in immer neuen Spiralen desselben Circulus vitiosus.

Jüngers Gedankengänge enden ohne Lösung und Ausweg. Sie sind fast heiter wie von einem Unbeteiligten hingeschrieben. Und dennoch bewirken sie im Leser Niedergeschlagenheit und Ratlosigkeit. Es ist, als spürten wir die Stunde der Götterdämmerung.

Ganz anders ist das Buch „Der Mensch im Zeitalter der Technik" von Friedrich Muckermann S. J. (J. Stocker, Luzern 1943, gr. 8° 342 S.), das Vermächtnis eines Vorkämpfers der Freiheit und christlichen Menschlichkeit. Es fragt nach dem Menschen und sieht ihn als Abbild Gottes, das die göttliche Wahrheit, Güte und Schönheit suchen, sich einformen soll, um schließlich in Kraft der ihm mitgeteilten, immerfort fließenden Erlösungs-

gnade die Erde in den Schoß Gottes hineinzutragen. Der christliche Mensch des Mittelalters baute Wahrheit, Güte und Schönheit in seine Kathedralen, in denen der Einzelne wie die Gemeinschaft in Anbetung vor Gott knieten. So soll auch der Gesamtbau der Menschheit eine einzige Kathedrale werden, in deren Mitte Gott wohnt. Was baut die Technik? Muckermann verkennt nicht, daß auch sie auf der Wahrheit fußt, das Gute will, die Schönheit ersehnt und die Herrlichkeiten der äußeren Ordnungen, der äußeren Dynamik, der Masse, der Macht feiert. Aber die Technik schaut nach unten, nach der Materie, dem Material. Die Sterne der himmlischen Wahrheit verbleichen, und die Lichter der Erde machen in ihrem grellen Licht stolz und blind und lebensmüde. Dem Sinnenhaften fehlt das Ewige, und wer sich den Sinnen weiht, befindet sich auf der schwankenden Bahn des Relativen. Er sucht darum zu Millionen zu sprechen, um den Schein der Wahrheit durch Propaganda zu verstärken. Aber dennoch gibt es eine Wahrheit und eine Erlösung durch die echte Wahrheit. Der Geist schwebt weiter über den Wassern.

Die Technik will Moral, da ohne sie keine Ordnung auch im Bereich der irdischen Zwecke besteht. Aber da die Materie allein als wertvoll erscheint, wird die Seele verwüstet, das Gewissen erschlagen. Luziferischer Individualismus erhebt sich und versklavt die Schwachen. Und nun hallt durch die Welt ein einziger Schrei nach Gemeinschaft, die aber auch nur vergewaltigt. Rettung kann allein kommen durch die Freiheit, die da Bindung an die göttliche Ordnung (nicht an die Zwecke der Nützlichkeit) besagt, berufliche Freiheit, gesellschaftliche Freiheit, politische Freiheit. Wir segnen die Kirche, die, verfolgt und bedroht, den Kampf um die göttliche Freiheit, die eigene Freiheit, die menschliche Freiheit besteht. Die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.

Schließlich bleibt auch das Sehnen nach Schönheit in der Technik unbefriedigt. Kunst ist geistig und freischwebend. In dem Maß, als sich der Mensch der Materie und den Zwecken verschreibt, kennt er nicht mehr das Geheimnis der Kunst. Der technische Mensch entschleiert aus Grundsatz. Wie weit dies geht, zeigt etwa die Beobachtung, daß Tanzschülerinnen, die aus Arbeiterkreisen kommen, wohl die sinnenfälligen Werte wiedergeben können, daß sich ihnen aber merklich die Glieder versagen, wenn sie Geistiges gestalten sollen.

Weiter hinaus führt der Gedanke, daß Kunst die Dynamik des Lebens bändigt, ein vorgegebenes Ziel erfüllt, während die Technik maßlos ist und alles der Dynamik unterwerfen will. Schließlich ist das Letzte von besonderer Wichtigkeit: Ohne Religion keine Kunst. Kunst will ein heiliges Volk, die Technik kennt nur eine Welt ohne Gott: So gleicht die technische Göttin der Schönheit nicht der dem Haupte des Zeus entsprungenen Pallas Athene, die Schild und Lanze mit ruhig gesammelter Kraft trägt, sondern viel eher der Gestalt der Erynnien, die als Furien daherstürmen und Rache schnauben.

Heilung für den Menschen im Zeitalter der Technik kann nur kommen, wenn er sich den höchsten Gütern des Wahren, Guten, Schönen in ihrer ganzen Breite öffnet und vor allem sich ihren Quellen und ihrem Ursprung in Gott zuwendet, nicht aber sich den äußersten Ausstrahlungen verkauft. Die gottgesandte und gottgeschenkte Liebe allein vermag den technischen Menschen zu erlösen und sein Hochbild wieder herzustellen, das da geformt ist nach Analogie der heiligsten Dreifaltigkeit.

Muckermanns Buch klingt aus in den heiligen Jubel: O beata Trinitas! Seine Ausführungen sind nicht wie die Jüngers von gewollter Nüchternheit getragen, hinter der sich eine abgrundtiefe Erschöpfung verbirgt, sondern von einem unüberwindlichen Optimismus, der in der Größe Gottes wurzelt. Das ist gut in einer Zeit der Verzagtheit. So mag von diesem Buch viel Mut ausgehen, daß wir es wieder auf uns nehmen, in gleicher Gesinnung wie er gegen die verzehrende Gewalt der Technik anzugehen und den Menschen wieder zu erlösen in der Kraft des auf die Erde gesandten göttlichen Geistes.

Allerdings mag es dem Leser wie ein Symbol vorkommen, daß Muckermann sein Buch in den ewigen Bergen der Schweiz schrieb und daß er in der Einsamkeit der Verbannung starb, ohne mit der ihm eigenen Tiefe und Wärme seiner niedergeschlagenen Heimat diese seine Überzeugung künden zu können. Zwar verkennt er nicht, daß auf der Erde der Paradiesesfluch des „Dornen und Disteln sollst du tragen“ liegt. Aber es scheint, als ob er es zu leicht genommen und der Kraft der ewigen Sterne einen allzu schnellen Sieg zugeträumt hätte. Das Geheimnis des Kreuzes ist doch ernster, als daß es durch die Weisheit des in Gott ruhenden Beters in der Thebais und das Licht der Ewigkeit ganz einfach gelichtet werden könnte. Es liegt über dem Buch etwas von dem Goethe der Geheimnisse. Humanus, der Heilige und Weise, der das Zeichen des Kreuzes prächtig aufgerichtet sieht, von dem

das Heil entsprungen ist, das Bild, das er mit Rosen dicht umschlingt und dessen schöner Anblick ihn erquickt, ist nicht der Mensch der Wirklichkeit. Zwar siegen die Wahrheit, die Güte und die Schönheit, aber wie durch Feuer. Es bleibt dem Menschen der Kampf zwischen Gut und Böse, und die Kraft der Idee siegt erst nach Tod und Untergang in dem dann verwandelten Universum, dem neuen Himmel und der neuen Erde.

Die Wahrheit liegt wohl zwischen Jünger und Muckermann. Es bedarf der alles Menschliche durchleuchtenden Ideen, aber ebenso der innertechnischen Maßnahmen. Sie liegen in der Beschränkung des Einflußbereiches der Technik, nicht in ihrer „Perfektion". Der Mensch muß auch eine private, der allgemeinen Nützlichkeit entzogene Sphäre der materiellen Güter haben, und wenn es nur das Haus und ein Fleckchen Garten ist.

Die heilige Schrift läßt den Menschen beten, ihm weder Armut noch Reichtum zu geben. Das ist im wörtlichen Sinn für den Anteil an den Erdengütern gemeint. Aber es ist auch berechtigt, das Wort auf den Besitz der ewigen Wahrheiten anzuwenden. Sowohl ihr Fehlen wie ihre überströmende Fülle bringt Gefahren. Die Erde ist der Platz der Mitte, wo die Himmelslichter mit der Not und Bedrängnis eine innere Verbindung eingehen und das Kreuz erhöhen, ohne ihm seine Schwere zu nehmen.

Hubert Becher S. J.

Heilung durch Edelsteine?

Der aufgeklärte Mensch des 20. Jahrhunderts mit seinem ausgeprägten Wirklichkeitssinn mag vielleicht für die Auffassung, Edelsteine als Heilmittel im medizinischen Sinne zu benützen, nur ein mitleidiges Lächeln übrighaben. Aber die Zeit ist noch gar nicht so lange vorbei, wo man diese erlauchten Geschöpfe der Erdentiefe nicht nur in der Volksheilkunde, sondern auch in der Schulmedizin als hochwertige, nicht nur äußerlich angewandte, sondern auch innerlich verabreichte Medikamente hochschätzte. Noch vor einigen Jahren hat ein englischer Arzt, W. J. Jernie, ein Werk herausgegeben „Precious Stones Curative", in dem er auf Grund chemischer Zusammensetzung der Steine nachzuweisen sucht, daß dieser Glaube kein Aberglaube sei. Was uns heute als Kulturkuriosum oder finsterer Aberglaube einer versunkenen Welt erscheint, in der alles, Leben, Krankheit, Tod, selbst die kleinsten und unbedeutendsten Alltäglichkeiten als Offenbarungen einer übersinnlichen Macht galten, war für die Menschen früherer Zeiten eine durch Erfahrung und Wissenschaft bestätigte Tatsache. Der Grund dafür war nicht nur der Umstand, daß sich von jeher religiöse und geheimnisvolle Vorstellungen von übernatürlichen Kräften, ein ganzer Kranz von Magie, Mythen und Sagen mit den Edelsteinen verbanden, sondern vielleicht noch mehr die Auffassung, daß der Wertmesser für die Brauchbarkeit und Wirksamkeit eines Heilmittels seine Kostbarkeit und die Seltenheit seines Vorkommens seien.

Nach Plinius (Hist. nat. XXIX. 24, 28) wurden wohlfeile Medikamente von reichen Leuten geradezu mit Verachtung zurückgewiesen. Deshalb galt in der alten Welt bei den Indern, Chinesen, Griechen, Römern und Arabern das edelste aller Metalle, das Gold, als hochwertiges Heilmittel. So wird auch die medizinische Verwertung der Edelsteine — nach Paracelsus „der höchsten Subtilität der Natur" — wegen ihrer Seltenheit, ihres märchenhaft schönen und sprühenden Lichtgefunkels, wegen des Geheimnisses ihrer Formgestaltung, ihrer Härte und nicht zuletzt ihres hohen Wertes durch alle Jahrhunderte verständlich. Wohl stand in Antike und Mittelalter die abergläubisch-talismanische Verwendung der Edelsteine, die sich auf dem astrologisch bedingten Glauben an die in der ganzen Natur herrschende Sympathie und Antipathie, „die Freundschaften und Feindschaften der stummen und unbewußten Dinge", und an die eingravierten Zeichen aufbaute, im Vordergrund, aber nach volksmedizinischer Anschauung besaßen die Edelsteine auch an sich eine Heilkraft. In der antik-klassischen Literatur finden sich nur gelegentliche Hinweise auf die medizinische Verwendung der Edelsteine. Dioskurides Pedanius[1] aus Anazarbos in Kilikien im 1. Jahrhundert n. Chr., ein griechischer Arzt, Botaniker und Pharmakologe, verfaßte eine Heilmittellehre, die im ganzen Mittelalter und später im Abendlande und im Orient als Hauptquelle des Wissens in Botanik und Arzneimittellehre galt. Er betrachtete im 5. Buche (Kapitel 84—183) an die hundert Edelsteine und einige Naturerscheinungen, die man zu ihnen rechnete, wie Bernstein und Korallen, nach ihrem angeblichen Heilwert. So sollen nach ihm der Hämatit (Blutstein) Leber- und Blasenleiden, Schlangenbiß und Triefaugen, der Saphir,

[1] Die Arzneimittellehre des Dioskurides in 5 Büchern, übersetzt und mit Erklärungen versehen von J. Berendes, Stuttgart 1912.

innerlich genommen, Darmgeschwüre heilen. Galenus — nach Hippokrates der berühmteste Arzt des Altertums und zugleich in seinen umfangreichen Werken einer der fruchtbarsten und redseligsten Schriftsteller aller Zeiten, aus dessen Schriften das Morgen- und Abendland über ein Jahrtausend medizinische Kenntnisse schöpften — bietet die antike Edelsteinmedizin keine wesentlichen Fortschritte.

Eine vertieftere und wissenschaftlich gehobene Auffassung der Bedeutung und Bewertung der Edelsteine überhaupt finden wir erst bei den Arabern. Durch sie erreichte die Edelsteinmedizin ihren Höhepunkt und wurde geradezu zu einem wissenschaftlichen System ausgebildet. Sie pulverisierten die kostbaren Steine, rösteten sie, unterwarfen sie chemischen Reaktionen und verschrieben sie in Form von Pillen und Latwergen als richtige Medikamente, und zwar nicht nur die weniger harten, wie Hämatit und Gagat, sondern auch die mineralisch härtesten, wie Smaragd, Saphir, Rubin, Topas, Lapis Lazuli, und so gelangten diese Medizinen in den europäischen Arzneischatz. Neuesten Forschungen zufolge haben die Araber wie in andern Wissenschaften, so gerade auch auf dem Gebiete der Medizin die Vermittlerrolle zwischen Orient und Okzident gespielt. „Aus den Großstädten Nordostpersiens kommen seit der Mitte des 8. Jahrhunderts die Astronomen, Astrologen, Alchemisten und Ärzte, kommt eine neue Philosophie und mystische Umformung des Islam, deren arabische Sprache nicht darüber hinwegtäuschen darf, daß wir es hier mit den Geisteserzeugnissen iranischer Gelehrter zu tun haben.“[2] Auf dem Wege arabischer Übersetzungen des Aristoteles, der dem frühen Mittelalter noch unbekannt war, kamen auch die Ideen über die Edelsteine ins christliche Abendland und fanden weitgehende Verbreitung, wie die zahlreichen Steinbücher (Lapidarien) beweisen.

Ibn Avicenna (980—1037), der große arabische Arzt und Philosoph, bringt nur wenig über die Heilkraft der Edelsteine. Als Heilmittel empfiehlt er Perle, Koralle und Bernstein, und im 5. Kapitel seines Buches „Canon Medicinae“ die berühmte Edelsteinlatwerge „Confectio de Hyacintho“, die neben Hyacinth auch den Lapis Lazuli enthält und die dann durch Jahrhunderte in den abendländischen Apotheken als hervorragendes Herz- und Pestmittel geführt wurde. Das berühmteste Steinbuch arabischen Schrifttums stammt von Abul Abbas ben Jusuf ben Ahmed Tischafi, gestorben um 1254 in Kairo. In 25 Kapiteln verbreitet er sich über physikalische und medizinische Eigenschaften der damals wie heute noch bekanntesten Edelsteinarten, wie Hyacinth, Smaragd, Saphir, Beryll, Granat, Diamant, Türkis, Onyx, Karneol, Jaspis, Amethyst, Malachit, Nephrit, Lapis Lazuli u. a. Seine anerkannte Autorität in der Edelsteinmedizin hat Jahrhunderte hindurch den europäischen Arzneischatz der Apotheken beeinflußt. Wenn gerade bei den Arabern die Edelsteinmedizin in so hoher Blüte stand, so erklärt sich das aus der Tatsache, daß syrische Christen am Hofe des Kalifen zu Bagdad als Ärzte in Diensten standen und neben aristotelischen Schriften auch medizinische Werke übersetzten, und so wird auch verständlich, daß in der Folgezeit berühmte arabische Philosophen auch hervorragende Ärzte waren.

Durch die Araber wurden eine Unsumme wissenschaftlicher Erkenntnisse auf dem Gebiete der Naturwissenschaften und Medizin und das geschlossene System der Philosophie des Aristoteles an die abendländische Kultur übermittelt. Wenn besonders die jüdisch-arabische und aristotelische Philosophie eine weitgehende Befruchtung des abendländischen Geistes bedeutete, so lag doch in der Form des dargebotenen Geistesgutes und durch die Umbeugung des Aristotelismus im jüdisch-arabischen Sinne eine große Gefahrenquelle und ein Ausgangspunkt für theologische Irrtümer. Alberts des Großen unsterblicher Verdienst war es, die Synthese aristotelischer Philosophie und christlicher Theologie in Angriff genommen zu haben, die dann sein großer Schüler Thomas von Aquin endgültig zu dem ragenden Bau des christlichen Aristotelismus ausbaute. In seinen fünf Büchern über die Mineralogie verbreitet sich Albert im Anschluß an die Welt- und Lebensauffassung des Aristoteles eingehend über die Natur der Edelsteine und ihre heilenden und zerstörenden Kräfte. Wenn er auch einmal schreibt: „Die Naturforschung besteht nicht darin, daß man das von andern Mitgeteilte leichtgläubig nacherzählt, sondern daß man die in den Naturerscheinungen sich offenbarenden Kräfte erforscht“[3], so enthält seine Mineralogie doch bei aller Gelehrsamkeit uralte abergläubische Volksvorstellungen der ihm vorliegenden Lapidarien. Der schon bei Plinius erwähnte Aberglaube, daß nur Bocksblut den Diamanten auflöse, herrschte

[2] Ganzenmüller, Die Alchemie des Mittelalters. Paderborn 1938, S. 32.

[3] De min. l. 11, ar. 2, c. i. t. 2, p. 277.

durch das ganze Mittelalter, wie ein altes Lied bezeugt:

„Der Demant zerspringet,
Wenn Bocksblut ihn zwinget".

Diese Anschauung vertritt auch Albert und fügt noch hinzu, besonders wenn der Bock vorher Wein getrunken oder Petersilie und Bergweide gefressen habe, werde der Diamant (wie auch Gallensteine) aufgelöst. Albert der Große fußte dabei ganz auf dem Steinbuch des ersten mittelalterlichen Enzyklopädisten, Arnold Saxo (gestorben um 1220), der auch für die weitere abendländische Tradition der Steinkunde bestimmend geworden ist. Im Anschluß an Arnoldus Saxo beschreibt Albert in alphabetischer Ordnung die verschiedenen wunderwirkenden Kräfte der Edelsteine und bemerkt am Schluß des ersten Bandes, daß jeder Stein seine besondere Kraft habe, die durch Experimente festgestellt werden könne. Vielfach hat er seine Anschauungen mit astrologischen Ideen in Verbindung gebracht nach dem Glauben der Antike, daß eingravierte Zeichen von Planeten und Tierkreiszeichen oder unverständliche barbarische Zauberworte (grammata ephesina), mit denen man alles verband, was aus Mythologie, Symbolik, Astronomie und Alchemie bekannt war, die Heilkraft vermehrten.

Dieser abstruse, medizinisch-abergläubische Gedanke, der vielfach auf dem sympathisch-homöopathischen Grundsatz beruhte „similia similibus curantur" (Ähnliches wird durch Ähnliches geheilt), blieb wie schon bei den Schriftstellern der hellenistisch-römischen Kulturwelt, so auch bis in die Neuzeit hinein vorherrschend in der Volksmedizin. Sicher liegt in dem Gedanken der Sympathie und Analogie eine tiefe Lebens- und Welterfahrung; er ist gewissermaßen die Naturphilosophie des Volkes und in der Volksmedizin einer der festesten und wichtigsten Grundpfeiler, wenn er auch in der Anwendung oft verzerrt und verschoben erscheint.

Nach Paracelsus, dem „die ganze Natur eine Apotheke Gottes" war und der auch das Gold als ein „natürlich Confortativ" betrachtete, gehörten Edelsteine als mineralische Arzneien in pulverisiertem Zustand als „Stärkungs- und Verteidigungsmittel von allen üblen Zuständen in jedes Rezept". Folgende Edelsteine führten die Apotheken als Medikamente: Granat, Hyacinth, Saphir, Rubin, Topas, Smaragd und als Ersatz Flußspat, Lapis Lazuli, Karneol, Bergkristall, Nephrit und Chrysolith. Der berühmte Frankfurter Arzt Adam Lonitzer (gestorben 1580), nach dem auch eine Pflanzenart Lonicera (Geißblatt) benannt ist, schreibt beispielsweise vom Achat: „Gestoßen auf die Wunden gelegt oder im Trank mit Wein gegeben heilet er den Schlangenbiß". Am beliebtesten scheint für Heilzwecke der Hyacinth gewesen zu sein, der in der schon erwähnten „species de hyacintho" Verwendung fand. Es war dies eine Latwerge mit Limonensirup, die aus feinstem zerriebenem Hyacinthpulver bestand. Weitere Zutaten waren rote Korallen, Zitronensamen, Safran, Myrrhe, Rose, rotes Sandelholz, Knochen von Hirschherz, gebranntes Hirschhorn, Elfenbein, Saphir, Smaragd, Topas, Perlen, Rohseide, Blattgold und Blattsilber — also ein höchst kostbares Medikament von echt mittelalterlicher Art[4]. Auch der im Mittelalter und bis weit in die Neuzeit hinein als Heilmittel hochgeschätzte Theriak (Theriaca coelestis), der noch im 17. und 18. Jahrhundert mit besonderer Feierlichkeit unter Aufsicht der Stadtärzte in Gegenwart der Bürgermeister von dem Stadtapotheker hergestellt wurde, hatte ursprünglich 54 Bestandteile, darunter Hyacinth, Rubin, Granat, Smaragd. Der in der Antike so beliebte und von den ägyptischen Priestern als „Stein des Himmels" besonders gepriesene tiefblaue Lapis Lazuli, war noch im 18. Jahrhundert Bestandteil eines komplizierten, hochgeschätzten Medikamentes.

Wie tief die Anschauungen über die medizinischen Kräfte der Edelsteine damals eingewurzelt waren, beweist die Tatsache, daß Belehrungen hierüber selbst von der Kanzel herab vorgesetzt wurden. Als Beweis sei ein Beispiel aus dem „Biblischen Edelsteinbüchlein" des Jakob Schopper, Nürnberg 1614, angeführt: „Der Carbunkel[5] ist der herrlichste Edelgestein / hat alle Tugent und Krafft an sich / welche den andern Edelgesteinen amptlichen zugeeygnet werden. Fürnehmlich aber sind das sein eygen Kräfft / daß er der Geylheit und Pestilentz widerstehet / sonderlich wenn man ihn gepülvert einnimbt / beschützet er den Leib für pestilentzischer Gifft / nimbt hinweg forchtsamkeit und böse Gedanken / machet den Menschen frewdig / frölich und glückhaftig. Der

[4] Süddeutsche Apothekerzeitung 1938: Edelsteine als Heilmittel, von A. Süßenguth, S. 847.

[5] Mit dem Wort Karfunkel (Carbunculus) bezeichnete man nicht nur den heutigen Almandin, einen durchsichtigen Granat, sondern auch den echten Rubin. Auch bei Albertus Magnus ist Carbunculus ein Sammelbegriff und umfaßt den Rubin, den Granat in seinen Abarten und den Balasrubin (Balagius). De min. 2, 2, 3.

Rubin aber / dienet für böse Träumen / und wer in die Sonne gesehen und das Gesicht davon verderbet hat, der soll mit dem Rubin seine Augen reyben / so erklärt er ihm wiederumb das Gesicht." (S. 74).

Ob die mittelalterliche Edelsteinmedizin vollständig zu verwerfen ist, oder ob die etwa beobachteten Erfolge nur auf Suggestion beruhen und demnach nur eine Psychotherapie vorliegt, darüber fehlen bis heute die nötigen wissenschaftlichen Untersuchungen. Der auf dem Gebiete der Geschichte der Chemie bekannte Forscher Süßenguth lehnt die medizinische Verwendung der Edelsteine nicht rundweg ab, wenn er schreibt: „Wir wissen heute von Hochleistungs- und Spurelementen, welche für den menschlichen Organismus von hohem Werte sein können. Bei Eisenpräparaten z. B. ist der „verunreinigende" Gehalt an Mangan, Kobalt und Kupfer von direkt ausschlaggebender Bedeutung. Nun enthalten wenigstens die meisten der aufgeführten Edelsteine Spurelemente. Sie sind es ja, welche den Steinen ihre schöne Farbe geben. Da sind z. B. Mangan, Titan, Chrom, Kobalt, Nickel und Eisen, und es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß Spuren dieser Metalle bei der geschilderten Vorbehandlung der Edelsteine in Lösung gehen. Beachtlich sind Fluorgehalte (z. B. bei Topas), Berylliumgehalt des Smaragdes. ... Lapis Lazuli gibt durch Salzsäurebehandlung Schwefel frei, wird also auch im Magen zerlegt. Man sieht aus diesen Beispielen, daß es nicht angeht, die Edelsteinmedizin in Bausch und Bogen zu verurteilen oder verächtlich zu machen, wie das seither geschehen ist.

Wenn gerade auf dem Gebiete der Heilkunde sowohl in der Antike wie auch im Mittelalter Edelsteine eine so große Rolle gespielt haben, so liegt der Grund dafür letzten Endes wohl darin: Der antike und mittelalterliche Mensch kannte keine Bakterien, Bazillen und ähnliche Krankheitserreger; er vermochte auch nicht den Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung wahrzunehmen und war so allzu leicht geneigt, alle Krankheiten der Einwirkung dämonischer Mächte zuzuschreiben. Das ganze Heidentum war erfüllt von dem festen Glauben an Krankheitsdämonen, und die Anschauung des heiligen Augustinus (De div. daemonum c. 3): „Alle Krankheiten der Christen sind diesen Dämonen zuzuschreiben, namentlich quälen sie ungetaufte, ja sogar neugeborene unschuldige Kinder", war fast allgemeine Ansicht bei Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern. Diese Anschauung blieb durch das ganze Mittelalter bis in die beginnende Neuzeit hinein vorherrschend. So schreibt einmal Luther an den Markgrafen Georg von Ansbach im Jahr 1532: „Darüber besteht kein Zweifel, daß Pestilenz und Fieber und andere schwere Krankheiten nichts anders sind denn des Teufels Werk." Aus dieser Anschauung heraus glaubte man statt zu natürlichen Heilmitteln zu magischen und mit phantastischen Kräften geladenen, wie die der Edelsteine, Zuflucht nehmen zu müssen und wandte sie auch da an, wo eigentlich kein Mensch an der Natürlichkeit der Krankheitsursachen zweifelte. Dazu kam noch die Unkenntnis des menschlichen Körpers in anatomischer und physiologischer Beziehung. So erklärt es sich, daß das Volk, gebildete Kreise nicht ausgenommen, selbst nach dem siegreichen Durchbruch der Naturwissenschaften noch lange Zeit neben den natürlichen Heilmitteln die magischen Arzneien hochhielt, zumal dann, wenn andere Mittel nicht rasch genug Heilung zu bringen schienen.

Philipp Schmidt S. J.

Besprechungen

TAG- UND NACHTBÜCHER. Von Theodor Haecker. Mit einem Vorwort herausgegeben von Heinrich Wild. (307 S.) München 1947, Kösel.

Die „Tag- und Nachtbücher", begonnen im Herbst 1939 und fortgeführt in schicksalsschweren Tagen und Nächten bis wenige Wochen vor seinem Tod (am 9. 4. 1945), zeigen Theodor Haecker in der doppelten Einsamkeit des Denkers, voll Zucht der Sprache und Ausdruckskraft, und des ringenden Propheten, ringend um Gott und das Geschick seines Volkes. Aus dieser Einsamkeit quillt überreich die Fülle der Gedanken, Beobachtungen, Betrachtungen, Urteile und Ausblicke, die das letzte Vermächtnis dieses Schriftstellers aus Leidenschaft, wie der Herausgeber einleitend bemerkt, zu dem vielleicht bedeutendsten seiner Werke machen, jedenfalls was die Breite der berührten Fragen und den Reichtum der ausgestreuten Erkenntnisse betrifft. So mag

gerade dieses Buch in seiner verhaltenen, manchmal wohl auch bitteren Herbheit und gläubigen Inbrunst noch mehr als Haeckers zahlreiche anderen Werke weiterwirken als Wort eines Gerechten, der „nach seinem Tode noch spricht" (Hebr. 11, 4).

(An der einzigen Stelle, wo der Schalk zum Durchbruch kommt [S. 196 oben], hat sich flugs auf dem Weg zum Druck auch noch ein Kobold eingeschaltet: Der neunzigjährige Held der launigen Anekdote ist nicht Prinz Eugen, der nur 73 wurde, sondern Prinzregent Luitpold von Bayern, dem ein Oberförster nach der Volksüberlieferung die drastische Antwort gab.)

A. Koch S. J.

TROST DER WEISHEIT / WEISHEIT DER SIBYLLE. Von Josef Sellmair. (224 u. 264 S.) München 1946, Michael Beckstein. Geb. M 5.— u. 5.50.

Ein belesener Meister der Auswahl hat in den beiden Bänden aus vielhundertfachen Rinnsalen der Vergangenheit Weisheit geschöpft und bietet sie an, das einemal zum Trost in schwerer Gegenwart, das andremal als Wegweisung durch das Dunkel der Geschichte in eine bessere Zukunft. In der Einleitung zum Trostbuch heißt es am Schluß: „Wenn der Abend niedersinkt, wenn die Stille wächst ..., wenn die Schatten uns bedrängen, dann rufen wir den Tröster vor allem, daß Er nicht von uns gehe ..., dann rufen wir aber auch die guten Gedanken der großen Geister aller Zeiten und Völker und nehmen dankbar den Trost, den sie zu spenden wissen, aus ihrer Hand entgegen ..." In der Vorbemerkung des zweiten Buches aber stehen die Sätze: „Die Sehnsucht des Menschen ist die Menschlichkeit. Aber nach all dem, was hinter uns liegt, ist uns der Glaube zerstört, daß auf bloß humaner Grundlage eine humane Ordnung, auf nur menschlichen Voraussetzungen eine neue Menschlichkeit aufgebaut werden könne... So steht die Sammlung zwischen der Abkehr von geschichtlichen Irrgängen und der Hinkehr zum neuen Menschen und zur neuen Welt. Und oft sind es dieselben erlauchten Geister, die uns auf beiden Wegen führen." Mit diesen Sätzen ist Ziel und Wille der beiden Sammlungen umrissen, die dann ihr Thema in je einer Reihe von Einzelkapiteln entfalten. Wer auf Genauigkeit erpicht ist, wird die Quellenangaben vermissen; wer aber weiß, wie umständlich sie zu geben sind und wie schwer es ist, sie drucktechnisch befriedigend anzuordnen, wird ihre Weglassung verstehen.

A. Koch S. J.

WEG UND SIEG DER MODERNEN STAATSIDEE IN FRANKREICH. Von Prof. Dr. Martin Göhring. Gr. 8° (VI u. 282 S.) Tübingen 1946, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Geb. M 9.80.

Die Französische Revolution hat die geschichtliche Aufgabe erfüllt, eine überlebte politische Formenwelt fortzuräumen; sie hat damit dem aufstrebenden Dritten Stande die Bahn frei gemacht und der Idee des Nationalstaates zum Durchbruch verholfen. Gegenwärtig stehen wir, nicht nur in Deutschland, vor einer entgegengesetzten Aufgabe. Denn der nun überwundene Geschichtsabschnitt war nicht, wie der Verfasser dieses Buches will, eine Antithese zu 1789, sondern hat vielmehr, was damals begann — den selbstherrlichen Weg des modernen Staates zur Totalität — furchtbar ad absurdum geführt. Nun gilt es, den Staat wieder einer höheren Ordnung zu unterstellen und die Atomisierung des Staatsvolkes, die all das möglich machte, die „Vermassung", zu überwinden, indem die natürlichen Gemeinschaften wieder belebt werden und das soziale Leben eine korporative Aufgliederung erfährt. Nicht zuletzt in Frankreich beginnt man, dieses Gebot der Stunde zu erkennen, wie z. B. die Entschließung der 33. Tagung der „semaines sociales" beweist (vgl. dazu das Schreiben Papst Pius' XII. vom 10. 7. 1946 in „Dokumente" 1946, Nr. 10, 56a und 56b).

Von einer solchen geistigen Situation aus erscheint eine Rückschau auf den entgegengesetzten Weg, der in Frankreich zum Sieg der Ideen von 1789 führte, gewiß reizvoll. Leider ist jedoch die Blickrichtung der vorliegenden Arbeit eine andere. Der Verfasser gibt sich als einen Anhänger „der von religiöser und moralischer Bindung freien Idee der Staatsräson" (S. 78) und der Gedankenwelt der Aufklärung (S. 281) und läßt sich hierdurch zu, gelinde gesagt, recht einseitigen Wertungen verleiten. So erfaßt er nicht den bleibenden Gehalt der uns heute wieder nahegerückten, auf die göttliche Ordnung gegründeten Widerstandslehre der Monarchomachen und ihres großen Vorgängers, des heiligen Thomas, und verkennt ebenso etwa die zeitlose Bedeutung eines Montesquieu, den er „in erster Linie als Parteimann" (S. 140) und als „feudalen Reaktionär" (S. 37, 126) sieht. Oder er läßt sich durch Überbetonung gewisser Mißstände, wie etwa der Ämterkäuflichkeit, oder weil es an „positiver Staatsgesinnung" gefehlt habe (S. 24), zu einer im wesentlichen negativen Beurteilung des Ancien Regime seit dem Ausgange des

Mittelalters und seiner großen Repräsentanten, wie insbesondere Ludwigs XIV. (S. 117), bestimmen, obwohl dieses Regime immerhin Frankreichs politische und kulturelle Vormachtstellung in Europa begründete. — Setzt man sich über solche Fehlurteile hinweg, so wird man aus dem Material, das das Buch über die innerstaatlichen Machtkämpfe und die damit verbundene Entwicklung des politischen Denkens von Philippe de Commynes bis zu Sieyès (nicht Sieys, wie der Verfasser konstant zitiert) enthält, manchen Gewinn ziehen können. Freilich wird die Lesbarkeit der Arbeit nicht gerade durch die wenig klare Gliederung erhöht, durch die sich insbesondere zwischen dem ersten und den folgenden Kapiteln zahlreiche Überschneidungen ergeben.

O. M. Nostitz

PREUSSEN UND ÖSTERREICH IM RINGEN UM DIE DEUTSCHE SEELE. Von Theo Rody. 8° (264 S.) München 1946, Verlag Schnell & Steiner. Brosch. M. 6.—.

Die Polarität Preußen-Österreich in ihrer Auswirkung auf die deutsche Geschichte ist gewiß ein Thema, das nach einer neuen Würdigung verlangt, und es ist auch nichts dagegen einzuwenden, wenn es, wie in diesem Fall, einmal von jemand angefaßt wird, der nicht von der zünftigen Wissenschaft herkommt und es zugleich mit christlicher Geschichtsmetaphysik ernst nimmt. Insbesondere das Geschichtsbild, das sich durch die preußisch-deutsche Geschichtsschreibung von Österreich herausbildete, bedarf der Korrektur, und so ist es dem Verfasser zu danken, daß er dem österreichischen Wesen, seiner historischen Entfaltung und seiner christlichen Mission eine verständnisvolle Darstellung gewidmet hat. Der gleichen liebevollen Versenkung hätte es freilich bedurft, um auch dem Gegenspieler und damit zugleich dem preußisch-österreichischen Verhältnis völlig gerecht zu werden, — eine Versenkung, wie sie etwa dem Österreicher Hugo von Hofmannsthal eignete, der einmal gesagt hat, es sei „etwas Schönes, etwas Ehrfurchtgebietendes um eine preußische adlige Seele", oder davon spricht, ihm sei aus der Begegnung mit seinen norddeutschen Freunden „das völlig Gerade, das Treuherzige und Treue, das Tiefe und immer Ehrfürchtige, das doppelt Beheimatete, im Wirklichen und anderswo, das Unweltlich-Weltliche, das rastlos Strebende, doch Bescheidene" als eine „herrliche Ahnung von deutscher Art aufgegangen". Dem Verfasser sind solche Begegnungen offenbar nicht zuteil geworden, die ihn diese Züge, die auch zum preußischen Wesen gehören, hätten erfahren lassen; so erfaßt er zwar wichtige Merkmale der preußischen Entwicklung oder korrigiert zutreffend Einseitigkeiten der prussophilen Geschichtsschreibung; als Ganzes vermag er aber nur ein verzerrtes Bild vom Preußentum zu geben, mit dem er seiner wirklichen Tragik nicht nahekommt. Diese Tragik liegt, wenn wir richtig sehen, eben darin, daß sich im großen — obwohl sie noch bis zum 20. Juli fortwirkte — die Tradition des York von Tauroggen, die der Verfasser ganz ignoriert, nicht gegen den blinden Untertanengehorsam durchsetzte, daß die personale, durch den König (trotz aller „Säkularisierung") an Gott gebundene Staatsauffassung in blinde, unpersönliche Staatsvergötzung entartete, daß anstelle der nüchternen Bescheidenheit und des Maßhaltenkönnens die Hybris trat, und daß das vom Verfasser ganz weggeleugnete musische Element — wie es im Preußen Gillys und Schinkels, E. T. A. Hoffmanns und Achim von Arnims, Gneisenaus und der Brüder Humboldt lebendig war und auf die folgenden Generationen überstrahlte — vom Spezialistentum und der Technisierung überwuchert wurde. Diese preußische Geschichte, die sich in die gesamtdeutsche und abendländische Entwicklung einfügt, die mit der Verleugnung des besseren Wesens letzten Endes zum Abfall von Gott und zum Untergang führte, muß noch geschrieben werden. Aber das kann nur aus dem Geist einer verstehenden, wenn auch nicht entschuldigenden Caritas heraus geschehen. Nur so kann auch dem Ziele gedient werden, zu dem sich der Verfasser am Schluß seiner Arbeit bekennt: Ut omnes unum sint!

O. M. Nostitz

FRIEDRICH LIST UND DIE DEUTSCHE EINHEIT (1789—1846). Sonderveröffentlichung zur 100. Wiederkehr des Todestages von Friedrich List. Von Friedrich Lenz. 8° (119 S.) Stuttgart 1946, Deutsche Verlagsanstalt. Br. M 3.20.

Die Gegenwart fordert nicht nur die Lebenden vor Gericht: sie verlangt auch nach einer Überprüfung der Gestalten unserer Vergangenheit von der neu gewonnenen Blickrichtung aus. Friedrich Lenz hat sich gegenüber Friedrich List dieser Aufgabe unterzogen, wozu er besonders berufen erscheint, da er auf Grund früherer Veröffentlichungen als einer der besten Kenner des großen deutschen Volkswirtschaftlers gelten

kann. Aus diesem Wissen heraus gibt Lenz, der seiner Arbeit einen Lebensabriß und eine Zeittafel voranstellt, einen Überblick über die Listsche Ideenwelt und ihre Beziehungen zu den geistigen Erscheinungen der Zeit; so wird Lists wechselndes Verhältnis zum Weltbürgertum betrachtet, sein System der „politischen Ökonomie" umrissen und vom Marxismus abgegrenzt. Leider wird hingegen die christliche Soziallehre nur gerade erwähnt und Joseph Görres gar bloß mit dem ungerechten Epitheton „romantischer Deutschtümeleien" bedacht (S. 50). Eingehende Würdigung finden ferner Lists nationale Ideen, einschließlich seiner großdeutschen Gedankengänge, sowie seine weltpolitischen Betrachtungen, die teilweise von erstaunlicher Hellsicht zeugen: so, wenn er in Rußland und den Vereinigten Staaten die großen polaren Weltmächte der Zukunft erblickt.

Bei seiner Beurteilung von Lists geschichtlicher Erscheinung geht Lenz von dem Grundsatz aus, daß jede Leistung an ihrer Zeit und Umwelt zu messen sei und nicht nach unseren eigenen Maßstäben verzerrt werden dürfe. Er verfolgt daher zwar die Ausstrahlungen der Listschen Ideen bis in die jüngste Vergangenheit hinein, lehnt es aber ab, ihm die Entartungen der späteren Entwicklung zur Last zu legen. Mag das auch in mancher Hinsicht berechtigt erscheinen, so zeigen sich hier doch die Grenzen der Geschichtsauffassung des Verfassers, die durch einen, an Hegelscher Denkweise geschulten, rationalen und relativierenden Historismus gekennzeichnet ist und damit eines absoluten Maßstabes für die Wertung geistiger Vorgänge ermangelt. So kommt der Verfasser dazu, die Parole Lists „Macht und Reichtum" aus der damaligen ökonomischen Situation heraus für gerechtfertigt zu erklären (S. 45), und vermag nicht zu sehen, daß sich hier wie in anderen Thesen Lists (etwa seiner Auffassung, daß die germanische Rasse von der Vorsehung vorzugsweise zur Leitung der Weltangelegenheiten bestimmt sei [S. 81]), Ansätze zu einer Geisteshaltung zeigen, deren volle Entfaltung für den Ablauf unserer Geschichte bestimmender gewesen ist als der Wandel wirtschaftlicher Erscheinungsformen. Dies ist der Punkt, wo deutlich wird, daß auch Friedrich List, bei all seiner Weltoffenheit und kosmopolitischen Überhöhung nationaler Ideale, nicht ganz ohne Schuld am deutschen Verhängnis ist.

O. M. Nostitz

HEIMKEHR ZUM MENSCHEN. Studien über Grund und Wesen von Mensch und Mitmensch. Von Walter Rest. 8° (175 S.) Warendorf i. W. 1946, Verlag J. Schnellsche Buchhandlung.

Das einleitende Kapitel schrieb der Verfasser im Sommer 1945 südlich der Alpen, in brennender Sehnsucht nach baldiger Heimkehr: „Zurück zum Menschen, Heimkehr zum Menschen, so lautet die Parole für uns alle! Wir müssen von Grund aus neu bauen, nicht nur unsere Häuser und Städte, unsere Kirchen und Märkte, sondern vor allem auch unser Menschentum" (S. 10—11). Die einzelnen Kapitel bringen darum philosophische Analysen über das Wesen der Person und Formen menschlicher Gemeinschaft. Die Arbeit steht stark unter dem Einfluß von Kierkegaard. Von modernen Soziologen wird am meisten und zustimmend Johann Plenge zitiert. Leider erschwert eine oft sperrige Sprache dem Leser, der das Einfache liebt, den Zugang zu wichtigen Einsichten und Anregungen.

P. Bolkovac S. J.

WARUM FEIERN WIR DIE MESSE LATEINISCH? Von Dr. theol. Wilhelm Lurz. (88 S.) München 1946, Glocken-Verlag. Kart. M 2.—.

Umsichtig und mit reichem Wissen, wohltuend klar und maßvoll abgewogen werden hier die Fragen behandelt, die sich um das Latein als Sprache der kirchlichen Liturgie immer wieder und gerade im heutigen Deutschland erheben. Nach einem geschichtlichen Rückblick über die Entwicklung der liturgischen Sprache wird der Standpunkt der Kirche dargelegt und ausführlich begründet. Der gewichtige Abschnitt „Gibt es einen Ausweg?" ist besonders dadurch bemerkenswert, daß der Verfasser hier den Verlauf einer „idealen Gemeinschaftsmesse" schildert, „die den kirchlichen Vorschriften ebenso wie dem Geist und Charakter der einzelnen Meßgebete Rechnung trägt". Auch hier macht sich die Bevorzugung einer weisen Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig mancher bisheriger Lösungen zum Vorteil der Sache geltend. Wenn (S. 13) auf das für den Nordländer überraschende Verständnis einfacher Volksschichten für die liturgische Sprache „in Italien und den übrigen romanischen Ländern" hingewiesen wird, so hat diese Tatsache, die nicht geleugnet werden soll, nach unseren Beobachtungen und Umfragen an Ort und Stelle ihren Grund nicht so sehr in der Verwandtschaft der lateinischen Kirchensprache mit den romanischen

Tochteridiomen — der gewöhnliche Italiener z. B. versteht vom Latein erstaunlicherweise meist so wenig wie der Mensch auf unserer Seite der Alpen —, sondern weit mehr in der jahrhundertelangen Überlieferung des liturgischen „Mittuns", die bei uns durch die Glaubensspaltung unterbrochen wurde, in den romanischen Ländern aber nicht. Ein Grund mehr, das Anliegen der wertvollen Kleinschrift zu beherzigen und alles zu tun, um auch in Deutschland das katholische Kirchenvolk zu einem vertieften und lebendigen Verständnis der Meßfeier zu führen.

A. Koch S. J.

DEUTSCH-KIRCHENLATEINISCHES WÖRTERBUCH. Von Albert Sleumer. 2. Auflage. (275 S.) Bonn 1946, Ferdinand Dümmler. Geb. M 5.50.

Das praktisch angelegte und gut ausgestattete Wörterbuch hat seine Brauchbarkeit bereits bewährt und wird auch in der durchgesehenen neuen Auflage besonders im kirchlichen Amtsverkehr und in den Missionsländern dankbar begrüßt werden. Bei manchen Ausdrücken wünscht man eine noch entschlossenere Abkehr von einer „klassischen" Umschreibung zugunsten einer beherzten Neubildung, wie sie bei cigarus und cigareta, photographia und cinematographum gewählt ist. Überflüssig erscheinen die doch nicht ausreichenden grammatikalischen Anweisungen, z. B. über „daß" (es fehlt zum mindesten der A. c. i.), Wörter wie „Schatzwalter" oder das den wenigsten verständliche „Lichterrechen" (rastella); dagegen vermißt man wichtige Ausdrücke wie Hochwürden, hochwürdig, Eisenbahnwagen, -abteil, Gepäck, Paket, Schalter (in seinen verschiedenen Bedeutungen). Vollmond ist übersetzt, Neumond dagegen nicht. Das Genus der Wörter sollte in gefährlichen Fällen (z. B. syngraphus, methodus) angegeben werden.

A. Koch S. J.

KLEINER KULTURFAHRPLAN. Die wichtigsten Daten der Kulturgeschichte. Herausgegeben von Dr. Werner Stein. 1. Band: 1749—1900. 8° (132 S.) Berlin-Grunewald 1946, F. A. Herbig, Verlagsbuchhandlung.

Der Gedanke einer synchronistischen Darstellung — einer Übersicht also, die die einzelnen Daten und Ereignisse der gleichen Jahre oder Jahrzehnte in fester Anordnung nebeneinander bringt — ist hier von der politischen Geschichte, wo es schon mehr als einen solchen Versuch gibt, in glücklicher Weise auf die mindestens ebenso wichtige Geschichte der Kultur übertragen. So überschaut der Benützer mit einem Blick, welche Ereignisse und Entwicklungen sich Jahr um Jahr abgespielt haben in Staatskunde und Politik, in Dichtung und Schauspielkunst, in Religion, Philosophie und Erziehungswesen, in der bildenden Kunst und Architektur, in Musik und Oper, in Wissenschaft und Technik, während eine letzte Spalte sonstiges Wissens- und Erinnerungswerte aus dem Gesellschafts- und Völkerleben verzeichnet. Als Anfangsjahr ist das Geburtsjahr Goethes gewählt, mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts bricht dieser erste Band ab. Kurze Schlagworte am Kopf jeder neuen Spalte, die je Seite etwa 4 — 5 Jahre umfaßt, nennen die Hauptrichtungen oder Strömungen, unter denen das kulturelle Leben und Wirken der jeweiligen Epoche steht. Ein kleingedrucktes, erfreulich sorgfältig und eingehend gearbeitetes Personen- und Sachverzeichnis gestattet die rasche Auffindung gesuchter Stichworte auf den übersichtlich gedruckten Tabellen selbst. Gewiß wird, wie es im Vorwort schon als Vermutung ausgesprochen erscheint, mancher manches vermissen, was er für dieses oder jenes Sondergebiet der Aufnahme wert erachten möchte (so kann man sich z. B. fragen, ob nicht die Musik sich mit einer anderen Spalte hätte vereinigen lassen und dafür die religiös-kirchlichen Entwicklungen mehr Stoff zur Füllung einer eigenen Rubrik geboten hätten), aber auch so gibt das handliche Bändchen dem kulturgeschichtlich interessierten Leser reiche Anregungen und eine Unmenge von Einzeldaten, die er nicht leicht anderswo so rasch und mühelos auffinden wird.

A. Koch S. J.

MISSION EN THURINGE (Les Chrétiens dans la guerre). Von P. Beschet. 8° (238 S.) Paris 1946, Les Editions Ouvrières.

Das Werk ist ein schlichter, aber ergreifender Bericht über die apostolische Arbeit und die daraus sich ergebenden Leiden des Verfassers und seiner Kameraden, junger französischer Christen, die während des Krieges zur Arbeit nach Thüringen kamen, Ordensleute, Theologen und vor allem Mitglieder der J. O. C. (Katholische Arbeiterjugend). Ihr Eifer, ihr Wagemut, ihre Freude und Hilfsbereitschaft, Wirkungen eines starken religiösen Lebens, bringen in die dumpfe, verdorbene Luft der Arbeiterlager wie einen Frühlingswind. Unerschrocken und erfinderisch überwinden sie zahllose Schwierigkeiten und entgehen mannigfachen Gefahren.

Man denkt unwillkürlich an die christliche Missionstätigkeit während der ersten Verfolgungen des Christentums im Römerreich. Aber schließlich entgehen auch sie den Netzen der Gestapo nicht, die diese rein religiöse Tätigkeit als Verbrechen ansieht. Damit beginnt für den Verfasser und für viele seiner Kameraden ein langer Leidensweg in Gefängnis und KZ, und für die meisten davon als Folge der Tod. Schlicht, ruhig, sichtlich bemüht, nur die Tatsachen sprechen zu lassen, berichtet davon der zweite Teil. Licht und Schatten werden nicht einseitig verteilt. Gute, menschliche Seiten und Taten auch der grausamsten Henker werden hervorgehoben. Das Entsetzen ergreift den Leser bei der Schilderung dieser Hölle, wo alles darauf ausging, den Menschen zu erniedrigen. Grauenvoll vor allem ist der letzte Todesmarsch beim Herannahen der Amerikaner, auf dem der Verfasser nur mit knapper Not dem Ende entging. Kein Wort des Hasses spricht aus den Zeilen. Man spürt überall, daß hier christliche Liebe auch das Unmenschlichste überwunden hat. Nur von dieser Kraft Christi in der menschlichen Schwachheit will das Büchlein zeugen und ein Denkmal sein für die, die im Dienste ihrer christlichen Sendung ihr Leben ließen.

A. Brunner S. J.

ALBRECHT DÜRER, APOKALYPSE. 15 Tafeln 32×43 cm. Text von Rudolf Müller-Erb. Lorch (Württ.) 1946, Buerger Verlag. In Mappe M 47.50.

Unsere Zeit kann unwidersprochen eine apokalyptische genannt werden: Die Vergangenheit sah die apokalyptischen Reiter in all ihrem Grauen und Entsetzen, und die Gegenwart leidet noch gewaltig unter dem Schrecken der Verwüstung an heiliger Stätte und anderswo. Eine zeitgerechte Tat darf man deshalb die Herausgabe der Dürerschen Apokalypse nennen; denn sie ist Deutung auch unserer Tage. Mit der Unmittelbarkeit prophetischer Kraft werden hier Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft entschleiert: die Macht der Dämonie ist von Ewigkeit her vom Herrn erkannt, gewollt, aber auch schon vernichtet.

Wenn hohe Kunst die Aufgabe erfüllen kann, den Menschen anzurühren, ihn auf vergessene Gründe und verlorene Wahrheiten aufmerken zu lassen, dann geschieht dies hier. Großen Dank muß man dem Verlag wissen, daß er das Unwahrscheinliche ermöglicht hat, trotz der gegenwärtigen Schwierigkeiten ein solches Werk herauszugeben, zudem in solch prächtigem Gewande.

H. Thurn S. J.

AMERIKA-FIBEL FÜR ERWACHSENE DEUTSCHE. Von Margret Boveri. (112 S.) Berlin 1946, Minerva-Verlag. Kart. M 4.80.

Die „Amerika-Fibel" der Deutsch-Amerikanerin Margret Boveri hat in der Kritik allenthalben eine ausgezeichnete, ja begeisterte Aufnahme gefunden. Mit Recht. Auf die gefälligste, geistvollste und lesbarste Weise wird dem Deutschen eine Wesenskunde des amerikanischen Menschentyps geboten, die es ermöglicht, die zunächst fremd anmutenden Züge in diesem Menschenbild zu verstehen und aus solchem Verständnis heraus zu bejahen. Was etwa im 3. Kapitel über die Hollerithmaschine und die Bedeutung des Lochkartensystems für das gesamte Leben des Nordamerikaners von der Wiege bis zum Grab gesagt wird, ist so erhellend und überzeugend, daß „der Weg zum Fragebogen" (wie der Untertitel dieses Abschnitts lautet) von hier aus nicht nur klar und selbstverständlich, sondern auch in einem für den fragebogengeplagten Deutschen versöhnlichen Lichte erscheint. Das Buch leistet aber noch mehr: es schildert auch, wie der amerikanische Mensch geworden ist — ein „Volk der Auswanderer im Lande der Freiheit", umgeformt im großen Schmelztiegel einer wahrhaft „Neuen Welt". So zeigt die Verfasserin manchen für uns vorbildlichen Zug, vergißt aber nicht beizufügen: „Das Gute eines andern zu übernehmen, kann nur für den fruchtbar werden, der sich im Eigenen sicher fühlt." Möchte die kluge Schrift beides, was dem Deutschen vielleicht gleich notwendig ist, fördern: des eigenen Wesens ohne Überhebung sicher zu werden und sich fremder Eigenart ohne Selbsterniedrigung zu erschließen.

A. Koch S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Amelunxen, Dr. Richard, Wege zum Volksstaat. Ansprachen des Ministerpräsidenten. (133 S.) Düsseldorf 1947, Merkurverlag.

Breitenstein, Dr. D., OFM, Der Mensch in der sozialpolitischen Wende von heute. (43 S.) Fulda 1947, Parzeller & Co. Geh. Mk. 1.—

Der Brenner. Herausgeber Ludwig Fickler. 16. Folge. (283 S.) Innsbruck 1946, Brennerverlag.

Ebel, Lilo, Andante lamentoso. (29 S.) Freiburg 1946, Herder. Geh. Mk. 1.20

Erdberg, Konrad, Herrlichkeit. Roman. (463 S.) Dortmund 1947, Karl Schwalvenberg.

Fitzner, Wilhelm, Nikodemus. Ein Leben um Jesus von Nazareth. Roman. (235 S.) Berlin 1947, Evangelische Verlagsanstalt. Mk. 6.—, geb. Mk. 7.80

Frings, Josef, Kardinal, Grundsätze katholischer Sozialarbeit und zeitnahe Folgerungen. (Bausteine der Gegenwart, Heft 6.) (24 S.) Köln 1947, Bachem. Geh. M. 0.60

Grabmann, Martin, Thomas von Aquin. Eine Einführung. 7. Auflage (231 S.) München 1946, Kösel. Geb. Mk. 5.50

Hasenkamp, Gottfried, Wie dieser Ring ist ganz in sich vollendet. Sonette der Ehe. (63 S.) Freiburg 1947, Herder. Geh. Mk. 1.80

Helmerich, Abbo, Tröstliches für junge Eltern. (47 S.) Münster (Westf.) 1946, Der Quell.

Hemlein, Dr. Josef, Die Kritik der Offenbarung bei Franz Brentano. (101 S.) Freiburg 1947, Mors & Singler.

Hilger, Hans, Bild und Gleichnis. (104 S.) Freiburg 1947, Herder. Geh. Mk. 2.20

Jansen-Cron, Heinrich, Kleine Lebenskunst (Hausbücher der jungen Familie). (123 S.) Münster (Westf.) 1946, Der Quell.

Lauffer, Hanns Bernhard, Der Umweg. Erzählung. (184 S.) Braunschweig, Albert Limbach.

Leuchtturm-Werkbuch. 1. u. 2. Teil, herausgegeben von H. Jansen-Cron. (128 S.) Köln 1946, Bachem. Kart. Mk. 3.50

Muckermann, Prof. Dr. Hermann, Daß sie eins sind. Überlegungen zur Bedeutung der hl. Eucharistie für die Familie. (75 S.) Münster (Westf.) 1946, Der Quell.

—, Ewiges Gesetz (Bausteine der Gegenwart, 5. Heft.) (138 S.) Köln 1946, Bachem.

Noack, Ulrich, Politik als Sicherung der Freiheit. Nach den Schriften von John Dalberg-Acton, dem Historiker der Freiheit 1834—1902. (223 S.) Frankfurt (Main) 1947, Schulte-Bulmke. Geh. Mk. 8.50

Palästinabuch 1946, Herausgegeben vom Deutschen Verein vom Heiligen Lande. (88 S.) Köln 1946, Bachem.

Peterich, Eckart, Das Maß der Musen. (77 S.) Freiburg 1947, Herder. Geb. Mk. 3.50

Pulsfort, Georg, SJ, Herz-Jesu-Litanei. Besinnliche Lesungen und Gebete. (100 S.) Essen 1947, Verlagsgesellschaft Augustin Wibbelt.

Rainer, Georg Peter, Der schlimme Herr Bazillus mit den schmutzigen Pantoffeln. Ein Büchlein für Kinder, besonders zum Trost in kranken Tagen (mit Zeichnungen von Wilhelm Busch). (46 S.) Münster (Westf.) 1946, Der Quell.

Schamoni, Wilhelm, Die Nachtwache. (55 S.) Freiburg 1946, Herder. Geb. Mk. 1.50

Schmidt-Pauli, Elisabeth v., Aller Welten Freud' und Trost. Ein Weihnachtsspiel. (38 S.) Münster (Westf.) 1946, Der Quell.

Siegmund, Georg, Jesus Christus heute. (151 S.) Fulda 1947, Parzeller & Co. Geh. Mk. 2.10

—, Nietzsche, der „Atheist" und „Antichrist". (196 S.) Paderborn 1946, Schöningh. Kart. Mk. 4.80

Solowjow, Wladimir, Kurze Erzählung vom Antichrist. Übersetzung und Nachwort von Erich Müller-Kamp. (44 S.) Bonn 1946, Götz Schwippert.

Spael, Wilhelm, Common sense oder Gesunder Menschenverstand bei Justus Möser. (93 S.) Essen 1947, Verlagsgesellschaft Augustin Wibbelt. Kart. Mk. 4.—

Thomas von Aquin, Ordnung und Geheimnis. Brevier der Weltweisheit. Zusammengestellt und verdeutscht von Josef Piper. (135 S.) München 1946, Kösel. Geb. Mk. 4.80

Tilmann, Klemens, Die Feier des hl. Meßopfers für Kinder (Volksliturgische Texte Heft 1). (16 S.) München 1946, Kösel. Geh. Mk. 0.25

—, Deutsche Komplet. Zum Singen für die Gemeinde (Volksliturgische Texte Heft 2). (20 S.) München 1946, Kösel. Geh. Mk. 0.30

—, Deutsche Metten und Vespern für die Weihnachtszeit (Volksliturgische Texte Heft 3). (32 S.) München 1946, Kösel. Geh. Mk. 0.40

—, Karmetten, Ostervespern (Volksliturgische Texte Heft 4). (36 S.) München 1946, Kösel. Mk. 0.45

Walsh, Edmund A., Wahre anstatt falsche Geopolitik für Deutschland. (27 S.) Frankfurt (Main) 1946, G. Schulte-Bulmke. Geh. Mk. 1.50

Zeiger, Ivo, SJ, Kulturwende und katholische Weltauffassung. (19 S.) Frankfurt (Main) 1946, G. Schulte-Bulmke. Geh. Mk. 1.20

Macht die Arbeit menschenwürdig!

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Es gibt in unserer Zeit kein dringenderes Problem als das der Arbeit. Zwar hat der Mensch immer arbeiten, d. h. körperlich sich mühen müssen. Vielfach haben ihm die Maschinen heute die schwerste Arbeit abgenommen. Trotzdem muß sich wahrscheinlich der heutige Mensch körperlich eher noch mehr abmühen als in Zeiten, wo es noch keine Maschinenindustrie gab. Hat so das Problem der Arbeit immer bestanden, so hatte es doch nicht die heutige Form und die heutige Dringlichkeit. Denn die frühere Arbeit des Bauern und des Handwerkers war aus verschiedenen noch zu erwähnenden Gründen naturgemäßer und für den Arbeiter befriedigender als die Arbeit in der heutigen Industrie und im Büro.

In der heutigen Industrie geht das Streben dahin, den Kraftverbrauch des Menschen zu rationalisieren und Fehlhandlungen mehr und mehr auszuschließen. Deswegen bemüht man sich, die Arbeit in möglichst kleine Phasen zu zerlegen, deren jede einem Arbeiter zugeteilt wird, der immer die gleichen Bewegungen zu vollziehen hat, ohne daß er dabei Denken oder auch nur hohe Aufmerksamkeit nötig hätte. In entsprechender Weise spezialisiert sich auch die Büroarbeit. So wird der Arbeiter nur einseitig beansprucht. Es gehen ihm die Möglichkeiten, selbst etwas zu finden oder an seinem Tun zu ändern, weithin verloren. Er wird mehr und mehr zu einer menschlichen Maschine. Ferner ist das Ergebnis nur mehr zu einem kleinen Teil sein Werk. Daher hat er kein persönliches Verhältnis zu der in Mengen und in immer gleichen Formen hergestellten Ware. Der Sinn seiner Arbeit entschwindet ihm; denn auch der Verkauf ist durch die Organisierung des modernen Handels in weite, unbekannte Fernen gerückt. Dies ist sogar bei Arbeitsarten der Fall, die noch nicht der Eintönigkeit des immer Gleichen verfallen sind. So sammelt sich der ganze Sinn der Arbeit immer mehr auf den Lohn und das, was dieser zu bieten imstande ist. Daß eine Betätigung in dem Maße, wie sie die angeführten Merkmale zeigt, einen Menschen nicht erfüllen kann, ist klar; nur seine Zeit und seine körperliche Kraft beschlagnahmt sie und läßt seine eigentlich menschlichen Kräfte brachliegen, so daß sie auf die Dauer verkümmern. Wenn aber eine Kultur Massen von unvollständigen Menschen hervorbringt, dann ist sie bedroht. Denn es bleibt doch dumpf das Gefühl der Enttäuschung und des Unrechts in den Herzen der menschlich so schwer Benachteiligten zurück und stachelt

sie an, Verhältnisse, an denen ihr Bestes so schwer Schaden leidet, umzustürzen. So hat das Problem der Arbeit in der heutigen Zeit eine nie dagewesene Schärfe erhalten.

Aber wie bereits bemerkt wurde, besteht dieses Problem an sich immer. Nur die Einsicht in sein eigentliches Wesen kann darum leitend sein, wenn es gilt, bessere Bedingungen für die heutigen Arbeiter zu schaffen und vergebliche oder gar kurpfuscherische Maßnahmen zu vermeiden. Das Problem liegt aber am Arbeiter, an seinem besonderen Sein, also darin, daß der Arbeiter ein Mensch ist. Dies scheint zwar eine Binsenwahrheit zu sein, über die es sich nicht verlohnt seine Zeit zu verlieren. Tatsächlich ist aber diese Wahrheit seit dem Aufkommen der Industrie selten in ihrer ganzen Fülle erfaßt worden, und darum blieben die sich aus ihr ergebenden Forderungen meist ungehört.

Der Arbeiter ist ein Mensch, das heißt, er ist in eins eine Person, ein Lebewesen und ein stoffliches Seiendes. Immer durchmißt seine Arbeit drei Reiche, ob er daran denkt oder nicht, ob er es will oder nicht. Drei Reichen muß darum die Arbeit in einem genugtun, soll sie der Natur ihres Urhebers entsprechen und nicht einen Teil seiner menschlichen Wirklichkeit unbefriedigt verkümmern lassen. Die Forderungen dieser Bereiche stehen aber nicht von selbst in Einklang miteinander.

1. Beginnen wir mit dem Äußersten. Als Kraft stofflicher Art greift der Arbeiter in die stoffliche Welt ein, ob er nun durch seine Handgriffe eine Maschine in Bewegung setzt und lenkt oder an deren Kraft den Stoff in geeigneter Weise heranführt, auf daß dieser eine bestimmte Formung erhalte. Diese Formung ist das zunächst angestrebte Ergebnis seines Tuns. Sie ist ganz der stofflichen Welt verhaftet, besteht nur aus Massen von Stoff. Ein so geformtes Ding ist eine Ware, mag die Formung zuweilen, wie z. B. bei der Kohlenförderung, auch nur darin bestehen, daß die Ware ungemischt leicht zugänglich wird. Ware hat einen Preis. Dieser ist auf dieser ersten Ebene von der Schwierigkeit bestimmt, den Stoff zu beschaffen, ihn zu formen und dem Käufer zuzuführen. Der Preis muß also mindestens so hoch sein, daß er gestattet, den vergebenen Stoff und die Abnutzung der Produktionsmittel zu ersetzen sowie den Arbeiter so am Leben zu erhalten, daß er auch weiter Waren erzeugen kann. Mehr fordert die Ware als solche nicht, aber auch weniger darf der Preis nicht leisten. Auf dieser Stufe läßt sich der Preis streng berechnen, so wie man in der Physik die Kräfte vorausberechnen kann, die benötigt werden, um eine gewisse Wirkung hervorzubringen. Es kommt von diesem Standpunkt aus gesehen allein darauf an, daß keine Kraft und kein Rohstoff verschwendet werden. Daraus folgt, daß der Arbeiter nur solche Bewegungen und Kraftaufwendungen leisten soll, wie sie das zu erzielende Ergebnis verlangt. Im körperlichen Arbeiten liegt ein Moment, das der Tätigkeit der Maschine ähnlich ist; deswegen kann diese es auch übernehmen. Von hier aus wird verständlich, daß man das Ideal auch für die Tätigkeit des Arbeiters in der Maschine sieht, die immer nur die

gleiche exakt angemessene Bewegung ausführt. Jede Kraftausgabe soll streng durch das zu erreichende Ergebnis, die billige Herstellung der Ware, begründet sein. Die Bemühungen der Industrie streben sehr stark diesem Ziele zu. Und es ist nicht zu leugnen, daß in allzu vielen Fällen der Lohn und die Arbeitsbedingungen fast ausschließlich auf diesen ersten Teilfaktor der Arbeit Rücksicht nehmen. Ging man doch so weit, die Arbeit selbst für eine Ware zu erklären. Und auch da, wo man mit der Taylorisierung heute haltmacht, geschieht dies nur mit Rücksicht auf die größte Arbeitsleistung, selten aus anderen Gründen.

2. Aber der Arbeiter ist mehr und anders als eine Maschine. Er ist ein lebendes Wesen, ein Organismus. Nun kann der Mensch keine Organismen, vor allem keine Menschen, industriell herstellen. Sie werden geboren und wachsen nach eigenen organischen Gesetzen. Zu diesen gehört das Grundgesetz der Ganzheit. Jeder Organismus ist eine Ganzheit, die als solche gedeiht oder verdirbt. Das Ideal des Arbeiters vom Standpunkt des Stoffes aus wäre, daß er nur Arm wäre, der eine Bewegung ausführt, und sonst nichts. Aber da er Lebewesen ist, ist dieser Arm nur Arm in der Ganzheit des Organismus. Seine Stärke und Arbeitskraft hat er vom ganzen Organismus, und wenn dieser krank wird, so leidet darunter auch der Arm und seine Arbeit. Bei einer Maschine hingegen kann man den schadhaften Teil ersetzen; die andern Teile sind durch den Bruch nicht notwendig in Mitleidenschaft gezogen. Daraus ergibt sich, daß für den gesamten Organismus Sorge getragen und auf eine gleichmäßige Entwicklung Rücksicht genommen werden muß, und dies um so mehr, je einseitiger gewisse Muskeln von der Arbeit in Anspruch genommen werden. Auch das Tier kennt Spiel und zweckfreie Bewegung, die bei ihm offenbar von der Gesundheit des ganzen Organismus gefordert sind.

Weil aber neue Arbeiter nicht wie neue Maschinen hergestellt werden, so ist neben der Sorge für das körperliche Gesamtwohl des einzelnen Arbeiters auch der Unterhalt seiner Familie notwendig und muß ein Ergebnis seiner Arbeit sein. Der Mensch wird erst nach mehreren Jahren des Heranwachsens arbeitsfähig. Bis dahin müssen seine Eltern die Sorge für ihn übernehmen. Diese beansprucht aber in den meisten Fällen die Mutter in den ersten Jahren vollständig, auch wenn wir vorläufig nur die leibliche Erziehung berücksichtigen. Damit weiten sich aber die Forderungen, die an das Ergebnis der Arbeit zu stellen sind, über die ersten hinaus.

3. Endlich ist der Mensch Person. Und nur als Person kann er im eigentlichen Sinn arbeiten. Weder der Stoff noch die Tiere arbeiten. Im Stoff wirken die Kräfte aus sich ziellos, je nach der Lage aller Kräfte des Augenblicks; sie streben nie beharrlich und gegen Widerstände einen bestimmten Zweck an, sondern folgen jeweils dem Gesamt der Wirkursachen. Das Tier kann allerdings Ziele verfolgen. Aber diese gehen nie über die Beschaffung von Nahrung, Flucht vor Feinden und Fortpflanzung des Geschlechts hinaus. Es bringt nichts hervor, was nicht dem eigenen körperlichen

Dasein und dessen unmittelbaren Bedürfnissen diente. Es stellt für sich selbst keine Welt von Kulturdingen, von Gebrauchsgegenständen und Waren her. Noch weniger tut es dies, um sie andern zum Tausch anzubieten; es spezialisiert sich nicht.

Der Mensch allein arbeitet, um solche Gebrauchsgegenstände hervorzubringen und auszutauschen. Er allein ist schöpferisch; er allein ist fähig, noch nicht Bestehendes auszudenken und sich seine Verwirklichung zum Ziele zu setzen. Er allein auch besitzt den Verstand, der vorhandene Kräfte als Mittel zum vorgesetzten Ziel hinbezieht. Er allein kann seine körperlichen Kräfte einspannen zur Erreichung des Zieles und an seinem Unternehmen festhalten auch da, wo Instinkt und Gefühl das Aufhören des Bemühens fordern. Durch dieses letzte Moment, durch die körperlich ermüdende Beharrlichkeit, durch die Anstrengung unterscheidet sich die Arbeit vom reinen freudigen Schaffen[1]. Der Leib muß immer irgendwie vom Willen beim Tun festgehalten werden, und zwar bei einem durch Hinsicht auf eine Formung geleiteten Tun. Es liegt also ein gewisser Zwang in der Arbeit, und dieser ist von ihr nicht zu trennen. Der Zwang nimmt allerdings verschiedene Stärken an, ist aber auch der geistigen Arbeit des Menschen nicht fern. Denn auch an dieser ist der Leib beteiligt und wird durch sie ermüdet; das Festhalten der Aufmerksamkeit gegen die wanderlustige Vorstellungskraft ist körperlich ermüdende Arbeit.

Arbeit setzt ein Ziel, einen Zweck voraus. Und dieser Zweck liegt im Ergebnis, in der Formung des Stoffes. Dadurch unterscheidet sie sich vom Sport und vom Spiel, deren Sinn in der Bewegung selber liegt, wobei das Spiel im Unterschied zum Sport immer lustbetont ist, während der Sport auch schwere, ermüdende Anstrengung fordert. Spiel hört auf, Spiel zu sein, sobald man sich nicht mehr daran erfreut. Das Ziel der Arbeit setzt sich aber der Mensch. Dabei sind zunächst die unmittelbaren und unaufschiebbaren Bedürfnisse seines leiblichen Lebens ausschlaggebend. Aber auch hier schon unterscheidet er sich vom Tier, wo die Befriedigung immer instinktgebunden bleibt, während beim Menschen in den Mitteln und der Art und Weise ihrer Beschaffung eine gewisse Freiheit waltet. Aber darüber geht der Mensch von Anfang an hinaus. Immer reicher wird die Welt der Kulturdinge, immer mannigfaltiger in ihren Formen, immer unabhängiger auch von der körperlichen Notdurft. Immer mehr bildet er den Stoff zu Stützen und Vermittlern seines geistigen Lebens. Man denke nur an Schrift, Buchdruck, Radio, vor allem aber an Kunstwerke und alle Einrichtungen, die dem politischen, wissenschaftlichen und religiösen Leben dienen.

Der Mensch allein hat auch kraft seines Geistes von Anbeginn an einen Teil seiner Mühe auf Naturkräfte abgeladen. Schon früh hat er sich des Feuers bedient, um sich zu wärmen und sonst unverdauliche Naturgewächse zu Nahrungsmitteln umzuwandeln. Dann hat er in immer überlegterer Weise die Pflanzen- und Tierwelt nach seinem Willen und seinen Zwecken um-

[1] Vgl. M. Scheler, Christentum und Gesellschaft, 2. Halbbd., Leipzig 1924, S. 26 ff.

geformt. Und seit mehr als drei Jahrhunderten ist er daran gegangen, systematisch alle Kräfte der Natur zu studieren, um sie für sich arbeiten zu lassen. Allerdings hat er damit auch seinen Aufgabenkreis so erweitert,, daß die Arbeit nicht abgenommen hat, sondern nun in einem Maße wie nie zuvor das heutige Leben beherrscht.

So setzt Arbeit freie Zwecksetzung und freie Beharrung bei der erforderten Anstrengung voraus. Das aber sind geistige Taten. Es war darum eine Leugnung der ersten Voraussetzungen der Arbeit selber, die der historische Materialismus sich zuschulden kommen ließ. Allerdings, das ist das Richtige an seiner Theorie: diese Freiheit ist sehr bedingt. Es ist die niederste Freiheit. Denn der Mensch muß arbeiten, wenn er leben will. Hunger und Elend stehen hinter ihm und schwingen ihre Sklavenpeitsche, um ihn zu einem Tun voranzutreiben, das er meist lieber lassen würde. Aber ein letzter Schimmer von Geist und Freiheit glüht auch noch in dieser Form.

Zwang und Freiheit zugleich ist die Arbeit, wie der Mensch Leib und Geist in eins ist. Darum hat sie ein Doppelgesicht. Sie ist mühsam, ein Fluch; und sie ist Befreiung und Erhebung. Ohne Arbeit wird das Leben langweilig, leer und unerträglich, eben weil in ihr der Funke Freiheit, die Selbständigkeit, die Erfindungsgabe, die Unternehmungslust, schließlich Selbstbesitz und Selbstbestimmung aufleuchten, weil durch sie der Mensch sich als Person betätigt. Hier liegt der königliche Wert der Arbeit; hierdurch ist sie menschenwürdig, ist sie Arbeit im Unterschied vom stumpfen Mühen eines Haustieres und der Drehung der Räder einer Maschine. Hierdurch allein wird sie dem Menschen erträglich. Durch sie wirkt er sich aus, er selber, mit seiner geistigen Kraft. In der Überwindung von Hindernissen, in der Stoßkraft seines Wollens bewährt er die Kraft seines Selbst, das sich durchsetzt, und den Reichtum seines Geistes, der über das Vorhandene hinaussieht. Darum ist der Mensch stolz auf sein gelungenes Werk; und immer ist dieser Stolz als berechtigt anerkannt worden. So versteht man, daß nachlässige Arbeit auf den Arbeiter entwürdigend und erniedrigend zurückwirkt, sein Selbstbewußtsein schädigt. Das Werk zeigt den Meister. Das Sein äußert sich durch Können, durch Mächtigkeit. Und eine Seite menschlicher Mächtigkeit offenbart sich durch die Arbeit. Durch sie behauptet sich der Mensch als Person gegenüber der Welt des Stoffes, als seiner und seiner Welt mächtiges Selbst, als Ursprung durch Freiheit und freie Zielsetzung. Dadurch aber ist der Mensch Gott ähnlich, der reiner Ursprung ist, erster, persönlicher Quell aller Wirklichkeit, unendliche Mächtigkeit.

So kann der Mensch nur deswegen arbeiten und sich eine Welt von Kulturdingen geben, weil er Person ist und dadurch immer schon über das Naturgegebene und Unmittelbare hinausragt, selbst schon bei den einfachsten Wirtschaftsformen der Sammelstufe; darum ist der tiefste Sinn der Arbeit nur zu finden im Hinblick auf die Person. Nur als Personwerdung des Menschen hat die Arbeit Sinn und Berechtigung. Arbeit, die in der Absicht,

wenn auch nicht in der Tat, die Erfüllung dieses Sinnes ausschließt, ist Sklavenarbeit, mag sie im übrigen noch so leicht sein. Denn sie verweigert dem Arbeiter grundsätzlich jeden Selbstbesitz und jede Selbstverwirklichung und behandelt ihn dadurch als Sache oder Tier, die nach ihrem Nutzwert eingeschätzt und behandelt werden, mag man diesen Nutzwert auch noch so hoch veranschlagen und mit ihm so schonend umgehen wie mit einem kostbaren und empfindlichen Apparat. Dabei kommt es nicht darauf an, ob der Herr ein Einzelmensch oder eine Gemeinschaft oder der Staat ist. Nur besteht beim Staat als Sklavenhalter die größte Wahrscheinlichkeit, daß keine menschliche Rücksicht mehr lindernd und mäßigend auf das Los der Sklaven einwirkt, wie dies bei dem Einzelmenschen als Herrn doch in den meisten Fällen zu erwarten ist. Diese Sklaverei wird dann zur grausamsten und unwürdigsten. Dazu ist sie auch die unentrinnbarste, da der Staat, besonders der moderne Staat, mit seiner Macht überall gegenwärtig ist.

Eine Arbeit ist also um so menschenwürdiger und befriedigt darum den Menschen um so tiefer, gibt seinem Leben um so volleren Sinn, je mehr die Belange der Person dabei zur Geltung kommen. Diese aber sind Selbstsein und Selbstwerden. Sie äußern sich in Freiheit, Sinngebung und Initiative. Nur auf einen entworfenen Sinn hin setzt sich der Mensch frei ein. Wo er nicht mehr weiß, wozu er sich müht, da arbeitet er nur mehr unter dem Zwang der Not oder der Furcht. Ebenso ist Sinn von Freiheit und Initiative untrennbar. Diese besteht ja im freien Erfinden eines Zieles, das im Ganzen des menschlichen Lebens von Bedeutung ist. Das Tier setzt sich keine Ziele vor, noch weniger der Stoff. Dem Tier werden sie vorgegeben durch seinen Instinkt oder vom Menschen. Der Stoff wirkt zielfrei. Die Größe, das Umfassende eines Zieles, seine Bedeutung für den Erfinder und die übrigen Menschen, das Können, das die gegebenen Ursachen als Mittel dazu einspannt, das mißt ja überall die Größe des Menschen. Wo also Freiheit, Sinn und Initiative bei einer Arbeit ausgeschlossen sind, da wird sie zur empörenden Fron, und alles im gesunden Menschen lehnt sich gegen ein solches Tun auf, mag es sonst an Vorteilen bieten, was es will. Denn ihr fehlt das Erste: sie leistet nicht mehr das, was Arbeit erst ermöglicht, sie gibt der Person keine Gelegenheit, zu sein und sich zu bilden. Sie leugnet die Voraussetzungen der Arbeit. Eine solche Arbeit ist darum unsittlich, weil sie dem Sein des Arbeiters wie dem Sinn der Arbeit zuwider ist.

So durchmißt also, wie gesagt, jede Arbeitstat in einer einzigen Bewegung drei Bereiche. Das ist nicht weiter überraschend; ist sie doch die Tat des Menschen, der weder Tier noch Engel ist, sondern seinsmäßig vom Stoff durch das organische Leben hindurch bis ins Geistige und Persönliche hineinreicht. Aber wie im Menschen, so wie er ist, also nach katholischer Lehre im gefallenen Menschen, diese Reiche nicht mehr im ersten gottgeschaffenen Einklang miteinander leben, so stehen sich auch in der Arbeit ihre Forderungen oft hinderlich und feindlich gegenüber. Dazu kommt noch, was wir auch sonst im Leben oft beobachten: das Wichtigste ist nicht immer auch das Dring-

lichste. Stoff kann nicht warten; er verausgabt sich in jedem Augenblick ganz. Darum ist diese Seite die dringlichste. Organisches Leben ist schon, wie Bergson betonte, dadurch gekennzeichnet, daß es Energie aufspeichert und sie erst im geeigneten Augenblick geballt entlädt. Aber diese Speicherung und damit das Wartenkönnen hat noch enge Grenzen. Gegen Hunger und Durst wirken darum nach bestimmter Zeit nur Nahrung und Trank; alle geistigen Beweggründe werden an dieser Grenze für die große Mehrzahl machtlos. Die Person und ihre geistig-sittlichen Belange können am längsten zuwarten, so lange, daß es Kurzsichtigen scheinen möchte, als beständen sie gar nicht. Aber um so wuchtiger rächt sich ihre Vernachlässigung, da die Rache sich gleichsam aufstaut und dann alles verheert, wenn sie durch die Dämme bricht.

Immer verfällt der Mensch leicht dem Irrtum, Dringlichkeit mit Wichtigkeit zu verwechseln, und infolge seiner Gebanntheit auf den Stoff ist der heutige Mensch für diese Verkehrung anfälliger als irgendein Zeitalter vor ihm. So sieht er auch leicht die Forderungen ein, die der niederste Bestandteil des Arbeitsprozesses stellt; aber die Personseite, auch in der ungeistigen Arbeit, hat die Industrie zu lange übersehen. Infolgedessen ist unsere Zeit auch in der Bewertung der drei Faktoren in die Irre gegangen. Sie versteht nur schwer, daß die Ware das dem Menschen fast ganz äußerlich bleibende Ergebnis der Arbeit ist, das, was am leichtesten sich von ihm ablöst und verlorengeht. Und diese Veräußerung ist in der Industrieware fast vollständig geworden. Der Arbeiter, der nur durch einen kleinen Handgriff zu ihrem Werden beigetragen hat, wird sich in ihr nicht so wiedererkennen, wie der mittelalterliche Handwerker in seinem Werk, das sein persönliches Können und seine Handwerkerehre sozusagen sichtbar verkörpert in die Welt hinausstellte. Dem Menschen eigener ist schon die Kräftigung, die der Leib aus der Arbeit zieht. Dieses Ergebnis ist nicht mehr vom Arbeiter abzulösen und auf andere zu übertragen. Aber der Leib ist noch nicht der Mensch und fällt mit ihm auch nicht einfachhin zusammen. Wessen Gesundheit schlecht ist, der ist darum noch kein schlechter Mensch. Erst das dritte Ergebnis, die Befreiung und Bereicherung der Person, betrifft unmittelbar den Menschen als Menschen, in seinem menschlichen Wert und in seiner menschlichen Würde. Darum ist dieses Ergebnis auch von einer ganz anderen Dauer als die andern. Ware und Gesundheit werden früher oder später vergehen. Wer es aber verstanden hat, die Arbeit zum Mittel zu machen, um als Mensch besser, größer, edler und innerlich freier zu werden, dem bleibt dieser Gewinn für ewig unverlierbar. In dieser Stufenfolge offenbaren sich aufs neue die Wichtigkeit und die Bedeutung der drei Arbeitsfaktoren.

Von allen Tätigkeiten ist es die Arbeit des selbständigen Bauern, die aus ihrer Natur heraus am besten und wie von selbst allen Forderungen menschlicher Arbeit gerecht wird. Sie beschäftigt den Menschen allseitig, und zwar nicht nur körperlich allseitig, sondern sie ruft auch die persönliche Über-

legung, Entscheidung und Urteilskraft auf. In normalen Verhältnissen entlohnt sie gebührend, erhält den Leib gesund und erscheint sowohl in ihrer Art, in ihrer Anpassung an Jahreszeit, Gelände, Eigenart von Pflanzen und Tieren wie auch in den angestrebten Ergebnissen sinnvoll und zufriedenstellend. Sie bringt den Menschen in ein tiefes, wenn auch unreflexes Verhältnis zur Natur, zu ihrem Rhythmus und ihrer Schönheit. Härte und Freude halten sich ein gesundes Gleichgewicht, das weder der geistigen Arbeit noch der Fabrikarbeit ohne weiteres beschieden ist. Darum ist der Bauernstand auch heute noch die Kraftquelle des Volkes und seine Gesundheit die Bürgschaft für dessen Wohlergehen. Um so mehr ist es zu bedauern, daß noch zu wenig Anstrengungen gemacht wurden, der Landbevölkerung nicht bloß die Vorteile des technischen Fortschritts zu vermitteln, sondern ihr auch geistige Werte entsprechend der bäuerlichen Lebensweise und Arbeit zugänglich zu machen[2]. Die Landflucht, die nach der Rückkehr zu Friedensverhältnissen wieder einsetzen wird, kann nur eingedämmt werden, wenn das bäuerliche Leben gegenüber dem Stadtleben befriedigender ist und als solches empfunden wird. Um dies letztere zu erreichen, sind die hier verlangten Bildungsmöglichkeiten notwendig.

Nun aber ist die ländliche Arbeit heute die regelmäßige Lebensaufgabe nur mehr eines Bruchteils des Volkes. Die Industriearbeiter und Angestellten größerer Betriebe bilden einen immer stärkeren Teil der Bevölkerung. Diese Entwicklung wird zur Gefahr, wenn in der neuen Arbeitsweise die wesentlichen Bedingungen gedeihlicher Arbeit immer schlechter erfüllt werden, ohne daß anderweitig vollwertiger Ersatz geboten wird.

Die Organisation der modernen Arbeit weist in immer größerem Ausmaß das persönliche Moment einer geringen Anzahl von Menschen zu; die große Masse der Arbeiter findet nur mehr geringe Gelegenheit, sich in der Arbeit als Person zu bewähren. Erfindung, Planung, Initiative, Sinngebung der Arbeit sind fast ausschließlich Sache eines kleinen technischen Stabes. Immer mehr sucht man die Leistung des Arbeiters in der bereits beschriebenen Weise zu taylorisieren. Immer mehr soll der persönliche Faktor — Denken Verstehen und selbst Aufmerksamkeit — als unberechenbar ausgeschaltet werden. Diese Bestrebungen sind offensichtlich von dem ersten der obigen Momente bedingt, stehen aber im Widerspruch zum dritten und in etwa auch zum zweiten. In der Lohnfrage hat man lange ebenfalls nur an das erste denken wollen und übersah, daß die Arbeit als menschliche Tat zuerst die Aufgabe hat, dem Arbeiter ein menschenwürdiges Leben zu sichern, wozu nicht nur das nackte Dasein und körperliche Kräfte gehören, sondern auch die Teilnahme an dem Kulturleben seiner Zeit. Die Erörterungen und Bemühungen um den Familienlohn gehören zu dem gleichen Kapitel, besonders wenn man unter Familienleben nicht bloß versteht, daß der Arbeiter neue

[2] Was in dieser Hinsicht bereits vor Jahren in Dänemark geschehen ist, dafür vgl. diese Zeitschrift 98 (1919/20) S. 350—369; Ansgar Meyer, Die dänische Volkshochschule. Ähnliche Bestrebungen sind auch in Schweden wirksam.

Arbeitskräfte in die Welt setzt und großzieht, sondern daß er im Familienleben auch menschliche Erfüllung findet und die Kinder menschenwürdig erziehen kann. Es bleibt bei vielen heutigen Beschäftigungen eigentlich nur die unterste Spur des Persönlichen übrig, die Selbstbehauptung gegenüber der Mühe und Eintönigkeit der Arbeit. Aber dies genügt nicht, um die Arbeit menschenwürdig zu machen, dies um so weniger, als gerade in diesem Punkte der Zwang am leichtesten einsetzt und die Freiheit beschneidet. Christlich gesprochen: es bleibt in solcher Arbeit nur das Moment der Buße, das die Sünde der Arbeit auferlegt hat; aber die Wesenszüge, die schon vor dem Fall die Arbeit ausgezeichnet hätten und die deswegen nicht weniger bedeutend sind, weil sie sich weniger vordrängen, eben die Bildung und Bereicherung der menschlichen Person, sind zum Hungertod verurteilt. Eine solche Arbeit kann nur als unbefriedigend empfunden werden, eben in dem Maße, als die hier erwähnten Arbeitsbedingungen Wirklichkeit sind. Wie sehr dies der Fall ist, zeigen die Erfahrungen eines französischen Priesters, der als Arbeiter in einer Fabrik arbeitete: „Die Arbeiterwelt ist eine heidnische Welt, die sich augenblicklich ohne jede Beziehung auf das Christentum aufbaut und organisiert. Ihre Lebensbedingungen sind für die Entfaltung des Reiches Gottes in keiner Weise geeignet. Der Mensch ist da nur ein einfaches Werkzeug für den Gewinn. Die Müdigkeit lastet auf dem Leib mit einem Zwang, der jede Möglichkeit, sich an Verstand und Herz zu vervollkommnen, ertötet. Zehn Stunden am Tag stehen, für eine reine Muskelbetätigung! Wer sitzt, wird bald erwischt. Die Eintönigkeit der mechanisierten Arbeit bringt Langeweile hervor. Die Initiative, der schöpferische Drang haben keinen Anteil an dieser Arbeit. ‚Du mußt nicht verstehen wollen.' Man weiß nicht, wie man sich ins Ganze der Fabrik einfügt. Man ist versklavt an die Maschine und an die Aufsicht. . . . Bei allen herrscht das dauernde Streben, dieser Kette zu entgehen durch Geschwätz, besonders über das, was man Liebe nennt, und dann die Politik, durch Zigarette und Drückebergerei. Man muß gesehen haben, wie beim Ton der Sirene schließlich alles dem Ausgang zustürzt." Dann fährt er fort: „Eine Mystik der Arbeit könnte wohl von innen her diese einförmige und leere Aufgabe verklären. . . ." P. Dillard hat zwei herrliche Seiten über die Verchristlichung der Materie durch die Arbeit geschrieben. Er verrichtete als Elektriker eine Arbeit voller Abwechslung, die Überlegung voraussetzte. Er hatte eine ganze religiöse Formung hinter sich. „Ich habe nur bemerkt, daß man, selbst wir, Heldenmut haben muß, um diese Arbeit eines Handlangers oder Arbeiters an der Maschine christlich zu durchdringen. Sie stumpft ab und entpersönlicht. Sie zwingt wie eine Art Besessenheit den Gedanken in die Richtung auf das Vergnügen, und zwar das am leichtesten und um jeden Preis zu beschaffende Vergnügen." Die letzten Zeilen erinnern mich an folgenden Fall. Junge Mädchen, die zur katholischen Arbeiterbewegung gekommen waren, berichteten von sich, daß sie zuvor in ganz unwürdigen Bedingungen hatten arbeiten müssen und zu dieser Zeit an nichts anderes denken konnten und für nichts

anderes Sinn hatten als für Kino der übelsten Art und geschlechtliches Vergnügen. Kaum aber hatten sie entsprechendere Arbeit gefunden, als ihnen diese Zerstreuungen auch schon schal vorkamen; sie bedurften solcher Betäubungsmittel nicht mehr. Dagegen meldete sich nun ein starkes Verlangen nach geistiger Nahrung und Betätigung; dies führte sie der katholischen Bewegung zu, wo sie sich auch ganz glücklich fühlten.

Der erwähnte Priester kommt dann auch auf die ungenügenden Wohnungsverhältnisse zu sprechen, die jedes Familienleben zu einer Last machen, vor der man in die Wirtschaft, ins Kino, zum Tanz und ins Vergnügen flieht. Das Ungesunde eines solchen Daseins in körperlicher wie menschlicher Beziehung erklärt dies ohne weiteres. Nur Ausnahmemenschen, wie auch der Priester andeutet, können sich geistig über solche Lebensbedingungen erheben. Der Durchschnitt erliegt ihnen und ist nur noch für den gröbsten Nervenkitzel empfänglich. Wo die oben genannten Bedingungen herrschen, da ist es um den Menschen geschehen. Solche Menschen sind ja nicht einmal mehr Sklaven; sie sind verstandbegabte Maschinen oder Tiere, weiter nichts. Ganze Massen zu einer solchen Daseinsweise verurteilt zu haben, ist die große Unterlassungssünde des vorigen Jahrhunderts. Gewiß ist zu seiner Entschuldigung zu sagen, daß ein Bauernleben dergleichen materielle Verhältnisse oft ohne Schaden ertragen könnte und ertragen hat, eben wegen der an sich wohltuenden Natur der Arbeit. Von dieser viele Jahrhunderte alten Erfahrung ausgehend hatte man übersehen, daß man die neue Arbeit in der Fabrik nicht mit der früheren Arbeit auf dem Lande, in der freien Natur, gleichsetzen konnte. Um das Unglück vollzumachen, wurden die ersten Kämpfe für eine bessere Lage des Arbeiters von einer materialistischen Philosophie unterbaut, die folgerichtig den persönlich-geistigen Faktor übersehen, ja einfach leugnen mußte. Unsere Zeit hat da ein furchtbares Erbe übernommen, und die Zerstörungen des Krieges haben uns um Jahrzehnte in seiner Erledigung und Heilung zurückgeworfen. Und doch wird die ganze Technik ein Fluch bleiben, der sich von Zeit zu Zeit in Ungewittern entlädt wie dasjenige, dessen Sturmwolken noch kaum vom Himmel verschwunden sind, wenn hier keine Lösung gefunden wird.

Nun sind ja gewiß in Deutschland vor den Zerstörungen des Krieges die Wohn- und Arbeitsstätten würdiger gewesen. Auch das verschwundene Regime hatte manche Anstrengungen gemacht und Leistungen aufzuweisen, die in sich sehr begrüßenswert waren. Leider gingen sie nicht darauf aus, aus den Arbeitern Persönlichkeiten zu machen, sondern sie sollten prächtige, aber hörige Arbeitstiere und Kanonenfutter liefern. Darum zerstörten auch andere Maßnahmen die versittlichende und personbildende Wirkung dieser Verbesserungen. Aber wäre auch die Wohnfrage und die Frage der Arbeitsstätten in befriedigender Weise gelöst, so bliebe doch das beängstigende Problem der Eintönigkeit und Sinnlosigkeit so vieler Tätigkeiten in Büro und Fabrik. Hier scheint uns die eigentliche Schwierigkeit zu liegen, hier auch die

immer schrecklichere Gefahr der Vermassung und der seelischen Gleichmacherei. Die Verkümmerung der eigentlichen Persönlichkeit und Menschlichkeit wird schließlich auch auf den Teil übergreifen, dem jetzt die Planung und Leitung anvertraut ist, und wird so unsere Kultur — oder Unkultur —, wenn sie nicht vorher schon der Aufruhr der empörten Massen in Trümmer schlägt, völlig zugrunde richten.

Wie aber soll hier Abhilfe werden? Es ist nicht zu erwarten, daß die Industrie von der Taylorisierung Abstand nehmen wird, solange diese eine Erhöhung der Produktion verspricht, und dies nicht nur, weil das heutige Denken noch immer vom wirtschaftlichen Gewinn gebannt ist, sondern auch, weil die Anwendung der Maschine aus sich in diese Richtung drängt. Sind wir also der Fatalität der Maschine und ihrer Rückwirkung auf den Menschen rettungslos ausgeliefert?

Wenn Rettung kommen soll, so nur durch Umgestaltung des ganzen Lebens des Arbeiters. Es ist wohl zu wenig bedacht worden, daß wir seit langem einen Fall kennen, wo auch die Berufsarbeit nicht den ganzen Menschen in Anspruch nimmt, wo man infolgedessen schon früh die nötigen Vorsichtsmaßregeln getroffen hat, um die ungünstigen Wirkungen einer einseitigen Beschäftigung auszugleichen. Wir meinen die geistige Arbeit. Es gibt eine Hygiene der geistigen Arbeit, die jeder befolgen muß, soll er dabei gesund und Mensch bleiben. Jeder geistige Arbeiter weiß, daß er nur eine bestimmte Zeit jeden Tag arbeiten darf, daß er sich die fehlende körperliche Bewegung außerhalb seiner Arbeit suchen muß, daß selbst Nahrung und Zerstreuung nach Möglichkeit seiner besonderen Beschäftigung angepaßt sein müssen. Gewiß ist hier die Eintönigkeit und Langeweile nicht der erste Feind, obschon auch er zuweilen überwunden werden muß. Auch bleibt in einer solchen Beschäftigung immer noch der Platz für geistige Initiative, wenngleich es auch auf diesem Gebiete dürre Strecken geben kann, wo ein einmal vorgestecktes Ziel mit Geduld verfolgt werden muß. Aber im ganzen gesehen bietet die geistige Arbeit mehr Gelegenheiten zur Bildung der Person, wenn die Erfahrung leider auch die Wahrheit eines Wortes von G. Simmel bezeugt: „Unter den vielen Menschen, die an ihrem Werk arbeiten, sind wenige, an denen ihr Werk arbeitet.“[3] Das Beispiel der geistigen Arbeit kann für die Lösung unserer Frage eben nur Beispiel und Ansporn sein.

Es folgt demnach, daß in dem Maße, als die Arbeit heute die Bedingungen eines echt menschlichen Tuns nicht mehr erfüllt, außerhalb ihrer der nötige Ersatz gesucht werden muß. Damit ergibt sich schon eine erste Forderung: Die Arbeitszeit darf nicht so lange sein, daß sie dem Arbeiter nicht mehr Muße übrigläßt, als zur Wiederherstellung seiner Kräfte durch Essen und Ruhe unbedingt nötig ist. Außerdem darf er nicht jeden Tag so todmüde von seiner Arbeit heimkehren, daß er zu menschlicher Betätigung und Erholung nicht mehr fähig ist. Die Erfüllung dieser Forderung wird natürlich zunächst

[3] Fragmente und Aufsätze. München 1923, S. 27.

den Arbeitsertrag herabsetzen. Aber ist es nicht besser, mit weniger Bequemlichkeit, aber innerlich zufrieden zu leben, als mit Waren überschwemmt sich in Unzufriedenheit und Haß zu verzehren? Der Sinn der menschlichen Arbeit ist doch wohl die Erfüllung des menschlichen Daseins, die daraus flutende echte Freude und wahres Glück. Wie die Dinge heute liegen, wird die große Mehrzahl der Menschen und ihr Glück sinnlos für eine anonyme Größe geopfert, die da heißt Produktionssteigerung und Gewinn. In der Tat wird aber mit Verlust gearbeitet, da ja niemand in Wahrheit menschlich dadurch gewinnt, wohl aber immer mehr an menschlicher Substanz verlorengeht. Bei der Berechnung sind zudem auch die Unkosten der Streiks, die Zerstörung durch Aufruhr und Krieg mit einzusetzen, die durch eine Neugestaltung des Arbeiterlebens viel seltener würden. Möglich, daß die neuentdeckte Atomkraft den Ausfall ersetzen wird. Bei der jetzigen Einstellung steht allerdings zu befürchten, daß ihr Einsatz nur zur weiteren Beschleunigung des Arbeitstempos und zur Erhöhung der Produktion benützt werden wird. Die Regelung der Arbeitszeit müßte jedoch eine internationale Aufgabe sein, damit die Menschlichkeit einer Nation nicht von der anderen ausgenützt werde, um sie niederzukonkurrieren.

Viel wichtiger aber ist es, den Arbeiter anzuleiten, daß er die ihm zugesprochene Freizeit nun auch dazu benützt, sein Leben menschlich zu gestalten. Dies setzt eine ganze, von Kindheit an einsetzende Erziehung voraus, die erst noch zu schaffen ist. Und zwar kommen hier die beiden durch die Arbeit bisher nicht erfaßten Faktoren in Frage: das gesundheitliche Gleichgewicht des Leibes und die seelische Gesundheit des Menschen.

Für die erste Seite hat man ja schon vielfach den Sport als Heilmittel gefunden. Für viele wird er Gutes tun können; aber es ist auch nicht zu vergessen, daß für eine große Zahl von Großstädtern „Sport" mehr das Zuschauen bei Wettkämpfen als eigene Betätigung bedeutet. Damit rückt er aber in die Klasse der Zerstreuungen, deren menschlicher Wert gering ist. Auch ist der Sport mehr für die Jugendlichen als für das reifere Alter geeignet. Sehr zu empfehlen wäre es, wenn unsere Großstädte dank der leichteren Energieübertragung sich so auflockern ließen, daß die Arbeitersiedlungen mehr ländlichen als städtischen Charakter trügen und jede Familie in der Freizeit einen Garten bearbeiten könnte. Die Vorteile der bäuerlichen Arbeit würden so in etwa auch dem Arbeiter zugänglich. Er träte auch in ein wohltuendes Verhältnis zur Natur. Die Auflösung der Großstädte scheint sich übrigens auch aus anderen Gründen zu empfehlen, z. B. zur Einsparung des kostspieligen und zeitraubenden Menschentransports[4].

Aber auch Gartenbau ist nicht jedermanns Sache. Manche besitzen andere Fähigkeiten handwerklicher Art, die sie bei genügender Ausbildung zu Hause in der Freizeit betätigen könnten und die ihnen die Befriedigung echten Schaffens und Könnens gewähren würden. Eigenes, selbst hergestelltes Haus-

[4] Martin Wagner, Wenn ich Baumeister Deutschlands wäre, in: Aufbau 2, 1946, S. 875—883.

gerät würde mit Stolz und Liebe behandelt werden, anders als die industriell hergestellte Massenware. Besonders wenn dabei auch künstlerische Veranlagungen sich auswirkten, würde solche Beschäftigung einen großen Einfluß auf die Gesamthaltung des Arbeiters haben. Hier müßten Formen der Weiterbildung und Beschäftigung gefunden werden für solche, die sich nur neben ihrer Arbeit in der Fabrik solchen Leistungen zuwenden wollen, nicht in erster Linie, um ihren Verdienst zu erhöhen, sondern um an solchem Schaffen sich zu erfreuen.

Noch wichtiger aber ist es, den jungen Arbeiter dahin zu bringen, seine längere Freizeit zur geistigen Bildung zu benützen, soll sie nicht in Wirtschaften, Kinos und auf Tanzplätzen, ja in Vergnügungsstätten zweifelhaftester Art nutzlos oder gar zum Schaden des Arbeiters vergeudet werden. Schon Scheler[5] hat darauf hingewiesen, daß der Arbeiter als Mensch Zeit und Gelegenheit haben muß zu politischer und religiöser Betätigung, daß er Einfluß erhalten muß auf das Geschehen. Denn durch persönlichen, verantwortungsbewußten Einsatz wird ihm sein Dasein wieder sinnvoll vorkommen, werden seine menschlichen Anlagen sich zur Erhöhung seiner wahren Selbstachtung auswirken können. Nur wo man Einfluß hat, kann man sich auch für das Wohl des Ganzen verantwortlich fühlen. Darum ist an sich auch der Gedanke zu begrüßen, daß die Arbeiterschaft auf den Gang des Betriebes Einfluß nehmen soll. Freilich wird dieser Einfluß mit der wachsenden Komplizierung der Industrie nur mäßig bleiben, und die Fachleute werden immer ausschlaggebend sein.

Der Arbeiter muß auch noch für andere geistige Interessen zugänglich gemacht werden, für Geschichte, Kunst und Fragen der Weltanschauung. Aber diese Bildung darf nicht bei abstrakten Vorträgen und Darstellungen stehenbleiben, darf überhaupt nicht, wie so oft bisher, zu intellektualistisch verstanden werden. Er muß in Diskussionen und Aussprachen die Bedeutung dieser Dinge und ihre Rückwirkung auf das Leben kennenlernen. Die vertiefte Erfahrung von Natur und Leben würde eine neue volksnahe Kunst aufblühen lassen. Heute sind die Massen jedes tiefen Erlebens unfähig geworden. Darum spricht der Künstler in seinem Werk nur sich selbst oder höchstens einen kleinen Kreis aus, statt dem Erleben aller die Form geben zu können. Hier liegt der Grund, warum alle Bemühungen um eine Volkskunst scheitern.

Viel wichtiger noch aber sind Zusammenschlüsse zur Betätigung auf dem Gebiet der Wohlfahrt, gegenseitiger Hilfe, Initiativen zur Verbesserung und Verschönerung des Lebens, ganz zu schweigen von Vereinigungen religiöser Natur. Alles, was das Edle und Gute, das in jedem Menschen schlummert, aufruft, sollte Stütze und Hilfe finden. Es ist zu beklagen, daß das Kino bis jetzt fast ausschließlich in den Dienst der Zerstreuung und Abspannung gestellt wurde. Es ist dies gewiß eine in sich nicht zu tadelnde Leistung, wenn sie mit sittlich einwandfreien Mitteln geschieht; aber wie wenig kann bis

[5] a. a. O., S. 72 ff.

jetzt der Besucher etwas über andere Kulturen, über Geschichte, über die Leistungen großer und edler Freunde der Menschheit erfahren!

Völlig verkehrt wäre es nun, den Anstoß hierzu wieder vom Staate zu erwarten. Abgesehen davon, daß uns die letzten Jahre gezeigt haben, wie gefährlich die Versuchung der Macht ist und wie wehrlos ein Volk sich bedrücken lassen muß, wenn es dem Staate einmal alle Machtmittel ausgeliefert hat, so würde ja dadurch, daß der Staat dieses ganze Werk in seine Hand nimmt, der Hauptzweck verfehlt, nämlich dem einzelnen Raum und Gelegenheit zur persönlichen Betätigung, zu eigener Initiative zu gewährleisten. Er bliebe wie bis jetzt Gegenstand der Betreuung, statt Quelle und Träger des Tuns zu sein. Das ist aber gerade das zu bekämpfende Übel. Der Staat müßte nur die gesetzlichen Bürgschaften dafür gewähren, daß das Arbeitsmaß nicht überschritten und der menschenwürdige Mindestlohn nicht unterboten wird, also mehr Maßnahmen negativer Art treffen. Die Füllung des freien Platzes, den eine solche Gesetzgebung zu schaffen hat, ist aber nach Möglichkeit der Unternehmungslust und Erfindungsgabe der einzelnen und ihrer frei gebildeten Gruppen zu überlassen.

In den Rahmen einer solchen Lebensgestaltung, die dem ganzen Menschen Rechnung trägt, ließe sich dann auch die eintönige Arbeit in der Fabrik oder auf dem Büro sinnvoll einbauen. Denn sobald der Mensch einmal wieder aufatmen kann, sobald die Hetze und Last seiner Arbeit ihn nicht mehr erdrückt und aussaugt, wird er auch die geistige Kraft zu einer menschlichen Durchdringung seiner Arbeitsleistung wiederfinden. Er wird dann in ihr den unvermeidlichen Weg sehen, die eigene Person, ihre Freiheit und Kraft zu bewähren durch Pflichttreue, Beharrlichkeit, Geduld und saubere Leistung. Ohne Überwindung von Widerständen, ohne Ausharren auch in langweiliger und ungeliebter Beschäftigung lassen sich diese hohen menschlichen Werte nicht verwirklichen. In einer Welt, wo alles glatt und ohne Widerstand abliefe, würden die besten menschlichen Eigenschaften nicht zur Entfaltung kommen, und ein solches irdisches Paradies würde in kurzer Zeit Ekel, Überdruß und Haß bis zur Zerstörungswut aufbrechen lassen.

Weiter könnte der einzelne dann leichter verstehen, daß er seinen Beitrag zum Wohlergehen der andern und des Ganzen leistet, wie er selbst von den Mühen der übrigen lebt. Auch um dies zu sehen, ist eine gewisse geistige Freiheit und Überlegenheit nötig, die die heutige Industriearbeit dem Durchschnitt nicht läßt. Gewiß wird der Arbeiter nicht mehr wie der Handwerker den unmittelbaren Sinn seines Tuns mit Augen sehen. Aber die Erweiterung des Blickes und die in der Freizeit aufgenommene Bildung des Verstandes und Herzens ließen ihn doch leichter die heutige Kultur als das gemeinsame Werk aller Stände und Berufe begreifen. Er sähe sich in diesem Ganzen nicht mehr als einen leiblich und mehr noch seelisch ausgebeuteten Sklaven, sondern als Teilnehmer an der Kulturschöpfung, die immer voranschreitet und die mehr als in früheren Zeiten auf die willige Mitarbeit aller angewiesen ist. Der Sinn ginge ihm wieder auf für die geistigen Grundlagen jeder Kultur.

Der unbewußte und selbstverständliche Materialismus mit dem tyrannischen Primat der Wirtschaft würde allmählich gebrochen und damit unsere Kultur entgiftet.

Christlich gesprochen übernähme die Arbeit die Rolle der dem sündigen Menschen unentbehrlichen Buße und Selbstverleugnung; auf diese Aufgabe der Arbeit, die ihr nur nach dem Sündenfall notwendig geworden ist, hat schon das erste Buch der Heiligen Schrift hingewiesen als auf das Neue — allerdings beklagenswert Neue —, das durch die Sünde in die Menschenwelt gekommen ist. Seither haben alle Lehrer des geistlichen Lebens diese Seite der Arbeit betont[6]. Wichtiger aber noch ist die Nächstenliebe, die sich in ihr auswirken kann und die auch der langweiligsten Arbeit den höchsten Adel verleiht. Ja diese Verklärung durch die Liebe zum Mitmenschen wird die Unterschiede verwischen, die natürlicherweise aus dem Gegenstand und der Art der Arbeit herrühren. Die niedrigste körperliche Arbeit, im Geiste der Liebe verrichtet, steht an Würde und Adel der geistigen Beschäftigung nicht nach. Nicht der Klassenkampf wird zum Verschwinden der Klassen und zur klassenfreien Gesellschaft führen; wir sehen ja, daß daraus immer nur eine Umschichtung der Klassen hervorgeht; wer bisher unten war, kommt nach oben und mißbraucht die neue Macht genau wie die, die er gestürzt hat. In einem materialistischen System kann ja der Wert der Arbeit nur von ihrer materiellen Leistung aus beurteilt werden, was immer von neuem zur Bildung von Klassen führen wird. Nur die Verlebendigung der christlichen Liebe in allen Bereichen des Lebens, auch auf dem Gebiete der Arbeit, wird uns diesem Ziel langsam näherbringen, jedenfalls die sozialen Unterschiede ihrer übertriebenen Bedeutung entkleiden. Der übergroße Andrang zu den freien Berufen, für ein verarmtes Land besonders untragbar, nähme dann wohl ab; jene, die sie ohne besondere Eignung, nur aus sozialen Rücksichten anstreben, dürften dann eher wegbleiben. Christlich gesehen wird der Mensch in seinem letzten und höchsten Wert nicht bestimmt durch den Gegenstand seiner Arbeit, sondern durch die Gesinnung, in der er sie leistet, die Treue und die Liebe, aus denen sein Werk hervorgeht. Aber das Christentum verlangt auch, daß die Arbeitsbedingungen für den Menschen, der kein reiner Geist ist, so seien, daß jeder, der guten Willens ist, seine Arbeit durch solche Gesinnungen verklären kann; dies ist aber nur unter den hier geforderten Voraussetzungen möglich.

Erst auf diese Weise wird das menschliche Leben, das durch die Entwicklung der Technik aus seiner Bahn gerissen wurde und sich im weltweiten, leeren Raum verloren fühlt, wieder seiner wahren Aufgabe zugeführt werden. Diese besteht in der Teilnahme an der Schöpfungstat Gottes und der Erlösungstat Christi. Schöpfungstat, nicht bloß als Kulturschaffen, sondern vor allem als Bildung der eigenen Person, deren Wert oder Unwert die Bestimmung hat, ewig zu dauern. Diese Schöpfungstat ist aber zugleich Er-

[6] Vgl. Helmut Holzapfel, Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum, Würzburg 1941. Joh. Haeßle, Das Arbeitsethos der Kirche, Freiburg 1923.

lösung, Selbsterlösung aus den Banden der Selbstsucht, aus der Verfallenheit an die unterpersönliche Gier und Angst, in der Kraft der Gnade Christi und in der Gemeinschaft mit ihm. Denn nur als von ihm Erlöste können wir uns selbst erlösen, müssen wir aber auch uns selbst erlösen, soll Erlösung, wie es anders nicht sein kann, auch unsere persönliche Tat sein und die Person wahrhaft befreien. Aber Schöpfung und Erlösung zugleich der Mitmenschen, mit denen wir unlösbar verbunden sind. Und weil sowohl Schöpfung wie Erlösung von seiten Gottes Taten reiner Liebe sind, so kann sich auch der Sinn des Menschenlebens nur in dieser Liebe vollenden als der größten und reinsten Freiheit, als dem allein wahren Selbstsein.

Menschliche Erbforschung und ihre eugenische Auswertung

Von HERMANN MUCKERMANN

Der zweite Juli 1932 war in der Geschichte der Eugenik ein Höhepunkt. Der damalige preußische Landesgesundheitsrat beschäftigte sich mit der Frage, wie man die Eugenik in den Dienst der Volkswohlfahrt einfügen könnte. Das Ergebnis der Verhandlung wurde in bestimmten Leitsätzen niedergelegt, die dem Minister für Volkswohlfahrt unterbreitet wurden. Die Leitsätze des Landesgesundheitsrates verlangten zunächst eine eugenische Erziehung des Volkes. Weiter forderten sie, ohne die Grundsätze der Ethik und Humanität anzutasten, geeignete Maßnahmen zur Verminderung erblicher Belastung. Endlich empfahlen sie die Vorbereitung einer Gesetzgebung, die der Förderung der erbgesunden Familie geweiht sein sollte.

Allein, noch ehe die Leitsätze zur Formulierung von Gesetzen führen konnten, zerstörte ein Verhängnis von unabsehbarer Tragweite den Fortschritt. Man entwand der Anthropologie den Begriff der Rasse, den man zur Verhüllung einer maßlosen Machtpolitik mißbrauchte, um zum unermeßlichen Leidwesen der Menschheit die Grundlagen der Humanität zu zerstören. Die Leitsätze, die die Eugenik in den Dienst der Volkswohlfahrt einfügen sollten, wurden von wilden Zwangsmaßnahmen abgelöst, die zur Vernichtung der Volkswohlfahrt führten.

Es ist eine dringende Aufgabe der Gegenwart, die gänzlich verschütteten Fundamente der Eugenik wieder freizulegen, mit dem unbedingten Willen zur Wahrheit die wirklichen Ergebnisse der Forschung neu zusammenzufassen und die Frage einer eugenischen Auswertung der Forschungsergebnisse zu beantworten.

Meine Darlegung zerfällt naturgemäß in zwei Teile.

Im ersten Teil sind jene Ergebnisse der menschlichen Erbforschung herauszuheben, die zu eugenischen Überlegungen einladen.

Im zweiten Teil wären theoretisch und praktisch die Möglichkeiten eines bewußten Eingriffs in die Lenkung des Gesundheitswesens zu prüfen.

Die zunehmende Fürsorgebedürftigkeit unseres Volkes, die ganz ohne Zweifel auch in erblichen Belastungen ihre Ursache hat, wäre allein schon Grund genug für die gegenwärtige Überlegung. Hinzu kommt die Tatsache, daß es sich wie bei allen eugenischen Fragen um das Volk der Zukunft handelt, für das die Gegenwart einen großen Teil der Verantwortung trägt. Diese Tatsache macht unsere Erwägung zu einem unausweichlichen Gebot der Stunde.

Nicht alle Ergebnisse menschlicher Erbforschung sind eugenisch bedeutsam. So haben die normalen Eigenschaften zur Unterscheidung der anthropologischen Rassen nicht jene Wichtigkeit, die man ihnen im Zeitalter des Nationalsozialismus zuzuschreiben befahl. Sie sind im Grunde eugenisch gleichgültig, weil sie keinerlei Anhaltspunkte für Werturteile bilden. Das gilt auch vom blonden Haar und den blauen Augen der sogenannten nordischen Rasse. Auch viele Anomalien sind unter dem Gesichtspunkt der Lebenstüchtigkeit der Menschen so unbedeutend, daß sie aus einer eugenischen Betrachtung ausscheiden, zumal sie durch einen einfachen Eingriff des Chirurgen weitgehend zu beseitigen sind. Doch andere Eigensachften sind um so bemerkenswerter.

Leider sind wir über die Tatsache und den Erbgang von Begabungen im weitesten Sinne des Wortes noch nicht genügend unterrichtet. Trotz der Stammbäume von Familien, die sich immer wieder durch bestimmte große Leistungen auf dem Gebiet des Geistes auszeichnen, sind wir über die Ansätze von erbbiologischen Untersuchungen noch nicht hinausgekommen. Das gilt besonders von seelischen Rasseneigenschaften, die deshalb ebenso wie die körperlichen noch keine vergleichenden Werturteile erlauben.

Nur über die Abweichungen vom Normalen, die sich viel leichter der Beobachtung darbieten, haben wir eine Reihe von Erkenntnissen, die es unzweifelhaft erscheinen lassen, daß die Unfähigkeit vieler Menschen, das Leben zu meistern, in vieler Hinsicht auf Vererbung beruht, die selbst wieder von auslösenden und hemmenden Umwelteinflüssen abhängt. Es handelt sich vor allem um bestimmte Krankheitszustände des Menschen, die man als Geisteskrankheiten bezeichnet, obgleich sie in Wirklichkeit auf Störungen organischer Funktionen zurückzuführen sind. Hinzu kommen Krankheitszustände, die keine unmittelbare Beziehung zum Seelischen haben, die aber ebenfalls die Lebenstüchtigkeit des Menschen wesentlich schwächen, ja vor der Zeit vernichten.

Um mit der letzten Gruppe zu beginnen, muß man heute vor allem die Tuberkulose herausheben, die eine ungeheure Verbreitung gefunden hat. Sicher ist die Tuberkulose eine Infektionskrankheit. Allein, wie sich aus den bekannten Forschungen eines Karl Diehl und Otmar von Verschuer ergibt, steht heute fest, daß eine erbliche Disposition spezifischer Art auf Entstehung und Verlauf der Tuberkulose entscheidenden Einfluß hat, während alles andere nur als hemmende oder fördernde Einflüsse anzusehen ist. Hinzu kommt, daß, wie Karl Diehl durch umfangreiche Forschungen an

tuberkulös infizierten Kaninchen bewiesen hat, Gene vorhanden sein müssen, die in multipler Allelie die Entfaltung der Lungentuberkulose fördern oder ihr durch Begünstigung von Absiedlung von Keimen in die übrigen Organe entgegenwirken. Eine Kreuzung der beiden sich verschieden verhaltenden reinen Sippen ergab eine einfache Dominanz jener Gene, die der Entfaltung der Lungentuberkulose entgegenwirken, dagegen die Absiedlung in anderen Organen als der Lunge begünstigen. Nach Diehls eigenen Worten ist die Aufdeckung der Ursächlichkeit, die den beiden sich entgegengesetzt verhaltenden Erscheinungsformen der Tuberkulose zugrunde liegt, für die Herabminderung der Überempfindlichkeit der Lunge gegenüber der Tuberkulose von grundsätzlicher und großer praktischer Bedeutung.

Man könnte in dieser Verbindung die Frage stellen, ob bei den viel verbreiteten Geschlechtskrankheiten nicht ähnliche Zusammenhänge anzunehmen sind. Leider liegen in dieser Hinsicht bis jetzt keine Untersuchungen vor.

Im übrigen sei in diesem Zusammenhang wenigstens hingewiesen auf die Stoffwechselkrankheiten, wie Zuckerkrankheit, Fettsucht und Gicht, deren Verknüpfung mit erblichen Dispositionen noch nicht so weitgehend untersucht wurden, um Grundlagen für eugenische Entschließungen zu bilden.

Außerdem sei die erbliche Erblindung und erbliche Taubstummheit erwähnt, die von anderen umweltbedingten Erscheinungen der Erkrankung von Auge und Ohr durchaus zu unterscheiden sind. Der Erbgang der Taubstummheit ist einfach rezessiv. Der Erbgang der Blindheit wahrscheinlich ebenso, doch wären hier viele Ergänzungen in der Beurteilung verschiedenartiger Formen von Blindheit notwendig, um ein wirkliches Spiegelbild der Forschung zu geben.

Ich muß auf eine Darlegung weiterer Krankheitsformen dieser Art verzichten, um mich jenen Erbkrankheiten zuzuwenden, die in das seelische Leben der Menschen eingreifen.

Als bestuntersuchte sogenannte Geisteskrankheit sei die Schizophrenie erwähnt. Es ist wohl nicht notwendig, das Wesen dieer Krankheit genau zu umschreiben. Luxenburger nennt sie eine meist gegen Ende der Reifezeit oder im dritten Lebensjahrzehnt beginnende, langsam verlaufende schwere Geisteskrankheit, die in seltenen Fällen zur Heilung gelangt, aber unter zunehmenden Sinnestäuschungen und Wahnideen zu einer weitgehenden Abstufung des Gemütslebens oder einem mehr oder weniger tiefen Blödsinn führt. Besserungen von Monaten, ja vielen Jahren wären nicht selten, der Kranke sei aber nie vor einem plötzlichen Rückfall sicher.

Um von früheren Untersuchungen abzusehen, sei nur das Ergebnis aus jenen umfangreichen zwillingspathologischen Vergleichen wiedergegeben, die Luxenburger als auslesefreie Serien bezeichnet hat. Diese wurden auf Grundlage eines Materials von 25000 Geisteskranken, Schwachsinnigen, Psychopathen zusammengestellt. Im ganzen hatte Luxenburger bereits 1933 ein Beobachtungsmaterial von 330 Paaren von Zwillingen, von denen mindestens ein Partner in einer Anstalt war. Nach den letzten Ziffern, die Luxen-

burger veröffentlicht hat, beträgt die Erkrankungswahrscheinlichkeit bei den Geschwistern von Schizophrenen 10,8%, bei den Kindern 16,4%, bei den Enkeln 3,0% und in der Durchschnittsbevölkerung 0,85%. Außerdem befinden sich unter den Kindern von Schizophrenen 32,6% schizoide Psychopathen, unter den Enkeln 13,8% und in der Durchschnittsbevölkerung 2,9%. Es ist indessen bemerkenswert, daß in 20 bis 30% der Veranlagten die Krankheit nicht in Erscheinung tritt. Die Frage der Rezessivität ist noch nicht völlig geklärt. Luxenburger neigt der Ansicht zu, daß es sich bei Schizophrenie nicht zunächst um eine Erkrankung des Gehirns handelt, sondern um eine Stoffwechselstörung infolge von Erkrankungen blutbildender Organe.

Im Anschluß an die Schizophrenie wird gewöhnlich das manisch-depressive Irresein erwähnt. Luxenburger kennzeichnet es als jene Krankheit, bei der periodische heitere Geistesstörung mit melancholischer Verstimmung abwechsle. Die Krankheit führe nicht zu einem geistigen Rückgang, doch können die Zustände so schwer und lange andauernd sein, daß das soziale Leben ernstlich gefährdet werde. In den immer wiederkehrenden Zeiträumen, in denen die Krankheit nicht in Erscheinung trete, machen diese Menschen einen gesunden und vollwertigen Eindruck. Sie werden oft als überdurchschnittlich wertvoll bezeichnet.

Der Erbgang ist aus folgenden Ziffern ersichtlich. Sind beide Eltern manisch-depressiv erkrankt, so beträgt die Zahl der gleichfalls manisch-depressiven Kinder 50%. Ist nur einer der Eltern manisch-depressiv, während der andere dagegen zyklothym-psychopathisch ist, so sind ungefähr 30% der Kinder manisch-depressiv geisteskrank und 15,5% zyklothym-psychopathisch. Die Erkrankungswahrscheinlichkeit der Durchschnittsbevölkerung ist 0,44%. Beobachtungen an eineiigen Zwillingen zeigen, daß es verschiedene Typen dieser Krankheit gibt. Jedenfalls muß man eine verschiedene Penetranz oder Ausprägungskraft der zusammenwirkenden Gene annehmen. Hinzu kommt die ungleiche Einwirkung von biologischen Geschehnissen, wie Pubertät, Schwangerschaft oder Störungen innersekretorischer Art.

Eine dritte Geisteskrankheit von großer eugenischer Bedeutung ist die Oligophrenie oder der Schwachsinn, der das gesamte höhere seelische Leben in seiner Leistungsfähigkeit herabsetzt. Manche Schwachsinnserscheinung ist auf Umwelteinfluß zurückzuführen. Ich nenne Gehirnverletzungen, Alkoholismus, Syphilis. Doch dürfte der weitaus größte Teil der Fälle erblich sein, und zwar mit verschiedener Gradausprägung.

Noch nicht genügend geklärt ist eine vierte Gruppe von Geisteskrankheiten, die man mit dem Worte Epilepsie zusammenfaßt. Nach Luxenburger handelt es sich um ein sogenanntes Syndrom aus einer Anzahl von Einflüssen, die sich im Zusammenwirken zu einem epileptischen Krampfanfall steigern können. Dieses Syndrom ist in dem Sinne erblich, daß die Anlage wenigstens irgendwie mitwirkt. Die Penetranz ist sichtlich abgestuft, weshalb von vorwiegend erbbedingten und vorwiegend umweltbedingten Fällen gesprochen

werden kann. Nach Luxenburger ist die Erkrankungswahrscheinlichkeit von Geschwistern von erblichen Epileptikern 4,1 %, die der Kinder 11 %, während die Erkrankungswahrscheinlichkeit für die Durchschnittsbevölkerung nur 0,3 % beträgt. Epilepsieähnliche Psychosen sind bei den Geschwistern von erblichen Epileptikern zu 16,5 %, bei den Kindern zu 18,5 % zu erwarten.

Um diese Hauptformen von Geisteskrankheiten gliedert sich eine große Zahl von erblichen Psychopathien schizoider und zyklothymer Typen. Von ihnen sagt Johannes Lange in seinem Referat, das er vor fünfzehn Jahren im preußischen Landesgesundheitsrat hielt: „Es handelt sich zum großen Teil um Menschen, die vorwiegend freudlos, vielfach gequält, oft genug antisozial im eigentlichen Sinne des Wortes sind. Mörder und Totschläger sind vielfach schizoide Menschen. Aber über diesen Geißeln der Menschheit und über den Lasten, welche die Schizoiden selbst und die zahllosen Psychopathen in ihren Leidenszuständen der Allgemeinheit bringen, darf die Not der Betroffenen selbst und vor allem jene ihres nächsten Umkreises nicht vergessen werden. Nur wer diese immer erneut mit angesehen hat, kann ermessen, wie ein geliebter Kranker das Schicksal einer ganzen Familie bestimmen kann. Oft genug gehen alle Ersparnisse drauf, bedroht der Kranke durch die nötig werdende Anstaltsunterbringung die Einschränkung des Lebensraumes zahlreicher Familienangehöriger, die Überschuldung eines kleines Gutes und dessen Verlust. Ich denke aber auch an die Qual, die Zwangsmenschen um sich verbreiten, an Scham und Schande, die ein krimineller Schizoider in die Familie bringt, an die Opfer von Sittlichkeitsverbrechen, an die gebrochenen Lebensfreuden der von teuflischen, sadistischen Vätern gequälten Kinder — gerade an diese. Es verringert ein unendliches Maß menschlichen Leidens, wenn möglichst viele dieser Menschen gar nicht geboren werden."

Ich muß es mir versagen, in besonderer Weise auf die Beziehung von Vererbung und Verbrechen einzugehen, obgleich es ein Fortschritt sein würde, wenn man zumal bei dem Anblick der zunehmenden Verbrechen auch über diese Frage eugenisch wertvolle Mitteilungen machen könnte. Die Zusammenhänge mögen in einem Einzelfall klar sein, aber von anwendbaren Verallgemeinerungen kann noch keine Rede sein. Man muß also in dieser Hinsicht trotz der hervorragenden Arbeiten eines Lange, eines Stumpfl, eines Kranz u. a. sich mit einer Hoffnung auf die Forschung der Zukunft vertrösten.

Damit habe ich den zweiten Teil meiner Darlegungen erreicht, in dem theoretisch und praktisch die Möglichkeiten einer eugenischen Lenkung des Gesundheitswesens geprüft werden sollen.

Wir wissen nicht, inwieweit das biologische Ahnenerbe der Menschheit mit Anlagen belastet ist, die die Lebenstüchtigkeit herabsetzen. Doch so viel ist sicher, daß gerade die Völker des europiden Rassenkreises, die unter dem Einfluß des von ihrer Initiative ausgehenden technischen Zeitalters am weitesten die natürliche Auslese durch eine künstliche abgelöst haben, am

meisten betroffen sind. Mögen auch viele erblich Belastete ohne Nachwuchs sein, so geht doch aus Untersuchungen der letzten Jahrzehnte hervor, daß viele, im besonderen Schwachsinnige und sonstwie Hemmungslose einen verhältnismäßig großen Nachwuchs aufweisen, wie zum Beispiel die vielen Geschwister der Hilfsschulkinder beweisen, während der Nachwuchs der Erbgesunden zumeist nicht einmal hinreicht, um die Todesfälle auszugleichen. Die Großstädte der europiden Menschheit wären wohl ohne Ausnahme dem Untergang geweiht, wenn der Zustrom von außen versiegen würde. Und doch wohnen gerade in den Großstädten sehr viele Menschen mit starker Lebensenergie, wie die Werke ihres Geistes beweisen. Heute ist die Differenzierung der Fortpflanzung zuungunsten der Erbgesunden noch viel weiter fortgeschritten, weil der Krieg und eine verbrecherische Tyrannei so viele wohlbegabte Menschen vernichtet haben, weil ferner der Gesamteinfluß des Zeitalters trotz des Fortschreitens in der Bekämpfung von Krankheit und Tod in vieler Hinsicht antibiologisch ist, weil endlich die Mindestvoraussetzungen für ein menschenwürdiges Dasein zumeist nicht mehr vorhanden sind.

Wir haben also allen Grund, nach praktischen Vorschlägen zu forschen, um erbliche Belastung auszuschalten oder wenigstens zurückzudrängen, dagegen erbliche Begabungen in allen Berufsgruppen und in jedem Sinne des Wortes zu fördern oder wenigstens doch zu erhalten. Im besonderen sollte die lebensfeindliche Differenzierung der Fortpflanzung in eine lebensbejahende umgewandelt werden. Dies gilt für alle Völker europider Rassenmischung und nicht zuletzt für das eigene Volk.

Was kann geschehen?

Ein direkter Einfluß auf das Erbgefüge selbst, um jene Genkonstellationen zu heilen, die die Ursachen von Erbkrankheiten sind, erscheint ausgeschlossen. Wir können höchstens — und das ist sicher sehr erfreulich — innerhalb mehr und mehr erweiterter Grenzen durch eine entsprechende Therapie die Aktivierung der verhängnisvollen Anlagen vermindern und so den Lebenswert erblich Belasteter erhöhen. Außerdem mag man versuchen, Einwirkungen auf die Keimbahnen auszuschalten, durch die lethale Mutationen oder sonstige Schädigungen hervorgerufen werden. In dieser Hinsicht verspricht das Studium biologischer Strahlenwirkung Erfolge. Untersuchungen über den Einfluß des Alkoholismus auf das Keimgefüge wurden bereits, vor allem von Agnes Bluhm, durchgeführt.

Entscheidend für die Beantwortung unserer Frage ist allein, zu prüfen, inwieweit es möglich ist, durch bewußtes Eingreifen eine Differenzierung des Nachwuchses zugunsten des Erbgesunden zu erreichen. Es kommt alles auf die Beeinflussung der Befruchtung an. Haben sich die Keimbahnen männlichen und weiblichen Ursprungs miteinander vereint, ist es zu spät. Auf die weiteren Veränderungen in der Zusammensetzung des Erbbestandes des neuen Organismus hat der Mensch keinen Einfluß. Auch die Mendelsche Spaltung, der ein vielfacher Austausch von Genen oder verkoppelter Genbestände innerhalb der Zellen vorausgeht, ist der Lenkung von außen

entzogen. Die einzelnen Gene oder verkoppelten Genbestände des Erbgefüges verbinden und lösen sich voneinander auf Grund jener Gesetze, die Thomas Hunt Morgan berühmt gemacht haben.

Wichtigste Voraussetzung für jeden Differenzierungseingriff ist eine wissenschaftlich wohlbegründete Erbprognose. Aus den Darlegungen des ersten Teiles geht hervor, daß wir zwar im allgemeinen sagen können, in welchem Maße bei Eheschließungen erblich Belasteter die Gefahr der Entstehung erbkranken Nachwuchses vorhanden ist. Diese Gefahr ist zum Beispiel bei Schizophrenie im Falle beiderseitiger Belastung mindestens sechzehnmal so groß wie gewöhnlich, wobei allerdings zu bedenken ist, daß bei mindestens einem Fünftel aller Fälle die Aktivierung der verderblichen Anlage sich nicht auswirkt. Allein für den Einzelfall, auf den es doch jetzt ankommt, haben wir kaum je die Möglichkeit einer Voraussage, die über eine wandelbare Wahrscheinlichkeit hinausgeht. Dieses Maß von Wahrscheinlichkeit ist in den angeführten Krankheiten durchaus genügend, um eine Warnung vor einer Eheschließung auszusprechen, die unheilvolle Folgen haben mag. Das gilt zumal von den Ehen Blutsverwandter, weil durch sie die Gefahr, daß rezessive Anlagen von zwei Seiten zusammenkommen, bedeutend wächst, was die Wahrscheinlichkeit für den Ausbruch der Krankheit erhöht. Gleiches gilt von ähnlich belasteten nicht verwandten Menschen. Man kann also einen begründeten Rat erteilen, dessen Befolgung je nach dem Grad der Wahrscheinlichkeit der Voraussage eine mehr oder weniger ernste Gewissensverpflichtung einschließt. Denn niemand hat das Recht, andere Menschen und auch nicht die Menschen der Zukunft bewußt in Unheil zu stürzen, weil man nicht persönlich zu einem Verzicht bereit ist, der ein entsprechendes Maß von Selbstüberwindung verlangt. Wenn man überlegt, wie sich das Verhängnis einer echten Schizophrenie im Einzelfall auswirkt, wird man alles tun, um solch ein Verhängnis auszuschließen. Das gilt auch von den vielen Formen schizoider Psychopathie, wie die obengenannten Worte eines Lange nahelegen. Auf der anderen Seite ist die Erbprognose, die sich in einem Einzelfall auf die Gesundheit, Leistungsfähigkeit und Zuverlässigkeit vergangener Generationen berufen kann, mit einer hohen Wahrscheinlichkeit ausgestattet, daß die Tugenden der Vorfahren sich in den Nachkommen erneuern. Es ist darum durchaus begründet, sich dafür einzusetzen, daß die jungen Menschen, die eine Ehe schließen wollen, sich gleichsam um ein erbbiologisches Horoskop bemühen, das sie vor vielleicht unheilbaren Torheiten bewahrt und sie mit Hoffnung erfüllt, eine Familie aus wertvollen Menschen zu begründen, um so im wahren Sinne des Wortes lebendige Glieder in der Kette der Generationen zu werden.

Praktisch würde dies bedeuten, daß dem Unterricht über die Pflege der Gesundheit auch der eugenische Gesichtspunkt, der über die persönliche Gesundheit hinausgreift, eine angemessene Berücksichtigung findet, und daß ein aus wirklicher Verantwortung erfolgter Austausch von Gesundheitszeugnissen, die auch aus anderen Gründen — zumal wegen der Verbreitung von Ge-

schlechtskrankheiten — am Platze wären, erbbiologische Erwartungen und Befürchtungen einbezieht. Durch diesen Austausch, der durch die Erziehung vorbereitet und durch die öffentliche Meinung getragen sein muß, wird den Menschen die Möglichkeit gegeben, mit jener Verantwortung, die das Schicksal des kommenden Geschlechts uns auferlegt, die Gründe, die für oder gegen eine Ehe im Einzelfall sprechen, zu prüfen und wohlunterrichtet in Übereinstimmung mit vernünftiger Erkenntnis zu wählen, auch wenn für den Augenblick der unter Umständen zu fordernde Verzicht ein großes Opfer bedeutet. Wenn man von Eheverboten aus eugenischen Gründen absieht, könnte man ruhig so weit gehen, den Austausch der Gesundheitszeugnisse als Bedingung zu verlangen, ohne deren Erfüllung die staatliche Zustimmung zur Eheschließung verweigert wird. Ein Gesetz, das den Austausch gebietet, würde ich in dem Augenblick für angebracht halten, in dem es möglich ist, sowohl eine genügende Anzahl von sachverständigen Ärzten zur Verfügung zu haben, die ein auch eugenisch begründetes Gesundheitszeugnis ausstellen können, als auch ein entsprechendes Verständnis für den Gedanken in der Jugend und in der öffentlichen Meinung zur Reife zu bringen.

Um jedoch den Dilettantismus der Vergangenheit auf diesem Gebiet gründlich zu überwinden, ist es notwendig, ohne Verzögerung — außer der Begründung und Förderung von Forschungsstätten — in den Lehrplänen der Universitäten nicht nur die allgemeine Genetik, sondern auch die menschliche Erblehre als solche in Verbindung mit der Anthropologie oder der Wissenschaft vom totalen Menschen als Pflichtfach für alle, die im Gesundheitswesen, in der Erziehung und in der Wohlfahrtspflege tätig sein werden, einzubauen. Es ist dieser Einbau auch deshalb notwendig, weil die Vergangenheit die Anthropologie selbst und ihre praktische Anwendung nicht im Einklang mit einer echten Naturerkenntnis dargestellt hat, sondern aus politischen Gründen von Grund aus verfälschte. Man vernichte den Wahn, indem man die Wahrheit an seine Stelle setzt, und statt der Gewalteingriffe, die sich wissenschaftlich nicht rechtfertigen lassen und der Humanität widersprechen, lehre man die jungen Menschen, die die Zukunft gestalten, wie man in Übereinstimmung mit wohlbegründeter Erkenntnis ebenso besonnen wie entschieden die Ergebnisse der menschlichen Erbforschung eugenisch auswertet.

Nun habe ich kein Wort über eine eugenische Unterbrechung der Schwangerschaft und auch nicht über Kastration, Sterilisierung und Anwendung von empfängnisverhütenden Methoden gesagt. Nicht einmal die Asylierung wurde erwähnt. Der Grund ist sehr einfach. Die Erbprognose, die wir für die Anwendung in einem Einzelfall aussprechen können, ist noch nicht so weit entwickelt, um auch in dieser Hinsicht eine gesicherte Grundlage für allgemeine Entschließungen darbieten zu können. Hinzu kommen mannigfache ethische Bedenken, auf die ich sogleich zurückkommen werde.

Was die Asylierung angeht, so beschränkt sie sich wesentlich auf phänotypisch Erkrankte. Das ist vernünftig. Die anderen sind ja, auch wenn sie

Träger von krankhaften Erbanlagen sein sollten, durchaus imstande, trotz der Anlagen das Leben zu meistern. Sie sind nützliche Glieder in der menschlichen Gesellschaft, und wenn sie auf vernünftige Art beeinflußt werden, wird man auch wohl in vielen Fällen erreichen, daß sie in dem Maße auf Ehe und Nachwuchs verzichten, als die Wahrscheinlichkeit eines erbkranken Nachwuchses zunimmt. Alle, die im Genotypus belastet sind, in Anstalten zu sammeln, ist unausführbar und nicht zu begründen. Es muß vom eugenischen Standpunkt aus genügen, die wirklich Hemmungslosen, die keiner Belehrung zugänglich sind, durch die Anstaltsbewahrung vor Fortpflanzung zu behüten. Man kann sie ja doch nicht in der menschlichen Gesellschaft lassen. Was aber den Aufwand für die erblich Belasteten angeht, so sorge man dafür, daß die Fürsorge nicht mehr aufwendet, als sachlich begründet ist, damit nicht die Erbgesunden sich beklagen können, daß sie, die doch zuletzt die Mittel für den Nahrungsspielraum des ganzen Volkes aufbringen müssen, schlechter behandelt werden als die erblich Belasteten. Im übrigen freilich vergesse man nicht, was der Begründer der Eugenik einmal ausgesprochen hat, man solle erblich Belasteten durch Hilfsbereitschaft das ausgleichen, was man ihnen aus Rücksicht auf das kommende Geschlecht verweigern müsse.

Tötung des keimenden Lebens aus eugenischer Indikation ist erbbiologisch nicht zu rechtfertigen. Es gibt keine Kriterien, um in einem Einzelfall mit jener Bestimmtheit, die doch ein eugenischer Eingriff dieser Art voraussetzen müßte, die Belastung mit krankhaften Erbanlagen und die Aktivierung dieser Erbanlagen zu behaupten. Im Gegenteil, wenn auch eine gewisse Wahrscheinlichkeit ausgesprochen werden kann, so steht doch vielleicht eine größere Wahrscheinlichkeit dagegen, die jeden Eingriff verbietet. Hinzu kommt, daß das Kind im Mutterschoß von Anfang an ein echter Mensch ist, dessen Leben ebensowenig angetastet werden darf wie das Leben eines geborenen Menschen.

Was ist von einer eugenisch indizierten Unfruchtbarmachung zu halten? Eine Kastration, die zur Herabsetzung des Trieblebens bei Hemmungslosen beiträgt, mag durchgeführt werden. Für die Befreiung der Menschheit von erblicher Belastung kommt sie schon deshalb nicht in Frage, weil die viel einfachere Sterilisierung, die die inneren Sekretionen nicht stört, das gleiche Ziel erreicht. Die Frage ist, ob die erbbiologische Indikation schon heute jenes Maß von Wahrscheinlichkeit einschließt, die einen praktischen Erfolg der Verminderung der erblichen Belastung der Menschheit erwarten läßt. Diese Frage kann weder einfach bejaht, noch einfach verneint werden. Man müßte sie von Fall zu Fall stellen. Verallgemeinerungen, wie sie ein Gesetz verlangt, lassen sich erbbiologisch noch nicht begründen, zumal da die Frage der Umwelteinflüsse nicht gelöst ist. Die Erfahrungen der Vergangenheit seit 1933 sind bitterböse und die Erfahrungen in andern Ländern, in denen Sterilisierungsgesetze gelten, nicht ermutigend. Ich sehe in all diesen Bedenken eine Bestätigung jener ethischen Forderung, die jedwede Unfruchtbarmachung aus eugenischer Indikation ablehnt. Handelt es sich

doch um einen Eingriff in Organe und Funktionen, zu dem der Mensch nur dann seine Zustimmung geben darf, wenn in der Heilbehandlung eine medizinische Indikation vorliegt. Im besonderen war das nationalsozialistische Sterilisierungsgesetz, das durch die Zulassung eines Zwanges über den Gesetzentwurf des preußischen Landesgesundheitsrates wesentlich hinausging, in jeder Hinsicht verwerflich, weil es die persönlichen Rechte des Menschen grundsätzlich verletzt. Denn der Staat hat keine direkte Gewalt über die körperlichen Organe des Menschen — es sei denn, daß es sich um die Bestrafung eines Schuldigen handelt.

Es bleibt noch der Hinweis auf empfängnisverhütende Mittel und Methoden. In dieser Hinsicht brauche ich nur an Robert Malthus zu erinnern, der nicht etwa jene Mittel und Methoden, wohl aber eine späte Eheschließung empfahl, weil er, allzu besorgt, die Störung des Gleichgewichtes zwischen dem möglichen Nahrungsspielraum und der wahrscheinlichen Übervölkerung der Erde befürchtete. Galton hat Malthus gegenüber darauf hingewiesen, daß Malthus, der im übrigen hohe Verehrung verdient, einen schlechten Rat gegeben hat. Denn es stehe zu erwarten, daß nur die Einsichtigen nach dem Rat eines Malthus handeln würden, nicht aber die anderen. Die Folge würde sein, daß diese einen größeren Nachwuchs hätten und nicht die Einsichtigen und daß somit die differenzierte Fortpflanzung zuungunsten der wertvollen Lebensträger des Volkes sich auswirken würde. Selbst wenn man keinen Einwand aus ethischen Gründen gegen die Anwendung empfängnisverhütender Mittel auszusprechen brauchte, müßte man auf Grund einer ganz schlichten praktischen Überlegung die Anwendung solcher Mittel zur Erreichung eugenischer Ziele ablehnen. Man wird in Wirklichkeit durch die Empfehlung der Mittel die Zahl der Hemmungslosen, die keine Selbstüberwindung kennen, nur vermehren.

Ich komme somit zu dem Endergebnis, daß zur Zeit die einzige Maßnahme, die man mit gutem Gewissen empfehlen kann, in einer Einwirkung auf die Erziehung der Menschen besteht, die den eugenischen Gedanken aufnehmen und wirksam machen sollte.

Um die Verwirklichung dieser Maßnahme zu ermöglichen, wären drei Anregungen zu überlegen.

Erstens muß im Anschluß an wohlgepflegte Forschungsstätten und von der Universität aus, die doch wirklich eine alma mater sein sollte, die Wissenschaft von der menschlichen Erblehre und Eugenik für Mediziner, Pädagogen und alle, die die Wohlfahrtspflege lenken, ein Pflichtfach ihrer Ausbildung werden. Um eine große Sicht zu sichern, verbinde man die Eugenik mit der Anthropologie und bezeichne sie als angewandte Anthropologie. Dabei ist die Anthropologie nicht mehr im Sinne einer Wissenschaft aufzufassen, die sich auf Formen und Farbe beschränkt, sondern als die Wissenschaft vom totalen Menschen. Darum sollte sie auch nicht nur die rein biologischen Momente beachten, sondern müßte ebensosehr den ethischen Forderungen gerecht werden.

Zweitens sollte die Gesundung der Anschauungen gegenüber den Verfälschungen des Nationalsozialismus in der öffentlichen Meinung eingeleitet werden, um im besonderen das Verständnis und Verlangen nach einem vorehelichen Austausch von allgemeinen Gesundheitszeugnissen mit Einschluß erbbiologischer Gesichtspunkte vorzubereiten. Die Gesundheitszeugnisse, deren rechtzeitiger Austausch in absehbarer Zukunft als gesetzliche Vorschrift einzuführen wäre, sollten niemals mit Eheverboten oder sonstigen Einschränkungen der Freiheit der Menschen verbunden werden. Es genügt, wie schon Galton aufmerksam gemacht hat, daß die öffentliche Meinung erbgesunde eheliche Verbindungen begrüßt und die anderen ablehnt. Galton weist nicht mit Unrecht darauf hin, daß die Geschichte der Eheschließungen der Völker beweise, wie oft sich die öffentliche Meinung als ausschlaggebende Macht erwiesen habe. Hinzu kommt die Macht einer inneren Überzeugung, die sich mit der Verantwortung des Gewissens verbindet.

Drittens möge man alle Untersuchungen und wissenschaftlich begründeten Bestrebungen fördern, die geeignet sind, die Aktivierung von belastenden Erbanlagen therapeutisch zu verhindern oder zu hemmen.

Abschließend kann ich nur darauf hinweisen, wie wichtig es wäre, wenn man auf solche Art den Wert der erbgesunden Familie für das Volk der Zukunft herausstellen würde. Man vergesse jedoch nicht, zugleich alles zu tun, um den erbgesunden Familien die Möglichkeit zu geben, jene ethische Grundhaltung und jene Lebensbedingungen zu formen, ohne die die Durchführung von Idealen nicht erwartet werden kann.

Das Zeugnis eines Dichters für die Bibel

Von WILLIBALD ARNOLD S. J.

„Das stolzeste Wort, das über die Dichter gesagt worden ist, stammt von dem Unglücklichsten unter ihnen, von Hölderlin: ‚Was bleibt, stiften die Dichter!' Es ist gleichsam ein Nachhut-Wort, weil diejenigen, die Geschichte schreiben, immer die Nachhut der Menschheit darstellen, die Nachhut gegen die Verständigen, die Zweckvollen, die tätig Erfolgreichen, und so wollen wir im Staub des Rückzugs Verschwindenden noch einmal die Hand heben, um sie zu grüßen." Ernst Wiechert, der diese Worte geschrieben hat, gehört selbst zu den Dichtern, die Unvergängliches geschaffen haben. Dazu gehört vielleicht mehr, als er selbst gelten lassen will: er denkt nur an die „Hirtennovelle", an „Der weiße Büffel", „Der Vater", an Teile aus den „Märchen" und aus den Romanen „Das einfache Leben" und „DieJerominkinder". Auch wenn es nur das wäre, könnten wir ihm nie genug danken, zumal da mit soviel Liebe gegeben wurde, was aus viel Leid gereift ist.

Der Roman „Die Jerominkinder" ist bald nach dem Zusammenbruch erschienen. Das Werk ist seitdem viel besprochen worden. Die Stimmen, die laut geworden sind, verraten, mit welch rührender Hoffnung die Menschen

auf diese erste Botschaft des Dichters nach dem Krieg gewartet haben. Sie haben nach dem Buch gegriffen, wie ein Mensch in der Finsternis nach dem Licht tastet, damit er den Weg sehe; wie ein Hungriger seine Hand ausstreckt nach Brot, damit er zu Kräften komme; wie ein Kranker eine Arznei nimmt, „ein Kraut Schmerzenlos, einen Tropfen Todvorbei, einen Löffel Barmherzigkeit".

Vielen hat er aus dem Herzen gesprochen. Andere sind enttäuscht. Sie konnten sich dem Zauber seiner Sprache nicht entziehen. Aber sein Wort hat ihnen nicht den Trost gebracht, den sie erhofften. Es hat ihnen nicht Mut gemacht. Im Gegenteil. Es hat erst recht wieder aufgewühlt, was die vergangenen Jahre an Klagen und Fragen in ihrer Seele gestaut haben. Das grenzenlose Leid, das über die Welt gekommen ist, hat sich wie ein Alp auf sie gelegt. Und das Schweigen Gottes zu all dem Unrecht ist ihnen noch rätselhafter geworden. Statt einen Ausgang aus der Not zu zeigen, so kann man hören, hat uns der Dichter erst recht in das Dunkel hineingeführt. Die trostlose Einsamkeit der Menschen in dem armen Dorfe Sowirog bedrückt. Düstere Schwermut liegt über der Landschaft und den Ereignissen, die darin geschehen. Die greift nach unserem Herzen und löscht auch das letzte Fünklein Lebensmut darin noch aus.

Es ist mit Recht auf die Gefahr hingewiesen worden, daß der Dichter von seinen Lesern mißverstanden, daß sein Werk zur Rechtfertigung einer ganz diesseitigen Weltbetrachtung mißbraucht werde. Diese Äußerungen kommen aus einer ehrlichen Sorge um die Jugend, die den Dichter verehrt, weil er sich ein freies, ungebrochenes Herz bewahrt hat, und weil sie vielleicht in seinem Buch die Wirklichkeit des Lebens wiederfindet, in die sie sich heute hineingestellt sieht. Man ist erstaunt, weil man weiß, wie sehr es dem Dichter darum zu tun ist, den leidenden Menschen unserer Tage Trost zu spenden, ihr Los zu erleichtern und ihnen Mut zu machen, ihr herbes Schicksal zu meistern. Man weiß auch, wie sehr der Dichter gerade der Jugend sich verbunden weiß und verpflichtet fühlt.

Vielleicht darf, gerade um diese Gefahr abzuwenden, das Werk einmal in einer anderen Sicht gezeigt werden. Vielleicht muß das Werk sogar eine andere Deutung erfahren als die, die ihm bisher geworden ist. Man fühlt gerade in diesem Buch, wie sehr Ernst Wiechert bemüht ist, mit seiner persönlichen Überzeugung zurückzuhalten. Alles bleibt offen. Ist es nicht das, was soviele enttäuscht? Die Meinungen über die Sendung des Dichters sind verschieden. Aber man darf Ernst Wiechert doch wohl zutrauen, daß er die Regeln seiner Kunst versteht. Und man darf an einen Roman nicht den gleichen Maßstab anlegen wie an eine Abhandlung über Theodizee oder wie an eine Predigt über die göttliche Vorsehung. Auch dieser Roman ist ein Bekenntnis von anderer Art. Man wird darum von vornherein sehr vorsichtig sein müssen, das oder jenes Wort, das einer der Menschen seines Romanes spricht, dem Dichter selbst in den Mund zu legen. Es muß erfühlt werden, welcher Gestalt er letzte Gültigkeit schenken will. Es dürfte doch etwas vor-

eilig sein, die leidenschaftlichen Anklagen, die der unglückliche Pfarrer Agricola aus Liebe zu den Menschen zum Himmel schleudert als Bekenntnis des Dichters aufzufassen. Es dürfte kaum angehen, die müden Zweifel, die Jons Ehrenreichs Gemüt umschatten, als des Dichters letzte Weisheit auszugeben. Und man wird nicht berechtigt sein, den Spruch seines Freundes Jumbo über das Leben als die Auffassung des Dichters hinzustellen: „Das Leben ist nicht sehr schön, ... wenn man etwas näher zusieht, und deshalb haben sie auch ein Jenseits erfunden, damit die Menschen sich nicht alle umbringen." Der Dichter schildert das Leben und die verschiedenen Wege, auf denen die Menschen mit dem Leben fertig zu werden suchen. Man muß gut zuhören, um zu erfahren, für welche Menschen er sich entscheidet.

Dichter lieben es überhaupt nicht, daß man zuviel nach ihrem Persönlichsten fragt, so verständlich diese Frage auch sein mag. Am wenigsten Ernst Wiechert, der scheu ist wie die Tiere seiner Wälder. Wenn aber diese Frage schon gestellt wird, dann muß ihre Beantwortung ausgehen von dem, was sicher als sein Bekenntnis gelten darf. In einem schlichten Selbstporträt steht der knappe Satz: „Ich begann mit dem Wald und mit der Bibel, und damit werde ich wohl auch aufhören."[1] Diese kurzen Worte führen in die Tiefe, aus der Ernst Wiechert lebt, die sein Schaffen bestimmt hat: die Natur und die Offenbarung. Also doch die ganze Wirklichkeit! Wichtig ist hier sein Verhältnis zur Bibel. In dem Buch, das uns zu den Anfängen seines Lebens führt, erzählt er mehr darüber. Er berichtet von der ersten Wanderung des Kindes in das Reich des Geistes an der Hand seiner einfachen, gütigen Erzieherin. „Alles bezauberte, vieles ergriff, manches erschütterte mich. Aber nichts hat mit solcher Kraft und Innigkeit in jenen Jahren an meiner Seele geformt und gebildet wie das Buch der Bücher. Ich weiß nicht, ob die stille Kunst der Lehrerin oder meine Phantasie verursachte, daß ich all diese Menschen und Geschehnisse nicht in die Ferne einer grauen Vergangenheit hielt, sondern sie bis in den Bereich meiner Hände zu mir nahm; daß der Stern von Bethlehem über unserem Stalldach leuchtete; daß die Ährenleserin Ruth über unsere Roggenstoppeln ging; daß Joseph seine Brüder mit dem Silberbecher dort einholte, wo die Landstraße aus unseren Wäldern trat; und daß auf unserem Hofe der Hahn krähte, bei dessen Ruf sich Petrus umwandte, um bitterlich zu weinen. Vermutlich wird es so gewesen sein, daß die Einfachheit und Ewigkeit der biblischen Gestaltung so groß war, daß sie alle Räume und Zeiten übersprang und nach zweitausend Jahren in der Seele eines Waldkindes dasselbe Licht entzündete, das über so vielen Völkern und Ländern geleuchtet hatte wie am ersten Tag. Nein ich schämte mich der Tränen nicht, die ich über den Blättern der Bibel weinte. Um wieviel ärmer und kälter wäre mein Leben doch geworden, wenn ich damals nicht imstande gewesen wäre, mich mit so grenzenloser Leidenschaft an jene Welt hinzugeben, in der gesündigt und getötet wurde wie zu aller Zeit, aber in der auch geliebt, versöhnt und begnadigt wurde, und in der dies alles in einer

[1] „Heute". Eine illustrierte Zeitschrift, Nr. 25, 1. Dez. 1946, S. 4.

Sprache geschah, die uns noch heute glauben läßt, daß Gott durch den Mund der Sprechenden sich geoffenbart haben müsse."[2] Das ist das erste Staunen des Kindes über die Tatsache der Offenbarung in ihrer immerwährenden Unbegreiflichkeit. Das ist das erste Aufblitzen der Freude darüber, daß Gott uns seine Geheimnisse anvertraut hat, Geheimnisse, die kein Auge gesehen, kein Ohr gehört, die in keines Menschen Herz gedrungen sind, die aber Gott denen bereitet hat, die ihn lieben (1 Kor. 2, 7—16; Is. 64, 4). Und in einer kleinen Schrift von bezaubernder Zartheit und Schönheit steht Ernst Wiechert heute noch zu diesem Bekenntnis des Glaubens an Gott und sein heiliges Wort: „Ich will es gern sagen, da ich darum gefragt werde: daß ich Zeit meines Lebens, auch auf den dunkelsten Wegen, nur die Hand habe auszustrecken brauchen, um jemanden zu finden, der unsichtbar neben mir gegangen ist. Niemals bin ich ganz verlassen gewesen. So einfach und ärmlich mein Elternhaus im Irdischen und wohl auch im Geistigen war, so konnte es mir doch auf meine Reise mitgeben, was auch der Ärmste seinen Kindern mitgeben kann: das ganze Wort Gottes. Und so kümmerlich die Schule meine Seele auch versorgen mochte, doch konnte sie mir mitgeben, was sie vielleicht nur für eine geistige Mitgift ansah, aber was sich dem hungrigen Gemüt in eine unerschöpfliche Speise verwandelte: das Wort der Dichter." Und weiter: „Da stand es da zu unsrer rechten Hand, als wäre es niemals fortgewesen: ein Heilandswort, ein Gesangbuchvers oder der Anfang eines Psalmes aus der ersten kleinen Schulstube der Kinderzeit, oder eben ein Gedicht. Und so erfüllt von Leuchten und Heiligkeit war es, so unwidersprechlich in seinem Ernst und in seiner Größe, aber auch in seiner tröstenden Gewißheit, wie es eben nur die Dinge sind, wenn sie zum erstenmal in unser kindliches Leben eintreten und dort eingegraben werden bis zu unserer Todesstunde."[3] Und er erzählt dann von einem Gedicht, das an erster Stelle zu seinen „treuen Begleitern" gezählt werden müsse, wenn von den Worten der Dichter die Rede ist. Es ist das unvergängliche Lied des Matthias Claudius, das mit den Versen anhebt:

Der Mond ist aufgegangen,
Die goldnen Sternlein prangen
Am Himmel hell und klar . . .

Es müßten eigentlich alle Verse hier stehen, weil sie wie kaum etwas anderes die innere Haltung Ernst Wiecherts wiedergeben. „Sie sind so mein Eigentum geworden wie mein eigener Atem. Sie sind in mir, ohne daß ich es weiß, ein Teil von mir, ohne den ich nicht wäre, was ich bin. An den Mooren Rußlands galten sie wie vor den Wüsten der Champagne. Auch das Herz schlug ja hier wie dort. Auch Gedanken und Schmerzen kamen ja nicht zur Ruhe. Das Leben war ja da, und die Verse waren eben eingegangen in das Leben. Sie waren mein Blut geworden."[4]

[2] Wälder und Menschen. Eine Jugend. München 1936, S. 36 f.
[3] Von den treuen Begleitern. Hamburg 1937, S. 6.
[4] a. a. O. S. 9.

Gott, laß uns dein Heil schauen,
Auf nichts Vergängliches trauen,
Nicht Eitelkeit uns freu'n!
Laß uns einfältig werden
Und vor Dir hier auf Erden
Wie Kinder fromm und fröhlich sein.

Wollst endlich sonder Grämen
Aus dieser Welt uns nehmen
Durch einen sanften Tod!
Und wann du uns genommen,
Laß uns in Himmel kommen,
Du unser Herr und unser Gott.

Der Glaube seiner Kindheit ist schon früh von dumpfen Erlebnissen umdüstert worden. In den Schrecknissen des ersten Weltkrieges wurde er bis auf den Grund erschüttert. Der Begriff des Leidens hat sich für alle Zeit, wie er sagt, unlöslich mit dem Leben verbunden. Radikale Verzweiflung und revolutionäre Auflehnung erfüllen die folgenden Jahre. Aber mehr und mehr hat er auch eingesehen, daß der Kampf für die innere Erneuerung unseres Vaterlandes, den er mit blutendem Herzen geführt, an seiner noch unreifen Unbedingtheit scheitern müsse. Wie die Donner eines abziehenden Gewitters noch lange von fernher grollen, so flackert die Empörung in den Menschen der in rascher Folge erscheinenden Romane immer wieder auf. Nur langsam sind die Klagen dieser dunklen Jahre verstummt. „Auch die Verse des Trotzes und Hohnes sind verstummt, mit denen wir das Unverstandene und Unerwiderte in uns hingeben wollten an die großen Empörer, um so ihresgleichen oder doch wenigstens in ihrem Schatten zu sein.“[5] Es ist ihm gegangen wie dem heimgekehrten Krieger in der Erzählung „Der ewige Stern“, der sich nicht mehr zurechtfindet in der Heimat und nun vor dem Stuhl der Großmutter kniet wie ein Kind. „Wie jung du bist!“, sagt sie zärtlich. „Siehst du, Gott hat über die Erde gewischt und ausgelöscht ... ein ganzes Geschlecht ... und er hat mich leben lassen, damit ich über das Ausgelöschte dir die Hand gebe, meinem Enkelkind. Nichts ist geblieben, sagst du ... Sieh, wie er leuchtet, derselbe Stern, nicht neu gekauft, aus unserer Kinderzeit ... Zu lange warst du fort, sagst du ... Bist du nicht zur Zeit gekommen, daß ich ihn anzünde für dich? Nichts ist geblieben? Ach mein Kind, da ist ein Kind geblieben, das einen Stern haben wollte, und eine alte Frau, die ihn anzünden konnte ... Meinst du nicht, daß das genug ist?“[6]

Noch einmal ist es Nacht geworden in der Seele des Dichters. Und wieder war es der Krieg, der ihn aufwühlte. Er hat ihn kommen sehen. Die „Rede an die deutsche Jugend“ legt davon Zeugnis ab. Wie tief die Ereignisse, die ihm vorausgingen, in sein eigenes Leben eingriffen, beweisen die Erinne-

[5] a. a. O. S. 6.
[6] Der ewige Stern, in: Rast im Alltag, herausgegeben von Hans Dittmar, Göttingen, S. 10.

rungen an das Konzentrationslager Buchenwald. Da erfahren wir, wie sehr der Dichter darunter gelitten hat, daß Gott und sein Buch in unserem Vaterland verhöhnt wurden. Anlaß zu seiner Verhaftung waren öffentliche Vorlesungen aus der Erzählung „Der weiße Büffel oder Von der großen Gerechtigkeit" im Jahre 1937/38, die damals schon geschrieben, später auch gedruckt worden ist[7], seine Teilnahme an dem Schicksal Pastor Niemöllers und seine Erklärung vor der Partei, dessen Frau und Kinder unterstützen zu wollen, bis ihm Recht widerfahre. Als die Schergen kamen, ihn abzuführen, ließ er sich von seiner Frau zu den Sachen, die er mitnehmen durfte, die Bibel in den kleinen Koffer legen. Von den Verhören heißt es: „Ich verriet nichts, auch nicht das Christentum." Im Münchener Gefängnis las er täglich in den Psalmen. „Schon hier beginnt er manchmal zu fragen, ob Gott nicht gestorben sei. Nicht seines eigenen Schicksals wegen, sondern wegen der vielen, von denen er erfährt." Sein körperlicher Zustand verschlechterte sich mehr und mehr. Es kam der Abtransport ins Konzentrationslager, wo ihm noch einmal „auf der Höhe eines anscheinend sicheren, beneideten und wohl auch nicht unberühmten Daseins die Dinge dieser Welt wie die Meinungen von einer jenseitigen unsicher und schwankend wurden und eine immer zunehmende Verdüsterung der Seele seine Tage und Nächte beschattete. So daß jene in fruchtlosem Grübeln um die Ideen der Gerechtigkeit, der Menschenwürde und des Reiches Gottes auf Erden kreisten, indes diese von schweren, fast gestaltlosen Träumen beschattet und beladen wurden, wie sie ihm aus den Krisen seines vergangenen Lebens vertraut waren."[8] Der Bericht ist 1939 geschrieben.

Auch nach dieser Nacht wurde es wieder heller Tag. Nach dem Zusammenbruch sagt er der Jugend, die ihn nach einem neuen Anfang fragt, daß er geschehen müsse nicht mit Menschenwort, sondern mit Gotteswort und mit der Liebe. Es war in der bereits genannten „Rede an die deutsche Jugend", die Wiechert am 11. November 1945 im Münchener Schauspielhaus gehalten hat. Sie schließt mit einem Gedicht aus dem letzten Kriegsommer. Darin steht das Gebet:

Und gib, daß ohne Bitterkeit
Wir tragen unser Bettlerkleid
Und deinem Wort uns fügen.
Und laß uns hinterm Pfluge geh'n,
Solang die Disteln vor uns steh'n,
Und pflügen und pflügen.

Auch die Mysteriendichtung „Totenmessen", die 1946 in Zürich erschienen ist, klingt aus in einem Hymnus der Hoffnung auf Gott, der das Antlitz der Erde erneuern kann.

Es gibt nicht viele Dichter vom Range Wiecherts, deren ganzes Denken und Schaffen so um die Bibel kreist, die das Leben der Menschen, die sie

[7] Der weiße Büffel oder Von der großen Gerechtigkeit. Eine Erzählung. München 1945.
[8] Der Totenwald. Ein Bericht. München 1946, S. 26 ff.

gestalten, so mit dem Buch der Bücher verknüpfen, wie das bei ihm der Fall ist. Er hat die Bibel in das Leben der Menschen hineingelesen, die er gezeichnet hat, und ihre Schicksale in die Ereignisse, die in dem alten, großen Buch verzeichnet sind. Man lese daraufhin etwa die Novelle „Der Hauptmann von Kapernaum“[9], um ein früheres Werk zu nennen, das ihm den Literaturpreis der europäischen Zeitschriften eintrug. Oder man lese die „Hirtennovelle“, die Karl Benno von Mechow zugeeignet ist und als eine der schönsten Erzählungen unseres Jahrhunderts gilt[10]. Auch die Tante Veronika mit dem Kater Immergrün, ohne deren Einfluß er, wie er meint, vielleicht nie ein Dichter geworden wäre, lebt in seiner Erinnerung mit der schweren Bibel auf den Knien. „Was war es doch, was sie las, damals als ich ein Kind war ... und ich nehme die Bibel von meinem Bücherbrett und suche ... der Prediger Salomo, im dritten Kapitel ... da ist sie, die Stelle, die nie vergessene ... und ich sehe, wie sie die Brille vor die leuchtenden Augen schiebt ...: Ein jegliches hat seine Zeit, und alles Vornehmen unter dem Himmel hat seine Stunde... geboren werden und sterben, pflanzen und ausrotten, was gepflanzt ist ... würgen und heilen, brechen und bauen, weinen und lachen, klagen und tanzen ... Steine zerstreuen und Steine sammeln, herzen und ferne sein von Herzen ...“[11] Mag sein, daß dieses Buch der Heiligen Schrift einen besonderen Widerhall in der Seele des Dichters fand, der aus der Welt des Ostens kommt und soviel Leid erfahren hat. Mag sein, daß die frommen Menschen, deren Bild er festgehalten hat, mehr das Alte Testament gelesen haben als das Neue. Aber sie leben aus der Bibel. Fast in jedem Werk von Ernst Wiechert begegnen uns Menschen, die entscheidende Antriebe durch Gottes Wort empfangen haben. Und auch diejenigen seiner Gestalten, die nicht mehr glauben können, die eigenes Leid oder fremde Not wegtreibt von Gott, können sich der einzigartigen Gewalt des Wortes Gottes nicht verschließen.

Der Kapitän von Orla, von dem „Das einfache Leben“ berichtet, findet nach dem Krieg unter seinen Büchern den Psalter, eine ganz alte Ausgabe, die durch eine Erbschaft zu ihm gekommen ist. Er blättert darin und findet den 90. Psalm, oder den 89., nach der anderen Zählung. Er liest und kommt zu dem Vers: „Wir bringen unsere Jahre zu wie ein Geschwätz.“ Er will weiterlesen, aber er kann nicht mehr. „Es war wie ein Mast, der über einen stürzt und man kann nicht mehr aufstehen unter ihm.“ Wie Nikodemus zu Jesus, geht er in der Nacht zu seinem Pastor und läßt sich von ihm erklären, wie man Gottes Wort hören muß als einer, der dazugehört, und wie man seinen Sinngehalt erfüllen muß. Es gibt kaum eine Stelle in der Literatur, die das so lebendig deutlich macht. Und es ist das wohl auch eine der schönsten Stellen des ganzen Buches. Der Rat, den der Pastor dem Kapitän mitgibt, ist zwar nicht christlich, er führt den müden Mann auch von der Bibel

[9] Der Hauptmann von Kapernaum, in: Europäische Revue, Dez. 1929.
[10] Hirtennovelle, München 1935.
[11] Wälder und Menschen, S. 89 f.

weg, aber er ist doch aus einer ganz großen Ehrfurcht vor dem gekreuzigten Heiland heraus gesprochen. „Nun wollen wir arbeiten, schwer und keuchend und schweißbedeckt, nichts als arbeiten. Und dann wollen wir sehen, ob wir wieder würdig sind, seinen geliebten Namen auszusprechen.“ [12]

Auch der Herr von Balk, für den Gott nichts ist, der manchmal des Abends zum Großvater Jeromin kommt, spürt noch etwas von der Macht der Heiligen Schrift. „Sie erzählen ja, daß Sie viele Bücher haben, Herr“, sagt der Großvater zu ihm. „Aber sind viele darunter, die so mächtig sind wie das Testament?“ — „Nein, nicht viele, Jeromin, aber Bücher sind Bücher, Feuer verbrennt sie, Feuer löscht sie aus.“ — „Viele Feuer waren in der Welt, Herr. Keines hat dies Buch verbrannt, keine Sintflut hat es ausgelöscht. Ein alter Mann, dessen Ohren schwach werden, braucht ein Buch, in dem Gott wie ein Donner ist“ (S. 60).

Jons Ehrenreich, dessen Entwicklung der Dichter uns miterleben läßt, kommt nie mehr los von dem großen Erlebnis, das er eines Abends hatte, als der Vater Jakob ihn bat, ihm noch etwas vorzulesen. Sie zündeten den Kienspan über dem Herde an, und der Vater schob ihm das große Buch hin. „Schlag nun auf, wo du willst“, sagt er. Der Dichter kennt auch diese Übung frommer Bibelleser, es dann und wann gleichsam Gott zu überlassen, welches Wort nun gerade für diese Stunde und in dieser Lage gelten soll. Er trifft die Stelle aus dem 32. Kapitel der Weissagungen des Propheten Isaias: „Siehe, ein König wird regieren, Gerechtigkeit auszurichten ...“ Die Worte der Bibel scheinen den Wald zu erfüllen. „Glanz und Gewalt gingen von ihnen aus, wie von Wetterwolken, die in den Wald hinabschlugen, und am Ende fiel es sanft wie Regen über das Herz, als läge man im trockenen Laub des Lagers und draußen rausche es warm und fruchtbar auf das Hüttendach“ (S. 27).

Der Pfarrer Agricola liest in den verzweifeltsten Stunden noch in der Bibel und er will nicht aufhören damit bis zum Ende. Und als der Vater Jumbos, der in den russischen Wäldern erfroren ist, dessen jungen Freund, eben Jons Ehrenreich, noch einmal besucht, da schenkt er ihm alles, was der Sohn besaß. Nur ein kleines Buch nahm er als Andenken mit, das Neue Testament. Er blätterte darin. „Und Jons sah, daß der Rand der kleinen Blätter mit vielen Anmerkungen in Jumbos kleiner zierlicher Schrift bedeckt war“ (S. 395).

Der ganze Roman ist voll von Anspielungen auf Personen und Ereignisse der Bibel. Wir hören von der großen Versuchung im Paradies. „Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum.“ Wir werden erinnert an Kain und Abel, an Abrahams Gehorsam, an Jakobs Kampf mit dem Engel, an Josephs Versuchung bei Putiphar, an Moses in der Wüste und an die Rotte Korah. Wir hören von Saul, der sich in sein Schwert stürzt, von David und Goliath und von der Auflehnung Absaloms gegen den Vater. Wir begegnen dem Dulder Job, dem Propheten Elias, der heldenhaften Makkabäermutter. Da ist der bethlehemitische Kindermord, die Schriftgelehrten treten auf, der verlorene

[12] Das einfache Leben, München 1939, S. 26 ff.

Sohn und die vier Reiter der Apokalypse. Und es ist schwerlich zu beweisen, daß der Dichter die Bibel nur verwertet, um seine eigenen, nichtchristlichen Gedanken über die bessere Gestaltung der Welt zu unterstützen. Diese Anspielungen sind vielmehr ein Zeugnis dafür, daß er nicht schweigen kann von dem, was sein Herz erfüllt. Schließlich steht über dem ganzen Roman doch ein Wort der Bibel, ein Wort des Glaubens an Gott: „Um Gott her ist ein schrecklicher Glanz" (Job 37, 22). Es ist zwar der unbegreifliche Gott, der hier angerufen wird. Aber wer hätte sich noch nicht gewundert über diesen rätselhaften Gott? Es sind nicht die tiefsten Menschen, vor denen es keine Geheimnisse mehr gibt, denen die Rechnung immer und überall aufgeht. Zerbricht nicht eben deshalb so manchen der Menschen der Glaube ihrer Kindheit, weil sie ein falsches Gottesbild haben, das nicht zu der Welt paßt, in der wir leben? Ist es so schlimm, wenn solche Menschen etwas aufgerüttelt werden? Der Glaube an die göttliche Vorsehung ist kein Märchen, in dem man nur zu sagen braucht: Tischlein deck dich!, damit alle Wünsche sich erfüllen. Zu allen Zeiten hat das Geheimnis Gottes die wahrhaft religiösen Menschen bewegt, wenn sie es auch gelernt haben, dieses Geheimnis zu lieben, weil Gott auch das Licht ist und die Liebe.

Es war notwendig, so ausführlich zu werden, um den Grund zu legen, auf dem eine andere Deutung des Romans aufbaut. Es sind zwei Welten, die Wiechert sieht, die Welt derer, die aus der Bibel leben, und die Welt derer, die nicht mehr an die Bibel glauben können. Diese, darin hat der Dichter recht, ist unsagbar düster und trostlos. Sie kennen den Gott der Liebe und des Lichtes nicht. Auch sie haben Gottes Wort einmal gehört. Aber es ging ihnen wie Faust: Die Botschaft hör ich wohl, allein mir fehlt der Glaube. Sie haben das Schweigen Gottes nicht verstanden. Ihr Blick ist eingefangen von der Ungerechtigkeit der Welt und getrübt durch die Übermacht des Leides, das die Erde erfüllt. Den Glauben an den Sündenfall im Paradies haben sie aufgegeben, darum finden sie sich nicht mehr zurecht. Sie sehen nur die Folgen. Sie kennen keine Sünde und darum keine Erlösung von der Sünde. Sie kennen nur Erlösung vom Leid. Und diese wollen sie selbst schaffen, soweit sie nicht ganz versteinern, wie Jons' Mutter Marthe. Denn sie verzweifeln an der Vorsehung oder sie lehnen sich auf gegen den Gott der Bibel, wie der Pfarrer Argricola, dessen letztes Wort noch ein Spott ist, obwohl er nicht loskommt von ihm.

Auch diese Menschen zehren noch von dem Kapital, das ihnen ihre christlichen Vorfahren hinterlassen haben. Ihre Geduldigkeit ist ein Erbe, das aus dem Trost des Vorsehungsglaubens kommt. Ihre hingebende Liebe ist eine Kraft, die aus einer christlichen Zeit stammt. Ihre stolze Entsagung ist ein Zerrbild der demütigen Hingabe an Gott, die von der Bibel gelehrt wird.

Ernst Wiechert hat tiefes Verständnis für ihren Weg, vielleicht weil er ihn selbst einmal zu gehen versucht hat. Und er versucht ihre Lösung des Problems durchzudenken bis zum Ende. Auch wohl aus der Erfahrung heraus, daß viele solche Menschen zu ihm gekommen sind in ihrer Not. Er weiß: „Sie

kommen nicht, wenn sie das Glück in ihren Händen halten. Sie kommen nur, wenn der Zweifel an ihren Wurzeln frißt, die Enttäuschung sie lähmt, der Schmerz sie schüttelt und die Sehnsucht in ihnen brennt. Sie gehen nicht zu ihren Eltern, auch wenn Liebe und Freundschaft sie verbindet. Die Eltern sind zu nahe . . . Und sie sind zu alt, zu erfahren, zu klug, zu ruhig. Sie gehen auch nicht zu ihrem Pfarrer. Der Pfarrer ist zu dicht bei Gott. Er hebt die Bibelworte wie Steine auf, gleich bereit zum spielenden Betrachten wie zum Wurf. Er ist gleichsam außerhalb der Sünde, und sie brauchen jemand, der sündigt gleich ihnen. . . . Sie kommen zu mir, weil sie glauben, daß ich ein Dichter sei. Das heißt ein Mensch, unähnlich ihren Eltern, weil jung, unklug, unruhig. Unähnlich ihrem Pfarrer, weil weit von Gott, leidenschaftlich nach ihm suchend, aber tief in der Sünde. . . . Sie kommen nicht so sehr um Hilfe. Sie wissen schon, daß es keine Hilfe unter den Menschen gibt. Sie kommen nur, um sprechen zu können, und es ist jemand da, der ihnen zuhört, aufmerksam, ernst, wie man seinesgleichen zuhört. . . . Und dann beginnen sie zu fragen, nach dem Sinn des Lebens und mehr noch nach dem des Todes. Nach Gott und den Frauen, und weshalb es so schwer in der Welt sei. Und langsam kommen sie durch alle dunklen Kammern in den großen Saal ihres eigenen Lebens, wo ihr eigenes Schicksal verhüllt auf dem Throne sitzt, das Schicksal, von dem sie glauben, daß es um das Vielfache schwerer, bedeutender und entscheidender sei als alle anderen Schicksale. Ich höre zu. Ich gebe ihnen weder den Stein der Weisen noch die Wasser des Lebens. Aber ich stütze meine Stirn in die Hand und wende kein Auge von ihrem Gesicht und höre zu."

Wir kennen das. Ist es nicht so in dem Roman von den Jerominskindern? Der Dichter hört zu, er hört zu, wenn die Mutter Marthe spricht und der Pfarrer Agricola und all die anderen Menschen von Sowirog. Doch lesen wir weiter.

„Und gegen Ende erst, wenn ihre Worte langsamer fallen, müder sich wiederholen, versuche ich aus unserem gemeinsamen Leben und Irrtum einen Faden zu lösen. . . ." So geschieht es auch hier. Er zeigt in seinem Roman auch eine andere Welt, die Welt derer, die an die Bibel glauben. Es ist eine lichte, schöne Welt, deren Strahlen auch in das tiefste Dunkel der armen Dörfer fallen. Es ist die Welt, in der der Großvater Jeromin lebt, der das Alte Testament auswendig zu wissen schien, dem gegenüber der Pfarrer ein Stümper war in Gottes Wort, dessen Antlitz zuweilen geleuchtet hat wie Jakob nach dem Kampf mit dem Engel, und der an Moses auf dem Berge Nebo gemahnte, wenn er auf dem Hügel über dem See stand. Auch er weiß, daß es Leid gibt auf der Welt. Auch er hat Stunden der Anfechtung, in denen ihm die Stimme, die gesagt hat: „Ich will bei euch sein bis an der Welt Ende", zweifelhaft erscheint gegenüber der rauhen, übermächtigen Wirklichkeit. Auch er ist einsam. Aber er ringt sich durch; denn „die Worte aus dem großen Buch sind immer bei ihm" (S. 63). Er weiß: alle Menschen tragen Leid, „aber die Menschen, die hart sind, tragen mehr Leid"; und nur die

Menschen, die leer sind, müssen sich die Kehle durchschneiden, um Erfüllung zu finden. Es ist die Welt des alten Lehrers, der an den westfälischen Pietisten Jung-Stilling erinnert, dessen Selbstbiographie ein so lebendiges Zeugnis seines frommen Glaubens an die göttliche Führung ist. Der alte Lehrer des Dorfes Sowirog glaubte an das Geheimnis der Erbsünde, an deren Folgen seine Kinder und ihre Eltern tragen. Er redete nicht nur nach der Schrift. Er tat nach ihr. Er erfüllte schlicht den Willen Gottes, fest überzeugt, alles andere werde ihm von selbst zufallen. „Wir wollen es wachsen lassen", dachte er. „Es wächst ja doch alles zu Gott" (S. 70). Er freute sich, daß das Evangelium ins Dorf gebracht wurde. „Seinem einfachen Sinn schien das Ewige nicht für sich da zu sein, sondern, daß der Mensch daran teilhabe, auch der ärmste und niedrigste." Bei seinem Anblick ging den Menschen eine Ahnung auf, daß es noch eine bessere Welt geben müsse als die ihrige. Er wußte, „daß die Ordnung dieser Welt, wie sie von Gott eingesetzt war, nicht nur Menschengerichte enthielt, sondern ein Weltgericht verkündete, . . . daß das Weltgericht über dem Menschengericht wie das Jenseits über dem Diesseits stand, als eine Tröstung also oder Verheißung, und daß die Gerechtigkeit also ein Traum war wie das Reich Gottes, nie zu erfüllen auf dieser Erde, aber mit Opfern zu bezahlen, als könnte sie erfüllt werden" (S. 78).

In dieser Welt lebt auch der stille, demütige, geduldige Vater Jakob. Es scheint, daß bei dieser Gestalt dem Dichter sein eigener Vater vorschwebte, von dem er schreibt: „Amt und Ehe gehen dahin, Freunde und Heimat. Nur der alter Vater bleibt mit seinem stillen, niemals wankenden Glauben."[13] Er wünscht, daß dessen Lieblingswort auf dem Stein stehe, der einmal über seinem Grabe aufgerichtet wird: „Es ist viel Speise in den Furchen der Armen." Jons' Vater hatte kein anderes Buch als die Bibel. Er weiß, daß Christus Blinde geheilt und Tote auferweckt und daß er die Herzen der Menschen bewegt hat. „Und nur wer die Herzen bewegt, bewegt die Welt" (S. 19). Er glaubt an die Verheißung des Propheten Isaias von der Gerechtigkeit auf dem Acker, und wenn die Erfahrung hundertmal dagegen spricht. Er geht im Frieden aus dieser Welt. Ergreifend wird sein Abschied geschildert: „Niemals würde Jons vergessen, wie der Vater am Nachmittag aus dem Hause trat und vom Tor aus über das Dorf, den See und die Wälder blickte. Er war schon fertig zum Marsch, mit Tornister, Koppel und Gewehr, eine graue Gestalt, die schon in ihrem Äußeren einer anderen Welt angehörte. Sein Gang und seine Haltung waren wie sonst, aber in seine Augen war ein Schein gekommen, den Jons noch niemals in ihnen gesehen hatte. Sie waren so mit Licht erfüllt, daß sie strahlten, einem Licht, das nicht nur von der Sonne kam und dem blauen Himmel, der über dem Dorfe ausgespannt war, sondern das tief von innen kam, das seinen ganzen Körper durchleuchtete und nun seine Augen erfüllte." Sie gingen dann langsam die Dorfstraße entlang und in die Wälder hinein. „Und am Ende einer der großen Lichtungen blieb Jakob stehen und gab Jons die Hand: Gestern um diese Zeit,

[13] „Heute" a. a. O. S. 4.

sagte er, hatte ich ihn noch nicht, aber heute habe ich ihn, den Frieden. — Er küßte Jons schnell auf die Stirn und ging dann davon" (S. 403).

Ebenso groß ist der schweigsame Theologiestudent Tobias, der in jeder freien Minute in seinem Testament las, schon in der Heimat und erst recht draußen im Feld. Da stellt er sich manchmal, wenn nachts die Geschütze schwiegen und nur die kalten Sterne der Leuchtkugeln über ihnen hingen, frei und ohne Deckung auf den Grabenrand und „sprach die Verse der alten Verheißung über das verwüstete Land, das unter dem fahlen Licht der lautlos sinkenden weißen Kugeln wie eine Kraterlandschaft des Mondes dalag: ‚Selig sind, die da Leid tragen', sprach er vor sich hin, so laut, daß man es bis in die kleinen Stollen hinein hören konnte. ‚Selig sind, die da Leid tragen, denn sie sollen getröstet werden', und die großen feierlichen Worte der Seligpreisung gingen über das schweigende Feld, über die verbogenen Drähte und die Trichter, in deren Kraterseen sich der kalte Mond spiegelte oder der ebenso kalte Glanz der Leuchtkugeln, hinüber bis zu der anderen Seite, wo die weißen, gelben oder schwarzen Gesichter sich lauschend hoben" (S. 445). Sein Beispiel erfüllte alle seine Kameraden, auch die wildesten, mit einer stillen Hochachtung. Und noch im Tode war sein Wort ihr letzter Trost: „Ick jloobe ja nich", sagte der schnodderige Berliner, bevor er in den Armen Jons' und Tobias' die Augen für immer schloß, „aber det war doch 'ne richtige Verströstijung, von wejen die das Leid tragen . . . wie jing det doch noch?" Tobias wiederholte leise die Seligpreisung. Die Augen des Sterbenden verdunkelten sich schon (S. 475).

Die frommen und die zweifelnden Gestalten des Romans sind durchaus nicht mit gleicher Gültigkeit gezeichnet. Es ist mit Recht gesagt worden, daß die frommen Menschen in dem Roman den größten Eindruck hinterlassen. Das ist vom Dichter nicht bloß zugelassen, sondern gewollt. Und wenn der Held des Romanes auch aus der Welt der Bibel hinausschreitet — es sind doch viele heute aus dieser Welt hinausgeschritten — wer weiß, ob er nicht am Ende (im zweiten Teil des Werkes, der dieses Jahr erscheinen soll) wieder dahin zurückkehrt? Sein Großvater hat ihm die Geschichte Davids und Goliaths aus dem ersten Buche Samuelis mit auf den Lebensweg gegeben. Als er nach dem Abschied von seinem Vater wieder in das Dorf zurückging, erfüllte ihn plötzlich aus der Wirrnis halbklarer Gedanken heraus die Erkenntnis, „daß das Leben seines Vaters das schönste Leben war, das er jemals gesehen hatte. Reich in aller Armut, weit in aller Enge und am Ende von einem Schein beglänzt, den er an keinem anderen Leben gesehen hatte". Und später sagte er in einem Gespräch mit dem alten Lehrer: „Ich werde nichts entdecken, als vielleicht das Geheimnis, das der Vater entdeckt hat, bevor er fortging. Und damit werde ich wohl siebzig Jahre zu tun haben. Mein Mathematik-Lehrer hat immer gesagt, daß ich zu langsam denke" (S. 405 f.). Beim Tod der geliebten Margarete kommt ihm der Zweifel, ob es am Ende nicht doch einen Gott gebe. In einer Unterhaltung mit dem Theologiestudenten gestand er: was ihn am meisten mit allem Jammer versöhne, sei dies, daß überall, bei

allen Völkern wahrscheinlich die wahren Sieger des Krieges so aussehen würden wie Tobias. Die wahren Sieger, nicht die vermeintlichen. — Er spreche damit das gefährliche Lob aus, erwiderte Tobias still, daß er Gottes Ebenbild sei, denn der wahre und einzige Sieger in diesem Kriege werde immer Gott allein sein" (S. 471). Jons hört gerne an, was ihm der Arzt sagt, der seine Verwundung betreut, daß es nämlich vielleicht nicht das Schlechteste wäre, wenn wir mehr in den alten Geschichten der Bibel lesen würden, statt im „Jenseits von Gut und Böse" oder in der „Morgenröte". „Ich kann mir denken", meint der Arzt, „daß die kleinen Leute in Ihren Walddörfern mit der ‚Morgenröte' nicht viel anfangen könnten, wenn Sie an ihren Betten sitzen." Und Jons erwiderte: „Nein, die ‚Flügel der Morgenröte' sind ihnen tröstlicher" (S. 489). Und er lehnt auch den Rat des Arztes nicht ab: „Ich denke, wenn Sie so weit sind, daß der erste Kranke in Ihrem Erdenwinkel bei Ihnen anklopft, um das Wasser des Lebens zu verlangen, und Sie die erste richtige Diagnose gestellt und ihm das Rezept ausgeschrieben haben, dann sollten Sie ihre Sprechstunde für diesen Tag schließen und ein bißchen auf Ihren erloschenen Meiler hinausgehen und ein bißchen in dem Buch lesen, das Ihrem Vater das Leben leichter gemacht hat" (S. 493). Vielleicht hat der schweigsame Theologiestudent doch am tiefsten in die Seele seiner Kameraden geschaut. Als ein Granatsplitter Jons in die rechte Hüfte getroffen und Tobias ihm noch geholfen hatte, mit seinem Verbandspäckchen das Blut zu stillen, als er dann weitermarschieren mußte von den Ufern der Düna den Küsten des Meeres zu, da war er noch einmal umgekehrt, hatte sich zu Jons heruntergebeugt und gesagt: „Vergiß es nicht, Jons, daß es die rechte Hüfte war, die der Engel Jakob ausrenkte!" Das ist das Ende der Entwicklung, die uns der Dichter in seinem Roman miterleben läßt. Jons verläßt die Heimat, um Arzt zu werden. Denn es scheint ihm besser, den Tod „in einem weißen Mantel zu besiegen, als in einem schwarzen Gewand ihn als Schickung Gottes demütig hinzunehmen". Er nimmt nicht viel mit. Aber er geht nicht ohne die Bibel. „Er weiß nicht, wie oft er darin lesen wird, aber es ist ihm, als gehe der Vater mit ihm mit."

Es bleibt nun freilich zu bedenken, daß das Verhältnis des Dichters zur Bibel, von dem diese Deutung ausgeht, für den Leser, der nicht darum weiß und nur diesen Roman in die Hände bekommt, nicht ins Gewicht fällt. Gleich zu Anfang wurde gesagt, daß der Dichter sich scheu hinter seinem Werk verbirgt, so daß der Eindruck entstehen kann, als seien alle Gestalten, die frommen und die zweifelnden, mit gleicher Hingabe gezeichnet. Das läßt den Leser unbefriedigt. Dazu kommt, daß das Christentum, das in den frommen Menschen vor uns hintritt, eine ganz eigene Prägung hat, die von der Welt des Ostens her bestimmt und von der Passivität des slawischen Menschen durchtränkt ist. Es erscheint mehr wie eine untergehende Sonne, die mit ihrem stillen Glanz die Rauheiten und Unebenheiten des Daseins vergoldet, nicht wie ein sieghaft anbrechendes Licht, das den Kampf mit den düsteren Nebeln und mit den schwarzen Wolken aufnimmt, die den Himmel

dieser schwermütigen Menschen verdunkeln. Die Christen, die uns da begegnen, haben nicht die Kraft, „das Müde zu erneuern"; denn sie sind selbst müde. Es sind durchweg einsame Menschen. Sie scheinen nie den Segen einer christlichen Gemeinschaft erfahren zu haben. Sie lesen die Bibel, aber sie sind ohne Führung. Sie sind nicht verbunden mit der Liturgie der Kirche, wie etwa ein frommer Katholik. Sie sind ganz auf sich selbst angewiesen. Vom Vollsinn der Heiligen Schrift scheinen sie nichts zu ahnen. Sie lesen die Verheißungen des Alten Bundes, als ob sie nichts von ihrer Erfüllung in Christus gehört hätten. Sie haben bestimmte Lieblingstexte, an denen sie hängen bleiben, dunkle Stellen, über die sie nicht wegkommen. Die anderen Seiten den heiligen Buches vernachlässigen sie. Sie vergessen, daß die Bibel nicht ein Buch für sie allein ist, sondern für die ganze Menschheit, daß es Speise enthält nicht nur für einen Tag, sondern für das ganze Leben. Sie lesen den Propheten Isaias, wie der Kämmerer der Königin von Äthiopien, aber sie verstehen nicht, was sie lesen, so wenig wie er. „Wie könnte ich das verstehen, wenn niemand mich unterweist?" (Apg 8, 31.) Diese Frage kommt ihnen jedoch nicht in den Sinn. Sie legen sich den Text auf ihre Weise aus. Ihr Blick verengt sich. Sie sondern sich ab. In einer übertriebenen und ungesunden Weise trifft das auf den unglücklichen Pfarrer Agricola zu. Man hat einmal darauf aufmerksam gemacht, daß es oft ein Symptom seelischen Krankseins ist, wenn Menschen über bestimmte Schriftstellen nicht hinwegkommen[14]. Das ist der Eindruck, den der Pfarrer macht. Von den frommen Menschen des Romans soll das nicht gesagt sein. Aber sie sind ein Beweis dafür, wie sehr die Bibel, dieses wehrlose Buch, der Ergänzung durch lebendige Menschen bedarf, der Ergänzung durch die Kirche, die allein den Schlüssel hat, „der alle Kammern in ihrem Bereich erschließt", wie J. H. Newman sagt. Der Aufbau der Heiligen Schrift ist ohne System und ohne Angleichung der Teile, „die Sprache so voller Bilder und Andeutungen, daß sich keiner nach dem ersten Lesen unterfangen dürfte, zu bestimmen, was nun eigentlich gesagt ist und was nicht. Man kann es nicht sozusagen in Landkarten einzeichnen oder seinen Inhalt in Schubladen ordnen, . . . es bleibt unerforschtes, unbezwungenes Land, mit Höhen und Tälern, Wäldern und Strömen, rechts und links unsres Pfades und nahe um uns, voll versteckter Wunder und köstlicher Schätze. Von keiner Wahrheit, die nicht gerade der überlieferten ins Gesicht schlägt, kann man von vornherein behaupten, sie finde sich nicht in der Schrift. Von keinem Leser, welchen Eifer er auch aufbietet, kann man sagen, er habe alles gemeistert, was darin enthalten ist"[15]. Das ist so offenkundig, daß auch weite Kreise im Protestantismus dafür Verständnis haben. So kann man etwa bei W. Stählin lesen: „Die Kirche stellt mich unter die Wolke der Zeugen, die aus diesem geschriebenen Wort Ver-

[14] W. Luible, Wie kann der moderne Mensch wieder zum Glauben an die Bibel kommen? in: Allg. ev. luth. Kirchenzeitung 57 (1924) Sp. 98 und 114.

[15] J. H. Newman, Christentum. Ein Aufbau. Aus seinen Werken zusammengestellt und eingeleitet von E. Przywara/O. Karrer, II. Bd., S. 45.

bindung mit dem lebendigen Gott und seinem Christus gewonnen haben. Darum wage ich es, mich an dieses Wort hinzuopfern, um aus ihm das Leben zu empfangen . . .; weil in der Kirche die Ströme des Geistes um uns rauschen und unser Leben in ihre Bewegung hineinziehen, darum will ich aus den Quellen trinken. Theologisch gesprochen: Es ist ein Irrtum, wenn die reformatorische Theologie — unter Wirkung der klassischen Studien, die der Humanismus betrieb — meinte, es könne ein Verhältnis zur Schrift geben abgesehen von der Tradition der Kirche. Ein Verhältnis zur Bibel abgesehen von der Kirche ist entweder subjektive Willkür erbaulicher Einfälle oder — zumeist — profane historische und kritische Forschung. Die Heilige Schrift bedarf der Kirche; um der Kirche willen und in der Kirche haben wir eine Heilige Schrift."[16]

Nur die Kirche reißt den einzelnen aus seiner Isolierung heraus und überwindet die Einseitigkeit, mit der der einzelne Christ die Bibel gebraucht und versteht; nur sie bringt das Ganze der Schrift zu Ehren. In diesem Sinn wird das Zeugnis Wiecherts für die Bibel — ihm nicht bewußt und von ihm nicht gewollt — ein Zeugnis auch für ihre Ergänzungsbedürftigkeit. Den frommen Menschen der Familie Jeromin fehlt der Einblick in die Heilspläne Gottes und in seine Weltpolitik, von der Isaias kündet. Sie starren nur immerfort auf das Leid der Welt und auf ihre Ungerechtigkeiten. Von der Herrlichkeit des Kreuzes Christi wissen sie nichts. Sie werden durch die Bibel nicht zu einer persönlichen Begegnung mit Christus geführt. Wohl geht der Held eines früheren Romanes, der Knecht Gottes Andreas Nyland, in die Großstadt, um für Christus zu zeugen, den die Menschen vergessen haben; seine Mission scheitert, nicht nur an seiner Unbedingtheit, sondern auch, weil er selber sich noch nicht gebeugt hat vor dem Herrn[17]. Wohl findet sich da und dort in den Werken des Dichters ein ehrfurchtsvolles Wort über Christus, der „die Welt bewegt hat". Aber keiner von den Menschen, deren Schicksale er aufschreibt, ist ergriffen von Christus wie Paulus und andere Jünger des Herrn, so daß seine Gestalt in ihrer Seele leuchtet und ihr Herz brennt von innerem Wissen um ihn. Die Welt des Neuen Testamentes scheint ihnen unbekanntes Land zu sein. In ihrer Weltabgeschiedenheit haben sie gar nicht gehört, welch großartige Werke der leiblichen und geistigen Barmherzigkeit seit zweitausend Jahren allein das eine Wort des Herrn geschaffen hat: „Was ihr einem der Geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan." (Mt 25, 40.) Das Wort der Bibel treibt sie nicht zum Gebet. Wir erfahren nie, daß der Vater Jakob mit Jons gebetet hätte. Von seiner Mutter Marthe war das nicht zu erwarten. Wie arm aber ist ein Kind, mit dem seine Mutter nie gebetet hat! Und wie kann der Mensch die Liebe Gottes mehr erfahren als im Gebet? Darum bleiben diese Christen alle irgendwie unfruchtbar. Sie haben Mühe, sich selbst zu behaupten. Sie sind einsam und bleiben einsam. Es gelingt ihnen nicht, Gemeinschaft zu schaffen und anderen die

[16] W. Stählin, Die Hl. Schrift, in: Das Gottesjahr, 1931, S. 28.
[17] Der Knecht Gottes Andreas Nyland, Berlin 1926.

Augen zu öffnen für den Liebesmorgen der Gottesworte. Sie erfassen auch den Leser, der ihren Schicksalen nachgeht, nicht so, daß ein befreiender, beglückender Einfluß spürbar wird. Sie treten in den Hintergrund und lassen den Vertretern „der innerweltlichen Frömmigkeit", ja selbst den ungläubigen Menschen ihrer Umgebung das letzte Wort. Der Leser, besonders wenn er noch ganz aufgewühlt ist von den Schicksalen dieser armen Menschen, kann den Eindruck haben, als sei dies auch das letzte Wort des Dichters, oder wenigstens, als stände er ratlos da und wüßte nicht, wem er nun recht geben solle. Darum besteht die Besorgnis derer zu Recht, die auf die Gefahr hinwiesen, daß der Roman seine Leser zu einer weltanschaulichen Entscheidung drängt, die vom Christentum weit abführt, besonders wenn das Christentum ihnen in dieser verzerrten einseitigen Gestalt vorgeführt wird. Das gilt noch mehr von dem anderen Roman „Das einfache Leben". Wie werden die beiden Bücher wirken auf Menschen, deren Glauben erschüttert ist? Werden sie den Zweifelnden, Ringenden, Suchenden in allem Verirrten und Angstvollen der Welt die Fäden der großen Ordnung lösen, so daß der Mensch nicht mehr als Spielball dunkler Gewalten erscheint, das Unrecht der Welt vergänglich wird und der Tod seinen Stachel verliert? Und doch ist dies nach Ernst Wiecherts eigenen Worten die Sendung des Dichters[18].

Was hat der Dichter mit seinen beiden Büchern der Jugend gegeben, deren Segen es ist, „daß sie glaubt, mit ihr werde die Welt zum erstenmal das werden, was sie sein sollte: eine Ordnung der Güte, der Reinheit und der Gerechtigkeit"? Auch diese Frage darf zum Schluß noch gestellt werden. Wird ihr nicht dieser Glaube von Grund auf zerstört oder doch sehr erschüttert? Wird sie lernen, anzubeten? Oder wird sie versucht, zu verachten? Wird sie, die noch die Fähigkeit hat zu glühen, begeistert, sich zu opfern? Oder wird sie der Gefahr ausgesetzt, zu verbrennen? Es bleibt unvergessen, wie der Dichter dieser Jugend einst zugerufen hat: „Seid demütig, meine Freunde, nicht vor den Menschen, aber vor Gott!" Es bleibt unvergessen, daß der Dichter die Schrecken des Konzentrationslagers auf sich genommen hat, weil er selbst seinem Worte treu blieb. Doch kann man sagen, daß diese Bücher der Jugend helfen werden, es nachzutun? Wohl ist wahr, „daß jede Jugend ein neuer Anfang der Welt ist. Daß es nicht so ist, daß der Eimer mit dem Wasser des Lebens von Hand zu Hand, das heißt von Vätern zu Söhnen gereicht wird, sondern daß jedes Geschlecht von neuem ausziehen muß, um das Wasser des Lebens zu suchen". Das ist ja ein Grund, warum die Geschichte des Christentums ein ständiges Auf und Ab, ein Siegen und Versagen zugleich ist, weil es seine Arbeit bei jedem Volk, bei jedem Geschlecht, bei jedem Menschen von neuem beginnen muß und freiwillig angenommen, freiwillig auch abgelehnt werden kann. Aber es ist nicht wahr, und dafür darf man sich wohl auf Eduard Spranger berufen, den der Dichter so hoch verehrt, „daß es eine rührende Torheit ist, wenn die Väter den Söhnen das

[18] „Der Dichter und die Jugend". Auf dieses Büchlein beziehen sich auch die Stellen der folgenden Auseinandersetzung.

Suchen ersparen wollen und sie an kluger Hand über eine wohl vorbereitete Schwelle in ein wohl vorbereitetes Haus der Erfahrung führen wollten". Es ist nicht wahr, so verführerisch es auch klingt: „Wehe der Jugend, der man Freuden, Tränen und Grauen des ersten Menschen erspart!" Es ist unrecht, die Jugend, die ja doch selbst nach verstehender Führung sich sehnt, in Entscheidungen hineinzustoßen, für die sie noch nicht reif ist, und ihrem Urteil es zu überlassen, ob die Offenbarung Gottes, von der die Bibel uns kündet, Wahrheit ist oder ein Irrtum, ein tröstlicher Irrtum vielleicht, aber doch eine Täuschung. Gerade weil die Jugend noch keine Erfahrung hat, muß ein Dichter ihr als „Bewahrer des Unvergänglichen" und als „stiller Mahner in einer lauten Welt" begegnen.

Von Walter Scott wird berichtet, daß er auf dem Sterbebett verlangte: „Reiche mir das Buch". Man brachte ihm einen seiner Romane. Er lehnte ab und gab zu verstehen, daß er die Bibel meinte. Nach dem, was über das Verhältnis Wiecherts zur Bibel gesagt wurde, kann man nicht zweifeln, daß er der Jugend dieses Buch in die Hand gelegt wissen will, vor seinen Romanen, nicht erst am Ende des Lebens, sondern schon am Anfang. „Laßt uns einen neuen Anfang setzen, laßt uns neu geboren werden", so hieß es in seiner Rede an die deutsche Jugend 1945, „und seid gewiß, daß niemand aus der Welt herausfällt, der nicht zuvor aus Gott herausgefallen wäre".

Eindrücke aus Indien

Von FELIX ZU LÖWENSTEIN S. J.

Während des Krieges und auch noch während der letzten zwei Jahre war Deutschland weitgehend abgeschnitten von den Ereignissen, die inzwischen die große Welt draußen bewegten.

Da ich selbst mich vom Jahre 1938 bis zum Ende des Jahres 1946 in Indien befand, so möchte ich im Folgenden die Eindrücke und Beobachtungen festhalten, die sich dort auch dem oberflächlichen Beobachter aufdrängten. Zweifellos wäre ein Politiker oder Wirtschaftler in der Lage, manches zu berichten, was tieferschürfend ist, ja vielleicht auch manche Zusammenhänge richtiger zusammenzufügen — immerhin werden die folgenden Aufzeichnungen den Vorteil bieten, daß sie von einem stammen, der an Ort und Stelle gewesen und die Dinge völlig unbefangen und unvoreingenommen zu beobachten, ja zum Teil mitzuerleben Gelegenheit hatte.

Die erste Frage, die dem Rückkehrer aus Indien überall begegnet, ist diese: Ist es wahr, daß die Engländer aus Indien herausgehen? Und wenn ja, warum tun sie das?

Daß die Engländer aus Indien herausgehen, ist wohl kaum mehr zu bezweifeln. Man kann vielmehr sagen, sie s i n d schon zu dreiviertel hinausgegangen. Fast die gesamte zivile Verwaltung liegt bereits in indischen Hän-

den, und, was vielleicht noch wichtiger ist, auch der größte Teil des Heeres. Nicht nur ist die Zahl der britischen Truppen verschwindend gering, verglichen mit der Zahl der indischen, sondern auch das Offizierskorps ist weitgehend schon in indischen Händen. Die Ausbildung einer immer größeren Zahl indischer Offiziere wird mit fieberhaftem Eifer betrieben. Zu den schon bestehenden indischen Militärakademien tritt in diesen Tagen eine neue, großartig angelegte Militärakademie, die soeben in Poona ausgebaut wird. Wie weit der Prozeß des „Quit India" schon vorangeschritten ist, zeigt sich auch daran, daß schon während des ganzen letzten Jahres englische Offiziers-, Beamten- und Pensionärsfamilien sich nur so drängten, um aus Indien herauszukommen, wie Ratten aus dem sinkenden Schiff. Daß die Engländer aus Indien herausgehen, läßt sich also kaum bezweifeln.

Das ist eine Entwicklung, die nicht über Nacht gekommen ist. Schon seit vielen Jahren, ganz besonders aber, seitdem im ersten Weltkrieg Indien einen ganz wesentlichen Beitrag zum Siege Englands und der Entente lieferte, war Indien die Freiheit — damals freilich noch in weit beschränkterer Form — versprochen worden. Als man nun im zweiten Weltkrieg zum zweiten Mal gezwungen war, Millionen indischer Truppen und noch viel mehr Millionen indischer Rupees zu beanspruchen, da war es nur zu klar, daß Indiens nationale Führer nun um so entschiedener auch auf die Erfüllung dieser Versprechungen drängen würden.

Aber nicht die Inder allein drängten auf die Erfüllung. Auch die Labour-Partei hatte in ihrem Kampfe gegen die Konservativen gerade das Indienproblem mit besonderer Vorliebe in den Vordergrund gerückt: „Da sieht man ja den Imperialismus dieser Konservativen! Wären wir erst an der Regierung, so würden wir den Indern gleich die von ihnen gewünschte Freiheit geben!" Es gab einen Zeitpunkt, in dem die Labour-Partei so stark vorrückte, daß man sich ernstlich fragen konnte, ob nicht bald der von ihnen vorgeschobene Mann, Sir Stafford Cripps, Churchill aus seiner Stellung verdrängen werde. Damals hat Churchill einen genialen parteipolitischen Schachzug getan — das wenigstens war der Eindruck, den es auf den Außenstehenden machte. Mit einem Male schien er umzuschwenken. Stimmte in fast allen Punkten den Forderungen der Labour-Partei zu und stellte nur eine Bedingung, daß es nämlich ihr eigener Führer, Sir Stafford Cripps, sein sollte, der Indien den Ölzweig des Friedens und der Freiheit brächte. Anscheinend ein äußerst großzügiges Angebot! Es wurde auch sofort mit Freuden angenommen. Sir Stafford Cripps kam nach Indien, führte durch Wochen hindurch die angestrengtesten Verhandlungen und mußte schließlich öffentlich erklären, — daß seine Mission völlig gescheitert sei. Der Erfolg war, daß sich in Indien zwar gar nichts änderte, Sir Stafford Cripps aber auf einmal in der Versenkung verschwand und Churchills Stellung sich außerordentlich gefestigt hatte!

Denn Churchill hatte in der Indienfrage eine Stellung bezogen, die ebenso schön als stark und uneinnehmbar war. Immer wieder erklärte er, daß er

bereit sei, jederzeit Indien den Indern zu überlassen und sich zurückzuziehen, falls nur eine Vorbedingung erfüllt sei: Es müßten sich zunächst die beiden Hauptparteien Indiens, die Hindus und die Mohammedaner, untereinander verständigen. Das war eine moralisch unanfechtbare Stellung; denn ganz mit Recht konnte Churchill sagen, England habe schließlich mit seiner Herrschaft auch die Verpflichtung übernommen, für Friede und Ordnung im Land zu sorgen, und könne sich daher unmöglich unter solchen Bedingungen zurückziehen, die unweigerlich das Chaos nach sich ziehen müßten. Es war aber auch eine außerordentlich feste Stellung; denn Churchill wußte ganz genau, daß eben diese Vorbedingung niemals erfüllt werden würde.

Da kam nach Kriegsende die Labour-Partei an die Regierung, und sogleich änderte sich das Bild. Die sog. Kabinettmission unter der Führung des feinen und geistvollen Lord Pethick-Lawrence wurde nach Indien geschickt mit dem Auftrag, den Indern die Freiheit zu geben auch ohne diese Vorbedingung. Churchill machte damals die sarkastische Bemerkung, er bewundere den Fleiß und die Ausdauer dieser Leute, die nicht weniger Schweiß daran setzten, ein Empire wegzuwerfen, als frühere darangesetzt hätten, ein Empire aufzubauen.

Wochen- und monatelang hat diese Kabinettmission mit den führenden Parteien Indiens verhandelt und versucht, sie unter einen Hut zu bringen — vergebens! Da griff der Vizekönig selber ein und stellte nun von sich aus ein Programm auf. Wer immer bereit sei, sich zu den in diesem Programm niedergelegten Grundsätzen zu bekennen, den werde er mit der Regierung betrauen, ohne Rücksicht auf die andern. Es folgte ein manchmal beinahe komisches Hin und Her, in dem sich bald die einen, bald die anderen bereit erklärten. Schließlich, als der Termin heranrückte, war nur der Kongreß bereit, sich auf den Boden dieses Programms zu stellen. Er wurde daher allein mit der Regierung betraut. Immerhin wurden die Verhandlungen mit der Moslim-League weitergeführt, die schließlich dahin führten, daß nach einigen Wochen auch diese der Interimsregierung beitrat.

Diese Regierung soll nur eine Zwischenregierung sein, die — immer noch unter der obersten Leitung des Vizekönigs — die Geschäfte führt, bis eine einzuberufende konstituierende Versammlung Indien eine neue Konstitution geschenkt haben würde. Dann soll auf Grund dieser Konstitution eine neue Regierung gewählt werden, und dieser würden dann die Engländer sofort die volle Regierungsgewalt übertragen und sich zurückziehen. Ausdrücklich wurde dabei gesagt, daß es den Indern völlig überlassen bleiben sollte, ob sie dann weiter noch als Dominium innerhalb des Empires bleiben wollen oder nicht. Freilich nicht ohne ihnen immer wieder zu versichern, daß die erstere Alternative in ihrem eigenen Interesse läge. Inzwischen ist London, wie bekannt, noch weiter gegangen und hat einen Stichtag festgelegt — den 1. Juni 1948 —, an dem sich die Engländer aus Indien zurückziehen würden, ganz gleich, ob bis dahin die neue Konstitution zustande gekommen sei oder nicht.

Der Gedanke, der die Labourregierung bei dieser Politik leitet, ist oft ausgesprochen worden. „Verlassen", sagen sie, „müssen wir Indien ja doch auf jeden Fall. Da ist es schon besser und klüger, wir scheiden in Friede und Freundschaft, als daß wir uns erst mit Gewalt herauswerfen lassen. Gehen wir mit einem freundlichen Shake-Hands, so werden wir uns die Inder dadurch zu Freunden machen und unsere eigenen Interessen so am besten wahren." Wenn diese Überlegung ernst gemeint ist, so kann man sich mit Fug fragen, ob das nicht eine völlige Fehlspekulation gibt. Denn in dem Maße, in dem die Freiheit näher in Sicht rückt — in dem gleichen Maße wächst auch der Haß gegen die bisherigen fremdländischen „Tyrannen" und „Unterdrücker" Politik kann nie auf bloße Gefühle aufgebaut werden. Und käme es auf bloße Gefühle an, so stände es wahrlich schlecht um Englands Interessen in Indien! Aber vielleicht steckt hinter diesen Worten im Grunde eine ganz andere Überlegung. Der Gedanke nämlich, daß die wirtchaftlichen Interessen dieser beiden Länder doch so eng verflochten sind, daß man die politische Macht jetzt ruhig aus den Händen geben könne, ohne eigentlich wesentlichen wirtschaftlichen Schaden zu erleiden. In der Tat ist Indien während dieses Krieges zum ersten Male nicht nur seine Schulden an England los, sondern sogar mit sehr bedeutsamen Summen Englands Gläubiger geworden. Einen Schuldner aber kann man bekanntermaßen gar nicht loslassen, auch dann nicht, wenn man ihn nicht liebt! Und so mag es ganz wohl sein, daß wirtschaftliche Interessen über das nationalistische Gefühl obsiegen werden, so daß Indien, sei es innerhalb, sei es außerhalb des Empires, in enger wirtschaftlicher Verbundenheit mit England bleiben wird. Dann könnte es ganz wohl sein, daß Englands Verlust bei diesem ganzen Handel gar nicht so groß wäre, als es auf den ersten Anblick hin zu sein scheint.

Freilich ist noch ein weiter Weg bis zu einer endgültigen Lösung. Trotz der gemeinsamen Leitung der Interimsregierung kann von einem Einverständnis zwischen den führenden indischen Parteien, insbesondere von einer Verständigung zwischen Hindus und Mohammedanern, keine Rede sein.

Hier gilt es zunächst einige Begriffe zu klären. Hindus und Mohammedaner sind keine verschiedenen Rassen[1]. Wollte man von verschiedenen Rassen reden, so müßte man — abgesehen von den kleinen Splittergruppen der Ureinwohner — von Drawiden und Ariern reden. Die ersteren bewohnen heute vor allem die südliche, die letzteren die nördliche Hälfte Indiens. Die mohammedanische Religion wurde in Indien eingeführt im 15. Jahrhundert durch die Dynastie der sog. Mogulkaiser, eine Dynastie, die aus dem Afghanischen eingebrochen war und erobernd schließlich den größten Teil des Kontinentes zu einem Reich zusammengeschmolzen hatte. Diese Kaiser selbst

[1] Nebenbei sei bemerkt, daß die Mohammedaner selbst diesen Namen ablehnen. Sie selbst bezeichnen sich als Moslims-Gottgläubige und betrachten die Bezeichnung Mohammedaner beinahe als eine Beschimpfung, weil, wie mir einer einmal erklärte, das so klinge, als beteten sie Mohammed an — ein Vorwurf, der ihnen im Ernst wohl noch von keinem gebildeten Menschen gemacht worden ist. Im Folgenden werden die beiden Ausdrücke synonym gebraucht.

waren zwar mongolischer Abstammung, aber das wenige, was sie an mongolischem Blut in ihrem Gefolge mit sich brachten, war nach kürzester Zeit völlig aufgesogen. Moslims und Hindus sind also keine rassischen, sondern religiös-kulturelle Bezeichnungen. Freilich kann man hierbei eine sehr interessante Beobachtung machen. Man möchte nämlich meinen, Charakter und Temperament eines Volkes würden im wesentlichen durch zwei Faktoren bestimmt: einmal die Rasse, das Blut, und zweitens das Klima in dem Sinne etwa, daß tropisches Klima erschlaffen läßt, rauhes Bergklima ein rauhes Volk schafft usw. Indien aber bietet die Gelegenheit, zu beobachten, welch tiefgreifenden Einfluß Weltanschauung und Religion nicht nur auf die Charakterformung des Individuums, sondern auch ganzer Völker hat. Denn es besteht trotz rassischer und klimatischer Gleichheit ein in die Augen springender Unterschied zwischen Hindus und Mohammedanern. Die letzteren sind viel härter, energischer, praktischer — auch brutaler! Ähnliches läßt sich übrigens auch an anderen Religionsgemeinschaften Indiens beobachten, wie etwa an den Sikhs, den Parsis oder auch den Christen.

Merkwürdiger- und etwas verwirrenderweise nun decken sich mit diesen religiös-kulturellen Bezeichnungen nicht die politischen. Diese wären auf der einen Seite die Moslim-Liga, auf der anderen der Kongreß. Die Moslim-Liga behauptet zwar immer wieder auf das eindringlichste, daß sie die eine und einzige politische Repräsentation aller Mohammedaner in Indien sei. Dies ist indes eine offensichtliche Unwahrheit. Es gibt sehr viele Mohammedaner, die mit der Moslim-Liga nichts zu tun haben wollen. Nicht nur, daß es eine eigene Partei unabhängiger Moslims gibt, sondern der Präsident des Kongresses selbst, während der letzten Jahre Malauna Azad, war Mohammedaner. Ein Umstand, der die Moslim-Liga zwar bis aufs Blut ärgerte, weil er aller Welt zeigte, daß nicht alle Mohammedaner in ihren Reihen gehen, der sich aber nicht aus der Welt schaffen ließ. Der Kongreß anderseits, der mit seinem vollen Namen „Nationaler Kongreß" heißt, behauptet ganz ausdrücklich, keine bloße Hindu-Angelegenheit zu sein, vielmehr alle Inder zu umfassen. Nichtsdestoweniger läßt sich nicht leugnen, daß er ganz überwiegend eben doch den Hindu-Interessen dient.

Der grundlegende Gegensatz nun, der Kongreß und Liga voneinander scheidet und über den hinweg sie sich nicht zu einigen vermögen, ist folgender: Von Anfang an hatte der Kongreß als sein Grundprinzip aufgestellt e i n e i n i g e s Indien: Hindustan, was nicht Reich der Hindus bedeutet, sondern das Reich Hind (die indische Bezeichnung für Indien). Das aber wollten die Mohammedaner nicht, und je länger desto weniger. Denn in einem einheitlichen Indien wären sie mit Notwendigkeit die Minderheit geworden (das Zahlenverhältnis Mohammedaner zu Hindus ist ungefähr 1:2). Vielmehr verlangen sie einen vom übrigen Indien völlig unabhängigen Mohammedanerstaat: Pakistan = das Reich der Reinen. Die Schwierigkeit ist nun die, daß es zwar tatsächlich einige Provinzen in Nordindien gibt, die eine eindeutige mohammedanische Majorität aufweisen oder vielleicht sogar fast rein mo-

hammedanisch sind. Diese Provinzen aber stellen kein geschlossenes Territorium dar, sondern sind weit voneinander getrennt durch andere Provinzen, die eine ebenso eindeutige hinduistische Majorität haben. Begreiflicherweise legen die Mohammedaner Wert darauf, ein geschlossenes Staatsterritorium zu haben, und darum verlangen sie, daß auch diese letzteren Provinzen in ihren Pakistan einbezogen würden. Würde diese Forderung erfüllt, so wäre die Folge, daß in dem gesamten so gebildeten Staate die Mohammedaner knapp 51 v. H. ausmachen würden. Wenn die Mohammedaner recht haben mögen, eine Hindumehrheit zu scheuen, so haben die Hindus wohl sicher noch viel mehr recht, eine Moslimmehrheit zu fürchten. Ein Gleiches gilt auch von der Gruppe der Sikhs, die in diesem Falle auch in diesen Pakistan einbegriffen wären.

Was soll bei einem solchen Interessengegensatz, einer solchen Hartnäckigkeit auf beiden Seiten nun werden? Darüber werden die Ansichten natürlich auseinandergehen. Oft und oft hatte der alte Gandhi zu den Engländern gesagt: „Verlaßt das Land und überlaßt uns nur uns selbst, so werden wir uns schon friedlich einigen." Ich glaube aber, daß wohl alle unparteiischen Beobachter diese Meinung nicht teilen. Vielmehr scheint es doch so, daß dieser Gegensatz nur durch Gewalt, durch einen Bürgerkrieg ausgetragen werden kann.

Eigentlich besteht dieser Bürgerkrieg schon lange. Nur daß man ihn in Indien nicht so nennt. In Indien nennt man das „Riots" (Unruhen, Aufstände). Diese Riots aber, die um die Mitte des Jahres 1946 ihren Anfang nahmen und seither ununterbrochen weitergehen, haben inzwischen schon solche Ausmaße angenommen, daß man ohne Übertreibung sagen kann, es haben dabei schon Hunderttausende ihr Leben verloren, und es sind ganze Dörfer und ganze Stadtteile in Flammen aufgegangen. Warum soll man das keinen Bürgerkrieg nennen?

Und was wird das Ende von all dem sein? Zwei Möglichkeiten scheinen zu bestehen. Die eine ist, daß die Mohammedaner sich ihren eigenen Staat eben mit Gewalt schaffen und vom übrigen Indien abtrennen. Die andere ist die, daß zwar ein einheitliches Indien mit einer einheitlichen Regierung geschaffen wird, daß aber darin den einzelnen Provinzen so viel Selbständigkeit eingeräumt wird, daß sie praktisch autonom werden.

Für die christlichen Missionen in Indien wäre die letzte Lösung vielleicht nicht einmal die schlechteste, deswegen, weil es meist doch leichter ist, mit einer lokalen Regierung in Fühlung zu gelangen und sich mit ihr in Güte zu verständigen als mit einer zentralen Regierung, die fern vom Schuß die Dinge vom grünen Tisch aus dekretiert.

Denn das ist ja die andere Frage, die uns Europäer und uns Christen interessiert: Was wird im neuen Indien aus dem Christentum werden?

In einem Presseinterview, das Pandit Nehru, der Leiter des Kongresses, kurz nach der Übernahme der Regierung gab, wurde ihm auch diese Frage gestellt. Nehru beeilte sich zu versichern, die christliche Minorität werde sich

selbstverständlich des Schutzes des Kongresses erfreuen. Und er konnte sich nicht versagen, die Bemerkung hinzuzufügen: „Um so mehr, als das Christentum eine in Indien alteingesessene Religion ist und längst vor dem Mohammedanismus beheimatet war."

Die Bemerkung ist durchaus wahr. Vielleicht sind sich die wenigsten dessen bewußt, daß es in Indien früher Christen gegeben hat als in unserer deutschen Heimat!

Zwar sind die Anfänge des Christentums in Indien in ein gewisses Dunkel gehüllt. Die Tradition berichtet, schon der Apostel Thomas sei nach Indien gekommen und habe dort die Grundlagen der Kirche gelegt. Historiker haben sich viel mit dieser Frage befaßt. Man darf wohl sagen, daß, wenn sich diese Behauptung auch nicht streng historisch beweisen läßt, sie dennoch von vornherein durchaus nicht unwahrscheinlich ist, ja daß sie sogar sehr starke Gründe für sich hat. Denn Indien war im Altertum keineswegs ein unbekanntes Land. Vielmehr herrschten lebhafte Handelsbeziehungen zwischen Indien und dem Römerreich, das von dorther Indiens vielbegehrte Spezereien bezog. Auf den verschiedenen damals benutzten Handelswegen gab es nun überall jüdische Kolonien, die die Zwischenträger des Handels darstellten, so daß es von vornherein durchaus nicht unwahrscheinlich erscheint, daß ein Apostel, diese jüdischen Gemeinden aufsuchend, bis nach Indien vorgedrungen wäre. Dazu kommt, daß die Tradition, inbesondere die sog. Thomaslegende, zahlreiche innere Wahrscheinlichkeitsmomente enthält — auf die näher einzugehen hier zu weit führen würde —, so daß alles in allem die Behauptung, Thomas habe in Indien gepredigt, durchaus nicht unwahrscheinlich erscheint. Wäre dem so, so wäre das Christentum also viel früher nach Indien gelangt als nach irgendeinem Platze nördlich der Alpen.

Aber selbst wenn dem nicht so wäre, so ist unzweifelhaft und klar belegbar das Christentum in Indien gepredigt worden durch syrisch nestorianische Missionäre etwa um die Mitte des 6. Jahrhunderts; das wäre immerhin noch etwa 150 Jahre vor der Zeit, als St. Bonifaz auf dem Kontinent landete.

Nachdem das Christentum Indiens durch Jahrhunderte vom Westen abgeschnitten war, wurde es im 15. Jahrhundert von den Portugiesen wiederentdeckt. Die Portugiesen hatten ihre eigenen Missionsmethoden, Methoden, die wir in vielen Punkten heute nicht mehr billigen können. Nichtsdestoweniger läßt sich nicht übersehen, daß sowohl sie als auch die Spanier da, wo sie herrschten, ein bodenständiges und starkes Christentum schufen. Man denke etwa an Südamerika! In Indien freilich war ihr Reich nur klein. Nur einige kleine Küstenstreifen und Stützpunkte. In das gewaltig große Hinterland drangen sie niemals vor. Nachdem der große Organisator und Heilige, Franz Xaver, zuerst schon über den Bereich der portugiesischen Herrschaft das Christentum auch an der Südspitze Indiens gepredigt hatte, sind seine Mitbrüder und Nachfolger noch weiter in das Innere des Landes vorgedrungen. Im Süden war es besonders der heiligmäßige Asket, der Jesuit Robert de Nobili, der ganz neue Wege ging. In Madura trennte er sich völlig von den

andern Europäern ab. Er lebte als Sayassi (Einsiedler), hielt sich streng an die sozialen und kulturellen Vorschriften des Landes, studierte die heiligen Bücher Indiens, die Veden, in ihrer Ursprache, so daß er darin bald ein besserer Fachmann war als selbst die Brahminen. Auf diese Weise gewann er bald ein ungeheures Ansehen, und es gelang ihm auch, viele aus hohen und aus höchsten Kasten zu bekehren.

Noch interessanter fast sind die Anfänge des Christentums in Nordindien. Kaiser Akbar der Große (1556—1605) interessierte sich für alle Religionen. Er trug sich sogar mit dem Gedanken, aus allen Religionen das Beste herauszuziehen und so eine neue Religion zu gründen. Eines Tages nun brachte man ihm einen portugiesischen Priester, den seine Leute in der Nähe des heutigen Kalkutta geschnappt hatten. Als Akbar diesen nach der Religion der Christen befragte, sagte der Priester, er selbst sei nur ein ungebildeter Mann; wolle der Kaiser nähere Auskunft haben, so solle er sich nach Goa wenden und von dort Jesuitenpatres anfordern, die könnten ihm weit besseren Bescheid geben. Groß war die Überraschung in Goa, als eines Tages dort zwei Briefe ankamen, der eine an den Vizekönig, der andere an den Provinzial der Jesuiten, in denen der große Kaiser um die Entsendung einiger Jesuiten bat, um ihn in der Lehre Jesu Christi zu unterrichten. Drei Patres unter der Leitung des P. Rudolph Acquaviva, der später den Martertod erlitt und heute als Seliger verehrt wird, machten sich auf den Weg. Ihnen folgten später andere. Lange Zeit schien es so, als wollte Akbar tatsächlich den christlichen Glauben annehmen und so ein weites Tor des Glaubens sich auftun. Es kam nie so weit. Akbar selbst hat geäußert, was ihn davon abhalte, Christ zu werden, sei die Strenge des christlichen Sittengesetzes, besonders die Forderung der Einehe. Nichtsdestoweniger gelang es, nicht wenige aus der Umgebung des Kaisers für Christus zu gewinnen, u. a. zwei Neffen des Kaisers selbst. Das waren die Grundlagen des Christentums im Norden.

Fast zwei Jahrhunderte lang hat, wenn auch unter zahlreichen Rückschlägen, das Christentum sich von diesen drei Kernpunkten im Westen, im Süden und im Norden ausgebreitet. Da traf im Jahre 1773 wie alle Missionsgebiete der Welt, so auch die Missionsfelder Indiens der schwerste Schlag: die Aufhebung der Gesellschaft Jesu. Mit einem Male waren die weitesten Gebiete all ihrer Missionare beraubt. Wohl sprangen andere Orden in die Bresche, so ganz besonders der Kapuzinerorden, doch reichte ihre Zahl kaum dazu, das Erworbene zu erhalten; an weiteren Fortschritt war nicht mehr zu denken.

Fast ein Jahrhundert dauerte dieser Zustand, den man wohl als einen Zustand der Stagnation bezeichnen kann. Da war es der deutsche Kapuzinerbischof Anastasius Hartmann — er ist im Ruf der Heiligkeit gestorben —, der den Weitblick und die Großzügigkeit hatte, wieder Jesuiten zu berufen und ihnen Teile seines eigenen Missionsgebietes anzuvertrauen. Freilich sollte jetzt ihre Aufgabe eine andere sein als früher. Mit großer Klarheit hatte Bischof Hartmann die Notwendigkeit des Aufbaus eines katholischen höheren

Schulwesens erkannt. Bis dahin nämlich hatten die Katholiken entweder auf jede höhere Bildung verzichten müssen, oder sie mußten sie auf nicht-katholischen Schulen erwerben, auf denen ihr Glaube gefährdet war. Sein eigener Orden war nicht in der Lage, eine so große Anzahl von Lehrkräften zu stellen, und so berief er deutsche Jesuiten nach Bombay. Um ungefähr die gleiche Zeit kamen belgische Jesuiten nach Kalkutta, französische nach Madras. Lange Zeit hindurch haben die Jesuiten sich fast aller Missionsarbeit im engeren Sinne enthalten und alle Kraft dem Aufbau der Schulen gewidmet. So kommt es, daß es heute z. B. in Bombay drei katholische Gymnasien und ein katholisches Universitätskolleg gibt. Ähnliche Universitätskollegien gibt es in Kalkutta, in Madras und in Trichinopoli. Später haben auch andere Orden sich des Schulwesens angenommen, so in neuerer Zeit besonders der Salesianerorden, der eine große Anzahl an industriellen und landwirtschaftlichen Schulen ins Leben gerufen hat. In neuester Zeit kommen dazu auch ein und wahrscheinlich bald noch ein zweites Universitätskolleg für Studentinnen unter Leitung katholischer Ordensfrauen; kurz, das höhere Schulwesen, das Bischof Hartmann vorgeschwebt hatte, ist voll verwirklicht.

Lange Zeit ist diese Schularbeit von manchen alten Missionaren kritisiert worden. Es kämen, so meinten sie, dabei fast keine Konversionen heraus. Heute zeigt sich aufs deutlichste, wie unrichtig diese Kritik war. Zwei Dinge wurden dadurch erreicht: einmal, daß die Katholiken heute im öffentlichen Leben Indiens eine Rolle spielen, die weit größer ist, als das rein zahlenmäßige Verhältnis es erlauben würde; zum zweiten, daß weite Kreise der Heiden und Mohammedaner, die früher dem Christentum feindlich oder ganz uninteressiert gegenüberstanden, heute, weil teils sie selbst, teils dieser oder jener aus ihrer Verwandtschaft und Bekanntschaft auf christlichen Schulen studiert hat, dem Christentum jedenfalls nicht feindlich, ja vielfach wohlwohlend gegenüberstehen. Wie oft habe ich es nicht selbst erlebt, daß, wenn man in der Nähe von Bombay oder von Kalkutta in der Bahn fährt, ein Hindu, der ins Abteil steigt, einen gleich freundlich begrüßt: „Good morning, Father!“ Und gleich ist man in einem freundlichen Gespräch: man ist nicht unbekannt. Im nordwestlichen Indien dagegen und anderen Gegenden, in denen es auch heute noch kaum höhere Schulen gibt, wird der Hindu entweder gar nicht grüßen, oder er sagt: „Good morning, sir“, öffnet seine Zeitung und läßt einen unbeachtet.

Wenn die höhere Schulbildung eine wesentliche Stärkung des Christentums in Indien darstellt, so vielleicht noch mehr die Zunahme des einheimischen Klerus. Natürlich bringen die seit zahllosen Generationen schon katholischen Familien des Westens, Goanesen und Malabaren, zahlreiche Priesterberufe hervor. Ebenso die auch schon lang katholischen Tamilen aus der Gegend, in der einst P. de Nobili gewirkt hat. Aber auch unter den anderen Völkerschaften des mittleren und nördlichen Indiens regen sich solche Berufe und werden eifrig gepflegt. So kommt es, daß der einheimische Klerus in Indien schon sehr stark ist und eine ganze Reihe hervorragender Bischöfe hervor-

gebracht hat. Genaue Zahlen sind mir gegenwärtig nicht zur Hand, doch werden es mehr als 20 Diözesen sein, die heute schon ganz von einheimischem Klerus verwaltet werden.

All das erfüllt die Kirche Indiens mit Vertrauen, wenn sie in die Zukunft blickt. Sonst freilich bietet dieser Blick in die Zukunft manches Unerfreuliche. Ein Staat des Südens, der Staat Travancore, hat leider schon einen sehr unglücklichen Präzedenzfall geschaffen. Im Zuge der Einführung allgemeiner Schulpflicht wußte der Ministerpräsident dieses Staates diese Gesetzgebung so zu drehen, daß sie einen ausgesprochen christenfeindlichen Charakter annahm und vor allem die Existenz der katholischen Schulen aufs schwerste gefährdet. Vergeblich regte sich die katholische Presse Indiens auf; vergeblich wurden Protestversammlungen im ganzen Land gehalten. Nur zu kleinen Abänderungen ließ sich der Minister herbei, im wesentlichen hielt er an seiner Gesetzgebung fest. Da auch die führenden Kongreßleute die Einführung der allgemeinen Schulpflicht als einen der ersten Punkte ihres Programms bezeichnet haben, blicken die Katholiken mit Sorge auf die Zukunft ihrer Schulen.

Indes, das sind schon keine Eindrücke aus Indien mehr, sondern Zukunftssorgen. Was die Zukunft für die Kirche Indiens im Schoße trägt und wie die junge und doch so alte Kirche Indiens sich bewähren wird, das kann nur eben diese Zukunft lehren.

Vom Schauspiel der Messe

Von FRANZ HILLIG S. J.

Wenn sich der Priester am Altar mit einem Gebetsruf zur Gemeinde wendet, kann es geschehen, daß er keinem einzigen Aufblick, keiner durch das Auge bestätigten lebendigen Teilnahme der Gläubigen an seinem Tun begegnet. Vor ihm stehen oder sitzen lauter in Lesung versenkte Menschen. Einem Teilnehmer am Gottesdienst wird es kaum anders ergehen, wenn er einmal zu seinen Nachbarn hinüberschaut: sie lesen alle in ihrem Gebetbuch. Und wenn wir auch glauben wollen, daß das, was sie da lesen, mit dem Geschehen am Altar in enger Verbindung steht, so ist doch reichlich viel Papier dabei. Bei andern ist es ein ewiges, von der Sucht nach Vollständigkeit diktiertes, nervöses Herumblättern, das an die Pedanterie erinnert, mit der übereifrige Opernbesucher ihr Textbuch studieren, statt die Augen aufzumachen und sich das Spiel anzuschauen. Statt sich einfach den Eindrücken hinzugeben, statt sich rühren, erheben und zu etwas Großem entflammen zu lassen, wie es einmal bei Eckermann heißt (6. Mai 1827), und wozu freilich, wie man an derselben Stelle nachlesen kann, für uns Deutsche „Courage" gehört. Auch da kommen viele vom ängstlichen Nachlesen nicht los, wo es wahrhaft nicht nötig wäre, wie bei den laut vorgebeteten Teilen der Gemeinschaftsmesse, oder wenn der Priester Evangelium und Epistel auf Deutsch verliest.

Hier zeigt sich doch wohl, daß eine an sich sehr berechtigte und wertvolle Forderung der liturgischen Neubelebung vielfach zu äußerlich verstanden wird. Es war gut und heilsam, wenn die Gläubigen angeleitet wurden, der heiligen Handlung mit dem Meßbuch in der Hand zu folgen. Heute, wo sich diese Forderung erfreulicherweise weithin durchgesetzt hat, darf vielleicht ohne Gefahr eines Mißverständnisses darauf hingewiesen werden, daß die Messe doch auch ein Schauspiel ist und dem Auge dabei eine wichtige Aufgabe zufällt, wir aber dann auch den Mut haben sollten, uns unserer Augen zu bedienen. Wir meinen, wie der stumme Teilnehmer am heiligen Opfer zum mitbetenden und mitsingenden werden soll, so sollte er auch von einer blinden und papierenen zu einer lebendigen und schauenden Teilnahme geführt werden.

Denn wenn die Opferhandlung auch in ehrwürdige und hochheilige Texte eingebettet ist, so vollzieht sie sich doch zugleich im sichtbaren Raum als sichtbares Tun. Nicht nur die Griechen, denen die liturgische Formenwelt Entscheidendes verdankt, waren Augenmenschen. Auch die Männer und Frauen des Alten Bundes mit seinen großartigen gottesdienstlichen Festen und Feiern müssen es gewesen sein. Und sind wir modernen Menschen im Zeitalter des Films es weniger? Die Kirche weiß, wie stark das Sichtbare zu uns spricht, und will uns auch durch die sichtbare Schönheit führen und heiligen. Sie trennt nicht die Seele von ihrem Leibe. Das heilige Opfer soll nach ihrem deutlichen Willen ein Schauspiel sein für alle Sinne. Darum hat die Kirche mit Sorgfalt und Ernst eine Fülle von Weisungen gegeben: für den gottesdienstlichen Raum, für den Altar und seine Ausstattung, für die Gewänder des Priesters, für sein Singen, Schreiten und Händebreiten. Diese „Rubriken" oder Hinweise in roten Lettern sind keineswegs kleinliche Schikane, sondern beweisen, wie ernst die Kirche den äußeren Vollzug der Opferfeier nimmt. Sie sind musikalische und choreographische Anweisungen, damit die heilige Feier zu einem heilig-schönen Fest werde vor Gott und den Menschen. Diese sollten darum aber auch hinschauen.

Wenn die Orgel einfällt, wenn die Gemeinde sich erhebt, sollten die Gläubigen sehen und empfinden, wie der Priester, angetan mit den heiligen Gewändern, aus den Reihen der Gemeinde und in ihrem Namen die Stufen zum Altar emporsteigt. Blick und Herz sollten ihm folgen. Und wenn sie schon nicht selbst die Hände ausbreiten und den Kelch emporheben können, sie sind doch dabei, sie schließen sich in diese Darbringung und dieses Drama ein, dessen Mithandelnde sie sind. Dies alles war klar und durchsichtig in der frühen Zeit, da Priester und Volk die Kultsprache verstanden, der Priester dem Volk zugekehrt das Opfer darbrachte und sich die ganze Feier im lebendigen Hin und Wider der Gebetsrufe und Antworten vollzog. Da war kein Papier als Bindeglied notwendig. Da war alles Anschauung, Klang und gemeinsames Tun. Es wird lange dauern, bis wir zu einer ähnlichen Unmittelbarkeit zurückfinden. Aber es ist schon viel gewonnen, wenn

einer dieses ursprüngliche Bild ein für allemal in sich aufgenommen hat und von da aus zu verwirklichen sucht, was ihm möglich ist.

Paul Claudel hat in einer entscheidenden Phase seines Lebens die Opferfeier der Messe so erlebt. In dem autobiographischen Bericht über seine Wende vom Unglauben zum Glauben schreibt er nach einem Hinweis auf seine bisherige Unwissenheit in der Religion seiner Kindheit: „Aber jetzt entfaltete sich die heilige Handlung vor mir mit einer Herrlichkeit, die alle meine Einbildungskraft überstieg. Ach, das war nicht mehr die armselige Sprache der Erbauungsbücher. Das war die tiefste und großartigste Poesie. Das waren die erhabensten Gesten, die jemals menschlichen Wesen eigneten. Ich konnte mich nicht satt sehen an dem Schauspiel der Messe, und jede Bewegung des Priesters prägte sich tief in meinen Geist und mein Herz ein." (Wege nach Orplid, herausgegeben von Dr. M. Rockenbach, 8. Bd., S. 26.) Es drängte ihn, auch unter der Woche so oft wie nur möglich am Opfer teilzunehmen. Wenn aus seiner gesamten Dichtung der Glaube der Kirche so siegreich und strahlend hervorbricht, dann wird die Quelle davon nicht zuletzt in der heiligen Schönheit dieses Schauspiels zu suchen sein, mit dem die bräutliche Kirche, diese „majestätische Mutter", wie Claudel sie nennt, das Geheimnis ihrer Altäre begeht.

Wie die Einsetzung der Eucharistie ohne die Liebe nicht zu verstehen ist, so ist gleicherweise in ihrer Feier selbst die Liebe aufgeblüht. Es ist wie ein Überschwang bräutlicher Liebe, wenn man sieht, wie die Kirche die Altäre ihres Geliebten schmückt, wie sie die Blumen, die Lichter und Düfte ruft; wie sie kniet und küßt und anbetet. Wenn mehr als ein Suchender gerade durch die Entfaltung des eucharistischen Kultes zum Glauben kommt, dann ist das etwas anderes als durch die Sinne wirkende Betörung. Dann trifft ihn durch alle Verhaltenheit der liturgischen Formsprache hindurch ein Abglanz der unendlichen Schönheit. Dann hat er die Augen aufgetan und mit ihrer Hilfe erkannt, was über alle Anschauung der Sinne liegt. Am klarsten kommt heute der Sinn der heiligen Handlung im feierlichen Hochamt zur Anschauung. Da kann man am ehesten die Messe als Schauspiel sehen lernen. Und vom Hochamt her müßte man dann versuchen, die vielfach zusammengedrängten und abgekürzten Handlungen der Stillmesse zu verstehen.

Freilich setzt die Messe als Schauspiel voraus, daß sie tatsächlich als Schauspiel gefeiert werde. Und so wird dieser Ruf zuallererst eine Einladung an den Zelebranten selbst, d. h. an den Priester, der die Messe „zelebriert". Bis in die profane Sprache hinein wird dieses Wort gebraucht, um ein besonders feierliches, geradezu sakrales Tun zu bezeichnen. Doch wie oft geschieht es, daß den Gläubigen gerade dort, wo der Ursprung und das Vorbild aller Zelebration gelegen ist, im hochheiligen Opfer des Altars, eine Enttäuschung erwartet. Es wird der Gemeinde gar kein Schauspiel geboten, und man könnte sich fragen, ob das Abwandern der Augen vom Altar zum Gebetbuch nicht auch darin seinen Grund hat. Wohl scheint es seltener vorzukommen, daß ein Priester das Opfer hastig und ehrfurchtslos darzubringen

wagt, womit er den Herrn und die Gemeinde beleidigt und seinem eigenen priesterlichen Ansehen mehr schadet, als er ahnt. Aber sind sich die andern alle bewußt, daß es mit einer genauen Befolgung der Rubriken, ja sogar mit einer frommen Zelebration allein noch nicht getan ist, daß die kultischen Formen menschlich und religiös mit Inhalt gefüllt und durchgebildet sein wollen, damit sie in Heiligkeit schön seien und wahrhaft ein Schauspiel?

Die wichtigste Quelle würdiger Zelebration wird immer die ganz priesterlich durchformte Persönlichkeit sein. Das heilige Tun ruft nach dem heiligen Ausspender und Verwalter der Geheimnisse Gottes (1 Kor 4, 1). Nirgends kommt uns so brennend wie am Altar zum Bewußtsein, wie es nur eine Traurigkeit gibt: daß wir keine Heiligen sind (Léon Bloy). Da helfen keine äußeren Rezepte. Aber es gilt auch umgekehrt: jede Bemühung des Geistlichen um eine Vertiefung seiner priesterlichen Persönlichkeit wird am Altar ihre Frucht tragen, auch vor den Menschen. Das gläubige Volk hat dafür ein sehr feines Empfinden.

Aber zur lebendigen und gläubigen Ehrfurcht muß noch ein Doppeltes hinzukommen. Zuerst ein vertieftes Eindringen in den Sinn der heiligen Handlung, zumal in den Sinn der Gesten und Bewegungen, in denen sie sich sichtbar darstellt. Andacht allein genügt hier nicht. Es soll die Absicht der Kirche verwirklicht werden. Es gilt z. B. während des Vollzugs im Bewußtsein zu tragen, welchen Sinn es hat, wenn der Priester beim Dominus vobiscum die Arme ausbreitet. Wie kann er sonst ausdrücken, was die Kirche damit bezweckt, „Der Priester küßt den Altar ... Der Altar ist Christus, von Christus kommt alle Erlösungsgnade; der Priester empfängt also durch den Kuß von Christus die Gnadenkraft; dann wendet er sich zum Volke mit ausgebreiteten Händen und spricht so das Dominus vobiscum; er will also die vom Altar geschöpfte Gnade mit offenen Händen der versammelten Gemeinde zuwenden. Oder sagen wir noch besser: Der Priester holt Christus selbst durch den Kuß vom Altar und übergibt ihn durch den Gruß dem Volk. Durch die Verbindung von Wort und Zeichen wird uns der Gruß erst ganz bedeutungsvoll: Er ist kein bloßer Wunsch, er wird Mysterium, er wird Wahrheit und Gnade." (Meßerklärung von Pius Parsch, Klosterneuburg 1937, S. 116f.) Das ist ein Beispiel. Wer denkt daran bei dem oft so gewohnheitsmäßig dargebotenen und empfangenen heiligen Gruß, Und wo finden Priester und Laien eine leicht faßliche und zugängliche Erklärung der heiligen Handlung in ihrer Sichtbarkeit? Das Buch von Parsch gehört zu denen, die hier nicht enttäuschen.

Aber es muß noch auf ein Letztes hingewiesen werden. Frömmigkeit und Sachkenntnis genügen allein noch nicht. Zu ihnen muß die Durchformung der Haltung, der Gebärden, der ganzen Darbringung des Opfers hinzutreten. Das fromm und heilig Gemeinte soll sich auch sichtbar und eindrucksvoll vor dem Auge der Gemeinde entfalten. Denn nicht ohne weiteres ist die Andacht, die der Priester empfindet, auch aus seiner Gebärde, Haltung und Sprache abzulesen. Ob wir es wollen oder nicht, sobald wir vor der Gemeinde an

den Altar treten, sind wir ein Schauspiel geworden für die Engel und die Menschen (1 Kor 4, 9). Die klare Folgerung ist, daß der Priester suchen muß, die solchem öffentlichen und sichtbaren Tun immanente Formsprache zu erlernen und zu vervollkommnen.

Mag uns Nordländern eine geringere Ausdruckskraft in Haltung und Gebärde verliehen sein und künstlerisches Empfinden manchem abgehen, es gehört doch zur Natur des Menschen, daß nicht nur der Mund von dem überfließt, wes das Herz voll ist. Was uns als Glaube, Ehrfurcht und Andacht erfüllt, drängt in unserer ganzen Erscheinung nach außen. Vor allem wäre es wichtig, die noch bildsamen jungen Kleriker auf diesen Kreis kultischer Aufgaben hinzuweisen und ihr Gefühl für diese Dinge zu veredeln. Durch Übung und gegenseitiges Sich-aufmerksam-machen läßt sich da vieles bessern. Dabei pflegt nichts wirksamer zu sein als das Beispiel eines verehrten Lehrers, der selber in vorbildlicher Weise das Opfer darbringt. Daran kann sich für ein ganzes Priesterleben die Freude an der würdigen, heilig-schönen Zelebration entzünden.

Freilich tut sich hier am Gegenpol der Lässigkeit eine neue Gefahr auf, nämlich die einer übersteigerten Bewußtheit, eines gezierten, theatralischen Gehabens. Alles menschliche Beginnen ist bedroht und die reife Tugend ein Zustand schwer zu erreichender Ausgewogenheit. Der Kunst gegenüber ist die Liturgie zurückhaltend (vgl. Andreas Jungmann SJ., Die liturgische Feier, Pustet, Regensburg 1939, S. 40ff.), und nichts ist schlimmer als eitles, affektiertes Wesen im Heiligtum. Doch wird das den eifrigen Priester nicht davon abschrecken, nach dem Gipfel zu streben, der sich zwischen beiden Extremen erhebt. Dieser Gipfel ist die in Ehrfurcht, Andacht und Schönheit gefeierte Messe: vom Priester gefeiert, nicht um selber etwas zu sein und zu gelten — „Der Priester am Altar hat kein Antlitz" —, sondern in dem Wissen, wessen Stelle er da vertritt, wer durch ihn handelt, und um der Gemeinde nach dem Willen der Kirche das Schauspiel zu bieten, das mitzufeiern sie um den Altar geschart ist.

Es wird noch andere Einwände geben. Der Mann der Praxis wird sagen: zu einer solchen Zelebration fehle zum mindesten eines — die Zeit. Tatsächlich verführt kaum etwas den Priester so leicht zu einer hastigen Darbringung des Opfers wie die an vielen Orten in kurzen Abständen aufeinander folgenden Gottesdienste. Manchmal mag eine tragische Notwendigkeit vorliegen. Aber im übrigen ist dies ein Mißstand, den es unbedingt zu bekämpfen gilt. Es heißt geradezu die Dinge auf den Kopf stellen, wenn z. B. von vornherein eine knappe Stunde für ein Hochamt angesetzt wird und dann außer der Meßfeier selbst eine ausgedehnte Kanzelvermeldung, die Predigt und das Austeilen der Kommunion an einen großen Teil der Gemeinde in diese Stunde hineingezwängt werden muß. Die Zeiten sind umgekehrt so zu legen, daß all diese Funktionen ruhig und würdig vonstatten gehen können. Wenn mehr Gläubige zum Tisch des Herrn gehen, dauert die Feier entsprechend länger, wie an den Tagen, da fünf oder sechs Lesungen sind statt einer. Das

sollte doch selbstverständlich sein. So sehr pünktlicher Beginn der Gottesdienste anzustreben ist, ein Selbstzweck darf er doch nie werden; est ist ein seltsames Lob, das einmal einer Sakristei gespendet wurde: sie sei so etwas wie ein „geistlicher Bahnhof", so sehr halte es der Herr Pfarrer mit der pünktlichen Abwicklung der folgenden Gottesdienste.

Zur Schulung der Priester und Seminaristen müßte die Unterweisung der Laien und vor allem der Jugend kommen. Schon die Kinder müßten die Messe als Schauspiel, in dem sie Mithandelnde sind, erleben; gerade zur kindlichen Seele spricht die wunderbar eindrucksvolle Anschaulichkeit der liturgischen Feier. Es ist nicht mit dem Lernen und Wissen getan. Es gilt zu schauen und mitzuerleben. Mehrfach ist in letzter Zeit die Sorge geäußert worden, ob nicht die Teilnahme am heiligen Opfer heute oft reichlich „gekonnt" wirke; die Frage sei, ob die Menschen und gerade die jungen Menschen dabei auch wirklich beten. Das Ganze wirke manchmal wie eine „Scheinfunktion" (vgl. z. B. H. v. Lassaulx in der Kirchenzeitung für das Bistum Köln, 5. Juni 1947, S. 72). Man hat das Wissen überschätzt. Man ist im vollständigen und lückenlosen Mitbeten zum Wettlauf mit dem Priester verleitet worden und hat die innere Freiheit verloren, wo doch die Liturgiegeschichte längst weiß, daß manches nur Privatgebet des Priesters ist und daß die alte Kirche Pausen für stilles, persönliches Beten sehr wohl kannte. Wir wollen nicht zu dem naiven Symbolismus eines P. Martin von Cochem zurück, aber hat eine liturgiewissenschaftliche „Aufklärung" es immer verstanden, an seine Stelle etwas ebenso Tiefes und Lebendiges zu setzen? Was wir meinen, ist keine Kritik an den dankenswerten Bestrebungen einer Neubelebung der liturgischen Feier, sondern ein stärkeres Hineinbeziehen des lebendig Geschauten. Der Hauptton muß auf das Begreifen des Gesamtgeschehens gelegt werden, auf ein lebendiges Erfassen der „Gestalt".

Das führt dann zur Freude und zur Freiheit, zu einem Drüberstehen, das nicht durch einen Wust von Einzelheiten gehemmt wird. Es geht also um ein Hinauswachsen über die Stufe des ängstlichen Herumblätterns und sklavischen Nachlesens. Dann ist der „Schott" kein Hindernis mehr, sondern nur noch Hilfe. Und wer im Wirbel des Zeitgeschehens um sein Meßbuch gekommen ist, der kann dann auch ohne jedes Buch lebendigen Anteil am Opfer nehmen; denn er kennt seine innere Wesensstruktur und hat gelernt, sie aus dem Tun des Priesters abzulesen. Die Messe als Schauspiel, das heißt für den Priester: die würdige und ausdrucksvolle Feier der heiligen Geheimnisse. Das heißt für die Gläubigen: Blick und Herz zum Altar. Nicht am Buchstaben hängen bleiben, sondern den Geist über alles stellen. Mitsingen und mitbeten, hinschauen und hinhören. Dann wird sich die volle Schönheit und Gnadenfülle dieses Schauspiels erschließen, das uns jeden Morgen mit seinem unerschöpflichen Reichtum ruft.

Zeitbericht: Deutsche Literatur heute (II)

Bei der Frage nach der kommenden Entwicklung unserer deutschen Literatur und nach den Möglichkeiten eines neuen Literaturstiles wird man immer wieder auf die Entwicklung der amerikanischen Literatur der Gegenwart hingewiesen. Zwischen den beiden Weltkriegen erfolgte dort ein literarischer Durchbruch durch Ernest Hemingway (vgl. den ersten Teil dieses Zeitberichtes in Heft 9 [Juni]) und die „Verlorene Generation". Dabei entwickelte man die besondere Literaturform der „Story". Mit dieser müssen wir uns nunmehr in unserer Darstellung der heutigen Lage unserer Literatur eingehender befassen.

In der bei Rowohlt herausgegebenen Monatsschrift „Story", die Deutschland wieder mit den ausländischen Erzählern der Gegenwart bekannt machen will, war vor einiger Zeit eine Äußerung des amerikanischen Schriftstellers William Saroyan zu lesen mit dem Thema: „Was ist eine Story?" (Heft 2, Sept. 46, S. 32.) Hier finden wir geistvoll formuliert einige Hinweise, wie die Story als Literaturform von einem ihrer Vertreter selbst gesehen wird. Demnach ist sie keine Literaturgattung wie etwa die Novelle, die sich einer guten und ausgezeichneten Sprache befleißigt. Sie schildert den Menschen „in der Art, wie ein Mensch ist und wie ein Mensch auf der Erde geht, atmet, redet, schaut, fühlt, sich erinnert, träumt, lebt und schließlich nicht mehr lebt. Eine Story ist diese Erde, vergrößert auf einem kleinen Raum, etwas, das die Gesamtheit dieser Erde, die Gesamtheit des Universums und die Gesamtheit aller Dinge, besonders aber die Gesamtheit des menschlichen Denkens fühlbar macht. Eine Story hat scheinbar einen Anfang, aber in Wahrheit ist sie mehr ein Ende als ein Anfang." Nach ihm kommt die Story über den Menschen wie eine Erscheinung. Als Prinzip gilt: „Schreibe nicht mit Worten, schreibe ohne Worte, schreibe mit Schweigen. Schaffe dir deine eigene Grammatik."

Mit der Story als Literaturform hat sich auch Ernst Schnabel auseinandergesetzt (Nordwestdeutsche Hefte 3/46, S. 25). Er geht vor allem auf die Beziehungen zwischen der Story und unserer Zeit ein. Demnach ist sie eine literarische Erscheinung, die aus dem Weltgefühl unserer Zeit kommt, ja eigentlich die Literaturform unserer Zeit darstellt — die Erfindung des 20. Jahrhunderts auf dem Gebiete der Literatur. Schnabel wendet sich dagegen, daß man die Story einfach mit „Kurzgeschichte" übersetzt und als solche ansieht. Sie hat vielmehr eine ganz eigene Form und eigene Lebensgesetze. Sie ist auch keine Novelle, „sie löst — wenn nicht alles täuscht — die Novelle ab". Die Eigenart der Story wird nun folgendermaßen herausgearbeitet: „Was sehen wir in der Mitte unseres Weltbildes? Eine fließende Macht: das Schicksal. Die Zusammenwirkung von Raum und Zeit und Zufall. In einer solchen Zeit braucht es der Kunst nicht mehr um den Lebenslauf eines Individuums zu tun zu sein. Es kann ihr um Atmosphäre gehen, um Haltung, um das So-und-So, mit dem das Individuum seine Zeit besteht. Wenn die Novelle eine entscheidende Phase des Lebens darstellt, so ist die Story ein bezeichnender Querschnitt durch den Lebensstrom, ein Querschnitt, bei welchem es weniger auf die Breite als auf die Tiefe ankommt, darauf, daß er bis auf den Grund geht. Das Mißtrauen gegen alles Überkommene führte zum Bruch mit allen hergebrachten Formgesetzen der Sprache. Man schuf sich aus immer neuen Experimenten heraus die neue, gültige Form der Story. Die Story sagt: ‚So ist dein Leben' und: ‚So nimmst du es'."

Die Veröffentlichung einer Story „Der Weg ins Leben" von dem bisher unbekannten Verfasser Werner Stelly durch Axel Eggebrecht (Nordwestdeutsche Hefte: 7/46, S. 41) wurde durch diesen mit einer lobenden bekenntnisartigen Einleitung versehen, in der er die Frage stellt: Welche Forderungen können und sollen wir heute an einen neuen Dichter stellen? Antwort: Daß er sich zu unserer Zeit bekennt! Die Veröffentlichung dieser Story führte zu einer literarischen Auseinandersetzung zwischen Axel Eggebrecht und dem bekannten deutschen Romanschriftsteller Fred Andreas (Nordwestdeutsche Hefte: 8/46, S. 56). Aus verschiedenen Gründen glaubt Andreas, dem Lob der Story widersprechen zu

müssen. Er sieht in der Story die Zerstörung einer großen und ewigen Kunst: des Erzählens. Er findet die Art der Story schludrig, keuchend, ohne Würde. Es fehlt jede Voraussetzung der Handlung, jeder Aufbau, jede Steigerung, jeder Ausklang — kurz: „Es fehlt alle Kunst, das — wenn auch imaginäre — Vergangene, Geschehene aus seinem Anfangskeim heraufzubeschwören. Es ist eine ‚Kunst', die einer mit den Händen in den Hosentaschen und der Zigarette im Mundwinkel ausübt: nüchtern, kalt, ordinär." Andreas sieht damit die eigentliche Kunst des Erzählens verfallen. „Die jüngere Generation in Deutschland spaltet sich bereits sichtbar in zwei Klassen. Die einen schreiben quartanerhaft und mit bodenloser Verachtung der Sprache, die anderen sind ‚Dichter' und zeichnen sich durch ein wirklich schönes, dichterisches Deutsch aus; aber erzählen können sie beide nicht mehr... In ein paar Jahren werden unsere jungen Schriftsteller nur noch stammeln oder langweilige lyrische Prosa schreiben können, während in anderen Ländern, gerade in Amerika und England, die Kunst des Erzählens von vielen Würdigen und Bedeutenden auf einen Gipfel geführt wird."

Eggebrecht hält in seiner Entgegnung die Prognose für verfrüht. Noch könne man nicht von einem Verfall der Erzählkunst in Deutschland sprechen. Dann gibt er zu: „Was aber die Gattung der ‚shortstory' betrifft, so bin auch ich keinesfalls blind begeistert von dieser harten, raschen, bitter-schroffen Form... Sie ist nur eine mögliche Form; das aber ist sie gewiß... Sie ist nicht alleinseligmachend. Aber sie ist völlig legitim." Er sieht in der Story gerade eine literarische Form, unsere düstere und schmerzliche Zeit in ihrer Fragwürdigkeit darzustellen.

Die „Situation der jungen Dichtung" hat unlängst Heinz-Winfried Sabais kurz zu umreißen versucht (Deutsche Rundschau: 7/46, S. 76 ff.). Er glaubt feststellen zu müssen, daß die junge Generation in der Dichtung auf dem Wege zum Wesentlichen, Eindeutigen und Wahrhaftigen ist, wobei das Konventionelle noch nicht überwunden sei und der Schriftsteller den Dichter überwiege. Er warnt vor dem Epigonentum, das sprachliche Mittel gebrauche, die gewissermaßen von der Literaturgeschichte gesetzlich geschützt, einem aber nicht natürlich zugewachsen seien. Man dürfe nicht der Manier großer Vorbilder verfallen.

Seit langem spricht und schreibt man unterdessen von einer Wandlung in der amerikanischen Literatur, die sich bemerkbar mache. So zeigt z. B. der bereits genannte Alfred Kazin in seiner Geschichte des amerikanischen Romans, daß sich die heutige Generation in Amerika bereits wieder von Hemingway und den Schriftstellern der „Verlorenen Generation" abgewandt habe. Vor allem aber stellt man bei Hemingway selbst in seinem Buch „Wem die Stunde schlägt" eine gewisse Veränderung fest. Es scheint, daß auch er von seiner völligen Lebensverneinung abgekommen ist, wenn er den Helden seines Buches, der an einer gesprengten Brücke liegt und den Tod erwartet, folgendermaßen sprechen läßt: „Die Welt ist schön und wert, daß man um sie kämpft, und ich scheide nur sehr ungern aus ihr." Gut sichtbar wird diese Entwicklung in der amerikanischen Literatur auf dem Hintergrund der Gesamtentwicklung der Literatur in Amerika, wie sie Fritz Knöller in seiner knappen, aber ausgezeichneten Übersicht „Amerikanisches in der Dichtung der USA" (Welt und Wort: 3/46, S. 65) gibt. Er zeigt, wie man in Amerika zusehends zu einer schweigsameren Darstellung der Wirklichkeit, zu einer Bejahung des Lebens und sogar zu einer neuen Daseinsfreude vorstößt. „Der Naturalismus... entwickelt sich bei den jüngeren Dichtern zu einem Realismus, zu einer geschlossenen Lebensschilderung, die über dem Einzelnen das Ganze wahrt und dem dichterischen Antrieb und dem Erlebnis als Gefährdern rein sachlicher Schau und Schilderung nicht mehr mißtraut. Die Jüngeren versagen sich kaum mehr unmittelbarem dichterischem Gefühl, sie beginnen wieder zu singen..." Solche Wandlung spricht sich auch in einem Erzählungsfragment des amerikanischen Schriftstellers Henry Miller aus, das in André Gides Pariser Literaturzeitschrift „L'Arche" erschien (deutsch in „Die neue Zeitung": 24. 2. 47). Miller macht da folgende für unsere Frage interessante Bemerkung: „Das Spiel,

dem der Künstler sich hingibt, besteht darin, daß er kraftvoll die Grenzen des Wirklichen überschreitet. Daß er hinausblicken kann über das Feld der Niederlage und darum in diesem Bild mehr erkennt als einzig und allein eine Katastrophe, als die es sich dem einfachen Betrachter darstellt."

Dieser Wandlung in der amerikanischen Literatur der Gegenwart widmet sich der Aufsatz des langjährigen Herausgebers der Buchbeilage der New York Times J. Donald Adams: „Das Buch von Morgen" (Amerik. Rundschau: 1/45, S. 63 ff.). Er beschäftigt sich darin mit der Mutmaßung, welche Wandlung des Charakters und der Haltung man von der Literatur der Nachkriegswelt vor allem in Amerika vernünftigerweise erwarten könne. Nach dem wilden Angriff auf das Leben, nach Verneinung und Glaubenslosigkeit macht sich demnach eine Gegenbewegung des Pendels bemerkbar: ein Verlangen nach Werten, eine Strömung der Bejahung. Man ist sich der Notwendigkeit einer neuen Weltordnung und der Notwendigkeit eines neuen Glaubens an Werte bewußt geworden, eines Glaubens an etwas Größeres, als wir selber sind. Ein Suchen nach dem Übersinnlichen ist wieder spürbar in der Weltliteratur, etwa in Dr. Cronins „Schlüssel zum Himmelreich" (jetzt auch in Deutschland als Film!), in dem aufsehenerregenden Roman von Franz Werfel „Das Lied von Bernadette", im „Rock Christi" von Lloyd Douglas, in Scholem Aschs „Apostel" oder in Somerset Maughams „Des Messers Schneide". Nachdrücklich weist auch Adams auf den Wandel im Werk von Hemingway hin, wo sich ein neuer, bejahender Ton zeige. Ein ebenso deutliches Zeichen der Wandlung findet er im Werk von Aldous Huxley, vor allem seit seinem Roman „Blind in Gaza", wo zuerst die Notwendigkeit einer persönlichen Verantwortung aufleuchtet und der Held fühlt, wie Glaube allein das Leben sinnvoll macht. Dieser bejahende Ton setzt sich fort bei Autoren wie Richard Llewellyn, Betty Smith, John Hersey, aber auch bei vielen anderen. Wichtig erscheint, daß die jüngste Generation die Furcht vor dem ehrlich ausgedrückten Gefühl wieder verloren hat, daß die endlosen Selbstbespiegelungen aufhören und ein ganz neues, vor allem soziales, Verantwortungsgefühl wächst.

In einem Interview äußerte sich der bekannte französische Dichter und Denker André Malraux, einer der Begründer des modernen französischen Ideenromans „Über die kommende Kultur" und vor allem über die Rolle, die Amerika dabei spielen werde (Die Umschau: 1/46, S. 24 ff.). Er glaubt, daß eine neue Kultur im Begriff sei, sich zu formen: die Atlantikkultur. In dieser wird Amerika eine bedeutende Rolle spielen, hinter der England zurücktritt. „Ich will sagen, daß das, was Hemingway, Caldwell und Steinbeck suchen, dem, was die französischen Schriftsteller von 1940 suchen und schon gesucht haben, bevor sie deren Werke gelesen hatten, näher kommt als das einzige Werk eines einzigen englischen Romanciers. Und diese Suche nach dem „Grundbegriff" des Menschen, die die zeitgenössische amerikanische Literatur charakterisiert, wird durch den Krieg bestimmt noch verstärkt werden — es sei denn, daß im Gegenteil die Reaktion auf diesen so stark wird, daß eine von Feinfühligkeit und Fantasie getragene Literatur entsteht... Aber ich glaube, man kann sich auf beides gefaßt machen." Wie Malraux die Lage und Bedeutung der amerikanischen Literatur sieht, spricht er folgendermaßen aus: „Meiner Ansicht nach ist es der wesentliche Charakterzug der gegenwärtigen amerikanischen Literatur, daß sie als einzige nicht von den Intellektuellen hervorgebracht ist. Weder billige noch mißbillige ich es, ich stelle fest. (Es ist meine Überzeugung, daß das große Unternehmen dieser Literatur darin bestehen wird, sich zu intellektualisieren, ohne ihre Unmittelbarkeit zu verlieren.)" Auf die Frage, welche Rolle Frankreich in der Literatur spielen werde, antwortet er mit dem Hinweis auf zwei vorherrschende Strömungen in der französischen Literatur. Die eine, vertreten durch Giono, Bernanos, Montherlant, die pascalschen Einfluß zeige, nennt er „die heroische Tradition Frankreichs". Die andere, vertreten durch die Linie Montaigne, Molière, La Bruyère, Chamfort, Stendhal usw., ist die der großen „Moralisten", der Berichtiger der Träume. Beide haben ihre besondere Bedeutung. Aber die mit dem „pascalschen Einschlag" hält Malraux für zukunftentscheidend.

Beschäftigen wir uns nun bei unserem Durchblick durch die weitschichtige und vielgestaltige literarische Problematik unserer Zeit noch mit der besonderen heutigen Situation der deutschen Literatur. Dazu äußerte sich ausführlich Fritz Usinger (Die neue Zeitung: 19. 4. 46). Die heutige Lage der deutschen Literatur ist im wesentlichen noch bedingt durch die vom Nationalsozialismus durchgeführte Umschichtung und Gleichschaltung und die damit zusammenhängende innere und äußere Emigration einer ganzen Schriftstellergeneration. Eine ganze Literatur wurde einfach vernichtet und der Vergessenheit überantwortet. An ihre Stelle wurde eine andere gesetzt. Und nach wenigen Jahren las das Publikum die propagierten Autoren, als seien nie andere dagewesen. Wie war das möglich? Usinger sieht die Lösung dieses Rätsels darin, daß es sich gar nicht um eine neue Literatur handelte, sondern um eine längst vorhandene, schon vor 1933 erschienene, die nun in den Vordergrund gestellt und als die einzig gültige und wesentlich deutsche hingestellt wurde. Andere Autoren wurden in den Hintergrund gedrängt, verächtlich gemacht, verboten. Was sich ergab, war eine einheitlich ausgerichtete, verengte, parteigebundene Literatur mit schmächtiger Thematik. Jede Freiheit in der literarischen Kritik war genommen. Gerne hätte man eine neue Literatur aus dem Boden gestampft, aber das Ergebnis aller solcher Versuche war gering, der Erfolg blieb aus. Der Leerlauf wurde immer spürbarer und bedrückender, eine spezifisch neue, schöpferische Dichtung war einfach nicht möglich. Hohles, aus Parteidoktrinen aufsteigendes Pathos, dünne Gehalte, stereotype und halbdichterische Aussagen, journalistische Gebrauchslyrik, das war alles, was zu Tage trat. Dieser Spuk ist jetzt vorbei! Was nun? Die heutige Lage der deutschen Literatur ist wesentlich schlechter als nach dem ersten Weltkrieg, wo sich der Expressionismus bald Bahn brechen konnte. Wo sollen wir heute anknüpfen? Beim Ausland? Bei unserer großen klassisch-humanistischen Tradition? Nach Usinger müssen drei Anschlüsse gefunden werden: an die Literatur der deutschen Emigration aus den letzten 12 Jahren, an die Literatur vor 1933, an die Weltliteratur. Die Aufgabe wird schwer sein! Manche Berühmtheit von damals ist heute keine mehr. „Aber der heimliche Ruhm von damals wird unter Umständen der große Ruhm von morgen sein. Wir werden scharf zwischen begabter Journalistik und echter Dichtung zu scheiden haben... Die zeitüberdauernden Kräfte liegen hinter der Fassade von 1932. Der wirklich großen Namen sind nur wenige."

Usinger scheint allerdings zu vergessen, daß wir immerhin auch heute mit einer ganzen Reihe von deutschen Dichtern und Schriftstellern rechnen können, die eine gewisse Tradition verkörpern oder doch das Gesicht der deutschen Literatur bestimmen. Wir denken da — um wahllos nur einige anzuführen — an Werner Bergengruen, Ernst Wiechert, Hans Carossa, Ernst Jünger, an Kasimir Edschmid, Hermann Hesse, Alfred Döblin und Otto Flake, dann etwa an Frank Thieß, Johannes R. Becher oder an Georg Schwarz, Reinhold Schneider, Leo Weismantel, an Rudolf Alexander Schröder, Walter Bauer, Manfred Hausmann, an Horst Lange, Peter Dörfler, Rudolf Hagelstange, an Herbert Eulenberg, Max Mell und Jakob Kneip, oder an Frauen wie Ricarda Huch, Gertrud von le Fort und Gertrud Bäumer.

Von diesen hat sich Alfred Döblin in der von ihm herausgegebenen Monatsschrift für Literatur und Kunst „Das goldene Tor" (2/46, S. 136 ff. und 3/46, S. 258 ff.) zum Thema „Die deutsche Utopie von 1933 und die Literatur" eingehend geäußert. Die Macht des NS.-Staates verwies die Schriftsteller und Dichter in den Stand von Mitarbeitern. Sie siebte, verbot, befahl. Sie kassierte ohne weiteres zwei Grundmerkmale der Menschen aus der Gruppe, der sie gegenübertrat: Ihren privaten Charakter und die Spontaneität ihrer Produktion. Die drei nach Döblin damals in Deutschland vorhandenen Gruppen der Literatur, die feudalistische, die humanistische und die progressive, verhielten sich ganz verschieden. Die eine wurde zertrümmert, die andere geduldet, die dritte fand Gnade. Die feudalistische Gruppe kommt von den Klassizisten, sie wählt zeitferne Stoffe, denkt in strengen gesellschaftlichen Kategorien, lebt stark in der Vergangenheit, bleibt formal in der Stilistik, schreibt einen bewußten Schreibstil, hat aristokratische Lebenshaltung. Dazu

rechnet Döblin etwa Paul Ernst, Wilhelm von Scholz, Wilhelm Schäfer, Stefan George, Eduard Stucken, aber auch Ricarda Huch und Rudolf Borchardt. Um dieses ausgesprochen aristokratische Zentrum gruppieren sich in gewisser Entfernung Autoren, die bäuerliche Verhältnisse bevorzugen und preisen, die mehr volkstümliche Schilderung und Sprache bevorzugen. — Davon setzt sich die bürgerlich-humanistische Gruppe ab. Sie lebt von bürgerlichen Freiheitsideen mit einem Schuß ins Sozialistische und Aufklärerische. Bürgerliche Familien- und Ehethemen werden bevorzugt. Namen wie Gerhart Hauptmann, Thomas und Heinrich Mann, Jakob Wassermann, Stefan und Arnold Zweig, Bruno Frank kennzeichnen sie. Zusammen mit der feudalistischen Gruppe bildet sie das Hauptfeld der deutschen Literatur vor 1933. — Die progressive Gruppe ist rabiat, zeitzugewandt, sucht neue Formen, redet ihre eigene Sprache, will traditionslos sein und sucht moderne Fragestellungen und Themen. Sie vermeidet Schreibstil und ist geistig revolutionär. Wegen ihrer Tendenz zur Aktivität verschreibt sie sich dem Sozialismus und Kommunismus. Sie ist großstadtgeboren, der Technik verbunden und leidenschaftlich an sozialen Fragen interessiert. Sie wird bezeichnet durch Namen wie Karl Sternheim, Georg Kaiser, Ernst Toller, Walter Hasenclever, Alfred Wolfenstein, Ernst Weiß, Bert Brecht, Fritz von Unruh, Anna Seghers, Lion Feuchtwanger, Hermann Kesten, Alfred Döblin.

Was wird aus diesen drei Gruppen? Nicht ein einziger der progressiven Gruppe entgeht der Verbannung, Verdammung und dem Tod. So, wie die beiden anderen Gruppen aber sind, kann sie die neue Macht nicht brauchen. Sie will Bekenntnis und Stütze. Im großen Ganzen fällt nun unter Nachhelfen die feudalistische Gruppe der neuen Macht zu. Von der bürgerlich-humanistischen Gruppe verfällt ein Teil der Verfehmung, ein anderer lebt zurückgezogen oder paßt sich den Verhältnissen etwas an. Ergebnis also: Vernichtung des progressiven Flügels unter Unterdrückung des aktiven Teils der bürgerlich-humanistischen Gruppe. Einengung der gesamten deutschen Literatur auf den Rest.

Die nationalsozialistische Literatur betrachtete sich selbst als „revolutionär", was soviel hieß wie: Kampf gegen den bisherigen Zustand! In Wirklichkeit aber lebte sie unter einer ganz üblen Bevormundung von oben. Der Staat bestimmte, was „im seelischen Raum der Nation keinen Platz" hatte. „Wohl nie aber in der Geschichte war eine Kunstauffassung, die sich selbst als revolutionär bezeichnete, reaktionärer und epigonaler, und dies sowohl der Form wie dem Inhalt nach", so schreibt Rudolf Hartung in seinem Strömungen und Möglichkeiten betrachtenden Aufsatz „Zur Situation unserer Literatur" (Welt und Wort: 4/46, S. 107 ff.) Auch er bezeichnet es als „alles andere als einen Zufall", daß der Nationalsozialismus keine großen Künstler und Dichter als Herolde fand. Was wirklich wertvoll war, wurde nicht durch den Nationalsozialismus, sondern trotz des Nationalsozialismus geschaffen. Für zukunftsbestimmend hält Hartung ganz allgemein unser neues Verhältnis zur Wirklichkeit in ihrer ganzen Breite. Mit dem Überwiegen der naturalistisch-realistischen Elemente in der bisherigen Literatur, besonders im Umkreis des bäuerlichen Lebens, blieb man hinter der Wirklichkeit unseres technischen Zeitalters weit zurück. Als wesentlich für unsere Literatur von Morgen ergibt sich daher die Aufgabe, die Wirklichkeit unserer veränderten Welt und unseres verwandelten Bildes vom Menschen nicht mehr zu übersehen, sondern zu gestalten. Der kommende Stil in der Literatur wird aber nach Hartung keineswegs realistisch im herkömmlichen Sinne sein. „Schon seit langem ist ja nicht mehr zu verkennen, daß das Übersinnliche, das Magische, wie es heute häufig bezeichnet wird, zu unserer Wirklichkeit dazugehört, und daß der Gestaltungsanspruch der Kunst nicht voll verwirklicht wird, wenn diese ‚andere' Wirklichkeit vom Kunstwerk ausgeschlossen bleibt."

Damit scheint uns Hartung einen wesentlichen Punkt berührt zu haben, auf dessen Spiegelung in den heutigen literarischen Auseinandersetzungen wir noch eingehen müssen. Es handelt sich hier um die zweite merkbare Strömung, die für die zukünftige Entwicklung der deutschen Literatur von Bedeutung sein dürfte. Wir meinen den sogenannten Surrealismus oder, wie man auch sonst sagt, den magischen Realismus. Im Ausland

sind die magisch-surrealistischen Elemente in den letzten Jahren stark hervorgetreten, obwohl ihre Anfänge weiter zurückliegen. Hartung meint: „Es ist ziemlich wahrscheinlich, daß auch in der deutschen Literatur, z. T. unter ausländischem Einfluß, die antinaturalistischen Elemente größere Bedeutung als bisher erlangen werden." Er weist dabei auf Ernst Jüngers eigenartiges Werk „Auf den Marmorklippen" hin. Am weitesten aber scheint ihm auf dem Wege einer Verknüpfung von Realismus und Dämonie Stefan Andres in Deutschland vorgedrungen zu sein mit dem Werk „Wir sind Utopia". Unter der Perspektive unserer gegenwärtigen Situation habe jedenfalls das Paradoxon Gültigkeit, daß ein Weniger an naturalistischer Wiedergabe ein Mehr an wirklich „naturgetreuer" Wiedergabe verbürgt! Hartung kommt schließlich zu der Prognose: „Irgendwie aber wird voraussichtlich die Literatur von morgen, sehr schematisch gesprochen, so etwas wie eine Synthese aus Realismus und abgewandeltem Expressionismus sein. Die dargestellte Wirklichkeit wird nicht nur mehr Resultat registrierender Beobachtung, sondern die Polarität wirklicher Lebensbezüge sein ... Die pure Faktizität der Umwelt wird sich in jenen magischen Raum verwandeln, wo die Dinge realistisch und zugleich in traumhafter Fremdheit stehen, um jene Spannung zwischen Mensch und Dingen zu erzeugen, die das Schöpferische in den Bereichen der Kunst und des Lebens immer aufs neue verbürgt ... Nur so wird auch die Literatur, die wir erhoffen, neben der Realisation spezifisch künstlerischer Werte jene vitale Funktion erfüllen können, neue und unverbrauchte Möglichkeiten der menschlichen Existenz zu erschließen und jene Quellen wieder zum Fließen zu bringen, die das Leben und das Menschliche speisen."

Versuchen wir nun noch an einigen Äußerungen herauszustellen, was man unter Surrealismus versteht und welche Bedeutung man ihm für die Zukunft zuschreibt. Unter der bezeichnenden Überschrift „Ein Wort macht die Runde" befaßt sich Rudolf Schlichter (Zwiebelfisch: 2/46, S. 3 ff.) mit dem Surrealismus als Modeerscheinung. Er befürchtet die Gefahr, daß man auch hier wieder alles in das Prokrustesbett einer Ideologie zwingen wolle. Aus der Freiheit werde dann wieder eine Doktrin. Im augenblicklichen Kampf um die unserem veränderten Bewußtsein angemessene Kunstform schreibt er aber dem Surrealismus eine große Bedeutung zu. Er erkennt trotz aller Uneinheitlichkeit und aller Auswüchse in diesem jüngsten Versuch der Moderne vor allem eine echte Hinwendung zum Metaphysischen. Es wird uns ein Blick in eine untergründige Wirklichkeit eröffnet, vor der wir hingerissen erschauern. Die vordergründige Wirklichkeit wird transparent und offenbart das Widerspruchsvolle unseres Lebens. Vom Triumph der Absurdität und den häufigen Ungeheuerlichkeiten beim früheren Surrealismus ist man unterdessen in ruhigere Bahnen eingelenkt. Die Welt als transparente Wirklichkeit bleibt bestehen. Die Wahrnehmungsfähigkeit entwickelt wieder die erstaunliche Eigenschaft, die Dinge zu durchdringen, in ihr Innen zu gelangen und die Fragwürdigkeit unserer Existenz aufzudecken.

In seiner knappen Einführung in die Problematik des Surrealismus als eines möglichen Stiles der näheren Zukunft gibt auch Walter M. Herrmann in seinem Aufsatz „Ein Stil betritt die Szene" (Die Zeit: 19. 9. 46) die Kennzeichnung, der Surrealismus sei ein Schritt zur Überwindung der Wirklichkeit in Richtung auf das Hindergründige und Jenseitige aus einem Ungenügen an der Welt des Diesseitigen heraus. Er komme dem im augenblicklichen Chaos neu entbundenen Sehnen des Menschen nach einer tieferen religiösen Deutung und Verflechtung des Daseins entgegen. Der von Grund auf veränderten Welt muß eine neue Haltung des Menschen zu sich selbst, zur Umwelt und zu Gott entsprechen. Noch steht der Surrealismus in Deutschland nicht im Vordergrund, aber er liegt sozusagen in der Luft und deutet sich bisher am ehesten auf dem Theater an. Auf dem Gebiet der surrealistischen Erzählung wäre hinzuweisen auf „Die Gesellschaft vom Dachboden" von Ernst Kreuder, den Alfred Andersch „die erste große Hoffnung der jungen deutschen Literatur nach dem Kriege" nennt (vgl. „Der Ruf": Nr. 13, 15. 2. 47, S. 13/14).

Ist der Surrealismus eine Respektlosigkeit? Mit dieser Frage beschäftigt sich kritisch und journalistisch Werner Suhr in einem Aufsatz „Vorstoß in den Him-

mel" (Münchner Mittag: 27. 11. 46). Die Überwirklichkeit des Surrealismus enthält, wie er sagt, zugleich den Begriff gesteigerter Wirklichkeit. Er nennt ihn eine Kunst des Visionären und des sechsten Sinnes, eine Kunst jener Empfindsamkeit, die in den tiefsten Schichten unseres Seelenlebens ruht. Für den Surrealisten sind die Gesetze des realen Lebens in gewissem Sinne aufgehoben. Traumbilder werden buchstäbliche Wirklichkeit. Fast alle echten Dichter erscheinen irgendwie als Surrealisten. Ihre Visionen werden in unmittelbare Beziehung zum realen Leben gebracht. — Der Surrealismus erscheint Suhr aber als eine Respektlosigkeit, weil er immer wieder die Toten auf die Bühne zerre und dem Tode jegliche Majestät nehme. Die Anmaßung der Surrealisten streife ans Blasphemische, zumal die unbegrenzten Möglichkeiten des Surrealismus den Künstler zum Gott machen. „Genau genommen ist der Surrealismus eine völlig schamlose Kunst." Suhr spricht von einer gegenwärtigen Epidemie und fragwürdigen Manie des Surrealismus. Es fehle ihm die wohltuende Scheu vor dem Verborgenen, er wisse nicht, wie man sich Verstorbenen gegenüber zu benehmen habe. „Es ist eine Knock-out-Kunst, die einem die Sinne verschlägt." Suhr empfindet den Surrealismus bei vielen als einen Ausweg, als eine Flucht vor den so schwer zu gestaltenden Fragen der realen Gegenwart. Und damit deutet er sicher einen wichtigen Punkt an. „Das Publikum flieht mit, weil es sich nicht wohlfühlt unter den Trümmern eines zerstörten Lebens, weil es verlockender ist, dieses Hundeleben in phantastische Träume aufzulösen. Ohne Boden unter den Füßen versucht der heimatlose Mensch in die Lüfte zu steigen."

Ruhiger als Suhr beurteilt Hans Galperin in seiner Veröffentlichung „Durchbruch zum Surrealismus" (Die Zeit: 21. 11. 46) diese umstrittene Modeerscheinung. Er sieht den literarischen Surrealismus sich schon bei E. T. A. Hoffmann und E. A. Poe abzeichnen, sich bei Stendhal, Joseph Conrad, bei Puschkin und anderen Russen fortsetzen und den Durchbruch sich bei Faulkner, Wolfe, D. H. Lawrence und Franz Kafka vollziehen. Galperin kommt zur folgenden Erkenntnis über das Wesen des Surrealismus: „Der Surrealismus ist weder Individualismus noch Kollektivismus, weder Gesellschaftskritik noch ‚l'art pour l'art'-Begeisterung, sondern eine gemarterte Sensibilität, die ideologisch einen Zusammenhang mit der Romantik nicht verleugnet. Es ist darin der harte Wille des Aktivisten, das Hohngelächter der Untergang-Geweihten und die Gläubigkeit der Mystiker. Es ist darin die Repräsentation einer Gesellschaft, die durch die Hölle gegangen ist, und die Agonie des Durchschnittsmenschen. All das aber ist erlebt in der letzten Isolierung des Menschlichen. Es ist die Flucht der Materialisten vor dem Materialismus, wie sich der Amerikaner Kazin ausgedrückt hat, aber es ist auch zugleich die Flucht der Romantiker vor der Romantik. Das Erlebnis des Surrealismus ist die religiöse Inbrunst, die aber keine Religiosität ist, manchmal sogar blasphemische Züge trägt. Auf jeden Fall ist dies Erlebnis Intensität bis zur komischen Übertreibung ... Das Ziel des Surrealismus ist die Reaktion gegen die bloße Registrierung der Auflösung durch einen nüchternen oder erregten Außenweltrealismus ..."

Ein Hinweis auf die Analogie zwischen dem Surrealismus und der Entwicklung in der modernen Atomphysik sei hier noch gegeben. Karl Walter Geyh macht ihn in seinen skizzenhaften Aufzeichnungen „Prophetisches in Dichtungen und Kunstströmungen" (Welt und Wort: 5/46, S. 142). Er schreibt dort abschließend: „Nüchterne und vorsichtige Überlegungen aus wissenschaftlichen Tatsachen ergeben nun mit unheimlicher Deutlichkeit, daß die Bemühungen der Surrealisten unter den Künstlern aller Länder ein dämmerndes magisches Weltbild der Physik vorweg nahmen."

In seinem eigenwilligen Aufsatz „Die Krise der Literatur" (Der Zwiebelfisch: 2/46, S. 19 ff.) beleuchtet Horst Richard Münich vom Philosophischen her kurz die wichtigsten Einschnitte und Umbrüche in der modernen Literatur. Es geht heute um das soziale Problem in seinem tiefsten Sinn und seiner größten Breite, es geht nicht mehr um die Existenz des Bürgers. Die bürgerliche Gesellschaft ist endgültig untergegangen. Wir stehen vor einer geradezu apokalyptischen Auflösung des Menschenbildes überhaupt, vor einer

totalen Krise der menschlichen Verfassung. Die Literatur ist mit hineingerissen und darum in Umschichtung begriffen. Nach der Periode intensiver Verirrung bereitet sich eine Wandlung vor. Die deutsche Literatur trägt vorläufig noch stark die Maske der Vergangenheit. Aber auf dem Untergrund ist Neues am Kommen. Was ist also notwendig? Der Dichter, der heute diese Bezeichnung verdient, muß die intuitive Erkenntnis einer anderen, wesentlicheren Realität besitzen. Es wird seine Funktion sein, den Menschen und den Dingen ihre wahren „Namen" zurückzugeben, ... Die Namen, die sie vor Gott haben. Erforderlich ist nach Münich darum der Mut, aus dem Kreis bürgerlicher Voraussetzungen endlich herauszutreten und außerdem eine positive Gläubigkeit. „Sie vertraut der Macht, in der wir geborgen sind. Sie ist gläubige Dichtung. Sie gibt sich der großen, kosmischen Ordnung anheim, die geheimnisvoll alles durchwaltet. Sie vertraut, aber sie deckt auch den Ernst und die Schwermut der Kreatur auf, sie rührt wieder an unser Geheimnis."

Wir stehen am Ende unserer Übersicht, in der wir, vom „Objektivismus" ausgehend, versucht haben die Breite der literarischen Problematik, in der wir uns heute befinden, darzustellen. So einfach, wie der propagierte „Objektivismus" sich das gedacht hat, liegt also die Sache mit der Zukunftsentwicklung unserer deutschen Literatur durchaus nicht. Wird eine Literaturrevolution kommen? Unsere Darlegung dürfte zur Genüge gezeigt haben, welche Möglichkeiten oder Schwierigkeiten sich da ergeben. Anderseits haben sich aber auch die Strömungen gezeigt, die nach oben zu dringen scheinen. Wir wollen nicht prophezeien, sondern uns ernsthaft bemühen, auf die leisen Strömungen, untergründigen Bewegungen und hier und dort gegebenen Anzeichen für eine neue Entwicklung unserer deutschen Dichtung zu achten. Die beiden Hauptansätze in Richtung einer neuen Sachlichkeit und der Erfassung einer Überwirklichkeit, Objektivismus und Surrealismus also, sind da. Auch an Programmen fehlte es nicht. Die zukünftige deutsche Dichtung aber, so scheint uns, wird nur von wirklich schöpferischen Menschen und echten Dichtern geschaffen werden, die einerseits an den brennenden Fragen unseres verwandelten Lebens nicht vorbeileben und andererseits die ganze, immer transzendente Wirklichkeit nicht auf eine rein naturalistische Wiedergabe einengen. Die große Synthese wird dann auch in einer entsprechenden Sprache ihren gültigen Ausdruck finden. Die bekannte Weisheit von Blut und Liebe allein macht wohl noch keine Revolution: „Die Subjektiven starben wie die Fliegen, die Objektiven sind nicht totzukriegen!" Denn es bleibt ja immer noch zu untersuchen, was nun eigentlich und wirklich „objektiv" ist. Hier mündet das Ganze eben in Fragen der Philosophie und Weltanschauung ein. So erkannten wir auch auf dem Untergrunde der dargestellten literarischen Auseinandersetzungen und Strömungen die weitgreifenden geistigen Bewegungen, die sich heute vollziehen und in denen wir mitten darin stehen. Und das erscheint uns als kein geringer Gewinn dieses Versuches, den wir hier unternommen haben.

Herbert Gorski S. J.

Umschau

EIN PROGRAMM ZUR NEUORDNUNG DES GESELLSCHAFTLICHEN LEBENS

So nennt Kardinal Frings in seinem kurzen Vorwort zu dem Schriftchen, das der Verlag unter dem Namen seiner Eminenz herausbringt[1], das Ergebnis von Beratungen, die während der zweiten Hälfte des Jahres 1946 im Hause und unter persönlicher Teilnahme Sr. Eminenz von einem Kreise von Herren gepflogen wurden, der sich aus katholischen Wirtschaftsführern und Männern der wirtschaftlichen Selbstverwaltung, Arbeitgebern und Arbeitnehmern, Rechtskundigen und Theologen zusammen-

[1] Grundsätze katholischer Sozialarbeit und zeitnahe Folgerungen. Von Josef Kardinal Frings, Erzbischof von Köln. (Bausteine der Gegenwart, herausg. von Dr. H. J. Schmitt, Heft 6), Köln 1947, Verlag J. P. Bachem, 24 S.

setzte. Dieses Beratungsergebnis legt Kardinal Frings der Öffentlichkeit vor, damit es „eifrig durchgesprochen" werde und so beitrage zur Klärung der Begriffe und zur richtigen Lösung brenender Gegenwartsfragen. Damit ist klargestellt, daß es sich nicht um eine kirchenlehramtliche Verlautbarung handelt, sondern um eine Diskussionsbasis. Der Absicht des Kirchenfürsten entsprechend soll hier das „Programm" durchgesprochen und zur Klärung der Begriffe ausgewertet werden.

Der erste Hauptteil, „Grundsätze katholischer Sozialarbeit" überschrieben, beschränkt sich nicht darauf, Normen für die praktische Arbeit aufzustellen, sondern bemüht sich, sorgfältig den Grund zu legen durch Aufweisung der entscheidenden Seinsverhalte und so der Sozialethik die so oft voreilig übersprungene Sozialmetaphysik zugrundezulegen — wie es eine Selbstverständlichkeit ist, die Individualethik zu unterbauen durch die philosophische Anthropologie, genauer gesprochen durch Individualmetaphysik, da die herkömmliche philosophische (metaphysische) Anthropologie ja auf die ‚socialitas' des Menschen, auf den Menschen als Gesellschaftswesen nicht einzugehen pflegt.

Nach einem kurzen Hinweis auf die Zuständigkeit der Kirche gegenüber gesellschaftlichen Fragen, der sich im Rahmen dessen hält, was bereits die päpstlichen Lehrverlautbarungen, insbesondere die Enzyklika „Quadragesimo anno" dazu sagen, ohne auf neue und schwierige Fragen, namentlich das Verhältnis von gesellschaftlicher Ordnung und Übernatur, einzugehen, wird als Grundstein aller gesellschaftlichen Ordnung die Personwürde des Menschen als Ebenbild Gottes hingestellt, wie uns dies vor allem aus den zahlreichen Botschaften Pius' XII. während der Kriegszeit vertraut geworden ist. Mit gleichem Nachdruck aber wird festgestellt, daß der Mensch wesentlich und darum sowohl seiner Geistigkeit als seiner Leiblichkeit nach gesellschaftliches Wesen ist. Daraus wird abgeleitet die Wechselbezogenheit zwischen Einzelmensch und Gemeinschaft, Einzelwohl und Gemeinwohl mit der Maßgabe, daß „der Kreislauf zwischen Einzelpersönlichkeit und Gemeinschaft seinen Ausgang nimmt von der menschlichen Person und sich vollendet in der Person". (1—2)

Dieser einzigartige Seinsverhalt, um dessen einwandfreie begriffliche Fassung und sprachliche Formulierung in den vergangenen Jahrzehnten so heiß gerungen worden ist, führt unmittelbar zu den beiden grundlegenden sozialphilosophischen Prinzipien, dem Subsidiaritätsprinzip und dem Solidaritätsprinzip. Hier ist zu bemerken, daß die Verdeutschungen („Prinzip des ergänzungsweisen Beistandes", „Prinzip der wechselseitigen Verbundenheit und Verantwortlichkeit") nicht vollkommen gelungen sind. Die Verdeutschung des Subsidiaritätsprinzips läßt nicht erkennen, daß dieses Prinzip einseitig ist (eine bereits alte Formulierung spricht von „hilfsweiser Ergänzung von oben"); die Verdeutschung des Solidaritätsprinzips deutet zwar an, verdeutlicht aber doch nicht ausreichend, daß das Solidaritätsprinzip und der nach ihm benannte Solidarismus nicht, wie sie immer wieder mißverstanden werden, ein sozial-ethisches Prinzip und ein sozial-ethisches System sind, sondern ein sozial-metaphysisches Prinzip und ein sozial-metaphysisches System, d. i. Aussagen unmittelbar über das, was ist, und nur mittelbar über das, was sein oder geschehen soll. (3—4)

Bemerkenswert ist die eindeutige Stellungnahme zur Frage nach Wesen und Ursprung der öffentlichen Gewalt (‚auctoritas stricte socialis'); sie ist nicht Seinsgrund, sondern Folge der gesellschaftlichen Verbundenheit. Unausgesprochenermaßen ist das die Lehre von der Volkssouveränität (im christlichen Verstande des Wortes, wie etwa Pius XII. in seiner Ansprache zu Beginn des Rotaljahres 1945/46 sie — ebenfalls ohne das Wort zu gebrauchen — umschrieben hat), und die Absage an den sog. autoritären Staat (die Absage an den totalitären Staat folgt an späterer Stelle mit ausdrücklichen Worten). Offenbar zur Abhebung dieser rein gesellschaftlichen Autorität von der im Ursprungsverhältnis wurzelnden und darum ungleich tiefer greifenden Autorität folgt ein Abschnitt über die der Familie im natürlichen und der Kirche im übernatürlichen Bereich eigene Leitungsgewalt. Leider aber ist dem Leser das Verständnis schwer gemacht: während bezüglich der Eltern deutlich hervorgehoben ist, daß ihre Autorität darin gründet, daß sie dem Kinde das natürliche Leben gaben, ist von der Kirche nicht entsprechend gesagt, daß sie ihren Gläubigen durch die Wiedergeburt in der Taufe das übernatürliche Leben verleiht; statt daß die Übereinstimmung

herausgestellt wäre, erscheint sie geradezu verdunkelt. (5—6)

Es folgt ein Abschnitt über den Staat, der wohl der wenigst gelungene von allen ist. Der Staat wird als Rechts-, Wohlfahrts- und Kulturstaat bestimmt, ohne daß diese Begriffe genau verdeutlicht würden. Zu der äußerst schwierigen Frage des Verhältnisses von Staat und Gesellschaft werden einige allgemeine Ausführungen gemacht, die recht vernünftig sind, der wirklich dornigen Frage grundsätzlicher Art, zu der wir im 19. und 20. Jhdt. bisher zwei gegensätzlich falsche Lösungen erlebt haben, aber bedauerlicherweise aus dem Wege geht. Und doch würde dies wie nur irgend etwas zum Gegenstande („Neuordnung des gesellschaftlichen Lebens") gehören, während die Ausführungen über den Staat selbst und seine Gesetzgebung zwar nicht gegenstandsfremd sind, aber doch mehr am Rande liegen. Bei der hoffentlich bald zu erwartenden Neubearbeitung wäre vor allem hier ergänzend nachzuarbeiten und in die Tiefe zu gehen. (7—9)

Auch der folgende Abschnitt über die Gesetzgebung begnügt sich damit, Wahrheiten, die an sich selbstverständlich, leider allerdings in der jüngsten Vergangenheit gröblich mißachtet und mit Füßen getreten worden sind, wieder einzuschärfen; daran knüpfen sich einige ins einzelne gehende Folgerungen, die man an sich eher im 2. Hauptteil erwarten würde. Diese Folgerungen sind nämlich durchaus annehmbar, nicht aber alle von zwingender grundsätzlicher Notwendigkeit. (10—11)

Die Wirtschaft wird als gesellschaftlicher Lebensprozeß und damit als ein Stück Kulturleben gekennzeichnet; dieser kulturelle Sinngehalt der Wirtschaft wird nachdrücklich unterstrichen und unmittelbar ausgewertet: „Aufgabe der Wirtschaft ist es, auf stets höherer Kulturstufe den Einklang von Bedarf und Deckung herzustellen". — Die Rechenhaftigkeit der Wirtschaft wird klargestellt und eben dadurch in die rechten Grenzen gewiesen. Auf die beliebten und so oft mißverständlich angewandten Gegensatzpaare: Bedarfswirtschaft — Gewinnwirtschaft, Bedarfsdeckungswirtschaft — Bedarfsweckungswirtschaft wird nicht eingegangen und dabei doch der Bedarfsdeckung der gebührende Platz gesichert. (12—13)

Unter der Überschrift „Die gesellschaftliche Ordnung" folgt die ganz knappe Zeichnung dessen, was wir als Ordnungsbild der menschlichen Gesellschaft im Unterschied von ihrem Wesensbild (wozu in den Absätzen 1—5 alles Wesentliche gesagt ist) zu bezeichnen pflegen. Dieses Ordnungsbild ist das Bild der leistungsgemeinschaftlichen (sog. berufsständischen) Ordnung, von der mit der wünschenswerten Deutlichkeit hervorgehoben ist, daß sie nicht bloß die Wirtschaftsgesellschaft, sondern die gesamte menschliche Gesellschaft umfaßt. Der Name „berufsständische Ordnung" findet sich erst in Absatz 19; hier ist er vermieden, offenbar wegen der unausrottbaren Mißverständnisse, denen dieses Wort bei Freund und Feind ausgesetzt ist. Wollte Gott, daß die Bezeichnung „leistungsgemeinschaftliche Ordnung", die vorläufig von Mißverständnissen noch unbelastet ist, von solcher Belastung auch in Zukunft frei bleibe! (14)

Als die große Wunde der Gesellschaft von heute wird die Entwurzelung und Vermassung der Menschen, insbesondere in der Form der Proletarität, gebrandmarkt und als „Widerspruch gegen jede gesellschaftliche Ordnung", als „Versündigung an der Menschenwürde" gekennzeichnet, weil der Anspruch des Menschen, Subjekt und nicht Objekt des gesellschaftlichen Lebensprozesses zu sein, unaufgebbar ist. (15)

Die heutige Verzerrung der Eigentumsordnung wird als Folge, nicht — wie es so vielfach geschieht — als Ursache der Verkehrung der gesellschaftlichen Ordnung bezeichnet; demzufolge wird die Wiederherstellung einer gesunden Eigentumsordnung und Eigentumsverteilung nicht so sehr als Voraussetzung für die Neuordnung der Gesellschaft angesehen, vielmehr umgekehrt als Frucht der wiederhergestellten gesellschaftlichen Ordnung erwartet — eine stillschweigende, aber sehr deutliche Absage an den Sozialismus und dessen Nachläufer aus katholischen Kreisen. (16—17)

Der zweite Hauptteil zieht die „zeitnahen Folgerungen":

1. Ablehnung des totalitären Staates und Aufbau einer echten Demokratie. (18)

2. Entproletarisierung des Proletariats, die vierfach gegliedert wird:

a) im Aufbau der Gesellschaft durch Schaffung einer leistungsgemeinschaftlichen (berufsständischen) Ordnung — wie oben;

b) durch freie Berufswahl und freie Wahl des Arbeitsplatzes;

c) im Arbeitsverhältnis durch Ausgestal-

tung des personenrechtlichen Charakters des sog. Arbeitsvertrages im Gegensatz zu seiner bisherigen einseitig schuldrechtlichen Natur;

d) durch breiteste Streuung des Eigentums, d. i. Vermögensbildung in der Hand des heute vermögenslosen Nurlohnarbeiters.

An dieser Stelle werden die heute so viel erörterten Fragen der Sozialisierung[2] wie auch der Bodenreform und Siedlung[3] in wohlabgewogener Weise behandelt. (19)

3. Stärkung der Familie, und zwar durch:

a) vorbehaltlos und uneingeschränkte Anerkennung des elterlichen Erziehungsrechts durch den Staat, wozu insbesondere gehört die „Rückgabe der Schule an die Eltern und sonstigen Erziehungsberechtigten";

b) Familienlohn, der nach der angezogenen Belegstelle aus „Quadragesimo anno" zweifellos in dem dort dargelegten Wortsinne des sog. absoluten, nicht relativen Familienlohnes zu verstehen sein wird;

c) wirtschaftliche Untermauerung der elterlichen Autorität durch Wiederherstellung der Familie, die heute meist bloße Verbrauchseinheit ist, so viel wie möglich als wirtschaftliche Einheit im Vollsinne des Wortes. (20)

Den Schluß bildet ein längerer Abschnitt über den Beitrag der Kirche, der damit eingeleitet wird, daß die Kirche das Subsidiaritätsprinzip auch auf sich selbst anwendet, woraus — ohne daß der Name genannt würde — die Folgerungen bezüglich der Actio catholica gezogen werden. (21) Darauf folgen Ausführungen über die Bereitstellung von Kirchenland zur Schaffung von Eigenheimen usw. Dieser Absatz und die lange, ihn ergänzende Fußnote wirken etwas enttäuschend; mancher hätte wohl gehofft, daß die gewiß nicht leicht zu nehmenden kirchenbehördlichen Bedenken gegen Abgabe von Kirchenland — notfalls unter Einholung besonderer Ermächtigung seitens des Hl. Stuhles — in stärkerem Maße überwunden würden; es darf wohl die Hoffnung ausgesprochen werden, daß in dieser Frage noch nicht das letzte Wort gesprochen ist. (22) Weiter wendet die deutsche Kirche sich an die Weltkirche mit der Bitte um Hilfe in der augenblicklichen, aus eigenen Kräften nicht zu überwindenden Not. (23) Die Kirche bekennt sich zu ihrer Aufgabe als Weckerin und Bildnerin des sozialen Gewissens (24); sie nimmt von neuem die volksbildnerische und volkserzieherische Arbeit auf ihre Schultern, die sie in der Vergangenheit namentlich im Wege über das vielfältige Organisationswesen geleistet hat (25); endlich: die Kirche verzichtet darauf, ein irdisches Paradies zu versprechen, entlarvt und entzaubert vielmehr alle derartigen Illusionen, lehrt die Menschen den Sinn des Kreuzes und vermittelt ihnen die göttliche Gnadenkraft, ihren Kreuzweg zu gehen — Christus nachfolgend in seine Herrlichkeit. (26)

In welchem Umfange darf man nun diese „Grundsätze" und „zeitnahen Folgerungen" als durch die Autorität des Kirchenfürsten gedeckt ansehen, auf dessen Anregung und unter dessen persönlicher Anteilnahme sie erarbeitet wurden? Die Antwort auf diese Frage ist leicht zu geben. Kurz vor Erscheinen der vorliegenden Veröffentlichung hatte Kardinal Frings als Oberhirte des Kölner Erzbistums einen von Freund und Feind sehr beachteten Hirtenbrief an seine Diözesanen gerichtet, der sich mit dem gleichen Gegenstande befaßt. Ein Vergleich zeigt, daß die entscheidenden grundsätzlichen Stellungnahmen der jetzigen Veröffentlichung im Hirtenbrief bereits vorweggenommen und damit von dessen bischöflichem Urheber sich zu eigen gemacht worden sind. Der Vergleich zeigt aber noch mehr: der Hirtenbrief ist ein Werk aus einem Guß, in Gedankenführung und Sprache vollkommen einheitlich; die vorliegende Veröffentlichung dagegen verrät deutlich die Züge ihrer andersartigen Entstehung; sie ist das Ergebnis der Beratungen eines vielköpfigen Kreises; bei genauem Zusehen gewahrt man die Nahtstellen, wo aus verschiedenen Richtungen stammendes Gedankengut mehr oder weniger kunstvoll miteinander verbunden und aneinander angeglichen ist. Man wird daher immer behutsam sein müssen, wenn man die „Grundsätze" und „Folgerungen" als maßgeblichen oder verbindlichen Ausdruck der kirchenamtlichen Auffassung zum Gegenstande verwerten will[4]. Das ist aber auch

[2] Vgl. diese Zeitschrift Bd. 139, S. 425 bis 436.

[3] Darüber im Juliheft dieser Zeitschrift.

[4] In seiner sehr beachteten Predigt am Vorabend des 1. Mai 1947, also einige Wochen nach Veröffentlichung dieses Programms, hat Kardinal Frings sich für das Mitbestimmungsrecht der Arbeiterschaft mit noch merklich stärkerem Nachdruck ausgesprochen, als es die Programmschrift tut.

nicht ihr Zweck. Ihr großer Wert und hoher Vorzug besteht gerade darin, daß hier führende Männer des Laienstandes sprechen, Männer, die den Dingen nahestehen, die mit sehr verschiedenartigen, zum Teil gegensätzlichen Interessen an den Dingen beteiligt sind oder von ihnen betroffen werden, und die desungeachtet auf Einladung ihres kirchlichen Oberhirten sich zusammengefunden haben, um als katholische Menschen des wirtschaftlichen und öffentlichen Lebens das in sich selbst neu zu erarbeiten und dann in die Welt und ins Leben hinauszutragen, was bislang in Enzykliken und Radiobotschaften mehr oder weniger ein Monolog des obersten Hirten der Kirche war, ohne in der Welt — in der katholischen Welt — das gebührende Echo zu finden. Die Arbeit ist ein Musterbild von „Actio catholica"!

Oswald v. Nell-Breuning S. J.

ZUR WUNDERFRAGE

Vor einigen Jahren erhielten wir die Zuschrift eines Suchenden, in der die Frage gestellt wurde, ob sich aus neuerer Zeit ein Heilungswunder nachweisen lasse, wo ein ganzer Körperteil oder doch körperliche Substanz neugebildet worden sei. Die Frage ging von der richtigen Überlegung aus, daß einem solchen Heilungswunder eine ganz besondere Beweiskraft zukomme, da die plötzliche Wiederherstellung eines Körperteiles oder eines Teiles der körperlichen Substanz mit Sicherheit alles überschreite, was „die Natur" (wie wir zu sagen pflegen) je bewirkt habe oder je bewirken könne. Hier versagt eben jeder Versuch, die Heilung aus natürlichen, z. B. seelischen, Bedingungen und uns nur vielleicht noch nicht bekannten Kausalzusammenhängen zu erklären.

In der Tat hat die katholische Glaubenslehre ein Wunder dieser Art seit Thomas von Aquin (Summe gegen die Heiden II, 21; III, 67) und früher schon zu den „Wundern erster Klasse" gerechnet. In einer gelehrten Abhandlung „Wunder und Atombombe" — erschienen im ersten Heft der 1946 wiedererstandenen „Benediktinischen Monatsschrift" (S. 42—68) bespricht Stephan Schmutzer ausführlich auch „jene Wunder, die eine Neuschöpfung bedeuten". Er mußte es; denn der ganze Beitrag ist — und so begreift sich auch der zunächst eigenartig anmutende Titel — der Untersuchung jenes oft und oft gegen die Wunder vorgebrachten Einwandes gewidmet, wir konnten eben die „Leistungsgrenzen der Natur" noch lange nicht genügend (wie gerade die neuentdeckten Geheimnisse der Atomkraft bewiesen!), um mit Sicherheit sagen zu können, dieser oder jener Fall schließe mit Gewißheit jede natürliche Erklärung aus.

„Aus dem Nichts erschaffen", so faßt die Untersuchung die Lehre des heiligen Thomas zusammen, „ist so sehr ein Sonderrecht des Schöpfers, daß es keiner Kreatur je zukommen kann". Wo also ein Wunder nachweisbar ist, das eine Schöpfung aus dem Nichts bedeutet, da ist für jeden, der sehen kann und sehen will, der Schöpfer der Natur am Werk, da ist „der Finger Gottes" sichtbar (2 Mos. 8, 19).

Damit ist freilich die Frage noch nicht gelöst, ob es schon Wunder dieser Art gegeben hat. Außerdem ist — wie die eben genannte Untersuchung zugibt — auch die Feststellung, ob bei einem bestimmten Wunder eine eigentliche Erschaffung vorliegt, nicht eben leicht. Jedenfalls bietet der Aufsatz kein Wunder aus neuerer Zeit, das in diese Kategorie von Wundern erster Ordnung gehörte. Die Anfrage von damals ging aber gerade auf ein solches Wunder aus unseren Tagen, das, voll beglaubigt und kritisch erhärtet, jeden möglichen Einwand ausschließen sollte.

Damals beantworteten wir die Frage mit dem Hinweis auf den Fall Peter de Rudder, jenen Arbeiter, der nach acht Jahren schwerster Leiden am 7. April 1875 an dem belgischen Marienwallfahrtsort Oostacker in einem Augenblick von einem hoffnungslos unheilbaren doppelten Beinbruch geheilt worden war. Der bekannte Naturforscher Erich Wasmann hat den Fall in Band 58 dieser Zeitschrift (S. 114—128) 25 Jahre danach — zwei Jahre nach dem Tode Peter de Rudders — auf Grund der genauesten Untersuchungsergebnisse dreier Ärzte ausführlich dargestellt und gewürdigt. Wir heben nur einen Satz aus Wasmanns Schlußfolgerungen hervor: „Daß ein doppelter Beinbruch, welcher acht Jahre ohne eine Spur von Heilung bestand, vielmehr bereits unzweifelhafte nekrotische Erscheinungen an den Bruchenden aufwies, in wenigen Sekunden plötzlich und vollständig geheilt werde, ist auf natürlichem Wege absolut unmöglich; denn jede natürliche Heilung braucht eine längere Zeit zur Neubildung der zerstörten Gewebe." Dazu muß man wissen, daß das gebrochene Wadenbein und Schienbein, dessen untere Teile der Arzt vorher um 180 Grad verdrehen konnte, im Augenblick der Heilung vollkommen glatt zusammengewachsen war, wie ärztlicherseits nach dem Tode des Geheilten festgestellt werden konnte. Wie die beiden Knochen,

denen von einem Arzt schon bald nach dem Bruch noch dazu ein umfangreiches Stück entnommen worden war und deren Enden kurz vor der Heilung nahezu die Haut durchbohrten, in einem Augenblick ohne jede Verkürzung des Beines hätten zusammenwachsen können, ohne daß die seit langem fehlende Knochensubstanz aus dem Nichts ersetzt wurde, dafür wird die Wissenschaft wohl für immer die Antwort schuldig bleiben.

Noch auffallender und noch unmittelbarer einleuchtend ist ein anderes Heilungswunder, das außerdem den Vorteil besitzt, daß es zeitlich noch kürzer zurückliegt und wissenschaftlich womöglich noch peinlicher untersucht und erhärtet ist als der eben genannte Fall. Wir entnehmen unsere Darstellung der kleinen, aber gehaltvollen, an anderer Stelle zu besprechenden Schrift von Georg Siegmund „Jesus Christus heute", deren drittes Kapitel „Jesus der göttliche Wundertäter" sich ausführlich und mit großer Sachkenntnis über die Wunderfrage verbreitet.

Es handelt sich um die plötzliche Heilung, die John Traynor, ein Schwerkriegsverletzter aus dem ersten Weltkrieg, nach ebenfalls achtjährigem schwerem Siechtum am 25. Juli 1923 in Lourdes an sich erfuhr. Eine erste Verwundung an der rechten Schädeldecke stammte aus dem Jahre 1914 und war durch eine Schrapnellkugel verursacht. Die vorgenommene Schädeloperation hatte eine traumatische Gehirnrindenepilepsie zur Folge, die sog. Jacksonsche Epilepsie, die zunächst seltener, dann aber immer häufiger und heftiger auftrat, bis die täglich drei- und viermal sich wiederholenden Anfälle seine Überführung in eine Anstalt für Unheilbare notwendig machten. Eine zweite schwere Verwundung stammte von drei Maschinengewehrkugeln, von denen zwei die Brust durchdrangen, während eine, die den Oberarm getroffen hatte, das gesamte Nervengeflecht des Armes zerrissen und eine vollständige Lähmung des rechten Armes herbeigeführt hatte. Die vom Nervenapparat nicht mehr versorgte Muskulatur der rechten Schulter, der Brust und des Armes schwand allmählich dahin. Viermal wurde der Versuch einer Nervennaht unternommen, jedesmal vergeblich. Um die epileptischen Anfälle zu lindern, wurde 1920 eine Trepanation vorgenommen; dabei wurde an der rechten Schädeldecke ein kreisrundes Knochenstück von 2,5—3 cm Durchmesser entfernt. Statt des erhofften Erfolges trat eine weitere Muskellähmung hinzu, durch die u. a. die Kontrolle der Schließmuskeln verlorenging. In diesem elenden Zustand wurde der Arme — ein Wrack von einem Menschen — 1923 nach Lourdes gebracht. An eben jenem 25. Juli empfand er bei der Sakramentsprozession im Augenblick des sakramentalen Segens plötzlich ein unbeschreibliches Wohlgefühl im rechten Arm, verbunden mit einem als Ameisenkribbeln bekannten Juckreiz. Er war geheilt. Zwie Tage darauf erfolgte die ärztliche Untersuchung durch das bekannte Ärztebüro in Lourdes, dem 1936 z. B. 2387 Ärzte aus aller Welt angehörten und das die Aufgabe hat, die wunderbaren Heilungen in Lourdes an Ort und Stelle aufs genaueste zu prüfen. Die Untersuchung ergab eine vollkommen normale Beweglichkeit des rechten Armes. Die Reflexe waren wieder vorhanden, das Loch im Schädel verschwunden. Die epileptischen Anfälle blieben für immer aus.

„Um die Bedeutung der wiedererlangten Gebrauchsfähigkeit des gelähmten rechten Armes zu erfassen" — schreibt Siegmund —, „muß man sich vergegenwärtigen, daß das gesamte Armnervengewebe vollständig zerstückelt gewesen war; alle davon ausgehenden Nerven wie die vordem von ihnen innervierten Muskeln degenerierten. Der letzte Versuch einer Nervennaht lag schon sechs Jahre zurück. Wahrscheinlich war beim letzten überdies eine Infektion der Wunde erfolgt." Periphere Nerven aber gehen, wenn sie durchschnitten und vom Zentrum getrennt sind, durch Schrumpfung zugrunde, eine Zersetzung, die bis ins Innere der Nervensubstanz geht und die Rückbildung der zugehörigen Muskeln (Atrophie) mit sich bringt. „Wenn nun in einem Augenblick diese Zersetzung rückgängig gemacht und der Arm wieder gebrauchsfähig wird, so muß folgendes geschehen sein: einmal Neubildung der degenerierten Nervenenden, deren Ausdehnung und Zusammenwachsen, dann die vollständige Wiederherstellung des Gewebes, die Wiederkehr des Nervenkraftstromes, der Reflexe und der Gebrauchsfähigkeit der Muskeln." Man sieht, ein Wunder mußte schon „ganze Arbeit tun", wenn dem armen Menschen geholfen werden sollte — und es hat ganze Arbeit getan: der ganze Wust von Ausfällen in der Nerven- und Muskelsubstanz war im Augenblick ersetzt — der Mann war geheilt.

Was aber den Fall Traynor ganz besonders auszeichnet, ja zu einem Schulbeispiel in unserer Frage macht, ist die sekundenschnelle Behebung des Defektes, der durch die Trepanation der Schädeldecke verursacht war. Im gleichen Augenblick, wo der rechte Arm vollständig geheilt wurde, hatte sich die Öffnung der knöchernen Schädelkapsel, die von der Trepanation zurückgeblieben war, geschlossen, es war also in einem Augenblick ein rundes Stück Knochensubstanz im

Durchmesser von 2,5—3 cm gebildet worden. Nach der Schätzung von Fachleuten macht das für diese Ergänzung der Knochensubstanz erforderliche Kalkphosphat 1,47 g aus — das aber ist mehr, als das gesamte Blut des Menschen enthält. Woher, so fragt man sich, kam also die Substanz, die in einem einzigen Augenblick die Schädeldecke schloß?

Wenn je, dann stehen wir hier an den „Leistungsgrenzen der Natur". Wir können nur dem Verfasser beipflichten, wenn er sagt, „Aus langer, tausendfacher, immer wieder beobachteter und festgestellter Erfahrung kennt die Heilkunde die unüberschreitbaren Grenzen des Geschehens der menschlichen Natur. Zwar überraschen uns gelegentliche Geschehnisse, aber doch nicht so, daß sie ganz aus dem Rahmen möglicher Erwartung herausfallen. Auch bei außergewöhnlicher Beschleunigung eines natürlichen Heilvorganges ist eine gewisse Zeit zum Ablauf der Vorgänge, zum Herbeischaffen der nötigen Substanz durch das Blut für Zellteilungen, Verknöcherung usw. unerläßlich. Übernimmt aber ein schwer geschädigtes Organ unmittelbar aus seinem Geschädigtsein heraus die Funktion des normalen ohne zeitlichen Übergang in einem Heilungsvorgang, so überschreitet diese Tatsache die Grenzen des Natürlichen."

Ob der Mensch auf Grund solcher, wie man meinen sollte, zwingender Erkenntnisse das Eingreifen einer überweltlichen Macht annimmt oder nicht, das hängt neben vielem anderen von der Offenheit seines Geistes für eben diese Überwelt, negativ gesprochen von seiner Unberührtheit durch hemmende Vor-Urteile ab. Bekannt ist z. B. das Wort — es stand in der Zeitschrift „The American" — Alexis Carrels, eines Arztes, der sich vier Jahrzehnte lang mit der kritischen Erforschung von Heilungswundern befaßte und die Summe seiner Untersuchungen und Erkenntnisse in dem Buch „Der Mensch — das unbekannte Wesen" niedergelegt hat: „Ich glaube an wunderbare Heilungen. Nie werde ich das erschütternde Erlebnis vergessen, als ich sah, wie ein großes krebsartiges Geschwür an der Hand eine Arbeiters vor meinen Augen zu einer kleinen Narbe zusammenschrumpfte . . . Verstehen kann ich es nicht, aber bezweifeln kann ich das auch nicht, was ich mit meinen eigenen Augen gesehen habe." Dies klingt wie ein rückhaltloses Bekenntnis zum Wunder, abgelegt von einem Manne, den seine Studien wie kaum einen anderen dazu befähigten, den Schritt vom Wunder selbst zum Urheber des Wunders zu vollziehen. Und doch weist Siegmund im gleichen Zusammenhang darauf hin, daß Carrel — wie schon der oben wiedergegebene Titel seines Buches andeutungsweise verrät — den Schritt über die Natur hinaus nicht tut, sondern das Wunder ganz allgemein als Wirkung seelischer Kräfte auffaßt, die bisher eben noch unbekannt geblieben sind. Er zeigt damit, daß auch er noch ganz im Banne der „geschlossenen Naturkausalität" steht, also eines Denkens, das bis herein in unsere Tage den freien Blick auf die Überwelt wie mit einem Dunstkreis angeblich wissenschaftlicher Vorurteile verdeckt.

Und doch wird die Wissenschaft, das kann man ohne Prophet zu sein heute schon mit Gewißheit voraussagen, niemals die doppelte Disproportion erklären können, die in dem eben beschriebenen Vorgang liegt: einmal das absolute Mißverhältnis zwischen der Heilwirkung und der dazu aufgewendeten Zeit (objektiver Faktor), zweitens das ebenso absolute Mißverhältnis zwischen der Wirkung und dem, was allenfalls seelisch in dem Geheilten der plötzlichen Heilung vorausging (subjektiver Faktor).

Woher sollte oder konnte die „Natur", so lautet die erste Frage, in einem Augenblick die 1,47 g Kalkphosphat nehmen, die zur Wiederherstellung der Schädeldecke nötig waren, wenn die etwa 5 Liter Blut, die ein erwachsener Mann hat, nicht einmal zusammengenommen diese Menge besitzen — das Unmögliche einmal vorausgesetzt, daß die Gesamtmenge des Blutes plötzlich an einer und derselben Körperstelle wirksam zu werden vermöchte? Ein vulgärlateinisches Sprichwort sagt: Nemo dat, quod non hat — Niemand gibt, was er nicht hat. Wie konnte der Körper geben, was er in brauchbarer Lösung — denn ein Abbau gebundener Substanz an anderer Stelle kommt ja bei der Sekundenschnelle des Vorgangs nicht in Betracht — gar nicht vorrätig hatte? Wenn er es aber nicht geben konnte, woher kam die Substanz?

Wenn man sich aber auf „seelische Kräfte" beruft, denen man die plötzliche Aktivierung solch unerhörter körperlicher Energien zuschreiben möchte, — wo findet sich hier eine seelische Kraft, die in dem Geheilten auch nur einigermaßen mit der erfolgten Heilung in Zusammenhang gebracht werden kann? Es gibt psychotherapeutische Heilstätten und Heilmethoden in großer Zahl- wo alle möglichen Versuche zu Heilzwecken unternommen werden. Warum hat man noch von keiner Heilstätte, von keinem Heilverfahren gehört, die durch irgendeine Kombination von leibseelischer Beeinflussung ein Gramm Knochensubstanz hergebracht oder ein Loch

in der Schädeldecke von 3 cm Durchmesser geschlossen hätten? Man vermehre die Versuche um das Tausendfache, man verfeinere die Verfahren auf das äußerste, man kombiniere die Methoden, wie man will: die Seele, gewiß ein „unbekanntes Wesen", wird dieses Wunder nie vollbringen, und wenn alle Psychotherapeuten der ganzen Welt ihre Kunst an einem einzigen Patienten mit vereinten Kräften versuchen. Die Heilung geschah denn auch in keinem Sanatorium, sondern — wie im Fall Peter de Rudder und in tausend ähnlichen Fällen — ausgerechnet wieder an einem Wallfahrtsort, der einzigen Stätte, von woher solche Ereignisse mit konstanter Ausschließlichkeit gemeldet werden.

An einem Wallfahrtsort wird gebetet, das heißt, es wird eine Macht angerufen, die ganz bewußt als außerhalb der Naturkausalität stehend betrachtet wird. Dabei ist es, wie auch Carrel weiß und zugibt, durchaus nicht etwa nötig, daß der Heilungsbedürftige selbst betet, also wenigstens eine Art seelischer Bereitschaft setzt; es genügt, wenn von anderen für ihn gebetet wird. Wodurch sollte sich in solchem Fall die Seele angeregt fühlen, in ihr liegende unbekannte Kräfte zu aktivieren, wo sie — wie es bei Traynor sicher der Fall war — nicht einmal mit dem eigenen leibseelischen Elend fertig wird? Und warum wird dieser eine schwere Fall geheilt, während eine Menge leichterer Fälle daneben keine Heilung findet, unter denselben Umständen, denselben seelischen Erregungen, denselben Gebeten? „Nur dann, wenn der jedem immanentistischen Denken versperrte Sinn des Betens als der angenommen wird, der er wirklich ist und als der er vom Betendem gemeint ist, als das vertrauensvolle Anrufen und Hilfesuchen bei dem persönlichen lebendigen Gott, aus dem alles Sein quillt, von dem es sinnvoll durchwaltet wird, dann ist das Heilungswunder eben Gottes persönliche Antwort, die nach seiner uns unerforschlichen Wahl Erhörung gewährt oder verweigert."

In einem Punkte konnten wir allerdings dem Suchenden von damals bis heute nicht Genüge tun: wir konnten keinen sicher beglaubigten Fall angeben, wo ein ganzes Körperglied, z. B. eine abgeschlagene Hand, ein verlorener Fuß, vollständig aus dem Nichts wiederhergestellt worden wäre. Berichte solcher Art aus alter Zeit, z. B. aus dem Leben des heiligen Johannes von Damaskus, sind legendär, solche aus neuerer Zeit uns nicht bekannt. Wir wagen nicht, uns in Vermutungen über Gründe dafür zu verlieren. Nur eines scheint uns sicher: wer durch ein Wunder wie das oben geschilderte sich nicht zur Anerkennung führen läßt, daß Gott hier eingegriffen hat, der würde diesen Schritt auch dann nicht tun, wenn eine verlorene Hand vor seinen eigenen Augen am Körper des Geheilten neu erstünde.

Anton Koch S. J.

MAGIE UND RELIGION

Seit Hegel ist man gewohnt, mit einem einheitlichen Begriff von Religion umzugehen, als wäre er etwas Selbstverständliches. Die moderne Religionsgeschichte, besonders in ihrer ersten, stark von naturwissenschaftlichen Methoden beherrschten Phase, hat diese Selbstverständlichkeit noch verstärkt. Wie zu erwarten war, fand man in vielen, zuweilen fast allen Religionen Riten und Gebräuche, die sich äußerlich wenigstens sehr ähnlich sahen. Und weil man noch nicht genügend gelernt hatte, auf die Unterschiede des Geistes zu achten, der das ähnliche Äußere beseelte, so kam man zu dem Schluß, daß im Grunde, im Wesentlichen, alle Religionen gleich seien, so sehr die eine sich über die andere durch den Fortschritt im Lauf der Geschichte erhebt. Diese Ansicht entspricht ja auch der durchschnittlichen Haltung des heutigen Menschen den verschiedenen Bekenntnissen und Religionen gegenüber. Die Heilige Schrift weiß allerdings nichts von einem solchen Begriff von Religion; für sie gibt es nur den Kult des wahren Gottes und die Abgötterei. In letzter Zeit begannen sich deswegen auch in theologischen Kreisen auf katholischer und evangelischer Seite Bedenken gegen diesen Religionsbegriff zu regen; man fängt an, sich zu fragen, ob man das Christentum als eine Religion bezeichnen dürfe. Nun kommt eine ablehnende Stimme auch aus der religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Forschung selbst.

In seinem Werk „Magie und Religion"[1] verwirft Carl Heinz Ratschow den einheitlichen Begriff von Religion und setzt an seine Stelle die drei wesensverschiedenen Phänomene der Magie, der Religion und des Christentums. Nur die beiden ersten kommen in der vorliegenden Arbeit zur Sprache. Unter Magie versteht er nicht einzelne Zauberhandlungen, sondern die Haltung der vor- und außergeschichtlichen Völker der Wirklichkeit gegenüber. Religion im Sinne eines eigenen, von andern verschiedenen Lebensgebietes gibt es auf dieser Stufe nicht. Diese magische Haltung fühlt sich mit allem ver-

[1] 164 S., 8°, Gütersloh 1947, C. Bertelsmann. Geb. RM 7.—

bunden; Mensch, Tiere, Pflanzen und Gestirne stehen in einem geheimnisvollen Lebenszusammenhang, den Ratschow unio magica nennt. Dieses Leben ist nicht das natürliche vitale Leben, sondern ein hinter diesem geheimnisvoll webendes, das als das wahre Leben gilt, dem alle Sorge und Aufmerksamkeit zugewandt ist. Diese Stämme kennen wohl das natürliche Geschehen und dessen Kausalzusammenhang; allein es interessiert ihr Denken nur wenig. Ihre Sorge geht auf die Krisen jener unio, über die man ihr durch Riten hinweghelfen muß. Nicht der physische Tod und die physische Geburt sind wichtig, sondern die Riten, die den Übergang von einer Gestalt des Lebens zur andern möglich machen und vor Unheil bewahren. Denn der physisch Tote lebt noch durch die Wirkung der Begräbnisriten, aber in einer andern Seinsweise; und richtiger voller Mensch wird man ebenfalls nicht durch die Geburt, sondern erst durch die entsprechenden Riten. Endgültig tot ist schon in diesem Leben der Neiding, der Verfluchte, der aus dem magischen Zusammenhang ausgestoßen wurde. Auch Frauen, Kinder und Sklaven haben an ihm meist keinen Anteil. Dieses Leben ist nicht zu denken als die alles durchströmende Kraft moderner Lebensphilosophie oder die Macht, das Mana der Religionsgeschichte; es erstreckt sich nur so weit wie die Welt dieser Stämme, die sehr eng begrenzt, aber intensiv erfahren ist, und wird nicht überall auf die gleiche Weise vorgestellt. Außer dieser Welt ist das Leben nicht geheuer, und nur durch Riten kann man den Grenzübertritt sichern, wenn er einmal unvermeidlich wird. Die Zeit ist mythisch kreisförmig und ungeschichtlich; die mythische Vergangenheit ist zeitlos wirkende Gegenwart. Darum gibt es Vorzeichen, weil alles mit allem zusammenhängt. Das Göttliche hat hier die Gestalt der eigenen Ahnen und der Dämonen, die jenen entgegengesetzt die Mächte des nicht geheuren Außen verkörpern, ferner der Heilbringer und der Erdmutter.

Diese unio magica, dieses Eingebettetsein in die hintergründigen Kräfte der Welt zerbricht mit dem Aufwachen der Geschichtlichkeit. Nun wird der vitale Tod zu einem wirklichen Ende, vor dem es dem Menschen graut. Er steht nun einsam da in der Welt, sich von ihr verschieden und getrennt wissend, was eine rationale Durchdringung durch Technik und Geschichte erst möglich macht. Er lernt sich in seiner wesentlichen Verschiedenheit von Pflanze und Tier verstehen. Der friedlichen Einheitlichkeit der unio magica gegenüber ist der Mensch der Religion innerlich zerrissen, und seine Einsamkeit entlädt sich in Angst. Die Religion soll sie wie auch den Tod überwinden; sie soll die ursprüngliche Einheit wieder herstellen, aber durch eine neue, von außen zum Menschen kommende Macht. Darum ist Religion in dem hier gemeinten engeren Sinn Erlösungsreligion und hat ihren Höhepunkt in der Mystik, die in seltenen Augenblicken die Einheit erfährt, allerdings nur, um tiefer und verzweifelter in die unüberwindbare Einsamkeit zurückzufallen. Das Göttliche nimmt nun festumrissene Gestalt an in den Göttern. Aber diese sind wesentlich fern, unbekannt und mit einem dämonisch-irrationalen Zug behaftet. Zwischen Gott und den Menschen muß darum der Mittler treten, der den unbekannten Gott offenbart.

Das Buch tritt mit Recht einer oberflächlichen Religionsvergleichung entgegen, die nicht auf den verschiedenen Sinn achtet, den das gleiche äußere Phänomen in wesensverschiedenen Zusammenhängen erhält. Es bringt eine große Anzahl von Tatsachen der Religionsgeschichte in einen sinnvollen Zusammenhang und erneuert oder vertieft sehr oft ihr Verständnis. Nur in einem für den Verfasser allerdings wesentlichen Punkt sind wir nicht ganz überzeugt worden. Während wir den grundlegenden Unterschied zwischen allen heidnischen Religionen und dem Christentum anerkennen, und zwar wie der Verfasser auf Grund der Eigenart seines Stifters (vgl. diese Zeitschrift Bd. 133, 1937/38, S. 1—9, Mythus und Dogma), zweifeln wir daran, daß zwischen Magie und Religion in der obigen Bedeutung ein Wesensunterschied obwaltet. Vielleicht ist auch die unio magica etwas romantisch übertrieben, so daß man leise an Schellingsche Spekulationen erinnert wird. Es scheint uns eher um ein Mehr oder Weniger zu gehen, um eine immer größere Lösung des Menschen von der Natur durch Bewußtwerden seiner personhaften Selbstmacht, wozu auch das Erwachen zur Geschichte gehört. Der Mensch versteht zunächst die Wirklichkeit hemmungslos in den Kategorien des Lebendigen. Die Welt ist ein großer Organismus, in dem alles zusammenhängt. Hinter der Vielfalt der Formen verbirgt sich das ganzheitliche Leben wie unter den Gliedern eines Organismus. Daß dieses Leben aber nicht mit dem vitalen Leben gleichgesetzt wird, darin kommt wohl die Erfahrung des Geistig-Persönlichen noch dunkel zur Geltung. Der Zusammenprall mit andern Kulturen und die entstehende Stadtkultur mögen den Anstoß zu einer kriti-

scheren Stellung gegeben haben. Aber ganz verschwindet diese Denkweise nie, wie auch Ratschow die zahlreichen Misch- und Übergangsformen betont. Erst die Neuzeit hat ihr ein Ende bereitet. Dazu kommt mit dem Fortschreiten der Kultur die beginnende Spezialisierung, durch die die einzelnen Sachgebiete sich von ihrem religiösen Mutterboden langsam loslösen, ohne sich meist ganz von ihm zu trennen; die völlige Trennung ist wiederum nur in der Neuzeit zu finden, sehr zu ihrem Schaden. Methodisch war es aber trotzdem gut, die beiden äußersten Pole der Entwicklung einander scharf gegenüberzustellen, weil so vieles klar wird. Das vorliegende Buch läßt die angekündigte Arbeit, die Religion und Christentum behandeln wird, mit Spannung erwarten.

August Brunner S. J.

Besprechungen

VOM ANDERN DEUTSCHLAND. Aus den nachgelassenen Tagebüchern 1938 bis 1944. Von Ulrich von Hassell. 8° (416 S.). Zweite Auflage. Zürich 1946, Atlantis-Verlag.

Bei dem Überangebot von Erinnerungsschriften aus der Zeit des Dritten Reiches wird man gut tun, auf ihre Verfasser zu achten, ob sie nämlich in der Lage waren, aus unmittelbarer Erfahrung wichtige Einblicke zu gewinnen, und charakterlich Gewähr für die Zuverlässigkeit ihrer Berichte bieten. Beides trifft bei Ulrich von Hassell in hervorragendem Maße zu. Nach gründlichen Studien und weiten Auslandsreisen deutscher Gesandter in Kopenhagen und Belgrad, dann 1932—1937 Botschafter am Quirinal, war er mit den meisten Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens bekannt und den politischen Vorgängen nahe. Hochgebildet, auch selbst literarisch tätig, von lauterer Gesinnung und ritterlicher Haltung, aufgeschlossen für die große Gemeinsamkeit des Christentums und Abendlandes, erstrebte er ein friedliches Deutschland als Mittelpunkt der europäischen Völkerfamilie auf Grund von Freiheit und nationaler Selbständigkeit. 1937 wurde er als Botschafter abberufen, weil er gegen das Militärbündnis mit Italien und gegen den Antikominternpakt war (60). Ein solcher Mann mußte mit innerer Notwendigkeit in den schärfsten Gegensatz zum Nationalsozialismus geraten, zumal da er den mit „verbrecherischer Leichtfertigkeit“ begonnenen Krieg von Anfang an für verloren hielt. So wurde er unter mancherlei Tarnungen mit Goerdeler und Generaloberst Beck einer der führenden Köpfe jener Bewegung, die im mißlungenen Attentat vom 20. Juli 1944 auf Hitler ihren Abschluß fand. Das Todesurteil des „Volksgerichtshofes“ wurde an ihm zwei Stunden nach seiner Verkündung am 8. September 1944 vollstreckt.

Die Tagebücher, die nur unter großer Gefahr geführt und gerettet werden konnten, reichen von der Sudetenkrise im Herbst 1938 bis zum 13. Juli 1944; sie geben in ihrer „wehrlosen Unmittelbarkeit“ die Beobachtungen und Bekenntnisse eines edlen, christlichen Mannes und aufrechten Kämpfers wieder, der das Verhängnis kommen sieht, ohne es aufhalten zu können. Grelle Streiflichter fallen auf die beteiligten Personen. Der Gesamteindruck, den man von den „führenden“ Kreisen des Dritten Reiches gewinnt, ist: viele schwankende Gestalten, blinde Patrioten, Narren und Verbrecher, aber nur ganz wenige Männer von Einsicht und Charakter. Der Blick in das Getriebe hinter den Kulissen zeigt einen grauenerregenden Zustand von innerer Brüchigkeit, sittlicher Verwahrlosung, Verlogenheit, ja von einem Kampf aller gegen alle, so daß man sich nur wundern kann, wie die Partei so lange Jahre nach außen den Schein der Einheit wahren konnte. Aber das Buch offenbart auch die Zersplitterung und Zerfahrenheit wenigstens dieser Widerstandsbewegung. Wir hören viel von Zusammenkünften, Beratungen und Plänen, aber über all diesen Versuchen liegt von vornherein der Schatten der Vergeblichkeit, weil die einzig entscheidende Macht, die eine Wendung hätte herbeiführen können, die Generalität, in ihrer Befangenheit, Uneinigkeit und Unentschlossenheit die Mitwirkung verweigert. Das gerade ist das Peinvolle dieses von einem unverkennbaren Fatalismus durchzogenen Buches: es ist die Geschichte gescheiterter Bemühungen und verpaßter Gelegenheiten.

Wenn man bedenkt, aus welchen Kreisen der Verfasser als Adeliger und Schwiegersohn des Großadmirals Tirpitz stammt, ist man erstaunt über die Schärfe seines Urteils über die deutschen Generäle (308): „Sie haben wohl technisches Können und physischen

Mut, aber wenig Zivilcourage, gar keinen Überblick oder Weltblick und keinerlei innere, auf wirklicher Kultur beruhende geistige Selbständigkeit und Widerstandskraft. . . . Der Mehrzahl von ihnen sind außerdem die Karriere im niedrigen Sinne, die Dotationen und der Feldmarschallstab wichtiger als die großen, auf dem Spiel stehenden Gesichtspunkte und sittlichen Werte, Alle, auf die man gehofft hatte, versagen, und zwar insofern in besonders elender Weise, als sie alles, was ihnen gesagt wird, zugeben und sich auf die tollsten Gespräche einlassen, aber den Mut für die Tat nicht aufbringen." Indessen stellt sich die Frage, inwieweit diese „hoffnungslosen Feldwebel" (212) die Stärke und die Schwäche des deutschen Charakters verkörpern. Der Verfasser sagt selbst (285): „Wir sind die sonderbarste Mischung von Helden und Sklaven." Hier wird die Stelle offenkundig, wo der Hebel bei der Umerziehung des deutschen Volkes anzusetzen ist.

Wenn die Tagebücher auch keine wesentlich neuen Züge dem schon bekannten Bilde des Dritten Reiches einfügen und manche Einzelheiten heute an Interesse verloren haben, so spiegeln sie doch in ihrer Aufrichtigkeit die Gesinnung und Stimmung des „andern Deutschlands" getreulich wider, das mit ganzer Seele dem Nationalsozialismus aus nationalen und christlichen Beweggründen die Gefolgschaft versagte.

M. Pribilla S. J.

DIE FALSCHEN GÖTTER. Vom Wesen des Nationalsozialismus. Von Franz G. Grosse. 8° (116 S.) Heidelberg 1946, F. H. Kerle. M 3.80.

Der Verfasser ist mit Recht der Ansicht, daß die Zerschlagung des nationalsozialistischen Machtapparates noch nicht die Vernichtung der Hitler-Ideologie und ihrer Methoden bedeutet. Deshalb verfolgt er mit seiner Schrift den Zweck, den inneren Mechanismus der nationalsozialistischen Partei bloßzulegen und klar nachzuweisen, durch welche Mittel es ihr gelungen ist, das deutsche Volk erst zu vernebeln, dann zu versklaven und endlich wie ein wehrloses Opfer in die größte Katastrophe seiner Geschichte zu verstricken. Eine aufdringliche, großsprecherische Propaganda, die Beschlagnahme aller vaterländischen Erinnerungen und Symbole, die Verfälschung aller Begriffe und Werte und der Mythus um den „Führer" erweckten eine Fanatisierung der Masse, die sich gegen jede verstandesmäßige Kritik verstockte. Die anderen aber, die der Propaganda und ihren Verlockungen unzugänglich waren, wurden durch Gleichschaltung, Kaltstellung und Terror jeglicher Art zum Schweigen gebracht. Das alles wird durch gutgewählte Aussprüche und Beispiele belegt. Dabei wird ersichtlich, daß es sich im Nationalsozialismus um ein genau ausgeklügeltes System handelt, in dem anscheinend auch nicht die geringste Kleinigkeit übersehen, sondern alles „einkalkuliert" war. Die Organisation zeigt in der Tat eine solche technische Vollkommenheit und Zielstrebigkeit, daß der Glaube des Nationalsozialismus an seinen Sieg wohl verständlich wird. Von diesem Glauben lebte er. Insofern ist das Wort von der „luziferischen Täuschung" (111) keine Übertreibung.

Die aufschlußreiche Schrift entlarvt aber nicht nur die listigen und brutalen Methoden der Nazis, sondern hebt auch die Irrtümer und Versäumnisse im Gegenlager hervor, wo es vielfach an Klarheit, Folgerichtigkeit und Mut gefehlt hat. Eine innerliche Überwindung des Nationalsozialismus sieht sie nur in der Anerkennung der großen sittlichen Werte und in einem praktisch verwirklichten Christentum.

M. Pribilla S. J.

DER SS-STAAT. Das System der deutschen Konzentrationslager. Von Eugen Kogon. 8° (XXIII u. 339 S.) München 1946, Karl Alber. M 7.—.

Jeder anständige Deutsche, der dieses Buch aufmerksam gelesen hat, wird es in einem Gefühl tiefer Beschämung mit dem Wunsche aus der Hand legen: „Ich wollte, es wäre nicht wahr!" Denn die Zustände in den Konzentrationslagern und die dort verübten Greueltaten sind so furchtbarer Natur, daß man den Eindruck gewinnt, als ob eine Meute eingefleischter Teufel auf wehrlose Menschen losgelassen worden wäre, um sie mit allen erdenklichen, bzw. einem normalen Gehirn unerdenklichen Qualen zu peinigen und zu vernichten. Entsetzt fragt man sich, wie solche Willkür und Vertierung lange Zeit im deutschen Volke ungestraft, ja von oben befohlen oder doch gedeckt sich austoben konnte. Es ist das traurige Ergebnis der Konzentrationslager, die Psychologie der Grausamkeit um einige unerhörte Kapitel bereichert zu haben.

Der Verfasser, der selbst sieben lange Jahre die Schrecken des Lagers Buchenwald bei Weimar erfahren hat, verdient hohe Anerkennung, daß er aus seinem Buch kein Dokument der Sensation oder der Rache gemacht hat. Es war ihm gegeben, als geschulter Soziologe, als religiöser und politi-

scher Mensch den inneren Abstand zu finden, um ohne Leidenschaft ein getreues Bild des Gesehenen und Erlittenen zu zeichnen. Mit einer erstaunlichen Sachlichkeit, die allen Umständen gerecht zu werden strebt, schildert er die Entstehung, den Zweck, die Einrichtung, die personale Zusammensetzung und den Gesamtablauf der Lager, so daß der Leser von der grauenhaften Lage der Häftlinge und von dem Leben ihrer „Herren", die von der SS gestellt wurden, einigermaßen eine Vorstellung erhält. Aber gerade der haßfreie Bericht über alles, so wie es war, wird zur schärfsten Anklage gegen ein System, das an menschlicher Entwürdigung, sittlicher Verrohung (auch bei den Lagerärzten!) und abstoßender Heuchelei wohl kaum zu überbieten ist. Abgründe menschlicher Verworfenheit und Gemeinheit tun sich auf, die das Gedächtnis nicht mehr vergessen wird. So darf man dieses Buch als das maßgebliche Werk über die Konzentrationslager bezeichnen — eine weithin sichtbare Warnungstafel, wohin eine menschliche Gesellschaft entarten kann, aus der Wahrheit, Gerechtigkeit und Güte verbannt sind. Die Schrift ist zugleich ein niederschmetternder Kommentar zu den nationalsozialistischen Phrasen, mit denen das deutsche Volk zwölf Jahre überfüttert wurde. So sah die SS (nicht von den Hineingepreßten ist die Rede) wirklich aus, die als die Elitetruppe des „Führers" galt und deren Uniform hohe Staatsbeamte „ehrenhalber" trugen. Den einzigen Lichtblick in diesem Inferno menschlicher Niedertracht bilden die Hinweise auf die Selbsthilfe der Gefangenen und eine gewisse Kameradschaft unter den Leidensgefährten, vor allem aber die seltenen Ausnahmen unter den Häftlingen, die kraft sittlicher Überlegenheit auch in diesem Pfuhl von Sünde und Schande ihre Seele rein bewahrten.

Zum Abschluß bietet der Verfasser eine überaus lehrreiche Psychologie der SS und der Häftlinge, um in dem eindringlichen Schlußkapitel an das deutsche Volk ernste Fragen nach der Verantwortung für solche Zustände zu stellen, Fragen, deren Berechtigung nur bestreiten kann, wer vor der Wirklichkeit seine Augen verschließt.

Vier praktische Lehren ergeben sich aus diesem erschütternden Buch: 1. Daß Wahnideen in ihren ersten Anfängen mit aller Entschiedenheit und ohne faule Kompromisse bekämpft werden müssen; denn sie sind ansteckend, und, einmal zur Herrschaft gelangt, scheuen sie vor keinem Verbrechen und keiner Zerstörung zurück. Nachgiebigkeit, um Schlimmeres zu verhüten, ist ihnen gegenüber verfehlt, weil sie nur als Schwäche aufgefaßt und mißbraucht wird. Schwäche aber ist niemals imstande, eine Katastrophe aufzuhalten. 2. Daß alle Theorien falsch und verderblich sind, die auf dem Satz beruhen, daß der Mensch gut sei und der strengen Zucht entbehren könne. 3. Daß alle anständigen Menschen ernstlich darauf sinnen müssen, im privaten und öffentlichen Leben den Ausbruch der Bestie im Menschen zu verhüten. Eine gesittete Ordnung ist nicht möglich, wenn die Revolver in den Händen der Verbrecher sind. 4. Daß die Hybris, d. h. die Überheblichkeit, die tiefste Quelle allen Unheils ist. Aber auch ein Trost spricht aus diesem Buch zu uns, daß nämlich die Aufrechterhaltung einer brutalen Gewaltherrschaft ein Unterfangen war, an dem schließlich auch der abgefeimt durchdachte und rücksichtslos eingesetzte Apparat der SS scheitern mußte. M. Pribilla S. J.

DIE DEUTSCHE NOT ALS SCHULD UND SCHICKSAL. Von Gerd Tellenbach. (Der Deutschenspiegel. Schriften zur Erkenntnis und Erneuerung, hrsg. von Gerhart Binder, Bd. 20.) 8° (58 S.) Stuttgart 1947, Deutsche Verlags-Anstalt. M 1.80.

Wer eine kurzgefaßte, aber in die Tiefe dringende Deutung des deutschen Geschehens wünscht, greife zu dieser freimütigen Schrift des Freiburger Historikers. Ihr Ausführungen decken sich inhaltlich in allen wesentlichen Punkten mit der Darstellung, die auch in dieser Zeitschrift (Bd. 139, 1946, 81—100) gegeben wurde, erweitern sie aber nach der geschichtlichen Seite. So wird der Mangel an politischer Schulung und die „historisch begründete Unfähigkeit der Deutschen zu nüchternem und verantwortlichem politischen Denken" (42) noch besser verständlich. Der Verfasser zeigt klar, daß die Loslösung des Lebens und der Politik aus allen jenseitigen Bindungen nicht zur Vervollkommnung, sondern zur Entleerung und Verwirrung des Diesseits geführt hat. Der geistig wurzellose Mensch der Neuzeit wurde eine leichte Beute politischer Hochstapler und harter Tyrannen. Für den schwierigen Weg in die Zukunft, da das Schicksal des deutschen Volkes auf des Messers Schneide steht, wird vor allem ernste Selbstbesinnung, Weckung der persönlichen Verantwortung und entschiedener Wille zur nationalen Gemeinschaft gefor-

dert. „Der Deutsche muß rücksichtslos gegen sich selbst, mit einer Tapferkeit, die kein Leid scheut, sich eingestehen, daß seine bisherige Welt zerbrochen ist, daß er ganz von vorn beginnen muß“ (55).

M. Pribilla S. J.

DER AUFBAU DER VERBRECHENSLEHRE. Von Dr. Alexander Graf zu Dohna. Dritte, durchgesehene Auflage. (68 S.) Bonn 1947, Ludwig Röhrscheid. Kart. Mk. 3.60.

Die Schrift des in der letzten Kriegsweihnacht plötzlich Dahingerafften, die 1936 zuerst erschienen war, wurde von nicht näher bezeichneter Hand unter Eintragung der durch den Kontrollrat vorgenommenen Gesetzesänderungen und weiterer zeitentsprechender Anpassungen neu herausgegeben. Beim „Aufbau“ der Verbrechenslehre dachte der Verfasser weniger an die systematische Gliederung als an die für die Strafrechtsreform notwendige begriffliche Neufassung. Dabei stand für ihn im Vordergrund der für Verbrechen und Strafe wesentliche Begriff der Schuld, den das bisherige Strafgesetzbuch nicht kennt. Bei der Untersuchung des Schuldbegriffs stößt der Verfasser zu der Forderung der Annahme von übergesetzlichen „Kulturnormen“ vor, denen die ganze Rechtsordnung dienen müsse. Mit ihrer Hilfe gelangt er zu beachtlichen Vorschlägen für die Neufassung der Lehre vom Einfluß der Unwissenheit auf die Schuld, von der Verbindlichkeit des Befehls (worüber jetzt nach dem Krieg — zu spät — soviel verhandelt wird), vor allem der Lehre über Notwehr und Notstand. Er will bei dem im Notstand Handelnden viel mehr die Zwecke, die ihn leiteten, berücksichtigt wissen, ohne freilich der Heiligung der Mittel durch den Zweck das Wort reden zu wollen. Hier verläßt den Verfasser seine sonstige Eindeutigkeit. Klar ist hier die katholische Sitten- und Rechtslehre, die mit dem heiligen Paulus nichts Böses gestattet, um Gutes zu erreichen. Das bedeutet: Was innerlich, naturrechtlich böse ist — hier kommen die erwähnten „Kulturnormen“ in Frage —, kann nie durch ein Ziel geheiligt werden. Beim Lesen der in vieler Hinsicht verdienstlichen Schrift wird dem Kenner des Kirchlichen Gesetzbuches der Gedanke kommen, wieviel die deutsche Strafrechtsreform gewinnen könnte durch Beachtung der anerkannt klaren Grundsätze der kirchlichen Straflehre, einer Frucht der Weisheit von Jahrtausenden.

J. Gemmel S. J.

GRUNDRISS DES DEUTSCHEN STRAFRECHTS. Von Hellmuth von Weber. (160 S.) Bonn 1946, Ferdinand Dümmler. M 6.—.

Wenn man in den vergangenen rechtlosen Jahren die ernstere juristische Literatur in Deutschland verfolgt hat, wird man das manche vielleicht überraschende Urteil bedingungslos anerkennen, das der Verfasser obiger Einführung in das allgemeine materielle Strafrecht aussprechen zu können glaubt: „Ein Gutteil der deutschen Strafrechtslehrer darf für sich in Anspruch nehmen, dem nationalsozialistischen Gesetzgeber und der deutschen Praxis im Rahmen des Möglichen, wenn auch oft ohne nachhaltigen Erfolg, ins Gewissen geredet und vor Fehlentwicklungen gewarnt zu haben.“ Das Lob wird bestätigt durch die nach dem Umbruch mit außerordentlicher Regsamkeit zutage tretenden Bestrebungen juristischer Kreise — es sei hier nur hingewiesen auf die „Süddeutsche Juristenzeitung“ —, die zum Ziele haben, die deutsche Erneuerung besonders auf dem Rechtsgebiete zu einer wahren Neugeburt ausreifen zu lassen. Obige Schrift darf in diese Bestrebungen eingereiht werden. Sie weist in der Diagnose des Übels darauf hin, daß das alte — nach der Aufhebung vieler nationalsozialistischer Gesetze durch die Militärregierung wieder geltende — Reichsstrafgesetzbuch des Jahres 1871 aus Hegelianischem Geiste geboren war und in der späteren Praxis durch die v. Lisztsche Schule umgestaltet wurde. Nun vermochte weder der Geist Hegels, dem der echte Persönlichkeitsbegriff fremd war, noch der Geist v. Liszts, für den das Strafrecht nichts anderes war als die Dressur eines Tieres, eine menschenwürdige und zugleich wirksame Strafrechtspflege zu erzeugen. Die zahlreichen Reformentwürfe der letzten Jahrzehnte — also der Zeit, die die giftige Frucht einer für immer beschämenden Rechtskatastrophe hervorbrachte — konnten diese Verwirrung unmöglich beseitigen, mußten sie vielmehr immer greller offenbaren.

Die Vorschläge des Verfassers setzen am entscheidenden Punkte ein: beim Begriff der Schuld. Der sonst zurückhaltende Gelehrte geißelt mit scharfen Worten die Comtesche Leugnung der Willensfreiheit, die in der v. Lisztschen Schule dazu führte, daß man selbst das Wort „Zurechnungsfähigkeit“ ausmerzte, um an seiner Stelle nur mehr eine „Strafempfänglichkeit“ bestehen zu

lassen. Für die Neukodifizierung des Strafrechts drückt v. Weber den Wunsch aus, man möge eine Einheitskodifikation vornehmen unter Ausschaltung der Nebengesetze einzelner Fachgebiete.

Hier dürfte zum Besten einer wahren deutschen Neugeburt, bei der vor allem auch das Recht auf schöpferische Weise mitwirken muß, hingewiesen werden auf den naturgemäßen und deshalb von der katholischen Kirche dringend gewünschten berufständischen Aufbau der Gesellschaft, der den einzelnen Berufsgruppen von selbst auch auf dem Strafgebiete eine wohltätige Autonomie zubilligen würde. Darüber soll allerdings eine einheitliche staatliche Rahmenkodifikation wachen. Alle Kodifikation aber — hierin kann man von hochstehenden ausländischen Rechtsverfassungen vieles lernen — soll nicht überschätzt werden. Die beste Reform auf allen Gebieten ist die naturgemäße und dem christlichen Geiste entsprechende Gesellschaftsverfassung. J. Gemmel S. J.

THOMAS VON AQUIN. Persönlichkeit und Gedankenwelt. Eine Einführung von M. Grabmann. 7. Aufl. (231 S.) München 1946, J. Kösel. Geb. Mk. 5.50.

Das Büchlein bedarf keiner Empfehlung mehr. Schon die Auflageziffer beweist, wie sehr es seinen Zweck, in die Gedankenwelt des heiligen Thomas einzuführen, verwirklicht hat. Der Verfasser schöpft aus dem reichen Schatz seiner Kenntnis der Geschichte der Scholastik; er gehört auf diesem Gebiet zu den führenden Forschern unserer Zeit. Ein erster Teil berichtet über Leben und Persönlichkeit des Aquinaten. Der zweite Teil stellt in klarer und übersichtlicher Weise die Hauptpunkte seiner Philosophie und Theologie dar und schließt mit Winken für das wissenschaftliche Verständnis des heiligen Thomas. Ein gut ausgewähltes Literaturverzeichnis macht den Leser mit den Werkzeugen für ein weiteres Studium bekannt. Der Verlag hat dem Büchlein eine für die heutige Zeit schönes Gewand mit auf den Weg gegeben. A. Brunner S. J.

THOMAS VON AQUIN. Ordnung und Geheimnis. Brevier der Weltweisheit. Zusammengestellt von J. Pieper. (135 S.) München 1946, J. Kösel (Hegner-Bücherei) geb. Mk. 4.80.

Pieper bietet hier kurze Texte aus den Werken des hl. Thomas über die Ordnung des Alls, das Wesen des Menschen, über Gut und Bös, über Gnade und Tugend und schließlich über Gott und sein Wesen. Die vortrefflich verdeutschten Stellen geben Leitsätze zum Nachsinnen über diese lebenswichtigen Themen. A. Brunner S. J.

BILD UND GLEICHNIS des dreifaltigen Gottes in einigen Geschöpfen. Von Hans Hilger. (104 S.) Freiburg i. Br. 1947, Herder. Geh. Mk. 2.20.

Schon in seiner „Kleinen Lehre von Gottes Welt" hat der Verfasser begonnen, die Dinge mit gläubigen Augen sehen zu lehren. „Bild und Gleichnis" führt das gleiche Thema weiter, aber nicht mehr wie dort nur für jugendliche Leser. Das Büchlein geht den Spuren des dreifaltigen Gottes in einigen Geschöpfen nach. An einheimischen Gewächsen, wie der Seerose, dem Nußbaum, dem Wacholder und der Königskerze, führt Hilger mit der Ehrfurcht und Liebe des Naturfreundes an das Geheimnis der Schöpfung heran und weckt eine Ahnung von den tiefen Beziehungen, die zwischen Schöpfer und Geschöpf obwalten. Dabei kommt viel versunkener Reichtum aus dem Brauchtum unserer Vorfahren ans Licht. Wie innig durchdringen sich bei ihnen Glaube und Leben, wie arm nimmt sich dagegen unser technisiertes und laisiertes Denken aus! Doch was hilft alles Klagen über die moderne Verflachung; es gilt das kindhafte, ehrfürchtige und symbolmächtige Schauen neu zu entdecken. Es ist die Tat des Büchleins, daß es dazu anleitet. An seiner Hand wird unser Sehen wieder fromm.
F. Hillig S. J.

WEGE IN DIE GEGENWART. Das Erbe von gestern die Aufgabe von morgen. Von Prof. Dr. Eduard Stakemeier. 8° (254 S.) Paderborn 1946, Schöningh. Geb. M 5,80.

Eine lockere Folge von 9 Kapiteln — die meisten wurden ursprünglich als Vorträge für einen Kreis von geistig Interessierten aus allen Ständen entworfen — behandelt die Themen: Das Problem des technischen Zeitalters. Der Vorrang des Geistes als Grundlage der Kultur des Abendlandes, Recht und Gerechtigkeit im Leben der Völker, Um Freiheit und Menschenwürde, Der Gottesglaube als politisches Problem, Die Überwindung des Krieges, Der Friede als Ruhe in der Ordnung, Gott der Herr der Geschichte, Entscheidung für Christus.

Jede Gegenwart lebt aus der Bindung an die Vergangenheit und mit der Ausrichtung in die Zukunft. Der Verfasser zeigt die Auf-

gabe von morgen im indirekten Licht einer Beleuchtung, die aus dem Erbe von gestern in die Gegenwart fällt. Sein Streifzug durch die Vergangenheit liefert ein reiches Material, an dem die Leistungen und das Versagen der Generationen vor uns nachgewiesen werden. Ob alles, das Gute und das Schlechte, zu den geschichtlichen Mächten gehört, die in das Heute wirksam hineinragen oder neu zum Leben erweckt werden können, bleibe dahingestellt. Die Grenzen zwischen lebendiger Geschichte und einer abgesunkenen Historie lassen sich oft nur schwer abstecken, und die Meinungen gehen leicht auseinander. Wo aber der Zusammenhang des Lebens unterbrochen ist, erhebt sich die Frage, ob und wieweit überhaupt Besinnung und thematische Reflexion imstande sind, die abgerissenen Fäden neu zu knüpfen. Das Problem „Leben und Geschichte" ist weithin noch nicht entschlüsselt. Wer Plato, Augustinus, Thomas, Goethe mit Nutzen liest, hat grundsätzlich schon den Durchbruch zu einem höheren und geistigen Leben vollzogen. Wenn aber die Schriften und das Vorbild dieser Männer nicht mehr als Autorität und Vorbild empfunden werden — und mit dieser Tatsache ist heute, leider, nicht nur vereinzelt zu rechnen —, geht der Weg zu Einsichten, wie sie jene gewannen, vermutlich nur über die Erfahrungen des eigenen Lebens. Man wünscht sich nach der Lesung zur Ergänzung ein weiteres Buch, das sich direkt der Gegenwart stellt und dann aus dem Geist der noch vorhandenen und unausgesprochen weiter wirkenden Tradition um eine Lösung der Aufgaben ringt, die uns heute bedrängen.

P. Bolkovac S. J.

VON GROSSEN MENSCHEN UND DINGEN. Fragmente von Heinrich Scholz. (48 S.) Berlin 1946, Carl Habel. M 2.10.

Immer wieder begegnet man seit einiger Zeit „Fragmenten" des Münsterschen Professors für mathematische Logik und Grundlagenforschung Heinrich Scholz. Zunächst war da ein in Riesenauflage verbreitetes Heft „Zwischen den Zeiten" (Furche-Verlag), ein eindringlicher Appell an die Wahrheitsliebe. Dann waren es die „Fragmente um Leibniz" (Die Fähre: 4/46). Weiter begegneten wir „Männer und Hampelmänner" (Die Welt: Aug. 46), den Fragmenten „Über Jugend und Alter" (Frankf. Hefte: 9/46) und den „Christnacht-Fragmenten" (Die Zeit: 44/46). Alles das ist aus den Aufzeichnungen, die sich über ein Menschenalter erstrecken, erwachsen. Es offenbart sich darin das ernste Ringen eines aufrechten Mannes um die seelische Erneuerung unseres Volkes. Das Thema des neuen Bändchens „Von großen Menschen und Dingen" könnte man über alle Fragmente von Scholz schreiben. Denn wie hier so geht es bei ihm immer um den großen, den standfesten Menschen und die wahre Größenordnung der Dinge. Er versucht uns dorthin zu führen in tiefsinnigen Paradoxen, die zum Nachdenken anregen, in scharfgeschliffenen Aphorismen, in erhellenden und zündenden Geistesblitzen. Überraschende Durchblicke in das weite Reich des Geistigen und Religiösen ergeben sich da oft. Fügen wir unserer Empfehlung noch an, was Scholz über die von ihm besonders gepflegte literarische Form des „Fragments" sagt: „Das Fragment ist die unübertreffliche Form für das, was so gesagt werden kann, daß es sich abschließt gegen seine Umgebung wie ein isolierter Kristall. Fragmentfolgen sind angemessen, wo man glaubt, daß man etwas zu sagen hat, ohne etwas Abgerundetes sagen zu können."

H. Gorski S. J.

BESINNUNG. Ansprache zur Feier von Goethes Geburtstag, gehalten im Freien Deutschen Hochstift zu Frankfurt a. M. am 28. August 1945 von Ernst Beutler. 8° (32 S.) Wiesbaden 1946, Dieterich.

Eine feinsinnige, von hoher Kultur zeugende Schrift, die aus gereifter Erkenntnis die weltweite Bildung Goethes der nationalistischen Verengung der neueren deutschen Geschichte und zumal dem Ungeist der letzten finsteren Jahre gegenüberstellt. Goethe selbst kommt zu Wort als der große, aber nicht beachtete Warner vor einer Entwicklung, die schließlich Deutschland in das furchtbarste Unglück gestürzt hat. Der Verfasser versteht aber die Weisheit Goethes nicht isoliert, sondern im Zusammenhang mit der christlichen Überlieferung, und so gewinnt er auch jene Leser, die um das Unzulängliche in der religiösen Weltanschauung des Dichters wissen. Eine eindringliche Mahnung an die Deutschen zu ernster Selbstbesinnung nach schwerster Verirrung und doch zugleich ein Wort der Ermutigung, trotz der tiefen Niederlage das unvergängliche Erbgut des Geistes durch die Nacht dieser Tage hinüberzuretten.

M. Pribilla S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Balzac, Honoré de, Oberst Chabert. Novelle. (110 S.) Köln 1946, Balduin Pick

Bohne, Adolf, Entartete Kunst. (48 S.) Berlin 1947, Carl Habel. Kart. Mk. 2.10

Bolkovac, Paul, Menschlicher Opfergang und göttliche Führung. (61 S.) Hamburg 1946, Hansa Verlag. Mk. 1.50

Bibel und Kirche. Organ der Katholischen Bibelbewegung. Jahrbuch 1947 (64 S.) Stuttgart 1947, Katholisches Bibelwerk

Diderot, Le neveu de Rameau. (102 S.) Köln 1946, Balduin Pick.

Die Pforte. Monatsschrift für Kultur, 1. Jahrg., 1. Heft. (106 S.) Urach (Württ.) 1947 Port Verlag. Mk. 2.50

Dohna, Dr. Alexander Graf zu, Der Aufbau der Verbrechenslehre. 3. Auflage. (68 S.) Bonn 1947, L. Röhrscheid. Kart. Mk. 3.60

Dondaine, H., O. P., L'attrition suffisante. (Bibliothèque Thomiste XXV.) (62 S.) Paris 1943, Librairie philosophique J. Vrin

Dörfler, Peter, Severin, der Seher von Norikum. Dichtung und Geschichte. (320 S.) Freiburg 1947, Herder. Geb. Mk. 11.—

Französische Lyrik des 19. Jahrhunderts. (79 S.) Köln 1946, Balduin Pick

Gotthelf, Jeremias, Die schwarze Spinne. (126 S.) Köln 1946, Balduin Pick

Hardt, Ernst, Der Ritt nach Kap Spartell u. a. Erzählungen. (95 S.) Köln 1946, Balduin Pick

Hasenkamp, Gottfried, Carmina in nocte. Gedichte aus den Jahren 1942—1945. (87 S.) Köln 1946, Balduin Pick

Hebel, Johann Peter, Narren und Schelme. Heitere Geschichten. (95 S.) Köln 1946, Balduin Pick

Hirtenrufe des Erzbischofs Gröber in die Zeit. (Das christliche Deutschland 1933 bis 1945. Katholische Reihe Heft 7.) (159 S.) Freiburg 1947, Herder. Kart. Mk. 5.20

Hoffmann, Prof. Hermann, Hedwig (Lebensschule der Gottesfreunde H. 12) (52 S.) Meitingen 1947, Kyrios-Verlag. Kart. Mk. 1.30

Keats, John, Sonette und Oden. Übertragung von Edward Jame. (63 S.) Köln 1946, Balduin Pick

Köster, Dr. Heinrich Maria, Die Magd des Herrn. Theologische Versuche und Überlegungen. (588 S.) Limburg (Lahn) 1947, Lahn-Verlag

Kunisch, Hermann, Rainer Maria Rilke und die Dinge. (55 S.) Köln 1946, Balduin Pick

Lortz, Dr. Josef, Die Reformation. Thesen als Handreichung bei ökumenischen Gesprächen. (32 S.) Meitingen 1947, Kyrios-Verlag. Geh. Mk. 0.50

Maassen, Johannes, Briefe an den Londoner Rundfunk (35 S.) Freiburg 1947, Herder. Geh.

Mentzel, Hilde, Englische Liebeslyrik. (Englisch und deutsch.) (71 S.) Köln 1946, Balduin Pick

Montaigne, Zwei Essais. (79 S.) Köln 1946, Balduin Pick

Nettesheim, Josefine, Rufe zu Gott. Buch der Klage. (80 S.) Warendorf (Westf.) 1946, J. Schnell

Nohl, Hermann, Einführung in die Philosophie. 3. Auflage. (112 S.) Frankfurt (Main) 1947, Schulte-Bulmke. Kart. Mk. 3.50

— Die sittlichen Grunderfahrungen. Eine Einführung in die Ethik. 2. Auflage. (151 S.) Frankfurt (Main) 1947, Schulte-Bulmke. Kart. Mk. 7.—

Ponten, Josef, Der Meister. Novelle. (106 S.) Köln 1946, Balduin Pick

Renck, Joachim C., Drei Erzählungen. (111 S.) Köln 1946, Balduin Pick

Sahner, Dr. Wilhelm, Deutsch-holländische Wechselbeziehungen in der Baukunst der Spätrenaissance und des Frühbarocks, ca. 1580—1630. Gelsenkirchen-Büer (Westf.) 1947, Felix Post. Geh. Mk. 8.50

Schier, Walter Josef, Die lebendige Brücke. Ein Büchlein vom christlichen Glauben. (45 S.) Münster 1946, Der Quell. Kart. Mk. 1.80

Schneider, Reinhold, Erscheinung des Herrn. Sonette. (36 S.) Waibstadt bei Heidelberg 1946, Kemper

Schwarz, Ernst, Weltbild und Weltgeschichte. Probleme der Philosophie am Beginn des Atomzeitalters (343 S.) Stuttgart 1946, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. Mk. 11.—

Shakespeare, Julius Cäsar. (61 S.) Köln 1946, Balduin Pick

Spicq, C., O. P., Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge (Bibliothèque Thomiste XXVI) (401 S.) Paris 1944, Librairie philosophique J. Vrin

Ständer, Christine, Sinnzeichen. Sonette. (48 S.) Warendorf (Westf.) 1946, J. Schnell

Straub, Dr. K. A., Auf ewig grüner Au. Lesungen über Marienwallfahrtsorte der Erzdiözese Freiburg. (247 S.) Mannheim 1947, Norbert Wohlgemut. Geb. 5.20

Wunderle, Georg, Die religiöse Bedeutung der ostkirchlichen Studien. (42 S.) Würzburg 1947, Augustinus-Verlag. Kart. Mk. 1.90

— Zur Psychologie des hesychastischen Gebets. (62 S.) Würzburg 1947, Augustinus-Verlag

Zoepfl, Friedrich, Heinrich Seuse (Lebensschule der Gottesfreunde) (47 S.) Meitingen 1947, Kyrios-Verlag. Kart. Mk. 1.30

Das Münster

Zeitschrift für christliche Kunst und Kunstwissenschaft. Erscheint ab 1. Juli 1947.

*

Im Jahresabonnement (6 Hefte jährlich zu je 64 Seiten Großformat, reichbebildert) Preis RM. 24.—

*

Forschern und Künstlern und ernsthaften Freunden christlicher Kunst wird nach Möglichkeit ein Abonnement zugeteilt.

Alte und Moderne Kunst

Mitarbeiter des ersten Heftes: Fritz Arens, Mainz. Wolfgang Braunfels, Köln · Alexey Hackel, Paris. Michael Hartig, München · Norbert Lieb, Augsburg. Josef Sauer, Freiburg.
Schriftleitung: Hugo Schnell, Scheidegg (Allgäu).

VERLAG SCHNELL & STEINER
MÜNCHEN 42

Kunsthandlung

CURT NAUBERT

(15) LANGENSALZA/THÜR.
Hohe Straße 17

Gegründet in Leipzig
Seit 1920 das Haus der guten
Graphik

Spezialitäten: Erlesene Gegenwarts-Graphik — Graphik alter und neuerer Künstler — Handzeichnungen, besonders der Romantik.

Ferner noch: Gemälde alter und neuerer Meister — Gotische und barocke Holzplastik.

Seriöse Sammler wollen illustrierte Prospekte, Serie C, verlangen.

Angebote jederzeit erwünscht.

Oetker-Rezept für heute:

Möhrenkuchen:

25 g Butter (Margarine), 50 g Zucker, 250 g geriebene rohe Möhren, 1 Fläschchen Dr. Oetker Rum-Aroma, etwas Salz, 250 g Weizenmehl, 1 Päckchen Dr. Oetker „Backin", etwa 3 Eßl. Milch. Man rührt das Fett geschmeidig und gibt 1 Eßlöffel von dem Zucker hinzu. Dann rührt man die geriebenen Möhren, den Rest des Zuckers und die Gewürze darunter. Das mit „Backin" gemischte und gesiebte Mehl wird abwechselnd mit der Milch untergerührt. Man verwendet nur so viel Milch, daß der Teig schwer (reißend) vom Löffel fällt. Der Teig wird in eine gefettete, mit geriebener Semmel ausgestreute Kastenform gefüllt.
BACKZEIT: Etwa 60 Minuten bei schwacher Mittelhitze.

DR. AUGUST OETKER · BIELEFELD

Kirchen

sowie alle sonstigen Gebäude

heizt

die älteste deutsche Heizungsfirma

Theod. **MAHR** Söhne

G.m.b.H.

Aachen

Märtyrer

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Es ist eine der umstürzenden Wahrheiten des Christentums, daß der Tod der beste Zeuge für das Leben ist und daß die, welche das neue Leben verkündeten, voller Freude in den Tod gingen. Für einen ersten und oberflächlichen Blick ist der Tod das Ende und der Verlust von allem, damit die äußerste und unwiderrufliche Niederlage. Darum ist auch der Mensch nur zu oft bereit, eher alles zu opfern, nicht nur Hab und Gut, sondern auch Ehre und Gewissen, um ein bedrohtes Leben dem Untergang zu entreißen. Was sollen ihm Ehre und gutes Gewissen, wenn er nach dem Tode nicht mehr ist?

Dagegen stellen wir zu unserer Überraschung fest, daß alle wahrhaft großen Christen, die Heiligen, sehnlichst gewünscht haben, für Christus den Martertod zu sterben. Die ersten Heiligen, denen die Kirche einen Kult weihte, deren Überreste sie mit liebender Verehrung umgab, waren die Blutzeugen, die ihr Leben im Bekenntnis ihres Glaubens gelassen hatten. Und, überraschend genug, gerade diese Todesgefahr, die Verpflichtung, seinen Glauben zu bekennen, auch um den Preis des eigenen Lebens, eine Verpflichtung, die jeden Augenblick fällig werden konnte, zog dem jungen Glauben immer neue Bekenner in Scharen zu.

Worin liegt das Geheimnis dieser Anziehungskraft des Martyriums? Was findet der Mensch darin an Großem, das ihn vollendet und so sehr erfüllt, daß es ihm begehrenswert erscheinen kann? Man könnte denken, daß dieses Verlangen, sein Leben hinzugeben, Ausdruck des Lebensüberdrusses ist, einer Lebensmüdigkeit von Völkern, die durch Jahrhunderte überfeinerter Kultur zu empfindlich gegen Schmerz und zu abgestumpft für Genuß geworden waren. Aber solche verbrauchte Schwächlinge haben eher Angst vor dem Tode. Und wo einmal einen der Lebensüberdruß in den Tod treibt, da sucht er sich nicht einen Tod in Marter und Qual aus, wie er die Märtyrer erwartete. Auch merkt man dem vorwärtsstrebenden, erobernden Christentum nichts an von Lebensüberdruß, von müder Hoffnungslosigkeit. Das Dasein erschien seinen Anhängern nicht sinnlos, sondern war in jedem Augenblick bis an den Rand erfüllt von ewigkeitsschwerer Bedeutsamkeit. In jeder Minute gestaltete sich für den Christen die Ewigkeit in der Zeit und gab dieser ein neues, bisher unbekanntes Gewicht. Gerade diese Menschen, für die jeder Augenblick so kostbar war, zögerten nicht, nein, sie sehnten sich oft danach, dieses Leben zwar nicht wegzuwerfen, wohl aber dahinzugeben für ihren Glauben.

Gewiß, auch das Heidentum hatte seine Helden, und Krieg und Machtkampf haben von jeher und auch heute noch Menschen erzeugt, die mit Freuden ihr Leben aufs Spiel setzen, ja die nur im Wagnis sich wohl fühlen und ihr Dasein genießen. Aufs Spiel setzen, der Ausdruck kennzeichnet dieses Heldentum. Das Wagnis des Spieles läßt ihnen allein die Schönheit des Daseins zum Bewußtsein kommen. Am Rande des möglichen Verlustes werden die Dinge verklärt von einem wunderbaren Schein, dem Zauberschein des möglichen Abschieds und Verlustes. Im Wagnis wachen auch die Kräfte des Menschen auf. Zusammengerafft wie in einen Punkt, jederzeit bereit zum Sprung durch den Feuerkreis der Todesgefahr, fühlt der Held erst die Mächtigkeit des Daseins und seine unsagbare Süße. So wird die Gefahr gleichsam zu einem Reizmittel, das seine Kräfte immer wieder aufpeitscht und den sonst so faden Trunk des Lebens zu einem berauschenden Becher würzt. Aber bedeutet dies im Grunde nicht, daß der Abenteurer und auch der Krieger um des Krieges willen dem gewöhnlichen Leben keinen Reiz mehr abzugewinnen vermag, daß er seiner müde und überdrüssig ist und es nur noch erträgt, wenn die Gefahr ihn zu äußerster Spannung aufpeitscht? Ist nicht seine Unternehmungslust die Flucht vor einer unausstehlichen Lebenslangweile und die Notwendigkeit der Gefahr das Reizmittel, dessen eine im Grund passive Natur bedarf, um sich als seiend zu genießen? Auch der ernstere Held, der sein Leben nicht im eitlen Abenteuer aufs Spiel setzt, sondern dem es im Kampfe um einen Wert geht, erlebt doch im Wogen des Kampfes die Fülle des Daseins. Seine Leidenschaft, sein Kampfwille sind aufgerufen und tragen ihn in hohem Schwung über die Bedenken der Furcht hinweg. Hingerissen vom Kampfeseifer, erfährt er sich als allem Zwiespalt entrissen, im Zusammenklang von Leib und Seele, in der Einheit seines ganzen Seins. In der Lust der Selbstbehauptung spürt er keinen Schmerz mehr, und im Erlebnis des kämpferischen, tätigen Widerstandes sind die vielen Bedenklichkeiten des Lebens zum Schweigen gebracht. So trägt den Helden seine ganze Natur dem Kampf entgegen und führt ihn auf die Höhe seines Daseins. Seine leiblichen Lebenskräfte finden im Kampfe ihre Erfüllung, und sein natürliches Sein ist befriedigt und erfüllt; er ist im Einklang mit sich selber.

Ganz anders der Märtyrer. Es ist für den kirchlichen Begriff des Blutzeugen wesentlich, daß er dem Zwang und der Drohung keinerlei physische Gewalt entgegensetzt, sondern sich begnügt mit dem schlichten Nein seines Willens. Keine Kampfesbegeisterung kommt ihm hier zu Hilfe. Ihn trägt nicht das hohe Gefühl natürlicher menschlicher Erfüllung. Die natürlichen Kräfte sind nicht aufgerufen zur höchsten Tat und Verwirklichung. Er kann sich nicht genießen im Bewußtsein seiner Größe, noch sich spiegeln im Gefallen an dem Ruhm, der seiner wartet. Nackt und bloß steht sein Wille zur Treue da, von nichts Menschlichem und Natürlichem mehr gehalten und gefestigt. Sein Leib ist wehrlos den Qualen preisgegeben, die kein Kampfeseifer lindert. In der reinen Kraft seiner persönlichen Treue muß er sich behaupten

gegen die anstürmende Pein seines Leibes und gegen die Bedrängnis seines Herzens. Keine Leidenschaft beschwingt ihn, keine Kampfeswut betäubt den Schmerz, in dem sein Leib sich windet. So bewährt er sich in der Wehrlosigkeit und Schwäche einzig durch die Macht des Geistes, durch die Kraft der persönlichen Freiheit.

Aber gerade darin liegt die Größe des Martyriums. Den Helden, so bewundernswert und groß er sein kann, tragen zum Teil noch unterpersönliche Mächte und stärken und beleben irdische Vorteile. Die eigene Natur erfährt in der Kampfbewährung Erfüllung und Befriedigung; er erlebt den eigenen Wert mit unsagbarer Genugtuung. Darum versteht auch jeder gesunde Mensch den Helden und würdigt bewundernd seinen Wagemut. Den Märtyrer hält nur seine persönlichste Kraft aufrecht, seine Treue zu einem Unsichtbaren. Sonst ist alles gegen ihn, alle seine natürlichen Kräfte, die nur Leiden, aber keine Betätigung und Selbstverwirklichung erfahren. Aber dem Ansturm aller natürlichen Mächte in ihm und um ihn hält die innerste Kraft stand. So zeigt es sich, daß im Menschen etwas wohnt, unsichtbar und unfaßbar, das jeder irdischen Macht überlegen ist: die Freiheit, das Selbstsein des Menschen. Unscheinbar ist diese Kraft, unvermögend scheint sie neben den physischen Machtmitteln, lächerlich der Widerstand, den sie irdischer Kraft entgegensetzt. Nicht einmal die Befriedigung der Selbstbehauptung kommt ihr zu Hilfe. Nicht auf sich ist sie ausgerichtet, sondern auf ein Ziel und einen Wert, die jenseits ihrer liegen. Jedes Selbstgefallen wäre unsinnig und würde den Märtyrer der eigenen Schwäche ausliefern.

Darin liegt eine tiefe Wahrheit. Die menschliche Person ist ein Selbst, ein Fürsichsein, aber nicht in dem Sinne, daß sie auf sich schaut, sich selbst genießt, sich selbst behaupten will. Sie sieht von sich weg, von dem, was sie ist; sie streckt sich aus nach anderem. Selbstbehauptung durch Machtentfaltung läßt uns noch auf der Ebene vitalen Seins und ist darum dem Menschen so natürlich. Sie kann noch genossen werden, weil das Vitale noch zum Teil verobjektiviert, vor den eigenen Blick hingestellt werden kann. Nichts davon bei der Person. Sie wird sich nicht zum Erlebnis, obschon sie doch erfahren wird. Ihre Freude ist selbstlose Freude. Ihre Kraft hat nicht nötig, vom Selbstgefallen gestützt zu werden. Darin zeigt sich gerade ihre Größe und Überlegenheit. Sie ist stark genug, allein zu stehen und sich jedem Andrang gegenüber aufrecht zu halten durch das schlichte Gebot ihrer eigenen Freiheit. Aber nur weil sie ausgerichtet ist, oder vielmehr weil sie sich ausrichtet auf Größeres. Weil eine noch unfaßbarere, dem bloß natürlichen Auge noch nichtigere Macht in sie hineinstrahlt und sie stärkt, die Macht Gottes, auch sie nicht erlebt, nicht genießend verspürt, sondern nur wirklich und geistig gegenwärtig.

So liefert der Märtyrer den Tatsachenbeweis der Überlegenheit des wahrhaft Geistigen über jede andere Macht. An seiner Treue wird der Tyrann zuschanden und erschöpft seine Machtmittel. Und weil an ihm eine sonst nur zu oft verborgene Macht offenbar wird und eine Wirklichkeit sich ankündigt,

die dem natürlichen Auge unsichtbar bleibt, darum wirkt das Martyrium mit solch werbender Kraft auf alle, die noch offenstehen für diese hohen Werte. Wo weder Stolz noch Halsstarrigkeit etwas erklären, wo nicht rohe Gefühllosigkeit den Widerstand verständlich macht, wo der Blutzeuge im Schmerz erzittert und erbebt und doch standhält, da tritt diese neue Macht unwiderlegbar in Erscheinung. Darum ist er Zeuge, Märtyrer für sie. Darum muß er auch bis zur äußersten Entblößung gehen und bis zum Opfer des eigenen natürlichen Lebens, weil nur in dieser völligen Entblößung von allen natürlichen Hilfen die göttliche Macht rein hervortritt und das Zeugnis zur vollen Klarheit gelangt.

Nur in dieser Entblößung erfährt der Märtyrer auch den über das Leibesleben hinausgehenden Sinn des Daseins und die eigene Überlegenheit über den Tod. Dieses Jenseits kann nicht mehr eine Spiegelung des natürlichen Lebenswillens sein, ein Vorentwerfen der leibbedingten Zukunft nach dem Muster des Vergangenen, eine Vorwegnahme durch den Lebensdurst dessen, was dieser wünscht. Hier enthüllt sich ihm eine neue Wirklichkeit, in der er sich vollendet und wahrhaft erfüllt, statt Erfüllung selbstbezogen zu erleben. Im Martertod wird der Mensch er selbst auf eine unerhörte und reine Weise. Darum ist dieser Tod kein Abbruch, und knickte er auch eine jugendliche Blüte wie eine heilige Agnes oder Agatha. Im Martertod existiert der Blutzeuge in kurzer Zeit so angespannt, so ganz er selbst, daß keine andere Weise der Selbstverwirklichung ihr auch nur nahekommt. Aber wiederum ohne den selbstischen Genuß der eigenen Verwirklichung, die diese nur stören würde, sondern in der schlichten Hingegebenheit an das, was die Treue erheischt, die Treue nicht gegen einen Grundsatz, nicht einmal gegen eine Lehre um der Lehre und ihrer Wahrheit willen, sondern um einer Person willen, der er die Treue unverbrüchlich halten will, für die Wahrheit aber nur, weil mit ihr auch die Person verleugnet wäre. Eine Religion kann Märtyrer nur haben, insoweit sie einen persönlichen Gott verehrt. Darum ist im Christentum, und in ihm allein, der Bekennertod zur höchsten Lebensform und zum stärksten Erweis der Wahrheit geworden. Für die christliche Kirche ist das Martyrium nicht ein Unglück, wie es wegen der Bosheit der Menschen einmal geschehen kann, das man aber mit steigender Zivilisation hofft einmal ausschalten zu können, sondern wesentliche Form christlicher Verkündigung[1]. Denn durch den Martertod kann das Göttliche am reinsten in einer Welt offenbar werden, die in ihrer angeborenen Selbstsucht nur an selbstsüchtige Mächte und Ziele glauben kann. Treue zur unsichtbaren Persönlichkeit des Gottes, der sich geoffenbart hat, kann sich bis zum äußersten und als das, was sie ist, nur dort erweisen, wo die Kraft der reinen Person sich auf nichts mehr stützt und alles gegen sich hat und doch alles durch ihr schlichtes Nein überwindet. In diesem Untergang erstrahlt das, was den Tod allein überdauert, die echte Geistigkeit, die von Gottes Gnade

[1] Vgl. Erik Peterson, Zeuge der Wahrheit, Leipzig 1937.

und Freundschaft lebt. Darum endete das Leben dessen, der durch sein Sein die Offenbarung ist, im Martertod für seine Überzeugung; darum heißt er der Märtyrer, der „getreue Zeuge" (Geh. Offb. 1, 5), der gekommen ist, der Wahrheit Zeugnis zu geben (Joh. 18, 37). Die Übernatur vernichtet zwar die Natur nicht, aber gegenüber einer gefallenen Natur, die in ihr Gefallensein verliebt ist, kann sie nur als Tod erscheinen und nur in deren vorläufigem und scheinbarem Untergang rein hervortreten. Und die Weltüberlegenheit der Person wird im Untergang alles Welthaften am sichtbarsten aufflammen und zum Zeichen werden. Weltüberlegen ist der Mensch aber so recht eigentlich erst geworden, als das Christentum ihm den außer- und überweltlichen Gott verkündete und ihm dessen Freundschaft anbot. Vorher hat der Mensch sich immer rein innerweltlich verstanden und darum in Macht und Ruhm die höchsten Möglichkeiten seines Daseins erfahren. Aus diesem Grunde ist der Wert der Person nie recht begriffen worden. Für das Christentum sind die Wertunterschiede der innerweltlichen Dinge zwar nicht verwischt, aber sie sind doch alle gegenüber einem Neuen in eine einzige Ebene gerückt, so daß ihr Unterschied nicht mehr entscheidend wirken kann. Und eben dieses Neue ist etwas, was sich zur Welt nicht mehr hinzuzählen läßt, weil nur für es und durch es Welt ist: die Person.

Damit offenbart sich aber auch die Bedeutung des Martertodes für die Welt. Wenn Welt im eigentlichen Sinn nur für die Person besteht und nur darum, weil diese, selbst unweltlich, die Welt übersteigend ihr gegenübersteht, so muß jede Stärkung der Person auch zu einer Verstärkung der Fähigkeit führen, Welt zu haben. Welt hat der Mensch in der Tat nur dadurch, daß sein Leben einen Sinn hat, in dem die Wirklichkeit sich eint und der den menschlichen Fähigkeiten Ansatzpunkte und Richtungen für ihre Betätigung gibt. Wo dieser Sinn schwindet, da wird das Leben fade und platt. Lebensmut und Lebenswille schwinden, wenn der Mensch nicht mehr weiß, wofür er lebt und sich müht. Da nur der Einsatz für etwas Werthaftes das Leben der Mühe wert erscheinen läßt, so erschlafft sein Lebenswille, wo er die Nichtigkeit aller Werte und aller Verwirklichung durchschaut zu haben glaubt. Anderseits sind Ruhm und Macht nicht in der Reichweite eines jeden Menschen. Im Martyrium erscheint aber hell aufflammend die Wahrheit, daß der Wert des Weltlichen letztlich am Außerweltlichen hängt und mit ihm steht und fällt. Darum kann der höchste Wert überall da verwirklicht werden, wo das Außerweltliche das Weltliche durchdringt und es zum Mittel seiner Verwirklichung macht; und es kann an allen Stellen ansetzen, eben weil es der ganzen Welt und der Welt als Ganzem gegenübersteht. Die Heiligung des Lebens ist die Sache jener Macht, die im Martyrium sich auf entscheidende und unmißverständliche Weise als weltüberlegen dartut. Darum ist auch der christliche Heilige, wie Peterson bemerkt, ein unblutiger Märtyrer und nicht umgekehrt der Märtyrer ein Heiliger, der sich zufälligerweise durch den blutigen Tod geheiligt hat.

Echte Kultur beruht auf der weltüberlegenen, weltschaffenden Kraft der menschlichen Person. In einer dumpfen Welt, wo Freiheit, Gerechtigkeit und Liebe, selbst als Ideale, verschwunden sind, da ersticken langsam alle Werte, die Kultur ausmachen, da verwelken auch die Vorbedingungen von Kunst, Wissenschaft und Forschung und zuletzt auch der Technik. Das Altertum ist nie auf den Gedanken einer Technik gekommen, neben andern Gründen auch darum, weil denen, die sie zu schaffen fähig gewesen wären, die Last und Fron der Arbeit unbekannt blieb und es ihnen nie in den Sinn kam, Sklaven und Plebejern ein besseres Schicksal bereiten zu wollen. Heute aber droht der Menschheit in ihrer großen Masse wiederum die Versklavung — Versklavung unter einem technisierten Staat, der für menschliche Würde und geistige Werte keine Achtung mehr hat. Damit untergräbt er aber sich selbst die Grundlagen seiner Existenz, so daß er im Chaos zusammenstürzen muß, sobald einmal das Erbe der Vergangenheit aufgezehrt ist. Je höher eine Kultur steht, um so widerstrebendere Kräfte muß sie in einer ausgeglichenen und immer neu auszugleichenden Einheit zusammenhalten. Werden diese Kräfte ihrer getrennten Eigenbewegung überlassen, dann werden sie zu verheerenden und alles zerstörenden Mächten wie der über seine Ufer getretene Fluß, dessen Kraft gezähmt und geleitet so viel Nutzen stiften kann. Was aber diese Kräfte im Menschen und in der Welt zusammenhält und aufeinander abstimmt, das ist die Einheit der Person, die jeder den Platz anweist, der ihr nach ihrem wahren Wert gebührt. Wo diese Macht erschlafft und sich gehen läßt, da streben die Kräfte zerstörend in alle Richtungen auseinander. Ihre wahre Einheit findet aber die Person im Religiösen, da wo sie mit dem Quellpunkt ihres Seins in Verbindung steht. Nicht von der Welt her hat sie diese innere und tiefe Einheit, die die Welt ja von ihr zu Lehen trägt, sondern von Gott her. Nicht indem sie sich der Welt überläßt, eint sie sich, sondern indem sie sich über die Welt erhebt. Diese Erhebung darf nicht in die eisige Leblosigkeit des Nichts erfolgen — das kehrt nur die Kräfte des Menschen selbstzerstörerisch gegen ihn selbst, sondern sie muß hinzielen auf die überweltliche, aber der Welt gegenwärtige Fülle des Seins Gottes. Innerlich getragen und genährt von der persönlichen Nähe Gottes, in sich beruhigt und geeint, findet sie die Kraft, auch rings um sich Frieden und Eintracht und Einklang aller Kräfte zu verbreiten. So schafft jeder, der diese tiefe Einheit in sich verwirklicht, an der Erhaltung der Kultur, nicht wie der Gelehrte, der Künstler, der Techniker an diesem oder jenem Punkt, sondern dem Ganzen größere Geschlossenheit und Ausgeglichenheit verleihend, um es so widerstandsfähiger zu machen.

Nur die zu jedem Opfer bereite Bejahung der geistigen Wirklichkeiten hält eine hohe Kultur lebensfähig. Ohne sie droht ihr entweder Erstarrung oder Untergang in unmenschlichen Grausamkeiten und Verbrechen. Der Christ in seinem Vollsinn, der christliche Heilige, ist aber zum Opfer seines Lebens nicht bloß bereit wie zur Erfüllung einer schweren Pflicht. In allen Leben der Heiligen finden wir unter der einen oder andern Form die

Sehnsucht nach dem Martyrium. Nicht als Lebensmüdigkeit eines Gemüts, dem die Sinnlosigkeit ausweglos geworden ist — die Heiligen haben ein Übermaß echten Lebens und wirkender Kraft bewiesen —, auch nicht wie beim Helden als Gelegenheit, sich in den eigenen Tiefen erlebend zu verwirklichen und untergehend zu genießen, sondern in Hingegebenheit an den leidenden und sterbenden Christus, die Ähnlichkeit mit ihm als eine Gnade und eine Erwählung erkennend, zu der der Mensch aus eigener Kraft sich nicht vordrängen darf, sondern die ihm nur unverdiente Gnade gewähren kann.

Auch der Stoiker wußte zu sterben, um seine Würde zu wahren. Der Christ denkt nicht an seine Würde, sondern nur an die Treue, die er dem schuldet, der aus Liebe zu ihm bis in die Tiefen menschlichen Elends hinabgestiegen ist und dessen Spuren er folgen darf. Darum kann er den Tod erleiden ohne Krampf, ohne Versteifung auf die eigene so kleine Kraft, gelassen, vergebend, auch den Peiniger in Liebe umfassend. Hier ist eine neue, höhere Schicht menschlicher Möglichkeiten aufgebrochen, eine neue Macht, die den Tod überwindet, nicht in unmenschlicher Gefühllosigkeit, sondern in menschlich tiefem und darum so übermenschlichem Aufschwung zum persönlichen Gott hin.

Aus dieser Kraft heraus konnte der Mensch sich tiefer und doch freier mit der Welt einlassen, ohne Gefahr zu laufen, ihr Sklave zu werden und, von den Mächten, die er weckte, überwältigt, zu versinken. Christliche Kultur hat eine Weltlichkeit möglich gemacht und erträgt innere Spannungen, an denen heidnische zerschellen würden. Es kann wohl sein, daß Kulturen wie die unsere nur leben und, ohne der Dämonie wildgewordener Einzelkräfte zu verfallen, nur bestehen können, wenn sich immer Menschen finden, die zum Bekennertod nicht bloß bereit sind, sondern ihn ersehnen als die größte Gnade, die ihnen zuteil werden kann. Von ihnen strömt der Welt die geistige Kraft zu, durch die sie einzig Bestand haben kann.

Jene, welche die Welt, nicht aus Verachtung des Irdischen, sondern aus Treue gegen das Überweltliche, von sich stoßen, sind so die größten Freunde der Welt und speisen sie mit ihrem Herzblut. Der Kraft der Person in ihrer Reinheit sich weihend als der ehrenvollsten Berufung — wiewohl eine Ehre unweltlicher Art —, stützen sie auch die Kraft, die bei den andern weltschaffend wirkt, und bewahren sie vor der Verstrickung in diese Welt, die den Menschen versklavt und erniedrigt, wo immer sie ihm die Führung entreißen kann. Wo nichts mehr über der Welt steht, da geht diese selbst unter in Greuel und Grauen.

So ist es dies, was unserer Zeit am meisten nottut: zu erwachen zur Wirklichkeit des lebendigen Gottes, vor dem jede andere Wirklichkeit erbleicht. Dort muß sie Mut und Kraft finden zu schlichter, tapferer Verantwortlichkeit, nein zu sagen gegen alle Übergriffe der Macht, die die menschliche Person in ihrer Würde angreift, welche Folgen ein solches Nein auch haben könne, welche unmittelbare Wirkung es auch ausübe oder nicht. Denn zu sehen, eben weil sie das Ganze umgestaltend erfaßt. Hätten die Märtyrer

der ersten christlichen Jahrhunderte — wenn sie daran dachten — sich nicht sagen müssen, daß sie vergebens starben, daß sie gegen eine Übermacht kämpften, gegen die der einzelne einfach verloren war? Und doch haben sie durch ihren Opfermut die Bande gebrochen, in die der antike Staat seine Untertanen geschlagen hatte, und so den Weg frei gemacht zu einer immer volleren Anerkennung der menschlichen Würde und Freiheit. Wahre Freiheit kann immer nur errungen werden, weil immer Kräfte am Werk sind, in uns und um uns, die uns versklaven möchten. Soweit wir der Welt innerlich verhaftet sind, können wir von ihr erfaßt und gezwungen werden. Der Märtyrer, der sich rein und ganz über die Welt erhebt, entschlüpft dem Tyrannen und besiegt ihn.

Der Sturm, der hinter uns liegt, hat uns gezeigt, wie sehr wir auch in allen rein menschlichen Werten gefährdet sind, wenn die Verantwortlichkeit abnimmt und der Feigheit Platz macht. Es ist uns klar geworden, daß eine Kultur nicht bestehen kann, die nicht von höheren Quellen gespeist wird, die aufgeht in der Verfolgung rein diesseitiger Zwecke und nur das Greifbare für wirklich hält. Wirklicher ist das Unsichtbare und Ungreifbare, das nie zum Erlebnis wird und doch geistig erfahren wird. Bürge dafür, „Zeuge" des Übersinnlichen, ist der Märtyrer.

Grundzüge katholischer Geschichtstheologie

Von HUGO RAHNER S. J.

Die Frage nach dem Sinn und dem letzten Wert der Dinge stellt sich dem Menschen wohl am dringlichsten, jedenfalls am persönlichsten, in der Geschichte. Denn da sind wir alle, ob wir nun Historiker von Fach sind oder nicht, beteiligt, und dies nicht nur als Männer des kühlen Experiments oder als interessierte Zuschauer, sondern als Mitspieler, ja als Leidende, denen das unentrinnbare Verflochtensein ins Getriebe des Geschichtlichen zum Schicksal wird. Niemand von uns kann der drängenden Frage nach dem Sinn und Wert der geschichtlichen Menschenentwicklung aus dem Wege gehen; denn es ist die Frage nach unserem eigenen Sinn. Johann Gottfried Herder hat die Qual dieses Fragens gespürt: „Siehe das ganze Weltall von Himmel zur Erde — was ist Mittel, was ist Zweck; nicht alles Mittel zu Millionen Zwecken, nicht alles Zweck von Millionen Mitteln? Tausendfach die Kette der allmächtigen, allweisen Güte in und durcheinander geschlungen; aber jedes Glied in der Kette an seinem Orte Glied — hängt an Kette und sieht nicht, wo endlich die Kette hange. Jedes fühlt sich im Wahne als Mittelpunkt, fühlt alles im Wahne um sich nur so fern, als es Strahlen auf diesen Punkt oder Wellen geußt — schöner Wahn! Die große Kreislinie aber aller dieser Wellen, Strahlen und scheinbaren Mittelpunkte — wo, wer, wozu?"[1]

[1] J. G. Herder, Ideen zur Kulturphilosophie (Ausgewählt und herausgegeben von O. und N. Braun, Leipzig 1911, S. 200).

Unaufhörliche Frage der Menschheit an sich selbst. Die Antwort kann niemals am Geschehen selbst abgelesen werden; denn die Geschichte verhüllt uns ihr eigenes Baugesetz, „und wo der Mensch das eigene Gesetz hineinträgt in das unermeßliche Spiel der Bewegung, wird sie nicht tiefer erschlossen, als er sich selbst erschlossen ist. Der Mensch kann der Welt nicht sagen, was sie ist; und was er selbst ist, erfährt er von ihr noch weniger als aus dem eigenen Labyrinth“[2]. Aber es wäre auch widersinnig, wollte man in einer Art von historischem Asketismus allen Sinn und Wert des Geschichtlichen in ein reines Jenseits verlagern, und insofern hat Herder durchaus recht, wenn er schreibt: „Das Ziel ausschließend jenseits des Grabes zu setzen, ist dem Menschengeschlecht nicht förderlich, sondern schädlich. Dort kann nur wachsen, was hier gepflanzt ist, und einem Menschen sein hiesiges Dasein rauben, um ihn mit einem anderen außer unsrer Welt zu belohnen, heißt den Menschen um sein Dasein betrügen.“[3]

Die Frage nach dem Sinn der Geschichte wird also immerdar bemüht sein, eine Antwort zu finden in der ausgeglichenen Mitte zwischen beiden Polaritäten: der Sinn kann sich uns nur enthüllen von einem Punkt aus, der wesentlich jenseits der Geschichte liegt, von einem ruhenden Standort aus, der das Fließen und Werden überhaupt erst überblicken kann; aber diese Deutung muß zugleich ganz inmitten des geschichtlichen Vollzugs selber stehen, darf nicht wie ein platonischer Mythus losgetrennt über den irdischen Dingen schweben, sondern muß eingehen ins Diesseitige selbst. Der Deuter der Geschichte muß über dem Gewordenen stehen und zugleich im Werdenden. Er muß schon jenseits des Stromes weilen und dennoch jeden Augenblick eintauchen können. Er muß im Drama der Geschichte Zuschauer und Mitspieler zugleich sein. Er muß immer größer sein als das Geschehene und dennoch das Kleinste daran liebend erkennen.

Mit diesem Gedanken kommen wir, nun von einer anderen Seite her, wieder zu jenem Hölderlinschen Motto, von dem wir in dem Aufsatz über die „Grabschrift des Loyola“[4] gesprochen haben. „Nicht eingegrenzt werden vom Größten und dennoch einbeschlossen bleiben im Kleinsten, das wäre göttlich.“ Für unsere Frage bedeutet dies, daß der Deuter der Geschichte als Zuschauer vom göttlichen Ruheort aus je immer größer sei als alle Größe der Geschichte, und daß er dennoch als diesseitig Mitleidender, ins Drama des Geschehenden einbezogener Mitspieler sich einfüge ins Kleine unseres geschichtlichen Augenblicks. Das wäre dann die schier göttliche Kunst des Wertens aller Geschichte.

Solch gleichsam gottmenschliche Ausgeglichenheit der Sinndeutung und damit einer in ihren Fundamenten unverrückbar gewordenen Wertung wurde nun in der Geschichtstheologie geformt, die von den erlesensten Männern

---

[2] J. Bernhart, Sinn der Geschichte, Freiburg 1931, S. 93. — Vgl. auch A. Delp, Der Mensch und die Geschichte, Kolmar 1943, S. 74 ff.

[3] J. G. Herder a. a. O. S. 16.

[4] In dieser Zeitschrift, Band 139, S. 321—337.

der katholischen Geisteswelt durch alle Jahrhunderte, von Origenes und Augustinus angefangen, geahnt und gelehrt worden ist. Aus den Schätzen dieser Weisheit einige Grundgedanken herauszugreifen, ist die Aufgabe dieser Zeilen. Wir versuchen, indem wir uns die Geschichtstheologie des heiligen Augustinus zu eigen machen, in drei dialektisch voranschreitenden Ideen die Grundwerte einer katholischen Sinndeutung der Geschichte herauszuarbeiten. Die Geschichte der Menschheit ist das göttliche Drama, das da ausgeht von der „Paradiesischen Einheit" (1), hindurchschreitet durch die „Diabolische Aufspaltung" (2) und heimkehren soll zu einem „Himmlischen Endziel" (3). Jede dieser drei Ideen werden wir zunächst ansehen nach der „Kleinheit" ihres rein irdisch historischen Aspekts, um dann die „Größe" der aus der christlichen Offenbarung erkennbaren göttlichen Sinnerschließung danebenzustellen.

1. Die paradiesische Einheit

Es ist ein sozusagen unausrottbares Ideal der Geschichtschreibung, das Geschick der ganzen, einen Menschheit zu einer historischen Sinngebung zusammenzufassen. Seitdem die denkenden Völker überhaupt aufwachend durch die Fenster ihrer dumpfen Stuben zu schauen lernten und aufwachsend über die Mauerzinnen der kleinen Polis in die Welt sahen, läßt es sie nicht mehr los: alle „Geschichten" von Menschen und Völkern werden erkannt als auf einander zugeordnet; niemand ist für sich allein da, jeder lebt vom Besitz des Anderen und der Vergangenheit. Heute ist es so, daß diese ganze, unteilbare Menschheit in der Entwicklung der letzten vier Jahrhunderte zu sich selbst kam in einer ungeheuren, geradezu nervösen Erkenntnis und Ermöglichung ihrer schicksalshaften Einheit. Was wußte einst ein ahnenstolzer Mandarin des chinesischen Urreiches von Hannibal und von Cäsar? Oder was hatte die Theologie des Aquinaten im dreizehnten Jahrhundert gemein mit der Blüte der Inkareiche in den Bergen Südamerikas? Es konnte ja noch in der Neuzeit ein Bauer aus Südfrankreich wähnen, die Teilung Polens sei ein Geschehnis auf einem anderen Stern, und in den ersten Kolonien am Mississippi hat man sich gewiß nicht bedroht gefühlt von der westlichen Politik Peters des Großen. Heute ist das alles anders geworden, und wir erkennen in betäubtem Aufwachen, daß alle Geschichte der Vergangenheit heimlich schon längst aufeinander zugewachsen ist. Kein Chinese kann sich wieder eine Mauer bauen gegen die Kultur des Westens, die ohne Hannibals Niederlage und Cäsars Siege nie so geworden wäre. Und die letzten Inkas wurden bekehrt von den Söhnen des Dominikus, die eine Summa theologica unter dem Arm trugen. Wie auf einen Schlag ist die ganze Welt zusammengeschrumpft und zu einer kleinen, rasch umfahrbaren und mit Ätherwellen belehrbaren Polis geworden. Was irgendein gelehrtes Gehirn in einem Laboratorium Amerikas ergrübelt hat, wird plötzlich zum Schicksal von hunderttausend Japanern in Nagasaki. Und die scheinbar spießbürgerlichen Jugenderlebnisse eines Menschen namens Hitler

in den Wiener Nachtasylen und Münchener Bierkellern erhalten wie durch einen wahnwitzigen Zufall welthistorische Bedeutung. Es ist eng geworden auf dieser Erde; es gibt keine vornehme Flucht mehr in eine eigenwillige Einsamkeit. Grauenhaft beinahe steht diese eine, gemeinsame Menschheit, zu der wir alle gehören müssen, vor uns. Und dennoch: wir können nicht mehr davon lassen, wir ahnen, daß diese Einheit des Geschicks und der Geschichte notwendige Entfaltung, wahrer Fortschritt ist (oder doch sein könnte), daß sich aus dem vorerst nur zu erleidenden Wissen um das Zusammengehören doch wieder einmal ein beglückendes Streben nach der humanen Einheit der Völkerfamilie entbinden müsse.

Noch von einer anderen Sicht her läßt sich dieses geschichtliche Drängen zur Einheit anschaulich machen. Der Mensch von heute hat sich in mühevollem und unendlich scharfsinnigem Forschen und Bohren hinunter gearbeitet bis an die Wurzeln des Menschengeschlechts. Aus Biologie und Anthropologie und Geologie wachsen ihm tausendfach Kenntnisse zusammen über den Ursprung der Gattung Mensch. Die Grenzen des bisher Historischen sind gesprengt, und in den äußersten Umrissen zeichnen sich die Linien einer Geschichte der Eiszeit und der Urwanderungen ab. In spanischen Höhlen und in chinesischem Löß, in Afrika und auf den fernen, jetzt so nahe gewordenen Inseln der Südsee gräbt man nach Spuren menschlicher Leiber und nach Zeichen menschlichen Geistes. Die Kulturgeschichte faßt von Sibirien bis zum äußersten Feuerland in großartiger Zusammenschau die Phasen der Entwicklung dieser einen, einzigen Menschenfamilie zusammen.

So spannt sich denn heute der Bogen dieser erregendsten aller Geschichtsideale von der einen Menschensippe der Urzeit bis zu der einen Völkergemeinschaft unserer Tage. Und hier beginnt das große Fragen: was ist der Sinn dieser Entwicklung von Jahrzehntausenden? Ist die Geschichte der Menschheit Entfaltung oder Zerfall? Sind wir einzelne Menschen nur wie Sandkörner in einem unendlich langsam voranbewegten Wüstenmeer? Ist das alles nur ein nach unabänderlichen Gesetzen verlaufender biologischer Prozeß? Ist es nur das Spiel von „erhabener Zwecklosigkeit", von dem Spengler sprach, das „blinkende Gewirr" von sinnlosen Klängen und Farben, das Aufblühen und Abdorren einer wuchernden Orchidee? Oder haben nicht vielmehr jene recht, die in der Geschichte ebensowenig auf eine Sinnhaftigkeit, eine Teleologie und damit auf die Möglichkeit einer endgültigen Wertung verzichten wollen wie in der Metaphysik oder in der Naturerkenntnis? Ist die Geschichte wirklich, um wieder ein Wort Herders zu gebrauchen, eine „Epopee Gottes durch alle Jahrtausende, Weltteile und Menschengeschlechte, tausendgestaltige Fabel voll eines großen Sinnes?" Müssen wir uns verzichtend beschränken, in diesem unendlichen Strom von Geschichte unterzutauchen als ein kleiner, mitgerissener Tropfen der Entwicklung selbst (wie anders wäre dies alles sonst „unsere" Geschichte?), oder können wir uns an ein göttlich ruhevolles Ufer setzen, um mit einem Blick Quelle und Fließen und Mündung zu umspannen? Das ist die Hölderlinsche Frage:

„Nicht eingeengt sein vom Größten, und dennoch einbeschlossen sein vom Kleinsten, das wäre göttlich." Mit Hilfe der genauesten Kenntnis des „Kleinen", des Einzelnen, des archivalisch und geopolitisch und psychologisch bis an die äußerste Grenze des methodisch Erkennbaren vorangetriebenen Wissens das „Große" zu erfassen, den Gesamtsinn, die Zielrichtung, die nicht mehr innerhalb der Dinge, sondern jenseits des Werdens ruht: das wäre das Ideal von der einen, einzigen Geschichte der Menschheit; hier läge wohl Sinn und Wertung der Geschichte verborgen.

Allein, wenn wir nur innerhalb des Raumes von historisch erkennbaren Einzeldingen verbleiben, mag uns immer wieder der drückende Zweifel an der geschichtlichen und metaphysischen Gültigkeit dieses Einheitsideals befallen. Ist denn diese „eine" Menschheit nicht eben doch ein seliges Phantom, eine bloß von uns zusammengedachte Einheit gleich den „flatus vocis" der Nominalisten, bestenfalls ein romantisches Ideal gleich dem des Johann Gottfried Herder und seiner Erben bis zu dem Schrei: Proletarier aller Länder, vereinigt euch? Da kommt uns neue Erkenntnis zugeflossen aus einer Quelle, die sich von Gott her auftat, deren Inhalt zwar die Grenzen des menschlich Erkennbaren aufsprengt, die aber dennoch sich in menschlich begreifbarem Wort und in der historisch genau nachweisbaren Gültigkeit ihres Anspruchs an den für alles Wahre grenzenlos offenen Verstand des Menschen wendet: das ist die christliche Offenbarung[5]. Sie ist uns nicht zuteil geworden um historischer Erkenntnisse willen, sondern zum Heil der Seele. Aber sie ist in ihrem tiefsten Wesen, das heißt durch die geschichtliche Erscheinung des Erlösers Christus, in die Historie eingebettet; sie ist nicht ein zeitloser Mythos, sondern wirkliches Geschehen „sub Pontio Pilato". Darum wird auch unser geschichtliches Wissen von der Offenbarung her aufgehellt, und all unser zerbröckelndes Bemühen um einen Aufbau der historischen Einheit wird unter dem göttlichen Gewicht des an uns gerichteten Offenbarungswortes plötzlich zu einer kompakten, kristallenen Festigkeit. Nehmen wir dafür nur drei für eine Theologie der Geschichte grundlegende Wahrheiten aus dem Offenbarungsgut heraus.

Zuerst sind wir, über alle anthropologischen und historischen Einzelforschungen hinaus, göttlich versichert, daß die Menschheit in der Tat nur eine ist, sprossend aus der Wurzel eines einzigen Menschenpaares. Die ersten Seiten des Buches Genesis sind entscheidend: in der Einheit des Schöpfers wurzelt auch die Einheit des Menschengeschlechts und die Einheit seines Geschichtszieles. In der Wahrheit von der Schöpfung aus dem Nichtsein zum Sein liegt bereits die alle Entfaltung umfassende Idee von „Menschheit" inne. Darum ist „die Geschichte für den Christen primär Universalgeschichte. Der letzte Mensch, der es gerade noch ist, gehört zur Geschichte der Menschheit. Nichts ist klarer und unumstößlicher als die Universalität

[5] Vgl. zu dem Problem von Offenbarung und Geschichte K. Rahner, Hörer des Worts, München 1941, S. 162 ff.: Der Mensch als geschichtlicher Geist; S. 189 ff.: Die menschliche Geschichtlichkeit einer möglichen Offenbarung.

der Geschichte, weil das Sein selber universal ist, die Geschichte aber das Sein voraussetzt."[6] Paulus hat auf dem Areopag der Athener davon gesprochen, mit biblisch sicherem Wissen zugleich alle Ahnungen der stoischen Idee von der Einheit des Menschengeschlechts aufnehmend, als er den Versen des Aratos christliches Leben einhauchte: „Wir aber sind Gottes Geschlecht" (Apg 17, 28). Das ist denn auch der tragende Grund der gesamten Geschichtstheologie Augustins. „Gott ließ das Menschengeschlecht aus einem einzigen Menschen hervorgehen, um den Menschen nahezubringen, wie lieb ihm die Einheit auch in der Vielfalt sei."[7] Ein tiefsinniges Wort; denn gerade mit dem Blick auf die ungeheure Vielfalt des Geschichtlichen (und diese ist ja wiederum nur notwendige Folge der Schöpfung, da alles Geschaffene in seiner analogen Beschränkung zugleich auch unausschöpflich bunte Nachvollziehung des unerschöpflich reichen göttlichen Seins ist) weiß der gläubige Mensch nun, daß es keine „Vielfalt an sich" geben könne in der göttlich einen Planung des geistbegabten Geschöpfes. Eins muß zum Vielen werden und das Viele im Eins verharren. Augustinus hat das an einer anderen Stelle des „Gottesstaates" ausgesprochen, wo er von der rassischen und historischen Vielfalt der Menschen spricht: „Aber wer immer ein Glaubender ist, der zweifle nicht, daß, wer immer als Mensch geboren wird, das ist als ein vernünftiges und sterbliches Wesen, unter welchem Himmelsstrich es auch sei, seinen Ursprung nimmt von jenem Ersterschaffenen, — mag er sonst auch eine unserer Erfahrung noch so ungewohnte Körpergestalt oder Farbe oder Bewegung oder Stimme haben."[8] So erhält denn erst der „Glaubende", der theologisch denkende Historiker, jene unverrückbare Sicherheit, mit der er alle Teilgeschichte, alles wissenschaftlich erwerbbare Sonderwissen mutig einzureihen sich getraut in eine Geschichte der Menschheit. Gewiß behält auch so noch die Geschichte der einzelnen Völker ihren zumeist dunkel verhüllten Sondersinn, und Theodor Haecker hat recht, wenn er sagt: „Der Christ kann kraft der Offenbarung längst über den Sinn der Universalgeschichte, nämlich als der Rückkehr der Kreatur zu Gott, einigermaßen im Klaren sein und zu gleicher Zeit in einem beängstigenden Dunkel sein über den partikularen Sinn der Geschichte einzelner Völker, die noch im Prozesse liegen — dieses Wort auch juristisch verstanden — und der erst im dramatischen Verlaufe und ganz erst an dessen Ende offenbar werden wird, wenn er auch in einer Ahnung oder in einem Mythos oder in Intuitionen der Dichter dunkel schon gegeben sein mag."[9] Aber der Gesamtsinn liegt im Licht der Offenbarung klar zutage: Rückkehr der Kreatur zu Gott.

Was dies genauer besagen will, beantwortet uns die zweite Wahrheit, die wir nur von dem offenbarenden Gott wissen können, die dann aber, wenn sie glaubend umfaßt wird, das Getriebe der Geschichte durchschaubar macht.

---

[6] Th. Haecker, Der Christ und die Geschichte, Leipzig 1935, S. 94.
[7] De Civitate Dei XII, 23.
[8] De Civitate Dei XVI, 8.
[9] Der Christ und die Geschichte S. 94f.

Wir wissen es aus Gottes Bezeugung, daß dieses eine Menschengeschlecht in seinem Stammvater, und damit an sich für alle seine aus geschlechtlicher Weiterzeugung stammenden Glieder, in der Gnade erschaffen war: das heißt in einem Zustand, der wesentlich über jeglichen Anspruch der bloßen Natur hinausreichte. Dieser Stand der Begnadung besagte eine Überhöhung der Natur zu einem Verhältnis zu Gott, das wir „Kindschaft" nennen, und dem als schmückende Gaben gegeben waren ein Zustand der Leidlosigkeit, der Unsterblichkeit und der Freiheit von jedem Ausgeliefertsein an die abwärts ziehenden Kräfte der fleischbedingten Leidenschaften. Der Mensch und die ganze Menschheit waren „paradiesisch". Was Platon nur ahnte und was die Mythen aller Völker raunen, wird uns von Gottes bezeugendem Wort überhöht, geklärt und als geschichtliche Wirklichkeit verbürgt. Allein, dieses paradiesische Glück ging dem gesamten Geschlecht verloren in der freien, sittlichen Abkehr des Stammvaters von Gott, in der Sünde. Dennoch blieb dieser vom schöpfenden und zugleich begnadenden Gott uns zugedachte Stand das eine, einzige Ziel, das sein sollte, sein müßte: die Entelechie, die Zielgerichtetheit der Menschheit auf diese paradiesische Einheit mit Gott ging nicht verloren. In Christus ist sie wiederhergestellt worden, da er der Menschheit „die Sünde der Welt" wegnahm und die Gnade der Kindschaft wiederbrachte; Freiheit von Leid und Tod und Leidenschaft aber sind die Gaben, die der in Christus erlösten Menschheit erst wieder zuteil werden, wenn die Gesamtentfaltung aus der Geschlechtlichkeit Adams vollendet ist in der Auferstehung alles Fleisches.

Das ist der großartige Rahmen, in dem der Glaubende den Zielsinn und die Wertungsmöglichkeit alles geschichtlichen Werdens findet. Augustinus hat dies in einem der kürzesten und tiefsten Kapitel seines Gottesstaates in folgende Worte gefaßt: „Es war auch Gott nicht verborgen, daß der Mensch sündigen und, einmal dem Tode verfallen, eine sterbliche Nachkommenschaft fortpflanzen würde. Er wußte, daß die Sterblichen durch ihre eigenen Sündengreuel dahin kommen würden, daß die vernunftlosen Tiere sicherer und friedlicher unter sich leben als die Menschen. Niemals wahrlich haben Löwen und Drachen unter sich solche Kriege geführt wie die Menschen. Allein Gott sah auch das durch seine Gnade zur Kindschaft wiederberufene Volk der Guten voraus, dem die Sünden erlassen sind und das, durch den Heiligen Geist gerechtfertigt, den heiligen Engeln in ewigem Frieden beigesellt werden sollte, dann, wenn als letzter Feind der Tod vernichtet sein wird."[10]

Nur der reine, gleichsam nackte Glaube kann dies alles zunächst umfassen; denn es sind die Mysterien Gottes, die sich an der Menschheit vollziehen. Aber sobald der Mensch, wenn er die Wirrnis der Geschichte aller Völker betrachtet, sich von dieser leuchtenden Ruhe des göttlichen Wortes erhellen läßt, entwirrt sich alles. Er beginnt zu erkennen, woher es doch wohl komme,

[10] De Civitate Dei XII, 23.

daß die gesamte Menschheit in Krieg und Leidenschaft und Tod von der Sehnsucht nach Friede und Freude und unsterblich glücklichem Leben nicht loskommt; daß alle Geschichte der Menschen sich ringend bemüht, jenem Urstand wieder nahezukommen, der durch eine Urschuld verloren ging. Darin gleichen sich die tiefsten Bestrebungen in der Geschichte aller Völker; die ganze Menschheit kreist, bei all der verwirrenden Vielfalt des von außen sichtbaren Geschehens, in einer erhabenen Eintönigkeit um den gleichen Mittelpunkt. Sei es die Pax Romana jenes Imperiums, das mit Blut und Schwert geeint wurde, sei es die Treuga Dei des Mittelalters, sei es die Leidenschaft, mit der Sozialisten unserer Tage für ein menschenwürdiges Paradies auf Erden kämpfen — sie meinen in der Tiefe das Gleiche; sie können nur dies eine meinen, weil sie Menschen sind aus dem Stamme des Adam, der Einer war und aus dessen Samen wir alle stammen, die wir in ihm alle das Paradies und die Gnade verloren haben: ob wir das nun glauben oder nicht. Hölderlin hat dies mit der Treffsicherheit des Dichters geahnt, und wir sind berechtigt, seinen Worten einen tieferen Sinn zu geben als den sonst üblichen einer bloßen menschlichen Immanenz — denn eben, weil er dichterischer Prophet ist, ist er auch christlich zu deutender Prophet. Er sieht das Menschengeschlecht hervorgehen aus einer ursprünglichen „Einfalt" des Paradieses; und was dann durch eine Schuld verloren ging, das muß es sich bemühend zurückerwerben durch „Bildung", auf daß es so wieder eingehen könne in die Einheit mit sich selbst, mit der Natur und mit Gott. Zwischen Einfalt des Ursprungs und Einfalt des schmerzvoll erreichten Ziels liegt die Geschichte der Menschheit. Sie verläuft also sozusagen von Paradies zu Paradies. So sagt Hölderlin im Thaliafragment: „Die Einfalt und Unschuld der ersten Zeit erstirbt, daß sie wiederkehre in der vollendeten Bildung. Und der heilige Friede des Paradieses geht unter, daß, was nur Gabe der Natur war, wiederaufblühe als errungenes Eigentum der Menschheit."[11] Oder noch deutlicher in dem später unterdrückten Entwurf zu einer Vorrede des 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 alles unseres Strebens, wir mögen uns darüber verstehen oder nicht."[12]

Damit gelangen wir zur dritten Wahrheit der christlichen Offenbarung, von der aus ein helles Licht auf alles geschichtliche Werden fällt. Der Prozeß dieses schmerzlich langsamen Ringens um die ursprüngliche Einheit und Einfalt des Paradieses, nach der alle Geschichte der Menschheit heimlich

---

[11] Hölderlins Sämtliche Werke II. Band (ed. Fr. Seebaß), Berlin 1943, S. 76. — Vgl. dazu R. Guardini, Hölderlins Weltbild und Frömmigkeit, Leipzig 1939, S. 127 ff.

[12] Ebenda II. Band, S. 545.

strebt, steht nicht im Dienst einer nur anonymen Gemeinschaft, einer unpersönlichen Einheit, eines Zieles, in dem die Würde der Einzelperson doch nur wieder verschwände wie das Sandkorn im beweglich trägen Meer einer Wüste. Die Offenbarung Gottes, die da ausgeht aus dem unendlich freien Schwung seiner dreipersönlichen Liebe, wendet sich an den Menschen als Person, als den Freien, als den Liebenden, als den für Ja und Nein Fähigen. Darum geht auch alle Geschichte niemals auf „Etwas", sondern auf „Jemand" hin, und das Endziel der Einheit wird sein die wieder mit Gott vereinte, freie Person des Menschen, des Erlösten und unsterblich Gewordenen. Von da aus eröffnen sich unserer Sinngebung der Geschichte unerhörte Weiten. „Alle Geschichte ist Geschichte des Weges zum Heil oder des Abfalles vom Heil, des Weges zu Gott oder des Abfalles von Gott. Das höchste erschaffene Sein, das höchste erschaffene Gut ist die Person, darum ist auch ihre Geschichte die reichste und gibt insgeheim doch den Ton an, der die Musik aller Geschichte macht. In ihr ist der Kern und das letzte Licht des Sinnes, dessen äußerste Strahlen auch alle andere Geschichte und alle andern Geschichten erhellen.... Um der Geschichte der einzelnen heiligen Seele willen ist jede andere Geschichte; ihr müssen dienen Aufstieg und Niedergang der Reiche, Kriege und Revolutionen.... Alles, was geschieht, ist im Dienste dieses Zieles, und jedes Opfer ist recht für dieses Ziel. Auch das Glück oder Unglück ganzer Völker im Frieden oder im Krieg ist untergeordnet dem Heile der Personen, deren Gemeinschaft das Reich Gottes ist."[13] Das klingt scheinbar kühn, ja anmaßend, und schon der Platoniker Celsus hat im zweiten christlichen Jahrhundert schneidenden Spott geübt an der Geschichtstheologie der Christen[14]. Aber es ist dies die tiefste Überzeugung all der Menschen, denen in Christus das Weltgeschehen sinnvoll ward, von der Urzeit angefangen über Origenes bis zu Augustinus. Der tiefste Grund für diese Geschichtstheologie der personalen Einheit und Würde liegt aber darin, daß der Christ alles Geschehen gerichtet findet auf die Person hin, zu der alles hinströmt und von der alles ausgeht: auf den menschgewordenen Gott hin. „Auf ihn hin ist alles erschaffen", sagt Paulus (Kol 1, 16). Alle Völkergeschichte wandert heimlich ihm entgegen, und die Straßen des römischen Imperiums wurden für seine Boten gebaut. Er ist Fall und Auferstehung für alle Historie. Nur in ihm gibt es eine einheitliche Geschichte der Menschheit. Denn er ist der zweite Adam, der Gott-Mensch, der größer ist als alle Geschichte und dennoch eingetaucht bleibt in die Geschichte. An ihm vollzieht sich im erhabensten Sinn das Wort: „Nicht begrenzt werden vom Größten und dennoch einbeschlossen bleiben im Kleinsten, das ist göttlich." In ihm vollendet sich die paradiesische Einheit; denn Er spricht zu der ans Kreuz der schrecklichen Geschichte genagelten Menschheit: „Heute noch wirst du mit mir im Paradiese sein."

---

[13] Th. Haecker a. a. O. S. 98f.
[14] Vgl. Origenes, Contra Celsum IV, 23.

2. Die diabolische Aufspaltung

Aber wir haben nach all dem eben Gesagten den Eindruck und das lebendige Gefühl: das ist nicht alles, kann nicht alles sein. Die Geschichte der Menschheit ist ja nicht ein schöner Aufstieg zur wiedererrungenen Einheit des verlorenen Paradieses; sie ist vielmehr, wie wir eben schon andeuteten, „schrecklich", eine Kreuzigung, ein Leiden, ein sterbender Zerfall. Wir haben bisher nur Eines gesagt: aber dieses Eine ruft nach einer Gegenantwort. Geschichte ist Dialektik. Gerade in ihrem Fortschreiten scheint sie sich selbst aufzulösen, und ohne Zerfall gäbe es kein neues Wachstum. Noch mehr: Antwort und Gegenantwort stimmen nicht mehr überein; es geht ein anschwellender Fehlerposten durch die ganze Bilanz der Geschichte, dessen erste Quelle wir nicht mehr aufdecken können. Alles, was uns die Historie von den Taten und Strebungen der Menschenvölker lehrt, stellt uns immer wieder vor neue Bestürzungen und läßt uns ahnen, es müsse irgendwo in den grauen Fernen der Jahrtausende und von da aus hineinragend in die abgründigen Tiefen der Seele etwas Furchtbares geschehen sein, daran alle Geschichte krankt. Warum wird das Drama des Menschen immer wieder zur Tragödie?

Lassen wir zunächst wieder die „Kleinheit" des rein geschichtlich erkennbaren Tatbestandes sprechen. Nüchterne Wissenschaft und unbefangene Beobachtung lassen an uns die Taten der Menschheitsgeschichte vorüberziehen in ihrer Größe und unbarmherzigen Nacktheit. Sie alle widerlegen mit schriller Schärfe jeglichen Optimalismus etwa der Leibniz'schen oder Herder'schen Humanität. Herder hat gewähnt, der Aufstieg der Menschheit gehe zu den seligen Höhen der „hellen Wahrheit, reinen Schönheit, der freien und wirksamen Liebe"[15]. Welches Hohngelächter möchte in uns aufsteigen beim Anblick der Welt von heute, wenn wir solche Worte hören! Nein, da ist offensichtlich ein böses Virus am Wirken, das gerade die besten Elemente des Fortschritts in auflösende Kräfte umwandelt, das am Körper der Menschheit die Eiterbeulen auftreibt, die dann eine verblendete Historie die großen Taten nennt. Oder vergessen wir im Anblick der Pyramiden, daß sie nur gebaut werden konnten, weil eine menschenverachtende Tyrannei Zehntausende von Sklaven in den Tod trieb? Ist es der Geschichte würdig, immer nur Geschichte der blutigen Kriege zu sein, Geschichte der wahnwitzigen Leidenschaften jener Feldherren und Cäsaren und Führer, die man die Großen nennt? Und müßten wir anstatt einer Geschichte der hohen und feinen Diplomatie nicht ehrlicher die Geschichte des Hochmuts und der Geltungssucht schreiben, die Geschichte der Jagd nach Satrapien und Kardinalshüten und Fuggerschen Wechseln, nach Ölfeldern und nach den laboratorischen Geheimnissen der Atombombe?

Genau und unbarmherzig betrachtet, schrumpft die Geschichte der großen Taten zu einem erbärmlichen Wirrwarr von ein paar menschlichen oder besser

[15] J. G. Herder a. a. O. S. 16.

gesagt diabolischen Leidenschaften zusammen: Fleischesliebe und Goldgier und brutale Ehrsucht sind die Triebkräfte der menschlichen Großtaten. Platon hat das gewußt, wo er in den „Gesetzen" von der Hybris als der großen Macht spricht, und Augustinus nimmt dies, christlich ausgedeutet, auf, wenn er die magna superbia als Grundkraft alles Geschehens bezeichnet[16]. Gerade weil der Mensch so groß sein kann in der Gewalt seines paradiesisch freien Entsprungs, weil er einst himmlisch war, darum kann er auch Sklave werden und Teufel sein. Es geht eine Ahnung durch die ganze Menschheit, daß der Mensch sich in einer Ursünde einmal in die Gewalt des Bösen begeben hat und daß seitdem die Zentrik all seiner Bestrebungen und Taten verrückt wurde: er ist ichsüchtig geworden und damit hörig einer Macht, die nicht mehr er selber ist. Von Gott und dem Guten abgekehrt ist er dem Bösen verfallen. Seitdem ist die Geschichte, um ein Wort Platons zu gebrauchen, „ein unsterblicher Kampf, und es bedarf einer erstaunlichen Wachsamkeit; denn nun sind Götter und Dämonen unsere Mitkämpfer, wir Menschen aber Gebilde der Götter und der Dämonen"[17]. Es sagt darum ein neuer Ausleger des Augustinischen Gottesstaates tief und recht: „Platon hat längst vor Augustin gesehen, daß Selbstsucht die Naturform der Weltwesen ist, die alles höhere Streben hemmt und alle edleren Kräfte tötet. Er hat sie in seiner eindringlichen Sprache als den Erbfehler und das Verderben der Menschheit geschildert und in der Hingebung an das Gute und Rechte die Kräfte des Aufschwungs zum Besseren gepriesen. Nach Platon wird menschliches Wesen erst da, wo der Mensch sich entschließt, das Rechte zu lieben und auf die Naturform des Ich zu verzichten."[18]

Dieser urmenschliche Gegensatz wird noch tiefer erfaßt, wenn wir seine unheimliche Dialektik genauer besehen. Die Tatsachen der Geschichte belehren uns, daß wir es im menschlichen Tun und Streben nicht nur mit dem bloßen Gegensatz von Gut und Böse zu tun haben, sondern daß das Böse, gerade in den geschichtsbildenden großen Taten, ein pervertiertes Gute ist. Es gehört zu den erschreckenden Erkenntnissen der Geschichte, daß gerade die gottähnlichsten Kräfte des Menschen sich auswachsend zu seinem Verderben betätigen. Jene Tyrannen und Menschenbeherrscher sind wirklich groß. Ohne die Sklaven der Pyramiden und ohne die Morde der römischen Bürgerkriege gäbe es keine antike Geschichte; ohne Luthers maßlos großartige Leidenschaft und ohne die Blutströme der russischen Revolution keine Geschichte von heute. Aber es ist immer eine Größe, die sich selbst verzehrt und aufhebt. Und es ist wie ein Fluch, daß der geschichtsbildende Mensch denkt und forscht und kämpft, um in und mit dem Fortschritt alles wieder aufzulösen. Die Geschichte wird geradezu zum Trauerspiel der geschichtszerstörenden Mächte. Das Göttlichste im Menschen wird zur Waffe in der

[16] Vgl. H. Scholz, Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustinus, De Civitate Dei, Leipzig 1911, S. 89 ff.

[17] Leges 906 A.

[18] H. Scholz a. a. O. S. 72.

Hand eines Irren, dessen Verstand gerade noch hell genug ist, die Waffe unsäglich fein zu schleifen und zu schmücken. Von da aus möchte man grübelnd fast zu jenem ahistorischen Idealismus Hegels zurückgreifen, dem die Geschichte in ihrer Dialektik nur als Negativ alles Göttlichen vorkam: „Die Philosophie der Geschichte fängt also ganz eigentlich mit dem ungeheuren Bedauern an, daß es überhaupt eine Geschichte gebe, und daß es nicht vielmehr bei dem ungeschichtlichen Zustande der seligen Geister verblieben sei. Die Geschichte ist Abfall, Verdunkelung des reinen und göttlichen Seins, und statt daß Gott darin erkannt werden soll, ist es vielmehr das Negative Gottes, was sich darin spiegelt.“ [19]

Jede Sinndeutung der Geschichte wird sich also mit dieser unleugbaren Tatsache der historischen Selbstzersetzung auseinandersetzen müssen, wenn sie nicht in die Gefahr eines romantischen Idealismus geraten oder in die Flucht jenes historischen Asketismus, von dem wir früher schon sprachen, ausweichen will, der da alles Heilwerden nur in ein Jenseits verlegt, indem er die diesseitige Geschichte rein betrachtet als „Sündenfall und Weg zum Gericht“ [20].

Hier kommt uns nun wiederum die Offenbarung entgegen und leuchtet in die unheimlichen Abgründe der geahnten Schuld. In ihrer Enthüllung allein gelingt es uns, jenen Abstand zu gewinnen auch von den bösen Dingen, jenes ruhige Wissen, das über allem Geschehen steht und auch noch das Schreckliche versteht und das Unbegreifbare begreift: non coerceri maximo — auch maximo malo. Die tiefste Wurzel des in der Geschichte sich enthüllenden Bösen ist, so belehrt uns Gottes eigenes Wort, nicht ein ewig selbständig neben Gott stehendes Böses; sie ist auch nicht nur ein physisches Übel, eine bloße Folge der Kontingenz alles Menschlichen, nicht nur eine Inkonvenienz zum Menschen hin, nicht nur ein Zusammenprall von wild durcheinander laufenden physischen und physiologischen Gesetzlichkeiten, die der Mensch nun eben einmal erleiden muß. Die Wurzel alles Bösen ist eine sittlich freie Tat des ersten Menschen, ist die Sünde. In dieser freien Abkehr von Gott und seiner Begnadung ist der Mensch für sein ganzes Geschlecht in die Gewalt eines wiederum durch sein freies Wollen von Gott abgefallenen reinen Geistes geraten: der Satan, einst ein Lucifer, ein wunderklarer Lichtträger, ein Engel, ist der „Fürst dieser Welt“ und damit zeitweiliger Herr der Geschichte geworden, genauer gesagt, ihr Tyrann, ihr anmaßender Despot. In der Ursünde dieses erhabenen Geistes liegt die Wurzel für alle diabolische Aufspaltung der Menschengeschichte: für die superbia, die Selbstüberhebung, die aller historischen Taten und Untaten Triebkraft ist. „Fragt man nach der Ursache der Unseligkeit der bösen Geister“, so schreibt Augustinus, „so liegt diese in der Abkehr von dem, der im höchsten Sinne ist,

[19] So der erste Herausgeber der Hegelschen Geschichtsphilosophie (Hegel, Sämtliche Werke IX, S. XIf.).

[20] Vgl. E. Reisner, Die Geschichte als Sündenfall und Weg zum Gericht, München-Berlin 1929.

und in der Hinkehr zum eigenen Wesen, das nicht im höchsten Sinne das Sein hat. Und dieses Verbrechen, wie soll man es anders benennen als Hochmut? Das ist der Anfang aller Sünde. Sie wollten ihre Kraft nicht bei Gott bewahren, und während sie in höherem Grade das Sein hätten, wenn sie dem anhingen, der im höchsten Grade ist, haben sie sich selbst ihm vorgezogen und damit das, was im geringeren Grade ist. Das ist der Urmangel, die erste Verarmung, das Grundgebrechen aller Natur."[21] Dieser Hochmut der freien Abkehr von Gott überträgt sich durch diabolische Versuchung auf den ersten Menschen. „Ihr werdet sein wie Gott": das ist das Grundmotiv menschlichen Hochmuts und das Leitmotiv für alle Menschengeschichte geworden. Es ist ein Satz von tiefster Bedeutung für alle katholische Geschichtstheologie, den Augustinus niederschreibt: „Im Mißbrauch also des freien Willens hat die ganze Folge des Elends ihren Ursprung, die das Menschengeschlecht in einer Kette von Unheil bis zum endgültigen Untergang im zweiten Tode geleitet, nachdem einmal sein Anfang verderbt und damit gleichsam seine Wurzel krank geworden war, und ausgenommen werden davon nur die, die durch Gottes Gnade erlöst werden."[22] Series calamitatum — eine ununterbrochene Kette von Unheil: das ist die Geschichte der Menschen geworden durch die freie Sünde. Aus dem lastenden Pessimismus dieser augustinischen Schau befreit uns einzig das ebenso der Offenbarung entnommene Wissen um den Gnadenplan Gottes in Christus: und sofort erhebt sich neben der Civitas terrena der sündenvergifteten Geschichte die Civitas Dei, die auserwählte Gemeinschaft derer, die in Christus doch wieder nach der paradiesischen Einheit streben können. Die Geschichte wird jetzt zum Drama, zur „göttlichen Komödie" zwischen Christus und Satan, zwischen Gott und Dämon.

Hier gründet also die augustinische Geschichtstheologie vom Gottesstaat und vom Weltstaat, von diesen beiden unsichtbaren Bereichen, die sich in der scheinbaren Wirrnis der äußeren Menschengeschichte durchdringen und doch auch wieder scharf scheiden. Gott ist und bleibt der Herr der Geschichte, der selbst das Sündige zu seinen Zielen zu lenken weiß. Satan, der Widersacher Gottes, ist der Tyrann der Geschichte, der immer noch wirken darf, bis die in der Geschichte dieser Welt sich vollziehende Scheidung der zwei Staaten zum himmlischen oder höllischen Ende gebracht ist. Im Menschen aber und seinem von Gnade gestärkten und vom Satan versuchten Ja geschieht diese Scheidung — und darum ist alle Geschichte ein Scheideprozeß der Geister, eine discretio spirituum von säkularen Ausmaßen. Wer es unternimmt, die Historie der Menschenvölker zu begreifen ohne den Satan, ohne den Sündenfall, gerät in Rätsel und Irrtümer. „Die Geschichte ist unerklärlich ohne den Teufel und sein Wirken. Wo immer diese Macht ausgelassen wird als reale Macht, wird das Böse, das in der Welt ist, zurückgenommen, muß zurückgenommen werden in den Urgrund des Seins selber. Dann ist Gott Selber auch der Wirker des Bösen."[23]

[21] De Civitate Dei XII, 6.
[22] De Civitate Dei XIII, 14.
[23] Th. Haecker a. a. O. S. 85.

Allein, das ist immer nur die eine Seite dieser dialektischen Aufspaltung: christliche Geschichtstheologie hält ebenso fest, daß Gott in Christus Herr und Ziel der Geschichte bleibt und den endgültigen Sieg über Satan und das Böse erringt. „Das ist der erste, unerschütterliche, alles beherrschende Satz christlicher Geschichtsbetrachtung: Gott ist der Herr der Geschichte. Alles andere ist Glaubensversuchung oder Anfechtung oder Verzweiflung, Unglaube, Sünde und Abfall. Der christliche Glaube an den „Sieg", an den „Erfolg" Gottes zielt auf die Ewigkeit, nicht auf die Zeit — freilich nicht, als ob dieser Sieg sich nicht ohne Zeichen ließe auch in der Zeit. Aber es sind nur Zeichen, nicht der Sieg selber. Gott hat sich gewissermaßen Seiner Macht entäußert, indem er den freien Willen des Geschöpfes erschuf. Aus überfließender Liebe Seines Seins. Und nun beginnt das Geheimnis des freien, sich entscheiden könnenden Geschöpfes, einmal und unwiderruflich im Engel, anders im Menschen, der zwar auch einmalig fiel, aber in der Schwäche seines Geschlechts und in derselben absoluten Weise, wie er ohne sein Zutun aus dem Nichts geschaffen wurde, auch ohne sein Zutun einmalig erlöst wurde, durch freie Gnade mit der Möglichkeit neu zu fallen, aber auch, und nun mit seinem Zutun, in diesem Leben immer wieder neu erlöst zu werden."[24] Das ist gut augustinisch gedacht, und gut paulinisch zugleich. Neben dem Mysterium „Gott in Christus" steht bis ans Zeitenende das Mysterium des Bösen, das noch am Wirken ist (2 Thess 2, 7). Babylon und Jerusalem, Christus und Belial sind die Gegner im göttlichen Drama. Glaubender Gehorsam und hochmütige Abkehr vom höchsten Sein sind die Grundkräfte des Kampfes; noch genauer gesagt: Liebe zu Gott oder Liebe zum Ich. Und so bringt Augustinus die innerste Dynamik alles geschichtlichen Geschehens auf die Formel, die allen kommenden Theologen der Geschichte Leitmotiv blieb: „Zweierlei Liebe also hat die beiden Staaten gegründet: den Weltstaat die Liebe zum Ich, die sich steigert bis zur Verachtung Gottes; den himmlischen Staat die Liebe zu Gott, die da geht bis zur Verachtung seiner selbst."[25] Es ist auch der Geschichte das Wort des Herrn gesagt: „Wer seine Seele liebt, wird sie verlieren, wer sie haßt, der wird sie gewinnen" (Joh 12, 25). Noch einmal läßt sich von hier aus dem Hölderlinschen Motto ein tiefer Sinn abgewinnen; denn es ist christlicher, als es der Dichter selbst geahnt hat. Non coerceri maximo: nicht den Mut zu bejahender Geschichtsdeutung verlieren selbst angesichts der Schrecken der Geschichte; denn Gott bleibt stets der Herr auch der bösen Taten und ist immer je größer als die großen Sünder, die die Geschichte formen. Contineri tamen a minimo: in der Einsicht, die der feinste Ertrag einer vom Glauben erleuchteten Geschichtsdeutung ist, daß die eigentliche, dauernde, aus der Zeit zu einer Ewigkeit sich verfestigende Geschichte der Menschen von denen gemacht wird, die „klein" sind, daß das bleibend Wertige an der Geschichte

[24] Ebenda S. 84 f.
[25] De Civitate Dei XIV, 28.

sich in der Heimlichkeit der großen Herzen vollzieht. Und groß ist eines Menschen Herz nur, wenn es klein wird im großen Gott: das ist die geschichtswertende Einsicht, die der Christ aus dem Wissen um die superbia des Sündenfalls gewinnt. Nur daraus kann die „wahre" Geschichte, die Geschichte der durch allen historischen Zerfall bleibenden Werte erfaßt werden. Und so ist es denn richtig, was Theodor Haecker einmal sagt: „Der Chronist, der die Geschichte seiner kleinen Gemeinschaft mit der Schöpfung der Welt und Adam und Eva und dem Sündenfall begann, hatte mehr Sinn für die unzerreißbaren Zusammenhänge des Ganzen und aller Teile als eine große Zahl ungeheuerlich gelehrter und wissensreicher Geschichtsschreiber.... So ist also der Christ der Ansicht, daß seine Geschichtsauffassung dem Sein der Geschichte am nächsten kommt, ohne etwas auszulassen."[26] Auch der Geschichte, die von der diabolischen Aufspaltung des Weltgeschehens durch den Sündenfall geformt wird, gilt das Wort: „Gott ist größer als unser Herz, und Er weiß alles" (1 Joh 3, 20).

3. Das himmlische Endziel

So wird denn Gott das letzte Wort der Geschichte sprechen. Denn nur Er kann (um das Motto aus Claudels „Seidenem Schuh" zu gebrauchen) „auf krummen Linien gerade schreiben". Das ist auch der siegfreudige Inhalt der beiden letzten Bücher in Augustins Gottesstaat. Die Geschichte der Menschheit geht trotz aller diabolischen Aufspaltung (ja mit der Kühnheit des erhabenen Gedankens von der „felix culpa" möchte man geradezu sagen: infolge der diabolischen Zerrissenheit) von Paradies zu Paradies. Wohl bleibt bestehen, weil in der unbegreiflichen Freiheit des Geschöpfes mitgegeben, die Möglichkeit und die Wirklichkeit eines endgültig gottfernen Ausgangs, den wir Hölle nennen. Aber Gottes Endziel alles geschichtlichen Siebens und Scheidens wird niemals ein nur halbgelungener Kompromiß sein. Am Ende der Geschichte steht der Sieg.

Gehen wir wieder aus von der „Kleinheit" der in den Tiefen des menschlichen Herzens und Verstehens sich regenden Ahnungen solchen Ausgangs. Contineri a minimo: wir sind mit den tiefsten Wurzeln unseres Wesens einbeschlossen in das Streben nach endlosem Glück, nach Frieden und Freiheit. Und was da vom Herzen des Menschen gilt, ist ebenso die Dynamik aller Geschichte. Krieg und Blut und Unfrieden stehen im Dienste dieser Sehnsucht, und immer ist der Mensch daran, sich ein Paradies zu erringen, genauer gesagt: sich wieder zu erringen, in Einklang zu kommen mit dem, was als heimliche Erinnerung (wie Platon meinte) und als Teleologie alles Hoffens schon in ihm lebt. Herders romantische Geschichtsdeutung sehnt sich nach „heller Wahrheit, reiner Schönheit, freier und wirksamer Liebe" als dem Endziel aller Humanität. Hat er nicht doch recht? Hölderlin sieht

[26] Th. Haecker a. a. O. S. 92.

die ganze Geschichte der Menschheit in jenem Aufschwung von der ursprünglichen Einfalt zur wieder einfältig gewordenen Bildung. „Es gibt zwei Ideale unseres Daseins: einen Zustand der höchsten Einfalt, wo unsere Bedürfnisse mit sich selbst durch die bloße Organisation der Natur, 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."[27] Von der unausweichlichen Gerichtetheit dieses Urverlangens kommt das Geschöpf nicht los, weil es sich selbst nicht negieren kann, und selbst in der versuchten Negation dieses Strebens würde es eben diese Strebung bejahen müssen. Wie der Selbstmörder sich ins Nichts zu stürzen sucht, weil er im Nichts den Frieden sucht, so erweist auch der Sinndeuter der Geschichte, der in ihr nur Sinnlosigkeit zu finden wähnt, eben doch nur dies: daß er darin einen Sinn finde — weil es mit eherner Notwendigkeit immer da, wo Sein ist, auch Sinn geben muß. Nehmen wir nun alles zusammen, was die Geschichte der Menschen ausmacht und schön macht in aller Schrecklichkeit: die Blüte der Leiber und die Klarheit des Geistes, die Leidenschaft eines sozialen Menschenbeglückers und die Sehnsucht eines griechischen Platonschülers, die Kriegskunst der Staatengründer und die stille Liebe des Arztes oder des Künstlers zum gesunden und schönen Leben des Menschenleibes: durch alles hindurch geht ein einziger Aufschrei nach der Verewigung des Sterblichen. Das ist der Urlaut aller Geschichte.

Aber wenn dieser Schrei nur ergeht an geheilte Leiber, die doch absterben, an erbaute Staaten, die doch zerfallen, an Güter des Geistes, die doch wieder zu Gift werden, an Sehnsüchte, die zu früh oder zu spät zur Tat geworden sind: dann wird aus der Geschichte allein dem Schrei keine Antwort entgegengerufen. Das Kleine bleibt klein, und der Mensch, der es groß machen und verewigen wollte, steht als lächerlicher Phantast vor der ungeheuren Sinnlosigkeit seiner eigenen Geschichte. Aber hier bricht noch einmal der Donnerlaut der Offenbarung Gottes in unser kleines Wesen ein, und mit einem Schlag enthüllt sich, daß das Kleine alles irdischen Geschehens deswegen göttlich groß war, weil es fortdauert in eine Ewigkeit, und weil alle Sehnsüchte, auch die hienieden mißverstandenen und müde gewordenen, sich erfüllen in einer Wirklichkeit, die zur ruhenden Quelle alles Seins, zu Gott zurückgekehrt ist. „Wir aber erwarten Gottes Verheißung gemäß einen neuen Himmel und eine neue Erde, auf der die Gerechtigkeit daheim ist" (2 Petr 3, 13): so spricht Gott durch den galiläischen Fischer aus dem römischen Babylon des Nero. Dieses Wort umklammert alle weitere Menschengeschichte, alle Nachfolger des Petrus und des Nero, alles Schreien der ge-

[27] Thaliafragment (Sämtliche Werke II. Band, S. 53 f.).

quälten Menschheit nach Gerechtigkeit. Ein Himmel wird sein und eine neue Erde. Also eine Erfüllung von Seele und Sinnen, eine verklärte Leibbejahung, ein nicht mehr endendes Künstlertum, ein Heimfinden des suchenden Geistes. „Da werden wir feiern und schauen, schauen und lieben, lieben und preisen. Ja wahrlich, so wird es sein am Ende ohne Ende.“[28] Mit solchen Worten beschließt Augustinus die Geschichtstheologie seines Gottesstaates. Wenn am letzten Tage der irdischen Geschichte die engen Grenzen unserer menschlichen Fähigkeit aufgesprengt werden und wir mit Leib und Seele imstande sind, das Ungeheuerlichste zu tragen, die Schau Gottes und das Hineinschreiten in immer neue Unbegrenztheiten, dann wird sich im erhabensten Sinn das Wort erfüllen: Non coerceri maximo divinum est.

Aber das ist nicht nur eine Hoffnung auf Kommendes, nicht eine doch wieder ins Jenseits verlegte Flucht aus der irdischen Geschichte — und nur diese ist eben die Geschichte, die wir lieben und erleben. Die Sinndeutung und Wertung der Erdengeschichte steht und fällt mit dem Wissen um eine kommende Erfüllung. Nur wer das Ende kennt, versteht die Anfänge. Wenn die Geschichte der Jahrtausende wirklich von Paradies zu Paradies wandert, dann gibt uns erst dieses Wissen den rechten Takt, die zähe Langsamkeit, die scheinbare Gottverlassenheit des Geschichtsprozesses abzuschätzen. Denn wer könnte die Historie überhaupt verstehen und lieben ohne diese himmlische Geduld? Geschichte ist, wie Augustinus sagt (und darin berührt er sich tief mit Hölderlins Übergang von Einfalt zu Bildung), der Übergang vom einen Adam zum anderen, nämlich zu Christus. Also von Paradies zu Paradies. Aber, so fügt der Theologe des Gottesstaates hinzu: „Den endgültigen Übergang vom einen Adam zu Christus dem anderen vollzogen zu haben, darf man sich erst rühmen, wenn man sich an jener Stätte befindet, wo es keine Versuchung mehr gibt, wenn man eingegangen ist in jenen Frieden, den man hienieden in vielen und wechselvollen Kämpfen eines Krieges anstrebt, bei dem das Fleisch wider den Geist und der Geist wider das Fleisch begehrt.“[29] Diese Geduld, mit der wir Kleine uns demütig in den göttlichen Gang der Geschichte einfügen — im Wissen um die erreichbare Wirklichkeit eines seligen Ausgangs —, macht uns überhaupt erst fähig, die Abläufe, die Rhythmik, die Tragödien der historischen Entfaltung zu erfassen und dennoch immer größer zu bleiben als die Geschichte selbst. Nur der bereits vom ewig ruhenden Port aus Zurückblickende kann zugleich die Seefahrt mit sicherer Richtung unternehmen. Nur wer schon über der Geschichte steht, kann in der Geschichte noch einen letzten Sinn und einen endgültigen Wert finden. Ob der Mensch dies tue, entscheidet sich in seinem Inneren, in seinem Ja und Nein zu Gott: und daran entscheidet es sich auch, ob er jemals ein entscheidendes Ja zum Sinn der Geschichte sprechen wird oder nicht. Noch einmal soll uns das Hölderlin sagen: „Der Mensch möchte gern in allem und über allem sein, und die Sentenz in der Grabschrift des Loyola ‚Non

[28] De Civitate Dei XXII, 30.
[29] De Civitate Dei XXI, 15.

coerceri maximo, contineri tamen a minimo' kann ebenso die alles begehrende, alles unterjochende gefährliche Seite des Menschen als den höchsten und schönsten ihm erreichbaren Zustand bezeichnen. In welchem Sinn sie für ihn gelten soll, muß sein freier Wille entscheiden."[30] Dieses freie Ja, an dem sich auch Sinn und Wertung aller Geschichte entscheidet, ist das Ja zum himmlischen Endziel des Menschen.

Daraus formt sich aber ein zweites Element christlicher Geschichtswertung: der Mut zum Ertragen und zugleich zum Gestalten der Geschichte. Immer wird der Mensch die eigene Geschichte erleiden und formen in einem, und darum allezeit ernst nehmen. Der Christ weiß es aus dem Glauben, was Augustinus in den Satz prägt: daß seine Erdengeschichte „das Joch ist, das ihm auferlegt wird vom Tage des Hervorgangs aus dem Schoß der Mutter bis zur Bestattung in den Schoß der Allmutter, und also ein Strafzustand ist."[31] Er weiß aber auch, daß er berufen ist, diese Geschichte zu formen in der Kraft seines begnadeten Willens, weil alle Geschichte letztlich Ewigkeitsgestaltung ist. Wenn er also mit dem kleinen Fragment seines Lebens es erreicht hat, das Große der Sinndeutung der Geschichte zu ahnen und stückweise zu durchschauen, dann war dieses Leben voll von Wert, und mag es auch sonst nur wie das augenblickslange Funkeln eines Wassertropfens im unendlichen Strom der Menschengeschichte gewesen sein. In diesem christlichen Mut zur Sinndeutung alles Geschehens liegt die Erfüllung einer Sehnsucht, die Herder am Ende seiner „Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit" niedergeschrieben hat: „Und wenn uns einst ein Standpunkt würde, das Ganze nur unseres Geschlechts zu übersehen, wohin die Kette zwischen Völkern und Erdstrichen, die sich erst so langsam zog, dann mit vielem Geklirr Nationen durchschlang und endlich mit sanfterem, aber strengerem Zusammenziehen diese Nationen binden und wohin leiten sollte — wohin die Kette reicht, wir sehen die reife Ernte der Samenkörner, die wir aus einem blinden Siebe unter die Völker verstreut, so sonderbar keimen, so verschiedenartig blühen, so zweideutige Hoffnungen der Frucht geben sahen — wir haben selbst zu kosten, was der Sauerteig, der so lang, so trüb und unschmackhaft gärte, endlich für Wohlgeschmack hervorbrachte zur allgemeinen Bildung der Menschheit — Fragment des Lebens, was warest du? Quanta sub nocte iacebat nostra dies!"[32]

Aus dieser Geduld und diesem Mut zum Ernst entbindet sich endlich der feinste Wert katholischer Geschichtsdeutung. Weil der Christ um das himmlische Endziel weiß, weil er im Besitz jenes göttlichen Wortes ist: „Vertrauet, ich habe die Welt besiegt", gibt es für ihn in der Sinngebung der Geschichte keinerlei Tragik. Gewiß, er liebt die Dinge, wie sie sind, darum auch die Historie der Menschen in ihrer bunten Fülle, schmerzlichen Wirrnis und konkreten Vereinzelung, die sich steigern kann bis zum scheinbar sinnlosen

[30] Thaliafragment (S. 54 f.).
[31] De Civitate Dei XXI, 15.
[32] J. G. Herder a. a. O. S. 227.

Aufeinanderprallen der sich gegenseitig aufhebenden Ziele. Das alles liebt er und nimmt es ernst, so ernst wie Gott seine eigene Menschwerdung nimmt. Der christliche Historiker ist also kein Platonist, der ob des gebannten Schauens ins himmlische Endziel (oder genauer ins Reich der Ideen, von dannen unser Geist kam) das Irdische übersieht. Für Plotin freilich ist die Geschichte nichts als ein „unaufhörliches Ab und Auf von schönen, wohlgestalteten lebendigen Spielzeugen", die der Allgeist des Seins formt und zerstört und wieder formt[33]. Aber geht damit nicht der blutige Ernst der Geschichte verloren und steht nicht gerade hinter diesem göttlichen Spiel für den Menschen, dem so „mitgespielt" wird, eine unaufhebbare Tragik? Ist der Gott Plotins und aller bloß Jenseitigen nicht letztlich doch der einsame Despot und die Geschichte der Menschen das Spielzeug, das man liebt und wegwirft? Noch einmal geraten wir in der Sinndeutung der Geschichte in eine peinvolle Verwirrung: denn umgekehrt wäre es ebenso falsch, alles irdische Geschehen so „ernst" zu nehmen, als wäre es doch wieder das Absolute und Endgültige, das in sich abschließend Sinnvolle.

Hier gibt uns nur die aus der Offenbarung sicher gewordene Geschichtswertung des Christen eine befriedigende Antwort. Weil er die Geschichte ernst nimmt als eine ewigkeitsgestaltende Handlung des freien Menschen auf das himmlische Endziel hin, kann er sich aufschwingen über die Geschichte, so sehr er sich in sie eingefügt sieht. Denn er weiß, daß der selige Ausgang bereits gesichert ist in Christus, für alle, die sich in der Kraft der Gnade und im Ja des freien Willens in den Gottesstaat eingliedern. Alle Geschichte ist in Wahrheit schon zu Ende (ein Fundamentalsatz der paulinischen Geschichtstheologie): „Über uns sind schon die Enden der Jahrtausende gekommen" (1 Kor 10, 11). Was sich noch begibt in dieser Fülle der Zeiten, ist ein Geschehen, das nur noch langsam enthüllen soll, was bereits da ist. Also gibt es keine Tragik mehr; denn „keine Verdammnis ist mehr in denen, die da sind in Christus Jesus" (Röm 8, 1). Der Christ ist geschichtsenthoben. Von nun an kann er alles Werden und Verfallen seiner eigenen Historie, so lieb er es hat und so schmerzlich es für ihn ist, mit gelassener Ruhe betrachten und hinnehmen, und so wird die Geschichte für ihn doch wieder zu einem Spiel, aber von einer ganz anderen Höhe her als für Plotin: zum Spiel der göttlichen Liebe, zum Gedicht einer himmlischen Lyrik. Er weiß es mit Augustinus: „Gott hätte nicht einmal den Menschen erschaffen können, da er doch seine künftige Bosheit vorauswußte, wenn er nicht ebenso gewußt hätte, wie er sich ihrer zum Frommen der Guten bedienen und so die Ordnung der Welt wie ein wunderschönes Gedicht sozusagen mit Hilfe von Antithesen gestalten würde. Die Schönheit des Weltgeschehens ist gefügt durch Gegenüberstellung von Gegensätzen mit einer Stilkunst, die nicht mit Worten, sondern mit Dingen arbeitet."[34] „Non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur":

[33] Ennéade III, 2, 15.
[34] De Civitate Dei XI, 18.

dieses klassische Wort des größten unter den Theologen der Geschichte umzeichnet den feinsten Wert einer christlichen Sinndeutung des Weltgeschehens. Alles ist eben doch in der Erleuchtung des himmlischen Endzieles eine „Divina commedia" der göttlichen Liebe. Nur wer das ganze Gedicht versteht, kann die Worte und den schwebenden Schwung der Strophen verstehen und lieben; nur der Spielende kann die Geschichte ernst nehmen — so wie Dante, der die unendliche Fülle der Historie von Florenz und Ravenna, von Kaisern und Päpsten, von Cäsar und Brutus und den Kriegen und Liebessüchten der Menschen zusammenschaut zu dem göttlichen Gedicht, das da endet im überblendenden Licht des Dreieinigen. So spricht denn der Christ auch zur Geschichte der Menschheit das Wort des Alexandriners Clemens: „O des göttlichen Kinderspiels! Ein Lächeln war's, unterstützt von Geduld, und Zuschauer war der König. Daran freut sich der Geist derer, die in Christo Kinder sind und in Geduld ihre Straße wandern: es war doch ein göttliches Spiel!"[35]

Wir sind zu Ende. Noch einmal enthüllen sich uns die Tiefen jener Grabschrift des Loyola, die Hölderlin geliebt hat. „Nicht eingegrenzt werden vom Größten und dabei doch eingeschlossen bleiben ins Kleinste, das wäre göttlich." Jenseitig denken und doch Mensch bleiben; sich bescheiden und dennoch erhaben sein; Zuschauer und Mitspieler zugleich darstellen: das wäre die hohe Kunst christlicher Wertung der Geschichte.

Geschichte des sowjetrussischen dialektischen Materialismus

Von GUSTAV A. WETTER S. J.

Rußland wurde in den letzten Jahren mehr und mehr zu einem entscheidenden Faktor in der Geschichte Europas, und dies nicht nur durch seine militärische Macht, sondern wohl noch mehr durch seine soziale und politische Struktur und die in ihr verkörperte Idee. Es ist daher für eine Sinndeutung des Geschehens unserer Tage von hoher Bedeutung, das Ideengut kennen zu lernen, das allen konkreten Entscheidungen der führenden Männer Rußlands voranleuchtet. Wenn je in einem Lande, dann scheint uns gerade in Sowjetrußland das Handeln der führenden Männer inspiriert von einer einzigen leitenden Idee. Stalin erklärte schon 1926 in einer Rede: „Aus allem Erbgut unserer Partei ist das wichtigste und wertvollste ihr ideelles Erbgut", wobei unter „ideellem Erbgut" der von Marx begründete und von Lenin den neuen Verhältnissen angepaßte dialektische und historische Materialismus zu verstehen ist. Historischer Materialismus bedeutet in der Sowjetterminologie nicht nur die sog. materialistische Geschichtsauffassung, sondern überhaupt den gesamten Komplex der sozialen und politischen Lehre des Marxis-

[35] Paidagogos I, 5, 21.

mus, während „dialektischer Materialismus" das ihr zugrunde liegende philosophische System bezeichnet.

Der dialektische Materialismus stellt somit den innersten Kern, das wesentlichste Fundament jenes ideellen Erbgutes dar, das nach Stalins Ausspruch den wertvollsten und wichtigsten Besitz der bolschewistischen Partei ausmacht. Ihn wollen wir darum im folgenden studieren, seine Sinndeutung versuchen, und zwar in einem ersten Artikel in geschichtlicher Sicht, in einem weiteren dann im systematischen Aufriß.

1. Die marxistische Philosophie im vorrevolutionären Rußland

Als der Marxismus in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts in das intellektuelle Leben Rußlands eintrat, fand er nicht nur für seine soziale Lehre, sondern auch für seine philosophische Grundlage, den dialektischen Materialismus, den denkbar günstigsten Boden vor. Die hohe philosophische Begeisterung, die durch den deutschen Idealismus in der russichen studierenden Jugend der 30er und 40er Jahre entfacht worden war und die „denkwürdigen Jahrzehnte" des russischen Idealismus sowie der russischen Romantik bestimmt hatte, war in den 50er Jahren jäh abgebrochen und, besonders seit den 60er Jahren, dem russischen Nihilismus, wie er uns aus Turgenjews Roman „Väter und Söhne" bekannt ist, gewichen. Auf philosophischem Gebiet fand die neue Stimmung ihren Ausdruck in der Verbreitung materialistischer Ideen in weitesten Kreisen der russischen revolutionären Intelligenz, propagiert vor allem durch Männer wie Cernysevskij, Dobroljubow u. a. Sofern also die neu in das kulturelle Leben Rußlands einziehende Marx-Engelssche Philosophie einen Materialismus darstellte, war ihr eine rasche Verbreitung in weiteste Kreise sichergestellt. Anderseits war aber doch die Nachwirkung der Begeisterung für die idealistische Philosophie noch stark genug, um auch dem dialektischen Element der marxistischen Philosophie zur Geltung zu verhelfen und ihr Anhänger zu gewinnen, die einem vulgären Materialismus wohl kaum gefolgt wären.

So erklärt sich die sonst so befremdende Tatsache, daß gerade der Eintritt des Marxismus mit seiner materialistischen Philosophie in der russischen Gesellschaft der 80er Jahre eine mächtige intellektuelle Gärung hervorrief, in einer Zeit, die an sich gerade durch eine gewisse Stagnation des intellektuellen Lebens gekennzeichnet war.

Diese doppelte Bereitschaft der russischen revolutionären Intelligenz für den dialektischen Materialismus sicherte dem Marxismus wohl eine rasche Verbreitung, wurde ihm aber anderseits auch verhängnisvoll, indem sie einen gefährlichen Keim für künftige Spaltungen zwischen den Anhängern des Marxismus selbst enthielt.

In der Tat begann schon um die Jahrhundertwende die Krise. Einige russische Marxisten kehrten von dem durch Marx und Engels „auf den Kopf gestellten Hegel" zum „wahren Hegel" zurück, und gelangten von ihm über

Schelling und Fichte schließlich zu Kant oder genauer zu dem damals in Deutschland vorherrschenden Neukantianismus zurück. Sie versuchten — ähnlich wie in Deutschland Vorländer und Bernstein — die wirtschaftliche und soziale Lehre des Marxismus vom dialektischen Materialismus zu lösen und ihr einen neukantianischen philosophischen Unterbau zu geben. Manche von ihnen entwickelten sich später in der Richtung eines religiösen Idealismus weiter und sind uns als Hauptvertreter des modernen russischen religiösen Denkens bekannt, wie N. Berdjajew, S. Bulgakow u. a.

Entgegen diesem „philosophischen Revisionismus" verteidigten die russischen orthodoxen Marxisten weiterhin energisch die „unerschütterlichen Grundlagen" des dialektischen Materialismus und wandten sich mit Entschiedenheit gegen eine Auffassung, die da glaubte, den Marxismus von seinem philosophischen Unterbau loslösen zu können. Den Hauptanteil an diesem Kampfe hatte wohl G. Plechanow, der in den Jahren 1898 bis 1902 in einer Reihe von Artikeln gegen Bernstein, K. Schmidt und den russischen Revisionisten P. Struwe hervortrat. Auch Lydia Axelrod und Lenin selbst nahmen an diesem ideologischen Kampf teil.

Was vor allem die Krise entfacht hatte, war das Fehlen eines tragfähigen erkenntniskritischen Fundamentes im Marxismus. Aus diesem Grunde hatten sich die Revisionisten dem Neukantianismus zugewandt. Es war daher Hauptaufgabe der orthodoxen Marxisten, wollten sie den Gegner wirksam bekämpfen, diese Lücke auszufüllen. Plechanow versuchte dies mit seiner berühmten „Hieroglyphentheorie". Wahrnehmungen und Vorstellungen sind für ihn „Hieroglyphen": an sich sind sie wohl dem durch sie vermittelten Gegenstand unähnlich, vermitteln uns aber doch eine Erkenntnis über wirkliche Sachverhalte der Außenwelt. Lenin, ein erklärter Realist, fand diese Lösung unbefriedigend und stellte der Plechanowschen „Hieroglyphentheorie" seine „Abbildtheorie" entgegen, wonach die Wahrnehmungen — und im weiteren auch die aus ihnen gebildeten Begriffe — Abbilder, Kopien, Spiegelbilder der vom erkennenden Subjekt unabhängigen Außenwelt darstellen.

Wieder andere unter den russischen Marxisten glaubten die neukantianische Strömung nur dadurch wirksam bekämpfen zu können, daß sie sich auf eine andere, dem europäischen Westen entlehnte Philosophie stützten, und zwar auf den Empiriokritizismus. Ausgehend besonders von Ernst Mach, arbeitete Bogdanow sein System des „Empiriomonismus" aus, in dem er den bei Mach noch vorhandenen Dualismus von physischen und psychischen Phänomenen dadurch überwinden will, daß er beide für Elemente ein und derselben Erfahrung erklärt; ihr Unterschied liegt darin, daß die psychischen Erscheinungen bloß individuell organisierte Erfahrung sind, die physischen hingegen sozial organisierte Erfahrung. Von den übrigen Anhängern des Empiriokritizismus unter den russischen Marxisten verdienen besonders Bazarow und Juschkewitsch Erwähnung, welch letzterer, ausgehend von Petzold, ein System des „Empiriosymbolismus" ausbaute.

2. Lenin

Es waren vor allem diese russischen Empiriokritizisten, die Lenin zu seinem einzigen philosophischen Werk veranlaßten, dem Buch „Materialismus und Empiriokritizismus" (1908). Lenin stellte sich darin vor allem die Aufgabe, der Erkenntnistheorie des Empiriokritizismus eine mit dem dialektischen Materialismus in Einklang stehende Erkenntnistheorie, die „Abbildtheorie" entgegenzustellen.

Er hielt aber seine Aufgabe für noch nicht erfüllt, solange er nicht auch zu jenem Problem Stellung genommen hatte, das die tiefere Ursache für das Aufblühen des Empiriokritizismus darstellte. Dieses Problem war die Frage nach dem Wesen der Materie. Diese, zur Zeit eines Marx und Engels anscheinend der allerklarste Begriff, war inzwischen durch die Fortschritte der Naturwissenschaften auf einmal zum dunkelsten Problem geworden. Die Entdeckung der Radioaktivität hatte dargetan, daß das Atom nicht den letzten Baustein der materiellen Welt darstellt, sondern daß es selbst gewissermaßen als ein Sonnensystem im kleinen erscheint. Diese Entdeckung rief eine Revolution in der Naturwissenschaft hervor; man sprach von der „Entmaterialisierung" des Atoms und vom „Verschwinden der Materie". Das hatte nun weiter zur Folge, daß in weiten Kreisen der Naturwissenschaftler sich eine Neigung bemerkbar machte, mit dem Empiriokritizismus die ganze Welt in einen Komplex von Wahrnehmungen aufzulösen und die Wahrnehmungen für das einzige Reale anzusehen. Wollte also Lenin mit seinem Buche dem Vordringen des Empiriokritizismus in den Reihen der russischen Marxisten einen Damm entgegensetzen, so genügte es nicht, ihn vom erkenntniskritischen Standpunkt allein zu behandeln; es war vor allem nötig, auch auf das Problem des Stoffes einzugehen und einen vertieften Begriff der Materie zu geben.

Zu diesem Zweck legte Lenin die Unterscheidung eines zweifachen Begriffes der Materie vor: den naturwissenschaftlichen und den philosophischen. Der naturwissenschaftliche Begriff der Materie hat ihre innere Struktur vor Augen, ihren Aufbau aus Molekeln, Atomen, Elektronen usw. Je nach dem Stand der Entwicklung der Naturwissenschaften erfährt dieser Begriff eine Wandlung. Das berührt aber den philosophischen Begriff weiter gar nicht. Philosophisch gesehen ist für Lenin die Materie nichts anders als objektive, vom erkennenden Subjekt unabhängige Wirklichkeit, die auf unsere Sinnesorgane einwirkt und in ihnen die Wahrnehmung hervorruft.

Wir sehen: das Hauptanliegen Lenins, sowohl beim Ausbau seiner Erkenntnistheorie wie auch in seiner Lehre von der Materie, ist die Sicherstellung eines realistischen Weltbildes für den Marxismus, ein Aufgabe, die ihm, wenigstens im Hinblick auf den russischen Kommunismus, auch gelungen ist. Unter dem Einfluß Lenins bekannte sich und bekennt sich auch heute noch die Sowjetphilosophie entschieden zu einer realistischen Weltauffassung.

Zu einer weiteren philosophischen Veröffentlichung kam Lenin nicht mehr. Er betrieb zwar während des Weltkrieges als Emigrant in der Schweiz eifrig philosophische Studien, vor allem über Hegel, offensichtlich zu dem Zweck einer neuen philosophischen Veröffentlichung, diesmal über das Problem der Dialektik. Es sind uns seine Auszüge und Anmerkungen erhalten, die er in jenen Jahren bei seiner Lektüre der Werke Hegels in der Bibliothek zu Bern machte — sie wurden später unter dem Titel „Philosophische Hefte" herausgegeben. Was uns in diesen Notizen vor allem auffällt, ist der tiefe Eindruck, den Hegels Philosophie auf Lenin machte, vor allem mit ihrer Dialektik, mit ihrer Lehre von der Selbstbewegung, vom Widerspruch als Quelle aller Bewegung und Lebendigkeit, alles Gedanken, die in Lenin eine wahre Begeisterung auslösten. Die Theorie der Dialektik hatte für Lenin vor allem die Bedeutung einer philosophischen Begründung der Revolution.

Auch hierin hat Lenin den weiteren Weg der bolschewistischen Philosophie in Sowjetrußland entscheidend beeinflußt. Seiner Hegelbegeisterung ist es zuzuschreiben, wenn bei den folgenden Auseinandersetzungen zwischen dem mechanizistischen und dialektischen Materialismus der letztere den Sieg in der Sowjetunion davontrug.

Damit ist aber die Bedeutung Lenins für die bolschewistische Philosophie noch nicht erschöpft. Von nicht geringerer Bedeutung für das weitere Geschick der marxistischen Philosophie in Rußland wurden zwei methodologische Postulate, die besonders in den letzten Jahren mehr und mehr zum Kennzeichen des echten Leninismus auf philosophischem Gebiet wurden: zunächst die Forderung der Wahrung einer unauflöslichen Einheit von Theorie und Praxis und dann die Forderung der „Parteimäßigkeit" für alle theoretische und daher auch für die philosophische Arbeit.

Die Forderung einer strengen Einheit von Theorie und Praxis ist nichts Neues. Sie war schon von Marx in seinen Thesen über Feuerbach verkündet worden. Anders steht es mit dem zweiten Prinzip, das für Lenin und seine Auffassung von der Partei als Stoßtrupp des Proletariats außerordentlich charakteristisch ist. Parteimäßigkeit der Philosophie bedeutet, daß sich der proletarische Philosoph bei jeder Bewertung eines Ereignisses oder einer Theorie offen auf den Standpunkt einer bestimmten sozialen Gruppe, d. h. des Proletariats, zu stellen hat. Wir werden auf den genauen Sinn dieses anscheinend aller wissenschaftlichen Objektivität hohnsprechenden Postulats, das eigentlich nichts anderes als die letzte Konsequenz aus der materialistischen Geschichtsauffassung darstellt, in einem weiteren Artikel noch zurückzukommen haben.

3. Der Kampf zwischen Mechanizismus und dialektischem Materialismus

Ein kurzer Durchblick durch die weitere Entwicklung der Philosophie in Sowjetrußland zeigt uns gewissermaßen diese beiden methodologischen Forderungen in Aktion.

Die ersten Jahre nach der Revolution herrschte in Rußland noch eine derart weitgehende Freiheit des philosophischen Unterrichts, daß bis Herbst 1921 die alten Professoren, auch nicht materialistischer Richtungen, ihre Lehrkanzeln an den Universitäten beibehalten konnten. Erst in diesem Jahre, nachdem sich der Kommunismus in den Wirren des Bürgerkrieges endgültig durchgesetzt hatte, konnte an eine Säuberung der Universitäten geschritten werden. Viele der alten Professoren mußten nun ihre Lehrtätigkeit aufgeben und wurden im folgenden Jahre auch des Landes verwiesen. 1922 ist das Jahr des großen Auszugs der russischen Intelligenz, das Jahr, in dem unter anderen auch viele der uns bekannten russischen Denker wie N. Berdjajew, S. Bulgakow, S. Frank, N. Losskij, L. Karsawin den Weg nach dem Westen angetreten haben.

War damit die große Linie des philosophischen Betriebs in Sowjetrußland auf den Materialismus hin ausgerichtet, so zeigte sich doch innerhalb des Materialismus in den ersten Jahren nach der Revolution eine beträchtliche Verschiedenheit der Richtungen. Im allgemeinen war in dem ersten Jahrzehnt nach der Revolution noch nicht der leninistische dialektische Materialismus vorherrschend, sondern ein mehr mechanizistischer, ja sogar oft der vulgäre Materialismus. Grundthese dieses mechanizistischen Materialismus war die allgemeine Zurückführbarkeit der Phänomene höherer auf diejenigen niederer Ordnung: Das Leben glaubten diese Philosophen auf rein chemische Prozesse zurückführen zu können, diese wiederum auf physische und die physischen auf mechanische. Auch die Erscheinungen psychischer und sozialer Ordnung glaubten sie grundsätzlich durch biologische, chemische und physische Gesetze erfassen zu können. Hauptvertreter dieser Richtung war I. Stepanow; auch das Timirjazew-Institut von Moskau bekannte sich in jener Periode zu dieser Richtung.

Manche von den Anhängern dieser Lehre gingen so weit, daß sie überhaupt alle Philosophie verneinten und behaupteten, es gebe für den Marxismus überhaupt kein eigenes, von dem der positiven Wissenschaften verschiedenes Gebiet der Philosophie. Die materialistische Philosophie des Marxismus bedeute nichts anderes als die letzten und allgemeinsten Ergebnisse der Wissenschaft. Besondere Berühmtheit in diesem Sinne erlangte ein gewisser Minin, der verlangte, der Marxismus solle zusammen mit der Religion auch alle Philosophie „über Bord werfen".

Gegen diese Richtung bildete sich um das Jahr 1925 eine starke Gegenströmung aus Vertretern der dialektischen Richtung im Materialismus. Den Hauptpunkt der Auseinandersetzung mit dem Mechanizismus stellte die Zurückführbarkeit der Erscheinungen höherer Ordnung auf diejenigen niederer Ordnung dar. Entgegen dem Mechanizismus verteidigten sie energisch das Vorhandensein qualitativer Unterschiede zwischen den einzelnen Bereichen der Welt. So sind für sie die Erscheinungen psychischer Ordnung wirklich qualitativ und spezifisch unterschieden von denjenigen biologischer Ordnung und diese wiederum von denjenigen der anorganischen Materie. Die Gesetz-

mäßigkeiten des psychischen Lebens lassen sich nicht einfach auf biologische Gesetze zurückführen, ebensowenig wie diese auf rein chemische und mechanische. Metaphysisch gesehen stellte die Kategorie der Qualität den Mittelpunkt der Kontroverse dar. Während die Mechanizisten nur quantitative Unterschiede in der Welt anerkennen wollten, halten die Vertreter des dialektischen Materialismus mit Entschiedenheit am Vorhandensein qualitativer Unterschiede fest. Während sie also zugeben, daß sich die einzelnen Bereiche der Welt formell nicht aufeinander zurückführen lassen, sind sie anderseits doch der Auffassung, daß historisch und genetisch die höheren Bereiche der Wirklichkeit aus den niederen hervorgingen.

Damit stehen sie nun vor der Aufgabe, das Hervorgehen des Höheren aus dem Niederen zu erklären, das Entstehen des Lebens aus der anorganischen Materie und das Hervorgehen des Bewußtseins aus der organischen Materie. Metaphysisch ausgedrückt bedurfte das Auftreten neuer Qualitäten in der Welt einer philosophischen Rechtfertigung.

Den Schlüssel zu einer Erklärung dieses Hervorgehens glaubten diese Philosophen in der Hegelschen Dialektik gefunden zu haben, insbesondere in dem sog. Gesetz des Überganges der Quantität in Qualität. Wir werden auf dieses Gesetz im nächsten Artikel noch genauer eingehen müssen. Hier mag der kurze Hinweis genügen, daß nach diesem Gesetz die Prozesse rein quantitativer Veränderung, sobald sie eine gewisse, durch das Wesen der betreffenden Sache bedingte Grenze erreicht haben, falls sie über diese Grenze hinaus fortgesetzt werden, jählings, sprungweise, in eine qualitative Veränderung umschlagen, zum Auftreten einer neuen Qualität führen. Durch solche „dialektische Sprünge" glaubte man das Auftreten des Lebens und des Bewußtseins an bestimmten Knotenpunkten des Weltevolutionsprozesses philosophisch erklären zu können.

Der von beiden Seiten mit großer Heftigkeit geführte Kampf zwischen Mechanizismus und dialektischem Materialismus füllt die ganzen folgenden Jahre aus. In ein kritisches Stadium trat die Kontroverse im Jahre 1929 ein. Um die Mitte dieses Jahres halten die Anhänger des dialektischen Materialismus, als dessen Vorkämpfer A. Deborin zu nennen ist, alle Schlüsselstellungen an der „philosophischen Front" in Händen. Sie haben das Übergewicht in der philosophischen Sektion des Staatsverlages (Gosizdat), so daß die Schriften ihrer Gegner durch ihre Zensur hindurch müssen; sie redigieren die philosophischen Artikel der großen Sowjet-Enzyklopädie; das Timirjazew-Institut wird umorganisiert und bekommt den Deborin-Anhänger J. Agol zum Kommissär. Auf dem zweiten Kongreß der Marx-Leninischen Wissenschaftlichen Institute, der im April jenes Jahres in Moskau tagte, wurde die Resolution angenommen, daß der Mechanizismus offensichtlich von den Marx-Leninschen philosophischen Positionen abweiche.

Der Sieg der Deborinisten war aber von kurzer Dauer. Schon bald darauf begann die dritte Richtung ihre Stellung zu untergraben. Sie war vertreten durch ein Triumvirat, das sich aus M. Mitin und P. Judin, den beiden Leitern

der kommunistischen Zelle des Instituts der Roten Professur für Philosophie und Naturwissenschaft, und V. Ralcevic zusammensetzte.

Die Waffe für ihren Kampf gegen Deborin gab ihnen eine Rede Stalins vom 27. Dezember 1929 in die Hand, in der er vor allem verschiedene Theorien der Mechanizisten kritisierte, dabei sich aber auch über die Führung der theoretischen Arbeit in der Sowjetunion bitter beklagte und ihr zum Vorwurf machte, daß diese theoretische Arbeit mit der praktischen nicht Schritt halte und hinter der wirtschaftlichen Entwicklung des Landes zurückbleibe. Dabei sollte die theoretische Arbeit der praktischen sogar vorangehen und den Männern der Tat die Waffen für ihren Kampf um den Sieg des Sozialismus liefern.

Diese Anklagen wurden von den neuen Gegnern Deborins ausgenützt. Sie machten ihm zum Vorwurf, daß er Theorie und Praxis getrennt und die Partei zu wenig in ihrem Kampf gegen die Rechtsabweichung unterstützt habe, indem er erst, nachdem diese politisch von der Partei schon erledigt war, mit einer rein theoretischen und abstrakten Kritik ihrer philosophischen Grundlage, des Mechanizismus, einsetzte. Besonders in diesem letzten Umstand sahen die Gegner Deborins einen groben Verstoß gegen das leninsche Prinzip der Parteimäßigkeit der Philosophie. Zu diesen Argumenten gegen Deborin gesellten sich noch andere Vorwürfe: eine rein formalistische Auffassung der Dialektik, Unterschätzung der Bedeutung Lenins für die Philosophie des Marxismus und Überschätzung der philosophischen Verdienste Plechanows sowie zu geringe Beteiligung am Kampfe gegen die Religion.

Es dauerte jedoch noch ein gutes Jahr, ehe sie ihr Ziel, Deborin zu stürzen, erreichen konnten. Auf der gemeinsamen Sitzung des Philosophischen Instituts der Kommunistischen Akademie und der Moskauer Sektion der Gesellschaft der Kämpferischen Materialisten am 24. April 1930 hält Deborin noch seine Stellung, wenngleich wir ihn hier schon in die Verteidigung gedrängt sehen.

Die Opposition gegen ihn nahm jedoch ständig zu. In den folgenden Monaten trat das genannte Triumvirat mit Artikeln gegen Deborin hervor, in denen ihm vor allem vorgeworfen wurde, daß seine theoretische Arbeit sich abseits von den großen praktischen Aufgaben gehalten habe, die die Partei zu lösen hatte.

In ihrer Abwehr suchten die Deborinisten Positionen zu verteidigen, die in der Sowjetunion um diese Zeit schon nicht mehr zu halten waren. Man versuchte den besonderen Charakter der philosophischen Arbeit geltend zu machen, der sich nicht auf Gemeinplätze wie „sozialistischer Aufbau" zurückführen lasse. Die Ausarbeitung der materialistischen Dialektik sei gerade dasjenige, womit die Philosophie dem Klassenkampf und dem sozialistischen Aufbau am besten diene.

Im September hatte die Opposition gegen Deborin schon einen solchen Grad von Heftigkeit erreicht, daß das von ihm geleitete philosophische Organ „Unter dem Banner des Marxismus" sein Erscheinen einstellen mußte. De-

borin blieb zwar nominell noch Schriftleiter, aber die Zeitschrift stellte einfach für einige Zeit ihr Erscheinen ein.

Zur Entscheidung kam es im Dezember 1930. In einer Unterredung mit der Kommunistischen Zelle des Instituts der Roten Professur zeigte Stalin eine stark antideborinistische Haltung. Er definierte die Deborin-Richtung als „menschewisierenden Idealismus“[1] und verlangte von der Philosophie, daß sie einen Zweifrontenkrieg gegen Mechanizismus und menschewisierenden Idealismus führe, entsprechend dem Zweifrontenkrieg, den die Partei in diesen Jahren gegen Rechtsabweichung (Bucharin) und Linksabweichung (Trotzkij) zu führen hatte.

Der Erfolg war, daß jene Zelle unmittelbar zum offenen Kampf gegen Deborin überging. Während man in einer Resolution vom 10. Oktober noch anerkannt hatte, daß die philosophische Entwicklung in der Sowjetunion in den letzten Jahren in ihrer Hauptlinie den Direktiven Lenins entsprochen habe, wurde nun erklärt, daß die philosophische Linie der Deborin-Richtung, die in den letzten Jahren tonangebend gewesen war, nicht nur den Vorwurf einer „formalistischen Tendenz“ verdiene, sondern eine wahre „idealistische Revision“ des Marxismus bedeute.

Damit war der Boden für eine formelle Verurteilung der Deborin-Richtung hinlänglich vorbereitet. Diese folgte denn auch am 25. Januar 1931 durch die höchste Parteistelle, das Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion. In einer Resolution über die Zeitschrift „Unter dem Banner des Marxismus“ wurden sowohl der Mechanizismus (als Hauptgefahr im gegenwärtigen Augenblick), als auch der Deborinismus verurteilt und der neuen Leitung der philosophischen Arbeit der Zweifrontenkrieg auf philosophischem Gebiet zur Pflicht gemacht. Mitin wurde an Stelle Deborins verantwortlicher Schriftleiter der genannten Zeitschrift, wenngleich Deborin noch Mitglied der Redaktion bleiben konnte.

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß Deborin sich nach seiner Verurteilung unterwarf. Nach einem Referat Mitins in der Kommunistischen Akademie erklärte er öffentlich seine Unterwerfung, bekannte, Theorie und Praxis zu sehr getrennt zu haben und in die Richtung eines „menschewisierenden Idealismus“ abgewichen zu sein; er dankte öffentlich dem Zentralkomitee „und vor allem dem Führer unserer Partei, dem Genossen Stalin, daß er uns noch rechtzeitig zurückgehalten hat“.

[1] Die Bezeichnung „Idealismus“ sollte zum Ausdruck bringen, daß in dieser Richtung die Dialektik einen zu „formalistischen“ Charakter trug, daß die Begriffe zu sehr verselbständigt wurden und die Dialektik zu wenig an der konkreten Wirklichkeit, vor allem der des sozialen Lebens, studiert wurde. Der Ausdruck „menschewisierend“ sollte brandmarken, daß in der Deborin-Richtung gewisse Grundhaltungen des Menschewismus und der 2. Internationale, die vom leninistischen Bolschewismus mit solcher Energie bekämpft wurde, wieder auflebten: Trennung von Theorie und Praxis (vgl. die Versuche Bernsteins und anderer, dem Marxismus einen anderen philosophischen Unterbau zu geben, oder die Versuche anderer führender Männer der deutschen Sozialdemokratie, zwischen sozialer und politischer Lehre des Marxismus einerseits und Weltanschauung anderseits einen Trennungsstrich zu setzen), unpolitische Einstellung, übertriebene Verehrung für Plechanow, den Hauptvertreter des Menschewismus, u. ä.

3. Die Entwicklung seit 1931

Hauptvertreter der neuen Richtung war M. Mitin. Wenn er auch den Sieg über Deborin davongetragen hatte, so bedeutete dies durchaus nicht, daß sich die neue philosophische Richtung nicht etwa zum dialektischen Materialismus bekannte. So finden wir, was die Grundthesen des dialektischen Materialismus anlangt — das Vorhandensein verschiedener Qualitäten in der Wirklichkeit und ihre philosophische Begründung durch die „Gesetze der materialistischen Dialektik" — kaum einen Unterschied zwischen den beiden Richtungen.

Den Hauptunterschied zwischen dem Deborinschen und Mitinschen dialektischen Materialismus hat man, abgesehen von einigen für das Systemganze mehr sekundären Fragen, eher in der formellen Seite zu suchen. Der Nachdruck bei aller philosophischen Arbeit wird nun hauptsächlich auf treues Erfüllen der leninschen Postulate der Einheit von Theorie und Praxis und der Parteimäßigkeit der Philosophie gelegt. Das will man vor allem dadurch erreichen, daß die philosophische Arbeit engstens an den Kampf der Partei um die „Generallinie" angeschlossen wird. Die Philosophie wird so wieder zur „Magd": nicht zwar der Theologie, sondern vielmehr der durch die Partei geführten „Praxis".

Konkret soll dies dadurch erreicht werden, daß bei der Erörterung der einzelnen philosophischen Probleme immer ausführlich Stellung genommen wird zu den beiden Extremen, dem Mechanizismus und „menschewisierenden Idealismus", die durch die Parteidiagnose als die philosophischen Grundlagen der beiden innerpolitischen Hauptgegner erkannt worden waren: die Links- und Rechtsopposition. Auch sucht man soweit wie möglich die Darstellung der Philosophie konkret zu gestalten, vor allem mit Hilfe von reichlicher Beleuchtung jeder philosophischen Theorie durch Beispiele aus dem wirtschaftlichen und sozialen Leben.

Ein weiteres Kennzeichen der neuen Richtung liegt darin, daß nun mehr und mehr als vierter Klassiker des dialektischen Materialismus neben Marx, Engels und Lenin auch Stalin erscheint, dessen Bedeutung für die Entfaltung der marxistischen Philosophie immer stärker betont wird.

In den ersten Jahren, die dem Sturze Deborins folgten, entfaltete die Mitin-Richtung eine sehr rege philosophische Tätigkeit. Es erschienen zahlreiche philosophische Veröffentlichungen, eine Reihe systematischer Darstellungen des gesamten Marx-Leninschen dialektischen Materialismus, Monographien über einzelne Fragen usw. Die philosophischen Artikel in den Bänden der großen Sowjet-Enzyklopädie, die nach 1931 erschienen, wurden von Anhängern der neuen Richtung verfaßt. Auch die pädagogische Tätigkeit ist sehr beträchtlich.

Trotz all dieser Verdienste wird aber um 1936 auch diese Phase der Sowjet-Philosophie als „überholt" erklärt. Die Schriften der Mitinschen Schule aus den letzten Jahren bezeichnet man als durchaus ungeeignet, und zwar wegen

ihrer „abstrakt-scholastischen Darstellung" des Gegenstandes und weil sie mit Zitaten aus den „abscheulichen Schriften von Trotzkij und Zinovjev durchseucht" sind und oft „politisch analphabetische Erwägungen" enthalten. Auch Mitin unterwarf sich und gab zu, daß seine letzten Schriften gegen die Direktiven der Partei für die „philosophische Front" verstießen. Diese Unterwerfung erklärt es, daß der Name Mitins auch in den folgenden Jahren noch unter den Hauptvertretern der philosophischen Arbeit erscheint.

Jedoch scheint auch von diesem Umbruch zu gelten, was oben über die Kursänderung von 1931 gesagt wurde, daß er nämlich keinen neuen Kurs in der Philosophie nach ihrer inhaltlichen Seite bedeutet. Wenn wir die Veröffentlichungen nach 1936 mit denen der Mitin-Periode vergleichen, so finden wir wiederum keinen Unterschied, was die eigentlich philosophischen Grundthesen des dialektischen Materialismus anlangt. Die Unterschiede liegen hauptsächlich darin, daß man jetzt noch mehr die Einheit von Theorie und Praxis betont, die philosophische Arbeit noch inniger mit dem Leben der Partei verketten will und noch mehr die Bedeutung Stalins für die Theorie einschließlich der Philosophie hervorhebt.

So bleibt nach dem Sturze Mitins als einziger Vorkämpfer an der „philosophischen Front" in der UdSSR in den letzten Jahren nur noch Stalin selbst übrig. Es gibt zwar noch Philosophieprofessoren, die philosophische Schriften veröffentlichen, insbesondere philosophiegeschichtlicher Natur. Aber man kann wohl niemand mehr die Bedeutung eines Hauptes einer Richtung oder einer Schule zuschreiben. Alle überbieten sich vielmehr darin, die Bedeutung Stalins für die Weiterentwicklung der marxistischen Theorie — man spricht dabei bezeichnenderweise mehr von „Theorie" im allgemeinen als von „Philosophie" — auf jede Weise hervorzuheben.

Diese Tatsache wirkt zunächst befremdlich. Wir brauchen zwar nicht zu glauben, daß sich Stalin nie mit Philosophie befaßt habe. Schon seine Artikelserie aus den Jahren 1906—1907, „Anarchismus oder Sozialismus?", behandelt Fragen der politischen Differenzen zwischen Marxismus und Anarchismus auf dem Hintergrund philosophischer Erwägungen und läßt im Verfasser Vertrautheit mit den Fragen der marxistischen Philosophie erkennen. Das gleiche Zurückführen von Fragen der Tagespolitik auf metaphysische Erörterungen, das überhaupt für den russischen Kommunismus so charakteristisch ist, finden wir auch sonst des öfteren in Stalins Reden. Es sei hier nur an seine Rede auf dem 16. Parteikongreß erinnert, in der er von der Erörterung des Nationalitätenproblems in der Sowjet-Union zu philosophischen Erörterungen über die marxistische Dialektik aufsteigt. Auch das Kapitel über den „dialektischen und historischen Materialismus" aus dem „Kurzen Kurs der Geschichte der Kommunistischen (bolschewistischen) Partei der Sowjetunion", als dessen Autor Stalin gilt, stellt eine in ihrer ungemein klaren und konzisen Formulierung als klassisch anzusprechende Darstellung des sowjetischen dialektischen Materialismus dar. Aber diese philosophischen Leistungen allein sind doch zu bescheiden, um die überschwenglichen Lobpreisungen

Stalins als des „größten Vertreters des schöpferischen Marxismus", des „unvergleichlichen Meisters der Dialektik", und des genannten Artikels als des „wahren Gipfelpunktes des marxistisch-leninistischen Gedankens" gerechtfertigt erscheinen zu lassen, Lobpreisungen, die einem in der neuesten Sowjetliteratur auf Schritt und Tritt begegnen.

Trotzdem soll das nicht besagen, daß derartige Äußerungen nichts als Weihrauch darstellen. Die Sache wird verständlich, wenn man vor Augen hat, was für das Sowjetdenken das Prinzip der Parteimäßigkeit der Theorie bedeutet. Wenn man auf dem Standpunkt steht, daß die Philosophie, wie überhaupt alle „Ideologien", letztlich durch die soziale Entwicklung der Menschheit, und diese wiederum durch die Produktionsbedingungen bedingt ist, so ist es nur folgerichtig, daß man dem Manne, der die wirtschaftliche Entwicklung lenkt und die gesellschaftliche Entwicklung in die durch die Produktionsbedingungen vorgezeichneten Bahnen leitet, auch eine entscheidende Bedeutung für die philosophische Entwicklung zuschreibt, die der gesellschaftlichen auf dem Fuße folgt. Wenn Theorie sich nur in innigster Verflechtung mit der Praxis entwickeln kann und die Praxis von entscheidender Bedeutung auch für die Auffindung der Wahrheit ist, so wird die Lenkung der sozialen „Praxis" auch zu einem Verdienst um die Philosophie.

In diesem Sinne hat es symptomatische Bedeutung für die Stellung der Philosophie im heutigen Rußland, was die „Prawda" anläßlich des 8. Jahrestages des Erscheinens des obengenannten „Kurzen Kurses der Geschichte der Kommunistischen (bolschewistischen) Partei der Sowjetunion" schrieb[2]: „In diesem Buche ist der einzig dastehende Ideenreichtum des schöpferischen Marxismus-Leninismus inkarniert", in ihm „entfaltete der Führer und Lehrer der Partei, Stalin, den Marxismus-Leninismus in Aktion als tief revolutionäre, ständig sich entfaltende Theorie", es stellt eine „wissenschaftliche, theoretische Verallgemeinerung der gigantischen geschichtlichen Erfahrung der bolschewistischen Partei" dar; „mit klassischer Klarheit und Tiefe beleuchtet Genosse Stalin im ‚Kurzen Kurse der Kommunistischen (bolschewistischen) Partei der Sowjetunion' die theoretischen Grundlagen der marxistischen Partei, den dialektischen und historischen Materialismus, und zeigt, daß sich die Politik der Partei immer auf unerschütterlichem theoretischem Fundament aufbaute und noch aufbaut". Als Meisterwerk der marxistischen-leninistischen Theorie erscheint nicht eine der theoretischen Abhandlungen über den dialektischen Materialismus, die auch in der letzten Periode, wenngleich in verhältnismäßig spärlicherem Ausmaße, erscheinen, sondern die konkrete Darstellung der Geschichte der Partei, in der die eigentliche Theorie auf ein Minimum von dogmatisch gefaßten Sätzen reduziert ist, das Hauptgewicht aber auf die Darstellung des geschichtlichen Wachstums der Partei gelegt wird, die als

[2] Prawda, 2. Oktober 1946.

Inkarnation der Lehre gesehen wird und daher in gewissem Sinne als deren fortdauernde, lebensmäßige Entfaltung, Enthüllung, „Offenbarung".

In seinem berühmt gewordenen Buche „La trahison des clercs" teilt Julien Benda die Menschen in zwei Klassen, die clercs oder Männer des Geistes, und die Laien, die Männer der Praxis, der Tat. Aufgabe der „clercs" ist es, dem Dienst am Idealen, Ewigen, Universalen, Gerechten zu obliegen, in selbstloser Reinheit und völligem Absehen von seiner möglichen Nützlichkeit, sei es für sie selbst oder für die Welt. Haben in der Vergangenheit die „clercs" wenigstens in etwa dieser ihrer Berufung entsprochen, so haben sie in unserem Jahrhundert ihren Beruf verraten, indem sie die Welt der Gedanken dazu entwürdigten, praktische, partikularistische, zeitliche Taten zu rechtfertigen. Sie wurden zu Pragmatisten, Historisten, Irrationalisten, Materialisten, Konkretisten, Monisten, Nationalisten, sozialistischen oder individualistischen Extremisten, je nach den Forderungen der Welt der „Laien", der sie Mahner sein sollten, aber Diener werden wollten.

Was Benda hier als Krankheit der abendländischen Kultur überhaupt hinstellt, sehen wir an der Entwicklung der Philosophie in der Sowjetunion mit besonderer Reinheit und als grundsätzliche Forderung ausgedrückt. Wir sehen aber zugleich auch das Schicksal, das die Philosophie ereilt, wenn sie sich dazu versteht, anstatt allein der Wahrheit irgendeinem unter ihr stehenden Zweck zu dienen.

Der vorliegende Aufsatz wurde, ebenso wie der Bericht über den internationalen Kongreß für Philosophie in Heft 9 dieses Bandes, mit freundlicher Einwilligung des Verlages aus der Zeitschrift „Wort und Wahrheit" (Wien, Herder & Co.) übernommen.

Freiheit und Person

Von JOHANN B. LOTZ S. J.

Forscht man nach den Ursachen der Katastrophe, die über unser Volk hereingebrochen ist, so stößt man immer wieder auf ein falsches Menschenbild. Die Gewalthaber jener Tage hatten keine Ahnung davon, was der Mensch eigentlich ist, oder sie schlossen gewaltsam die Augen davor. Ganz besessen von ihren Machtträumen, wollten sie nur den Menschen gelten lassen und züchten, der sich ihren Zielen reibungslos fügte. Ohne Ehrfurcht vor dem Überlieferten und ohne wahre Verantwortung experimentierten sie am Menschen herum, um ihn ihren Vorstellungen anzugleichen. Was zu diesen nicht paßte, suchten sie rücksichtslos „auszumerzen", mochte es sich dabei auch um Eigenschaften handeln, die bisher den höchsten Adel des Menschen ausgemacht hatten.

Das gilt vor allem von der Freiheit und der personalen Würde des Menschen. Das System, das hinter uns liegt, hat die Freiheit von Tag zu Tag mehr erstickt und die personale Würde Zug um Zug unterdrückt. Man brauchte eben einen Menschen, der willenlos in der Reihe marschierte und

den man überall als bloßes Mittel benutzen, d. h. genau wie jedes Ding einsetzen oder wegwerfen konnte. Da aber jene beiden Kleinodien so wesentlich zum Menschen gehören wie die Luft zum Atem, hat das Vernichtungswerk dort, wo es sich tatsächlich austoben konnte, tiefgreifende Zerstörungen angerichtet, zum Teil wahre Menschenruinen hinterlassen. Und es konnte sich nur allzusehr austoben, weil ihm schon lange eine fortschreitende Aushöhlung des Menschen vorgearbeitet hatte.

Eine bittere Frucht davon ist es, wenn noch heute so manche nicht sehend geworden sind und weiterhin das gleiche Menschenbild vertreten. Als Beispiel diene eine Stimme aus dem Kreis der akademischen Jugend, die sich vor nicht allzu langer Zeit in der „Göttinger Universitätszeitung" (Nr. 20, vom 15. November 1946) vernehmen ließ. Danach geschieht alles „nur nach unverbrüchlichen Naturgesetzen", und „jeder handelt so, wie es sich aus dem Zusammenspiel seiner inneren Bedingungen mit den äußeren Umständen notwendig ergibt" (11); das ist ausdrücklich als Leugnung aller Freiheit gemeint. Außerdem brauchen wir „für das Verhältnis der Menschen zueinander ... eine psychologische Technik, die mit unseren blinden Trieben ebenso sicher umzugehen weiß wie der Ingenieur mit den blinden physikalischen Kräften" (11). Daß hier die personale Würde des einzelnen nicht geachtet und gewahrt wird, ist offensichtlich, zumal eine materialistisch-nihilistisch-atheistische Gesamtanschauung dahintersteht.

Aus allem geht hervor, daß die Besinnung auf Freiheit und personale Würde des Menschen ein Gebot der Stunde ist.

I.

Als Hintergrund dazu umreißen wir zunächst die geistigen Mächte, die in der oben angedeuteten Zerstörung am Werke sind. Hauptsächlich zwei haben wir zu kennzeichnen: den Idealismus und den Kollektivismus.

Der Idealismus, der in Hegel seine reifste Gestalt gefunden hat, sieht das einzig Wirkliche in dem alles umfassenden und alles tragenden Weltgeist oder der absoluten Idee. Ihre bei jedem Schritt notwendige Entwicklung fällt mit dem Gang der Weltgeschichte zusammen. In diesem ungeheuren Werdeprozeß ist der einzelne Mensch nur ein verschwindendes, wesenloses Durchgangsmoment, dem letztlich Eigensein und Eigenwert versagt sind. Da er lediglich insoweit lebt, als die Bewegung des Ganzen durch ihn hindurchgeht, lebt eigentlich nicht er selbst, sondern er wird gelebt, hat nicht er selbst sein Leben in der Hand, sondern sein Leben wird über ihn hinweg vollzogen. Damit bleibt von Freiheit und personaler Würde kaum mehr ein Schein.

Konkret stellt nach Hegel schließlich der Staat dieses Ganze dar. Als „der präsente Gott" ist er die Wirklichkeit, die der absoluten Idee am nächsten kommt und alle anderen Kulturgebiete als Teilfunktionen umfaßt. Entsprechend sind die Menschen als Staatsbürger nichts weiter als die Momente, in denen sich das Leben der staatlichen Gemeinschaft entfaltet, und deshalb

dieser völlig ein- und untergeordnet. Hier findet der Staatsgedanke seinen Niederschlag, der schon vorher die Geschichte bestimmt hat und der für die Folgezeit von größter, freilich verhängnisvoller Bedeutung wurde. Vergröbert lebt er auch im totalen Staat des Nationalsozialismus fort, dessen Verständnis des Nationalen auf diesen Wurzelgrund zurückweist.

Der Kollektivismus tritt, vor allem in der Gestalt des Marxismus, als der materialistische Gegenpol zum Idealismus auf. Obwohl sich daher beide in ihrer Auffassung vom innersten Wesen der Wirklichkeit unterscheiden, decken sich doch im Bereich unseres Themas ihre Ergebnisse. Freilich spielen hierbei auch geistesgeschichtliche Zusammenhänge eine Rolle, die vom Idealismus, näherhin vom linken Flügel der Schule Hegels, zum Marxismus hinüberführen.

Veranlaßt wurde der Kollektivismus durch die Entwicklung des technischen Zeitalters, dessen wirtschaftlicher Aufbau eine tiefgreifende Umbildung der menschlichen Gesellschaft mit sich brachte. Die neuen industriellen Errungenschaften erfuhren im Zeichen des individualistischen Liberalismus ihren Ausbau. Dieser ballte Besitz und Macht in den Händen von wenigen einzelnen zusammen, während die Arbeiter zu proletarisierten Massen herabsanken. Das bedeutet, daß sie, durch ihre Besitzlosigkeit und Ohnmacht den Fabrikherren ausgeliefert, weitgehend alle Freiheit und personale Würde einbüßten, indem sie mehr oder minder wie eine Ware auf dem Arbeitsmarkt verhandelt wurden.

Gegen die geschilderte Fehlentwicklung erhoben sich die Unterdrückten. Um jede Vergewaltigung von Menschen durch Menschen unmöglich zu machen, setzten sie sich zum Ziele, alle Klassenunterschiede abzuschaffen und eine klassenlose Gesellschaft zu begründen. Diese, das Kollektiv, ist die höchste Wirklichkeit und irgendwie das Absolute, zumal der Marxismus wegen seiner materialistischen Gesamtauffassung nichts Höheres mehr kennt. Dem so gefaßten Ganzen ist der einzelne Mensch völlig untergeordnet; in sich selbst und für sich selbst hat er keine Bedeutung. Deshalb erschöpfen sich sein Sinn und seine Daseinsberechtigung restlos in seiner Dienstfunktion, die von seiner Arbeitskraft abhängt. Je nach seiner Leistung wird jeder eingeschätzt und in seinen Lebensverhältnissen eingestuft. Wie man sieht, bringt der Aufstand, der die Befreiung der Unterdrückten erstrebte, gerade das Gegenteil hervor, nämlich die Versklavung aller. Das ungesunde Übergewicht des Kollektivs hemmt nicht nur die Übergriffe eines schrankenlosen Individualismus, sondern hebt folgerichtig auch die unveräußerlichen Grundrechte des Einzelmenschen auf. Dieser verliert seine Freiheit und seine personale Würde; von ihm bleibt nur ein impersonales Massenatom, eine wesenlose Maske übrig.

Der im Nationalsozialismus eingeschlossene Sozialismus ist durchaus kollektivistisch zu verstehen, was durch die Verbindung mit der Rassenideologie noch verschärft wird. Der Rasse, die sich in Volk und Staat verwirklicht, hat jeder einzelne ganz zu dienen. Allein das, was einer zu ihrer Fortpflanzung

und Höherzüchtung beizutragen vermag, entscheidet über seinen Wert, sein Los und sogar über sein Leben oder Sterben. Darin geht er so sehr auf, daß die persönliche Unsterblichkeit durch das Fortleben in den Nachkommen ersetzt und alles persönliche Denken und Wollen der Gesamtheit restlos unterworfen wird.

Zum Idealismus und Kollektivismus kommt der Einfluß Nietzsches, der für die dem Nationalsozialismus eigene Prägung des empfangenen Erbes entscheidend ist. Dabei spielen seine Überbetonung der biologischen Sichtweise und seine Spannung zwischen den „Herren der Erde" einerseits und den zahllosen Herdenmenschen andrerseits die Hauptrolle.

II.

Ungefähr gleichzeitig mit den eben umrissenen zerstörenden Mächten hat die Besinnung auf die Freiheit und die personale Würde des Menschen eingesetzt und immer mehr an Boden gewonnen. Wie sie in der christlichen Überlieferung wurzelt und vielfach aus ihr schöpft, so bereitet sie deren Neubelebung die Wege.

Hier ist zunächst Kant zu nennen. Seine „Kritik der praktischen Vernunft" arbeitet den einzigartigen Adel der Persönlichkeit heraus, die an einer Welt wahrer Unendlichkeit teilnimmt und so durch Freiheit und Unsterblichkeit ausgezeichnet ist. Letztlich irgendwie zu Gott hin offen, stellt sie einen Zweck an sich selbst dar und darf niemals nur als Mittel gebraucht werden.

Kants Gedankengut strömt in den Idealismus ein, der in seinen Anfängen bei Fichte um die freie Tathandlung kreist, um sich freilich bald ins Impersonale zu verlieren, wie oben entwickelt worden ist. Als Gegenbewegung dazu wirkt die Romantik mit ihrem Kult der Subjektivität des genialen Einzelnen. Dieser ringt angesichts des wogenden Chaos um die geprägte Gestalt seiner Persönlichkeit und sucht ihr in freiem Aufschwung das All einzugliedern. Nicht von ungefähr berührt sich der geistige Entwicklungsgang vieler Romantiker immer wieder mit dem Christentum. — Der verheißungsvolle Ansatz, der hierin liegt, wird philosophisch-systematisch von dem späteren Schelling durchgeführt. Er fühlt sich als Anwalt des Christentums; in ihm bahnt sich die Überwindung des Hegelschen Idealismus an. Einen Grundgedanken seiner „positiven Philosophie" bildet die Freiheit, die zum erstenmal in seiner berühmten Abhandlung vom Jahre 1809 (Hegels Phänomenologie war 1807 erschienen) zum Durchbruch kommt.

Von der Romantik und besonders von Schelling angeregt, vor allem aber von seinem tieferfaßten Christentum getragen, wird Kierkegaard zum entscheidenden Bahnbrecher in unserer Frage. Ihm geht es darum, den antlitzlosen, entleerten Menschen seiner Tage wieder zur Person zu erheben und zum Gebrauch seiner Freiheit zu führen. Deshalb kämpft er gegen die impersonalen Gewalten, gegen den Idealismus eines Hegel und das verbürgerlichte Massendasein. Deshalb ruft er den Menschen zur Entscheidung auf, d. h. zu jener Tat seiner Freiheit, wodurch er sich selbst ergreift, sich selbst setzt

und so selbst lebt (nicht bloß gelebt wird) oder sein Personsein verwirklicht. Hiermit öffnet sich zugleich der Raum des Ewigen und Absoluten. Die Selbstsetzung ist nämlich kein Schaffen, sondern ein Wählen, dem das von Gott ursprünglich gesetzte Sein des Menschen zugrundeliegt. Dieser erfährt sich daher in seiner Selbstsetzung als von Gott gesetzt, weshalb sein Sichergreifen untrennbar zugleich ein Sicheinwurzeln in Gott oder Glaube ist. Dabei meint Glaube so sehr den christlichen Glauben, daß Menschsein einzig als Christsein seine volle Verwirklichung finden kann.

Von Kierkegaards Durchbruch lebt in unserem Jahrhundert die Existenzphilosophie. Allerdings spiegelt sie die Situation des inzwischen schon weiter von Gott entfernten Menschen wider und läßt infolgedessen das Christliche nur noch als letzten geistlichen Horizont erkennen. — Kierkegaard am nächsten steht Jaspers. Er sieht, wie der Mensch im Massendasein weithin sich selbst verloren hat. Daher gilt es, ihn im Vollbesitz seiner selbst zu erneuern, das Selbstsein oder die „Existenz" zu gewinnen. Das geschieht in jener Entscheidung seiner Freiheit, durch die er den Sprung in die Transzendenz oder zum Göttlichen wagt; von dort her wird er dann erst sich selbst geschenkt. Der eben erwähnte Sprung ist Glaube, freilich philosophischer Glaube, der mit dem religiösen oder gar dem christlichen Glauben keineswegs zusammenfällt. — Ähnlich stellt Heidegger das Verfallen des Menschen an die Uneigentlichkeit fest. Über sie treibt das Gewissen hinaus. Die Eigentlichkeit eröffnet sich einzig der Entschlossenheit, die den letzten Grund des Daseins unentwegt im Blick behält. Dieser heißt zunächst Nichts und ist letztlich das sich im Schleier des Nichts enthüllende Sein, das von allem (innerweltlich) Seienden gänzlich verschieden ist und in dem alles Seiende gründet.

Unsere Hinweise zeigen zur Genüge, wie ein mächtiger Strom innerhalb des modernen Geisteslebens die Freiheit und die personale Würde des Menschen emporträgt und so den impersonalen Gewalten entgegenarbeitet. — Daneben her laufen ausgesprochen christliche Erneuerungsbewegungen, die dasselbe Anliegen vertreten, wobei es vielfach zu fruchtbaren Begegnungen mit den zunächst außerkirchlichen Bestrebungen kommt.

III.

Trotzdem brach die Katastrophe herein, haben die impersonalen Gewalten eine Zeitlang die Überhand gewonnen. Die Frage drängt sich auf, warum die Entwicklung diesen Verlauf nehmen mußte. Das wird einigermaßen verständlich, wenn man ein Doppeltes bedenkt.

Einerseits hatte die zerstörende Wirkung der Gegenmächte schon weite Kreise erfaßt; auch war sie allmählich in tiefere Schichten der menschlichen Seele vorgedrungen. Deshalb empfanden so manche den Verlust der personalen Würde kaum mehr; und die kostbare Gabe der Freiheit bedeutete ihnen mehr Last als Lust, so daß sie eher davor flohen. Allzu viele erstrebten nichts weiter als irdische Wohlfahrt; an der Verwirklichung ihres Menschen-

tums lag ihnen wenig oder gar nichts. So kam es, daß die Männer, die zur Besinnung aufriefen, taube Ohren fanden, daß ihre Stimmen einsam und fast ungehört verhallten; das gilt zumal von Kierkegaard.

Anderseits ging durch die Botschaft jener Rufer immer wieder ein Bruch, der ihr volles Fruchtbarwerden hemmte, ja unmöglich machte.

Von Kants Kritik der praktischen Vernunft ist seine „Kritik der reinen Vernunft" durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt. In letzterer wird nämlich der Mensch den bloßen Naturwesen angeglichen, indem er der notwendigen Naturkausalität unterworfen und überhaupt auf den innerweltlich geschlossenen Naturzusammenhang beschränkt wird. Wenn Kant den Menschen ebenso als unfreies Naturwesen wie als freie Perönlichkeit bejahte, so hat die Folgezeit vielfach diese beiden Pole für unvereinbar gehalten und deshalb einen von ihnen fallen lassen. Dabei sah man im Menschen oft nur noch das Naturwesen, das allein durch die Wissenschaft bestätigt sei, während man die freie Persönlichkeit entweder leugnete oder an einen unverbindlichen, irrationalen, wissenschaftlich nicht überprüfbaren „Glauben" verwies. So haben von Kant her die Gegenmächte, statt überwunden zu werden, eine wesentliche Stärkung erfahren.

In den eben angedeuteten Zusammenhang gehört auch Kierkegaards Gegenspieler Nietzsche hinein. Mit einer Inbrunst und einem Pathos wie kaum einer vor ihm wollte er den Menschen zur ungebrochenen Fülle und Tiefe seines Reichtums erheben. Als Antichrist aber wurde er in einen Biologismus hineingetrieben, der das Leben im Zeichen eines Primates des Leibes schaut und so schließlich den Menschen zum Naturwesen hinabdrückt. Alles wird lediglich als Abwandlung biologischer Wirklichkeiten und Vorgänge verstanden; in der ewigen Wiederkehr des immer Gleichen erscheint der notwendige Kreislauf der Natur sogar als oberstes Weltgesetz. Damit werden auch die Freiheit und die personale Würde des Menschen im Untermenschlichen verflüchtigt und letztlich vom Strudel der unabänderlichen Wiederkehr verschlungen.

In der Romantik wird die volle Entfaltung des eigentlich Personalen dadurch gehemmt, ja vereitelt, daß sie nicht restlos über den Idealismus mit seinen impersonalistischen Folgerungen hinauswächst. So wird der Einzelmensch, zumal bei Schelling, letztlich doch in einen pantheistischen Weltprozeß hineingerissen und damit seiner Eigenständigkeit und Selbstmacht beraubt.

Kierkegaard ist zwar gegen alle naturalistischen und pantheistischen Verirrungen gefeit. Aber gerade in dem Bestreben, diese ganz zu überwinden, löst er das Wählen desMenschen zu sehr von dem gewählten Inhalt oder von der ergriffenen Wahrheit. Die Entscheidung scheint irgendwie ins Leere zu gehen oder irrational zu werden und ist deshalb der Gefahr ausgesetzt, kraftlos in sich zusammenzusinken. Ferner reißt Kierkegaard einen so tiefen Abgrund zwischen Gott und dem Menschen auf, daß Gott dem Menschen zu

entschwinden droht, und daher die Einwurzelung in Gott, mit der die personale Freiheit steht und fällt, illusorisch wird.

Ähnliche Schwierigkeiten belasten die Existenzphilosophie. Vor allem tritt das Verhältnis zu Gott in eine noch dichtere Verhüllung als bei Kierkegaard. Die Transzendenz von Jaspers kommt wohl kaum über ein leeres Transzendieren hinaus; der transzendente Gott selbst bleibt verborgen, ja löst sich vielleicht im leeren Transzendieren auf. — Das Sein, das sich bei Heidegger im Schleier des Nichts ankündigt, ist vorläufig noch ganz unbestimmt. Da mithin bezüglich ihres letzten Wurzelgrundes so vieles in der Schwebe bleibt, entbehren die Freiheit und die personale Würde des Menschen einer festen Verankerung, weshalb sie sich nicht mit voller Wucht durchzusetzen vermögen.

Was schließlich die ausgesprochen christlichen Erneuerungsbewegungen angeht, so lebten sie gewiß im Vollbesitz nicht nur der Kleinodien selbst, sondern auch alles dessen, was diese trägt und sichert und ihnen ihre letzte Stoßkraft verleiht. Trotzdem erfaßten jene Bewegungen nur eine verhältnismäßig kleine Schar von Menschen, die als Sauerteig nicht einmal die breite Masse innerhalb der Kirche, geschweige denn die ungeheuren Räume der dem Christentum mehr oder minder Entfremdeten durchdringen konnten.

Aus den verschiedenen hier aufgezeigten Zügen erwuchs eine krisenhafte Lage, eine geistige Verfassung, die dem heranstürmenden Unheil der impersonalen Gewalten keinen genügenden Damm entgegenzusetzen vermochte, im Gegenteil es herbeirief und ihm die Wege bereitete.

IV.

Heute, nachdem das Unheil offenbar geworden ist, sind wir in eine neue Situation hineingewachsen, die wieder Hoffnungen in sich birgt. Gerade der Aufstieg und der Zusammenbruch des nationalsozialistischen Staates haben jene heilsame Erschütterung gebracht, die viele verwerfen läßt, was sie vorher als das Höchste verehrt hatten, und sie erst wieder für das empfänglich macht, was sie aufzunehmen nicht mehr fähig waren.

Ein schrecklicher Anschauungsunterricht hat das wahre Gesicht der impersonalen Gewalten entlarvt. Schaudernd wenden sich viele von dem Ungeheuer des totalen Staates ab. Ihnen geht allmählich die Erkenntnis auf, daß irdische Wohlfahrt allein nichts nützt, wenn dafür die Freiheit und Würde der Persönlichkeit darangegeben werden müssen. Von hier aus beginnt man sogar einzusehen, daß in diesen Wesenszügen der eigentliche Adel des Menschen liegt, um den es in erster Linie zu ringen gilt, während alles andere nur zweitrangig ist. In diesem Sinne ruft man nach der Wiederherstellung und Erneuerung des Menschtums, wobei zwei Erscheinungen besondere Beachtung verdienen.

Zunächst wenden sich zahlreiche suchende Geister den Idealen des Humanismus zu. In ihm finden sie all das vereint, was den Menchen groß und

verehrungswürdig macht und die Entartungen unserer Tage zu heilen vermag. Dabei zwingt die elementare Not, die alles in Frage stellt, nicht so sehr Spitzenwerte intellektueller und ästhetischer Kultur zu verfolgen, als vielmehr die Grundwerte menschlichen Seins überhaupt, wie die Freiheit und die personale Würde, zu retten. Deshalb strebt man immer mehr über den engen Kreis der wenigen Erlesenen hinaus, um möglichst viele an den unvergänglichen Schätzen der wahren Humanität teilnehmen zu lassen. Zugleich kann man sich, belehrt durch das jüngst Erlebte, immer weniger der Erkenntnis verschließen, daß der Adel des Menschlichen nur verwurzelt im Religiösen, näherhin im Christlichen voll entfaltet und bewahrt werden kann.

Bedeutungsvoll ist dann, daß der Ruf nach Wiederherstellung des Menschentums auch bei solchen Widerhall findet und aufgenommen wird, von denen man es zunächst weniger erwartet. So kann man im Raume des Sozialismus eine bemerkenswerte Wandlung feststellen. Früher als Marxismus dem materialistischen Kollektivismus und damit dem Impersonalen verhaftet, ist er jetzt in manchen seiner Träger daran, sich von dem materialistischen Marxismus zu lösen und ausdrücklich für die Freiheit und Würde der Persönlichkeit einzutreten. Diese Entwicklung kann in ihrem weiteren Verlauf manche Hindernisse wegräumen, die den Sozialismus bisher vom Religiösen, vorab vom Christlichen trennten, und so auch zu der letzten Verwurzelung vorstoßen, die den wieder entdeckten Adel des Menschen trägt und endgültig sichert.

Die neue Situation, die das Gesagte uns näher zu bringen suchte, hat eine wichtige Folge. Jetzt endlich sind wieder aufgerissene Furchen vorhanden, in denen der Samen zu vielfältiger Frucht reifen kann, den die oben erwähnten Säleute der personalen Freiheit schon lange auszustreuen bemüht sind. Auch darf man hoffen, daß die christlichen Erneuerungsbewegungen mehr und mehr aufnahmebereiten Boden finden und so an Tiefgang und Wirkung gewinnen.

Von hier aus sehen wir deutlicher als am Anfang, wie sehr die Besinnung auf Freiheit und personale Würde des Menschen ein Gebot gerade dieser geschichtlichen Stunde ist. Ebenso wissen wir klarer, was diese Besinnung von uns fordert. Es gilt, allen weckenden Stimmen zu lauschen und ihre Botschaft zu läutern, bis die reine Wahrheit in ihrem vollen Glanz leuchtet und ihre stärkste Lebensmacht entfaltet.

V.

Unsere bisherigen Darlegungen verlangen nunmehr eine tiefere, thematische Entwicklung der Freiheit und der personalen Würde des Menschen. Wir setzen bei seiner Freiheit an, da sich von dieser her der Weg zu seiner personalen Würde öffnet.

Es gab eine Zeit (ihr Ausläufer war noch die nationalsozialistische Weltanschauung), da der Determinismus zu siegen wähnte. Damals vertraten viele

die Ansicht, daß alles Geschehen mit eindeutiger Notwendigkeit bestimmt sei. Das behauptete man ausdrücklich auch vom Handeln des Menschen, der damit unter die Naturwesen zurückversetzt wurde; biologische oder gar mechanische Gesetzlichkeiten sollten auch ihn restlos festlegen. — Die Gegenwart ist weithin über das deterministische Denken hinausgewachsen. Die Geisteswissenschaften sind ganz neu der Freiheit des Menschen begegnet und haben sein unzurückführbares Hinausgehobensein über alles bloß Naturhafte neu geschaut. Die Naturwissenschaften mußten die überraschende Entdeckung machen, daß im atomaren Bereich eine merkwürdige Unbestimmtheit vorliegt, die Forscher wie Max Planck an „Freiheit" denken läßt. So ist man ganz anders als früher geneigt, dem Menschen Freiheit zuzubilligen.

Freisein heißt: nicht unausweichlich gebunden sein, nicht einem unwiderstehlichen Müssen unterliegen, sondern selbst verfügen, selbst bestimmen können über sein äußeres Tun und über sein inneres Handeln, wobei schon dieser Unterschied eine Folge der Freiheit ist.

Als Selbstbestimmung hebt sich die Freiheit von der Fremdbestimmung ab. Mit letzterer meinen wir hier nicht den äußeren Zwang, der auch an ein freies Wesen herantreten kann und für gewöhnlich seine Freiheit nicht aufhebt. Mit Fremdbestimmung meinen wir vielmehr folgenden Tatbestand. Einem jeden Wesen dieser sichtbaren Welt ist seine Natur und damit ein inneres Gesetz eingeprägt, das all sein Wirken und Wachsen bestimmt. Nun bindet im untermenschlichen Bereich das innere Gesetz alle Tätigkeiten mit unausweichlicher Notwendigkeit, so daß jene Dinge nicht anders können, als ihrem inneren Wesensgesetz folgen. Demnach vollziehen sie nicht ihren eigenen Willen, sondern den Willen dessen, der das innere Gesetz in sie hineingelegt hat, der durch die ihnen eingepflanzte Natur sie bestimmt: Fremdbestimmung. Ein anderer hat immer schon über sie verfügt und ihren Weg festgelegt, weshalb eigentlich das Geschehen, trotzdem sie selbst wirken, letztlich durch sie hindurch- und über sie hinweggeht. Von den Pflanzen und Tieren kann man, obwohl sie zunächst selbst leben, sagen, daß sie letztlich nicht selbst leben, sondern von einem anderen her, d. h. von ihrem Schöpfer her gelebt werden.

Dieser Fremdbestimmung steht die Freiheit als Selbstbestimmung gegenüber. Auch dem Menschen ist seine Natur und damit ein inneres Gesetz eingeprägt. Was jedoch dessen Kraft zur Bindung betrifft, so sind zwei Stufen wesentlich zu unterscheiden. Das vegetative und das sensitive Leben, die im Menschen den Pflanzen und Tieren ähneln, unterliegen der gleichen unausweichlichen Notwendigkeit wie im untermenschlichen Bereich. Das geistige Leben hingegen, namentlich das geistige Wollen, ist nicht einer solchen Unausweichlichkeit unterworfen; es soll zwar dem Gesetz folgen, muß ihm aber nicht folgen: es ist frei. Nur wenn der Mensch das, was das Gesetz als Fremdbestimmung ihm vorlegt, in seine Freiheit aufnimmt und so zu seiner eigenen Bestimmung macht, wird es verwirklicht oder wird es zur Tat: Selbstbestimmung. Demnach vollzieht er zunächst

seinen eigenen Willen und nur mittelbar den Willen dessen, der ihm seine Natur eingepflanzt und damit ein inneres Gesetz in ihn hineingelegt hat. Er verfügt selbst über sich und wählt selbst seinen Weg. So sehr ist seiner Entscheidung alles überlassen, daß er sich auch gegen sein inneres Gesetz und damit gegen den Urheber wenden kann; dann bringt er nicht den Plan seines Schöpfers oder den Gottes-Sinn, sondern seine eigene Meinung oder seinen Eigen-Sinn zur Ausführung. Nach alledem geht das Geschehen wirklich vom Menschen aus; obwohl die Gesamtbewegung des Universums von Gott her durch ihn hindurchgeht, ist er kraft seiner Freiheit jedesmal ein neuer Anfang, ein eigentlicher Ursprung, ein eigener Mittelpunkt. Der Selbstand, der damit gegeben ist, erlaubt erst im vollen Sinne des Wortes zu sagen, daß er selbst lebt, d. h. von sich selbst her lebt und nicht bloß von einem anderen gelebt wird. Weil aber Leben wesentlich Selbst-Bewegung ist, wird hier eine ganz neue Stufe des Lebens erreicht, die über alles Untermenschliche sozusagen „unendlich" oder unüberbrückbar hinausragt.

Das völlig Neue, das die Freiheit als Selbstbestimmung besagt, läßt sich in einer uns vertrauteren Sprache ausdrücken: sie macht den Menschen zu einem sittlichen Wesen oder begründet das, was wir Sittlichkeit nennen. Gott hat die geschaffene Freiheit gewagt, damit der Mensch ein sittliches Leben führe, d. h. durch die Treue zum Auftrag seines Schöpfers diesem jene freie Huldigung darbringe, die kein untermenschliches Wesen zu leisten vermag, in der aber die Schöpfung erst ihren vollen Sinn und ihre Krönung findet. Damit sind drei hervorstechende Wesenszüge gegeben.

Zunächst ist die menschliche Freiheit, von dem inneren Naturgesetz durchwaltet, nicht zügellose Willkür. Sie unterliegt vielmehr einer Bindung, die das bloß physische Müssen übersteigt und den Charakter des moralischen Sollens oder der unbedingten sittlichen Verpflichtung hat. Weil ferner der Mensch kraft seiner Selbstbestimmung als eigentlicher Ursprung seiner Handlungen erscheint, ist es er selbst und letztlich er allein, der alles tut. Folglich hat er selbst und schließlich er allein für seine Handlungen einzustehen; er trägt die sittliche Verantwortung dafür. Daher empfängt er auch je nach seinem Verhalten Lohn oder Strafe. Schließlich liegt es im Wesen der Freiheit, daß der Mensch sie mißbrauchen kann, indem er sich gegen das innere Naturgesetz und dessen Urheber auflehnt. Dann frevelt er gegen das absolute Soll und tut etwas, das nicht zu rechtfertigen ist: er verstrickt sich in Schuld und Sünde.

Mit der Sittlichkeit hat sich jene Tiefe im Menschen geöffnet, wo die Freiheit als Selbstbestimmung ihren eigentlichen Sitz hat, nämlich der geheimnisvolle Innenraum des Gewissens. Da ist der Mensch ganz bei sich selbst und ganz er selbst. Da besitzt er sich ganz und verfügt ganz über sich selbst. (Die untermenschlichen Wesen unterscheiden sich dadurch vom Menschen, daß es bei ihnen einen solchen Innenraum nicht gibt, daß sie nie ganz bei sich selbst sind, daß sie nie ganz sich selbst be-

sitzen und über sich selbst verfügen können.) Da ist er mit sich allein, weil in dieses innerste Heiligtum keine Stimme von außen dringen kann. Da vernimmt er die ursprünglichen, mit seiner Natur gegebenen Imperative, die ihn unbedingt anfordern, gegen die er sich nie empören darf. Da entscheidet sich sein Wert oder Unwert, sein Aufstieg oder Niedergang; da wird der Mensch zu dem, der er in Wahrheit ist. Nur wer von diesem Innenraum her lebt, verwirklicht und gewinnt sich als Mensch und lebt selbst; wer aber diesem Innenraum ausweicht, wird gleich dem Tier dahingewirbelt und wird gelebt.

Durch den Innenraum des Gewissens hindurch erschließt sich ein weiterer und letzter Abgrund, der den Menschen überschreitet, indem er ihn zugleich umfängt, nämlich der noch geheimnisvollere Raum des Ewigen oder Absoluten, Gottes. Wenn der Mensch im Gewissen sich selbst ergreift und so ganz bei sich ist, kehrt er zu jenen tiefsten Wurzeln seines Wesens zurück, durch die er in Gott verankert ist. Damit aber steht er immer schon (wenigstens unbewußt) vor dem Antlitz seines Schöpfers. Anders gesagt: Wer ganz bei sich ist, verweilt im Raum des Seins, in dem auch und zuerst Gott, das absolute Sein, beheimatet ist. Wegen dieser Gleichheit des Lebensraumes gehört der Mensch (freilich auf endliche und analoge Weise) nach Thomas von Aquin in dieselbe höchste Stufe des Lebens wie Gott selbst hinein und ist deshalb als Gottes Ebenbild diesem zugewandt. Dasselbe gilt, insofern der Mensch dem Schöpfer aller Dinge darin gleicht, daß er durch seine Selbstbestimmung erster Ursprung seiner Taten und so gewissermaßen „Schöpfer" seines endgültigen Geschickes und der letzten Gestalt seines Seins ist. Auch die sittliche Verpflichtung bringt den Menschen in den Bereich der ewigen Majestät, da ihn letztlich nur der Wille des absoluten Gesetzgebers unbedingt binden kann. Schließlich wird der Mensch von den endlichen Gütern einzig deshalb nicht unwiderstehlich gefesselt, weil ihn nichts Endliches sättigen kann, weil er immer schon dem unendlichen Gut zustrebt und von diesem her den endlichen Gütern begegnet.

So ist der Mensch im Innenraum des Gewissens doch nicht allein, oder er ist mit Gott allein. Dieser dringt nicht von außen in das verschlossene Heiligtum ein, sondern wohnt in dessen innerstem Grund.

VI.

Die Entwicklung der Freiheit hat uns auf die Entfaltung der personalen Würde des Menschen vorbereitet. Beide hängen auf das innigste zusammen. Wo sich Freiheit findet, dort steht immer eine Person dahinter; und wo eine Person gegeben ist, dort liegt immer Freiheit oder wenigstens die Anlage dazu vor (ihre Verwirklichung freilich ist beim Kinde und bei manchen Kranken gehemmt). So erscheint das personale Sein als Träger der Freiheit; oder diese ist eine wesentliche, und zwar die vornehmste Äußerung

des Personseins. Wie aus der Person notwendig die Freiheit erblüht, so führt die Freiheit wesentlich auf die Person als ihre tiefste Wurzel zurück.

Wegen dieses Zusammenhanges wird aus der Freiheit das Wesen des personalen Seins erkennbar. Die Freiheit oder Selbstbestimmung zeigt die Selbst-ständigkeit des Menschen in seinem Handeln; darin aber offenbart sich der Selbst-stand seines tiefsten Seins oder sein Personsein.

Schon dem untermenschlichen Wesen kommt ein gewisser Selbstand, ein gewisses In-sich-stehen zu. Das heißt zunächst negativ: sie sind nicht nur unselbständige Bestimmungen eines Anderen, wie etwa die äußere Gestalt oder die Bewegung, die immer nur insofern sind, als ein Anderes durch sie so oder so bestimmt ist. Ferner sind sie nicht nur unselbständige Teile eines Anderen, wie etwa die Glieder des menschlichen Leibes, die nur insofern sind oder wenigstens nur insofern einen Sinn haben, als sie im Ganzen sind und dieses aufbauen. Positiv gesagt: die untermenschlichen Wesen, besonders die Pflanzen und Tiere, sind selbständige Träger ihres Seins, die jeweils für sich selbst allein ein Ganzes ausmachen. — Doch dürfen sie deshalb noch in keiner Weise als Personen bezeichnet werden. Denn, tiefer gesehen erscheint ihre Selbständigkeit und Ganzheit als etwas Vorletztes (als solches bleibt sie unangetastet). Dahinter steht als Letztes der Gesamtzusammenhang der Natur, dem die untermenschlichen Seinsträger restlos ein- und untergeordnet sind. Letztlich sind diese alle nicht für sich selbst, sondern einzig für die Entfaltung des Naturganzen da, weshalb sie nach Erfüllung ihrer Aufgabe wieder völlig vom Gang der Entwicklung verschlungen werden. Dafür hat die Scholastik des Mittelalters den Grundsatz geprägt: „Individuum est propter speciem", das Einzelne ist um seiner Art willen, nicht um seiner selbst willen da.

Wie ohne weiteres einleuchtet, haben die impersonalen Mächte nach diesem Vorbild auch den Menschen geschaut und damit seine Personalität vernichtet. In Wahrheit aber ist sein Selbstand oder sein In-sich-stehen von wesentlich anderer, höherer Art als bei allen untermenschlichen Wesen. Gewiß ist auf der einen Seite auch der Mensch in den Naturzusammenhang hinein verflochten; auf der anderen Seite jedoch ragt er gerade als Mensch uneinholbar darüber hinaus. Seine Selbständigkeit und Ganzheit ist daher nicht etwas Vorletztes, dem Naturganzen Untergeordnetes, sondern etwas Letztes, dem Naturganzen Übergeordnetes. Folglich ist er vor allem für sich selbst da; seine Dienstleistung für das Naturganze und für seine Art oder für die menschliche Gesellschaft schließen sich erst daran an.

Tiefer eindringend, stellen wir fest, wie die untermenschlichen Wesen in den Naturzusammenhang hineinverloren und deshalb außer sich oder nicht bei sich sind. Der Mensch hingegen kehrt aus diesem Verlorensein ständig zu sich selbst zurück: er ist bei sich. Damit gewinnt er jene Innerlichkeit, in der er sich selbst begegnet, in der er „Ich" zu sich sagen kann. Die Person ist durch ihr Ich-Bewußtsein oder Selbstbewußtsein ausgezeichnet, das im

gesamten untermenschlichen Bereich niemals errungen wird. Mit dem wissenden Sich-selbst-ergreifen ist wesentlich auch das wollende Sich-in-der-Hand-haben oder die Verfügungsgewalt über sich selbst gegeben. Dieser Selbstbesitz oder dieses Sichselbstgehören offenbart die Geistnatur des Menschen, die sich früher bereits in der Freiheit und im Innenraum des Gewissens gezeigt hat.

So verinnerlicht sich jeder einzelne Mensch zu einem in sich geschlossenen Ganzen, zu einer Welt für sich. Daher erscheint er nicht nur als beliebig auswechselbarer oder vertretbarer Träger seiner Art (im untermenschlichen Bereich ist das der Fall); vielmehr hat jeder seine persönlich einmalige Prägung und Sendung. Daher hat er auch sein persönlich einmaliges Ziel, dem alle anderen Aufgaben ein- und unterzuordnen sind, und das sich erst jenseits des Naturganzen vollendet. Denn der Tod hebt zwar das leibliche Dasein auf, nach dem der Mensch in das Naturganze verwoben ist; an die Geistperson aber, nach welcher der Mensch über das Naturganze hinausragt, reicht der Tod nicht heran, weshalb sie in einer das Naturganze völlig überschreitenden Weise fortdauert oder unsterblich ist.

Das Gesagte zeigt zur Genüge, daß das letzte Geheimnis des personalen Seins nicht vom Naturganzen oder von der Welt her enthüllt werden kann. Es sprengt den Bannkreis der Innerweltlichkeit und reicht deshalb in den Raum Gottes hinein, zu dem wir schon vom Gewissen her vorgedrungen sind. Die Person gründet in Gott, steht unmittelbar zu Gott, der ihr letztes und schließlich einziges Ziel ist, wozu sich alles andere nur als Mittel verhält. Das Bei-sich-sein der Geistperson bringt wesentlich und untrennbar ihr Bei-Gott-sein mit sich, obwohl viele mehr oder weniger daran vorbeileben. Von hier aus müssen wir oben Gesagtes ergänzen. Weil der personale Mensch vor allem für sich selbst da ist, ist er letztlich allein für Gott da, erweist er sich als so groß, daß ihn nichts anderes letztlich für sich in Anspruch nehmen oder sich unbedingt unterordnen kann. Darin leuchtet von neuem seine tiefe Gottebenbildlichkeit auf, die schon in seiner unvergleichlichen Selbständigkeit und Ganzheit (wie früher in seiner Freiheit) zum Ausdruck kam, und die seine personale Würde vollendet. Da der Mensch als Person so nahe bei Gott steht und ihn ein Schimmer der göttlichen Herrlichkeit verklärt, stellt er ein unergründliches Geheimnis dar, gebührt ihm eine Ehrfurcht, die an religiöse Ehrfurcht anklingt.

Auf diesem Hintergrund läßt sich das Verhältnis des Menschen zur Gemeinschaft bestimmen. Freiheit darf nicht in egoistische Willkür, und personale Würde nicht in Selbstvergötzung des Einzelnen ausarten. Wenn er einerseits unantastbar über die Gemeinschaft hinausragt, so bindet ihn andererseits das innere Naturgesetz mit dem absoluten Soll der ewigen Majestät in die Gemeinschaft hinein. Jeder hat sich dieser unterzuordnen und seinen unvertretbaren Beitrag zum Gemeinwohl zu leisten. Freilich obliegt dabei der Gemeinschaft die heilige Pflicht, die Freiheit und personale Würde

ihrer Glieder zu wahren. Diese dürfen daher niemals als bloße Mittel, wie Räder in einer Maschine, mißbraucht werden. Vielmehr gilt es, jene Bedingungen zu schaffen, unter denen die Personen zu vollendeten Persönlichkeiten reifen können. So dient die Gemeinschaft auch sich selbst am besten, weil sie im Gegensatz zur Masse gerade von wahrhaft freien Persönlichkeiten getragen zu werden verlangt.

VII.

Mit der Freiheit und personalen Würde des Menschen sind, wenn sie bis ins Letzte ernst genommen werden, zahlreiche praktische Folgerungen gegeben, denen gerade für die Erneuerung, die uns heute aufgetragen ist, die höchste Bedeutung zukommt. Dabei blicken wir zunächst auf das Leben des Staates.

Zu seinem Wesen und Aufbau ist es nach dem Vorausgehenden kaum mehr nötig zu zeigen, daß der totale Staat die Freiheit und personale Würde des Menschen zerstört. Wenn er nämlich Totalität für sich in Anspruch nimmt, ordnet er sich alles schrankenlos unter, auch die freie Persönlichkeit. Von deren Unantastbarkeit bleibt keine Spur mehr übrig, weil der Staat alles in den Bereich seiner Macht zieht. Ähnlich wirkt sich das Kollektiv des materialistischen Sozialismus aus. Solchen Erscheinungen gegenüber ist immer wieder zu betonen, daß letztlich die Gemeinschaft der Person zu dienen hat, wenn auch im Vorletzten die Person ihren Beitrag zur Gemeinschaft leisten muß.

Den eben besprochenen Verirrungen ist eine Diktatur nicht immer und ohne weiteres gleichzustellen. Im Gegenteil kann sie unter gewissen Umständen für kürzere Zeit bei entsprechenden Sicherungen notwendig oder wenigstens tragbar sein. Doch schließt sie immer Gefahrenmomente in sich, die leicht zur Entartung und damit zur Vernichtung der freien Persönlichkeit führen. — Hingegen scheint die echte Demokratie, die nicht dem Hader und Egoismus der Parteien, Klassen, Gruppen und Einzelnen verfällt, der freien Persönlichkeit den weitesten Entfaltungsraum zu bieten, wie sie wohl auch deren Kräfte am fruchtbarsten für das Wohl des Ganzen einsetzt.

Im Lichte der jüngsten Ereignisse hat man wieder die christliche Gesellschaftslehre schätzen gelernt, die immer der Totalität des Staates seine Subsidiarität entgegengehalten hat. Das will sagen, daß dem Staat seinem innersten Wesen nach lediglich eine dienende und ergänzende Rolle eignet. Seine Rechte, seine Pflichten und sein Machtanspruch sind von vornherein innerlich und wesentlich begrenzt. Sie umfassen nur die Aufgaben, die einerseits zum Wohl der Menschen erfüllt werden müssen, anderseits aber die Kräfte der Einzelnen und der untergeordneten Gemeinschaften übersteigen. Damit haben wir bereits den organischen Aufbau des Staates berührt. Er läßt den Untergliederungen (wie Berufsständen, Gemeinden, Kreisen, Provinzen, Ländern) ihre Eigenständigkeit und Eigentätigkeit und bezieht sie als unersetzliche Kräfte in sein Wirken ein. Vor allem gilt das von der

Urzelle der menschlichen Gesellschaft, der Familie, deren Eigensein um keinen Preis untergraben werden darf. Einem solchen Aufbau widerstreitet grundsätzlich die zwangsmäßige Gleichmacherei, die niemand mehr einen eigenen Lebensraum und eine eigengesetzliche Entwicklung zugesteht und jede organische Fülle der Gemeinschaft vernichtet. — Die hier umrissene Staatsauffassung schafft mit allen ihren Wesenszügen ebensoviele Sicherungen für die Freiheit und personale Würde des Menschen, während diese auf das äußerste gefährdet sind, wenn die oberste Leitung des Staates die Untergliederungen aushöhlt und selbst alle Macht an sich reißt.

Was die Art der Staatsführung angeht, so müssen die Regierenden stets von dem Gedanken ausgehen, daß sie freie Persönlichkeiten zu leiten haben; genauer bedeutet das: sie müssen sich vor der Macht des Gewissens beugen. Dieses ist dem menschlichen Zugriff entzogen, weil kein äußerer Zwang in jenes innerste Heiligtum einzudringen vermag. Dort entflieht der Mensch jeder Gewalt, weil er sich gegen alles stemmen kann, was man von ihm ververlangt. Dort erringt nur dasjenige die Herrschaft, setzt sich nur dasjenige durch, was der Mensch selbst willentlich umfaßt und so sich zu eigen macht. Deshalb darf die staatliche Autorität nie das Gott allein vorbehaltene Gewissen vergewaltigen. Wenn sie etwas fordert, was den Verfügungen des Schöpfers widerspricht, hat die freie Person Gott mehr zu gehorchen als den Menschen. In diesem Sinne ist Gewissensfreiheit ihr unabdingbares Privileg. Extrem zugespitzt, führt die Vergewaltigung des Gewissens dahin, daß die Inhaber der staatlichen Macht so handeln, als ob es überhaupt kein Gewissen gäbe, und alles mit Gewalt und Zwang durchsetzen wollen. Hierzu müssen sie den Zwang ins Unerträgliche steigern und die Maschen des Netzes immer enger machen. Die Folge würde sein, daß die Gemeinschaft zerbricht. Denn die freie Persönlichkeit fühlt sich mit Recht entwürdigt und lehnt sich zunächst innerlich auf, um dann auch äußerlich den Zwang zu umgehen und schließlich die Fesseln zu zerreißen.

Auf feinere Weise wird die Vergewaltigung des Gewissens durch die sogenannte Propaganda oder Volksaufklärung vollzogen. Indem Rundfunk, Presse, Massendemonstrationen und Terror nur bestimmte Gedanken pflegen und hochkommen lassen, nehmen sie den Menschen allmählich ihr eigenes Urteil und ihre eigene Entscheidung, drücken sie viele zu blinden, gefügigen Werkzeugen herab. Wenn mit diesen Methoden die freie Persönlichkeit untergraben und endlich zu Fall gebracht wird, so kann umgekehrt eine wahre Volksbildung gerade die freie Persönlichkeit vollenden und oft auch irrige Gewissen (ohne Vergewaltigung) für die Wahrheit gewinnen.

In unserem Zusammenhang läßt sich auch am leichtesten der Unterschied zwischen Militarismus und echtem Soldatentum klären. Ersterer vergewaltigt die freie Person durch unmenschlichen Drill und verlangt einen Gehorsam, der um jeden Preis auf dem Vollzug des Befohlenen besteht. Die äußerste Verfallsform dieses Militarismus stellte in unserer jüngsten Vergangenheit

die SS dar. Während hier der Freiheit des Gewissens der entsprechende Spielraum versagt bleibt, wahrt echtes Soldatentum die freie Persönlichkeit, wie es auch trotz aller Unerbittlichkeit des soldatischen Gehorsams das Gewissen achtet.

Eine der wichtigsten Sicherungen, die ein gesundes Staatsleben der Freiheit und personalen Würde des Menschen bieten muß, ist eine unbestechliche, geordnete Rechtspflege. Wo nämlich das Recht zur feilen Dirne herabsinkt, geht auf die Dauer die freie Persönlichkeit zugrunde. Dasselbe gilt von einer Rechtssprechung, die nichts weiter als ein mit skrupelloser Härte angewandtes Machtinstrument in den Händen der Regierenden darstellt, wobei man nicht auf Gerechtigkeit, sondern auf Durchsetzen der Gewalt ausgeht und alle objektiven Rechtsnormen dem „Grundsatz": „Recht ist, was dem Volke nützt" weichen müssen. — Strafen, besonders schwere Strafen (wie jahrelange Freiheitsberaubung und Zwangsarbeit), dürfen nur wirkliche Verbrecher treffen. Und selbst diese sind nicht Freiwild für die zügellose Willkür und den perversen Wahnwitz entmenschter Sadisten, wie das vielfach in den Konzentrationslagern der Fall war, weil die Würde ihrer freien Persönlichkeit alle Exzesse ausschließt und eine letzte Entwürdigung verbietet.

Die Würde der freien Persönlichkeit umfaßt auch Leib und Leben des Menschen und verleiht ihnen eine letzte Unantastbarkeit, die von einer wahren Rechtspflege immer und mit allen Mitteln zu schützen ist. Deshalb kann sie nie zur Tötung Geisteskranker und anderer Minderwertiger Ja sagen. Wie sie hierin Mord sehen wird, so nicht weniger in der Beseitigung des keimenden Lebens, dessen Menschenwürde, gerade weil sie noch verborgen ist, um so gebieterischer Beistand verlangt. Als Anwalt der freien Persönlichkeit muß die Rechtssprechung ferner der Sterilisation Unschuldiger entgegentreten, die, einer wesentlichen Grundkraft des Menschen beraubt, sich mit Recht als auf das tiefste entwürdigt empfinden. Wenn die moderne staatliche Gesetzgebung weitgehend die Ehescheidung ermöglicht, so wendet sich die Kirche nicht zuletzt wegen der Würde der freien Persönlichkeit dagegen, weil diese durch die unauflösliche Ehe am wirksamsten gewahrt und vollendet werden kann.

Praktische Folgerungen von nicht geringerer Bedeutung als die für das Leben des Staates sind im sozialen Bereich zu ziehen.

In einem eindrucksvollen Anschauungsunterricht haben jene zwölf dunklen Jahre von neuem die unersetzliche Bedeutung des Privateigentums gezeigt. Je mehr dieses ausgehöhlt wurde, desto weniger konnte der Mensch seine Unabhängigkeit bewahren, desto unheimlicher geriet er in die alles verschlingende Staatsmaschine, womit er Schritt für Schritt seine Freiheit und personale Würde einbüßte. Solche Erfahrungen haben alle Einsichtigen von der Unmöglichkeit eines Kommunismus überzeugt, der jedes Privateigentum, selbst das an den Konsum- oder Verbrauchsgütern, abschaffen will. Tieferblickende sind auch bezüglich des traditionellen Sozialismus (im Gegensatz zu

den oben angedeuteten Wandlungen) nachdenklich gemacht oder in ihren bisher schon gehegten kritischen Vorbehalten bestärkt worden.

Der hier gemeinte Sozialismus will grundsätzlich sämtliche Produktionsmittel (nicht die Konsumgüter) in Gemeineigentum überführen, das man sich kaum anders als in der Form des Staatseigentums vorstellt. Wird dieses Programm restlos verwirklicht, so tritt an die Stelle des Privatkapitalismus der Staatskapitalismus, was mit der Austreibung des Teufels durch Beelzebub gleichbedeutend ist: die letzten Dinge werden schlimmer als die ersten sein. Denn der Staatskapitalismus vereinigt alle Macht des Kapitals in einer Hand (was dem Privatunternehmertum nie gelingt) und hat außerdem alle Machtmittel des Staates ohne weiteres ganz zu seiner Verfügung, während das Privatunternehmertum sie immer nur beschränkt für sich einsetzen kann. Einen Vorgeschmack davon, wie ein solches System den Einzelmenschen hilflos an die Produktionsmaschine ausliefert und damit seiner Freiheit und personalen Würde beraubt, bot die Wirtschaft des Dritten Reiches, die aber noch auf das — allerdings weitgehend um seine Selbständigkeit gebrachte — Privateigentum angewiesen war und deshalb die Auswirkungen eines ungehemmten Staatskapitalismus nicht voll zeigen konnte.

Das Privateigentum, dessen Bedeutung wir soeben hervorhoben, darf jedoch nicht liberalistisch-individualistisch mißverstanden und mißbraucht werden; sonst führt es schließlich zur Versklavung und Entwürdigung aller durch einige wenige Kapitalisten, in deren Händen sich Geld und Macht zusammenballen. Um diese Verirrung unmöglich zu machen, gilt es eine Sozialordnung aufzubauen, die ganz von der sozialen Verantwortung und sozialen Bindung des Eigentums durchdrungen ist. Vor allem muß der Arbeiter als freie Persönlichkeit gewertet werden. Er darf nicht Lohnsklave sein, den man wie eine Ware auf dem Markt verhandelt, den man als bloßes Mittel zum Zweck einstellt oder entläßt, wie es gerade die Erzielung eines möglichst hohen Gewinns verlangt. Als Gegenmaßnahme ist eine neue Eingliederung des Arbeiters in den Betrieb erforderlich, wie dies in dem Beitrag „Sozialisierung“ (im Märzheft dieses Jahrgangs) dargelegt worden ist. Wenn die Sozialisierung in diesem Sinne verstanden wird, ist sie als Ideal für sämtliche Betriebe, auch für die Privatbetriebe, zu bejahen, sichert sie die freie Persönlichkeit.

Darüber hinaus kann es in beschränktem Umfang eine Sozialisierung auch in dem Sinne geben, daß Betriebe in das Gemeineigentum der öffentlichen Hand überführt werden. Das liegt besonders nahe, ja ist unter Umständen geboten bei jenen Unternehmen (z. B. Bergwerken, Elektriztätswerken, Post und Eisenbahn), die für das Gemeinwohl von ausschlaggebender Bedeutung sind. Wenn sie Privatunternehmern anvertraut bleiben, legen sie in deren Hände eine so große Macht, daß diese leicht zu unabsehbarem Schaden für das Gemeinwohl und zu weitgehender Unterdrückung der freien Persönlichkeit mißbraucht werden kann. Doch ist auch bei der Überführung solcher Be-

triebe in das Gemeineigentum der öffentlichen Hand darauf zu achten, daß die oben berührten Gefahren des Staatskapitalismus vermieden und so die Freiheit und Würde des Menschen nicht von der anderen Seite her wieder in Frage gestellt werden. Deshalb sollen zunächst die (im Sinne des früher entwickelten organischen Aufbaus) eigenständigen Untergliederungen (Gemeinden, Provinzen, Länder) Träger der genannten Unternehmen sein und dann erst im Geiste des Subsidiaritätsprinzips auch der Staat selbst.

Als letztes Problem des sozialen Gebietes sei hier die Planwirtschaft wenigstens kurz genannt. Wenn sie nicht mit dem Staatskapitalismus zusammenfällt, so kommt sie ihm doch bedenklich nahe; jedenfalls schränkt sie für die Privatunternehmer den Spielraum freier Betätigung auf das äußerste ein. Außerdem führt sie folgerichtig zu einer so rücksichtslosen Einsatzlenkung der Arbeitskräfte, daß auf die Dauer von Freiheit und personaler Würde noch weniger als im kapitalistischen System übrigbleibt, daß besonders die Ursicherung der freien Persönlichkeit, die Familie, auf das schwerste gefährdet wird. Das Gespenst eines entwurzelten Sklaventums steigt empor, das um so grauenhafter ist, als schließlich die Menschen ohne die Möglichkeit einer freien Berufswahl zu der Arbeit gezwungen werden, die man für die Verwirklichung des Wirtschaftsplanes braucht. Wiederum geben uns hierzu die Zustände, wie sie sich im Dritten Reich entwickelt haben, ein abschreckendes Beispiel. Im Gegensatz zur Planwirtschaft kann eine Wirtschaftsplanung oder -lenkung, welche die Würde der freien Persönlichkeit achtet, nicht nur erwünscht, sondern sogar notwendig sein.

Wie unsere Darlegungen zeigen, geht es heute im tiefsten um einen Wandel der Gesinnung und der Wertung, der wieder die Freiheit und die personale Würde des Menschen über alle irdischen Güter stellt. Dazu muß freilich der Mensch im Lichte Gottes und der Ewigkeit gesehen werden. Diese Sicht wurde zum ersten Mal durch das Christentum voll zur Geltung gebracht; sie ging immer wieder verloren, wo das Christentum zurückgedrängt wurde, und wird sich auch in Zukunft nur dort voll und auf die Dauer durchsetzen lassen, wo die Kraft des Christentums ungebrochen lebt.

Das astronomische Weltbild unserer Zeit

Von GERHARD MICZAIKA

Das astronomische Weltbild des Altertums und des Mittelalters bis weit in die Neuzeit hinein ist wesentlich durch Erde, Sonne, Mond und die Planeten bestimmt gewesen. In der Mitte des Kosmos ruht die Erde, umgeben von Okeanos. Sie ist das Zentrum der konzentrischen Kristallkugeln, die die Planeten, Sonne und Mond tragen. Zu äußerst wölbt sich die achte Kugel, an die die Fixsterne geheftet sind. Die Rotation der Kugeln bewirkt die scheinbaren Bewegungen der Himmelskörper. Die Welt des antiken Menschen ist endlich, sie wird durch die achte Sphäre geschlossen. Zu er-

forschen, was „dahinter" liegt, hatte die Naturwissenschaft keine Möglichkeit mehr; schon in der Anordnung der Fixsterne äußert sich ein gewisser Schematismus, der aus der Unmöglichkeit, ihre individuellen Entfernungen zu messen, entspringt. So nimmt man sie alle in einheitlichem Abstand, eben auf einer Kugelschale an. Die Grenzen waren für die Astronomen durch die Reichweite des menschlichen Auges und seiner instrumentellen Hilfsmittel gesetzt. Den Philosophen allerdings war es möglich, über das „dahinter" Vorstellungen zu entwickeln. Aber auch für sie ist die Welt endlich. Jedes Ding ist für Aristoteles mit einem Ort verknüpft; ein Ort ohne ein Ding ist für seine Logik eine Unmöglichkeit. Er kann also auch hinter der Fixsternsphäre keinen Ort mehr geben, da es dort keine Dinge mehr gibt. Dort ist also auch nicht mehr „Welt".

Das Mittelalter hat dieses Weltbild nicht aufgehoben. Empirische Veranlassung für eine Änderung gab es nicht — die Reichweite von Sinnesorganen und Hilfsmitteln hatte sich nicht vergrößert —, und zudem befand es sich in weitgehender Übereinstimmung mit den Vorstellungen der Heiligen Schrift. Es war nur natürlich, die Erde als Träger des Menschen und Schauplatz seiner Erlösung durch Christus im räumlichen Mittelpunkt der Schöpfung zu denken. Die antike Auffassung von der Unendlichkeit in der Zeit ist allerdings beseitigt. Die griechische Philosophie ist mit dem Übergang vom Sein zum Nichtsein und umgekehrt nicht zurechtgekommen, er war für sie nie zu verstehen. Die Unveränderlichkeit der Welt lag ihr also näher als der Gedanke ihrer zeitlichen Endlichkeit, wie ja überhaupt das griechische Weltbild, zumal das des Aristoteles, letzten Endes aus der unausgesprochenen Überzeugung von der Begreifbarkeit des Seins hergeleitet wird. Die Offenbarung setzt einen historischen Anfang für den Kosmos, die Schöpfung, und ein Ende, das Gericht. Über alle Grenzen hinaus ist nur Gott.

Die Durchbrechung dieses Bildes kam eigentlich nicht vom Naturwissenschaftlichen her, wenn es auch Nikolaus Cusanus war, der sie vollzog, als er neben die absolute Unendlichkeit Gottes die räumliche Unendlichkeit der Anordnung der endlichen Dinge setzte. Über Giordano Bruno verläuft die Weiterentwicklung vom unendlichen Kosmos bis zu seiner Deifizierung immer noch im Philosophisch-Spekulativen, wenn auch durch Kopernikus die ungeheure Entfernung der Fixsterne gegenüber den Abmessungen des Planetensystems nahegelegt wurde. Der Angelpunkt des Problems lag bei den Sternentfernungen. Sie schienen unermeßlich groß zu sein. Für Kopernikus und Kepler war die Welt noch das Planetensystem mit der Sonne im Mittelpunkt, die Fixsterne bildeten nur den abschließenden Hintergrund. Erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts begann sich das Weltbild der Forschung auszuweiten, als Wilhelm Herschel anfing, die Struktur des mit Sternen gefüllten Raumes zu ergründen. Allerdings hatte schon 1750 Thomas Wright die Ansicht geäußert, das Sternsystem sei ein ringförmiges, symmetrisches Gebilde und außer ihm existierten noch viele andere, die sich im Fernrohr

als nicht in Einzelsterne auflösbare Nebelflecke zu erkennen geben: ein fast prophetischer Gedanke, wenn man an die wenigen Erfahrungstatsachen denkt, die damals für eine solche Vorstellung zur Verfügung standen. Anklang fand er daher auch kaum, wenn auch Kant in seiner „Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels" und Lambert in den „Kosmologischen Briefen über die Einrichtung des Weltbaues" eine gewisse kosmische Ordnung über das Planetensystem hinaus entwickelten und seine Gedanken zum Teil weiter ausführten. Empirische Grundlagen schuf erst Herschel, der als eigentlicher Begründer der Stellarstatistik anzusehen ist und mit seinen Sternzählungen in ausgewählten Eichfeldern die Struktur des Sternsystems zu erschließen suchte. Er bemühte sich, ihre Fundamentalfrage, wie aus der Verteilung der Sterne nach ihrer scheinbaren Helligkeit ein Schluß auf ihre räumliche Anordnung zu ziehen sei, zu lösen. Das berühmte Bild vom flachen, linsenförmigen Sternsystem mit seiner größten Ausdehnung in der Ebene der Milchstraße geht auf ihn zurück. Entfernungen in gebräuchlichen Einheiten vermag er noch nicht anzugeben, er kann sie nur maßstäblich in Einheiten einer Standardgröße ausdrücken, die jedoch zunächst nicht an das übliche Maßsystem angeschlossen werden konnte. Er ist auch der erste, der erkennt, daß die Sonne samt ihren Planeten eine Bewegung unter den Sternen in Richtung auf das Sternbild des Herkules ausführt. Allzu überraschend war diese Entdeckung nicht mehr, denn Halley hatte um 1718 bereits bemerkt, daß der Name Fixstern eigentlich zu Unrecht besteht, da seinen Trägern ohne Zweifel eine, wenn auch an der Sphäre kaum zu bemerkende Eigenbewegung zukommt. 1838 bestimmte Friedrich Wilhelm Bessel auf trigonometrischem Wege als erster die Entfernung eines Fixsterns. Der Vorstoß in die Weiten des Raums, den wir heute noch miterleben, hatte begonnen. Struwe, Seeliger und Kapteyn präzisieren das Herschelsche Bild. Das Milchstraßensystem nimmt bestimmte Dimensionen an. Im Vergleich mit ihm erscheint die Ausdehnung des planetarischen Systems von verschwindender Kleinheit. Im Zuge der Entwicklung versinkt es schließlich in seiner kosmischen Stellung zur Bedeutungslosigkeit, allenfalls noch ausgezeichnet als Träger des Beobachters. Der nächste Sprung in die Tiefe des Raumes war die Einbeziehung der extragalaktischen, d. i. außerhalb der Milchstraße befindlichen Systeme der fremden Welteninseln, die Millionen und Hunderte Millionen von Lichtjahren entfernt sind, deren Anzahl in die sechsstelligen Zahlen geht und die sich aus Milliarden von Einzelsternen zusammensetzen.

Doch wollen wir zunächst einmal in unserer engeren Umgebung, im eigenen Sternsystem bleiben. Als unerläßliche Voraussetzung für die Erforschung seiner Struktur ist die Bestimmung von Entfernungen anzusehen. Das Ideal wäre, von jedem Stern seinen Ort an der Sphäre und seine Distanz zu ermitteln, um seinen räumlichen Standpunkt berechnen zu können; ein natürlich völlig hoffnungsloses Unterfangen, wenn man an die Anzahl der Sterne

denkt, die erfaßt werden müßten. Tatsächlich liegen heute auch nur für ein paar tausend Objekte Entfernungen vor, die auf trigonometrischem Wege nach dem gleichen Prinzip erhalten wurden, wie man es etwa in der Erdvermessung anwendet. Die Meßbasis muß wegen der großen Entfernungen sehr weit vergrößert werden, so daß sie auf der Erdoberfläche nicht mehr untergebracht werden kann. Man benutzt daher als Basis den Durchmesser der Erdbahn um die Sonne. Die trigonometrischen Parallaxen dienten zur Eichung der sogenannten spektroskopischen, die bereits für wesentlich mehr Objekte vorliegen als jene. Die trigonometrische Entfernungsbestimmung besteht ja aus der Messung eines äußerst kleinen Winkels, der um so kleiner wird, je weiter der Stern entfernt ist. Die Beobachtungsgenauigkeit setzt eine Grenze, die z. Zt. bei etwa 300 Lichtjahren Entfernung liegt. Aus gewissen Eigentümlichkeiten in den Spektren der Sterne läßt sich auf ihre absolute Leuchtkraft unabhängig vom Abstand schließen, so daß die Differenz zwischen scheinbarer und absoluter Helligkeit leicht ihre Entfernung zu berechnen erlaubt. Dabei wird im allgemeinen angenommen, daß im Weltraum keine lichtschwächende Materie existiert, die Helligkeitsverminderung also ein reiner Entfernungseffekt ist. Wir wissen heute, daß diese Voraussetzung nicht streng zutrifft.

Neben diesen beiden Methoden stehen noch einige besondere Verfahren der individuellen Entfernungsbestimmung zur Verfügung, deren Anwendbarkeit aber auf relativ wenig Objekte mit speziellen Eigenschaften beschränkt ist. Wesentlich größere Bedeutung für unser Problem haben die statistischen Parallaxen ganzer Gruppen von Sternen gewonnen, bei denen allerdings — das ist ein wesentliches Merkmal für das astronomische Forschungsgebiet der Stellarstatistik, das wir mit ihnen betreten — auf eine für ein Einzelobjekt gültige Aussage verzichtet wird. Man hat nur Sorge zu tragen, bei der Auswahl auf die Bildung wirklich repräsentativer Gruppen zu achten. Als Meßbasis dient nicht mehr der Erdbahndurchmesser, sondern eine Strecke, die ihn um ein fast beliebiges Vielfaches übertrifft. Man macht Gebrauch von der Tatsache, daß das gesamte Sonnensystem mit einer Geschwindigkeit von 20 km/sec durch den Weltenraum fliegt, also in einem Jahr etwa 600 Millionen km, das doppelte des Erdbahndurchmessers, zurücklegt. Die Sterne erfahren durch diese Bewegung eine Verrückung ihres Ortes an der Sphäre, die allerdings noch durch den Einfluß der eigenen räumlichen Bewegung überlagert wird; beide Komponenten lassen sich nicht ohne weiteres trennen. Unter der Annahme, daß die Sternbewegungen nach Größe und Richtung im Raum nach dem Gesetz des Zufalls verteilt sind, müssen sie sich bei der Mittelung über eine große Zahl von Einzelindividuen aufheben, und ein etwa übrigbleibender Rest ist als Spiegelung der Sonnenbewegung aufzufassen. Die Abmessung des Spiegelbildes der Sonnenbewegung ist abhängig von der Zwischenzeit, die zwischen den Beobachtungen verstrichen ist, und der mittleren Entfernung der Stern-

gruppe. Bei Intervallen von 10 oder gar 100 Jahren ist die Meßbasis auf das zwanzig- bzw. zweihundertfache des Erdbahndurchmessers vergrößert, wir können also tiefer in den Raum hinein vorstoßen. Dennoch genügt auch dieses Verfahren bei weitem noch nicht, um den den großen Instrumenten zugänglichen Raum zu durchforschen und die Verteilung der Massen im Universum zu ergründen. Wir sind auf Methoden angewiesen, die der mathematischen Statistik entnommen sind, und die darin bestehen, aus Wertereihen bestimmter Größen die Frage nach Zusammenhängen zwischen ihnen zu beantworten und gewisse Meßzahlen abzuleiten, die eine etwaige Relation ausreichend charakterisieren. Unsere Aufgabe besteht darin, aus der Verteilung der Sterne an der Sphäre und über die scheinbaren Helligkeiten einen Schluß auf ihre räumliche Anordnung zu ziehen. Der Weg führt über reine Abzählungen der Sterne nach ihrer Helligkeit in bestimmten, möglichst zahlreichen Himmelsgegenden, sogenannten Eichfeldern. Aus den resultierenden Wertereihen ist der räumliche Verlauf der Sterndichte in der betreffenden Richtung unter Zugrundelegung einer statistischen Beziehung, der Häufigkeitsfunktion der absoluten Helligkeiten zu ermitteln. Die Technik des Verfahrens kennenzulernen, liegt außerhalb des Rahmens unserer Betrachtungen, wir wollen uns den Ergebnissen zuwenden. Die Schwierigkeit ist offenbar durch die Tatsache gegeben, daß den Sternen nicht die gleichen absoluten Helligkeiten zukommen, daß sie vielmehr in einem sehr weiten Bereich äußerst verschieden intensiv strahlen. Manche geben mehr als das 10000fache der Sonne an Licht ab, andere wieder nur ein Zehntausendstel, so daß es unmöglich ist, aus der scheinbaren Helligkeit ohne weiteres auf die Entfernung zu schließen.

Seeliger, Kapteyn und Schwarzschild entwickelten als erste ein Bild vom Sternsystem, das lange Zeit Gültigkeit gehabt hat. Es ist das sog. lokale System, das sie beschreiben. Es hat die Form einer flachen Linse, die ihre größte Ausdehnung in der Ebene der Milchstraße hat, die zugleich die Symmetrieebene darstellt. In dieser Ebene nimmt die Sterndichte nach allen Seiten ab; in 30 000 Lichtjahren Entfernung ist sie auf 1% ihres Wertes in der Sonnenumgebung gesunken. Senkrecht dazu wird dieser Wert wegen der starken Abplattung schon nach 6000 Lichtjahren angenommen.

Wir wissen heute durch die Ausdehnung der Untersuchungen bis zu schwächeren und entfernteren Sternen, daß dieses Bild unzutreffend ist. Die Milchstraße bleibt zwar Symmetrieebene, das Sternsystem erstreckt sich aber nicht gleichmäßig weit nach allen Richtungen. Es besitzt in Richtung auf die Gegend des Sagittarius sein Massenzentrum; das lokale System, dessen Dimensionen Seeliger und Kapteyn zu groß angenommen hatten, behält nur die Bedeutung einer örtlichen Sternwolke im größeren System. Die Sonnenumgebung liegt exzentrisch zu seinem sternreichen Mittelpunkt; daher rührt die bekannte asymmetrische Verteilung des Lichtes im Verlauf des Milchstraßenbandes her. Die lichtstärksten Milchstraßenwolken liegen in

den Sternbildern Ophiuchus, Sagittarius, Scorpius und Scutum, also dort, wo das Systemzentrum zu suchen ist. Von dieser Stelle nehmen Sternzahl und Lichtintensität der Milchstraße nach beiden Seiten zu ab, bis sie in der gegenüberliegenden Richtung, im Orion, ihre kleinsten Werte erreichen. Die Struktur im einzelnen wird damit keineswegs beschrieben. Die wahre Sternverteilung im Raum, die durch zahlreiche diskrete Sternwolken und Sternleeren bestimmt ist, verlangt nach viel detaillierteren Angaben, mit deren äußerst mühevoller Erarbeitung die Stellarstatistik eben beschäftigt ist. Eine recht unglückliche Rolle spielt die interstellare Materie bei der Lösung aller Fragen über den Aufbau des Milchstraßensystems. Der Raum zwischen den Sternen erwies sich nicht als leer. Gas und diffus verteilter Staub, der sich gelegentlich auch zu stärker absorbierenden Wolken verdichtet, füllt ihn aus. Die daraus resultierende Schwächung des Sternlichtes führt zu systematischer Verfälschung der auf nicht trigonometrischem Wege erhaltenen Sternentfernungen, sie ergeben sich als zu groß. Besonders unangenehm wirkt sich der Umstand aus, daß die interstellare Materie eine sehr komplizierte Verteilung im Raum aufweist. Soweit es sich um die gasförmige Erscheinungsform handelt, scheint sie ihn in äußerst weitgehender Verdünnung einigermaßen gleichmäßig zu erfüllen, man rechnet etwa 10^{-27} Gramm in einem Kubikzentimeter. Der staubförmige Anteil scheint sich mehr in die Nähe der Milchstraßenebene zu konzentrieren, so daß besonders das Licht der Sterne, die in dieser Ebene stehen, infolge seines langen Weges in den Staubmassen absorbiert wird. Trotz der großen Verdünnung der interstellaren Materie dürfte ihre Gesamtmasse von der gleichen Größenordnung sein wie die, die in den Sternen konzentriert ist. Die Erforschung des Vorkommens von Materie im Raum in anderen als sternähnlichen Formen ist seit etwa 15 Jahren wegen ihrer Bedeutung für die Aufklärung des Systemaufbaues ein hervorragendes Arbeitsgebiet der Astronomie geworden. Ihre verwickelte wolkenartige Struktur erfordert einen sehr erheblichen Arbeitsaufwand und erschwert die Berücksichtigung ihres Einflusses außerordentlich. Die Auswirkung besonders konzentrierter Wolken wird in den vielen verdunkelten Milchstraßengebieten bereits für den oberflächlichen Betrachter offensichtlich. Aber auch die sternreichen Gebiete sind nicht frei von ihrer Einwirkung.

Durch Abzählungen dringt man kaum über Entfernungen von 8—9000 Lichtjahren hinaus, da die Lichtschwäche der meisten Sterne sie schon bei viel kleineren Abständen unerreichbar werden läßt. In größeren Entfernungen stehen nur noch wenige absolut sehr helle Objekte zur Verfügung, um Auskunft über die Struktureigenschaften wenigstens in groben Umrissen zu geben. Dazu gehören vor allem die Sternhaufen, unter ihnen wieder besonders die kugelförmigen, und eine gewisse Gruppe von lichtveränderlichen Sternen.

Die Kugelhaufen und die rasch wechselnden Veränderlichen führten einen

entscheidenden und großen Schritt in den Raum hinaus. Sie vergrößerten den zugänglichen Teil des Milchstraßensystems um ein Vielfaches. Bahnbrechend auf diesem Gebiet sind die Arbeiten Shapleys an der Harvard-Sternwarte geworden, der vor allem die wichtigste Voraussetzung, die Methoden für ihre Entfernungsbestimmung, schuf. Die Kugelhaufen bilden ein System, das in der Richtung auf das durch Sternzählungen gefundene Massezentrum der Milchstraße einen Mittelpunkt besitzt, der in etwa 33 000 Lichtjahren Entfernung zu suchen ist. Seine Symmetrieebene liegt in der des Milchstraßensystems, jedoch ist es bei weitem nicht so stark abgeplattet wie dieses, denn es besitzt in dieser Ebene eine Ausdehnung von 160 000 Lichtjahren und von 120 000 senkrecht dazu. Die Sonne steht stark exzentrisch zum Mittelpunkt, da ihre Entfernung vom nächsten Rand nur etwa halb so groß ist wie die zum Zentrum. Ob das durch die Kugelhaufen definierte Gerüst bis zu den äußersten Randzonen mit isolierten Feldsternen erfüllt ist, vermag man heute noch nicht in voller Allgemeingültigkeit zu sagen. Die Aussichten, eine zwingende Antwort darauf geben zu können, sind vorläufig auch nicht groß, wenn auch einiges im positiven Sinne spricht. Es gibt Sterne, die mit äußerster Regelmäßigkeit und Perioden von einigen Stunden ihre Helligkeit ändern; sie besitzen alle die gleiche hohe absolute Leuchtkraft, so daß sie bis in große Entfernungen verfolgt werden können. Die Harvard-Astronomen haben systematisch nach weit entfernten Sternen dieser Art gesucht und sind zu der Feststellung gekommen, daß zumindest sie das Kugelhaufensystem bis zu seinen äußersten Grenzen erfüllen. Ihr Systemmittelpunkt fällt mit dem Milchstraßen- bzw. Kugelhaufenmittelpunkt zusammen. Man kann sie über den Mittelpunkt in Raumgebiete jenseits davon verfolgen. Einer ist sogar bekannt, der auf der „anderen Seite" weiter vom Zentrum entfernt steht, als die Sonne auf ihrer, nämlich 110 000 Lichtjahre. Von der Sonne ist er rund 130 000 Lichtjahre entfernt. Wir dürfen wohl zumindest stark vermuten, daß das Vorkommen der rasch wechselnden Veränderlichen in so großen Weiten für die Existenz von Einzelsternen überhaupt zwischen den Kugelhaufen spricht, so daß wir berechtigt sind, unserem Sternsystem eine Form und Ausdehnung zuzuschreiben, wie sie durch die Kugelhaufen vorgezeichnet wird.

Wir haben das Sternsystem bisher nur unter statischen Gesichtspunkten betrachtet und nichts über seine kinematischen und dynamischen Verhältnisse gesagt. Wenn auch heute bereits mehrere theoretische Ansätze vorliegen, um die beobachteten Gesetzmäßigkeiten der Sternbewegungen unter einem einheitlichen Gedanken zu deuten, so ist das letzte Wort hier noch lange nicht gesprochen. Die z. Zt. bestentwickelte und zweifellos einfachste Vorstellung von den Bewegungsverhältnissen ist in der Rotationstheorie des Milchstraßensystems zu erblicken. Als Rotationszentrum ergibt sich der auf andere Weise gefundene Schwerpunkt des Systems, wie es ja auch zu erwarten ist. Die Umlaufsgeschwindigkeit um das Zentrum nimmt nach außen

hin monoton ab. Die Sonnenumgebung benötigt etwa 200 Millionen Jahre, um einen Umlauf zu vollenden. Aus dynamischen Überlegungen läßt sich seine Gesamtmasse zu 10^{11} Sonnenmassen abschätzen. Sie dürfte etwa zu gleichen Teilen in kompakter Konfiguration als Sterne und in Form der äußerst fein verteilten Materie zwischen ihnen in Erscheinung treten.

Die Existenz ausgeprägter Sternwolken spricht zunächst gegen dieses Bild, denn wenn die Rotationsgeschwindigkeit mit wachsendem Mittelpunktsabstand abnimmt, müßte es zu einer allmählichen Auflösung größerer Sternansammlungen kommen, da ihre äußeren Teile gegen ihre inneren zurückbleiben. Im Laufe der Zeit stellt sich eine gleichförmige Verteilung der Sterne ein, die nur noch vom Abstand vom Zentrum abhängt, sonst aber keinerlei Struktur mehr aufweisen sollte. Dieser Zustand ist aber offensichtlich noch nicht erreicht, das System kann daher noch nicht sehr alt sein, also auch noch nicht viele Umläufe — sicher nicht mehr als 10 — vollführt haben. Man wird so auf ein Alter des Milchstraßensystems von etwa 1—2 Milliarden Jahre geführt. Ein deshalb auffälliges Ergebnis, weil man der Erde aus Betrachtungen über die Energieerzeugung der Sonne und aus geologischen Befunden ein ähnliches Alter zuschreibt.

Aber auch an den viele Zehntausende von Lichtjahren entfernten Grenzen unseres eigenen Sternsystems ist der Drang der Forschung in den Raum nicht zum Stehen gekommen. Die zweite Phase der Erforschung des Weltalls ließ noch keinen Abschluß erkennen, als bereits die dritte, die Durchmusterung des Reichs der extragalaktischen Nebel, begann. Die große Ruhepause zwischen der ersten und zweiten Phase wiederholte sich nicht, und mit Riesenschritten durchmaß der forschende Menschengeist einen Raum, der sich um das Zehntausendfache weiter ausdehnt als das galaktische System, und dessen Grenzen vorläufig nur dadurch gegeben sind, weil sie durch die Reichweite unserer Spiegelteleskope, vor allem durch den $2^1/_2$-m-Spiegel auf dem Mt. Wilson bestimmt werden. Aber schon ist ein neues Instrument im Entstehen, der 5-m-Spiegel auf dem benachbarten Mt. Palomar, dessen Fertigstellung durch den Krieg verzögert wurde, um auch diese Grenze zu überschreiten. Es ist das System der Humboldt'schen Welteninseln, das Thomas Wright und Kant um die Mitte des 18. Jahrhunderts gefordert haben. Derham (1714) hatte die Nebel für Öffnungen in der Sphäre gehalten, durch die man den feurigen Empyreum-Himmel erblicken könne.

Der große Mt.-Wilson-Spiegel brachte erst vor wenigen Jahrzehnten endgültig Klarheit über ihre wahre Natur. Die nächsten erscheinen auf den Aufnahmen als ausgedehnte und helle Objekte, während die fernsten sich nur als lichtschwache kleine Fleckchen zu erkennen geben, um schließlich überhaupt zu verschwinden. Von denen am weitesten außen braucht das Licht rund 500 Millionen Jahre, um zur Erde zu gelangen, so daß man mit den größten Instrumenten einen kugelförmigen Raum von etwa 1000 Millionen Lichtjahren Durchmesser erfassen kann. In diesen Volumen sind gegen 100

Millionen Nebel enthalten, jeder vergleichbar mit unserem Sternsystem. Einzelheiten über die Methoden, ihre Abstände zu bestimmen, müssen wir uns versagen. Es sind wieder die rasch wechselnden Veränderlichen, die sich durch ihre ununterbrochen ausgeschickten Lichtsignale in ihnen bemerkbar machen, oder gelegentlich aufflammende sog. Neue Sterne, deren maximale absolute Helligkeit bekannt ist. Schließlich versagten aber auch diese Hilfsmittel bei den entfernteren, und man wurde auf eine statistische Beziehung zwischen scheinbarer Ausdehnung oder Helligkeit des Nebelbildes und der Distanz zur Entfernungsbestimmung angewiesen. Der nächste ist der mit bloßem Auge sichtbare Andromedanebel, der in etwa 800 000 Lichtjahren Entfernung steht und deutlich Spiralstruktur aufweist. Aber auch die anderen, die nicht mehr in Details aufgelöst werden können, sind riesige Sternsysteme, zusammengesetzt aus Tausenden Millionen von Einzelsternen, untermischt mit offenen und kugelförmigen Sternhaufen, dazwischen dunkle und leuchtende diffuse Materie, ganz wie in unserem eigenen Sternsystem und sicher mit den gleichen physischen Eigenschaften wie in ihm.

Die Nebel treten zumeist isoliert auf, gelegentlich aber auch in kleineren Gruppen oder stärkeren Ansammlungen, den Nebelnestern, mit mehreren tausend Mitgliedern. Betrachtet man größere Raumteile, so gehen solche Häufigkeitsschwankungen praktisch unter, und es ist erlaubt, von einer gleichmäßigen Verteilung zu sprechen. Es ist unmöglich zu sagen, ob sich die Erfüllung des Raumes mit gigantischen Sternsystemen über die Grenzen der Reichweite unserer derzeitigen optischen Hilfsmittel in gleicher Weise fortsetzt, ob wir mit anderen Worten ein wirklich repräsentatives Muster des Universums beobachten. Bevor wir uns aber mit kosmologischen Fragen beschäftigen, müssen wir eine andere empirische Feststellung kennenlernen, die für diese Fragen von wesentlicher Bedeutung ist.

Das Licht der Nebel summiert sich aus dem Licht der vielen tausend Millionen Sterne, die jeden einzelnen von ihnen bilden. Es hat in seiner Zusammensetzung aus verschiedenen Farben, genauer ausgedrückt den einzelnen Wellenlängen, Ähnlichkeit mit der Sonnenstrahlung. Zerlegt man es mit einem Prisma in einem Spektroskop, so erscheinen die bekannten dunklen Fraunhoferschen Linien in seinem Spektrum. Die Spektrallinien definieren schmale und scharf begrenzte Farbbereiche, die in der untersuchten Strahlung fehlen; sie sind durch Gase in den Atmosphären der Sterne aus dem von ihnen emittierten Licht, das aus tieferen Schichten stammt, herausabsorbiert worden. Der Prozeß verläuft so, wie wir ihn auch im Laboratorium durchführen können, um dunkle Absorptionslinien zu erzeugen. Jedes chemische Element entwickelt ein charakteristisches Liniensytem, an dem es wiederzuerkennen ist. In der Spektralanalyse macht man davon ausgiebig Gebrauch. Die Linien erscheinen immer an der gleichen Stelle, so lange eine Bedingung erfüllt ist: Die Lichtquelle darf keine Bewegung in der Blickrichtung ausführen. Wird sie nämlich im Visionsradius bewegt, so verschieben sich die Spektrallinien

ein wenig je nach der Größe der Geschwindigkeit. Die Bewegungen der Sterne werden auf diese Weise untersucht. Es ist eine Anwendung des bekannten Dopplerprinzips.

Die spektroskopische Untersuchung der Nebel konnte nicht bis zu den schwächsten, also entferntesten Objekten ausgedehnt werden. Ihre geringe scheinbare Leuchtkraft erfordert bei den photographisch durchgeführten Messungen Belichtungszeiten bis zu 100 Stunden, die man nicht mehr überschreiten kann. Die Reichweite ist daher für die spektroskopischen Untersuchungen geringer, als für die, die auf direkten Aufnahmen beruhen.

Die Nebel zeigen alle nach dem roten Ende des Spektrums verschobene Linien, und zwar sind sie um Beträge verschoben, die das von den Sternen gewohnte um mehrere Größenordnungen überschreitet. Das Merkwürdigste dabei ist: die Rotverschiebung ergibt sich als proportional zur Entfernung. Sie hat zunächst eine wichtige sozusagen praktische Konsequenz: sie ändert die scheinbare Helligkeit der Nebel. Eine entsprechende Korrektion muß in Rechnung gestellt werden, wenn die Helligkeiten als Grundlage für Betrachtungen über die Verteilung der Systeme im Raum dienen sollen.

Der Dualismus in unserer Auffassung vom Wesen des Lichtes weist ihm gleichzeitig Wellen- und Korpuskeleigenschaften zu. Eine Rotverschiebung stellt eine Wellenlängeänderung dar, und zwar eine Vergrößerung, was gleichbedeutend mit einer Frequenzerniedrigung ist. Eine Frequenzerniedrigung wiederum stellt eine Verringerung der Energie der Lichtquanten dar. Nach der fundamentalen quantentheoretischen Beziehung ist ja ihre Energie durch das Produkt aus Schwingungszahl (Frequenz) mit der Planckschen Konstanten h, dem berühmten Wirkungsquantum, bestimmt. Das Verhalten der Rotverschiebung könnte also auch durch die Feststellung ausgedrückt werden, die Wellenlängen des Lichtes werden auf dem Weg vom Nebel zu uns proportional zur Entfernung vergrößert, und die zugehörigen Quanten verlieren in gleicher Weise an Energie. Diese Deutung scheint möglich zu sein, wenn ein Mechanismus ersichtlich wäre, durch den der Energieverlust eintreten könnte. Einen solchen kennen wir aber nicht.

Gewöhnlich wird die Rotverschiebung nach dem Dopplerprinzip als Bewegungsaffekt gedeutet. Wir hätten es also mit nach außen zurückweichenden Nebeln zu tun, gewissermaßen mit einer Flucht nach allen Richtungen und mit Geschwindigkeiten, die um so größer sind, je weiter der Nebel schon fort ist. Die Geschwindigkeiten sind ganz ungewöhnlich hoch. Die größte bis heute gemessene übersteigt in der Sekunde 40 000 km. Das entspricht einer Stundengeschwindigkeit von 150 Milllionen km. Wenn man die schwächsten bisher bekannten Nebel messen könnte, würde man vermutlich auf etwa 100 000 km/sec. kommen, und das ist bereits ein Drittel der Lichtgeschwindigkeit.

Die beiden Deutungen unterscheiden sich also in Bezug auf den Bewegungszustand des Systems der extragalaktischen Nebel. Ein experimentum crucis ist prinzipiell möglich. Die Verringerung der scheinbaren Leuchtkraft der Nebel durch die Rotverschiebung ist größer, wenn sie Folge einer Be-

wegung ist, als wenn sie auf irgendeine andere Weise zustande kommt. Die Entscheidung, welcher Fall vorliegt, wäre zu erbringen, wenn die Entfernungen der Nebel auf direktem Wege in Erfahrung gebracht werden könnten. Leider ist das nicht der Fall; die größten, bei denen der Unterschied am stärksten zur Auswirkung kommt, sind ja gerade durch die — natürlich etwas verfälschten — scheinbaren Helligkeiten bestimmt worden. Ein Ausweg läßt sich finden, z. Zt. ist er noch nicht gangbar — an das Technische des Verfahrens werden sehr hohe Anforderungen gestellt, da die Beobachtungsgenauigkeit nicht hinreicht.

Die Beziehung zwischen den Entfernungen und den Geschwindigkeiten ist linear, wenn man die aus den scheinbaren Helligkeiten bestimmten Entfernungen zugrunde legt. Diese sind aber durch die Rotverschiebung systematisch als zu groß gefunden. Korrigiert man den Fehler heraus, so bleibt die Beziehung nicht mehr linear, die nach der linearen für eine bestimmte Entfernung vorausgesagte Fluchtgeschwindigkeit ist gegenüber der wirklichen zu klein. Die Differenz wächst nach außen.

Hier sind wir an einer offensichtlich sehr wesentlichen Stelle der Erforschung festgefahren. Es fehlt ein in der Zeit einheitliches Bild des Universums. Die Nebeldurchmusterungen sind gewissermaßen Momentaufnahmen. Das Licht der Nebel ist ungeheuer lange Zeiten unterwegs, eine Million Jahre für die nächsten und fast 500 Millionen für die bis jetzt bekannten entferntesten. Wir schauen gewissermaßen in sehr verschiedene Vergangenheiten des Weltalls, seit denen sich aber Änderungen in ihm vollzogen haben, wenn die Rotverschiebung ein Bewegungsphänomen ist. Die Synchronisierung des Bildes auf ein einheitliches „Jetzt" ist nur mit Annahmen möglich, die mit der Struktur und dem Verhalten des Universums zusammenhängen und in das Gebiet der Kosmologie, und zwar der relativistischen, führen. Sie ist gekennzeichnet durch die Behauptung, daß die Geometrie des Raumes durch seinen Materieinhalt bestimmt wird und daß sich jedem Beobachter, unabhängig davon, wo er seinen Standpunkt im Universum aufgeschlagen hat, der gleiche Anblick bietet. In der letzten Behauptung drückt sich das Mißtrauen dagegen aus, daß unser eigenes Milchstraßensystem eine Sonderrolle im Weltall spielt. Die Nebel fliehen also nicht vor uns, an jedem beliebigen anderen Punkt im All würde vielmehr der gleiche Vorgang zu bemerken sein, wenn das kosmologische Prinzip gilt. Die ersten Weltmodelle von Einstein und de Sitter sind heute aufgegeben. Die Einsteinsche Lösung war ein statisches und homogenes Weltall, das die Fluchtbewegung nicht enthielt, die de Sittersche vernachlässigte das Vorhandensein von Materie. Allgemeine Lösungen gaben zuerst Friedman und Robertson, zu denen vor kurzem die Kosmologien von Milne und MacCrea traten.

Kosmologie ist eine mathematische Domäne, die wir auch durch ein Hintertürchen ohne Mathematik nicht betreten können. Ihre Grundlage ist nicht die ebene Geometrie des Euklid, sondern eine viel allgemeinere, die sogen. Riemannsche, die den unanschaulichen Begriff des „gekrümmten Raumes"

in sich beschließt. Der Krümmungsradius kann verschiedene Werte annehmen; ist er positiv, so haben wir es mit einer endlichen geschlossenen Welt zu tun (das anschauliche Analogon wäre eine Kugel), ist er negativ, so handelt es sich um einen unendlichen offenen Raum. Je kleiner der Krümmungsradius, desto stärker ist die Krümmung. Den Übergang vom positiven zum negativen Krümmungsradius bildet der Fall des ebenen Euklidischen Raums, in dem unsere Schulgeometrie gilt. Ein Weltmodell wird dargestellt durch Angaben über die Erfüllung mit Materie, Stabilität (Expansion oder Kontraktion) und Raumkrümmung.

Die Frage nach der Stabilität oder Instabilität wird durch die Rotverschiebung beantwortet, wenn wir sie als Fluchtbewegung deuten. Damit wird aus der Zahl der denkbaren Lösungen bereits eine scharfe Auswahl getroffen. Auskunft über Massenverteilung und Raumkrümmung bieten die Ergebnisse der Nebeldurchmusterungen, bei denen auf die durch die Methodik der Entfernungsbestimmung verfälschend einwirkende Rotverschiebung Rücksicht genommen werden muß. Dabei tritt ein Dilemma auf: Das theoretische Universum soll homogen sein, das beobachtete zeigt Zunahme der Nebeldichte in allen Richtungen nach außen. Die Diskrepanz löst sich, wenn die Raumkrümmung nicht wie bisher vernachlässigt wird. Es wird ein positiver Wert nahegelegt. Das Weltall ist also geschlossen und besitzt einen endlichen Raum und Masseinhalt. Der Krümmungsradius ergibt sich von der Größenordnung der heute zugänglichen Welt.

Eine Abschätzung des Weltradius läßt sich durch eine andere Beziehung finden, die ihn in einen gewissen Zusammenhang mit der Dichte der Materie in der durch ihn definierten Kugel bringt. Denkt man sich die Materie in den Welteninseln gleichmäßig über den Raum verteilt, so wird man auf einen Wert geführt, der viel kleiner ist als die Dichte in den Grenzgebieten des galaktischen Systems (10^{-25} g in einem Kubikzentimeter Volumen); auch etwa diffus verteilte Materie zwischen den Nebeln, die bisher übrigens nicht nachgewiesen wurde, kann den Wert nicht wesentlich erhöhen. Der oben gefundene Weltradius verlangt jedoch eine viel höhere Dichte. Der Widerspruch könnte durch einen viel kleineren Radius aufgehoben werden, der aber mit den Rotverschiebungen als Geschwindigkeitseffekt und anderen Erfahrungstatsachen unverträglich wäre. Vorläufig sieht es auch noch so aus, als erlägen wir der Gefahr einer Überbeanspruchung des Beobachtungsmaterials.

Man kann selbstverständlich versuchsweise die kinematische Deutung der Rotverschiebung aufgeben, aber welche Hypothese soll an ihre Stelle treten? Vorläufig ist jedenfalls kein Platz in der Physik für solche ad hoc ersonnenen Vermutungen, und wir müssen die Theorie des expandierenden endlichen Universums zunächst annehmen. Rechnet man mit der Expansionsgeschwindigkeit und dem gegenseitigen Abstand der Nebel bis zu dem Augenblick zurück, in dem das Weltall aus einem Gleichgewichtszustand die jetzt noch ablaufende Entwicklung angefangen hat — der Tatsache, eine ge-

wagte Extrapolation zu begehen, ist man sich bewußt — so wird man auf 2 bis 3 Milliarden Jahre in die Vergangenheit zurückgeführt, ein deshalb bemerkenswertes Ergebnis, weil man der Erde und dem Sonnensystem, wie oben bemerkt, aus geologischen Abschätzungen ein ähnliches Alter zusprechen muß, das auch aus Überlegungen über ihre Energievorräte den Sternen zukommt und das man schließlich auch für das Lebensalter des Milchstraßensystems anzunehmen hat. Die Expansionsgeschwindigkeit verringert sich mit der Zeit. Die Ausdehnung führt zu einer asymptotischen Verifizierung der de Sitterschen Lösung: Ein Weltall, in dem die Materie über unermeßliche Räume verteilt ist, so daß es praktisch als leer angesehen werden kann, obwohl es nach der Lemaitreschen Rechnung rund 10^{22} Sonnenmassen oder 10^{12} Milchstraßensysteme enthält. Ob der Zustand vor dem Beginn der Expansion mit der jetzt geltenden Physik beschrieben werden kann, wissen wir nicht. Wir wissen auch nicht, ob der derzeitige Zustand in einer Katastrophe oder einer mehr stetigen Entwicklung seinen Anfang nahm. Vielleicht ist dieser Zeitpunkt überhaupt der erste im Sinne einer Zeitrechnung, also der zeitliche Anfang der Welt, denn Zeit ist nur da, wo etwas geschieht. Ohne Geschehen läuft keine Zeit ab, und damit wird auch die zeitliche Endlichkeit der Welt vom Physikalischen her zumindest nicht mehr aus dem Bereich des Vorstellbaren gewiesen.

Der Kardinalpunkt unseres Weltbildes im großen ist die Deutung der Rotverschiebung als Resultat einer Fluchtbewegung. Erweist sich diese Deutung eines der umfassendsten Probleme der Naturwissenschaften als falsch, so fallen alle Konsequenzen, und es wird zweifelhaft, ob der durchforschte Raum als repräsentativ für den ganzen, der sich unseren Augen unzugänglich bis in unermeßliche Fernen erstrecken mag, gelten darf. Allgemein gesprochen, stehen wir an einer kritischen Stelle — letzten Endes deswegen, weil wir zu entscheiden haben, ob vom Endlichen eine Extrapolation so weit vorgenommen werden darf, daß sie vielleicht sogar ins Unendliche führen mag.

Umschau

VOM WIDERSTAND DER KIRCHE 1933—1945

Noch ist, von Stoff- und Dokumentensammlungen abgesehen, keine zusammenfassende Würdigung größeren Umfangs über die Haltung der Kirche gegenüber dem Nationalsozialismus in der Zeit von 1933—1945 erschienen. Der Abstand von den Ereignissen ist noch zu kurz, die Übersicht zu lückenhaft, die Vielfalt der aufzuwerfenden Fragen zu groß, als daß man heute schon eine abgewogene Darstellung des Kampfes der Geister in diesem kurzen und doch für die deutschen Geschicke so unheilvoll langen Zeitraum erwarten dürfte. Wann immer aber auch eine solche Darstellung kommen wird — eines der wichtigsten und umfangreichsten Kapitel wird sich der Schilderung des Widerstandes zuzuwenden haben, der aus den Reihen der katholischen Kirche den Zwingherren Deutschlands durch zwölf lange, schwere Jahre hindurch geleistet worden ist.

Auch dieses Kapitel kann heute noch bei weitem nicht abschließend geschrieben werden, aber eine Reihe von Veröffentlichungen, die im Laufe der letzten Monate erschienen, wirft doch schon sehr bezeichnende Schlaglichter auf die Wahrheit, die für jeden Wissenden längst feststeht und die auch durch kein Forschungsergebnis der Zukunft in ihren Grundzügen erschüttert werden kann:

Kirche und Nationalsozialismus schlossen sich in allem Wesentlichen gegenseitig aus wie Licht und Finsternis, wie Wahrheit und Lüge, wie Leben und Tod.

Einer der frühesten und unermüdlichsten Künder dieses unerbittlichen Entweder-Oder, gleich hervorragend als Organisator wie als Redner und Schriftsteller und darum von der Gestapo gehaßt und verfolgt als „Staatsfeind Nr. 1", P. Friedrich Muckermann S. J., hat in einer kleinen Schrift „Der deutsche Weg. Aus der Widerstandsbewegung der deutschen Katholiken von 1930—1945"[1] die Schicksale dieser seiner wohl bedeutsamsten journalistischen Schöpfung und damit zugleich seine eigenen wechselvollen Geschicke in diesen Jahren eines erbitterten Ringens um die Seele des deutschen Volkes geschildert. Schon allein die Tatsache, daß der „Deutsche Weg" bis zu seiner gewaltsamen Unterdrückung — „die letzte Nummer kam heraus, als die Armeen des Hakenkreuzes bereits unmittelbar vor Paris standen" (101 f.) — von Ungezählten in Deutschland mit Begeisterung gelesen und allen Gefahren zum Trotz unter der Hand verbreitet wurde, beweist, „wieviele Widerstandsnester es bei den deutschen Katholiken gegeben hat". „Wenn wir die Erfahrungen, die bei der Verbreitung des ‚Deutschen Weges' in Deutschland gemacht wurden, verallgemeinern, wozu wir ein volles Recht haben, dann hat es im deutschen Katholizismus, eingeschlossen so viele Protestanten, Millionen und Millionen gegeben, die inmitten aller Verfolgung treu geblieben sind" (65). Man mag zu der Arbeitsweise des von Land zu Land gehetzten großen Mahners stehen, wie man will — es hat an kritischen Stimmen nicht gefehlt —, die eine Folgerung, die Muckermann selbst am Ende (107) zieht, wird man nicht bestreiten können: „Es hat eine katholische Widerstandsbewegung in Deutschland gegeben, und sie hat ein Ausmaß gehabt, wie es die öffentliche Meinung der Welt bis heute nicht weiß."

Aber auch in Deutschland selbst haben die Rufer im Streit durch all die Jahre hindurch nicht gefehlt. Mit am weitesten drang — nach Ausweis der Auflagenziffern, die jeweils in viele Zehntausende gingen — die Stimme des Freiburger Metropoliten, von dem das 7. Heft der Sammlung „Das christliche Deutschland 1933—1945" unter dem Titel „Hirtenrufe des Erzbischofs Gröber in die Zeit"[2] nach einem geschichtlichen Überblick eine gedrängte, aber um so vielseitigere Auswahl bietet. Es gibt wohl kaum eine wichtige Wahrheit der katholischen Glaubens- und Sittenlehre, kaum ein Ereignis des oft so stürmischen und wüsten Zeitgeschehens, zu denen der Erzbischof nicht in Wort und Schrift Stellung genommen hätte, aufklärend, mahnend, beschwörend, in scharfem Protest und mutiger Verteidigung. Wohl stand auch er im Kreuzfeuer der Kritik, auch von katholischer Seite, wie die Einführung (23) offen zugibt, aber etwas anderes ist es, in der Geborgenheit der eigenen vier Wände Kritik zu üben, etwas anderes, im heißen Kampf mit stets wechselnder Gefechtslage an vorderster Front zu stehen und für seine unerschrockene Pflichterfüllung die Verleumdungen, Drohungen und Beleidigungen eines haßerfüllten Gegners auf sich zu ziehen, unter denen der Galgen und Schimpfworte wie „Waschlappen" und „Lumpenbube" (21) im Jargon des „Dritten Reiches" noch die mildesten waren. Wenn der „Gau Baden", wie man am Schluß dieser Übersicht sehen wird, der Partei fortgesetzt zu solch schweren Klagen über die Renitenz seiner katholischen Bewohner Anlaß gab, so trug die „Schuld" daran nicht zuletzt sein eifriger Klerus und der Oberhirte selbst, der einmal an den badischen Kultusminister die Worte schrieb (17 f.): „Wenn man mich ... als Hochverräter brandmarkt oder wie einen Juden und Polen aufhängt, was bereits ein oberbadischer Kreisleiter für die Zeit nach dem Krieg in sichere Aussicht nahm, so ändert das an meiner bischöflichen Einstellung nichts, mag da kommen, was da will!"

Den eben angedeuteten Weg, der dem Erzbischof selbst erspart blieb, sind nicht weniger als 9 Priester seiner Diözese bis zum bitteren Ende gegangen. Pfarrer Augustin Kast hat ihnen in seiner kleinen Schrift „Die badischen Martyrerpriester"[3] ein schlichtes, aber würdiges Denkmal gesetzt. Die Summe von Priesterleid und Priestergröße, die sich in diesem Bericht zusammendrängt, läßt sich in wenigen Zeilen nicht wiedergeben. Es genüge ein Hinweis auf den als feinsinnigen Kunstkritiker auch in weiteren Kreisen bekannten Stadtpfarrer Dr. Heinrich Feuerstein von Donaueschingen, der in seiner berühmt gewordenen Neujahrspredigt 1942 — nach seiner eigenen Aussage vor den Richtern, die ihm den Ausweg einer Handlung im Affekt öffnen wollten, war gerade diese Predigt wochenlang überlegt und bis in die Einzelheiten vorbereitet — dem braunen Regime mit erschütternder Wucht seine

[1] 110 S., Zürich 1945, Verlag Neue Züricher Nachrichten.

[2] 159 S., Freiburg 1947, Herder. Kart. Mk. 5.20.

[3] 64 S., Karlsruhe 1947. Badenia Verlag.

Untaten vorhielt und für dieses unerhörte „Verbrechen" in Dachau den Hungertod starb. Als man ihn vor jener Predigt warnte, nicht zu viel zu sagen, war seine Antwort (16): „Ich will lieber einmal den Vorwurf hören, ich sei unklug, als ich sei feige gewesen."

Das gleiche Wort könnte nach seiner ganzen Anlage und Haltung ein anderer gesprochen haben, dessen Namen drei berühmt gewordene Predigten gegen die Verbrechen der herrschenden Kaste damals in alle Welt getragen haben. Wir meinen den Bekennerbischof von Münster, Clemens August Graf von Galen. Das Buch von Heinrich Portmann „Der Bischof von Münster"[4] bringt im Wesentlichen — mit dem Wortlaut der Predigten im Anhang — die Geschichte, d. h. die Auswirkung dieser wie aus Granit gehauenen Reden, die, auf tausend ungreifbaren Wegen bald durch ganz Deutschland verbreitet, seinerzeit wahre Stürme entfesselt haben — Stürme der Begeisterung auf der einen, Stürme der Wut und Empörung auf der anderen Seite. Worauf es uns hier ankommt, ist die Breite der Zustimmung, die in Zuschriften und Urteilen aus allen Kreisen der Bevölkerung ihren Ausdruck fand, bei jung und alt, beim schlichten Volk und in gehobenen Schichten, bei Erziehern, Künstlern, in weiten protestantischen Kreisen, auch bei „Männern im grauen Rock". Nicht minder aufschlußreich ist die Wirkung auf der Gegenseite, deren dokumentarisch belegte Darstellung die zweite Hälfte des Buches füllt. Ein wahrer Stich ins Wespennest — das ist das Bild, das sich aufdrängt, wenn man den Tumult verfolgt, der sich bei den Parteigewaltigen erhob, angefangen von der Gauleitung über Gestapo und Polizei bis in die Ministerien von Berlin, ja bis ins „Führerhauptquartier". Der Gegner spürte den offenen Widerstand und knirschte, diesmal freilich in künstlich bezähmter Wut, weil Erwägungen außen- und innenpolitischer Art eine Vertagung der Rache auf Zeiten rätlich erscheinen ließ, die im Plane der Vorsehung für das „tausendjährige Reich" nicht vorgesehen waren.

Den letzten Widerhall dieses denkwürdigen Vorstoßes, dem zum Leidwesen des Bischofs selbst das Martyrium vorenthalten blieb, gibt der Bericht von Max Bierbaum „Die letzte Romfahrt des Kardinals von Galen"[5]. Noch einmal tosen in der Ewigen Stadt Stürme der Liebe und Begeisterung um den „Löwen von Münster" auf, aber der irdische Höhepunkt dieses Lebens, die Verleihung des Purpurs, wird zugleich zu seinem Endpunkt: Wenige Tage nach seiner Rückkehr sinkt der Gefeierte in den Tod. Kardinal Suhard von Paris spricht in seinem Beileidschreiben von dem „heroischen Widerstand, den der verehrte Hirt jener verderblichen Lehre entgegensetzte, die so viele Lücken unter den Priestern und deutschen Katholiken verursacht hat" (107).

Weit größer und vor allem weit empfindlicher sind zweifellos jene Lücken, die Gefängnis, KZ und Tod für mannhaft geleisteten Widerstand in die Reihen der deutschen Priester gerissen hat. Ein leuchtendes Beispiel dafür ist Bernhard Lichtenberg, der Domprobst von St. Hedwig zu Berlin, dessen edle Gestalt Alfons Erb in einem ergreifenden Lebensbild gezeichnet hat[6]. Schon das offene Eintreten für die verfolgten Juden und die Opfer der Konzentrationslager hat genügt, diesen lauteren, durch nichts zu beirrenden Priester erst ins Gefängnis und dann ins KZ zu bringen, vor dessen Schrecken den bereits Schwerkranken nur der Tod (in Hof) auf dem Transport nach Dachau bewahrt hat. So rächte das „Dritte Reich" nicht nur in diesem, sondern in jedem Fall jede noch so leise und berechtigte Kritik an seinen Maßnahmen.

Ist es da ein Wunder, wenn sich neben dem offenen und über kurz oder lang unfehlbar todbringenden Widerstand eine zweite Art herausbildete, die dasselbe Ziel — Schwächung und Bekämpfung der Tyrannis — auf einem weit schwerer zu packenden Weg, dafür aber um so nachhaltiger nach Wirkung und Dauer zu erreichen suchte? Ein anschauliches und dabei in der Rückerinnerung an diese wilden Zeiten oft hoch ergötzliches Beispiel für diese zweite Kampfmethode bietet die Schrift „Meine Kanzelvermeldungen und Erlebnisse im Dritten Reich" von Pfarrer Albert Coppenrath[7]. Nur wer selbst in steter Bedrohung durch Gestapo, Sondergericht und KZ den Kampf in vorderster Linie mitgemacht hat, kann ermessen, was es bedeutete, dem Riesen Goliath immer wieder mit einer dieser „Vermeldungen" in der Schleudertasche entgegenzutreten, und nur wer den deutschen Predigthörer jener Tage kennt — jenen Hörer, der so feinhörig geworden war für das, was „zwischen den Zeilen" gemeint war —, weiß, welche Wirkung die jeweils

[4] 251 S., 17 Bilder. Münster (Westf.) 1946, Aschendorff. Kart. Mk. 5.—.

[5] 107 S., Münster (Westf.) 1946, Aschendorff. Kart. Mk. 2.50.

[6] 71 S., Berlin 1946, Morus-Verlag, Kart. Mk. 1.20.

[7] 155 S., Köln 1946, Bachem. Kart. Mk. 4.—.

wenigen Sätze erzielen mußten. Wenn darum eine ausländische Kritik Pfarrer Coppenrath vorhält, warum er kein Wort gesagt habe „zu den Kriegsrüstungen des Dritten Reiches, zur Zertrümmerung der demokratischen Rechte, zur Austilgung demokratischer Parteien und Organisationen, zu den politischen Verfolgungen sozialistischer und kommunistischer Arbeiter und des Herrn Pfarrers eigener Glaubensgenossen, kein Wort über Rassendünkel und Rassenhaß, über das Martyrium der Juden, über die Konzentrationslager, über die Hinrichtung von Millionen Mitmenschen in den Gaskammern" — so zeugt das nur von einer völligen Unkenntnis der Verhältnisse im Dritten Reich. Von allem andern abgesehen: Ein einziger dieser Punkte, offen besprochen und gerügt, hätte genügt, den Sprecher für immer auszulöschen — und wieder war einer weniger für den Endkampf, der die Entscheidung bringen mußte. Aber damit berühren wir schon die ganze, ungeheuer schwierige Problematik dieses Kampfes, die sich in diesem Rahmen nicht aufrollen, geschweige denn lösen läßt.

Sehr richtig bemerkt Rudolf Pechel — ein Zeuge, der in diesen Fragen zuständig ist wie wenig andere — in seinem Buch „Deutscher Widerstand" (Zürich 1947, Eugen Rentsch; das Werk liegt noch nicht zur Besprechung vor): „So einfach ist die Opposition gegen ein Gewaltregime denn doch nicht, daß sie darin ihre Erfüllung hätte finden können, sich dem Zugriff der Gestapo fahrlässig auszusetzen, sondern es galt, alles zu tun, um den stillen, zähen, mit Erfolg getarnten Kampf fortsetzen zu können." Nur das eine glauben wir hier noch sagen zu sollen: um in diesen Fragen ein Urteil fällen zu können, muß man über vollste Sachkenntnis verfügen; wünschenswert wäre außerdem der Nachweis, daß man seine an fremde Adressen gestellten Forderungen, in genau die gleiche Lage gestellt, auch selbst erfüllt hätte. „Wer hier schnell mit Verurteilungen bei der Hand ist", sagt sehr richtig Fr. Muckermann (a. a. O. 91), „der möge doch Gott danken, daß er nicht in eine politische Situation gestellt ist, er nicht und sein Volk nicht, wie zu meistern sie dem deutschen Volke aufgegeben war."

Mit welcher Wucht der braune Koloß jeden zermalmte, der auch nur im Verdacht stand, er könnte einmal der Zwangsherrschaft gefährlich werden oder geworden sein, zeigen die beiden Schriften: „Das Leben Hans Wölfels, des Bamberger Blutzeugen" von Christa Thomas[8] und „Die Kelter Gottes" von Franz Ballhorn[9]. Hans Wölfel, ein glänzender Charakter, hochbefähigter Rechtsanwalt und, was ihn vor allem verdächtig machte, ein aufrechter Katholik, kommt auf die unbezeugte Denunziation einer früheren BDM-Führerin hin, die sich in sein Vertrauen einschleicht, vor den berüchtigten „Volksgerichtshof" und noch 1944 aufs Schafott. Franz Ballhorn, ehemaliger Diözesanleiter der „Deutschen Jugendkraft" Münster, dann Mitarbeiter Fr. Muckermanns am Internationalen Katholischen Weltpressebüro zu Breda, wird sofort nach dem deutschen Einbruch in Holland im Juni 1940 vom SD gepackt und landet 1941 im KZ Sachsenhausen, das er erst im Mai 1945 als einer der wenigen Überlebenden mit dem letzten Rest seiner Kraft, aber ungebrochenen Geistes, verlassen sollte. Der Menschheit ganzer Jammer faßt einen von neuem an — auch nach all dem, was mittlerweile über diese Stätten des Grauens bekannt geworden ist —, wenn man dieses „Tagebuch eines jungen Christen" liest, dessen ganze Schuld darin bestanden hatte, daß er der Dämonie des braunen Massenwahns seine mannhaft christliche Überzeugung entgegenstellte. Zwischen all den grauenhaften Einzelheiten aber steht plötzlich ein Satz, geboren aus eben jenem Glauben, der die Kraft gab, das Unmenschliche zu überstehen, ein Satz, der die dumpfen Rätsel der Schreckensjahre 1933—1945 wie ein Wetterleuchten aus einer anderen Welt für einen Augenblick aufhellt: „Was die christlichen Völker aus dem Kampf gegen das Neuheidentum als höchstes Gut mitnehmen, ist der Schatz ihrer Märtyrer" (136).

Die Übersicht wäre in einem wichtigen Punkte unvollständig, wenn sie nicht auch über die Haltung der breiten Massen des Kirchenvolkes Angaben machen könnte. Einen ersten aufschlußreichen Einblick in diesen Teil der Frage bietet das von John S. Steward herausgegebene Buch „Sieg des Glaubens", und zwar in der Beleuchtung des Gegners selbst, wie der Untertitel „Geheime Gestapo-Berichte über den Widerstand der Kirche"[10] bereits andeutet. Es handelt sich um Geheimakten der badischen Gauleitung — von den Kreisleitungen angefangen bis hinauf zum Reichssicherheitshauptamt — die, gegen Kriegsende vorsorglich von Karlruhe nach Straßburg verlagert, dank dieser Maßnahme nicht wie sonst so viele Parteipapiere noch rasch in Rauch aufgingen, sondern unversehrt den vorrückenden

[8] 36 S., Nürnberg 1946, Glock & Lutz.

[9] 178 S., Münster (Westf.) 1947, Verlag Der Quell. Kart. Mk. 4.80.

[10] 120 S., Zürich 1946, Thomas-Verlag.

alliierten Truppen in die Hand fielen. Aus allen Berichten klingt immer das gleiche Lied: Klagen über die Opposition des Klerus gegen die Partei und ihre neuen Lehren, über den ungebrochenen, ja immer wachsenden Einfluß der Kirche auf das katholische Volk, über die ablehnende Haltung eben dieses Volkes gegenüber dem herrschenden Regime und über die Treue, mit der das katholische Volk trotz aller Gegenmaßnahmen zu seiner Kirche hielt. So wertvoll die Dokumentensammlung, insbesondere für das Ausland, ist — demjenigen, der all die Jahre in der Seelsorgearbeit aus nächster Nähe miterlebte, sagen sie nichts Neues: Wie hier in Baden, so war es überall, wo der Nationalsozialismus auf geschlossen katholische Bevölkerungskreise stieß, ob in Westfalen oder im Rheinland, in Baden oder in Bayern. So schreibt z. B. Friedrich Reck-Malleczewen — auch er ein Opfer der letzten Schreckenstage — in seinem „Tagebuch eines Verzweifelten" (Bürger-Verlag, Lorch/Württ. 1947) aus einem der „schwärzesten" Winkel von Bayern, er sehe auf die Nachricht der alliierten Landung in Nordafrika hin „das ganze Dorf, ja eigentlich wohl den ganzen Chiemgau in einem Zustand, als habe jeder eine Flasche Champagner getrunken. Der Gang der Leute war plötzlich aufrechter und die Gesichter strahlten, und nachgerade war es wie nach einem langen harten Winter, wenn der erste Föhn in die Eiswüste bläst" (163). Stimmung eines Volkes am Vorabend der totalen Niederlage! Abtrünnige? Verräter? Es war das unvergleichliche Genie des größten deutschen Politikers aller Zeiten, daß er, das Programm seiner Welteroberungspläne schon klar vor Augen und darum auf die innere Einigkeit des Volkes, das „seine" Kriege führen sollte, angewiesen wie niemals jemand vor ihm, dieses gleiche Volk noch vor der äußersten Zerreißprobe durch seine ebenso verblendete wie wahnwitzige Religionspolitik in den furchtbarsten seelischen Zwiespalt führen mußte, einen Zwiespalt, der schließlich den Besten und Zuverlässigsten (nicht in Phrasen, sondern in Opfer und Tat) die Niederlage als das geringere Übel erscheinen ließ gegenüber einem deutschen Sieg — und dem was ihm gefolgt wäre.

Mit alledem sind, wie schon bemerkt, gewisse letzte Fragen, besonders des Auslandes, noch nicht beantwortet, vor allem jene, warum die deutschen Katholiken nicht zum offenen, aktiven Widerstand geschritten sind. Hierzu hat Fr. Muckermann (a. a. O. 101) aus genauer Kenntnis der Lage heraus bereits wesentliche Gesichtspunkte herausgehoben: „Es hätte das nur zu einem unvorstellbaren Massaker geführt, und so begnügte man sich damit, wenigstens in einer Sache unzweideutig und klar zu handeln, nämlich im Bekenntnis zum Glauben der Väter. Die öffentliche Meinung unserer Tage hat für die Bedeutung dieses Widerstandes im Bereich des Glaubens selber oft wenig Verständnis. Sie fragt mehr danach, warum nicht auf politischem Gebiet eine Revolution gemacht worden sei, warum man nicht den Greueln der Konzentrationslager Einhalt getan habe, warum man mit in den Krieg gegangen sei. Erst jetzt scheint es ihr aufzugehen, welch eine ungeheure Leistung darin lag, erstens einmal selber wenigstens die kirchliche Organisation, die einzige, die der Gleichschaltung widerstanden hat, zu retten über das Ende des Nazismus hinweg, zweitens aber doch so große Volksteile innerlich frei vom Gift des Rassismus erhalten zu haben, was außerhalb gläubiger Kreise kaum irgendwo gelungen ist. Nur das Vorhandensein dieser Kreise ist heute die Garantie dafür, daß das deutsche Volk noch einmal in der Zukunft seine geschichtliche Sendung wird erfüllen können. Das sind die Kreise, die noch Hoffnung geben für einen Widerstand des christlichen Abendlandes in der europäischen Mitte, wenn die Stunde dieser großen Auseinandersetzung kommt."

Anton Koch S. J.

ZEITUNG UND ZEITUNGLESEN

Wir lesen Zeitung, weil wir wissen wollen. Warum gibt es so wenig Wissende, wo doch so viel Zeitung gelesen wird?

Wir lesen täglich Nachrichten über die politischen Ereignisse in der Welt, wir lesen in wer weiß wie vielen Blättern über das Penicillin oder die Atombombe, wir lesen sehr oft Erörterungen über Sozialisierung und Planwirtschaft. Allein wer versteht wirklich etwas vom Stand der Weltpolitik, wer begreift tatsächlich die neuen Erfindungen und ihre Tragweite, wer kann im Ernst in den sozialen Fragen mitreden, wenn er nicht anderswoher, durch Studium oder eigene Anschauung, im Bilde ist? Wir werden in der Zeitung dauernd bekannt gemacht mit Dichtern, Philosophen, Künstlern, Politikern. Aber wer kennt eigentlich dadurch Sartre oder Ortega y Gasset, daß er einen Artikel oder eine ganze Menge von Artikeln über sie durchflogen hat? Wer kann etwas Klares über Thornton Wilder oder Bernhard Shaw sagen, wer darf sich zutrauen, über Wilhelm Furtwängler oder Gustaf Gründgens zu urteilen, wer hat eine bestimmte Vorstellung, was von General Smuts oder Pandit Nehru

oder De Gasperi zu halten ist, wenn er diesen Männern nur in der Zeitung begegnet ist, und sei es auch sehr häufig gewesen?

Was ist der Grund, daß die Zeitung, deren Sache es doch ist, zu unterrichten, den Leser so wenig unterrichtet macht?

Natürlich kann man von der Zeitung nicht mehr verlangen, als was sonst ein Mensch zu leisten vermag. Wie auch der geschickteste Didakt seinem Schüler nicht in zehn Minuten den Gedankenbau des Platon erklären kann, so wollen wir auch der Zeitung nicht zumuten, in drei Spalten das gesamte Geistesgut eines Marx oder eines Jefferson zu vermitteln. Aber es kann mir jemand, der etwas davon versteht, in fünf Lektionen zu je einer Viertelstunde so beibringen, was Atomzertrümmerung bedeutet, oder was mit der Hohlwelttheorie gemeint ist, daß ich zwar ein primitives, aber ein nicht ungenaues Wissen davon habe. Warum kann das die Zeitung nicht?

Sie kann es, aber sie hat keinen Erfolg mit ihrem Können. Ein Zeitungschreiber ist in der Regel mindestens ebenso gescheit wie ein Ingenieur oder ein Deutschlehrer. (Wenn er es nicht ist, wird das zu bemerken sein, und wer sich eine dumme Zeitung hält — falls es so etwas gibt —, ist selber schuld, daß er aus ihr nicht klug wird.) Und doch wird kein Zeitungschreiber es fertigbringen, seine Leser in der Technik des Straßenbaues firm zu machen, und sei es auch mit einer ganzen Serie von Artikeln, während es jedem Ingenieur gelingt, seine Arbeiter hinreichend darüber zu unterrichten. Es ist nicht wahr, daß die Zeitungen alle schlechtes Deutsch schreiben; es gibt Journalisten, von denen mancher Deutschlehrer lernen könnte. Und doch wird ein Primaner in einer Klassenstunde, vorausgesetzt daß der Unterricht halbwegs auf der Höhe ist, gewöhnlich mehr über Sprache lernen, als wenn er jeden Tag im Feuilleton die Sprachplaudereien liest. Der Unterschied liegt nicht darin, wie der Stoff dargeboten wird, sondern darin, in welchen Rahmen seine Darbietung gestellt wird.

Ein Zeitungsartikel mag an Lebendigkeit, Anschaulichkeit, Präzision den durchschnittlichen Unterrichtsstil übertreffen, aber ein Umstand bringt ihn selbst gegenüber einer armseligen Schulmeisterei in Nachteil: daß gleich neben ihm ein ebenso lebendiger, anschaulicher, präziser Artikel über etwas ganz anderes steht. In der Schule, im Gespräch hört der Wißbegierige nur einem zu, alles andere ist einmal ausgeschlossen; was noch fehlt, um das eine klarzumachen, kann durch Fragen ergänzt werden; das nicht beim ersten mal Verständliche kann durch Wiederholung der Fassungskraft zugänglich gemacht werden. Oder wer ein Buch öffnet, schlägt damit zugleich die Türen der Außenwelt hinter sich zu, denn er will mit dem Buch allein sein. Das Gesetz der Ausschließlichkeit des Gegenstandes herrscht über den Markt des Wissens, man kann Erkenntnisse nicht hamstern. Wo dieses Gesetz nicht eingehalten wird, gibt es keinen wahren Erwerb von Wissen. Auch der Vortrag, der, wie zum Beispiel der Rundfunkvortrag, statt vom Schweigen von einem nächsten und übernächsten abgelöst wird, büßt viel von seiner belehrenden Kraft ein. Das Gespräch, das dauernd sein Thema wechselt, wie eine wilde, nicht gelenkte Debatte, ist kein versprechender Austauschplatz von Gedanken mehr. Das Buch, das wie ein Kalender oder ein Sammelband durch Mannigfaltigkeit erfreuen will, wird mehr amüsieren als bilden.

Die Zeitung nun kann dieses Gesetz der Konzentration nicht befolgen. Es liegt in ihrem Wesen, nicht ausschließlich zu informieren, und darum liegt es in ihrem Wesen, schlecht zu informieren. Der Mensch bedarf, damit sich ihm eine Einsicht auftut, der Sammlung und der Abschließung. Er muß Muße haben, das Aufgenommene zu verarbeiten, er muß sich eine Zeitlang auf das eine beschränken, mit dem er sich befreunden will. Erst wenn sich in ihm der Stoff zu einem Ganzen geordnet, zu einem Bilde geformt hat, kann er sich ihm einprägen. Aus dem bunten Vielerlei und dem ungeordneten Nebeneinander der Zeitung geht entweder nur weniges oder überhaupt nichts in seinen Geist ein. Nur was seinen Zusammenhang gefunden hat, kann sich dem Gedächtnis einfügen, nur was sich um einen Mittelpunkt rundet, kann im Geiste einen Platz behalten. Die Sammlung fällt dem Menschen an sich schon schwer genug. Indem die Zeitung dem Menschen die Sammlung vollends unmöglich macht, bringt sie sich um den Erfolg all ihrer Mühe. Indem die Zeitung dem Menschen alles sagen will, sagt sie ihm nichts.

Es gibt noch andere Gründe, warum die Presse dem Menschen so wenig zur Einsicht verhilft. Sie muß sich meist sehr kurz fassen, und darum kommen die Dinge, die eine gewisse Ausführlichkeit nicht entbehren können, eben zu kurz. Von manchen Sachen weiß sie selber nicht viel, also kann man auch nicht viel von ihr erfahren. Jede Zeitung will nicht nur unterrichten, sondern auch beeinflussen, und je heftiger sie das will, um so weniger Geduld hat sie, zu warten, bis der Leser etwas wirklich verstanden hat, und oft hat sie diese Geduld nicht einmal

gegen sich selbst. Die Zeitung ist einseitig, voreilig, oberflächlich, ungerecht, parteiisch — sollen wir sie also abbestellen?

Nein. Wir können nicht so handeln, wie die es taten, die während des Dritten Reiches keine Zeitung mehr sehen wollten, weil ja doch „alles Schwindel" sei. Wir brauchen die Zeitung, wir kommen ohne sie nicht aus. (Leider weiß die Zeitung das nur zu gut.) Aber wir müssen ihr, wenn sie es selbst nicht tut und nicht tun kann, von uns aus ein Gesetz der Ausschließlichkeit zudiktieren. Man muß die Zeitung befragen, wie ein Untersuchungsrichter einen Zeugen verhört: er weiß, was er wissen will, und was nicht. Man muß eine Zeitung durchgehen, wie man durch ein Warenhaus geht: die Kauflust hübsch an der Leine haltend und immer darauf bedacht, mit möglichst wenig Gepäck davonzukommen. Man muß gegen die Aufdringlichkeit der Schlagzeilen sehr den Abstand bewahren, man darf sich auch durch Bilder nichts aufschwätzen lassen, und man muß dafür Sorge tragen, daß einem der Neuigkeitsrausch nicht die Besinnung benimmt.

Wir sind nicht ohne Hilfe bei dem Geschäft der Auswahl. Die Wochenzeitungen tragen sich an, uns die Arbeit zu erleichtern. Sie bieten Übersichten, sie bringen etwas System in das Chaos der Einzelheiten, sie geben Gesichtspunkte und Ausblicke für die Orientierung, sie fassen zusammen, was als das Ergebnis einer Woche Politik oder Wirtschaftsentwicklung zu buchen ist. Auch die Zeitschriften nehmen sich dieser Aufgabe an, und neuerdings mehren sich die Blätter, deren Erscheinen keinem anderen Zweck dient als diesem. Die „Herder-Korrespondenz" (Freiburg) und der „Überblick" (München) seien als Beispiel genannt. Die Amerikaner kennen solche Hilfsmittel auch für die Zeitschriften. Nach dem Vorbild von „Readers Digest" oder „Catholic Digest" soll nun auch in Deutschland etwas Entsprechendes herauskommen.

Diese Organe leisten sehr angenehme Dienste. Freilich ist nicht zu vermeiden, daß man nun zu den zwei Dutzend Zeitungen, die man durchsehen soll, auch noch ein halbes Dutzend Zeitungen über Zeitungen lesen muß. Vor allem aber entheben auch sie leider nicht der Pflicht, selber zu sondern, zu sichten, zu scheiden, sich selbst ein Bild zu machen. Auswählen und verarbeiten muß doch jeder für sich. Auswählen verlangt nicht nur, daß man den Wert erkennt und den Unwert verwirft, sondern auch daß man auf vieles Gute verzichtet. Verarbeiten heißt nicht nur denken, prüfen, kombinieren, sondern auch vertiefen, sich setzen lassen. Man muß der Wahrheit nicht nur auf den Grund, sondern bei ihrer Einverleibung auch auf den Geschmack kommen. So kann man auf menschenwürdige Weise nicht Zeitung lesen ohne Entsagung und ohne Versenkung. Es ist nicht möglich, sich Wahrheit anzueignen ohne Askese und Kontemplation. Am wenigsten können wir der wirblichten Geister, die in der Presse auf uns losgelassen werden, anders Herr werden als durch „Fasten und Gebet".

Werner Barzel S. J.

Besprechungen

ZWISCHEN GESTERN UND MORGEN. Betrachtungen zur heutigen Kulturlage. Von Dr. jur. Hans Peters. (226 S.) Berlin 1946, Springer-Verlag.

Man wird den umfassenden und dabei dennoch leicht verständlichen Ausführungen des Berliner Staatsrechtlers Peters nicht gerecht, wenn man mit rein kulturphilosophischen Maßstäben und Reflexionen an sie herangeht. Es handelt sich um die Niederschriften von Vorträgen, die in den ersten Monaten nach dem Zusammenbruch 1945 gehalten wurden, um aus lähmender Resignation aufzurütteln und richtunggebend Ziele aufzuweisen. Mit ihrem gesunden und in der Wirklichkeit fundierten Optimismus sind sie geeignet, zu tätigem Anpacken anzutreiben. Ihr Vorzug — und damit die selbstgesetzte Begrenzung — liegt darin, daß ein umfassendes Kulturideal als Leitziel aufgestellt wird, dem der wahrhaft „Gebildete", mit bisherigem und drohendem eingleisigem „Spezialistentum" brechend, zu dienen hat. Als Ausgangsbasis haben die historisch gegebenen und wertbeständig gebliebenen Grundfaktoren zu dienen: Antike und Humanismus, Christentum, Rationalismus, Romantik und Technisierung des Lebens. „Die Synthese aus diesen fünf Geistesrichtungen, die dem Geistesleben des abendländischen, besonders des deutschen Menschen entscheidenden Antrieb gegeben haben, gilt es zu finden." Sie sind, wenn auch entsprechend umgewandelt, in das Kommende mit hinüberzunehmen. Wie das praktisch geschehen kann, zeigt der Verfasser in ausführ-

lich begründeten Vorschlägen für die Reform von Schule und Universität, Wiederaufbau von Kunst und Wissenschaft, Grundlegung einer tragfähigen Staats- und Parteiethik und gibt damit seinen Ausführungen eine Note, die sie in erfreulicher Weise über das Niveau rein theoretischer Utopien heraushebt.

Th. Hoffmann S. J.

DER FÖDERALISMUS. Von Walter Ferber. (Abendlandreihe Band 5.) 8° (118 S.) Augsburg 1946, Verlag Joh. Wilh. Neumann. Kart. M 4.80.

Der Verfasser versteht unter Föderalismus nicht allein und nicht in erster Linie nur den staatsrechtlichen Begriff, sondern, im Sinne von Konstantin Frantz, die universalistische Staats- und Soziallehre, deren Ausstrahlungen von ihm bis ins Völkerrecht und das Erziehungswesen hinein verfolgt werden. Diese Lehre versucht der Vermassung durch eine soziale Struktur entgegenzuwirken, die „durch um die Person konzentrisch wachsende Gemeinschaftskreise" gekennzeichnet wird; deren Ordnung zueinander bestimmt das in der Enzyklika Quadragesimo Anno statuierte „Subsidiarprinzip", wonach es „gegen die Gerechtigkeit verstößt, das, was die kleineren Gemeinwesen leisten und vollenden können, für die weitere Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen". Wenn man den Universalismus derart mit Föderalismus gleichsetzt, fördert man freilich in dieser Hinsicht eine Begriffsvermengung, der auch der Verfasser nicht entgangen ist: So sehr nämlich die universalistische Lehre den staatsrechtlichen Föderalismus positiv wertet, bedarf sie doch nicht notwendig des föderativen Staates, dessen einzelne Glieder wiederum staatliche Funktionen ausüben, sondern läßt sich auch mit einem regional und berufständisch aufgegliederten „dezentralisierten" Einheitsstaat vereinbaren. Ob diese oder jene Staatsform angemessen erscheint, ist daher nicht eine rein weltanschauliche Frage, sondern in erster Linie eine von den historischen, ethnologischen, politischen Gegebenheiten abhängige Quaestio facti, die beispielsweise in Frankreich eine andere Beantwortung erfahren dürfte als in der Schweiz oder in Deutschland und Österreich.

In den drei letztgenannten Ländern sind freilich die Universalisten wohl ausnahmslos auch Föderalisten im staatsrechtlichen Sinne, und es ist ein Vorzug des Ferberschen Buches, daß er diese in Deutschland allzu lange mißachteten Denker Revue passieren läßt. Neben den Theoretikern werden auch die Politiker beachtet und die Entwicklung des politischen Katholizismus vom föderalistischen Universalismus Mallinckrodtscher Prägung zum Unitarismus des Gladbacher Volksvereins aufgezeigt und bedauert. Auch der auf die Gladbacher Richtung zurückgehende pseudo-universalistische österreichische „Ständestaat" erfährt eine kritische Beurteilung.

Ein Nachteil des Buches ist das völlige Fehlen eines systematischen Aufbaus: die in kurzen Abschnitten behandelten Themen sind ohne erkennbare Folge bunt durcheinandergemengt. So wertvoll die Verarbeitung des reichen Materials ist, kann dadurch kaum ein geschlossenes Gesamtbild entstehen; auch müssen die geschichtlichen Zusammenhänge zu kurz kommen.

O. M. Nostitz

POLITIK ALS SICHERUNG DER FREIHEIT. Nach den Schriften von John Dalberg, dem Historiker der Freiheit 1834 bis 1902. Von Ulrich Noack. (223 S.) Frankfurt a. M. 1947, G. Schulte-Bulmke. Geh. M. 8.50.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, Lord Acton, den katholischen Liberalen und Verfechter einer politischen Morallehre, den Vertrauten Gladstones und Begründer der modernen historischen Schule von Cambridge, bei der deutschen Öffentlichkeit einzuführen. Den 1935 und 36 erschienenen Werken „Geschichtswissenschaft und Wahrheit" und „Katholizität und Geistesfreiheit" folgt nunmehr die vorliegende Arbeit, die Actons Betrachtungen zur politischen Zeit- und Ideengeschichte und vor allem seine Auffassung über das Verhältnis von Ethik und Politik in umfassender Weise behandelt.

Acton, desser Mutter eine Dalberg war und der seine Studienzeit in Deutschland verbrachte, hat dem deutschen Geistesleben manches zu verdanken. Seine entscheidende politische Prägung gab ihm jedoch die Whig-Tradition, deren historisch fundierter Freiheitsbegriff im Mittelpunkt seines Denkens steht. So begrüßt er begeistert die Geburt der Menschenrechte im amerikanischen Unabhängigkeitskrieg und lehnt ebenso entschieden die kontinentale Demokratie des 19. Jahrhunderts ab, da sie mit ihren zentralistischen und gleichmacherischen Tendenzen die Rechte des Individuums vergewaltigt habe. Seine Gegnerschaft gegen den Sozialismus, aber

auch gegen einen unitarischen und minderheitsfeindlichen Nationalismus geht auf die gleiche Wurzel zurück. In der deutschen Frage tritt er für eine trialistische und föderative Lösung ein. Er bekundet dabei allgemein bei der Beurteilung der europäischen Verhältnisse seinen historischen Sinn, der ihn vor doktrinärer Enge bewahrt. Unerbittlich ist er jedoch in seinen ethischen Forderungen, die ihn jede Erfolgsanbetung, aber auch eine „Heldenverehrung", wie sie etwa Carlyle propagierte, verwerfen lassen. In seinen — vom Verfasser in einem „Katechismus der Freiheit" zusammengefaßten — Gedanken zur politischen Ethik erweist er seine besondere Eigenart: freilich zeigt sich gerade hier der Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen, der das Jahrhundert beherrscht, in seiner ganzen Tragweite.

Acton mag seinen Glauben persönlich ernst genommen haben, aber wie die meisten damaligen Katholiken sah er sich durch die geistige Entwicklung der Zeit in eine Defensivstellung gedrängt, die er hinnehmen zu müssen glaubte. Obwohl er die Gefahren der „geteilten Herrschaft" von Vernunft und Offenbarung und einer Aufsaugung des religiösen Gehalts durch eine abstrakte Moral wohl gesehen hat, nahm er sie in Kauf und suchte den Relativismus und Historismus des Säkulums durch eine „nicht an die Religion angehängte" politische Ethik zu überwinden, deren „Maßstäbe ihm nicht von seiner Kirche kamen" (S. 137 f.), sondern durch die im Lichte Kants revidierten naturrechtlichen Prinzipien des 18. Jahrhunderts gegeben wurden. So wird ihm der Rettungsanker für sein System das „Gewissen", das er im Sinne Kants verabsolutiert, für dessen Herrschaft auch das Christentum gewissermaßen nur eine Vorstufe darstellt und dem gegenüber ihm nicht nur der Staat, sondern auch die Kirche „nur noch als sekundär" erscheinen (S. 41). Damit gelangt er im Gegensatz zu Newmans meisterlicher Synthese zu einer protestantisch anmutenden Antinomie zwischen Kirche und Gewissen und zu seinem „Zweifrontenkrieg" gegen dessen „kirchliche und staatsabsolutistische Unterdrückung" (S. 135) — eine Einstellung, die letzten Endes auf einer Verkennung des transzendentalen Wesens der Kirche beruht.

Wenn daher der Verfasser meint, Actons Sendung werde sich durch seine „Wiederkehr nach Deutschland in diesem Jahrhundert" erfüllen, so wird man dem nur bedingt beipflichten können. Sein Grundanliegen: der Schutz des Menschen und seiner Seele vor Vermassung und kollektiver Unterdrückung steht uns mehr denn je vor Augen, aber seine Lösungen können in vieler Hinsicht nicht mehr die unseren sein. Insbesondere wird die politische Ethik, deren die Zeit bedarf, nicht aus einem inneren Zwiespalt und einer Defensivhaltung heraus entstehen können. Es wird eine christliche Ethik sein müssen, die auf einer neuen Ganzheit beruht und die Kluft zwischen Glauben und Wissen, Vernunft und Offenbarung überbrückt.

O. M. Nostitz

DAS PROBLEM DER FRIEDENSSICHERUNG IN SEINER IDEENGESCHICHTLICHEN UND VÖLKERRECHTLICHEN ENTWICKLUNG. Von Dr. jur. Hans-Jürgen Schlochauer, Privatdozent an der Universität Köln. (10 S.) Köln 1946, K. E. Hoffmann-Verlag.

Die Arbeit — eine akademische Antrittsvorlesung — gibt eine die wesentlichen Vorgänge hervorhebende Übersicht über die theoretischen und praktischen Bemühungen zur Sicherung des Weltfriedens von Augustus bis zur Charta der Vereinten Nationen. Dabei werden auch wenig bekannte Marksteine der Entwicklung in ihrer Bedeutung gewürdigt, wie etwa das Werk eines Schülers des heiligen Thomas von Aquin, des Pariser Rechtsgelehrten Pierre Dubois aus dem Jahre 1305: „De recuperatione terrae sanctae", in dem das erste philosophisch fundierte Projekt für die Organisation einer Staatengemeinschaft und die Errichtung eines europäischen Schiedshofes enthalten ist.

O. M. Nostitz

DAS HEILIGE IN DER GESCHICHTE. Eine Auswahl. Von Reinhold Schneider. (95 S.) Heidelberg 1947, F. H. Kerle, Kart. M 2.—

Das große Thema Reinhold Schneiders bestimmt auch diese Auswahl: die Macht unter der Gnade, das Heilige in unserer anscheinend so unheiligen Geschichte. „Wer es wahrnehmen will, muß sich verwandeln; wir sind blind, wenn wir den heiligen Raum betreten und werden erst sehend, indem wir uns ihm und dem Heiligen, das in ihm mächtig ist, hingeben."

Ein Aufsatz über unsere so oft gestellte Frage: „Was ist Geschichte?" leitet ein. Es schließt sich an eine bunte Auswahl aus dem umfangreichen Schaffen des Dichters, bei der man nur die Angaben vermißt, aus welchen Werken die einzelnen Stücke, die zuweilen wohl etwas zu knapp herausgeschnitten sind, gewählt wurden.

H. Kreutz S. J.

ERSCHEINUNG DES HERRN. Sonette von Reinhold Schneider. (36 S.) Waibstadt bei Heidelberg 1946, Verlag Kemper.

Aus der unerschöpflich scheinenden Fülle von Sonetten Reinhold Schneiders erscheinen immer neue Bändchen. Es handelt sich dabei aber meistens — wie auch hier bei unserem Bändchen — um eine Auswahl aus den bereits während des Krieges erschienenen Büchern „Das Gottesreich in der Zeit" (Manuskriptdruck ohne Verlag, 1942) und „Jetzt ist des Heiligen Zeit" (Alsatia, Kolmar). — Wir wollen nicht vergessen, welche Bedeutung diese Sonette für uns gewonnen haben, als sie von Hand zu Hand weitergereicht wurden, in einer Zeit, da „längst begann das Große hinzutauen, des Lebens Worte schwanden hin im Leeren und endlich aus dem Leeren stieg das Grauen".

Als demütiger Zeuge Gottes, aber erfüllt von dem tiefen Verantwortungsbewußtsein, „dieser Stunde ernstes Werk zu tun", schrieb der Dichter seine Sonette als „ein schwaches Wort in wilddurchstürmten Tagen, zum Streite rufend". Und es gilt von ihm, was er selber von Calderon sagt, daß er des Glaubens Klarheit, die mächtige Glut des männlich reinen Herzens für den Herrn, den heiligen Ernst mit ungebrochenem Mut gelebt hat, erfüllt, geführt, durchglüht von seinem Stern, da ein vernichtend Schicksal sein Volk bedrohte und sein heilig Gut.

Was macht die Eigenart und Bedeutung der Sonette Reinhold Schneiders aus? Nicht nur, daß von ihm die schwierige und strenge Form des Sonetts mit großer Meisterschaft gehandhabt wird und er dadurch viele, besonders jüngere Talente, veranlaßte, seinen Spuren zu folgen, sondern daß in ihnen das Ewige eben so nahe und gegenwärtig ist wie die Zeit, das persönliche Schicksal ebenso wie die großen Geschehnisse der Geschichte, daß sie ebenso beschwörende Anrufe für den Einzelnen sind wie Deutungen der Völkergeschicke, daß die Konturen des irdischen und des ewigen Reiches ineinander übergehen, daß alles kreist um das Kreuz als Mitte. Schneiders Sonette wurden kühne und kraftgebende Beschwörungsformeln für die Unbeugsamkeit des christlichen Glaubens inmitten von Gewalt und Untergang. Immer geschieht in ihnen die „Erscheinung des Herrn", zum Gericht, aber auch zur Verherrlichung und zum Sieg, zur Erfüllung in der ewigen Heimkehr zum Vater.

H. Gorski S. J.

SINNZEICHEN. Sonette von Christine Ständer. (48 S.) Warendorf 1946, J. Schnellsche Buchhandlung.

Für Christine Ständer werden „die lieben Erdendinge in der Zeit" zu „Sinnzeichen" einer Wirklichkeit, die über dem Leid dieser Welt thront und aus der heraus die kranke Schöpfung wiedergenesen soll. Die Natur führt zur lebendigen Offenbarung Gottes und zur ahnenden Anbetung. Alle Dinge erschließen der Seele ihr göttliches Geheimnis, so daß sie aufjubelt im Lobpreis ihres Gottes. Sinnend geht sie Alltagswege. Die alltäglichen Dinge aber verklären sich im Anschaun und bringen innere Wandlung. Die Seele fühlt sich „gesegnet wie reifes Korn, das weiterschenkt, was es an Helle trank". Die Stunde des Leids und der Not aber ist erst recht die Stunde Gottes. Gott nimmt nur, um Besseres zu geben. Auch „jede Elendspfütze will noch loben". Sinnbilder werden auch die Trümmer unserer Zeit. Auch in ihrer Wahrheit „kommt Gott gegangen". Diese Sonette zeichnen sich nicht aus durch eine stark dichterische Gestaltung; denn manches ist da zu leicht und sorglos hingeschrieben. Nicht immer ergibt sich alles ungezwungen, besonders wo es sich um sehr Aktuelles handelt. Ergreifend aber bleibt die tiefe Sehnsucht der Seele, alle Dinge zu verwandeln in einen Lobpreis Gottes, der als der letzte Sinn hinter allen Zeichen steht.

H. Gorski S. J.

EDUARD MÖRIKE, Unveröffentlichte Briefe. Herausgegeben von Friedrich Seebaß. Zweite, umgearbeitete Auflage. (XIV und 629 S.) Stuttgart 1945, Cotta-Verlag.

Der Hölderlin-Forscher Friedrich Seebaß hat mit der Herausgabe dieses Bandes die bereits bestehenden Ausgaben von Mörike-Briefen wesentlich bereichert. Durch die in eingehender Sachkenntnis kommentierten Briefe wird das Bild Mörikes in der Vielfalt seiner Beziehungen so verdeutlicht, daß aus ihnen allein schon die Bedeutung des Dichters in der deutschen und besonders in der schwäbischen Literatur- und Geistesgeschichte ersichtlich wird. Seebaß nennt in der Einleitung Mörike „ein Genie der Freundschaft, wie es wenige gegeben hat". Der sein ganzes Leben lang kränkelnde Dichter mußte sich seine Werke wie seine Briefe oft schwer abringen. Er stammte aus einer armen kinderreichen Familie und stand zeitlebens in dürftigen Verhältnissen. Selten hat er Klage geführt, aber treu und beständig die einmal angeknüpften Freundschaftsbande festgehalten. Seine „Andacht zum Kleinen" läßt ihn Jean Paul und Adalbert Stifter verwandt erscheinen. Auch in ihm steckt neben dem Dichter der Maler und Musiker, und dem-

entsprechend reich und vielfältig gestalteten sich auch seine Beziehungen.

Sein herzliches Verhältnis zum schwäbischen Dichterkreis, besonders zu Gustav Schwab, Uhland und dem Uhland-Biographen und Lyriker Karl Meyer, zu Justinus Kerner, Hermann Kurz, Wilhelm Waiblinger, Wilhelm Hertz und Johann Georg Fischer wird ergänzt durch die Freundschaft mit Heyse und Geibel, Lingg und Bodenstedt. Er hat es auch verstanden, nordische Dichter wie Hebbel und Storm in den Kreis seiner Freunde zu ziehen und durch seine positive und liebevolle Kritik anregend auf sie zu wirken. Daneben schuf ihm die Liebe zur Antike unter den Philologen und Archäologen zahlreiche weitere Freunde. Maler, Musiker und Schauspieler verdankten ihm reiche Anregungen und schätzten sein immer in vornehmen Grenzen bleibendes Urteil. Seine Beziehungen zu Verlegern und zu dem ihm wohlgeneigten württembergischen Königshaus zeigen neue Seiten seines gewinnenden Wesens.

Eine besondere Note bringt in sein Leben und Dichten die bekannte produktive Freundschaft mit Moritz von Schwind, neben dem er auch Ludwig Richter verehrte. In die innere Problematik seiner geistigen Entwicklung läßt sein ihm durch Fr. Th. Vischer vermitteltes Verhältnis zu Hegel und noch mehr das zu Schelling blicken. David Friedrich Strauß auf der einen, Johann Christoph Blumhardt und die Theosophen Oetinger und Bengel auf der anderen Seite werden dem Mörike-Deuter noch ganz besondere Aufgaben stellen. Im Mittelpunkt dieser Problematik steht die Geschichte seiner unglücklichen Ehe mit dem katholischen Gretchen von Speeth. Um die Heilung der tiefen und schmerzlichen Wunde im Herzen und Geiste des deutschen Volkes ist auch Mörike in seinem Sinne tätig gewesen; die Geistestiefe wie der psychologische Feinsinn der Mörike-Forscher und -Deuter werden sich hier vor allem zu bewähren haben.

Seebaß kündigt uns einen eigenen Band des Briefwechsels zwischen Mörike und seinem „Urfreunde" Wilhelm Hartlaub an, den nach dem Vorliegenden jeder Mörike-Freund mit besonderem Interesse erwarten wird.

Friedrich Braig

DEUTSCH-HOLLÄNDISCHE WECHSELBEZIEHUNGEN IN DER BAUKUNST DER SPÄTRENAISSANCE UND DES FRÜHBAROCK (ca. 1580—1630). Von Dr. theol. et phil. Wilhelm Sahner. (91 S., mit 16 Karten) Gelsenkirchen 1947, Felix Post. Geh. M 8.50.

Wer Anlaß und Möglichkeit hatte, sich näher mit der holländischen Baukunst der Spätrenaissance und des Frühbarock zu befassen, dem wird die weitgehende Übereinstimmung der baulichen Einzelheiten mit den gleichen Bauelementen deutscher Bauten, die jener Zeit entstammen, aufgefallen sein. Sie ist bald eine fast vollständige, bald ein mehr oder weniger große, hier auf den ersten Blick wahrzunehmen, dort weniger auffallend infolge von Abwandlungen, die sie durch einheimischen Brauch erfahren hat. Zweifellos hat ein Austausch der baulichen Bestandteile zwischen beiden Kunstkreisen stattgefunden, bei dem bald die holländische, bald die deutsche Kunst der gebende Teil war. Dieser Austauschvorgang macht sich nicht nur bei den Bauten der benachbarten nordwestdeutschen Gebiete geltend, sondern in ganz Norddeutschland, wo er die Küste entlang sich bis Danzig hinzog, wie die baulichen Spuren noch heute bezeugen.

Diesem Austausch ist der Verfasser in seiner Arbeit bis in die Einzelheiten nachgegangen. Träger des Vorgangs waren vor allem holländische Architekten, die bald nur vorübergehend, bald für dauernd nach Deutschland kamen; zum kleineren Teil waren es deutsche Baumeister, endlich auch die Vorlagewerke eines Vredeman de Vries und anderer. Erheblich weniger umfassend war der Austausch in umgekehrter Richtung, wenn er auch seinerseits sehr beachtenswerte Bauwerke auf holländischem Boden hervorbrachte, bei denen die holländischen Baumotive durch deutsche ersetzt oder umgebildet wurden.

Schon nach einem halben Jahrhundert erreichte dieser Austauschprozeß sein Ende, vor allem weil der ganz anders geartete Hochbarock mit seiner straffen Architektur und seiner Vorliebe für kraftvolles Ornament auch in Holland eindrang.

Der Verfasser hat den geschilderten Vorgang nach allen Einzelheiten an Hand der noch vorhandenen Bauten und der geschichtlichen Quellen ausführlich dargelegt; eine mühevolle Aufgabe, die er aber mit Geschick und namentlich mit gutem kritischem Sinn erfolgreich gelöst hat, wofür ihm der Dank der Kunstwissenschaft gebührt. Hat er doch unser Wissen um die Kunst der Spätrenaissance und des Frühbarock in einem wichtigen Punkt gründlich und ausgiebig bereichert. Dankenswert sind auch die Kartenskizzen, die ein gutes Bild jenes Austauschs bieten.

J. Braun S. J. †

1947 K 418 C

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Barzel, Rainer, Die geistigen Grundlagen der politischen Parteien. (198 S.) Bonn 1947, Götz Schwippert.

Bernhard, Henry, Finis Germaniae. Aufzeichnungen und Betrachtungen. (339 S.) Stuttgart 1947, Kurt Haslsteiner.

Berufsbildung. Zeitschrift für das berufliche Bildungswesen. 1. Jahrg., 1. Heft. (32 S.) Berlin 1947, Verlag Volk und Wissen. Mk. 1.20

Bieling, Theodor, Und alle sind wir Brüder. Ein Requiem. (15 S.) Münster (Westf.) 1947, Der Quell. Kart. Mk. 0.90

Bildende Kunst. Zeitschrift für Malerei, Graphik, Plastik und Architektur. 1. Jahrg., 1. Heft. (32 S.) Berlin 1947, Bildende Kunst GmbH. Mk. 2.50

Bolkovac, Paul, Entscheidungen. Mit Beiträgen von K. Erichson, E. Keßler, M. Faltermeier. (148 S.) Frankfurt a. M. 1947, J. Knecht.

Brosch, Dr. Joseph, Jesus und die Freude. (77 S.) M.-Gladdbach 1946, Mich. Schwarz. Geb. Mk. 2.25

Corsing, Fritz, Jean Baptiste Bernadotte. (304 S.) Berlin 1946, Albert Nauck.

Dantejahrbuch, Deutsches. 26. Band, Neue Folge 17. Band. (219 S.) Weimar 1946, Hermann Böhlauf.

Deutzmann, Dr. Fritz, Gemeinschaft und Verantwortung. Eine Pädagogik der Volksschul-Oberstufe. (188 S.) Düsseldorf 1947, Schwann. Kart. Mk. 4.50

Dörge, Georg, Vom kulturellen Lebensstandard. (75 S.) Stuttgart 1947, Deutsche Verlagsanstalt. Geh. Mk. 3.—

Fecht, Dr. Karl Elmar, Das Recht der Ungeborenen. (56 S.) Karlsruhe 1947, Badenia.

Frey, Uli, Wieder ein Morgen. (24 S.) Iserlohn 1947, Silva-Verlag.

Gärtner, Albert, Vermächtnis der Jugend. Briefe und Tagebuchblätter. (91 S.) Heidelberg 1946, Gral-Verlag. Geb. Mk. 3.20

Gröber, Erzbischof Dr. Conrad, Der Gottesmann. Die Priesterpersönlichkeit nach der Heiligen Schrift und Geschichte. (143 S.) Freiburg 1947, Herder. Kart. Mk. 3.—

Guggenberger, Alois, Leibniz oder die Hierarchie des Geistes. (48 S.) Stuttgart 1947, Deutsche Verlagsanstalt. Geh. Mk. 1.80

Hessen, Johannes, Luther in katholischer Sicht. (72 S.) Bonn 1947, L. Röhrscheid. Kart. Mk. 3.80

Hünermann, Wilhelm, Hermann Joseph, der Mönch von Steinfeld. Roman. (240 S.) Bonn 1946, Bonner Buchgemeinde. Geb. Mk. 5.— (vergriffen)

— Das lebendige Licht (314 S.) Bonn 1946, Bonner Buchgemeinde. Geb. Mk. 6.— (vergriffen)

Kast, August, Die badischen Martyrerpriester. (64 S.) Karlsruhe 1947, Badenia.

Paal, Dr. Hermann, Kosmos, Mensch und Überwelt. (68 S.) Freiburg 1947, Herder. Kart. Mk. 1.50

Pädagogische Welt. Monatschrift für Erziehung, Bildung, Schule. 1. Jg., 1. Heft. (64 S.) Donauwörth 1947, Cassianeum. Mk. 2.—

Petermann, Dr. Joseph, Naturtreue Ehe. Ein Ausweg aus ihrer Gewissensnot. (32 S.) Landau-Pfalz 1947, Eichenlaub-Verlag.

Ring, Thomas, Das Lebewesen im Rhythmus des Weltraums. (289 S.) Stuttgart 1947, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. Mk. 6.50

Schmid, Wilhelm, Geschichte der griechischen Literatur. Handbuch der Altertumswissenschaften, VII. Abt., 1. Teil: Die klassische Periode der griechischen Literatur. 4. Band: Die griechische Literatur zur Zeit der attischen Hegemonie nach dem Eingreifen der Sophistik. (VIII u. 564 S.) München 1946, Biederstein-Verlag. Geh. Mk. 25.—

Schmidt-Pauli, Elisabeth v., Rainer Maria Rilke. (296 S.) Lorch, Württ. 1946, Bürger-Verlag. Geb. Mk. 11.20

Schneider, Reinhold, Gedenkwort zum 20. Juli. (28 S.) Freiburg 1947, Herder. Geh. Mk. 0.80.

Schneller, Franz, Brevier einer Landschaft. (216 S.) Freiburg 1947, Badischer Verlag. Geb. Mk. 5.40

Spranger, Eduard, Die Magie der Seele. Religionsphilosophische Vorspiele. (165 S.) Berlin 1947, Evang. Verlagsanstalt (L. Klotz, Gotha).

Szylkarski, Prof. Wladimir, Adolf Dyroff. Ein Blick auf sein Leben und Werk. (56 S.) Bonn 1947, Universitätverlag. Kart. Mk. 3.50

The Wind and the Rain. Edited by Neville Braybrooke. Vol. 3, n. 4. (64 S.) London 1947. Phoenix Press.

Tischleder, Peter, Der Totalismus in der prophetischen Vorausschau W. E. v. Ketteler. (60 S.) Mainz 1947, Kirchheim.

Translation, Edited by Neville Braybrooke & Elisabeth King. (48 S.) London 1945, Phoenix Press.

Weismantel, Leo, Die Hochzeit des Prinzen Sebald von Dänemark. Eine Legende der Gotik. (67 S.) Berlin 1946, Albert Nauck.

Willmann, Heinz, Zwei Jahre Kulturbund. Ein Tätigkeitsbericht. (52 S.) Berlin 1947, Aufbau-Verlag.

Infolge allgemeinen Rohstoffmangels können die Apotheken mit vielen Arzneimitteln, so auch mit unseren

SILPHOSCALIN-TABLETTEN

UND

THYLIAL-DRAGÉES

nicht mehr im vollen Umfange des großen Bedarfs versorgt werden. Ermüden Sie jedoch nicht, immer wieder und

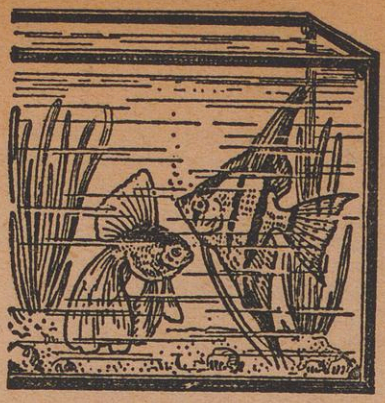
nur in den Apotheken nachzufragen.

Zuschriften an die Fabrik sind vergeblich.

*

FABRIK PHARMAZEUTISCHER PRÄPARATE

CARL BÜHLER · KONSTANZ



Zierfische

Wasserpflanzen, Aquarien-Zubehör

in großer Auswahl!

Katalog mit über 100 Abbildungen und einer Farbentafel RM 5.— zuzüglich für Porto RM 1.—

Fa. Hans Schmidt Tierimport

HAMBURG — ALTONA

Langenfelderstraße 124

Die Briefmarke der Spiegel des Lebens

75

JAHRE

DIENST AN DER

PHILATELIE

*

Fachverlag

Briefmarkenhandel

Gebrüder Senf

LEIPZIG C1

Tröndlinring 3

Ehret-Wärmekissen

bewährt und zuverlässig, sind heute wichtige Exportartikel. Deckung des Inlandbedarfes z. Zt. noch nicht möglich. — Reparaturen aller Heizkissensysteme werden fachmännisch ausgeführt.

Dipl.-Ing. W. Ehret, Spezialfabrik für Elektro-Wärmeapparate, Emmendingen-Kollmarsreute (Baden).

FRANZÖSISCH

bzw. Englisch durch brieflichen Fernunterricht oder Selbstunterricht!
Anfängerkursus RM 12.—
Ausführl. Auskunft gegen Rückporto.

Hermann Benz (17b) Hödingen 708
über Überlingen / Bodensee

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

INHALT

Hat das Christentum versagt? 161
Von August Brunner S. J.

Zur Geschichte und Bedeutung der Konkordate 171
Von Wilhelm Bertrams S. J.

Vom einfachen Leben. 189
Von Alois Grillmeier S. J.

Ernst Jünger. Gestalt und Wandlung 199
Von Hubert Becher S. J.

Wandlungen des naturwissenschaftlichen Weltbildes und ihre weltanschaulichen Folgen . 221
Von Alois Wenzl

Die Erziehung des Menschen zu Gott 231
Von † Alfred Delp S. J.

Ästhetische Sünden 233
Von † Josef Kreitmaier S. J.

Besprechungen von Büchern . 236

72. Jahrgang · 3. Heft · 139. Band · Dezember 1946

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

U-B T[illegible]

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).

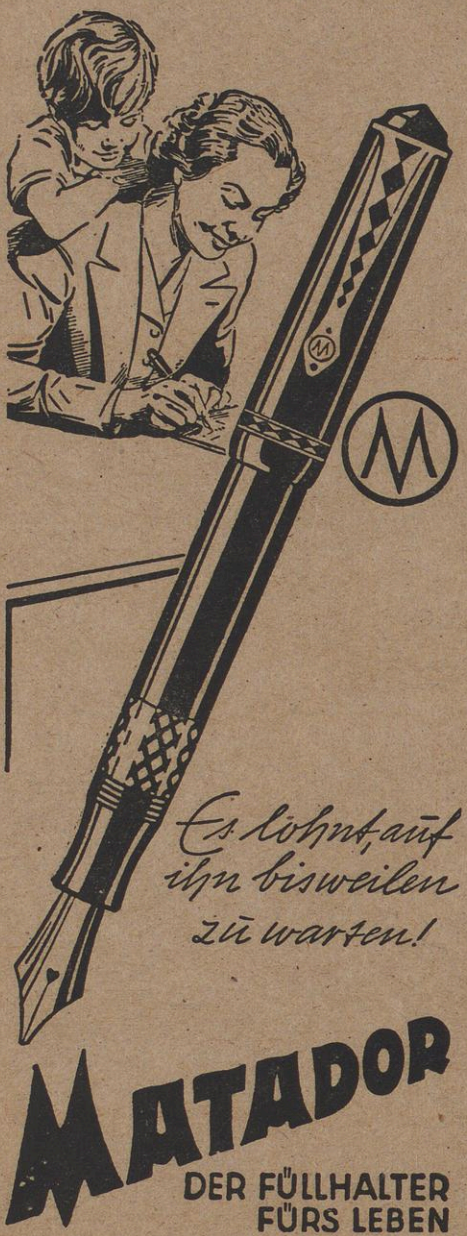
Aus der Abteilung „Umschau" kann aus jedem Heft ein Beitrag gegen Quellenangabe übernommen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist nur mit besonderer Erlaubnis gestattet.

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.



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.

MESSWEINE
R. LENTZEN-DEIS · BERNKASTEL-KUES

R. Lentzen-Deis, Bernkastel-Kues
Meßweinlieferant - Weingroßhandlung

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

INHALT

Die völkerverbindende Macht der wahren Wissenschaft . . . 241
Von Prälat Professor Dr. Martin Grabmann

Der Einzelne in der Kirche . . 260
Von Karl Rahner S. J.

Das Leid und der Christ . . . 276
Von Dr. Berta Vorbach

Zur Art- und Rassengeschichte des Menschen 290
Von Felix Rüschkamp S. J.

Entmassung des Geistes 310
Von Anton Koch S. J.

Wetterwissen im Bauernspruch 313
Von Philipp Schmidt S. J.

Besprechungen von Büchern . 317

72. Jahrgang · 4. Heft · 139. Band · Januar 1947

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 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.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prälat Professor Dr. Martin Grabmann, Eichstätt
Karl Rahner, Pullach bei München, Berchmanskolleg
Felix Rüschkamp, Oberursel (Taunus), Taunusstraße 7
Philipp Schmidt, Koblenz, Jesuitenplatz 4
Alle weiteren: über München 22, Veterinärstraße 9 (Schriftleitung).

Versicherungsabschluß mit Selbstbelehrung

Unsere billige kurze Todesfall-Versicherung mit Umtauschrecht ist der richtige Versicherungsschutz für den, der die Klärung der allgemeinen oder persönlichen Wirtschaftslage abwartet.

HL

Hannoversche Lebensversicherung
a. G. / vormals Preußischer Beamten-Verein
(20) Hannover, Postfach 50 u

Buchhaltung durch Fernberatung

zu lernen ist ganz einfach und macht viel Spaß. Sogar die schwierigsten buchungs- und steuertechnischen Fragen erhalten Sie gelöst. Bitte verlangen Sie Schrift 145 kostenlos und unverbindlich durch Firma

SOLL & HABEN (14a) Göppingen
Gartenstraße 31

MESSWEINE
R. LENTZEN DEIS · BERNKASTEL-KUES

R. Lentzen-Deis, Bernkastel-Kues
Meßweinlieferant - Weingroßhandlung

Aus der Arbeit des

Verlages Herder Wien:

Anfang 1947 werden erscheinen:

Theol. Prof. DDr. Josef Obersteiner

Die Christusbotschaft des Alten Testamentes

Kurze Darlegungen und Erläuterungen der messianischen Weissagungen

Ca. 250 Seiten

Diese auf wissenschaftlicher Grundlage beruhende Christologie des Alten Testamentes gliedert sich in drei Hauptabschnitte: Die Anfänge der messianischen Weissagungen in den historischen Büchern, ihre Weiterentwicklung in den Psalmen und ihre volle Entfaltung in den Schriften der Propheten. — Das Werk bietet dem Theologen eine übersichtliche Orientierung und macht den interessierten Laien mit der Gedankenwelt des Alten Testamentes vertraut.

P. Marianus Vetter O. P.

Erlöste Menschlichkeit

Die Frucht aus dem Geiste

Ca. 80 Seiten

...ch stellt einen beachtenswerten ... zur Diskussion über den Humanismus dar. Die Erneuerung des Menschentums wird hier nicht bloß als ein Anliegen natürlicher Ethik und gesetzlicher Verordnung gesehen, sondern als ein Werk jenes Geistes, der zur Heiligung der Welt gesandt ist.

Dr. Josef Eberle

Die Bedeutung der Bibel für unsere Zeit

1. Teil: Das Alte Testament

Ca. 450 Seiten

Dieser erste Teil des umfassenden Werkes handelt von der Erlösererwartung des Alten Testamentes, die ihren erhabensten Ausdruck in d. vielstimmigen, den Weltadvent einläutenden Chor der Propheten findet.

Als Symbol unserer Verlagsarbeit wählten wir das Schiff, stets bereit, dem Neuen und Werdenden zugelenkt zu werden, zugleich aber auch dem Beharrenden des Baumes verbunden. Die Antike mit dem auf sich selbst gestellten Menschen und die Romantik als „Vorbild einer großartigen Polarität" finden in unserem Schaffen ebenso Platz wie Übersetzungen aus den europäischen Sprachen und Beiträge zur Neuordnung der Welt. Unsere besondere Anteilnahme gilt dem Werk lebender Autoren und Graphiker.

Unsere nächsten Bücher:

TAMI OELFKEN

„Das Logbuch. Fahrt durch das Chaos"

„Maddo Clüver", Konturen einer Kinderlandschaft

„Die Sonnenuhr", Novellen

REINHOLD SCHNEIDER

„Die Stunde des heiligen Franz", „Der Überwinder"

Novellen

HANS JUNGST

„An der Schwelle", Kindernovellen

CARL ALBERT LANGE

„Der Pavillon aus Porzellan", „In meiner Sprache"

Übertragungen ausländischer Lyrik

FRIEDRICH SCHLEGEL

„Vom romantischen Geist", Gesammelte Aufsätze („Meister der kleinen Form")

und einige unserer Kurzbiographien

Die großen Vorbilder

Über unsere Bücher unterrichtet Sie unser vollständiges Verlagsverzeichnis

ALSTER VERLAG CURT BRAUNS

Wedel i. Holst.

Empfehlen Sie Ihr Haus

mit einer Anzeige in den „Stimmen der Zeit". Schreiben Sie uns deshalb; wir stehen Ihnen gern zur Verfügung, helfen Ihnen bei der Gestaltung einer mustergültigen Anzeige, beraten Sie in jeder Weise.

VERLAG HERDER, FREIBURG I. BR.

Anzeigenabteilung der „Stimmen der Zeit"

LVB

Leipziger Verein-Barmenia

Krankenversicherung a.G.

Fil. Dir. Wuppertal, Düsseldorferstr. 285

Fil. Dir. Stuttgart, Königstr. 14

Fast stets 100proz. Kostenersatz durch bewährte Haupt- und Zusatztarife. Beitäge ab RM 3.– monatlich. Eine Anfrage lohnt.

Am Büchertisch

Sie erinnern sich noch unserer Hausmitteilungen „Am Büchertisch", die wir, beginnend im Herbst 1936, einige Jahre hindurch an die Freunde unseres Hauses schickten, bis im Verlauf des Krieges das Erscheinen unterbleiben mußte.

Zum Weihnachtsfest 1946 brachten wir einen Prospekt desselben Titels heraus. Darin berichteten wir über unsere heutige Arbeit: Wiederinstandsetzung des sehr zu Schaden gekommenen Verlagsgebäudes, verlegerisches Schaffen seit Kriegsende, Ausblick auf zu erwartende Neuerscheinungen.

Mit diesem Prospektblatt — dem ersten seit Kriegsende — tritt unser „Büchertisch" erneut ins Dasein. Ohne sich zeitlich festzulegen, wird er wie früher davon erzählen, was im Verlag Herder geschieht.

Gern hätten wir unseren „Büchertisch" den „Stimmen der Zeit" beigelegt. Der große Papiermangel ließ dies nicht zu; wir konnten nur eine geringe Auflage herstellen und mußten den Umfang auf sechs Seiten beschränken.

Es ist heute schwer, Bücher, die man sich wünscht, zu erhalten. Es ist auch nicht möglich, einen Prospekt in der erforderlichen Anzahl herzustellen. Wir freuen uns schon darüber, daß wir überhaupt wieder in der Lage sind, Bücher und sogar Werbeblätter herauszubringen. Bitte, haben Sie noch etwas Geduld; allmählich wird es uns auch wieder möglich sein, Ihre Bücherwünsche zu erfüllen, Ihnen regelmäßig den „Büchertisch" zu übersenden.

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

Unsere Neuerscheinungen

Prof. D. Dr. Gottlieb Söhngen

KARDINAL NEWMAN

Sein Gottesgedanke und seine Denkergestalt

Oktav. 72 Seiten. Kart. RM 2.50

Diese Schrift stellt Kardinal Newman als theologischen Denker in einem Wesensbild dar und würdigt ihn in seiner Bedeutung für die heutige Zeit. Das Werk enthält zusätzlich eine Übersicht über die Hauptdaten aus dem Leben des großen englischen Kardinals.

Dr. Adolf Kolping

NEUSCHÖPFUNG UND GNADENSTAND

Oktav. 30 Seiten. Kart. RM 1.50

Ein Beitrag, der anhand von Begriffserklärungen des Kittel'schen Theologischen Wörterbuches zum Neuen Testament die Theologen beider christlicher Bekenntnisse zu wissenschaftlichen Gesprächen anregen soll.

Dr. Nikolaus Monzel

DAS VERHÄLTNIS VON LEHRE UND PERSON DES STIFTERS IM CHRISTENTUM

Oktav. 28 Seiten. Kart. RM 1.20

Prof. Dr. Ernst v. Hippel

KÜNDER DER HUMANITÄT

Ein Essayband

Oktav. 160 Seiten. Kart. RM 3.80

Dieses Werk enthält Aufsätze, die die Gestalten von Repräsentanten menschlicher Kultur behandeln und in dem farbigen Vielerlei der Zeiten, Nationen und Persönlichkeiten doch das eine und ewige Licht wahren Menschentums sichtbar machen sollen.

Dr. Valentin Tomberg

DEGENERATION UND REGENERATION DER RECHTSWISSENSCHAFT

Oktav. 72 Seiten. Kart. RM 2.50

Dr. Herbert A. Stützer

NATION ABENDLAND — WELT

Oktav. 64 Seiten. Kart. RM 1.50

VERLAG GÖTZ SCHWIPPERT

BONN / RHEIN

GLOCK UND LUTZ

Nürnberg · Bamberg · Passau

Lizenz US-E-113

ZEITSCHRIFT

DIE BESINNUNG

Herausgeber Karl Borromäus Glock

Schriftleiter Dr. Walther Weidner

SCHRIFTENREIHEN

Passauer Hochschulreden · Görresbibliothek · Der Werkkreis · Das Gastmahl Pirckheimerianum · Görreslesebogen

EINZELWERKE

Herbermann / Gesegneter Abgrund · Hammelrath / Auf dem Wege (Jugendbuch) Kusch / Das alte Nürnberg · Przywara / Nuptiae Agni (Liturgie des Kirchenjahres)

UNSERE AUTOREN

Gertrud Bäumer · Werner Leibbrand · Richard Egenter · Martin Grabmann · Leo Weismantel · Karl August Meissinger · Josef Sellmair · Heinz Fleckenstein · Reinhold Schneider · Matthias Laros · Walther Tunk · Anton Mayer-Pfannholz · Nanda Herbermann · Erich Przywara · Paul Wilpert · Michael Schmaus · Aloys Wenzl Sergius Dom vom Stein · Karl d'Ester Alois Winklhofer · Josef Oswald · Hermann Josef Nachtwey · Franz Eser · Josef Fraundorfer · Rudolf Hofmann · Edmund Heinz · Karl Pfandtner · Arthur Kreiner Heinz Brenner · Gerhard Kroll · Gertrud Berninger · Annemarie Wettley · Heini Lutz · Toni Budenz · Christa Thomas Berthold Olbrich · Ludwig Altenhöfer Willi Hammelrath · Josef Hüsch · Graf S. Pückler-Limpurg · Walther Weidner Johanna Schomerus-Wagner · Wilh. Gulde

Einzelheiten in unserem Verlagsprogramm 1946/47

125 JAHRE

SCHWANN

Aus schönstem Erbe für die neue Zeit

Unsere neuen schöngeistigen Bücher:

ADALBERT STIFTER
Der Nachsommer

Neue einbändige Dünndruckausgabe mit einem Nachwort von Hans Hümmeler.

HEINZ STOLZ
Die Stillen im Lande

Literarische Porträts mit einer zu den Werken hinführenden Auswahl aus den uns liebsten Dichtern des 19. Jahrhunderts.

PAUL CLEMEN
Lob der Stille

Diese Besinnung des bekannten, nunmehr achtzigjährigen rheinischen Kunsthistorikers, vor Jahren geschrieben, hat heute unverändert ihren Sinn als Anruf zur Innerlichkeit.

COLA BEAUCAMP
Von schönen Dingen

Betrachtungen, die auch im Nebensächlichen und Unscheinbaren die unerwarteten Äußerungen seelischer Tiefe erblicken und verehren.

JOHANNES BÜCHNER
Gesänge des Menschen

In den Erschütterungen der Zeit sind diese Hymnen eine ergreifende Besinnung auf das Bleibende und Gültige.

CARL OSCAR JATHO
Urbanität

Wechselrede über die Wiederkehr einer alten Stadt aus der Zerstörung als „Wiederverkörperung aus dem Geist".

Krone des Abendlands

Eine verehrende Betrachtung abendländisch-christlicher Weisheit in den Schönheiten der Kathedrale von Chartres.

FRANZ A. HOYER
Kleine Hand in meiner Hand

Gedichte von Vätern auf ihre Kinder – ein vielfältiger Lobgesang auf das „Helle in der Nacht der Welt".

MARIA SCHLÜTER-HERMKES
Erziehung zur Ehrfurcht

Vier Vorträge, die den Reichtum, das Glück und die schöpferischen Kräfte der Ehrfurcht nicht nur dem Erzieher wieder erschließen.

VICTOR MEYER-ECKHARDT
Über die Erkenntnis des Frommen

Ein religionsphilosophischer Versuch des bekannten Novellisten und Lyrikers.

Demnächst erscheinen:

Karl Hillebrandt: Englischer Geist – Englischer Charakter; Lucius Annaeus Seneca: De Vita Beata – Vom glücklichen Leben (lateinisch-deutsche Ausgabe); Gerhard Nebel: Freiheit und Tyrannis; Gertraude Dieke: Die Spielbrücke; C. O. Jatho: Das Gartengespräch; Johannes Büchner: Der Verächter; Rolf Mayr: Beredtes Schweigen; Emil Barth: Totenfeier; Franz A. Hoyer: Gericht und Gnade; Blaise Pascal: Auswahl aus seinem gesamten Werk von Dr. Walter Warnach; C. H. Erkelenz: Weihnacht der Völker; Heinz Stolz: Sieben Malerpoeten.

VERLAG L. SCHWANN · DÜSSELDORF

BEGRÜNDET 1821

18. MAI 1973
23. JUNI 1973
8. APR. 1976
23. JULI 1976
21. NOV. 1977
19. SEP. 1979
17. JULI 1980
21. AUG. 1980
3. DEZ. 1980
29. JAN. 1981
30. JAN. 1981
13. JAN. 1982

4.65

E. MAI 1963
4 MAI 1972

4.65