N12<524514265 021
ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN
DER GEGENWART

141. BAND

1947-1948

VERLAG HERDER FREIBURG

Alle Rechte vorbehalten

HERDER-DRUCKEREI FREIBURG IM BREISGAU

Gh 2449.

Inhalt des einhunderteinundvierzigsten Bandes

Barzel, Das Theater ohne Kontrolle 45
— Blinde Freiheit. Zu einem Stück von Sartre 217
— Das Schauspiel und die Moral 362
Becher, Um den Schulhumanismus 428
Behn, Zur Psychologie der Erfindung 223
Berkenkopf, Zur deutschen Sozial- und Wirtschaftsordnung 28
Bolkovac, Der Unglaube in der Krise? 252
Brugger, Philosophenkongreß 1947 in Garmisch-Partenkirchen * 231
Brunner, Christentum oder Weltfrömmigkeit * 63
— Die Heiligen 81
— Erlösendes Leiden 401
Doergens, Zauberwahn in der Antike * 472
Gorski, Katholischer Digest * 311
— Weg und Wandlung Alfred Döblins 345
Gotter, Das Weltbild der modernen Physik 372
Hennig, Eine vorcolumbische Kirche in Amerika * 312
Heydte, von der, Staat, Volk und Individuum im Völkerrecht 321
Hillig, Das Siegel der Heimsuchung 1
— Deutsch-französische Begegnung * 155
— Das Kind zwischen den Trümmern 161
— Das Kleid, das wir tragen 334
Hüpgens, Katholische Zeitungsanliegen 304
Koch, Gibt es eine Wundergrenze? * 68
— Zukunftsroman oder Prophetie? * 151
— Kritik an der Kirche 169
— Ein Vermächtnis, eine Aufgabe * 392
— Kampf gegen den Mythus * 470
Krose, Jón Svensson (Nonni) 449
Löwenstein, zu, Zur Münchener Sozialen Woche * 153
Nostitz, von, Pascals Wiederkehr 283
Pfister, Indien 201
Pies, Block 26. Erfahrungen aus dem Priesterleben in Dachau 10
Pribilla, Grenzmoral (Buchbericht) 55
— Hitler in uns selbst 90
— Rätsel um Deutschland (Buchbericht) 380
— An den Grenzen der Staatsgewalt 411
Schaezler, Das Wort aus dem Glauben (Buchbetrachtung) 468
Schmidt, Umtaufe antiker Gemmen in christliche Kunstwerke 385
Siegmund, Schlaf und Schlafstörung 134
— Das Wesen des Lebens 458
Szylkarski, Solowjew und Dostojewski 105
Thurn, Die innere Ordnung * 66
— Wille und Lebenskraft 121
— Zur Psychologie des religiösen Menschen 276
— Vom Werden des Menschen * 390
— Erziehung und Seelenkunde 439
Wetter, System des sowjetrussischen dialektischen Materialismus 185
Wulf, Friedr., Die Grenzerfahrungen des heutigen Menschen und das Gotteserlebnis * 309
Wulf, Hans, Pax-Romana-Tagung in Deutschland *. 233
Zeiger, Um die Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland 241
Zittel, Humanismus als Erbe und Aufgabe 259

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Seite

Arnold, Zur christlichen Lösung der sozialen Frage 394
Behne, Entartete Kunst 237
Breitenstein, Der Mensch in der sozialpolitischen Wende von heute . . 76
Brinkmann, Michelangelo 236
Brucks, Neue Graphik 72
Büchner, Gesänge des Menschen . . 77
Christ, Erinnerungen einer Überflüssigen 398
Christ, Matthias Biehler 398
Corsing, Jean Baptiste Bernadotte . . 236
Dempf, Die drei Laster 476
Döblin, Werke 345
Dörfler, Severin 236
Dostojewski, Der Jüngling 396
Ebel, Andante Lamentoso 477
Erné, Der sinnende Bettler 315
Flügel, Mensch und Menschensohn . . 468
Gärtner, Vermächtnis der Jugend . . 392
Gobert, Die schwarze Fähre 398
Gottron, Grablegung im Mainzer Dom 237
Graef, Und bedenke auch dieses . . . 316
Gräffshagen, Der Falschspieler . . . 397
Groppe, Kampf um Recht und Sitte . 235
Guggenberger, Leibniz oder Hierarchie des Geistes 75
Hasenkamp, Wie dieser Ring ist ganz in sich vollendet 77
Hassell, Verräter? Patrioten! 235
Heldwein, Zu dieser Stund 316
Hessen, Aufgabe der Philosophie . . . 75
Hillebrand, Englischer Geist 71
Hippel v., Einführung in die Rechtstheorie 474
Holand, America 1355—1364 312
Holzamer, Grundfragen des neuzeitlichen Humanismus 473
Jansen-Cron, Blick in die Wirklichkeit 73
Jünger, Die Silberdistelklause 477
Junglas, Lehre der Kirche 73
Kirnberger, Laiengespräche über den Staat 396
Klein, Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts 314
Koch, Zur sozialen Entscheidung . . . 393

Seite

Kolberhoff, Von unserem Fleisch und Blut 397
Liertz, Selbstvertrauen 476
Michel, Sozialgeschichte der industriellen Arbeiterwelt 395
Müller, Wenn die Toaka ruft 316
Neuß, Kampf gegen den Mythus . . . 470
Nigg, Große Heilige 81
Nohl, Einführung in die Philosophie . 75
— Sittliche Grunderfahrungen 75
Papini, Lettere di Papa Celestino VI. 169
Picard, Hitler in uns selbst 90
Prager, Der junge Kreis 315
Pribilla, Deutschland nach dem Zusammenbruch 473
Quack, Die Insel 315
Quade, Durch das geöffnete Tor . . . 315
Roche de la, Familie auf Jalna . . . 396
Sartre, Fliegen 217
Sauer, Grundlagen des Völkerrechts . 475
Schäfer, Wo seine Zeugen starben . . 235
Schaumann, Elise 157
Schneller, Brevier einer Landschaft . 72
Schöllgen, Grenzmoral 55
Schwarz, Weltbild und Weltgeschichte 65
Schweitzer, Christentum und Weltreligionen 314
Schwertfeger, Rätsel um Deutschland 380
Söhngen, Humanität und Christentum 474
Spael, Common Sense . . bei Justus Möser 71
Spranger, Magie der Seele 63
Stier, Die geistigen Grundlagen der abendländischen Kultur 474
Tiburtius, Christliche Wirtschaftsordnung 394
Tyciak, Wege östlicher Theologie . . . 74
— Östliches Christentum 74
Welch, Jungfernreise 157
Welty, Entscheidung in die Zukunft . 76
— Sinn und Wert menschlicher Arbeit . 76
Wildemann, Frohbotschaft unseres Glaubens, III. Bd. 73
Wirtz, Freude an Gott 73
Wolff, Hintergründe des deutschen Zusammenbruchs 235
Wunderle, Religiöse Bedeutung ostkirchlicher Studien 74

Das Siegel der Heimsuchung

Von FRANZ HILLIG S. J.

Mit jedem Tag wird der Abstand größer, der uns von den Jahren des Grauens und dem Kriegsende trennt, das sie wie eine unübersehbare Wegmarke bezeichnet. Wenn ihnen auch der volle, reich strömende Friede bisher nicht gefolgt ist und schon wieder neue, dunkle Sorgen aufsteigen, so spürt doch jeder: ein Akt ist vorbei. Das Ufer, von dem wir abgestoßen sind und das jene Wegmarke trägt, bleibt immer weiter zurück und beginnt bereits im Dämmer des Vergessens zu versinken. Nur zu gern gehorcht der Mensch seiner angeborenen Neigung, drückende und quälende Erinnerungen von sich abzuschütteln. Noch stehen die Trümmer als sichtbare Zeugen jener Flammennächte, ihrer Schreie, Gebete und Gelübde inmitten unserer Städte — oder vielmehr leben wir in Städten, die aus diesen Trümmern bestehen —, doch der Mensch, der durch sie hindurch seinen täglichen Weg zur Arbeit geht, sieht sie kaum mehr. Er trägt vielleicht an seinem eigenen Leibe die Malzeichen der Katastrophe: er geht an Stöcken, der Ärmel hängt schlaff von der jungen Schulter, Nase und Wangen sind von der Stichflamme zerfressen, doch die Seele ist ohne Erinnern.

Die Natur selbst legt das Vergessen wie einen Verband um tiefe Wunden, und wir wünschen gewiß von Herzen, daß sie ausheilen. Dennoch erschrickt man, wenn man sieht, wie schnell und gründlich der Mensch vergißt. Als wüchse die Zukunft nicht aus dem, was war! Als hinge nicht die Würde der Geschichte und die Verantwortlichkeit der Person an der unzerreißbaren Einheit des Vergangenen mit dem Gegenwärtigen! Wie will einer die schier ausweglose Not von heute begreifen, wenn nicht als Ausgeburt des Wahnsinns von gestern? Und wie ist es möglich, schon wieder von der entsetzlichen und blutigen Operation das Heil zu erwarten, an deren Folgen wir doch, wie jeder sieht, auf Tod und Leben darniederliegen? „Die Zukunft hat ihre Wurzeln in der Vergangenheit, und die Erfahrung der letzten Jahre muß uns Lehrmeisterin sein in der Voraussicht des Kommenden", hat Pius XII. gesagt. Sie muß es, das ist ein dringendes Anliegen. Und es kann darum eine heilige Pflicht sein, die Schleier der Gedankenlosigkeit und Vergeßlichkeit unerbittlich zu zerreißen.

Was hinter uns liegt, drängt zu seiner Frucht. Die Vergeßlichkeit aber ist eine Form oder doch eine Voraussetzung der Unfruchtbarkeit. In dem Erschrecken über das Ausmaß unseres Vergessenkönnens liegt wie schleichende Enttäuschung die Sorge: Wo bleibt die Frucht dieser schweren Jahre? Es war doch offenbar etwas damit gemeint. Es war ein Sinn darin. Es wurde uns eine Chance zur Erneuerung angeboten, nicht nur für die Gestaltung des Völkerlebens und der sozialen Verhältnisse, sondern für unseren inneren

Menschen. War denn wirklich das ganze uferlose Leid umsonst, oder wo sind denn nun die erneuerten Menschen?

Ein Mann in den Vierzigern fährt mich durch die zerstörte Stadt. Beiläufig erzählt er davon, wie er in einer einzigen Bombennacht Vater und Mutter, Schwester und Schwägerin verlor. Er hat sie selbst ausgegraben; es war während seines Urlaubs. Den Tag darauf fuhr er an die Ostfront zurück. Ich blicke mit einer gewissen Scheu auf den Mann, der da neben mir am Steuer sitzt und das erzählt. So als müßte von dem unerhörten Erleben, das einer griechischen Tragödie würdig wäre, eine sichtbare Spur, ein heiliges Zeichen in ihn eingegraben sein. Ich sehe nichts. Er ist wie alle andern auch. Heute hat jeder Zehnte Ähnliches oder noch Grauenvolleres erlebt. Wer erkennt an ihnen das Zeichen, das wie eine Weihe ist? Ein scharfer Zug um den Mund, das früh ergraute Haar, eine gewisse Härte des Blickes und des Herzens, das ist, von wenigen schönen Ausnahmen abgesehen, alles. Ist es wirklich alles? Könnte das Äußere nicht täuschen und das Siegel der Heimsuchung dennoch in der Seele stehen, wo Gott allein es sieht? Wer will das sagen?

In e i n e Innenwelt können wir immerhin hineinschauen, so demütigend das auch sein mag, das ist unser eigenes selbst. Und da stehen wir nun wieder, wenn wir ehrlich sind, vor der enttäuschten Frage: Wo ist nur der neue Mensch? Vielleicht kennen wir diese Frage schon lange. Vielleicht beunruhigt sie uns, so weit wir zurückdenken können. Wir sind ja schon lange unterwegs auf dem Weg der Christwerdung, nur ist nicht viel dabei herausgekommen. Wir hatten uns von Jahr zu Jahr vertröstet. Doch der Ablauf der Jahre tat es auch nicht. Es ging wohl alles zu glatt. Da brach die Prüfung über uns herein und spannte uns in ihre unerbittlichen Schrauben. Der eine kam früher daran, der andere später. Aber kaum einer wurde übergangen — und wäre der zu beneiden? Was da über uns kam, hatte tausend Gesichter und war doch das eine würgende Gespenst der Tyrannis: die Knebelung, die Unsicherheit, die Sorge, die Angst. Die Empörung über Verbrechen und Wahnsinn. Die Hilflosigkeit, die Scham. Das Heraus aus Familie und Beruf, das Bangen um liebe Menschen. Lager, Kaserne, Front, Gefangenschaft. Die Stunden im Luftschutzkeller, da uns nur noch eine dünne Wand von dem Eigentlichen und Ewigen trennte ... Wir haben gebebt und gezittert und doch auch — gedankt. Das war die große Heimsuchung. Das war die Schule, die uns nottat, die Woge, die uns hoch über unsere Durchschnittlichkeit hinaustrug. Das war eine so stürmisch uns bedrängende Gnade, wie sie ruhigen, behäbigen Zeiten immer versagt bleiben wird.

Das heilige Gesicht der Not

Im Inferno der Reihenwürfe und Bombenteppiche gellten nicht nur Schreie der Todesangst. Die Gebete in den schwankenden Kellern, in denen das Licht ausging und Glas splitterte, waren nicht ausschließlich ein blindes, selbstsüch-

tiges Sichklammern an das bißchen Leben. Viele Menschen sind damals ganz ruhig gewesen. Sie wußten sich in Gottes Hand geborgen und gaben sich in sie hinein, wie sich ein Kind in den Armen der Mutter geborgen weiß. So wie jenes kleine Kind, das sie uns in einer dieser Schreckensnächte, als das Nachbarhaus getroffen wurde, zwischen lauter Toten und Verschütteten auf die Rettungsstelle brachten, ahnungslos und unversehrt in seinen Kissen schlummerte.

Damals waren viele Menschen, und nicht zuletzt viele Frauen, von einem erstaunlichen Mut. Sie halfen retten und wagten ihr Leben dabei. Das Helfen wurde bei der großen Not fast zu einer Selbstverständlichkeit. Gewiß, es gab auch andere. Es wurde geplündert und gestohlen und selbst dieser Jammer noch ausgenutzt. Es fehlte nicht an krassester Ichsucht und Rücksichtslosigkeit. Dennoch, es wurde auch viel geholfen, und diese Züge von Edelmut verdienen eine besondere Hervorhebung gerade auch dann, wenn sie einfach aus der übergroßen Not ohne viel Aufhebens hervorwuchsen. Man konnte den Nachbarn, der bis auf die Sachen, die er am Leibe trug, buchstäblich alles verloren hatte, doch nicht mit leeren Worten oder einem Geldschein abspeisen. Er bekam den zweiten Mantel, das überzählige Bett, einen Teil des Geschirrs. Wie oft sprangen ausländische Arbeiter opferwillig ein! Was hieß da noch Einheimischer oder Fremder? Der Stadtteil brannte, lebendige Menschen lagen unter den Trümmern. Sie halfen uns, und wir halfen ihnen. In solchen Stunden erwacht eine ganz selbstverständliche Brüderlichkeit. In all dem pochte die Gnade.

Oder konnte man die endlosen, staubbedeckten Trecks, diese traurigen Vorboten der Endkatastrophe, die sich von Osten heranwälzten und oft Wochen und Monate unterwegs waren mit ihren müden Tieren und den erloschenen Gesichtern, teilnahmslos vorüberziehen sehen? Zu einer Kanne Tee reichte es immer noch. Und dann im Crescendo der Schrecken der Tiefflieger mit ihren bellenden Bordwaffen die eigenen, in aufgelöster Ordnung zurückflutenden Truppen, die seltsam beklemmende Stille, als das Haus zwischen den Fronten lag. „Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns!" Jetzt mußte sie ihren Mantel über uns breiten ... Und schließlich die Tage im Keller, ohne Wasser, ohne Licht, ohne Brot, als die Front mit ihrer Feuerwalze und den Panzern über den Ort hinwegging und die bangen Tage danach ... Wer hätte geglaubt, daß wir diese Stunden, die uns wie Tage und Wochen schienen, je in unserem Leben vergessen könnten! Wir hatten in Büchern und Zeitungen gelesen, was der Krieg war. Nun wußten wir es. Nun starrten wir in dieses Grauen ...

Wenn wir die Erinnerung an die Jahre des Schreckens wachrufen, dann wahrlich nicht aus Freude an grellen, quälenden Bildern, sondern weil das alles nicht umsonst gewesen sein darf! Wir sind wie ein Käufer, der einen unerhört hohen Preis gezahlt hat. Danach darf ihm der Kauf auch nicht mehr entgleiten! Und wenn einer sagt: Warum ewig darauf zurückkommen, steht nicht ein neuer Morgen draußen? — dann ist das nur ein Grund mehr, mit

dem dunklen Engel der Heimsuchung, der sich zum Aufbruch anschickt, zu ringen: „Ich lasse dich nicht los, ehe du mich gesegnet hast". Besser wie der Patriarch hinkend durch sein ganzes Leben gehen, als ohne solchen „Denkzettel" die Gnade verscherzen, die uns gerade in der Stunde der tiefsten Erschütterung angeboten ward.

Da enthüllte uns die Not ihr wahres Antlitz. Die äußerste Not ist „heilig". Es gibt kein anderes Wort. Wer das Grauen erlebt hat, weiß das. Im Flammenbad des letzten Preisgegebenseins zergeht alle Maskerade in nichts. Was übrigbleibt, ist der arme, nackte, hilflose Mensch: die vor ihrem Schöpfer niedergeworfene und ihm völlig ausgelieferte Kreatur. Ungeschminkt und erschreckend reckt sich die Fratze des Bösen; aber den Menschen, der glaubt, hüllt auch zugleich die Nähe und Güte des Vaters ein. Aus der äußersten Heimsuchung quillt wie aus lauterem Brunnen der Dank für das nackte Leben, für die geringste Spur von Menschlichkeit und Ritterlichkeit, für ein Stücklein Brot. Es ist, als wäre der Mensch durch eine neue Geburt hindurchgegangen. Wem solches geschah (und es ist Millionen geschehen), der lebt nicht einfach nur; der hat sein Dasein als unverdientes Geschenk neu empfangen. Und er weiß: was ihm nun noch an Lebenskraft und Lebensjahren vergönnt ist, gehört nicht mehr ihm. Es ist geweiht, es hat einen höheren Auftrag. Was sind das für gnadenhafte Antriebe! Mancher hat darum gestanden, daß er die Stunden der Heimsuchung niemals missen möchte. Es ist würdig und recht, billig und heilsam, dem Herrn dafür allezeit dankzusagen.

„Die Not der Gegenwart ist (nach einem tiefen Wort Pius' XII.) eine Rechtfertigung des Christentums, wie sie erschütternder nicht gedacht werden kann." Für den, der sehen wollte, begann eine große Verwandlung. Alle Dinge fanden zu ihrer klaren, wesentlichen Grundgestalt zurück: die Dinge der Erde wie die der Ewigkeit, das Schlimme und das Gute. Das irdische Brot und das Brot vom Himmel. Die Eucharistie wurde wieder die Speise, aus der Lebenskraft strömt. Die heilige Messe in der Lagerbaracke oder im Luftschutzkeller erhielt die erschütternde Gnadenhaftigkeit urchristlicher Opferfeier zurück. Die Menschen, die da dichtgedrängt Seite an Seite mit uns knieten und mit uns die gleiche Gefahr teilten, wurden unsere Brüder und Schwestern in Christo. Was früher oft nur schönes Gerede war, wurde nun Ernst und Leben. Wie das Saatkorn im dunklen Schoß der Erde, ging uns in der Kellertiefe die Ahnung der neuen Gemeinde auf. Die Kirche war doch mehr als Verwaltungsapparat. Sie ist brüderliche Gemeinschaft. In wieviel Menschen und Ländern, in wieviel Lagern und Gefängnissen ist in den Leiden und Stürmen der Heimsuchung die Erkenntnis gereift, daß Christsein heißt: „In der Nachfolge Christi ein Leben der inneren Armut, der Demut, des Gebetes und der brüderlichen Liebe zu führen. Mit dem Christentum praktisch Ernst zu machen." Diese Worte sind ein Echo aus dem Zeiterleben französischer Menschen (vgl. Hochland, Juni 1947, S. 467 ff.). Aber bei uns ist es nicht anders. Die großen Kirchenhallen sind zerschlagen, die großen

kirchlichen Verbände noch erst in der Neubildung begriffen. Wie ein verstümmelter Baum ragt der altehrwürdige Stamm der Kirche. Doch allenthalben bilden sich, gleich jungen Knospen am alten Stamm, kleine, aber tief lebendige, in die Zukunft gerichtete junge Gemeinschaften, die aus dem Antrieb der Heimsuchung geboren sind.

Allmählich dringen mehr und mehr Zeugnisse von Männern und Frauen an die Öffentlichkeit, die ihre christliche Haltung mit dem Tode besiegelt haben. Es sind letzte Botschaften todgeweihter Menschen, die den Weg aus der Kerkerzelle nach draußen gefunden haben. Es ist das eine Sprache, die aufhorchen läßt. Diese Zeugnisse tragen das Siegel der Echtheit an ihrer Stirne und sind bei aller persönlichen Abstimmung ihres Inhalts von einem erstaunlich verwandten Klang. Mögen sie von Bonhoeffer oder Delp, von Dillard oder den Lübecker Opfern, von Metzger oder Wachsmann stammen. Es ist der gleiche Atem. Es ist ein unerhörter innerer Durchbruch. Diese Männer und Frauen wurden beim Wort genommen. Sie wurden von der großen Woge ergriffen und (nach einem Wort von P. Delp) auf die hohe, einsame Klippe hinausgetragen, in eine neue, ungeahnte Freiheit. Ihre letzten Botschaften strahlen bei aller Schlichtheit von einer großen, sieghaften Gewißheit. Das sind die Bekenner unserer Zeit. Unter ihnen stehen wahre Blutzeugen des Kyrios. Ihnen hat sich der letzte Sinn der Prüfung entschleiert. Das Schicksal, das sie trifft, ist Teilnahme an Tod und Auferstehung des Erlösers. Ihnen ist die volle Gnade zuteil geworden, die in der Heimsuchung verborgen ist. Ihnen wurde gegeben, das Kreuz rückhaltlos zu umarmen; und da sie es taten, wuchsen sie über alle irdische Unzulänglichkeit hinaus in sein Licht.

Wir schauen mit Ehrfurcht und Dankbarkeit zu den Zeugen Christi empor. Aber wir wollen nicht vergessen, daß sie unsere Brüder und Schwestern sind. Es wäre falsch, sie so hoch zu erheben, als hätte sich ihr Dasein auf einer völlig anderen Ebene abgespielt. Die Wahrheit ist vielmehr — und das gibt ihrem Beispiel gerade die spornende Kraft — daß sie mit uns zusammen gelebt haben und wir die gleiche Gnade der Zeit empfingen wie sie. Viele von uns haben mit ihnen dieselben Kollegs gehört, in derselben Lagerbaracke mit ihnen gehaust, ja auf derselben Anklagebank gesessen. Mit dem einen Unterschied: sie wurden angenommen und wir wurden zurückgelassen. Nach Gottes Willen reift eine doppelte Frucht aus den Flammen der Heimsuchung. Die eine ist die jäh sich vollendende des blutigen Opfertodes. Der Herr verleiht den Lorbeer des Martertodes, an wen er will. — Er hat ihn den Brüdern und Schwestern gereicht, die in steilem Anstieg vollendet wurden und die wir nun um ihren Beistand angehen. Daneben aber gibt es die langsam reifende Frucht der täglichen Treue. Und das ist unser Teil. Uns ist aufgetragen, die Saat, die im Feuersturm der Katastrophe in uns hineingesät wurde, im Alltag und im Heute Frucht bringen zu lassen, und das ist gar kein so leichter Auftrag. Wir müssen nun bei der wachsenden Entfernung und dem verblassenden Licht stehen zu den Antrieben und Schwüren

von damals. Ob es uns noch so unbequem ist, wir kommen nicht daran vorbei: Auch wir sind von Gottes Gericht wachgerüttelt worden, auch wir sind gerufen und haben das Siegel der Heimsuchung empfangen. Nun, da die Zeiten ruhiger werden, darf unser Leben nicht wieder zurücksinken in die Unentschiedenheit von einst. Wer in den Gluten dieser Prüfung stand, ist ein für allemal herausgerufen aus der Müdigkeit und Unverbindlichkeit eines verbürgerlichten Christentums. Wir haben nur einen Schritt zu tun, und auch uns verwandelt die Gnade ähnlich wie unsere großen Brüder, zu denen wir aufschauen.

Die Wirkgesetze der Prüfung

Aber dieser Schritt bleibt zu tun. Denn es erhebt sich nun die vielbesprochene Frage, woher es denn komme, daß so wenig Menschen durch all das Leid besser werden. Die Tatsache kann, auf das Ganze gesehen, wohl kaum bestritten werden. Doch warum ist es so? Ist es nicht entmutigend zu sehen, wie schwer der Mensch lernt, und wie selbst die furchtbarsten göttlichen Strafgerichte unvermögend sind, ihn zu Einkehr und Besserung zu bringen? Sind wir einen Deut besser als der ägyptische Pharao, der stets nur gefügig war, solange er unter dem Eindruck der strafenden Hand Gottes stand, um jedesmal unmittelbar danach all seine Versprechungen zurückzunehmen? Wir stehen da vor einem der quälendsten und verhangensten Geheimnisse der Menschheitsgeschichte und der göttlichen Weltregierung. Dennoch kommt solche Enttäuschung und solches Aufbegehren nicht aus erleuchtetem Eifer. Es ist ja keineswegs so, wie vielfach stillschweigend vorausgesetzt wird, als erzwängen schwere Prüfungen der Gnade den Einzug in das Menschenherz und erwirkten sozusagen automatisch Besserung und Bekehrung. Auch die gewaltigsten Hammerschläge des Schicksals bleiben an sich noch äußerlich. Sie reichen nicht direkt an das innere Heiligtum des Menschen heran. Die Hebel zu seiner inneren Bewegung liegen einzig in der Hand seiner personalen Freiheit und in der des Schöpfers, der freilich die Herzen der Könige und unser aller Herzen wie Wasserbäche zu lenken vermag.

Es kommt also nicht einfach nur auf den Impuls an, der ausgelöst wird, sondern wie geartet der Mensch ist, auf den er wirkt. So wenig die Versuchung uns zum Sünder macht, sondern nach einem Wort der „Nachfolge Christi" nur unsere vorgegebene Schwäche offenbart, so wenig macht die Prüfung an sich uns gut oder schlecht. Sie offenbart nur, was am Menschen ist. Sie ist eine Botschaft. Es kommt darauf an, wie sie aufgenommen und verstanden wird. Sie trägt einen Sinn in sich, den das Herz bereitwillig erfassen muß, an dem es aber auch vorbeisehen kann. Es ist unbezweifelbar, daß den Menschen von heute „Zeichen" zuteil geworden sind. Aber diese Zeichen erzwingen nicht mit Gewalt unsere Zustimmung. Auch diese Zeichen stehen in der Welt des Glaubens und der Verhüllung, nicht der alles Zögern hinwegfegenden Schau. Somit ist jede Heimsuchung eine Aufgabe, die uns gestellt wird. Wie ein mächtiger Block ist das unfaßbar Schwere in unser

Dasein hineingeschleudert worden und liegt nun unbehauen und unausgewertet da. Das Leid ist ein kostbarer Rohstoff. Es kommt darauf an, was einer daraus macht. Man kann sich daran wundstoßen und daran zugrunde gehen. Man kann ihm fluchen wie einem Verhängnis. Dann werden unsere innersten Quellen von ihm vergiftet. Der glaubende, demütige, liebende Mensch dagegen weiß diesen Schatz zu heben und auszumünzen. Ihm enthüllt er mehr und mehr seinen verborgenen Reichtum. Freilich wird das auch bei ihm nicht von heute auf morgen gehen.

Vielleicht sind wir auch hier mit uns und unseren Mitmenschen zu ungeduldig. Der Faktor Zeit spielt nicht nur in der Physik eine Rolle. Er ist auch für unser Seelenleben eine Realität. Es ist nicht zu leugnen, daß der Anprall übergroßer Not zunächst eine betäubende Wirkung hat. Übergroßer Schmerz läßt das ganze Gefühlsleben erstarren. Wie die Ton- und Schallwellen, die unsere Sinne nicht mehr verarbeiten können, geht solcher Schmerz über unser Vermögen hinaus. Erst allmählich löst sich die Starre, und der Mensch kann weinen. Es braucht vielleicht Jahre, bis ein gebrochener Mensch sich langsam wieder aufrichtet, bis das Vertrauen zum Leben und zu den Menschen die ersten schüchternen Wurzeln schlägt, bis das scheue Auge sich von neuem an das Licht gewöhnt, an die ersten feinen Strahlen der Hoffnung. Täglich trifft man heute auf Schicksale, die einfach unsagbar traurig und ausweglos sind. Wer wagt es da, mit ein paar forschen Worten aufzumuntern? — „Tröstet, tröstet mein Volk", heißt es beim Propheten. Wer heute trösten will, muß behutsame Hände haben und eine große Geduld. Es braucht im Umgang mit all den Wunden und Zerbrochenen die mütterliche Güte dessen, von dem geschrieben steht, daß er auf den Gassen nicht zanken und lärmen wird, daß er das geknickte Rohr nicht brechen und den glimmenden Docht nicht löschen will. Und wenn einer nur mit verstehendem Schweigen die Nacht eines Verzweifelten teilt, so wird darauf ein heilender Segen ruhen. Die Zeit wird das Ihre tun. In ihr ist Gottes Güte und Langmut am Werk.

Die Saat selbst braucht ihre Zeit und das um so mehr, je tiefer sie ruht. Wenn nach dieser Tragödie, ähnlich wie nach dem Weltkrieg von 1914—1918, sich sobald keine greifbare Frucht zeigen will, so liegt das nicht zuletzt daran, daß so gewaltige Anstöße in einer tiefen Schicht empfangen und verarbeitet werden. Noch liegt der Acker kahl, aber drunten arbeitet es. Tiefe Saat will Zeit. Sie stellt unsere Geduld auf eine harte Probe. Doch eines Tages werden die grünen Spitzen die Erdkruste durchbrechen, und dann wird der Ertrag um so reicher und dauerhafter sein. Es wird auch seinen guten Sinn haben, wenn gerade die jungen Menschen so lange zögernd abseits standen. Nicht nur haben sie am meisten aufzuarbeiten und sich ganz neu in der Welt zurechtzufinden; in ihnen arbeitet auch das Neue am aufwühlendsten. Vielleicht ist gerade die Langsamkeit dieses Prozesses ein Grund zur Hoffnung. Denn dann geht er tief.

Geduldiges Warten heißt nicht untätig dasitzen und die Dinge laufen lassen. Auch der Landmann wartet nicht nur. Er setzt dem Boden zu. Er

hilft dem Klima nach. Er schafft die günstigsten Wachstumsbedingungen. Eines ist sicher: uns ist Großes und Entscheidendes geschenkt worden. Spätere Geschlechter werden uns darum beneiden. Sie werden deutlich spüren, wie starke Impulse auf den Gläubigen unserer Tage wirken, so daß es ihm nicht leicht gemacht ist, durchschnittlich und ein Mitläufer zu bleiben. Und ferner: in dieser Gabe und in dieser Saat ist Gottes lebendige Kraft am Werk und gibt keine Ruhe. Nun fehlt nur noch eines: unsere Bereitschaft, unser Mittun. Wir müssen den Willen haben, wach zu bleiben. Wir müssen bewußt daran gehen, das in den Jahren der Prüfung Erlebte denkend zu verarbeiten, die im Ansatz darin enthaltenen Linien durchzuziehen, die Konsequenzen zu bejahen. Wir dürfen nun die Augen nicht schließen vor den Forderungen an unser Leben, die damals deutlich vor uns standen. Wir dürfen nun nichts zurücknehmen von den Gelöbnissen, die wir damals vor uns und dem Herrgott gemacht haben. Damals war alles leichter, weil sein flammender Ruf spürbar dahinterstand, weil wir nicht wußten, ob wir den Tag darauf noch unter den Lebenden weilen würden. Weil wir damals aufgewühlt waren bis auf den Grund und der wache, vom Glauben erleuchtete Geist das Leben bis in seine Tiefen zu durchdringen schien. Nun müssen wir unser Wort einlösen. Darum sind Briefe und Tagebuchnotizen und andere Zeugen aus den Tagen der Heimsuchung dem ernsten Menschen ein Heiligtum. Wie der Mantel die Wärme hält, so helfen sie lebendig erhalten, was damals in uns Erkenntnis, Glut und Wille war. Dann erinnern wir uns: Damals hat Gott so zu mir gesprochen. Wie jene ausländische Arbeiterin, die das schlichte Holzkreuz in Ehren hält, das aus dem Kreuzweg der Lagerkapelle stammt, die ihnen so viel bedeudet hat.

Zu solcher konkreten Anwendung des Glaubens auf den vieldeutigen und schwankenden Boden der alltäglichen Wirklichkeit und die scheinbar so belanglosen Ereignisse unseres kleinen persönlichen Daseins gehört freilich ein gutes Stück Kindhaftigkeit. Aber sie ist im Evangelium für jedes christliche Leben gefordert. Sie ist im Grunde nur das Ernstmachen mit einem Leben aus dem Glauben. Und was ist das überhaupt für eine Weisheit, die so tut, als wäre allein das, was wir Menschen groß nennen, vor Gott groß und als wäre es seiner würdiger als das Kleine. Theresia vom Kinde Jesu hat besser gewußt, wie sehr unser ganzes Leben, auch gerade der Alltag bis in seine unscheinbarsten Vorkommnisse hinein, von Gottes Vatersorge gewebt wird und wie naiv persönlich wir das alles nehmen dürfen. Und ein so männlicher und auf weltweite apostolische Aufgaben gerichteter Geist wie Ignatius von Loyola sagt genau das gleiche. Es ist ein unter dem Schein der Demut sich tarnender, verderblicher Zweifel, wenn uns solche kindhaft gläubige Lebensbetrachtung verdächtig erscheint. „Soll der Herrgott so klar und persönlich zu uns gesprochen haben?“ Es ist mit Händen zu greifen, daß er es getan hat.

In welche Richtung weisen all diese Stimmen und Antriebe? Sind sie für jeden Menschen eine nur an ihn gerichtete Botschaft und sein ausschließliches

Geheimnis oder drängen sie darüber hinaus zu einer neuen objektiven Gestalt christlichen Lebens und kann man schon sagen, zu welcher? Es ist reichlich früh, solche Fragen zu stellen. Dennoch scheint es, als begännen sich, unbeschadet des persönlichen Klanges, den Gottes Ruf immer für den einzelnen Gerufenen hat, gewisse allgemeine Umrißlinien abzuzeichnen. Ja die Menschen, die durch das gleiche Schicksal schritten, kennen sich geradezu an der gemeinsamen Sprache, die sie sprechen, und fühlen sich in ihr verbunden. Eine Gemeinsamkeit, die genau so alle Ländergrenzen überspringt, wie auch die innere Front durch alle Länder und Völker hindurchgeht.

Die Menschen, die aus den Feuern der Prüfung kommen, sind gesiegelt mit einem großen Ernst. Sie wollen kompromißlos Christen sein. Alles, was Phrase und Aufmachung ist, stößt sie ab, und sie haben keinen Sinn für komplizierte Systematik. Sie drängen zum Wesen, zu den schlichten Quellen, zu einem klaren christlichen Bekenntnis im Leben. Sie dürsten nach Unterweisung im Glauben. Man stößt bei ihnen auf einen praktischen, nüchternen Gehorsam, der freudig im Wort des Heiligen Vaters die Wahrheit umfaßt. Aber diese katholische Kirchlichkeit hat nichts von konfessioneller Enge. Diese notgeprüften Menschen fühlen sich dem Menschheitsdrang nach Frieden und Eintracht tief verbunden. Das Brudersein aller Erlösten und zur Erlösung Berufenen ist vielleicht ihr Zentralerlebnis und ihr brennendstes Anliegen. Es sucht den Priester als Vater. Es verlangt nach der lebendigen Gemeinde. Es drängt auf soziale Verwirklichung. Zuviel ist auch im kirchlichen Bereich Fassade, Formalismus, Gerede gewesen. Es gilt nun, von Grund auf neu aufzubauen. Das Vorläufige, Brüchige und innerlich Bedrohte aller Kulturarbeit, auch im christlichen Raum, ist durchschaut. Darum werden die Anker letzlich nur auf den eigentlichen und absoluten Grund geworfen. Diese Heimkehrer und Flüchtlinge und Ausgebombten wissen, daß wir hienieden keine bleibende Stätte haben. Der Christ ist der nackte Kämpfer und der leichtgeschürzte Wanderer, der Mensch des jenseitigen Lichtes, dessen ganzes Sorgen und Schaffen den Brüdern gilt, damit auch ihnen ein Lichtschein der Liebe begegnet, die aus Christus ist. — Man hat gesagt, das katholische Denken von 1945 habe kaum den Ansätzen von 1925 und 1935 wesentlich Neues hinzugefügt. Wenn das zutrifft, wäre es nur zu verständlich in Anbetracht all der Hemmungen, die hinter uns liegen. Außerdem sind die Anregungen jener Jahre lebendiger Bewegtheit keineswegs ausgeschöpft. Dem Menschen von heute aber geht es gerade um dieses Ausschöpfen. Er läuft nicht neuen Theorien nach; er will Verwirklichung.

Und schließlich steht neben dem Ernst die harmlose Freude und das Sichbescheiden. Der Mensch, der die Erinnerung an die Prüfung und das, was er damals gedacht und empfunden hat, lebendig erhält, wird anspruchslos und dankbar. Wie stand vor dem geistigen Auge des Gefangenen in all den Jahren hinter Stacheldraht nur der eine glühende Wunsch: daheim sein bei Frau und Kind! Alles andere, wie Wohnung, Beschäftigung, Beköstigung, schien ihm völlig unwichtig. Doch wie schnell wachsen uns neue Wünsche und

Ansprüche zu, wenn die voraufgegangenen erfüllt sind. Wie viele haben damals erklärt, sie würden gern die Rationierung der Lebensmittel weiter tragen, wenn nur erst die Todesangst der Luftangriffe von ihnen genommen wäre. Und heute? Die wache Erinnerung an die durchlittene Prüfung ist heilsam und stärkend. Und für wie viele unserer Mitmenschen ist sie leider noch Gegenwart. So wirkt das Mitleiden aus Bruderliebe zurück auf die eigene Tapferkeit. Sich in vielfache Entbehrung und Dürftigkeit gelassen schicken, auch das ist ein Siegel der Heimsuchung. Sie erschließt uns die kleinen Freuden und das schlichte Genügen. Sie ist der Naturliebe, der Kindlichkeit und Brüderlichkeit des heiligen Franz verwandt, dessen strahlende Liebe ja ganz aus Armut und vielfacher Prüfung hervorbricht.

F. W. Faber sagt einmal: „Wir sind zu sehr geneigt, unsere Gnaden herunterzuschlingen, ohne sie zu kauen. Wir gewinnen nicht die Hälfte des Nährwertes und der Heilkraft, die Gott in sie gelegt hat. Wir gehen zu schnell, zu stürmisch vor. Wir lassen sie sich nicht entwickeln.... Wer hat je erfahren, wie eine vollentwickelte Gnade aussieht?“ („Geistliches Leben“, übertragen von Kardinal v. Preysing, Regensburg, Habbel.) Ob nicht unsere viel geschmähte Zeit eine solche Gnade ist? Eine dunkle und bittere Gnade, aber für den, der sie gläubig aufnimmt, voll geheimen, unerschöpflichen Reichtums. In hundert Gesprächen ist heute die Not der Zeit der Einwand und das Hindernis, das die Menschen hervorheben. Sie ist das große Ärgernis, weil sie teilhat am Kreuz. Aber das Kreuz ist nur Heiden und Juden ein Ärgernis. Denen, die ein demütiges und mutiges Herz haben, ist es Leben und Gottes Kraft. Es ist immer spielerisch, von einer Zeit zu träumen, in der man gerne leben möchte. Christlicher Realismus nimmt das Leben an, wie es Gottes weise und gütige Vorsehung uns zumißt. Im Vertrauen auf seine Hilfe gehen wir an die schweren Probleme von morgen heran. Aber heute schon ahnen wir, wie die Heimsuchung von gestern uns gnadenhaft besiegelt hat. Wir wollen alles daran setzen, daß ihre Frucht zur Reife kommt.

Block 26

Erfahrungen aus dem Priesterleben in Dachau

Von OTTO PIES S. J.

Oft hat man von Berichten über die Priester in Dachau gehört. Ihr Leben und Leiden hat allenthalben Teilnahme geweckt. Viel Gutes und Erhebendes wurde erzählt, aber man hörte auch herabsetzende Stimmen, ja es verband sich damit zuweilen eine ablehnende Kritik am Priestertum überhaupt.

Wenn hier von Block 26 gesprochen wird, dann beschäftigt uns nicht nur das Erlebnis der Haft, die Not, das massenhafte Sterben, die nicht leicht zu schildernde Tragödie hinter Stacheldraht; es geht uns noch mehr um etwas anderes. In Dachau wurden auf Block 26 Beobachtungen gemacht, Erfahrungen gesammelt, Probleme besprochen, Untersuchungen angestellt über

Vorbildung und Haltung des Klerus, über Arbeitsmethoden, Leitung, Predigt, Liturgie, gemeinsames Leben, kurz, es wurde Stellung genommen zu allen Lebensfragen des Priesterstandes. Die Ergebnisse dieser fruchtbaren Aussprachen reichen weit über die Jahre der Haft hinaus; sie dürfen nicht untergehen. Was dort erlebt, erkämpft, erlitten und erbetet wurde, geht alle Priester und schließlich die ganze Kirche an. Die Anregungen und Forderungen, die aus dem ungeheuren Erleben des KZ stammen, festzuhalten und auszuwerten ist vor allem die Absicht dieses Aufsatzes. Stoff zu Beobachtungen, die für Stellung und Wirken des Priesters in unserer heutigen Welt wichtig sind, bot das KZ und besonders Block 26 in Dachau, die Baracke der inhaftierten Priester, in überreichem Maße. War doch das KZ, um es in einem Satz zu sagen, nichts als die in den Lagerbereich projizierte große Welt.

Es war in der Tat eine konzentrierte Welt. Gegen Schluß lebten hier 33 000 Menschen aus allen Ländern Europas auf engem Raum zusammengepfercht. Mit ihnen lernte man dort auch die Ideen, Schwierigkeiten, Wirrnisse, Probleme, das Versagen und die Bewährung der Männerwelt von heute kennen. In Dachau begegneten wir — abgesehen von der SS mit ihren infernalen Methoden und teuflischen Ausgeburten — dem Mann, der uns heute auf der Straße begegnet, mit allem, was ihn draußen beschäftigt: Daseinskampf, Wohnungsnot, Freiheitsberaubung, Hunger, Heimweh, Bedrohung von allen Seiten, Kampf um die Macht, GPU mit ihren Schrecken (unter den Häftlingen), Verbrechen, Protektion, Bordell, homosexuelle Kreise, Gruppen politischer Funktionäre, Geheimsender, Schwarzhörer, getarnte politische Verbindung mit dem Ausland, Menschenhandel, Sklavenmarkt, Massenmord, heimliche politische Feme, Gerichte (unter den Häftlingen) mit ihren schwarzen Listen für spätere Urteilsvollstreckung; Gangster und Drohnen, Zuhälter, Verelendung der Massen, Industrie, Munitionsfabrik, Krankenhausbetrieb (mit 2500 Betten) usw.; in den letzten zwei Jahren gab es täglich 50 bis 60 Tote, dazu die großen Transporte von Todgeweihten; Hängen, Prügeln, Verhungern, Erschlagen, Verschwindenlassen bei Nacht und Nebel, und so fort. Eine gespensterhafte und doch wirkliche Welt. Neben dumpfem Dahinbrüten und Versinken im Elend: gespannteste Geistigkeit, Auseinandersetzungen zwischen den politischen und philosophischen Auschauungen, produktive Zukunftspläne, Komitees für Wiederaufbau, Organisierung der Widerstandsbewegung, und das zwischen den SS-Baracken und der Strafabteilung der Waffen-SS und Polizei. Eine Zusammendrängung der Menschheit, wie sie ist, eine von elektrisch geladenem Stacheldraht, Wassergraben, Mauer und Maschinengewehren eingeschlossene konzentrierte Welt im kleinen.

Es war aber auch konzentrierte Kirche. Unter den 30 Baracken und Sonderbauten des Lagers stand Block 26, neben ihm Block 28 und 30: die Priesterblöcke. In diesen mit Priestern gefüllten Baracken hausten am Schluß 250 (im ganzen 450) deutsche und österreichische Priester, 1493 polnische (mit Entlassenen und Verlegten im ganzen 1643), etwa 150 Priester aus anderen europäischen Ländern und etwa 60 evangelische Geistliche.

Von den Reichsdeutschen starb jeder vierte; von den polnischen jeder zweite bis dritte; im ganzen zählte man etwa 1000 Todesopfer unter den Dachauer Geistlichen. Vertreten waren 144 Diözesen, 25 Nationen, über 40 Ordensgemeinschaften, unter denen die Jesuiten die Höchstzahl, nämlich 95 Häftlinge, stellten, alle Stufen der Hierarchie, vom Theologiestudenten bis zum Erzbischof, und jedes Alter, bis zum 82jährigen litauischen Pfarrer.

Dazu kamen die gläubigen Männer des Lagers, ebenfalls aus allen Völkern und Nationen Europas, in jedem Alter, vom 7. bis 80. Lebensjahr, aus allen Berufen, sozialen Schichten, Religionsgemeinschaften (auch Juden, Bibelforscher, Russisch- und Griechisch-Orthodoxen). Unter ihnen waren gegen Schluß die Katholiken weitaus in der Mehrzahl, vor allem wegen der in großen Massen herbeitransportierten Angehörigen der überwiegend katholischen Länder.

Es war dort eine konzentrierte Not. Zunächst die körperliche Not: ständige äußerste Bedrohung der nackten Existenz, Freiheitsberaubung, lähmende Unsicherheit, Einsamkeit, Mord, armselige Kleidung, schwere, in Anbetracht der unzureichenden Ernährung viel zu schwere, lebensgefährdende Arbeit. Niemals allein, immer in der Masse, engstes Aufeinanderkleben ringender, ertrinkender, selbstsüchtiger Menschen; niedrigen Vorgesetzten ausgeliefert, der Charakterlosigkeit preisgegeben, in einer unproduktiven Beschäftigung, die sinnlos war in Zweck und Methode; dabei überwacht und bespitzelt, den Tod täglich vor den Augen und das fressende Heimweh im Herzen; das Aufeinanderstoßen von Interessen im engen Raum, Leid, Mißverstehen, Krankheiten, Unsauberkeit, Ungeziefer, fehlende Wäsche, Seuchen; daneben wieder Menschen, die auch hier das Leben zu genießen und sich alles zu verschaffen wußten; Eitelkeit, Kleiderputz, Großschiebung und Geldgeschäfte, Goldhandel, Außenhandel mit der zivilen Welt und so fort. Bei all dem war die seelische Not unvergleichlich größer: jeder fühlte sich entwurzelt, entrechtet, entkräftet, entwürdigt und, was das Verhängnisvollste war: in der Masse entpersönlicht, wenn der Häftling nicht Quellen im Herzen trug, die ihm Kraft zum Eigenleben gaben.

Was dort erlebt und gelebt wurde, war weiterhin eine konzentrierte Religion. Mitten in dieser dämonisch verzerrten Welt stand seit dem Januar 1941 die Kapelle auf Block 26: Christus im Lager! Aus der Kapelle schallt oft der kräftige Gesang von 400 Priestern „Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat". Morgens vor dem Appell um 5 Uhr ist heiliger Gottesdienst. Sonntags ist seit 1942 feierliches Amt, Predigt, Vesper und Feierstunde. Hunderte von Priestern hinter doppeltem Stacheldraht, doppelt isoliert, im Konzentrationslager noch einmal konzentriert und gegen die übrigen Lagerhäftlinge abgesondert. Auf den Priesterblöcken ein intensives religiöses priesterliches Leben mit Breviergebet, Sakramentenspendung, Studium, theologischen Arbeitskreisen und Ausstrahlungen in das ganze Lager hinein durch Beichte, Krankenölung, Kommunion, Exerzitien und einer weitausholenden Caritas; eine Kirche in Fesseln, behindert und eingeengt, be-

wacht und bedroht — und doch in Freiheit und Tätigkeit mit der Kraft des Sauerteiges, in der Freiheit des Geistes und der Überlegenheit der Wahrheit. Der Geist Gottes läßt sich nicht in Fesseln schlagen.

Jahre hindurch wurden alle Priester bei der Einlieferung ins Lager ohne Urteil sofort auf den Strafblock mit seiner strengen Isolierung, mit schwerster Arbeit und bedrohlichen Schikanen gebracht. Wer diese monatelange Qual überstand, bezog dann einen der Arbeitsbloks mit den übrigen Gefangenen zusammen. einer unter 10000, nur eine Nummer, als „Pfaffe" ständig die Zielscheibe des Hasses der SS und des Blockpersonals, der Vorgesetzten aus den Reihen der Mitgefangenen, von denen sich viele um eigener Vorteile willen dafür hergaben, im Dienste der SS die Kameraden zu überwachen, zu bespitzeln, zu schinden und zu „melden". Am 8. Dezember 1940 wurden die Priester aus Sachsenhausen nach Dachau transportiert und bald auch aus den übrigen Lagern herbeigeschafft. Die Baracken 26—30 wurden mit Priestern gefüllt, gegen das übrige Lager abgesperrt und die Priester aus dem Strafblock herausgelassen. Unter dem Druck höchster kirchlicher Stellen wollte Himmler den in die Öffentlichkeit durchsickernden Gerüchten von dem erschreckenden gesundheitlichen Niedergang und der Sterblichkeit unter den Priestern entgegenwirken. Den Priestern wurden die zu schweren Arbeitslasten abgenommen und erleichternde Privilegien gegeben, die allerdings auf der anderen Seite die Eifersucht der übrigen Häftlinge und den Haß der SS-Posten hervorriefen. Wie so oft später haben SS und Kommunisten im Bunde es versucht, unter hämischem Hinweis auf diese Privilegien einen Keil zwischen Priester und Lager zu treiben, der das Wirken der Priester sehr erschwerte. Aber Himmlers Befehl blieb in Kaft und sicherte uns das größte Privileg und den unbeschreiblichen Trost: Kapelle und Gottesdienst.

Die Kapelle war ein primitiver Barackenraum aus Wohn- und Schlafstube der Baracke 26, der Gottesdienst äußerst einfach, mit Paramenten und Geräten aus dem Meßkoffer eines polnischen Militärgeistlichen. Erfindungsgabe, Basteln und schließlich Spenden aus der Heimat brachten es fertig, aus der armen Katakombenkirche mit einem Tabernakel aus Kisten und Blechbüchsen, mit einem Kruzifix aus Ton usw. eine kleine Diasporakapelle erstehen zu lassen mit würdigen Paramenten, Geräten und Feiern. Ein Jahr lang hatten die Priester Ruhe von der schweren Arbeit in den Kommandos. Dafür mußten sie, entgegen dem Befehl Himmlers, die „leichte Beschäftigung" des Schneeschaufelns, des Herausschleppens der Speisekübel für das ganze Lager u. ä. auf sich nehmen. Einige Stunden blieben indessen für Breviergebet, für das Kardinal Bertram die Bücher geschickt hatte, und für Studium, Arbeitskreise und Nachmittagsandacht. Über Tag blieb die Kapelle lange Zeit geschlossen und der Besuch verboten; das Verbot wurde aber kaum eingehalten.

Im Februar 1942 wurden die Privilegien außer Kapelle und Gottesdienst wieder genommen und bald auch die Zwangsarbeit eingeführt, die neben

Hunger, Witterung, Mißhandlungen die furchtbaren Erschöpfungszustände und Todesfälle des Schreckensjahres 1942 herbeiführten.

In der äußersten Not kam die Rettung durch die Erlaubnis, aus der Heimat Lebensmittelsendungen zu empfangen, weil die SS sich außerstande sah, die vielen Hunderttausende in den Lagern zu ernähren, und weil die Kriegslage die Erhaltung dieser Arbeitskräfte ratsam machte. Gleichzeitig erfolgte aus dem gleichen Grunde eine merkliche Lockerung der drakonischen Lagerdisziplin. Es wurde möglich, auf Block 26 den Gottesdienst noch weiter auszugestalten, die Tore noch mehr für das übrige Lager zu öffnen und kühnere Versuche einer Lagerseelsorge zu wagen. Zwischenhinein wurden diese idealen Bestrebungen sabotiert oder behindert, aber nicht mehr unterdrückt. Seuchen und Massenvergasungen sowie ein raffiniertes Spitzelsystem mahnten immer wieder zur Vorsicht und Einschränkung, aber der Sieg der Liebe ließ sich nicht aufhalten.

Es war endlich auch eine einzigartige Möglichkeit zu konzentrierter Seelsorge. Das Lager stellte den Priester dauernd vor die pastorellen Fragen von heute und vor immer neue seelsorgliche Lagen. Dazu gab es auf den Priesterblöcken die Möglichkeit eines Gedankenaustausches über die einzelnen Fragen, wie sie in der ganzen Kirchengeschichte noch nie dagewesen ist. Zweitausend Priester, Jahre hindurch auf engem Raum vor die Aufgaben der Zeit gestellt, wurden förmlich gezwungen zu gemeinsamer Stellungnahme zu den Nöten, ungelösten Fragen der Zeit, auch zu den Täuschungen und zum Teil unzureichenden Formen und Methoden unseres überkommenen religiösen Lebens und pastorellen Wirkens.

Dabei handelte es sich um schwierigste Umstände. Es genügt, an die oben gemachten kurzen Andeutungen zu erinnern. Die große Masse auf engem Raum, ungenügende, mehr als primitive Wohnungen (200 Priester in einem Wohnraum von 9 × 10 qm, fünf Priester in drei Betten usw.), schwere Arbeit bei Hunger und jeder Witterung, Krankheiten, Seuchen, ohne Medikamente und ärztliche Pflege. Wie unter solchen Umständen ein priesterliches Innenleben, ein priesterlicher Lebensstil aufrechterhalten werden konnte, war ein Problem.

Der eingelieferte Häftling — auch der Priester — wurde zunächst vollkommen entkleidet. Diese aufgezwungene Nacktheit war Symbol des ganzen ihm von nun an aufgezwungenen Daseins. Das frühere Leben war untergegangen, seine Formen und Gewohnheiten versunken; der Rest von Kraft und Selbstbewußtsein mußte sich konzentrieren auf die Erhaltung der nackten Existenz. Die meisten Häftlinge verloren in der vom Tode bedrohten, zu Tode gehetzten Masse ihr Eigendasein; sie gingen seelisch zugrunde, viele auch körperlich: sie wurden „Kretinen". Um sich wieder aufzuraffen und seinen Selbstbesitz zu bewahren, mußte man entweder ein brutaler Gewaltmensch sein oder ein geistig gesammelter, sehr innerlicher, im gottgeeinten Leben verwurzelter und gefestigter Mensch. Es war ein besonderes Gnadengeschenk, daß, den Absichten der SS entgegen, die Isolierung der Priester auf eigenen

Blocks ihnen durch gemeinsames Beten und brüderliche Gemeinschaft außerordentliche Hilfen schenkte, um sich der drohenden Vermassung entgegenzustemmen und die priesterliche Persönlichkeit, das priesterliche Innenleben zu bewahren, ja sogar zu fördern. Wer an ein solches Leben jenseits aller gewohnten Normen den Maßstab des uns vertrauten bürgerlichen Lebens anlegt, und sich aus dieser Haltung heraus ein abfälliges Urteil erlaubt, geht an der Wirklichkeit vorbei. Ein katholischer Laie, wie der Bürgermeister von Wien, Richard Schmitz, gab nach seiner Befreiung in vatikanischen Kreisen die Erklärung ab, er habe bei den Priestern in Dachau ein Stück Urchristentum gefunden. Der an den Folgen jahrelanger Dachauer Haft verstorbene Oberst Adam aus Wien schreibt in seinen Erinnerungen, er habe bei den Priestern in Dachau eine sehr gute Haltung gefunden und viel Wohltätigkeit beobachtet; von Block 26 seien Wellen sittlicher Kräftigung und geistiger Erneuerung ins Lager ausgeströmt.

Tatsächlich war das Leben der Priester in ihren Dachauer Katakomben, aufs Ganze gesehen, urchristlich, wahrhaft priesterlich und getragen von dem Geist religiöser Innerlichkeit, aszetischen Strebens und apostolischen Eifers. Natürlich gab es Zeiten und Menschen, die einer schärferen kritischen Beobachtung Anlaß zu Bedenken geben mußten; aber wer kann sich bei so übermenschlichen Belastungen über solche Grenzen wundern? Gerade wegen der außerordentlichen Belastungen ist die Priestergemeinschaft in Dachau sehr hoch einzuschätzen, in den schweren Notjahren bis 1943 noch mehr als in den letzten drei Jahren. Es ist eigenartig, daß nach einhelligem Urteil die Brüderlichkeit, die Innerlichkeit, der Gebets- und Opfergeist um so lebendiger wurden und desto ergreifender auflebten, je größer die Gefahren und Opfer waren. Als 1943 die schwerste äußere Not ein wenig zurückging und größere Massen von Priestern ins Lager eingeliefert wurden, nahm die innere Gemeinschaft, das religiöse Streben, der christliche Opfergeist merklich ab, oder besser: sie zeigten weniger den heroischen Grad der schwersten Leidensjahre. Immer aber blieb die Priestergemeinschaft mitten in der dämonischen Welt des KZ ein Wunder des Sakramentes, des Gebetes und der Liebe, wie einst die Urkirche in der heidnischen Welt Roms und Korinths.

Viele Konfratres haben mir gestanden, daß es ihnen erging wie mir: Der erste Besuch in der Notkapelle des Lagers, die erste Opferfeier in der Gemeinschaft der vielen hundert Priester in einem primitiven Raum, vor dem einfachen, aus Kisten, Bettüchern, Konservenbüchsen verfertigten Altar gehalten, war ergreifend wie kaum ein anderes religiöses Erlebnis vieler Jahre vorher. Es war Katakombengottesdienst; Christus gegenwärtig unter seinen Priestern, mitten im Lager, an der Stätte des Grauens und der Finsternis. Seit 22. Januar 1941 waren täglich in aller Frühe vor dem Morgenappell heilige Messen, und dann waren in der Kapelle trotz Verbot, trotz schwerster Behinderung und äußerer wie innerer Hemmungen immer Beter zu treffen, von 5 Uhr früh bis 9 Uhr abends. Ununterbrochen sah man Priester den Kreuzweg des Herrn beten. Es war an vielen Tagen, Jahre hindurch, wie

eine Prozession von betenden, liebenden, leidenden und doch so aufrechten Männern, die an den Leidensstationen des Herrn Kraft für sich und Segen für die Ihrigen erflehten. Als der äußere Druck nachließ und die Bewegungsfreiheit größer wurde, nahm die Feier des Gottesdienstes auch feierlichere Gestalt an. Hochämter, Vespern, Andachten wurden gehalten, und man suchte entsprechende Formen, die sich in das Lagerleben und, mit weitem Blick auf die spätere Pastoration, in das moderne öffentliche Leben einfügen könnten.

Der Choral bot die Möglichkeit, unter den Priestern aus den vielen Nationen Europas mit ihren vielfältigen Sprachen, Gewohnheiten und Formen eine Einheit und einen Stil zu schaffen, die ein Abbild der „Una Sancta Ecclesia" wurden und die bewundernswerte Vorsehung in der Leitung der Weltkirche aufleuchten ließen. Wir haben es erlebt, wie die Kirche in ihrem Gottesdienst durch Zeremonien und Gesang Formen geschaffen hat, die für alle Nationen, Völker und Sprachen Ausdruck des einen Glaubens und der einen Liebe zu sein vermögen.

So wurde durch erfahrene Priester, wie P. Albrecht Wagner O.S.B., den in Buchenwald erschossenen Direktor Karl Schrammel, P. Gregor Schwake O.S.B., P. Leo de Coninck S.J., Kaplan Alfons Duschak, P. Maurus Münch O.S.B., viel gearbeitet und geleistet in der Ausgestaltung des liturgischen Stiles und in der Schaffung neuer, entsprechender Formen in Meßfeier, Gesang, Gebet und gemeinsamer Andacht.

Viel ist gebetet worden auf den Arbeitsfeldern der berüchtigten Plantage, wo Jahre hindurch 400—500 Priester arbeiteten, litten und starben. In kleinen und großen Gruppen hat man dort gemeinsam den Rosenkranz gebetet trotz SS, trotz Capo und Spitzel, hat gegen alle Lagervorschriften und Verbote sogar (es waren vor allem polnische Priester) das heilige Meßopfer gefeiert auf Dachböden und draußen im Freien auf den riesigen Gewürzfeldern. Seit Herbst 1941 wurden auf den Stuben vor dem Schlafengehen oder im Dunkel des Schlafraums Betrachtungspunkte gegeben und gemeinsame Gebete verrichtet; und dann war es oft ergreifend, wenn jeden Abend viele hundert Priesterhände in das Dunkel hinein den priesterlichen Segen für ihre Gemeinden und ihre Lieben in die Ferne sandten. Von der Fastenzeit 1942 an wurden sonntägliche Predigten gehalten und häufige Vorträge, die das theologische Wissen vertiefen, pastorelle Fragen behandeln, das geistliche Leben fördern sollten. P. de Coninck leitete als Blockspiritual einen achttägigen Exerzitienkurs für den ganzen Priesterblock. Auf den Stuben wurden, vor allem in den Zeiten der wegen der Seuchen verhängten Quarantäne, Kurse abgehalten und eine ansehnliche theologische Handbibliothek zusammengebracht — alles trotz Erschwerungen, Behinderungen und Verboten.

Von den Priesterblocks ging ein stiller, aber ständiger religiöser Einfluß in das ganze Lager aus. Unzählige Beichten wurden auf den Lagerstraßen und Arbeitsstätten entgegengenommen; immer wieder wurde die heilige Eucharistie aus der Kapelle heimlich hinausgetragen in die Arbeits-

baracken und Krankenstuben. Jahre hindurch habe ich selbst wöchentlich 50—60 heilige Hostien in kleinen Blechbüchsen oder in Papierhüllen heimlich in den Krankenbau getragen und den Schwerkranken die heilige Kommunion gereicht oder durch vertrauenswürdige Helfer reichen lassen. Sehr viele Sterbende haben so vor ihrem Ende die heilige Ölung empfangen dürfen, vor allem in der Zeit, als es zwölf Priestern gelungen war, als Sanitäter, Schreiber und Pförtner im Krankenbau Beschäftigung zu finden. Nur wenige Katholiken, die nach einem Priester verlangten, sind ohne die heiligen Sakramente gestorben. Es hätte gewiß noch mehr getan werden können, aber was an apostolischer Wirksamkeit unternommen wurde, war sehr viel; es durfte jedoch nicht bekannt werden und ist deshalb wenig an die Öffentlichkeit gedrungen. Eine Art Arkandisziplin zwang uns zu möglichster Tarnung; so war es möglich, daß nachträglich die Verleumdung ausgestreut wurde, die Dachauer Priester hätten ihre priesterliche Pflicht nicht erfüllt und Kranke, Sterbende und andere Notleidende ohne priesterlichen Beistand gelassen. In Wirklichkeit war der apostolische Eifer ausnahmslos groß und fand reiche Möglichkeiten. Als der äußere Druck nachließ und zu den meist kommunistischen alten Lagerinsassen große Massen katholischer Häftlinge aus den besetzten europäischen Ländern eingeliefert wurden — unter ihnen auch ausländische Priester: Franzosen, Holländer, Belgier usw. —, entfaltete sich noch mehr eine rege und segensreiche priesterliche Tätigkeit.

Ein wichtiges Gebiet war die Übung der Caritas inmitten so grauenhafter und unmenschlicher Entbehrungen. Um die Priesterblöcke sammelten sich die Hungernden und Leidenden oft in einer solchen Menge, daß die Lagerpolizei eigens angewiesen war, die Bettler von diesen Blöcken fernzuhalten. Die SS-Wachen drohten mit Strafen, wenn Priester diesen Notleidenden Hilfe schenkten. Die furchtbare Not wurde von den Priestern gesehen und mitgelitten. Privat wurde von den einzelnen sehr viel gegeben und getan durch Zuwendung von Lebensmitteln, die man sich selbst abgespart hatte, Verschenken von Geld und durch vielfältige Unterstützung und Vermittlung. Gemeinsam wurde in den Stuben und vom ganzen Block durch Spenden im großen Stil die Hilfe organisiert. Bei irgendwelchen Bedürfnissen des Lagers wandte man sich an die „Pfaffen“ in der Erwartung, daß die „Herren Pfarrer“ immer helfen werden. Monate hindurch ist, nachdem Lebensmittelsendungen aus der Heimat zugelassen waren, alles Lagerbrot gesammelt und für Hungernde abgegeben worden. Die „invaliden“ und jungen Russen erhielten oft ganze Kübel voll Essen. Es ist auf diese Spende der Priester zurückzuführen, wenn die furchtbare Hungersnot des Lagers nicht mehr so stark hervortrat, bis im letzten Jahr durch die infolge der Bombenangriffe verhängte Bahnsperre die Lebensmittelsendungen aus der Heimat unmöglich wurden.

Vom April 1943 an gelang es, die Burg des Krankenreviers zu erobern, das bis dahin eine Domäne der meist kommunistischen Pfleger gewesen war. Nach Ausbruch des Typhus fehlten Sanitäter; manche bangten für ihr Leben und

ließen die Kranken liegen. Da erinnerte sich die Lagerleitung der Pfarrer, und sie wurden unter Berufung auf die christliche Caritas aufgefordert, Pflegedienste zu übernehmen. Sofort meldeten sich einige Dutzend; zwölf wurden angenommen. Mit ihrem Einzug wurde der Geist im Revier wesentlich anders. Infolge von Berliner Verfügungen wurden sie ein Jahr später wieder abgebaut, doch bei Ausbruch des furchtbaren Flecktyphus, als noch mehr Pfleger ihre eigene Sicherheit der Pflege der Kranken vorzogen, wiederum gebeten, die Pflege zu übernehmen, die sich sofort freiwillig melden, in vollem Wissen um die Gefahr und in der Breitschaft, ihr Leben zu opfern. Fast alle wurden von der Seuche ergriffen; sechs starben als Opfer ihrer Caritas. Viele Monate hindurch wurden Tag für Tag kostbare Lebensmittel, Obst und Medikamente gesammelt und trotz eigener Not und Gefahr den Kranken im Revier zur Verfügung gestellt, ohne Ansehen der Person und der Religion und trotz Verbot, das Revier zu betreten und Kranke zu betreuen. Schließlich wandten sich Pfleger und Ärzte in besonderen Zeiten der Not um Hilfe an die Pfarrer, und immer wurde gesammelt und gespendet, was nur möglich war. Auch zum Blutspenden bei Transfusionen meldeten sich viele Geistliche, um gefährdeten Kameraden das Leben zu retten. Nur weniges geschah öffentlich; das meiste blieb im Verborgenen, und das war sehr viel. Trotz Verbot und Sperre sind Priester ständig im Revier aus- und eingegangen, um die Kranken zu versorgen und zu versehen, auch auf den Seuchenblocks. Ich selbst habe Jahre hindurch diesen Dienst üben dürfen, unter oft auffälliger Hilfe der göttlichen Vorsehung. Besondere Erwähnung verdient die große Hilfe für einige Hundert verwundeter Häftlinge, die bei einem Fliegerangriff auf die Messerschmittwerke in Augsburg ihre Glieder verloren hatten und sterbend, elend und zerrissen auf Lastautos nach Dachau geschafft wurden. Es war am Josephstag 1944. Damals wurden die Reserven vom Besten gespendet, was wir hatten, besonders an Zucker, leicht verdaulichem Gebäck und Dextropur für Traubenzuckerinjektionen. Für diese Ärmsten hat man auf Block 26—30 buchstäblich das Letzte hergegeben. Oft genügte ein Anschlag in der Kapelle, und nach 10 Minuten war das Gewünschte da. Es gab freilich auch einige, die aus ängstlicher Sorge für ihr eigenes Leben lieber etwas verschimmeln ließen; aber es waren traurige Ausnahmen von Alterserscheinungen. Für den Wissenden steht fest, daß die Caritas einen mehr als gewöhnlichen, ja bei nicht wenigen Priestern einen heroischen Grad annahm.

Bezeichnend für die ganze Einstellung ist auch Folgendes: 1943 wurde manchen Priestern offiziös die Entlassung aus dem Lager als möglich hingestellt, wenn sie sich bereit erklärten, auf die Ausübung des priesterlichen Amtes zu verzichten. Die Verlockung war groß, die Diskussion der Frage scharf; die Annahme wurde als erlaubt erkannt, die Ablehnung mit Rücksicht auf das öffentliche Urteil und den vielleicht entstehenden Eindruck der Flucht vor Opfer und Tod als besser erklärt. Von 1500 Priestern nahmen zwei

das Angebot an; sie wurden entlassen und — blieben Priester; alle anderen litten weiter und viele von ihnen starben — als Häftlinge.

Diese aus eigenem Miterleben, langem Beobachten und Besprechen gemachten Darlegungen erlauben wohl die allgemeine Feststellung: Der Priester, wie er sich in Dachau gezeigt hat, kann vor der Öffentlichkeit bestehen. Das Priestertum hat sich in seiner Prüfung bewährt; es hat sogar trotz der äußerst schweren Belastungen bei nicht wenigen, wenn auch nicht bei allen seinen Vertretern heroische Züge aufgewiesen. Für die gewöhnlichen Verhältnisse der Seelsorge in normalen Zeiten steht unser Priestertum wohl mehr als in früheren Zeiten durchaus auf der Höhe.

In einem ausführlichen Gutachten von zwölf holländischen und belgischen Dachauer Geistlichen zur Frage des Priesterblocks wird abschließend gesagt: „Eines müssen wir öffentlich erklären: was echt kirchliche Lebensauffassung, priesterliche Disziplin und namentlich das praktische Erleben des übernationalen Charakters der Kirche angeht, haben vor allem die reichsdeutschen Priester in Dachau ein überaus schönes Beispiel gegeben."

Selbstverständlich gab es wie überall, wo viel Licht ist, auch Schatten. Wenn wir so viel Gutes berichten durften, dann gehört in unsern Bericht auch die ehrliche Darlegung der zutage getretenen Schäden und das Aufsuchen der Fehlerquellen. Beides zusammen ergibt erst ein wahrheitsgetreues Bild und die Möglichkeit, die gemachten Erfahrungen für die Gestaltung des Priesterideals fruchtbar werden zu lassen.

Dabei muß einiges im Auge behalten werden, um einerseits das Urteil über Einzelheiten von jeder Ungerechtigkeit freizuhalten und anderseits den Eindruck zu verhindern, als widersprächen die folgenden Ausführungen dem Bilde, das oben von der Gesamtheit des Priesterlebens in Dachau entworfen wurde.

Das eine ist dieses: Es gehört zur Eigenart des Lagerlebens, daß alle Masken und Tarnungen fielen und der Mensch sich ohne Verstellung geben mußte, wie er war. Daher traten auch die menschlichen Schwächen deutlicher in Erscheinung als zu Hause und in der Gemeinde. Dazu ein Zweites: Mit jeder Masse ist die Gefahr des Sinkens im Niveau gegeben. Man wird also nicht erwarten dürfen, daß die Masse der im KZ zusammengepferchten Priester durchaus auf der gleichen heroischen Höhe stand, wie sie nicht wenige trotz der schwersten äußeren Lebensbedingungen behaupteten. Endlich geben die folgenden Bemerkungen auch den Kerngehalt der Erwägungen wieder, die, von Einzelbeobachtungen des Lagerlebens ausgehend, im gegenseitigen Gedankenaustausch das Priesterleben ganz allgemein zum Gegenstand hatten. Dies möge man sich gegenwärtig halten, wenn wir nun von Schwächen und Gefahren sprechen und ihre Quellen aufzuzeigen suchen.

1. Umwelt und Zeitströmungen. Es hat sich deutlich gezeigt, daß auch der Priester nicht unbeeinflußt geblieben ist von der allgemeinen Neigung der Zeit, dem Menschen durch Beschäftigung der Phantasie auf Kosten des Geistes, des sinnlichen Vorstellungslebens unter Ausschaltung und Ver-

kümmerung des geistigen Lebens das Denken abzugewöhnen und ihn zum Massenmenschen zu machen: unselbständig, abhängig von Umgebung, Mode und Mehrheit. Die Fähigkeit zum selbständigen Denken muß notwendig verkümmern, wenn der Geist in die sinnliche Welt auf Bettelfahrt geht und seinen Hunger an den Sinneseindrücken und den sich jagenden äußeren Ereignissen stillt. So wird der Mensch, auch der Priester, ein äußerliches Wesen, ohne Eigenleben und Tiefe. Er ist vom Milieu abhängig, und seine ganze geistige Existenz steigt oder fällt mit seiner Umwelt. Mit Staunen nahm man wahr, daß Auffassungen und Lebensordnungen fast unbemerkt zu Bruch gehen, wenn die bis dahin hütende und tragende Umwelt eine andere wird. Wenn bei manchem Priester eine Änderung seiner Grundsätze vor sich ging, dann ist zu befürchten, daß bei der heutigen Völkerwanderung, der Zerstörung der Gemeinden, der völlig unnatürlichen Umkehr aller wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse auch größere Massen der Gläubigen auf die Dauer zu einer fast sicheren Entchristlichung kommen müssen.

Auch der weithin verbreitete Naturalismus der Zeit hat zweifellos seine Spuren hinterlassen. Die Schicht des übernatürlichen Lebens hat sich bei manchen als ziemlich dünn erwiesen und zeigte wenig Widerstand und Tiefe. Eigenes Arbeiten, menschliche Bemühungen, natürliches Schaffen und Organisieren war überbewertet. Wir sprachen manchmal von einem „apostolischen Naturalismus", der nicht mehr aus den Quellgründen religiöser Tiefe zu schöpfen vermag, weil keine Brunnen im Herzen sind.

2. Vorbildung. Aus den Vorbereitungsjahren scheinen den Priester nicht selten Mängel zu begleiten, die auf Ausfälle von Erziehungswerten zurückzuführen sind und als Lücken in der geistigen und aszetischen Durchbildung jahrelang, wenn nicht ein Leben lang, ungünstig weiterwirken. Das Seminar oder die Universität hat es nicht bei jedem vermocht, den innersten Menschen zu ergreifen und ihm den Beruf, das priesterliche Leben zum Lebensinhalt zu machen. So ist es nicht zu einer innigen Verschmelzung von Lehre, Glauben und Religiosität gekommen.

Aszetik ist in Seminarien und Ordensschulen ein Lehrfach unter vielen andern, das zudem meist stiefmütterlich kurz gehalten wird. Wir fanden verhältnismäßig wenig Priester, die in den Fragen des geistlichen Lebens gründlich unterrichtet waren und auf die wichtigen Fragen der Seelenführung eine gediegene, auf Einsicht und Erfahrung gründende Auskunft zu geben vermochten. Sehr viele hatten fleißig und erfolgreich, zum Teil hervorragend in den verschiedenen Sparten der Seelsorge gearbeitet, zum Teil bahnbrechend manche Gebiete, wie Jugend-, Flüchtlings-, Gefangenenseelsorge, erschlossen; aber zu wenige traf man, die, aszetisch durchgebildet, zum innersten Heiligtum des geistlichen Lebens, zum ganz persönlichen Kontakt mit Gott, sich durchgerungen hatten. Es scheint, daß viele Theologen bei der in den Seminarien üblichen Art, Exerzitien, Einkehrtage, Schulungsvorträge in religiösen und pastorellen Fragen von Lehrern und Führern verschiedenster Richtungen halten zu lassen, zu einem Eklektizismus kommen, der viel

Wirrnis und Oberflächlichkeit, aber wenig Tiefe, Einheitlichkeit und Lebendigkeit vermittelt. Diese Beobachtungen haben die Gedanken der Priester in Dachau sorgenvoll beschäftigt und die Überzeugung wachgerufen, daß die Seminarien ähnlich wie die Orden ein Noviziat brauchen, das — vielleicht kürzer als ein Ordensnoviziat — Abstand, Stille und Ausschwingen der bisherigen Erkenntnisse und Eindrücke ermöglicht und das, wie das jetzige kirchliche Gesetzbuch es für die Orden verlangt, die Tiefe und Beständigkeit des Gebetslebens, die Ausrottung der verkehrten Neigungen und den Aufbau des Tugendlebens gemäß den bewährten Regeln katholischer Aszetik und intensive Pflege des geistlichen Lebens unter Führung erfahrener Geistesmänner vermitteln soll.

3. Die Eigenart der priesterlichen Ausbildung in ihrer heutigen Form mag es mit sich bringen, daß manche Priester zuviel Mensch bleiben und zu wenig von dem Adel des königlichen Priestertums zeigen. Der junge Theologe ist meist, wie der Priester, aus dem Konkurrenzkampf des Lebens herausgenommen. Er lebt materiell versorgt, gepflegt und umhegt und wird nicht, wie sonst der Mann, von den Kämpfen des Lebens gerüttelt und abgeschliffen. So scheint doch mancher unter dem geistlichen Gewand etwas empfindsam und weich zu werden, ohne genügende Widerstandskraft gegen die Belastungen des Alltags. Ferner mag es eine Fortsetzung der Linie des Elternhauses und der Schulbank mit ihren Versäumnissen sein, aber auch Mangel an Zurechtweisung durch verantwortungsbewußte Erzieher, wenn der Umgang so manchmal die wünschenswerte Form vermissen läßt. Höflichkeit, Zuvorkommenheit, Schweigsamkeit, feine Ausdrucksweise und Wohlerzogenheit — alles das sind Dinge, die in einer guten Kinderstube beginnen, im Priesterberuf als wertvolle Voraussetzungen ausgebaut und ins Übernatürliche hinübergeleitet werden müssen. Sie liegen noch auf der natürlichen Ebene, aber an der Wurzel menschlichen Gemeinschaftslebens und haben an dieser Stelle entscheidende Bedeutung für das ganze Auftreten des Priesters. Sie wirken unbewußt, aber richtunggebend auf die Unterströmungen des seelischen, geistigen und charakterlichen Formates eines Menschen ein. Dieselben Ursachen werden verantwortlich dafür sein, daß zuviel persönliche Eigenheiten beibehalten und sogar gepflegt werden, die den Priester, ihm selbst vielleicht nicht bewußt, seiner Umgebung entfremden, seinen Stand belasten und sein Wirken behindern.

Auch der Zölibat konnte bei einer solchen Massierung von Zölibatären gewisse nachteilige Wirkungen nicht verhüllen. Das ehelose Leben des Priesters kann unvermerkt zu jener Art Junggesellentum führen, das durch manche Schrullen und einseitige Bedürfnisse berühmt ist und nicht genügend durch andere Werte kompensiert wird oder die seelische Kraft auf Steckenpferde, Gesundheitsskrupel und introvertierte Gefühle konzentriert.

Eine Quelle von Mißverständnissen eigener Art ist das, was man gerne als „Kaste" bezeichnet. Der Priester gehört eben der klerikalen Ordnung an, die wie kein anderer Berufsstand einen eigenen Lebensstil ausprägt. Der

Theologe ist von den Seminartagen an der „Herr". Er gewöhnt sich bald daran, das Wort zu haben und von der Kanzel aus zur Menge zu sprechen, ohne Widerspruch zu erfahren. Der Priester müßte nicht Mensch sein, sollte dieses Herausgehobenwerden ihn nicht zu Kritik, Eigensinn und Unbelehrbarkeit verleiten. So muß er immer wieder lernen, ehrfürchtig zu lauschen, andere zu verstehen und Respekt zu haben vor Erfahrung, überstandenen Leiden und tieferem Wissen.

Das Beamtentum im Klerus findet in der heutigen Welt noch weniger Verständnis als in früherer Zeit. Es ist schwer, sich auf die Dauer von der handwerklichen Ausführung der beruflichen Funktionen fernzuhalten; aber jede seelenlose oder auch nicht ganz beseelte priesterliche Handlung stößt den heutigen Menschen ab und entfremdet ihn der Religion. Der Mann erträgt lieber einen fehlenden Priester, der sonst überzeugt als ganzer Mensch in seinem Beruf steht, als einen Beamten oder Handwerker, der das Heiligtum ohne Hingabe verwaltet und die christlichen Geheimnisse in profanen Händen trägt.

Vielleicht hat sich, in äußerer Anpassung an den Beamtenstaat, auch das Verhältnis der Geistlichen zu ihren vorgesetzten Stellen zu offiziell gestaltet, und die amtlichen Kreise fühlen sich zu sehr als Behörde, die Vorgesetzten weniger als „Älteste", als ältere Brüder und Väter. Viele Priester im Lager haben schmerzlich darunter gelitten, daß sie in ihrer schweren Not nicht das Verständnis und die Hilfe bei ihren Oberhirten fanden, wie sie es ersehnten. Wenn einmal ein Brief ankam, der väterliche Sorge und Teilnahme aussprach, dann war es für den ganzen Block ein Ereignis, ja ein Fest. In solchen Fällen empfanden es die Priester am eigenen Leib, wie unzureichend für ihren Beruf ein bloßes Beamtenverhältnis ist. Sie wünschten als Söhne und Brüder angesehen und behandelt zu werden und nahmen sich vor, in ihrer Gemeinde in väterlicher Gesinnung unter ihren Gläubigen zu wirken.

So ließ das konzentrierte Leben auf Block 26 gewisse Gefahren und Einseitigkeiten greifbar hervortreten und legte es dringend nahe, an ihrer Beseitigung zu arbeiten und die guten Ansätze planmäßig zu pflegen.

Die Erfahrungen und Wünsche, die Block 26 hinterließ, lassen sich in folgende Punkte zusammenfassen:

Mehr Innerlichkeit! Im unbeirrbaren Wissen um die drohende Gefahr des Massenmenschen müssen die Priester sich mit aller Macht gegen den Schwund der Eigenständigkeit und Tiefe stemmen; sie müssen den unheimlichen Bann des kollektiven Denkens durch das eigene Denken durchbrechen; sie müssen geistig wache, urteilsfähige, verantwortungsfreudige Führer des Volkes bleiben und auf Bildung einer wahren Priesterpersönlichkeit hinarbeiten.

Im religiösen Leben muß der Priester vordringen bis zum innersten Kern des geistlichen Lebens, der ungeteilten Hingabe an Gott und der persönlichen Verbundenheit mit Gott im sakramentalen wie im innerlichen Leben des Gebets. In einer so diesseitigen, dem übernatürlichen Leben so abge-

wandten Welt muß der Priester seinen Halt in Gott besitzen und dort die Quelle seines Lebens gefunden haben. Er muß sich zu einer ganz religiösen Lebensführung entscheiden, in der er sein Genüge an Gott finden will, so daß er nicht einen Lebensinhalt oder einen Ersatz neben Gott sucht oder beibehalten will. Der Priester der heutigen Zeit muß eine religiöse Existenz sein, mit Gott geeint, an Gott und seine Führung ausgeliefert, in dem aus eigener Erfahrung hervorgegangenen Wissen, daß er in Gottes Liebe geborgen, in Gottes Führung Werkzeug ist zur Erfüllung von Aufgaben, die über menschliches Können wesentlich hinausragen. Darum müssen wir noch mehr als früher kontemplative Menschen werden, die durch Betrachtung, geistliche Lesung und Studium der geistlichen Fragen weiterwachsen und stetig reifen. In dem geistigen Kampf der Umbruchzeit muß die Frontlinie zwischen Christus und Satan deutlich gesehen und auch im eigenen Herzen festgestellt werden: durch klare Stellung zur Offenbarung und zum Kreuz Christi, mit der entschlossenen Bereitschaft zu einem Leben der Selbstverleugnung in der Nachfolge des armen, demütigen und gekreuzigten Erlösers und Hohenpriesters. Aus solchem übernatürlichen Innenleben wächst der Drang und die Fähigkeit zum apostolischen Wirken, aber nicht umgekehrt. Der kontemplative und geistig lebendige Priester kann damit rechnen, daß ihm zur Aufhellung der Probleme und Erfüllung der Aufgaben, die in solchen Zeiten unser natürliches Denken und Können weit übersteigen, Licht und Kraft aus der Vereinigung mit Gott zuströmt. Nur so sind wir imstande, uns den Aufgaben und Kämpfen der Zeit zu stellen.

Darum muß der Priester in der heutigen außerordentlichen Zeit heroisch christlich sein. Weil wir Salz der Erde und Licht der Welt sein sollen, müssen wir aus der Mittelmäßigkeit herausstreben. Wir können die uns anvertrauten Menschen nicht durch Wort und Wirken allein aus dem Strudel der Verflachung und Verführung herausreißen; viel tiefer wirkt das Beispiel. Der heutige Mensch hat sich daran gewöhnt, zu sehen; er will das, was er glaubt und zu tun hat, greifbar vor Augen haben. Der Geist der evangelischen Räte darf nicht auf die Orden beschränkt bleiben; er muß auch dem Priester in der Welt dazu verhelfen, unserer Zeit ein lebendiges Abbild Christi vor Augen zu stellen. Die Lehre vom „Stand der Vollkommenheit“ hat manchmal dazu geführt, daß das Ideal des Weltpriesters unwillkürlich herabgesetzt wurde. In der theologischen Forschung gehen wir heute über die Lehre des heiligen Thomas hinaus und sehen immer klarer, daß jeder Priester zum Stand der Vollkommenheit gehört und die Pflicht hat, sich mit allen Mitteln um die Vollendung seines priesterlichen Lebens in der Christusgemeinschaft zu bemühen.

Mehr aktives Suchen! Aus gesteigertem Innenleben heraus wird der Priester notwendig den Drang fühlen, aus der Geborgenheit der eigenen Burg und der Behaglichkeit bürgerlichen Lebens, soweit sie uns geblieben ist, herauszutreten, um als guter Hirte zu suchen, was verloren ist. Wir dürfen nicht warten, bis die Menschen zu uns kommen. Viele kommen nicht mehr,

auch wenn der Gottesdienst stilvoll gehalten wird. Wir müssen sie suchen gehen und wieder hereinholen in die Gemeinschaft der Gläubigen. Es muß uns die Unruhe überkommen, die allem echten Christentum in der Welt eigen ist. Die Abständigen, Abgefallenen und alle, die uns fremd sind, müssen wir suchen, auch wenn wir den einzelnen nachgehen müssen. Viele Fragen und Schwierigkeiten lassen sich heute nur in einer persönlichen Begegnung, in einer Nikodemusstunde, zum Austrag bringen.

Der Mensch, mit dem wir Seelsorger zusammenkommen, wird mit sich selbst und mit der Welt nicht mehr fertig. Unsere Situation ist heute überall die gleiche: Zusammenstoß zweier Welten, von Kirche mit Welt und Satan; beide Ordnungen wollen den Menschen ganz für sich. Wohl noch nie in der Geschichte ist der Kampf um die Religion so heftig entbrannt. Die Frontlinie ist viel weiter in das Volk vorgetragen; sie geht auch durch das Herz eines jeden von uns.

Im Lager war es mit Händen zu greifen, wie die kollektivistischen Tendenzen den Menschen bereits tief erfaßt und umgeformt haben. Aus seiner Vermassung entsteht eine erschreckende Daseinsnot, die sich entweder in einen triebhaften Vitalismus oder in eine dumpfe Resignation löst und die einen oft aus großen, hohlen Augen erschütternd anschaute, als wollte ein letztes Glühen inneren Lichtes sich hervortasten.

In diesem Kampf hat auch der christliche Mann schon schwere Wunden erlitten. Sein Glaube ist bis in die Herzwurzel hinein gefährdet und oft nur noch gehalten durch Familie, Gesellschaft und Gewohnheit. Trotzdem trägt der Mann, vielfach unbewußt, tief religiöse Fragen in sich; er sieht sich in einen Geisteskampf hineingestellt, der leidenschaftlicher und weitreichender ins Leben eingreift als die christologischen Kämpfe des Altertums. Heute geht es um Persönlichkeit, um Erlösung, um Kirche und jedes Mittlertum, überhaupt um die Übernatur. Man sprach von Gottgläubigkeit und meinte Auswurzelung der Offenbarung und übernatürliche Ordnung. Um ihn aus der Welt des Glaubens herauszudrängen, hat man den Mann in einen Mythos des Werkes, in eine ihn völlig absorbierende Arbeit an der Welt hineingespannt. Die diesseitigen Werte und Notwendigkeiten wurden so vordringlich und unentbehrlich hingestellt, der Genuß des Lebens als Forderung eines gesunden Daseins so gesteigert, daß der Mann in der Krise des Glaubens diesem Ansturm der Welt schon weithin erlegen ist. Das Glaubensleben ist vielfach ausgehöhlt; über Nacht kann ein Bergsturz erfolgen. Die Massen reißen dann den einzelnen mit.

Die Ursachen sind diese: Seit langem, seit Jahrhunderten, wurde die Ehrfurcht niedergerissen, der Rest in den letzten Jahren zerbröckelt und zerschlagen. Damit fehlt dem Gedanken an Gott und Ewigkeit der Wurzelboden; die Kritik der reinen Vernunft Kants ist inzwischen volkstümlich und handgreiflich geworden in einem tiefen Zweifel an allen metaphysischen und übernatürlichen Wahrheiten und vor allem an der Fähigkeit zu solchen Erkenntnissen. Bei dem Ausfall an absoluten Werten ist das Denken, auch des

einfachen Mannes, relativistisch gleichgültig geworden. Dazu kommt noch eines: Der Mann hat viel gesehen, hat andere Völker und Religionen kennengelernt, mußte oft Moral und Gewissen dem Befehl opfern und mit allen Mitteln seine Existenz erhalten; er mußte viele Enttäuschungen erleben. Vor allem der Zusammenbruch der damaligen Scheinordnung, an die viele, sehr viele, offen oder heimlich geglaubt haben, hat ihn müde und skeptisch gemacht und jede Neigung genommen, Ideale noch ernst zu nehmen. Jetzt will er ein gesichertes Leben, Ruhe und ein bißchen Genuß. Das Denken, die Eigenverantwortung hat er an die Umwelt verloren und die Persönlichkeit an die Masse. Da liegt vielleicht die tiefste Wunde, die die gegenwärtige Zeit uns schlägt, daß sie keine Neigung, keine Zeit und Spannkraft und auch keine Ehrfurcht mehr läßt für die eigene innere Welt und für die Dinge der Seele. Wir wollen Gott höchstens für uns sorgen lassen, sind jedoch an ihm uninteressiert, wenn wir seine Hilfe nicht unmittelbar erleben. Wir brauchen Ehrfurcht vor Gott, Respekt vor der Seele und Furcht vor der Sünde; also transzendentes Denken. Es geht um die klare Scheidung vor dem Kreuze Christi: „Dieser ist gesetzt zum Falle und zur Auferstehung vieler!"

Mitten in dieser Auseinandersetzung steht der Priester. Er soll in der Welt, aber nicht von der Welt sein; er soll zuverlässig den Sinn der Welt deuten und Wege zu höherem Wissen zeigen, aber er soll auch selbst diese Wege mitgehen. Die Menschen wollen einen sehen, der glaubt und mit dem Glauben zwingend Ernst macht. „Denn die Männer werden nicht Ernst machen, wenn der Priester nicht Ernst macht. Wenn aber der Priester Ernst macht, werden viele Ernst machen, immer mehr." (Die Seelsorge Nr. 8, S. 10, Innsbruck 1946.) In einer solchen Auseinandersetzung wie der heutigen wird nur ganz echtes Leben und Wirken, nur Heroismus im Christlichen anerkannt und ernst genommen. Die gestellten Forderungen sind oft überspannt und ungerecht, aber sie sind da.

Anderseits greift die Welt mit tausend Armen auch nach dem Priester, und nicht ohne Erfolg. Das Verlangen nach angesehener und einträglicher bürgerlicher Stellung, nach sichtbarem Erfolg in der äußeren Arbeit, das Umgehen von Entscheidungen und Schwierigkeiten hat den Blick abgezogen vom Kreuz, von dem in selbstloser Liebe sich opfernden Herrn. Das Heil kommt auch heute nur vom Kreuz, von der sich opfernden Liebe; von Christus, dessen Lebensstil auf Erden die freiwillig gewählte Armut und Erniedrigung war. Im Kampf der aufeinanderprallenden Welten soll der Priester ein lebendiges, sichtbares Abbild des ewigen Hohenpriesters sein. Der Heroismus eines christlichen Lebens, vor allem die vom Kreuz ausstrahlende Liebe, ist heute die entscheidende Voraussetzung des Glaubens, die die Geister für die Saat des Glaubens aufnahmefähig macht. Und der Glaube ist auch heute, wie immer, die Wurzel der Rechtfertigung.

Oft muß erst die Caritas die Türen zu den Herzen auftun. Christliche Liebe ist heute das Gebot der Stunde und Auftrag Gottes an jeden, der als geweihter Diener der Kirche Auftrag und Vollmacht hat, einer Welt der

Selbstsucht und Sünde die Liebe Christi zu bringen. In der grauenhaften Not unserer Zeit erwarten die Menschen gerade von der Kirche und ihren priesterlichen Amtsträgern ein mehr als gewöhnliches Maß von helfender Nächstenliebe. Auch wenn die Erwartungen in ihrer Maßlosigkeit ungerecht sein sollten und infolge fehlender Mittel und Möglichkeiten unerfüllbar sind, sind sie doch Ausdruck der Forderungen der Zeit, in denen sich der Wille Gottes ausspricht.

Um den an den Priester gestellten Forderungen entsprechen zu können, ist ernstlich zu prüfen, ob und wie weit die Vorbildung unserer Theologen in Seminar und Ordenshaus geändert werden muß. Folgende Notwendigkeiten scheinen sich aufzudrängen:

Religiös-aszetisch muß die Vorbildung unserer Priester auf das eine Notwendige im Priesterleben hinzielen, daß jeder ein Mann Gottes wird: ein Mensch, der durch geistliches Leben und theologisches Wissen bis in sein Innerstes hinein von der Wirklichkeit Gottes ergriffen ist; ein Mensch, der nicht geteilt ist, sondern mit ganzem Sein für die göttliche Sendung bereit steht.

Wissenschaftlich sollte die Vorbereitung Volksseelsorger heranbilden, die imstande sind, den Inhalt der Offenbarung den Menschen unserer Zeit lebendig nahezubringen. Vielleicht hat es unserer Seelsorge nicht wenig geschadet, daß wir uns als Vertreter eines akademischen Berufes zu stark abkapseln und daß wir mit den Anforderungen der übrigen akademischen Fakultäten in wissenschaftlicher Forschung wie in der Methode des Lehrens Schritt halten wollten. Ob es nicht einen Weg gibt, die wissenschaftliche, durchaus notwendige Forschung zu trennen von der Vorbildung unserer Seelsorgsgeistlichen, die mehr eine tiefgreifende menschliche Bildung brauchen als ein vorwiegend akademisches Wissen? Vor allem sollte erstrebt werden, daß die theologischen Fächer nicht nebeneinander stehen und in den Vorlesungen nur zum Teil vorgetragen werden, weil die Professoren sich auf Einzelheiten beschränken und das Erarbeiten einer Gesamtschau der Privatarbeit des Theologen überlassen. Viel wichtiger ist es, daß die Theologen den Eindruck einer organischen Ganzheit aller Offenbarungswahrheiten mitnehmen und die Kraft einer lebendigen Glaubensüberzeugung in die Verkündigung hineinzulegen lernen.

Gesellschaftlich muß der Priester aus der Vereinsamung möglichst herausgenommen werden, zurück in die Gemeinschaft und das Zusammenleben mit der Gemeinde. Er kommt aus dem Volk und ist für das Volk gesandt. Es wäre vielleicht aus diesem Grunde zu erwägen, ob nicht auch bei uns, wie es in andern Ländern, z. B. Frankreich, versucht wurde, die Seminaristen in den Ferien als regelrechte Arbeiter in Fabriken, Werkbetriebe oder in die Landwirtschaft gehen sollten, damit sie aus eigener Erfahrung Arbeit und Leben des Volkes und seine Denk- und Sprechweise kennenlernten. Es ist eine ernste Frage, ob nicht unsere kasernenartigen Seminarien und Ordenskollegien beitragen zum Heranzüchten von unpersönlichen, unselbständigen und müden Massenmenschen, die der Initiative und Verantwortung zu wenig fähig sind.

Indessen darf dem zu erwartenden Priestermangel nicht abgeholfen werden durch Herabsetzung der religiösen und wissenschaftlichen Anforderungen. Wir dürfen das Priesterwerden nicht erleichtern, sondern müssen den Zugang eher durch noch höhere Forderungen erschweren; denn in solchen Zeiten ist der Kirche nicht geholfen durch eine größere Menge und durch mehr Worte und Taten, sondern nur durch geistliche Kraft. Es ist aber ernstlich zu überlegen, ob es richtig ist, die Seelsorge den relativ wenigen und wahrscheinlich bald zu wenigen Priestern und ihren gutwilligen Laienhelfern zu überlassen. Ob es nicht an der Zeit wäre, die, wie es scheint, vom Heiligen Geist eingegebenen Anstöße aufzugreifen, daß wir den Priestern Laienkatecheten und Laiendiakone zur Seite stellen? Es wäre ein leichtes, die Vorteile darzulegen, die ein solches Diakonat verheirateter, berufstätiger und bewährter Helfer der Kirche bringen würde. Ebenso wäre es nicht schwer, die Abgrenzung des Diakonats im Verhältnis zum Priester aufzuzeigen. Die hierarchische Kirche würde wenig opfern und viel gewinnen.

Für das Leben und Wirken des Priesters wäre jedes Mittel und jede Art von Gemeinschaftsbildung, engerem Zusammenschluß und bergender, bewahrender, stärkender Brüderlichkeit zu begrüßen und zu fördern. Für den Priester ist lähmende Einsamkeit eine seiner größten Gefahren. Jede brüderliche Gemeinschaft, über deren Formen man aus Erfahrung und kirchlicher Entscheidung vieles sagen könnte, ist zu empfehlen und mit allen Kräften zu suchen. In der gewaltigen Belastung des KZ ergaben sich fruchtbare Anregungen und stärkende Kräfte aus kleinen Gruppen von Männern, die sich regelmäßig zusammenfanden zur Besprechung von beruflichen, wissenschaftlichen, sozialen und praktischen Fragen des Berufs- und Lagerlebens, wie auch zu Geselligkeit und froher Unterhaltung. Aus diesem Erlebnis der Gemeinschaft erwächst ein Vorschlag, dessen Verwirklichung reiche Befruchtung für das Leben der Seelsorgspriester auszulösen vermöchte. Es sollte überlegt werden, ob wir nicht in den Städten, in Verbindung mit einem Ordenshaus oder Exerzitienhaus oder dem Dekanat, ein Zentrum für die Priester, eine Art Priesterkasino, schaffen sollten. Es sollte dort unter Leitung eines erfahrenen und überlegenen gütigen Priesters ein Mittelpunkt geschaffen werden für wissenschaftliches und pastorelles Studium, für geistliche Erneuerung, Rekollektionstage und Vorträge, auch für Geselligkeit, Abspannung und Erholung. Es könnte mit einem solchen Heim auch die Möglichkeit der Unterkunft für durchreisende Priester verbunden und, nebst einer Bibliothek, die Gelegenheit zur Besprechung von Pastoralfragen und anderen Berufsinteressen geboten werden. Manche Diözesanämter, wie das Seelsorgsamt und Zentralen für Standesverbände, ließen sich mit einem solchen Institut verbinden.

Was hier an Gedanken und Anregungen vorgelegt wurde, war der Gegenstand vieler Besprechungen verantwortungsfreudiger Priester im Angesicht des Todes, bei schwerer, über die Kräfte gehender Arbeit, in Krankheit und

Hunger, in der Sorge um die Gemeinde und um die Zukunft unserer heiligen Kirche, für die sie litten und starben. Viele von den tausend toten Priestern haben im Geiste der Märtyrer ihr Leben für Christus und die Kirche hingeopfert. Sie sind mit den Erfahrungen und Sorgen, über die hier gesprochen wurde, in die Ewigkeit gegangen und mit dem Auftrag an die Überlebenden, in der Heimat zu künden, was Wunsch und Sorge letzter Leidensstunden war. Um der Toten und um derer willen, die nach uns kommen, müssen wir die Wahrheit sagen und mit mannhaftem Entschluß das harte Leben weiter tragen als Zeugen des Kreuzes und der Auferstehung des Herrn.

Zur deutschen Sozial- und Wirtschaftsordnung

Von PAUL BERKENKOPF

Die Einsicht in die Notwendigkeit eines tiefgreifenden Umbaus unserer Sozial- und Wirtschaftsordnung ist heute bis in weite Kreise auch der industriellen Unternehmerschaft hinein Allgemeingut geworden. Schon seit geraumer Zeit bewegt sich die Diskussion um die Frage in Zeitungen und Zeitschriften, in wissenschaftlichen und politischen Gremien aller Art, in den Programmen und Auseinandersetzungen der politischen Parteien, ohne daß bis jetzt schon eine hinreichende Klärung über Art und Ausmaß dieses Umbaus erreicht worden wäre, selbst nicht in den Lagern, die politisch oder weltanschaulich eine gewisse Einheit bilden.

In der öffentlichen Diskussion geht es vorläufig noch stark um das Programmatische und Grundsätzliche. Über konkrete Vorschläge für die Verwirklichung dieser Grundsätze ist — abgesehen von den sich zum Marxismus bekennenden oder ihm doch aus ihrer geschichtlichen Entwicklung nahestehenden Parteien, die aus dieser Bindung heraus wenigstens in den Grundzügen gewisse konkrete Bilder und Vorstellungen einer neuen Ordnung haben — bisher noch kaum etwas von wesentlicher Bedeutung in die Öffentlichkeit gedrungen. Damit braucht keineswegs gesagt zu sein, daß nicht auch in den nichtmarxistischen „Lagern" in kleineren Kreisen schon mehr oder minder weitgehende konkrete Pläne und Vorschläge für den Neubau entworfen worden wären. Im ganzen scheint aber die Diskussion noch in einem Vorstadium begriffen. Das dürfte seine Gründe einmal darin haben, daß die dringenden Sorgen des Tages alle Kräfte weitgehend in Anspruch nehmen, so daß man nicht die Zeit und Kraft findet, konkrete Ordnungsbilder des Neubaues zu entwerfen. Ein anderer Grund dürfte der sein, daß das deutsche Volk vorerst noch nicht die Möglichkeit hat, aus eigenem Recht und eigener Entschließungsfreiheit an die Planung oder Verwirklichung eines Neubaus der sozialen Ordnung heranzugehen.

Das darf uns jedoch nicht daran hindern, unabhängig von der Not und den Sorgen des Tages in eine bessere Zukunft blickend eine neue Ordnung auch in concreto zu entwerfen und vorzubereiten, in Weiterführung der Grund-

gedanken und Forderungen, wie sie in den wegweisenden sozialen Enzykliken und Ansprachen der letzten Päpste zum Ausdruck gekommen sind.

I.

Die beiden wichtigsten Forderungen an eine neue Ordnung, die in diesen autoritativen Verlautbarungen gestellt sind, betreffen einmal die Frage der Gleichberechtigung von Arbeitgebern und Arbeitnehmern im gesamten Wirtschaftsleben, dann aber auch die Zusammenarbeit aller in der Wirtschaft tätigen und an ihr interessierten Schichten des Volkes, des Produzenten, des Händlers und des Verbrauchers in der Selbstverwaltung der Wirtschaft.

Nehmen wir diese letztere Forderung als die allgemeinere vorweg. Es handelt sich hierbei im Kern um das, was in der Enzyklika „Quadragesimo anno" als „berufsständische Ordnung" erscheint. Die „berufsständische" Wirtschaft, wie sie im Mittelpunkt dieser Enzyklika steht, erfordert den Aufbau echter Leistungsgemeinschaften in der Wirtschaft, die, etwa in Anknüpfung an bestimmte Rohstoffe und Materialien, alle an deren Gewinnung, Verarbeitung und Absatz Beteiligten einschließlich der Verbraucher in einer auf gemeinsame Verantwortung aller gegründeten Selbstverwaltungswirtschaft zusammenschließt zu Selbstverwaltungskörpern, die innerhalb ihres Bereiches in weitgehender Unabhängigkeit vom Staat und in einer Art genossenschaftlicher Gemeinschaftswirtschaft entscheidende wirtschaftliche Aufgaben zu lösen haben. Diese Selbstverwaltungskörper wären aufzubauen etwa nach den großen Wirtschaftszweigen, wie Landwirtschaft, Industrie und Handwerk, Kredit- und Bankwesen, Verkehr, Versicherungen usw., wobei der Handel jeweils seinen Platz in den betreffenden Produktionszweigen finden müßte. Entsprechend der komplizierten Struktur der modernen industriellen Wirtschaft müßte der gesamte Berufsstand oder die Leistungsgemeinschaft Industrie aufgespalten werden in eine Anzahl spezieller Leistungsgemeinschaften, die sich einmal nach den verarbeiteten Grundstoffen (Kohle, Eisen, Metalle, Holz, Baustoffe, Grundchemikalien usw.), dann nach den Verarbeitungsstufen gliedern müßten. In diese Leistungsgemeinschaften (etwa Kohle) würden aus der betreffenden Gemeinschaft selbst durch Wahl zu entsenden sein einmal Vertreter der Unternehmerschaft, daneben solche der Arbeitnehmer. Die Entsendung dieser Vertreter müßte von den Berufsverbänden, den Arbeitgeberorganisationen und den Gewerkschaften, erfolgen. Daneben müßten aber zur gemeinschaftlichen Regelung der primär wirtschaftlichen (nicht sozialen) Belange der betreffenden Leistungsgemeinschaft Verbraucher entsandt werden, die jeweils für die industriellen Verbraucher bzw. Weiterverarbeiter von den betreffenden freien Berufsverbänden, für die letzten Verbraucher von noch zu schaffenden Verbraucher-Abteilungen der regionalen Wirtschaftskammern zu entsenden wären. Als übergeordnetes und zusammenfassendes Organ der einzelnen Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften hätte eine zentrale berufsständische Kammer zu fungieren, deren

Mitglieder ebenfalls durch Delegation oder Wahl aus den vorgelagerten Leistungsgemeinschaften zusammenzusetzen wären. In dieser berufsständischen Kammer müßten die Belange der einzelnen vorgelagerten Berufsstände oder wirtschaftlichen Leistungsgemeinschaften aufeinander abgestimmt werden. Diese berufsständische Organisation (die nur einen Teil der Berufsstände, wenn auch ihren wichtigsten, die Wirtschaftsstände, umfassen würde) wäre als eine Körperschaft öffentlichen Rechts aufzubauen. Sie hätte die ihr obliegenden, noch darzulegenden Aufgaben in Selbstverwaltung und Selbstverantwortung auf Grund der Delegation solcher Rechte von seiten des Staates zu erfüllen. Die Rolle des Staates (der Regierung, des Parlaments) hätte sich darauf zu beschränken, ein konstituierendes Gesetz über den Aufbau einer solchen Selbstverwaltungswirtschaft zu erlassen sowie ein Rahmenermächtigungsgesetz, das den konkreten Aufbau der Rechte und Aufgaben dieser Körperschaft selber überließe. Der Staat hätte nur das oberste Kontrollrecht, das ihn dann zum Eingreifen ermächtigen würde, wenn sich schwere Funktionsstörungen im Selbstverwaltungskörper der Wirtschaft ergeben oder Entwicklungen durchsetzen sollten, die die Rechte und Aufgaben des Staates oder der Gemeinschaft gefährden könnten. Die Verankerung eines solchen berufsständischen Aufbaus müßte in der Staatsverfassung erfolgen.

Außerdem müßte aber noch ein drittes unabhängiges Organ geschaffen werden, das bei Streitigkeiten und Interessenkonflikten innerhalb der berufsständischen Organe als Schiedsrichter einzugreifen hätte. Eine solche Stelle müßte unabhängig vom Staat und von den jeweils in ihm herrschenden Parteien sein. Sie müßte rein richterliche Aufgaben und entsprechend richterliche Unabhängigkeit haben. Es wären Wirtschafts- und Arbeitsgerichte zu bilden, die nur mit Berufsrichtern (etwa drei) zu besetzen wären, möglichst auf die einzelnen Berufszweige spezialisiert, damit sie in weitestem Umfang mit juristischer Fachbildung auch eine genaue Kenntnis des betreffenden Wirtschaftszweiges als Voraussetzung für die Erfüllung ihrer Aufgabe, die Fällung sachverständiger Schiedssprüche, verbänden. Für besonders wichtige Fälle könnte noch eine Berufungsinstanz in einem zentralen Wirtschafts- und einem zentralen Arbeitsgerichte geschaffen werden. Die Entscheidungen dieser Schiedsgerichte (die als nur beratende Beisitzer je einen Vertreter beider streitenden Parteien haben müßten) hätten für alle Beteiligten verbindlich zu sein, so daß damit auch Arbeitskämpfe (Streiks und Aussperrungen) fortfallen würden.

Die entscheidende Frage ist nun, welche Funktionen diese Selbstverwaltungskörper haben sollen, wie die wirtschaftlichen Funktionen zwischen ihnen und den einzelnen Betrieben und Unternehmungen, die ja in einer solchen Selbstverwaltungswirtschaft soweit wie möglich die Freiheit ihrer Wirtschaftsführung behalten müßten, aufzuteilen wären — praktisch gesehen, wie die in einer solchen Wirtschaft notwendige Bindung und die für ihre Leistungsfähigkeit unentbehrliche, möglichst weitgehende Freiheit des Betriebsführers oder Unternehmers miteinander zu vereinbaren und aufeinander abzustimmen

wären. Es ist die zentrale Frage jedes „gemischten", nicht „reinen" Wirtschaftssystems überhaupt: die Aufgabe der Findung des richtigen Kompromisses, des optimalen Schnittpunktes zwischen völliger wirtschaftlicher Freiheit des Unternehmers in der ungeregelten freien Marktwirtschaft und der völligen Bindung oder Beseitigung aller wirtschaftlichen Freiheit in einer zentralistischen Staatswirtschaft.

Es ist ohne weiteres klar, daß es für diese richtige Kombination zwischen Bindung und Freiheit keine allgemein gültigen Maßstäbe gibt, daß in Notzeiten, wie sie heute und noch in den nächsten Jahren in Deutschland gegeben sind, ein wesentlich größeres Maß an Bindung notwendig sein wird als in einer Wirtschaft, die wieder ausreichend mit Gütern und Leistungen versorgt sein wird, wo daher der Unternehmerinitiative und dem Wettbewerb wesentlich größere Freiheit gegeben werden kann und muß, um den Leistungsgrad der Wirtschaft im Interesse aller möglichst zu steigern. Es ist außerdem von vornherein klar, daß das Ausmaß von Bindung und Freiheit selbst für eine gegebene Lage nicht rein theoretisch bestimmt werden kann, sondern sich in vielem erst aus den Notwendigkeiten und Möglichkeiten des praktischen Lebens ergeben wird. Immerhin wird eine berufsständische Selbstverwaltungswirtschaft auch auf die Dauer und unabhängig von der jeweiligen Tagessituation gewichtige wirtschaftliche Funktionen zu übernehmen haben, Planungsaufgaben mannigfaltiger Art, die sowohl auf eigentlich wirtschaftlichem Gebiet wie auch auf dem sozialen die Freiheit der Unternehmer und Arbeitgeber gegenüber der ungeregelten freien Wirtschaft beträchtlich einengen werden, weil eben diese „freie" Wirtschaft zu wirtschaftlichen und sozialen Mißständen geführt hat, die uns gerade aus den schmerzlichen Erfahrungen der Vergangenheit heraus veranlassen, in Anlehnung an die grundsätzlichen Forderungen der Enzyklika Quadragesimo Anno eine neue, „gemischte" Form und Verfassung der Wirtschaft zu finden, in der man jene Mißstände beseitigen oder doch stark einschränken kann.

Ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, kann man einige wichtige Aufgaben der Selbstverwaltungskörper einer „berufsständischen" Wirtschaft schon heute klar herausstellen. Es werden im wesentlichen Planungsaufgaben sein, Planungen auf dem Gebiete der Kapitalinvestition, der Produktion, des Absatzes, der Preisgestaltung und des Arbeitseinsatzes vor allem. Ohne diese Aufgaben hier im einzelnen zu entwickeln, kann man doch sagen, daß hier Grundfaktoren des Umbaus unserer Wirtschafts- und Sozialordnung im Sinne sowohl einer größeren Leistungsfähigkeit wie auch einer größeren Gerechtigkeit gegeben sind. Diese Aufgaben seien hier nur kurz angedeutet; eine eingehendere Behandlung würde schwierige wirtschaftspolitische Probleme aufwerfen und im Rahmen eines Aufsatzes nicht zu bestreiten sein.

Der gewaltige Kapitalbedarf unserer Wirtschaft nach den furchtbaren Zerstörungen des Krieges, die Armut und die damit verbundene stärkste Einschränkung der Möglichkeit, Kapital neu zu bilden, erfordern auf lange Zeit eine planmäßige Lenkung des Kapitaleinsatzes in der Wirtschaft, gestaffelt

nach bestimmten Dringlichkeitsstufen des Wiederaufbaus. Die Festsetzung dieser Dringlichkeitsstufen und die entsprechende Verteilung des jeweils für etwa ein oder mehrere Jahre zur Verfügung stehenden Kapitals wäre eine Hauptaufgabe des zentralen Planungs-Organs der berufsständischen Kammer, in dem Sinne, daß sie die Grundkontingente für die Kapitalinvestition in den einzelnen Wirtschaftszweigen festsetzte und daß die einzelnen Berufsstände dann innerhalb ihres Bereichs eine Unterverteilung der zugestandenen Kapitalinvestitionen auf die einzelnen Unternehmungen des Berufszweiges durchzuführen hätten. Dabei wäre ein gewisser Teil der zur Verfügung stehenden Kapitalien für kleinere Investitionen freizustellen, da nicht jede kleine Investition zentral geplant werden kann.

Nicht weniger wichtig als die Investitionsplanung ist die Produktionsplanung, einmal weil infolge der Kriegszerstörungen und der unvorstellbaren Entblößung der Produktions- wie der Verbraucherwirtschaft von allen Reserven noch auf lange Zeit hinaus eine planmäßige Bewirtschaftung der zur Verfügung stehenden Rohstoffe, Materialien und Nahrungsmittel aller Art, eine Produktion und Verwendung nach volkswirtschaftlichen und sozialen Dringlichkeitsstufen notwendig sein wird, dann aber, weil auch in einer einmal besser mit Gütern versorgten Wirtschaft eine planmäßige Lenkung zum mindesten der Grundstoffe der Wirtschaft erforderlich ist, um auch auf lange Sicht eine rationellere Versorgung der Wirtschaft mit Gütern sicherzustellen und eine teilweise Fehlleitung von Rohstoffen und Halbfabrikaten, die in einer rein auf freie Unternehmerinitiative gegründeten Wirtschaft unvermeidlich ist, zu verhindern. Allerdings wird eine planmäßige Produktions- (und auch Absatz-)Gestaltung, wenn erst einmal die gegenwärtigen Notzeiten mit ihrer notwendigen allgemeinen Rationierung und Lenkung der viel zu knapp vorhandenen Güter überwunden sind, nur für die Grundstoffe der Wirtschaft, die Rohstoffe und einen Teil der Nahrungsmittel, notwendig und möglich sein. Eine zu weit in die industrielle Verarbeitung vorgetriebene „Planung" der Produktion und des Absatzes müßte zu einer Erstarrung und Bürokratisierung führen, von der wir in der heutigen „Planwirtschaft" (der Notwirtschaft in Deutschland und der grundsätzlichen „Planwirtschaft" in Sowjetrußland) hinreichend abschreckende Beispiele erleben. Im größten Teil des industriellen Sektors, im Handwerk, in großen Teilen der Landwirtschaft wird daher bei normaler Wirtschaftsgestaltung auch in einer berufsständischen Wirtschaftsordnung die Produktions- und Absatzgestaltung der freien Initiative des Produzenten und einem (allerdings unter staatlicher Aufsicht stehenden kontrollierten) Wettbewerb zu überlassen sein, als der für diese Zweige besten Form der Wirtschaftsverfassung, die eine möglichst gute und billige Versorgung der Wirtschaft mit den betreffenden Gütern sichern kann. Ähnliches gilt für die Preisgestaltung. In den Grundstufen der industriellen Wirtschaft ebenso wie in der Landwirtschaft wird in einer berufsständischen Wirtschaft die Preisgestaltung nicht mehr dem freien Wettbewerb, sondern den Organen der berufsständischen Wirtschaft zu übertragen sein — Auf-

gaben, wie sie, wenn auch mit anderer, mehr oder minder branchen-egoistischer Zielsetzung bereits in weitem Umfang in der früheren Wirtschaft die Kartelle und Syndikate übernommen hatten und bei denen sie wertvolle Erfahrungen gesammelt haben, die in Zukunft einer anderen gemeinwirtschaftlichen Zielsetzung der Preis- und Absatzgestaltung dienstbar gemacht werden können. In diesen Grundstufen der industriellen Wirtschaft sind ebenso wie in großen Teilen der Landwirtschaft die Voraussetzungen für das Funktionieren der freien Marktpreisbildung nicht mehr gegeben. Das gilt jedoch nicht von dem weiten Gebiete der industriellen Verarbeitung, nicht für das Handwerk und den Handel, wo noch immer bei einigermaßen normaler Wirtschaftslage die freie, in einem staatlich kontrollierten Wettbewerb durchgeführte Preisbildung für alle Beteiligten, nicht zuletzt für den Verbraucher, die beste, gerechteste und leistungsfähigste Form der Preisbildung ist.

Als weiteres wichtiges Gebiet der Wirtschaftsplanung in einer berufsständischen Wirtschaft wäre schließlich die Planung des Arbeitseinsatzes zu nennen, einmal mit dem Ziel, möglichst allen vorhandenen Arbeitskräften einen Arbeitsplatz zu sichern, eine Aufgabe, die zum Teil über die Steuerung der Kreditwirtschaft hinweg, dann aber auch durch Mithilfe des Staates und staatlicher Einrichtungen, wie der Eisenbahn und anderer öffentlicher Unternehmungen, oder kommunaler Körperschaften bei der Arbeitsbeschaffung zu lösen wäre. Dazu gehört auch eine Lenkung des Einsatzes der vorhandenen Arbeitskräfte, möglichst nicht mit Zwangsmaßnahmen, sondern durch entsprechende Ausgestaltung der Löhne, der Arbeitszeit und der gesamten sozialen und Arbeitsbedingungen vor allem in solchen Wirtschaftszweigen, die, wie der Kohlenbergbau, unter Mangel an Arbeitern zu leiden haben. Dann aber auch die Lenkung des künftigen Arbeitseinsatzes durch Planung der Berufsausbildung, durch Berufsberatung, Lenkung der Berufsausbildung durch Beihilfen und sonstige Maßnahmen.

Als eine letzte wichtige Aufgabe einer berufsständischen Wirtschaft wäre noch zu nennen eine weitgehende Zusammenarbeit der einzelnen Berufszweige in der Rationalisierung der Betriebe, Austausch technischer und sonstiger Erfahrungen, Gemeinschaftsarbeit auf technischem Gebiete, gemeinsame Forschungsarbeiten usw., alles Aufgaben, die bereits von der früheren Wirtschaft zum Teil in beträchtlichem Umfang durch freiwillige Zusammenarbeit in einzelnen Wirtschaftszweigen, wie etwa im Maschinenbau, geleistet worden sind, die aber in einer berufsständischen Wirtschaft auf eine viel breitere Basis gestellt werden müßten und könnten.

Schließlich bleibt noch als eine der wichtigsten Planungsaufgaben eine kollektive oder korporative Gestaltung der Löhne und der Arbeitsbedingungen in allen Zweigen der Wirtschaft innerhalb der berufsständischen Körper durch Verhandlungen der Arbeitgeber und Arbeitnehmer, Aufgaben, die ebenfalls bereits in der früheren Wirtschaft durch die Tarifverträge und die Arbeits- und Betriebsordnungen weitgehend gelöst waren, die jedoch in

einer berufsständischen Wirtschaft ebenfalls auf eine viel allgemeinere Grundlage gestellt werden könnten.

Schon diese Aufzählung der wichtigen Planungs- und Ausgleichsfunktionen, die keineswegs erschöpfend ist[1], zeigt, welch umfangreiche Aufgaben eine berufsständische Wirtschaft zu leisten hat dadurch, daß alle Glieder dieser Wirtschaft für diese allgemeinen Aufgaben eingespannt werden und in ehrlichem Ausgleich ihrer Interessen eine für alle Beteiligten befriedigende oder doch erträgliche Lösung dieser Probleme finden, die in der früheren Wirtschaft zum großen Teil einem rücksichtslosen und vielfach opferreichen Konkurrenzkampf überlassen wurden. Die angeführten Beispiele zeigen aber auch, daß das Organisationsbild einer solchen Wirtschaft kein starres Schema ist, sondern ein sehr mannigfaltiges Bild bietet. Es wäre ein hoffnungsloses Beginnen, die berufsständische Wirtschaft auf bestimmte starre Planungsprinzipien aufzubauen, die ohne Rücksicht auf die Notwendigkeit des Lebens und die Möglichkeit ihrer Durchführung verwirklicht werden sollen. Es ist gerade ein entscheidender Vorzug einer solchen Wirtschaftsform, daß sie elastisch und anpassungsfähig ist, sowohl in zeitlicher Hinsicht (je nach der jeweiligen Gesamtlage der Wirtschaft), wie auch in Hinsicht auf die Differenziertheit der einzelnen Wirtschaftszweige. Sie wird damit der Mannigfaltigkeit des wirtschaftlichen Lebens in einem viel größeren Maße gerecht, als es eine schematisch durchgeführte „Planwirtschaft" wie die des Staatssozialismus mit ihrem starren Schematismus je tun kann. Sie wird die Freiheit des Menschen nicht nur auf wirtschaftlichem Gebiet weitgehend aufrecht erhalten im Gegensatz zum Staatssozialismus, der, wie Beispiele zeigen, den Menschen im wirtschaftlichen Bereich zu einem Arbeitssklaven des Staates erniedrigt und damit seine Freiheit und Menschenwürde vernichtet.

Auch eine berufsständische Wirtschaft wird bestimmte Grundkomponenten der freien Unternehmungswirtschaft beibehalten müssen, z. B. in beträchtlichem Umfang den Wettbewerb und die freie Preisbildung (unter der Voraussetzung, daß einmal wieder eine hinreichende Versorgung mit Gütern und Leistungen möglich sein wird). Damit muß die berufsständische Wirtschaft auch die sog. „Bedarfsdeckungswirtschaft" ablehnen, mit der in der heutigen wirtschaftspolitischen Diskussion viel Mißbrauch getrieben wird. Es ist ein grundsätzlicher Irrtum, zu glauben, die frühere freiere Wirtschaft sei keine Bedarfsdeckungswirtschaft gewesen. Auch sie war auf die Deckung des Bedarfs eingestellt; denn was produziert wurde, wurde für den Absatz produziert. Letzten Endes entschied der Konsument in weitestem Umfang darüber, was erzeugt werden sollte, wenn auch die oft ungesunde und übersteigerte Reklame z. T. Konsumwünsche erst künstlich hervorrief. Der „Bedarf" ist eben keine von vornherein gegebene und konstante Größe, er ist entwicklungs- und umstellungsfähig, auch beeinflußbar. Auch die frühere Wirtschaft

1 Eine eingehende Darstellung des Aufbaues und der Aufgaben einer „berufsständischen Ordnung" wird der Verfasser baldigst veröffentlichen in den „Bausteinen der Gegenwart", Verlag J. P. Bachem, Köln. In diesem Aufsatz konnte manches nur angedeutet werden.

diente im wesentlichen der echten Bedarfsdeckung. Die sog. „Bedarfsdeckungswirtschaft", wie sie heute vom Sozialismus der verschiedenen Schattierungen gefordert wird, läuft auf eine restlose Planung und Rationierung auch der Verbrauchsgüter hinaus. Sie würde die Freiheit der Konsumwahl, d. h. die freie Verfügung über die Verwendung des Einkommens, auch für die breiten Massen beseitigen. Sie ist in Notzeiten unvermeidlich, d. h. in Zeiten, wo zwischen dem Angebot an Gütern und der durch Kaufkraft legitimierten Nachfrage ein solches Mißverhältnis besteht, daß eine erträgliche Verteilung der Güter nur über eine Rationierung möglich ist. Eine solche Notwirtschaft und die in ihr notgedrungen vorgenommene Bedarfsdeckung durch Rationierung stellt alles andere als ein Ideal dar. Ein so tiefgehender Eingriff in die Konsumfreiheit, wie ihn eine „Bedarfsdeckungswirtschaft" darstellt, in der ein bestimmter Konsumbedarf als gegeben angenommen und die Erzeugung darauf eingestellt wird, verstößt, wenn sie nicht auf Notzeiten begrenzt, sondern grundsätzlich gefordert wird, gegen ein Grundrecht des Menschen, nämlich gegen das Recht, innerhalb der durch das Sittengesetz bedingten Grenzen sein Einkommen frei nach seiner Wahl zu verwenden. Man muß eine solche Reglementierung auch aus christlicher Schau ablehnen. Daß gewisse, für alle Menschen lebensnotwendige Bedürfnisse, wie etwa menschenwürdige und hygienisch einwandfreie Wohnungen, zuerst befriedigt werden müssen, vor allen Aufwendungen für weniger wichtige Aufgaben, ist selbstverständlich; aber man kann nicht den ganzen Konsum, auch nicht allen lebensnotwendigen Massenkonsum, nach diesem Prinzip der vorzugsweisen Befriedigung behandeln, jedenfalls nicht in einer Wirtschaft, wo einmal wieder hinreichendes Angebot an Gütern und Leistungen sein wird, um die normale Nachfrage zufriedenzustellen.

Der entscheidende Vorteil einer planmäßigen Wirtschaftsgestaltung in der berufsständischen Wirtschaft gegenüber aller staatlichen Planwirtschaft besteht darin, daß sie je nach der Lage des betreffenden Wirtschaftszweiges oder nach der Gesamtlage der Wirtschaft viel anpassungsfähiger, differenzierter und elastischer sein kann als die planende Tätigkeit des Staates auf wirtschaftlichem Gebiet. Außerdem kann die Planung in einer solchen Wirtschaft in die Hände von sachverständigen wirtschaftenden Menschen selbst gelegt werden, die ein wesentlich stärkeres Interesse am wirklichen Funktionieren der Wirtschaft haben als eine staatliche Bürokratie, die jede Anpassungsfähigkeit, meist auch den notwendigen Sachverstand und jedes aktive Interesse des einzelnen am guten Funktionieren dieser Wirtschaft vermissen läßt und darum wesentlich schlechter arbeitet als eine aus der Wirtschaft selbst kommende elastische und sachverständige Planung.

Allerdings muß man nachdrücklich darauf hinweisen, daß ein wirkliches Funktionieren der berufsständischen Wirtschaftsordnung bereits weitgehend Menschen voraussetzt, die bereit sind, freiwillig auf die übermäßige Betonung ihrer egoistischen Eigen- und Klasseninteressen zu verzichten und sich mit dem dafür notwendigen Opferwillen in die Gemeinschaft einzuordnen. Auch

der größte Optimist kann nicht behaupten, daß heute eine solche Wirtschaftsgesinnung bereits in nennenswertem Umfang in Deutschland wie überhaupt in der Welt vorhanden wäre. Ebensowenig steht zu erwarten, daß sich eine solche Gesinnung im großen im Laufe weniger Jahre entwickeln wird. Daraus entsteht ein schweres Dilemma: Eine berufsständische Ordnung setzt bereits in großem Umfang Menschen voraus, die im Sinne des Gemeinwohls denken, handeln und Opfer bringen; anderseits können aber solche Menschen erst durch die berufsständische Ordnung und die in ihr erforderte ehrliche Zusammenarbeit aller Beteiligten im Sinne des Verzichts auf überbetonte Eigeninteressen erzogen werden. Damit ergibt sich eine wichtige und nicht leicht zu nehmende Konsequenz: Auf Jahre hinaus wird man ohne beträchtlichen staatlichen Zwang beim Aufbau einer gerechten und tragfähigen Gemeinschaftswirtschaft nicht auskommen können. Sowohl der organisatorische Aufbau der berufsständischen Wirtschaft wie auch ihr Funktionieren wird für eine ziemlich lange Übergangszeit nicht ohne weitgehende Zwangsmaßnahmen des Staates zur Durchführung und Aufrechterhaltung dieser Ordnung möglich sein. Sie wird erst dann wirklich in sich selbst funktionieren, wenn allmählich aus der Gewöhnung wie aus der Einsicht in ihre Notwendigkeit und ihre Vorzüge für alle Beteiligten eine Freiwilligkeit im Verzicht auf zu stark betontes Eigeninteresse und der Wille, im Interesse des Gemeinwohls Opfer zu bringen, sich entwickelt haben. Keine realistische Betrachtung der Dinge kommt an dieser Schlußfolgerung vorbei. Eine Haltung, ein Handeln, wie es christlicher Überzeugung entspricht, wird sich in den berufsständischen Organisationen auch bei denjenigen, die sich zum Christentum bekennen, in größerem Umfange erst nach und nach aus der praktischen Arbeit in diesen Organisationen selbst entwickeln können. Bis dahin wird es ohne nachdrückliche Stütze und Hilfe von seiten des Staates nicht abgehen — eine vielleicht für manchen bittere Erkenntnis, die sich aber aus einer wirklichkeitsnahen Schau unweigerlich ergibt.

Die Tatsache, daß in einer berufsständischen Wirtschaft große und wichtige Gebiete der mehr oder minder freien Unternehmerinitiative, der freien Preisbildung und dem, wenn auch staatlich überwachten Wettbewerb unterstellt bleiben, ist von größter Wichtigkeit für die Frage, ob eine solche Wirtschaft, wie sie mit den Grundforderungen der Enzyklika Quadragesimo Anno übereinstimmt, als „sozialistisch" bezeichnet werden kann, etwa im Sinne eines „Christlichen Sozialismus". Die Frage stellen, heißt sie von vornherein verneinen. Das wird im folgenden noch näher darzulegen sein.

Die Grundlage einer gerechten Neuordnung von Gesellschaft und Wirtschaft muß über die Zusammenarbeit in der berufsständischen Ordnung hinaus in den Zellen der Wirtschaft, in den Betrieben und Unternehmungen, eine Zusammenarbeit aller Beteiligten auf der Grundlage der Gleichberechtigung und Mitverantwortung sein. Die künftige Neuregelung des Arbeitsrechtes muß deshalb Bestimmungen enthalten, die zum mindesten in den Großbetrieben der Industrie, des Handels, des Geld- und Kreditwesens eine

gleichberechtigte Mitwirkung der Arbeitnehmer an der Leitung der Betriebe sicherstellen. Das wird praktisch nur dadurch zu erreichen sein, daß die Arbeitnehmerschaft nicht nur im Aufsichtsrat, sondern auch im Vorstand der Aktiengesellschaften vertreten ist. Nur so kann die dauernde Einflußnahme der Arbeitnehmerschaft auf die Geschäftsführung gesichert werden. Die zahlreichen Zweifelsfragen und Schwierigkeiten, die hier auftauchen, können in diesem Rahmen nicht behandelt werden. Nur auf einige sei kurz hingewiesen.

Es ist notwendig, daß ein solcher Arbeitnehmer-Vertreter im Vorstand der Großunternehmen von der Arbeiter- und Angestelltenschaft der Unternehmung (nicht von den betriebsfremden Gewerkschaften!) gewählt oder dem Aufsichtsrat zur Bestätigung präsentiert wird. Es ist weiterhin selbstverständlich, daß ein solcher „Arbeiter-Direktor" eine sehr gründliche technische und kaufmännische Schulung mitbringen müßte, die er am besten in besonderen Ausbildungseinrichtungen der Gewerkschaften erlangt. Er müßte aber auch dauernd das Vertrauen der Mehrheit der Belegschaft haben. Man könnte daran denken, daß er sich jeweils nach zwei Jahren der Belegschaft zur Neubestätigung des Vertrauens stellen müßte. Daß auch dann die praktische Durchführung dieser Forderung, besonders in den ersten Jahren, unter Umständen beträchtliche Spannungen bringen kann, braucht nicht besonders betont zu werden. Es wird hier eine große Erziehungsarbeit an der Arbeitnehmerschaft vor allem durch ihre Berufsorganisationen geleistet werden müssen, um in ihren Kreisen die für eine solche Regelung unentbehrliche realistische und verantwortungsbewußte Haltung im Sinne eines auf Radikalismus und Demagogie verzichtenden Ausgleichs der verschiedenen Interessen herbeizuführen. In kleineren und mittleren Unternehmungen der Industrie, des Handwerks, des Handels, der Kreditwirtschaft und anderer Wirtschaftszweige wird man andere Formen einer Teilnahme der Arbeitnehmerschaft am Leben der Unternehmung suchen müssen, die aber naturgemäß in solchen Unternehmungen und Betrieben nur eine wesentlich geringere Möglichkeit der Einflußnahme geben können. Im Klein- und Mittelbetrieb wird die Leitung allein in der Hand des Betriebsführers liegen müssen. Die Mitwirkung der Arbeitnehmerschaft wird sich hier im ganzen auf die Mitwirkung an der Regelung der sozialen Fragen des Betriebes beschränken. Das gilt in besonderem Maße für die Landwirtschaft, deren Charakter im neuen Deutschland ja durchaus vom bäuerlichen Betrieb bestimmt ist. Eine Mitwirkung der Arbeitnehmerschaft an der Wirtschaftsführung wird in diesem Wirtschaftszweige auch im Großbetrieb praktisch ausgeschlossen sein. In der Landwirtschaft wird sich, ebenso wie in den gewerblichen Mittel- und Kleinbetrieben, die Mitwirkung der Arbeitnehmerschaft an der Gestaltung der Wirtschaft in den dem Einzelbetrieb bzw. -unternehmen übergeordneten berufsständischen Organisationen abspielen müssen. Dort hat auch sie wichtige Aufgaben zu erfüllen.

Gegenüber der Frage, wie die eigentliche verantwortliche Trägerschaft der

Wirtschaft zwischen Betrieben und Unternehmungen, berufsständischen Organen und dem Staat aufzuteilen sein wird, tritt die Frage der Eigentumsverteilung an Bedeutung zurück. Sie wird in der öffentlichen Diskussion als „Sozialisierung" viel zu einseitig in den Vordergrund gestellt. In Ausdeutung der in der Enzyklika „Quadragesimo anno" niedergelegten Auffassung kommen für eine eventuelle Übertragung von Privateigentum an den Staat oder an andere Gemeinschaftsorgane nur gewisse Großunternehmungen der industriellen Grundstufen, des Verkehrs und etwa der Kreditwirtschaft in Frage. In diesen Unternehmungen besteht an sich schon durchweg eine weitgehende Teilung zwischen den Eigentümern (Aktienbesitzern) und der tatsächlichen Unternehmungsleitung. Für diese Großunternehmungen und ihr Funktionieren ist es von keiner entscheidenden Bedeutung, ob in ihnen das Kapital wie bisher in privaten Händen verbleibt, oder ob es ganz oder teilweise an den Staat oder an andere Gemeinschaftsorgane übergeführt wird. Das Entscheidende ist, in wessen Händen die tatsächliche Leitung der Betriebe und Unternehmen liegt und nach welchen Grundsätzen diese geleitet werden. Allerdings gehen von dem jeweiligen Eigentümer des Kapitals oft starke Auswirkungen auf die Art der Geschäftsführung aus, so etwa, wenn der Staat der Eigentümer ist oder wird. Dadurch kann eine stärkere Bürokratisierung der Betriebs- bzw. Unternehmungsführung und eine entsprechende Minderung des Ertrages eintreten, je nachdem in welchem Umfang die staatliche Bürokratie in den Betrieb hineinregiert oder der Staat dem Vorstand weitgehend freie Hand in der Betriebsführung läßt. Wesentlich wichtiger als die Eigentumsfrage ist jedenfalls die Frage der tatsächlichen Trägerschaft der Leitung sowie der Grundsätze, nach denen die betreffenden Unternehmungen geführt werden, sowohl nach der wirtschaftlichen wie nach der sozialen Seite. Das gilt für eine berufsständische Wirtschaft, in der sich auch verstaatlichte Unternehmungen in wesentlichen Punkten den von den Organen der berufsständischen Wirtschaft aufgestellten allgemeinen und speziellen Grundsätzen und Vorschriften der Führung der Betriebe und Unternehmungen in der gesamten Wirtschaft unterzuordnen hätten.

Der eigentliche Träger der Wirtschaft im Sinne sowohl der Kapitalbeschaffung wie auch der Tragung des Risikos und der verantwortlichen Unternehmungsleitung bleibt auch in einer berufsständisch aufgebauten Wirtschaft ganz überwiegend der private Unternehmer, zu dem in diesem Falle auch der Bauer wie jeder Führer eines Wirtschaftsbetriebes gerechnet sein mag. Man kann in den kleineren und mittleren Betriebsgrößen und in den genannten Wirtschaftszweigen keine Aufteilung der Wirtschaftsführung vornehmen in dem Sinne wie bei den oben erwähnten Großbetrieben und -unternehmungen, vor allem der Industrie. Anders liegen die Dinge bei der sogenannten Gewinnbeteiligung der Arbeitnehmer. Sie ist auch in kleineren und mittleren Betrieben möglich, wenn auch in anderen Formen als bei der typischen Form des Großunternehmens, der Aktiengesellschaft.

Die Frage der Gewinnbeteiligung, die manche technische Schwierigkeiten in

der Durchführung, nicht im Grundsätzlichen, bietet, kann in diesem Rahmen nicht behandelt werden. Sie würde eine eingehende Spezialuntersuchung erfordern. Grundsätzlich sprechen für sie eine Reihe sowohl arbeitsethischer wie arbeitspsychologischer Gründe. Eine Mitverantwortung für die Wirtschaft, wie sie die Arbeitnehmer in einem System wirtschaftlicher Selbstverwaltung mit Recht fordern, bedingt auch eine Beteiligung am Ertrag des einzelnen Betriebes über den gerechten Lohn hinaus. Die Formen, in denen diese Gewinnbeteiligung durchgeführt werden kann, ihr Ausmaß und ihre Staffelung nach gewissen Maßstäben, etwa nach der Dauer der Betriebszugehörigkeit des Arbeitnehmers, können mannigfaltig sein. Sie können sich erst allmählich aus der Praxis des Wirtschaftslebens entwickeln. Man könnte bei der Aktiengesellschaft etwa daran denken, daß ein bestimmter Teil des Gewinnes von vornherein für die Arbeitnehmer abgezweigt würde, daß sie diesen Gewinn im allgemeinen nicht alljährlich ausbezahlt erhalten (wobei er dann leicht für Verbrauchsgüter ausgegeben werden würde), sondern ihn als Kapitalbeteiligung — etwa in Form von Kleinaktien, die besonders gesichert sein müßten — weiter im Unternehmen arbeiten lassen, mit der Maßgabe, daß dieses angesammelte Kapital dem Arbeitnehmer beim Ausscheiden aus dem Betrieb infolge Wechsels der Arbeitsstelle oder wegen Alters oder Invalidität ausgezahlt würde. Er könnte aber seinen Gewinnanteil in gewissen Notfällen (Krankheiten, Unglücksfällen in der Familie usw.) oder für den Bau eines Siedlungshäuschens schon vorher ausgezahlt oder beliehen erhalten. Man könnte auch an gewisse Formen der Lebensversicherung denken, wie sie z. B. von Industrieunternehmungen in den Vereinigten Staaten zugunsten der Arbeitnehmer abgeschlossen werden, mit Auszahlung der Versicherungssumme an einem bestimmten Termin — es lassen sich mannigfaltige Arten und Formen der Gewinnbeteiligung finden. In der Praxis wird man sie je nach der Art des Betriebes und der Arbeitnehmerschaft nebeneinander verwenden.

Eine Gewinnbeteiligung der Arbeitnehmer würde sich auf die Dauer zweifellos günstig für das Arbeitsethos und die Arbeitsleistung im Betriebe auswirken. Der Arbeitnehmer muß, vor allem wenn er seinen Gewinnanteil als kleine Kapitalbeteiligung im Betriebe weiter arbeiten läßt, aufs stärkste daran interessiert sein, vollwertige Arbeit zu leisten, er wird aber auch darauf achten, daß sein Arbeitskamerad dasselbe tut. Verluste, die früher durch Materialvergeudung, schlechte und unsachgemäße Behandlung der Maschinen, Diebstähle usw. eintraten, würden durch die Mitkontrolle der Arbeitnehmer stark eingeschränkt werden. Es würde außerdem im Betriebe durch die Gemeinsamkeit der Interessen und das Bewußtsein der Mitverantwortung und der Mitträgerschaft des Betriebes ein Arbeitsgeist und eine Betriebskameradschaft erzielt werden, die sich nicht nur arbeitsethisch, sondern auch leistungsmäßig sehr positiv auswirken müßte.

Durch die Gewinnbeteiligung der Arbeitnehmer würde es vor allem möglich sein, die in der Enzyklika Quadragesimo Anno so nachdrücklich gefor-

derte Entproletarisierung des Proletariats herbeizuführen. Der Arbeitnehmer könnte, ohne daß er durch freiwillige Lohnabzüge ein fühlbares Opfer bringen müßte, allmählich durch die Gewinnakkumulation in den Besitz eines Kapitals kommen, das ihm die Möglichkeit gibt, einen kleinen Grundbesitz zu erwerben oder sich im Alter und in Krankheits- und Notfällen über seine Rente hinaus einen wirtschaftlichen Rückhalt für sich und seine Familie zu schaffen. Schließlich könnte so den Kindern der Arbeitnehmer in Zukunft der soziale Aufstieg wesentlich erleichtert werden. Der Arbeiter leidet nicht zuletzt an der tiefen Kluft, die sich auf kulturellem Gebiet zwischen ihm und den sozial und wirtschaftlich besser gestellten Schichten auftut. Die Überbrückung dieser Kluft würde mit dazu beitragen, die bestehenden sozialen Spannungen zu mildern.

II.

Ein Wirtschaftssystem wie das vorstehend in den Grundzügen angedeutete kann natürlich nicht bis in alle Einzelheiten von vornherein theoretisch entwickelt werden. Es kann seine praktische Ausgestaltung im einzelnen erst im Laufe der Zeit aus den Notwendigkeiten und Möglichkeiten des Wirtschaftslebens erfahren — eine Aufgabe, die Jahrzehnte erfordern wird. Aus den angedeuteten Grundzügen geht aber eines ohne weiteres hervor: daß es eine Möglichkeit der Verwirklichung der Forderungen darstellt, die in den sozialen Enzykliken gestellt sind; dann aber auch, daß man ein solches Wirtschaftssystem nicht „sozialistisch" nennen kann, auch nicht im Sinne eines sogenannten christlichen Sozialismus. Eine der Grundforderungen jedes „sozialistischen" Systems, die Vergesellschaftung bzw. Verstaatlichung der Produktionsmittel auf breiter Basis, ist in dem vorstehend entwickelten System, das den Grundgedanken der Enzykliken entspricht, nicht gegeben. Die Forderung eines „Christlichen Sozialismus" widerspricht in ihren Folgen und praktischen Verwirklichungsmöglichkeiten der Lehre der Kirche vom Eigentum. Auch ein Wirtschaftssystem, in dem einige wichtige Grundzweige, etwa der Kohlenbergbau, die Eisenindustrie, die Versorgungsbetriebe der Wasser-, Gas- und Elektrizitätswirtschaft, verstaatlicht, kommunalisiert oder sonstwie in Gemeineigentum übergeführt worden sind, ist noch nicht sozialistisch, und eine Bewegung oder Haltung, die eine solche Wirtschaft fordert, ist nicht Sozialismus. Denn das Eigentums- wie auch das Ordnungsprinzip einer solchen Wirtschaft bleibt in den Grundzügen privatwirtschaftlich. Nur die Grundindustrien und einige andere Teilgebiete, wie Teile des Verkehrswesens oder der Kreditwirtschaft, wären sozialisiert. Für den Großteil der Wirtschaft bleibt der private Unternehmer der Eigentümer und Träger dieser Wirtschaft: im Gesamtbereich der Landwirtschaft, des Handwerks, im größten Teil der Industrie, vor allem in den mittleren und kleinen Betrieben. Man täte der Sprache und der historischen Entwicklung des Begriffs „Sozialismus" Gewalt an, wenn man hier noch von „Sozialismus" und von „sozialistischer Wirtschaft" spräche.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich die Unklarheit des Begriffes „Christlicher Sozialismus". Man kann ein Gesellschafts- und Wirtschaftssystem nicht allein nach der Gesinnung bezeichnen und klassifizieren (wobei noch immer der Begriff „sozialistische Gesinnung" höchst problematisch ist), sondern man muß auch das Institutionelle, das konkrete Ordnungsbild der Wirtschaft mit hinzunehmen, um ein Wirtschafts- und Sozialsystem zu kennzeichnen. Das letztere vermißt man aber bei den Vertretern des „Christlichen Sozialismus" vollständig. Sie haben kein konkretes Ordnungsbild der Wirtschaft, die sie erstreben und die sie als „sozialistisch im christlichen Sinne" bezeichnen. Sie halten sich ganz im Bereich des Programmatischen und Wirtschaftsethischen, der Wirtschaftsgesinnung, ohne dabei die Verbindung der christlichen Grundsätze mit der von ihnen vertretenen und geforderten Art der Gesinnung überzeugend darzutun. Man muß sich immer wieder fragen, was der „Christliche Sozialismus" eigentlich will. Will er die ganze Wirtschaft oder auch nur alle ihre entscheidenden Gebiete „sozialisieren", d. h. verstaatlichen oder in Gemeineigentum und Gemeinverwaltung aller an der Wirtschaft Beteiligten überführen? Oder will er sich mit der Verstaatlichung bzw. Vergesellschaftung bestimmter begrenzter Teilgebiete der Wirtschaft, vor allem der Grundindustrien begnügen? Das Erstere stünde in klarem Widerspruch zur Lehre der Kirche wie auch zur wirtschaftlichen Vernunft. Will der „Christliche Sozialismus" aber nur das Zweite, dann ist das eben kein Sozialismus mehr. Man müßte sonst dem Begriff Gewalt antun. Eine Wirtschaft, die weitaus überwiegend in privaten Händen und unter privatwirtschaftlicher Führung bleibt, wäre selbst dann keine sozialistische Wirtschaft, wenn sie überall und restlos vom Geiste sozialer Gerechtigkeit durchdrungen wäre. Man muß die Frage, ob eine bestimmte Gesellschaft und Wirtschaft „sozialistisch" ist oder nicht, in erster Linie nach ihren Institutionen und den Funktionen ihrer einzelnen Organe bestimmen und bezeichnen, nicht aber nach einer meist nur sehr schwer sachlich zu erfassenden Gesinnung. Immer wieder kann man feststellen, daß die „Christlichen Sozialisten" sich eine konkrete Vorstellung von diesen Institutionen und der Verteilung der Funktionen unter die Organe einer solchen Wirtschaft entweder nicht machen, oder aber daß dieses Ordnungsbild, wenn sie sich ein solches wirklich machen, eben nicht sozialistisch ist und sein kann.

Man kann gewiß den „sozialen" Gedanken und den Geist, den die „Christlichen Sozialisten" vertreten, in dem von ihnen geforderten Umfang vom christlichen Standpunkt aus anerkennen und billigen, aber der Sprung vom „Sozialen" der Gesinnung zum „Sozialistischen", zum „Sozialismus", der durchaus in erster Linie eine institutionelle Angelegenheit ist (wenigstens in der Praxis), ist willkürlich und unzureichend begründet. Man kann aus den Grundsätzen des Christentums wohl eine bestimmte soziale Gesinnung und Haltung, das Bewußtsein einer weitgehenden sozialen Verpflichtung, herleiten, nicht aber einen „Sozialismus", d. h. eine wirtschaftliche und soziale Richtung, die vor allem in Deutschland aus der geschichtlichen Entwicklung

heraus mit einem ganzen Komplex von politischen und weltanschaulichen Imponderabilien belastet ist, so daß er nicht mehr beliebig umgedeutet werden kann, auch nicht durch das Beiwort „Christlich". Auch wenn sich die „Christlichen Sozialisten" vom marxistischen Sozialismus noch so sehr zu distanzieren suchen — für die breiten Massen werden diese feinen Unterscheidungen, die zudem im allgemeinen einen sehr wichtigen Bereich, den institutionellen, nicht hinreichend berücksichtigen, nicht faßbar, zum mindesten nicht überzeugend sein. Wenn es sich um eine Formulierung rein zum Zwecke grundsätzlicher wissenschaftlicher Auseinandersetzungen handle, die wesentlich im Bereich engerer wissenschaftlicher oder wissenschaftlich interessierter Kreise bliebe, dann wäre der Schaden und die Gefahr nicht groß. Aber die Dinge liegen ja ganz anders. Die Formulierung „Christlicher Sozialismus" entspringt nicht eigentlich theoretischen Überlegungen, sondern einer eminent praktischen, politischen Lage und Zielsetzung: Sie will an die breiten Massen heran und will durch eine solche Formulierung auf sie einwirken — im christlichen Sinne.

Muß man schon aus grundsätzlichen Erwägungen heraus den Begriff „Christlicher Sozialismus" als unklar, widerspruchsvoll und für die Anwendung auf die praktische Wirtschaft unzureichend zurückweisen, so kommt man aus praktisch-taktischen Gesichtspunkten zu einer noch schärferen Ablehnung. Diejenigen, die im christlichen Lager das Wort gebrauchen, kommen dazu aus ehrlicher Überzeugung und aus dem Gefühl der schweren sozialen Verantwortung in der heutigen deutschen Lage, einer Verantwortung, die gerade auf denjenigen liegt, die sich als Christen bekennen, einer Verantwortung, die in dieser Weltenwende gerade vom Christen letzte Entscheidungen im sozialen und wirtschaftlichen Bereich fordert. Jeder um die Lösung der heutigen schweren Spannungen ehrlich ringende Christ muß mit ihren sachlichen Forderungen, vor allem nach der Seite einer neuen sozialen Gesinnung und Haltung, in weitestem Umfang einverstanden sein. Die Frage ist nur, wie, inwieweit und innerhalb welcher Zeit sich diese Forderungen im praktischen Wirtschafts- und Sozialleben ohne schwere Störungen der Ertragsfähigkeit und des Funktionierens der Wirtschaft verwirklichen lassen.

Es geht um die Frage der konkreten Verwirklichung der Forderungen, vor allem des Ausmaßes ihrer Verwirklichung. Die Frage geht aber auch um die Benennung dessen, was man erstrebt, um das Wort „Christlicher Sozialismus". Man könnte dafür viel besser „Christliche Sozialordnung" sagen und, soweit man in der Sphäre der theoretischen und grundsätzlichen Überlegungen bleibt, von „christlichem Solidarismus" sprechen. Daß jene Kreise so sehr an der Bezeichnung „Christlicher Sozialismus" festhalten, hat wohl im wesentlichen taktische, im guten Sinne politische Gründe. Sie hoffen dadurch einmal diejenigen Schichten im christlichen Lager, die nach einer tiefgreifenden Wandlung der Sozial- und Wirtschaftsstruktur verlangen und die z. T. daran verzweifeln, daß eine solche entscheidende Reform durch Christentum und Kirche durchgeführt werden kann, im christlichen Lager zu halten und ihre

Abwanderung ins marxistische Lager zu verhindern. Sie hoffen aber überdies, daß auch aus dem marxistischen Lager solche, die nur durch ein Versagen der sich christlich nennenden Schichten auf sozialem Gebiete zum Marxismus übergegangen sind, die aber noch eine gewisse Glaubenspotenz bewahrt haben, durch ein entschiedenes Bekenntnis zum „Christlichen Sozialismus" wieder für Christentum und Kirche gewinnen zu können. Diese Rechnung geht jedoch nicht auf. Gewiß besteht die Möglichkeit, daß sie sich nach der einen oder nach der anderen Seite in gewissen Fällen als richtig erweist. Es besteht jedoch eine noch viel größere Wahrscheinlichkeit, daß sich die Proklamierung eines „Christlichen Sozialismus" durch breite und einflußreiche christliche Kreise oder gar durch die Kirche selbst — sei es direkt oder durch Duldung der Bestrebungen innerhalb der Kirche — sehr nachteilig für Christentum und Kirche auswirken würde.

Zunächst muß man nun einmal damit rechnen, daß für breite Schichten des Bauerntums, des städtischen Mittelstandes und der Unternehmerschaft das Wort „Sozialismus" infolge der tatsächlichen Entwicklung des Sozialismus und der sozialistischen Parteien in Deutschland stark mit Bedenken aller Art belastet ist, daß für jene Schichten das Bekenntnis zu einem „Sozialismus" irgend welcher Art, auch zu einem „christlichen", heute und für absehbare Zeit psychologisch unmöglich ist. Würden sich innerhalb der Kirche weite Kreise zu einem solchen Sozialismus bekennen, so müßte das innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft wie Sprengpulver wirken. Wollte man diese Bezeichnung und ihre Vereinbarkeit mit dem Christentum als berechtigt anerkennen, so würde das weitgehende Verwirrung in diese Kreise hineintragen und mehr als einen der religiösen Gemeinschaft entfremden. Viel größer noch erscheint die Gefahr nach der anderen Seite hin, nämlich im Hinblick auf jene Schichten, die man durch die Bezeichnung „Christlicher Sozialismus" der Kirche erhalten oder wiedergewinnen möchte. Nachdem so lange und so nachdrücklich von höchster kirchlicher Seite erklärt worden ist, daß sich Christentum und Sozialismus nicht miteinander vereinigen lassen, daß ein Christ nicht Sozialist sein kann, würde eine Duldung oder gar Billigung der Bezeichnung durch die Kirche schwerste Verwirrung gerade in diese Kreise hineintragen. Die neue Bezeichnung bringt für Menschen, die nicht gewohnt sind, scharfe und in mancher Hinsicht schwierige begriffliche Unterscheidungen zu machen, die vielmehr gewohnt sind, mehr in Worten als in Begriffen zu denken, die stärkste Gefahr einer Verwischung der Grenzen zu jenem Sozialismus mit sich, den sie als bisher einzigen in Deutschland praktisch vertretenen kennen, dem marxistischen. In einer Lage, wo es wie in der heutigen um letzte Entscheidungen geht, ist jede Verwischung der Grenzen, jede Unklarheit in so wichtigen Haltungen und Entscheidungen in höchstem Maße unzeitgemäß und gefährlich.

Wohl kann der Christ — in dem Streben nach Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit im gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben — in der praktischen Politik ein gutes Stück Weges mit jenen zusammengehen, die aus

praktischen Erwägungen in derselben Richtung gehen, sei es aus einem gemäßigten und relativ berechtigten Interessenstandpunkt oder auch aus einer sozial-ethischen Haltung heraus, die nicht aus christlicher Überzeugung, sondern aus einer weltlich begründeten Ethik erwächst. Doch dürfen die grundsätzlichen Unterschiede in der weltanschaulichen Haltung, die hüben und drüben bestehen, dabei nicht verharmlost oder als praktisch unbedeutend hingestellt werden. Die Grenze im Grundsätzlichen muß gerade bei einem solchen taktischen teilweisen Zusammengehen klar und scharf eingehalten werden, und dazu gehört auch, daß man zur Kennzeichnung der Bewegung, die auf der Grundlage des Christentums eine wirkliche Lösung der sozialen Frage sucht, nicht Bezeichnungen wählt, die für jeden nicht in scharfen begrifflichen Abgrenzungen Geschulten die Gefahr einer Grenzverwischung mit sich bringen. Daraus erwächst nur zu leicht die Gefahr einer Abwanderung ins marxistische Lager, zum „wirklichen", „echten" Sozialismus, demgegenüber jeder „christliche" dann als eine Halbheit angesehen wird. Die breite Masse entscheidet sich ja nicht auf Grund theoretischer Überlegungen, sie entscheidet sich auf Grund von Gefühlen und altüberlieferten Schlagworten. Ein solches Schlagwort ist nun einmal der Sozialismus, zum mindesten in Deutschland, und er ist es heute, wo in den weitesten Schichten aus der gegenwärtigen bitteren Not heraus eine gefühlsmäßige Stimmung für alles „Sozialistische" besteht, mehr denn je. Um so vorsichtiger sollte man in christlichen Kreisen mit der Verwendung dieses Wortes sein. Es wäre aussichtslos, durch Hinzufügen des Wortes „christlich" dem überkommenen und in weitesten Kreisen, nicht nur den deutschen, eingewurzelten marxistischen Sozialismus das Wasser abgraben zu wollen.

Umgekehrt ist die Gefahr viel größer, daß durch den Versuch, im „Christlichen Sozialismus" völlig verschiedenartige Elemente zu einer neuen Einheit zu verschmelzen, stärkste Unsicherheit gerade in die Reihen der christlichen Arbeiterschaft getragen würde, die unvermeidlich einen großen Teil derselben ins marxistische Lager treiben müßte. Vor allem müßten durch die Übernahme des Begriffes durch weite christliche Kreise und durch die Duldung durch die Kirche selbst in den Massen Erwartungen geweckt werden, die sich nun einmal in einer auf den gerechten Ausgleich zwischen allen Gliedern von Gesellschaft und Wirtschaft und zugleich auf die Notwendigkeit einer möglichst hohen wirtschaftlichen Produktivität eingestellten Wirtschaft nicht verwirklichen lassen. Eine tiefe Enttäuschung wäre unausbleiblich, die Folge könnte nur eine starke Abwanderung ins marxistische Lager sein.

Gründliche und eingehende Auseinandersetzungen über die Notwendigkeit, die Art und Durchführbarkeit einer tiefgreifenden Sozialreform im christlichen Sinne sind dringend erforderlich, aber man treibt diese Auseinandersetzungen aus der Sphäre der Sachlichkeit hinaus und bringt sie in die Gefahr der Demagogie und des Ressentiments, wenn man so stark gefühlsbelastete Begriffe wie „Sozialismus" in die Diskussion hineinträgt, durch die man bei den einen, den „Bürgerlichen", unnötig Mißtrauen und Hemmungen gegen-

über der Mitwirkung an einer solchen Reform hervorruft, bei den andern aber, vor allem den Arbeitern, nur zu leicht unerfüllbare und unberechtigte Hoffnungen weckt. Da ist es doch besser, einen weniger belasteten Ausdruck zu wählen, gerade im Interesse der Sache, der man dienen will, etwa „Christliche Sozialordnung".

Dieses Wort bringt viel eindeutiger und klarer als das vieldeutige und schillernde Wort „Sozialismus" das Ziel und die Voraussetzungen zum Ausdruck, um die es im christlichen sozialen Denken geht. Weit lebendiger und anschaulicher als ein mehr oder weniger abstrakter „—ismus" bezeichnet der Ausdruck etwas organisch Gewachsenes, das sich aus den Urzellen von Wirtschaft und Gesellschaft von unten nach oben zu einer echten Gemeinschaft aufbaut. Und das ist es doch, was als Frucht aller sozialen Bemühungen der Christen erwachsen soll: ein echter „Ordo", eine Ordnung, getragen von christlichem Geist und christlicher Liebe, die allein eine wirkliche Erneuerung unseres Sozial- und Wirtschaftslebens gestalten können.

Nur eine klare und scharfe Grenzziehung gegenüber dem „Sozialismus", wie das Wort in Deutschland im landläufigen Sinne gebraucht wird, entspricht den Forderungen der heutigen Situation. Dieser marxistische und pseudo-marxistische Sozialismus ist heute nicht nur in Deutschland in einer schweren und fast ausweglosen Krise — trotz all der Mitläufer, die ihm die Nöte der Zeit zugeführt haben! Große Teile seiner Anhänger — und nicht die schlechtesten! — sind an seinen völlig unzureichenden weltanschaulichen Grundlagen irre geworden oder beginnen doch an ihnen zu zweifeln. Man kann diesen Gesinnungswandel nicht, wie es manche „Christliche Sozialisten" glauben, dadurch erleichtern, daß man jenen Zweifelnden und unsicher Gewordenen, wenn auch scheinbar nur in der Bezeichnung, tatsächlich aber oft auch im Sachlichen, entgegenkommt und dadurch den eigenen festen und unerschütterlichen Boden verläßt. — Im Gegenteil, nur die klare Abgrenzung und Hervorhebung des eigenen Standortes (ohne jede Schärfe, in vollem Verständnis für das Ringen um Klarheit auf jener Seite!), aber auch die bewußte Konsequenzziehung aus diesem Standort: ein Christentum von höchster sozialer Verantwortlichkeit und Verpflichtung — nur das kann jenen begonnenen Prozeß der Besinnung vollenden und den um eine Neugestaltung ehrlich ringenden Kräften im anderen Lager den Weg frei machen, der für sie der einzig mögliche ist: den Weg zum Christentum.

Das Theater ohne Kontrolle

Von WERNER BARZEL S. J.

Die Theater haben heute die Freiheit, die sie sich wünschen können. Die Behörden machen ihnen keine Vorschriften, über die sie sich vernünftigerweise beklagen können. Denn wenn sie jetzt auch nicht gerade „Schlageter" spielen können oder die „Hermannschlacht" oder den „Hochverräter" von Langenbeck,

so bedeutet das doch keine ernste Einbuße. Ebenso wenig haben sie eine geschlossene öffentliche Meinung zu fürchten, weil es sie in Deutschland noch nicht gibt. Auch ist keine Weltanschauungsgruppe stark genug, daß sie sich der Aufführung ihr feindlicher Stücke mit Erfolg widersetzen könnte. So darf also das Theater alles bringen, was es nur mag: Klassiker und Moderne, Naturalisten und Expressionisten, Amerikaner und Russen, Wedekind und Claudel, Sophokles und Anouilh, Sternheim und Schiller, alles. Es kann uns Zeitstücke jeder Richtung außer einer vorsetzen; es darf, solange es sich nicht der faschistischen Absicht verdächtig macht, alle Tendenzen vertreten, die ihm belieben: für oder gegen den Kommunismus, für oder gegen die Unauflöslichkeit der Ehe, für oder gegen die Religion.

Das Theater ist frei, es schwelgt geradezu in Freiheit. Ob ihm das gut tut? Es ist frei von Bevormundung, frei von Zwang, das tut ihm sicher gut. Es wird nicht vom Staat mißbraucht, von keiner Parteidoktrin vergewaltigt, wie sollte es da nicht aufleben? Aber jede Freiheit muß ihre Bindung haben, wie jede Kraft ihre Stauung braucht. Die Freiheit der Kunst findet, weil sie aus dem Geiste lebt, ihre Bindung in den Gesetzen des Geistes. Was dem Geiste Maßgabe und Richtschnur ist, dem hat auch die Kunst zu folgen. Wie alles Geistige einem höchsten Gericht untersteht, so hat auch das Theater sich für jedes seiner Worte fragen zu lassen: ist es wahr? Und für jede seiner Taten: ist sie gut? Wahrheit und Gerechtigkeit haben unausweichliche Hoheitsrechte über die Kunst und das Theater. Die Freiheit der Kunst und des Theaters darf die Grenzen von Wahr und Gut nicht überschreiten, weil jenseits dieser Grenzen die Kunst nicht leben kann. Sich dem Gebot von Wahr und Gut zu unterwerfen ist eine Beschränkung der Freiheit, aber diese Beschränkung raubt nichts, sie bestärkt und beschützt vielmehr; denn Wahrheit und Gerechtigkeit sind die Siegelbewahrer der Schönheit.

Wahrscheinlich gibt es wenige Theaterleute, die dies bezweifeln oder die wagen würden, diesen Zweifel auszusprechen. Aber die rein geistige Anerkennung geistiger Bindungen genügt nicht. Auf keinem Gebiet wäre solche Bindung ausreichend. Oder wem würde, wem dürfte es beim Abschluß eines Geschäftes genügen, wenn sein Partner ihm versichert: Ich bin ehrlich? Wer zählt nicht auch seinem besten Freund die Summe nach, die er schuldig ist? Wer läßt sich ein Haus bauen, ohne nachzuschauen, ob die Arbeit nach seinen Wünschen vorangeht? So wie wir Menschen einmal sind, bedarf die Bindung, auch wenn sie anerkannt wird, der Aufsicht. Ehre und Treue und Gewissenhaftigkeit können nicht einfach geglaubt, sie müssen geprüft werden. Wer sich die Prüfung nicht gefallen lassen will, ist des Betruges verdächtig. Ja die Erfahrung zeigt, daß, wer sich nicht selber eine Aufsicht über sich selbst einsetzt, des Selbstbetruges schuldig ist. Weil die Freiheit des Menschen zugleich seine Schwäche ist, deswegen kann seine Bindung nur zu seiner Stärke werden, wenn er sie stark genug macht. Die Bindung ist zu schwach gegen die Schwäche der Freiheit, wenn sie nicht durch Über-

wachung verstärkt wird: die Bindung des Geistes an die Gesetze des Geistes muß kontrolliert werden.

Mag sein, daß dieser Gedanke manchem Theatermann weniger einleuchtend erscheint. Die Erinnerung an den Zwang wird sich bei ihm warnend und abwehrend einstellen; er wird das Heraufziehen einer neuen Geistesknechtung wittern. Aber so würde er mißverstehen, was unter Kontrolle hier gemeint sein soll.

Auf zwei Arten kann der Mensch in der Treue bei seinem Werk kontrolliert werden: Der Besitzer einer Flugzeugfabrik zum Beispiel könnte, um seine Arbeiter anzuhalten, genau und plangerecht zu Werke zu gehen, zweierlei tun: er könnte einmal viele einschränkende, alles Schlampen vereitelnde Vorschriften erlassen, er könnte versuchen, durch Verbote und Drohungen jede Unregelmäßigkeit zu unterbinden, er könnte so weit gehen, jedem Arbeiter einen anderen zur Überwachung beizugeben, damit ja kein Handgriff durch Sorglosigkeit fehlgehe. Das alles aber wird ihm nicht ersparen, die zweite, die wichtigere Art von Kontrolle anzuwenden: Ob das fertige Erzeugnis wirklich ein Flugzeug geworden ist, ob die Arbeit tatsächlich die Gesetze eingehalten hat, die den Bau eines Flugzeugs regieren, das erweist erst die Probe. Wenn das Ding fliegt, dann war es recht, wenn nicht, dann war auch das ausgeklügeltste System der Überwachung und des Zwanges umsonst. Von dieser zweiten Art der Kontrolle aber ist hier allein die Rede. Sie kann auch dem Theater nicht geschenkt werden. Denn die Probe auf die Wahrheit und Güte seiner Kunst darf ihm nicht erlassen bleiben. Der echte Bühnenkünstler wird sich diese Kontrolle nicht nur gefallen lassen, er wird nach ihr rufen. Denn sie besteht in nichts anderem als darin, daß er den gerechten Widerhall findet, daß er das volltönende Echo hört, an dem er sich wiedererkennen kann. Daß das Wort, das er von der Bühne hinausspricht, zu ihm zurückkommt und ihm zum Troste sagt, es sei ein wahres Wort, oder ihn zu seiner Beunruhigung schilt, es sei eine Lüge. Eine solche Kontrolle fordern heißt also nicht, dem Theater eine Hemmung auferlegen, sondern sich zum Interpreten seiner Wünsche machen.

Das Amt, das Theater zu kontrollieren, gehört an sich dem Kritiker und dem Publikum. Beide üben dieses Amt nicht mehr so aus, daß das Theater zufrieden sein kann.

Der Kritiker ist machtlos geworden. Schon die Papiernot der Zeitungen drängt ihn sehr zurück. Sie beschränkt oft die Darlegung seines Urteils so sehr, daß er der Gefahr nicht mehr entgehen kann, entweder zu undeutlich zu sprechen, um verstanden zu werden, oder so angreifbar, daß man ihn nicht ernst nimmt. Aber selbst wenn der Kritiker sich ungehindert verbreiten darf, ist sein Einfluß gering. Die Leute, die heute ins Theater gehen, fragen nicht vorher einen Kritiker, was er meint, sondern wenn die Bekannten erzählen, es „lohne sich bestimmt“ oder „das müsse man gesehen haben“, dann versuchen sie eine Karte zu bekommen, und wenn sie das Glück haben, eine zu bekommen, dann gehen sie eben hin, ohne sich im

geringsten darum zu kümmern, welche Einwände der Kritiker gegen die Aufführung erhoben oder welche Belobigung er erteilt hat. Ob das im Grunde je anders war, mag der Historiker erforschen. Heute jedenfalls ist der Kritiker nicht imstande, das Theater wirksam zu kontrollieren, einfach weil er zu ungefährlich ist. Denn immer steht dem Theater vom Urteil des Kritikers die Berufung an die höhere Instanz des Publikums offen: Was der Kritiker verworfen hat, hat das Publikum gefeiert, — was willst du also, engherziger Kritiker!

Es kommt hinzu, daß heute keine Autorität gilt. Jeder will selber urteilen, jeder traut sich zu, daß er es genau so gut wisse wie ein Fachmann. Leider tragen die Kritiker selber nicht wenig dazu bei, daß ihr Ansehen so im Sinken ist. Sie sagen nicht das, was man von ihnen hören möchte, sondern alles mögliche andere. Sie reden von Parallelen, von Vorbildern und Seitenstücken zu dem besprochenen Stück, sie ergehen sich in Andeutungen und Anspielungen, um ihre Belesenheit zu erweisen, sie entfachen, so gut es ein jeder kann, ein Feuer oder ein Feuerchen von Witz und Beredsamkeit, aber sie lassen sich um Gottes willen nicht auf die Frage ein, ob das Stück wahr ist oder falsch, gut oder böse. Natürlich könnten sie das nicht mit einem einfachen Verdikt oder mit einem einsilbigen Ja. Es gälte herauszusuchen, was falsch und was wahr ist, mit sehr genauen Schnitten zu sondieren, um das Gesunde vom Kranken zu trennen. Es kostete einen aufmerksamen Spürsinn, das Gute auf seinen Ursprung zurückzuführen und das Böse an seinen Folgerungen zu entlarven. Man müßte sich die Mühe nehmen, peinlichst abzuwägen, ob Wert oder Unwert schwerer wiegt, ob die Lüge so massiv ist, daß sie die Wahrheit mit hinunterdrückt, oder ob die Wahrheit so gewichtig ist, daß eine Unze Falschheit in Kauf genommen werden darf. Wenn der Kritiker sich dieser geistigen Arbeit unterzöge, dürfte er zwar noch nicht damit rechnen, daß alle seinen Spruch als unfehlbares Orakel annehmen, aber man würde ihn beachten, man würde ihn zum Anreiz und Ausgang für eigene Überlegungen nehmen, man würde dem Kritiker danken, man würde ihn respektieren, man würde sich etwas von ihm sagen lassen. Aber reine Geistreichigkeiten mögen die Leute nicht, auch wenn sie sie bewundern; mit literarhistorischen Hinweisen können die meisten nichts anfangen, Spritzigkeit, die verschleiert statt zu offenbaren, wird auf die Dauer verachtet. Wohl ist es nicht persönliche Schuld eines jeden Theaterkritikers, daß sein Wort so ohnmächtig geworden ist. Es ist oft übermenschlich schwer, unter den obwaltenden Umständen eine wirkliche geistige Auseinandersetzung zu bieten, das Treffende statt des bloß Ungefähren zu sagen. Man darf dem Theaterberichterstatter keinen Vorwurf daraus machen, daß er nicht imstande ist, die geistige Verwirrung der Zeit plötzlich lichtvoll aufzuhellen, weil das selbst Berufenere nicht vermögen. Aber wie immer es dazu gekommen sein mag, praktisch ist heute das Publikum selber Richter über das Theater geworden.

Und es ist offenbar, ein wie schlechter Richter es ist. Nicht aus Bosheit,

nicht aus Bestechlichkeit, sondern aus Trägheit. Man darf es dieser Trägheit nicht einmal anklagen. Zu keiner Zeit wohl hat sich die Urteilskraft des Publikums als ganzes genommen in etwas anderem betätigt als darin, daß es kam oder wegblieb. Heute kann es sich auch zu diesem Wenigen an Entscheidung nicht mehr aufschwingen. Es kommt, es kommt in jedem Fall. Früher fand sich das Theater kontrolliert, wenn es seine Kassenbücher nachsah, heute sind die Häuser immer ausverkauft. Es sind auch da schon Gegenbeispiele zu hören, aber im allgemeinen kann sich das Theater darauf verlassen, daß, wenn der Vorhang aufgeht, das Publikum vollzählig dasitzen wird. Man soll dem Publikum nicht unrecht tun, indem man es schmäht, das überschüssige Geld sei es nur oder reiner Hunger nach Vergnügen, was es ins Theater treibt. Es gereicht dem Publikum nicht zur Unehre, wenn es das zu viele Geld, wenn es vorhanden sein sollte, auf das Theater verwendet. Und es ist keine Schande, wenn es sich vom Erlebnishunger herbeilocken läßt. Aus welchem anderen Grunde soll man denn ins Theater gehen als deswegen, weil man etwas erleben will? Und es scheinen Anzeichen dafür da zu sein, daß der Hunger sich nicht nur auf niedere Befriedigungen oder ausschließlich auf das bare Gegenteil von Langweile richtet, sondern daß die Menschen heute vom Theater in einem recht ernsten Sinn Nahrung für den Geist verlangen: Anregung, Wegweisung, Klärung, Läuterung heischen sie von ihm. Wenn diese Anzeichen nicht trügen, dann hat das Theater wieder seine große Stunde, eine kostbare Gelegenheit, die es ergreifen oder verpassen kann.

Daß es seine große Stunde nicht verpaßt, dafür wird es der Kontrolle bedürfen. Ist niemand bereit, dem Theater diesen Dienst zu leisten? Solange es mit gleichem Erfolg Gutes und weniger Gutes bringen kann, solange es ungestraft den Kitsch neben die Kunst, die Zersetzung neben die Erbauung setzen kann, solange es unwidersprochen ebenso der Lüge wie der Wahrheit dienen kann, wird es dem Theater nicht gelingen, seine herrliche Gelegenheit wahrzunehmen. Aus eigener Kraft kann es so wenig wie sonst etwas Menschliches in allem die Bindung finden und festhalten, die es zu seiner Bestimmung führt. Es wird sonst seine Freiheit mißbrauchen, es wird seine Berufung, die es jetzt wieder aufzunehmen gilt, endgültig verlieren — will keiner es übernehmen, das Theater zu kontrollieren?

Es bleiben schon noch einige Faktoren übrig, die das Amt übernehmen könnten. Die Not zum Beispiel könnte es übernehmen, und sie hat es übernommen. Wir brauchen nicht auf die Not zu warten, die kommen wird, wenn einmal das Geld so knapp geworden sein wird, daß sich der Erlebnishunger lieber nach einer billigeren Sättigung umsieht. Die gegenwärtige Not ist laut genug, dem Theater heilsame Fragen zu stellen. Der hungernde Schauspieler wird sich fragen, ob es der Mühe wert sei, für eine Belustigung seine letzten Kräfte herzugeben. Der Theaterleiter wird sich fragen, ob es zu verantworten sei, einer kurzen Augenweide wegen die Mühsal der Materialbeschaffung auf sich zu nehmen. So kann die Not das Auge schärfen und die Wahl auf das

lenken, dem der Vorrang gebührt. Aber die Not ist in dem gleichen Maße, in dem sie fördert, auch ein Hindernis. Die Kräfte, die der Hunger wegnimmt, fehlen dem Schauspieler nicht nur bei einer Gaukelei, sondern auch bei einer Tragödie, und das Material, das nicht zu haben ist, beeinträchtigt nicht nur eine Revue, sondern auch die Vollkommenheit einer Klassikeraufführung. So ist die Not ein zwiespältiges Kontrollorgan, eine, dessen Lehren man annehmen soll, solange man sie hören muß, aber das zu verwünschen trotzdem keinem verwehrt werden darf.

Es bleiben darum nur noch zwei Faktoren, die sich zum regulierenden Widerpart des Theaters machen können: der Applaus und die Zuschrift.

Der Schauspieler soll den Applaus nicht unterschätzen, weder aus Bescheidenheit noch aus Verachtung. Nun tut er das wohl gewöhnlich auch nicht Aber es kommt darauf an, den Applaus richtig einzuschätzen, ihn mit hellen Ohren abzuhören. Der gespendete Beifall gilt in erster Linie dem Schauspieler, das wird sich nicht nur der Autor, sondern auch der Regisseur zugeben müssen. Indem sie klatschen, geben die Zuschauer zunächst nicht ihre Zustimmung zu dem Stück zu erkennen, sie nehmen keine Stellung zu dem dramatischen Problem, erklären sich nicht einverstanden mit der Lösung, auch bestätigen sie nicht dem Regisseur, daß seine Auffassung die ihre ist. Wenigstens tun sie das alles nicht direkt. Die nicht persönlich auf der Bühne auftreten, müssen sich ihren Erfolg oder Mißerfolg durch Schlußfolgerungen ableiten; unmittelbar drückt das Publikum durch sein Klatschen nichts anderes aus, als daß der Schauspieler ihm gefallen hat. Und das auch nicht so, daß es sagen wollte, der Herr so und so oder das Fräulein so und so haben eine großartige künstlerische Leistung vollbracht. Auch das ist schon Konsequenz. Unmittelbar wollen sie nur sagen, die dargestellten Personen und ihre Handlungsweise haben ihnen gefallen. Das sagen sie nicht nur dem Egmont, sondern auch dem Alba, nicht nur der Luise Millerin, sondern auch dem Wurm, nicht nur dem Tell, sondern auch dem Geßler; wenn die widerwärtigen Gestalten genau so aufrichtig gegeben wurden wie die einnehmenden, sind sie gegen sie mit der Anteilnahme nicht weniger freigebig und zeigen dadurch, wie wenig grundsätzlich sie ihren Beifall meinen. Natürlich haben es die sympathischen Figuren leichter, Sympathie zu erwecken, als die unsympathischen. Wenn, um ein ganz modernes Beispiel anzuführen, im „Professor Mamlock" an der Stelle bei offener Szene Beifall losbricht, wo die Ärztin Dr. Ruoff dem wildgewordenen SA-Häuptling Dr. Hellpach tapfer entgegnet: „Brüllen Sie mich nur an. Noch hat kein Feldwebel eine Schlacht gewonnen!", so gilt die stürmische Zustimmung nur unmittelbar der Sentenz, unmittelbar heißt die Kundgebung: Diese Frau gefällt uns, bravo, sie hat recht, die ist in Ordnung.

Wenn der Schauspieler auch die Gelegenheit zu dieser empfangenen Sympathie dem Dichter und dem Regisseur verdankt, so darf er doch für sich die Bestätigung buchen, daß es ihm gelungen ist, der Idee des Dichters und der Anordnung des Regisseurs das erworben zu haben, was das Ziel der

mimischen Bemühung ist. Natürlich kann er auch pfuschen. Er kann auf unredlichen Wegen sich die Gunst erschleichen, er kann betören statt zu zaubern, er kann hypnotisieren statt zu fesseln, er kann fanatisieren statt zu begeistern. Aber für feine Ohren müßte es zu unterscheiden sein, welche Art von Gefühlen der Schauspieler erweckt hat, ob ein Jubel aus der Mitte der Herzen heraufschwillt, oder ob sich nur der Wirbeltanz aufgepeitschter Nerven entlädt. Nun scheint es, daß das heutige Publikum darin seinen Vorrang besitzt, daß es diese Unterscheidung leicht macht. Eines haben die Menschen doch gelernt oder sie sind wenigstens dabei, diese Lehre aus den Erfahrungen der Zeit zu ziehen: sie haben oder bekommen einen untrüglicheren Sinn für das menschlich Echte. Mögen sie nicht klüger, nicht frömmer, nicht edler geworden sein, aber sie sind empfindlicher geworden für falsche Klänge, aufmerksamer für angemaßte Tonfälle und vertuschende Handbewegungen, gereizter gegen jede Sorte von Blendwerk und Prahlerei. Sie vertragen die gemachten Posen schwerer, sie kommen mit erhöhter Sicherheit hinter alle Tricks, sie durchschauen ziemlich bald einen lächelnden Schwindel und lassen sich von einem vorgetäuschten Spuk kein Gruseln einjagen, kurz, sie lassen sich nichts vormachen. Wenigstens im Gebaren der Schauspieler nicht leicht. Man kann sie geistig aufs Glatteis führen, man kann ihnen Probleme verschleiern, man kann sie mit Lösungen betrügen, aber man kann nicht so leicht einen Angeber oder einen Schwätzer oder einen Gecken ihrem Wohlgefallen anpreisen. Sie mögen auf Trugschlüsse hereinfallen, auch wenn diese fadenscheinig sind, durch ein bedeutungsvolles Mienenspiel, durch ein dröhnendes Pathos sind sie nicht mehr leicht zu verblüffen. Natürlich ist auch heute das Publikum kein unanfechtbarer Schiedsrichter, aber wenn er will, kann der Schauspieler ziemlich deutlich hören, ob er einen wirklichen Helden gespielt hat oder nur einen vorgemachten, ob sein Bösewicht treffend war oder hingeschmiert, ob er sich seinen Heiligen nur ausgerechnet oder ob er sich selbst in einen verwandelt hatte.

Wenn die Beobachtung richtig ist, daß das heutige Publikum auf den Geschmack am menschlich Wahren gekommen ist, wenn es stimmt, daß die Zuschauer mit ihrem Applaus dafür vornehmlich danken, daß sie einen Menschen gesehen haben, an dem das Beste in ihrem eigenen Menschentum Freude hat, dann ist schon ein wichtiger Kontrollpunkt gefunden, vielleicht schon eine ganze Fläche der kontrollierenden Spiegelung. Das ist freilich noch nicht genug. Die Kontrolle darf nicht nur auf einer reflektierenden Wand geschehen, sondern muß aus dem widertönenden Raum kommen. Die fehlende Dimension wird dann erreicht, wenn nicht nur dem Schauspieler der rasche Reflex, gefallen zu haben, zuteil wird, sondern wenn das ganze Werk in der Tiefe aller seiner Ausdehnungen eine Würdigung erfährt. Das aber kann selbst ein viel kultivierteres Publikum, als es heute im Parkett sitzt, nicht so spontan, so auf Anhieb, wie es die Zeremonie des Aktschlusses erfordert, leisten. Das kann überhaupt nicht durch manuelle Geräusche, das kann nur durch Worte ausgedrückt werden, und zwar wahrscheinlich oft durch recht

zahlreiche Worte und bestimmt immer durch Worte, denen eine gründliche Überlegung vorangegangen ist.

Es müßten sich einzelne aus dem Publikum das Herz fassen, dem Theater ihre Meinung zu sagen. Aber es müßten solche sein, die es fertigbringen, in ihrer Meinung über das Summarische und Allgemeine hinauszugehen. Es sei schön gewesen oder nicht zum Aushalten gewesen, das hören die Theaterleute von jedermann. Sie müßten auseinandersetzen, warum sie einverstanden sind, sie müßten Gründe aufzuzählen wissen, warum sie ablehnen. Sie müßten dem Theater durchdachte und durchfühlte Aussagen vorlegen können, sie müßten ihm mit Gegenbeweisen auf den Leib rücken und ihm selbst das Lob schwierig machen. Es müßte ein ernsthaftes Gespräch zwischen dem Theater und seinen Kontrolleuren entstehen, aus dem die Partner nicht eher scheiden, als bis eine menschenmögliche Klärung herbeigeführt wurde. Nun fehlt es wohl kaum an Bereitschaft dazu, wohl aber an Vermögen. Sicher gibt es genug Backfische, die dem Theater, wenn sie nur gefragt würden, mit ganzen Ergüssen aufwarten wollten, aber die Menschen. die so an Kopf und Herz gebildet sind, daß sie angehört zu werden verdienen, scheinen im Publikum von heute recht selten zu sein.

Das nun ist wohl die eigentliche Gefahr, in die das Theater nicht erst heute gekommen ist, aber in der es heute umzukommen droht: daß der geistige Raum, den es füllen soll, hohl bleibt, daß es in der Tiefe dieses Raumes auf kein Echo stößt und darum im Grunde trotz aller vordergründigen Reaktionen, die es hervorruft, ins Leere spricht. Weil es unter seinem Publikum zu wenig Menschen gibt, die sich in dem Raum, in den es hineingesprochen wird, bewegen können, ist der Widerhall, den das Theater findet, so dürftig. Es fehlt dem Menschen von heute an der Kraft des Gefühls, an der Klarheit des Denkens und an einem Maßstab des Urteilens, und dieser Mangel hält ihn, wenn nicht gerade an der obersten Oberfläche, so doch im Flachen zurück. Er ist nicht mehr fähig und nicht ausgerüstet, in den Raum vorzudringen.

Sein Gefühl ist vom häufigen und wechselnden Gebrauch so abgenutzt, daß es nach einer kurzen Erregung rasch müde wird und, ohne eine Frucht zu erzeugen, wieder versiegt. Die große Tragödie aber verlangt Menschen, deren Gefühl seltener, jedoch ihn bis ins Unterste packender Erschütterungen fähig ist. Erst eine solche Woge des Gefühls kann das im Menschen losbrechen, was weggespült werden muß, damit es zu einer Reinigung kommt. Beim heutigen Menschen reicht die Erregung selten so tief, weil er sich aus Erschöpfung die Anstrengung, die das kosten würde, nicht leisten kann, oder weil er mit dem Grund, in dem solche Vorgänge stattfinden, gar keine Verbindung mehr hat. So ist dem Theater in den meisten Fällen, auch wenn es nicht seine Schuld ist, der schöne Triumph versagt, den es feiern dürfte, wenn ein noch unverbrauchteres Gefühl ihm gestehen müßte: Die Tragödie hat mich getroffen, ich will ein anderer Mensch werden.

Der Verstand des heutigen Durchschnittsmenschen ist zu wenig entwickelt, als daß er ihn an einen so beziehungsreichen, weitverzweigten und feingliedrigen Gegenstand wenden könnte, wie ihn ein klassisches Drama darstellt. Zwar mag sein Intellekt auf einem technischen Spezialgebiet staunenswerte Leistungen vollbringen, aber wo das Fach aufhört, fängt für ihn ein fast analphabetisches Stümpertum an. Allgemeinmenschliche Beziehungen zu durchdenken, hat er nicht genügend gelernt. Wie soll er da die Gedanken eines Dramatikers nachprüfen können, wie soll er gar zurechtweisen, ankreiden können, was falsch ist!

Aber auch das gebildete Publikum versagt vielfach, wenn es klare, begründete Urteile fällen soll. Es hat die Maßstäbe verloren. Die Welt ist so in Unordnung geraten, daß nichts Festes, Unverrückbares mehr vorgefunden wird, das verläßlich zum Vergleich herangezogen werden, zum getreuen Anhalt dienen könnte. Wie soll man da darüber streiten, ob Tasso recht hat oder Antonio? Wonach soll die Schuld Wallensteins bemessen werden? An welcher Skala soll der Wert Othellos und der Unwert Jagos angezeigt werden? Wer gibt das Recht, Hagen zu verdammen oder Siegfried zu bedauern? Von welchem Standpunkt aus sind die „Helden" Shaws lächerlich oder liederlich zu nennen? Das Gefühl zwar nimmt Stellung, eindeutig vielleicht, aber ein klares, sicher unterscheidendes Urteil, wer wagt es zu fällen? Das aber täte not. Selbstverständlich gibt es nicht für alle Fälle schon bereitstehende Kategorien der Beurteilung, die wir nur deswegen nicht finden, weil wir nicht mehr an ihre starre Allgemeinverbindlichkeit glauben. Aber um die Mischfälle, die Grenzfälle, die Sonderfälle, wie sie uns das Leben bietet, zu einer fest vertretbaren Lösung zu bringen, muß es gewisse unverrückbare Grundsätze geben, und diese Grundsätze müssen durch Erziehung für selbstverständlich gelten, durch Nachdenken als einsichtig und durch Erfahrung als unumstößlich erwiesen sein. Das ist nun nicht der Fall. Und weil es so wenig aussichtsreich, so hoffnungslos scheint, eine gültige Antwort zu finden, deshalb machen sich so wenige die Mühe, an ein Bühnenstück die so notwendigen Fragen zu richten: Ist es wahr? ist es gut? Und weil diese Antworten nicht gesucht werden, kann das Theater sie auch nicht bekommen. Das Theater erfährt in seinem Ausschreiten in die Tiefe des Raumes weder Widerspruch noch Bejahung, es vernimmt ebensowenig Ablehnung wie Anerkennung, es muß sich mit einem unverbindlichen Lächeln oder einem undeutlichen Achselzucken begnügen, es bleibt in seinem Eigentlichen ungewürdigt und unverstanden, in seinen besten Vorsätzen unkontrolliert.

So kann das Theater nicht leben. Es wird sterben, und sein Tod wird dadurch, daß er vom Zustrom vieler Neugieriger begleitet wird, höchstens geräuschvoller, aber nicht trostvoller sein.

Ist die Lage verzweifelt? Nein. Noch gibt es Menschen, die zwischen Wahr und Falsch, Gut und Böse unterscheiden können und die sagen können, warum sie so und nicht anders unterscheiden. Noch ist das Gefühl nicht ganz

verschüttet, seine Wurzeln nicht ganz abgestorben. Wenn die, die noch Herz haben, ihr Herz anbieten, um an seinen Höhen die Gefühlsbewegungen, die das Theater aussendet, branden, sie in seine Tiefen hinabstürzen zu lassen, dann wird das Theater wenigstens an den Wellen, die von diesem vereinzelten Anprall zu ihm zurückkehren, spüren, daß es Gewalt besitzt. Ja diese beglückende Erfahrung wird ihm die Gewalt, wo es sie verloren hat, wiederschenken. Wenn die, die noch Verstand haben, oder die, denen Not und Sorge die Vernunft wieder erweckt und belebt haben, sich hergeben, dem Theater unbequem zu werden, wenn sie mit Leidenschaft und ohne des möglichen Vorwurfs der Pedanterie zu achten, bis ins Einzelne gehend das Theater beobachten, bestreiten, korrigieren, diskutieren, dann darf das Theater aufatmen und sagen: Endlich werden wir wieder ernst genommen. Wenn die Menschen, denen noch Gebote heilig gelten, die noch Einsicht in die Geheimnisse des menschlichen Daseins besitzen und deren sittliche Überzeugung darum nicht auf einem lästigen „Du sollst" allein gründen, sondern auch in der Unumgänglichkeit eines „Ich muß", wenn die ein wenig von ihrem Eifer dem Theater zuwenden würden und mahnend, beschwörend, aber auch anleitend und verheißend ihm die Anerkennung der Gesetze, denen das Leben gehorchen muß, abzuringen unternähmen, dann würde das Theater, erst widerwillig vielleicht, aber nicht so widerwillig, wie die Vergrämten befürchten, sich die Gesetze zur Richtschnur machen, weil eine solche Kontrolle ihm die Gewißheit gäbe, daß seine moralischen Anstrengungen nicht umsonst sind. Je mehr solche Menschen in den Theatersälen versammelt werden können, um so ähnlicher wird die Zuschauermenge dem werden, was sich das Theater als Publikum vorstellt. Das Theater sollte sich deshalb mehr darum bekümmern, an wen es seine Eintrittskarten vergibt. Und jeder, der geistige Verantwortung verspürt, sollte sich der Pflicht erinnern, daß er sich ins Theater drängen muß, weil es ein Forum ist, auf dem auch er etwas zu sagen hat.

Wir können das Theater natürlich auch sterben lassen, wie wir überhaupt die Öffentlichkeit ihrer eigenen Verderbnis überlassen können. Wir können das, wenn es uns gleich sein darf, ob unsere Welt, die Welt unserer Kultur, in der und aus der wir leben und der wir die frohe Botschaft zu verkündigen haben, lebt oder stirbt, ob sie gesund ist oder krank. Der Tod des Theaters würde nicht gleich auch uns ins Grab mitziehen, aber er wäre das sichere Zeichen, daß es mit unserer Welt zu Ende geht. Das Theater ist nicht unser einziges Schmerzenskind, aber wenn wir ihm zum Leben verhelfen, dann erhalten wir nicht nur einen vornehmen Bestandteil unserer Kultur, sondern wir machen zugleich das Theater zum Verkündiger der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der echten Menschlichkeit, und zwar zu einem um so mächtigeren Verkündiger, je unerbittlicher wir es kontrollieren.

Buchbericht: Grenzmoral

Von MAX PRIBILLA S. J.

Nach Ausweis der Geschichte sind Kriege für die Moral nicht förderlich. Sie sind ja meist selbst schon ein Anzeichen, daß die sittlichen Grundlagen der menschlichen Gesellschaft schweren Schaden gelitten haben. Da nun der letzte Krieg an Ausdehnung und Grausamkeit alle seine Vorgänger übertraf, so dürfen wir uns nicht sehr über den nachfolgenden moralischen Verfall wundern, zumal wenn wir bedenken, daß sein Anfang bereits in eine Zeit sittlichen Niedergangs fiel. Wir mußten auf Schlimmes gefaßt sein. Freilich, was wir wirklich an Ausmaß und Tiefe der moralischen Zerrüttung erleben, übersteigt doch alle Befürchtungen.

Vergegenwärtigen wir uns nur kurz, was geschehen ist. Die Menschen wurden aus ihren Familien, aus ihren gewohnten Sicherungen des Heims und der Heimat geworfen, des äußeren Haltes beraubt und in die furchtbarste Not getrieben. Ehre, Besitz und Leben wurden für nichts geachtet, Millionen zu Sklavenarbeit gezwungen, eingesperrt, gefoltert, niedergemetzelt und vergast, während viele sich schamlos und herzlos am Unglück der anderen bereicherten. Die bisherigen Maßstäbe schienen ihre Geltung verloren zu haben. Alle menschlichen Ideale verblaßten, wurden entwertet, umgefälscht und verraten. Weder das deutliche Gesetz noch der Gebräuche tiefgetretene Spur hielt die Menschen in Schranken; die Stelle des Rechts und der Sitte nahm der rohe Kampf aller gegen alle ein. Millionen verlernten im Wirbel der Ereignisse den Ernst und die Freude sinnvoller, werteschaffender Arbeit und verbrachten lange Jahre Tag für Tag in den Werken der Zerstörung. Was aber an Zeit noch blieb, wurde auf das „Organisieren" verwandt, was für die Opfer Beraubung und bittere Not bedeutete. Die Begriffe von Mein und Dein, von Recht und Unrecht schwanden aus dem Bewußtsein. War schon im ersten Weltkrieg das Menschenleben billig geworden, so wurde es im zweiten auch der Schmerz. Millionen, darunter viele noch jung und charakterlich ungefestigt, wurden darauf abgerichtet, menschliches Leben zu vernichten, und verloren schließlich alle seelischen Hemmungen gegen ihr trauriges und grausiges Handwerk. Bei dem Übermaß der erlebten Schrecken stumpfte das Gefühl für fremdes Leid ab. Ehrfurcht und Güte starben. Eine sensationslüsterne Propaganda, Journalistik und Filmkunst sorgten durch „realistische" Schilderungen von Schlachten, pausenlos feuernden Geschützen und Grausamkeiten dafür, daß auch in der Heimat die Phantasie sich an alle möglichen Greuel, Verwüstungen, Perversitäten und Verbrechen gewöhnte. Eine Jugend aber wuchs auf, der inmitten dieser Schrecken und Verführungen oft auch die strenge Zucht des Vaters fehlte und der von verwirrten Schulmeistern die Köpfe verwirrt wurden.

Es ist die Saat des totalen Krieges, die nach seiner Beendigung erst recht aufgegangen ist, wenn wir von allen Seiten die Klagen über rücksichtslose

Selbstsucht, gemeinen Brotneid, niedrige Denunziationen, Arbeitsscheu, Schleichhandel, Diebstähle, Unterschlagungen, Einbrüche, Raubmorde, sexuelle Verwilderung und Verbrechen jeglicher Art hören, die sowohl durch ihre kalte Berechnung als ihre Verlogenheit, Gewalttätigkeit und Schamlosigkeit in Erstaunen setzen. Die entsetzliche Not verschärft noch die Lage. Die Entschuldigung: „Wo der Hunger anfängt, hört die Moral auf", ist leicht zur Stelle, um jede Unehrlichkeit, Roheit und Würdelosigkeit zu verharmlosen. Die Springflut der Kriminalität in allen Ländern zeugt von einer offenbaren schlimmen Erkrankung des sozialen Körpers.

Die weitverbreitete moralische Zersetzung unserer Tage ist der Ausgangspunkt einer Schrift, die Werner Schöllgen unter dem Titel: „Grenzmoral. Soziale Krisis und neuer Aufbau"[1] veröffentlicht hat. Er sieht die Wirklichkeit mit ihrer sittlichen Zerrüttung, die um so schwerer und lastender ist, weil sie von den unmittelbar Beteiligten anscheinend nicht als solche empfunden wird: „Das ist gerade das Bezeichnende unserer Zeit, daß der Mensch zwar Grauen und Schrecken verbreitet, daß die Menschen sich untereinander zerfleischen, sich mit wirksamsten Mitteln geradezu ausrotten, daß aber dies alles geschieht zumeist nicht aus einem deutlich bewußten bösen Willen heraus, daß es vielmehr Getriebene sind wie im Bann einer Hypnose; daß sie zwangshaft handeln wie ein Amokläufer, der Tod und Schrecken verbreitet, ohne daß er es selber recht spürt und weiß" (7). Wir scheinen in der Tat einer ungeheuren „Rebarbarisierungs-Epoche" anzugehören, gegenüber der die Sittenpredigt, ja alles Moralisieren wenig ausrichtet. Angesichts dieses Sachverhalts wird es zweckentsprechend sein, wenn wir uns des Richteramtes begeben und uns bemühen, den Menschen und sein sittliches Verhalten aus den Bedingungen seiner Umwelt zu verstehen und von da aus die Heilung zu versuchen.

Zwar spendet uns auch die Offenbarung Licht, wenn wir nach den Gründen eines sittlichen Verfalls forschen, wie es der Apostel Paulus in großen Zügen tut (Röm 1, 24—32), aber gegenüber dem heutigen skeptischen Menschen hält es der Verfasser für geraten, nicht die Theologie um Rat zu fragen, sondern eine rationale Wissenschaft, die „keine Voraussetzungen kennt, die ohne Dogmen und Ideale die Wirklichkeit des menschlichen Gemeinschaftslebens nüchtern und kühl zu prüfen versteht" (8. 41). Als solche Wissenschaft erscheint ihm die moderne Soziologie, namentlich die Kultursoziologie, die auch Aussagen über Aufstieg und Verfall menschlicher Kulturen machen kann. Ihr entnimmt er Namen und Begriff der „Grenzmoral" als einen eigentlichen Schlüssel-Begriff, mit dessen Hilfe sich wichtigste Probleme der gegenwärtigen Krise — soziologisch wie moralisch — erhellen lassen (6).

Was aber ist „Grenzmoral"? Sie wird umschrieben als „ein Verhalten, dessen Motivation sich grundsätzlich an der untersten möglichen Grenze des Erlaubten orientiert, ein Verhalten, bei dem geradezu die Grenze als Grenze

[1] 8° (128 S.) Düsseldorf 1946, Bastion-Verlag.

gesucht wird" (19). Diese Begriffsbestimmung wird aber nicht streng eingehalten. Im Verlauf der Darstellung nimmt die Grenzmoral vielfach Züge einer Scheinmoral an, die unter der Maske der Legalität ihre ganz offenbar unsittlichen Zwecke verfolgt. Ja S. 71 heißt es: „Grenzmoral bedeutet den grundsätzlichen Abbau aller edleren Motive oberhalb des krassen Nutzwertes und des Willens zum Erfolge: sie ist die Tendenz nach unten, Wille zur Welt, ... Wille zur Unvollkommenheit." In der Tat stehen die Schwarzhändler, Kriegsgewinnler und charakterlosen Konjunkturritter, die S. 22 als Beispiele erwähnt werden, wohl kaum unter dem Einfluß der Grenzmoral; ihnen ist die Moral völlig gleichgültig, sie wollen nur nicht „erwischt" werden. Auch ist nicht klar ersichtlich, ob es sich um die in den Lehrbüchern vorgetragene Moral oder die im Leben betätigte Moral handelt, ob mit anderen Worten die Grenze gesucht wird, um sie theoretisch zu erkennen (was ein verdienstliches Werk der Moral*wissenschaft* ist) oder um grundsätzlich im Leben immer bis an die Grenze des Erlaubten zu gehen (was eine tadelnswerte oder jedenfalls bedenkliche Moral*praxis* ist).

Der Inhalt der Schrift dient nun dem Nachweis, daß die Gesinnung der „Grenzmoral" wie ein Ferment des Abbaues die bisherige Kultur zersetzt habe und auch an der heutigen moralischen Zerrüttung schuld sei, daß somit in ihrer Überwindung zugleich das Heilmittel liege.

Im ersten Teil, der mehr soziologischer Natur ist, wird die Grenzmoral als die gesellschaftliche Form sozialer und moralischer Zersetzung geschildert. Es ist ein langsamer, aber folgerichtig verlaufender Auflösungsprozeß, der in den letzten Jahrhunderten vor sich ging. Die Prinzipien der Gemeinschaft und der Gegenseitigkeit (Ehrlichkeit, Dankbarkeit, Güte, Barmherzigkeit, Freundschaft, Liebe) treten immer mehr zurück; der wirtschaftliche, soziale und politische Kampf wird in steigendem Maße roher und rücksichtsloser. Der „unlautere Wettbewerb" um die Güter dieser Erde vollzieht sich in der Form der moralischen Unterbietung, und daher siegt in diesem Wettbewerb, wer über das robustere Gewissen verfügt und sich nach unten orientiert, ohne der offenbaren Grenzverletzung überführt werden zu können. Auch ist die Grenzmoral mit ihrer verkümmerten Minimal-Ethik „geradezu das Brecheisen gewesen, mit dessen Hilfe der Kapitalismus sich alle Türen aufgebrochen hat" (35).

So unleugbar der Abbau der höheren sittlichen Motive in der neueren Entwicklung der Menschheit festzustellen ist, so liegt in ihm natürlich nicht der letzte Grund für den moralischen Verfall; er ist, was auch der Verfasser nicht verkennt, aber nicht eigens vermerkt, nur eine sekundäre Erscheinung, deren Ursache in dem Schwinden des religiösen Unterbaus der Moral zu suchen ist. Je mehr das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit für nichts erachtet wurden, desto hemmungsloser stürzten sich die Menschen auf das Irdische und empfanden die Moral als lästige Schranke, die immer mehr sank, weil sie vom Religiösen nicht gestützt wurde.

Der zweite Teil bietet eine Untersuchung über die Bedeutung der Grenz-

moral für die Moraltheologie. Es geht um die Frage, ob sich in der neuzeitlichen Moraltheologie unheilvolle Spuren der Orientierung nach unten finden, die sich zumal in der Zurückdrängung des mittelalterlichen Gemeinschaftsethos zeigen sollen. Auf diese Frage soll zum Schluß eingegangen werden.

Der dritte Teil zeigt den neuen Aufbau durch neues Gemeinschaftsethos. Unter Anwendung des Leitsatzes, daß die Gnade die Natur voraussetzt und vervollkommnet, rät der Verfasser, an die Ansätze der Gemeinschaftsbildung im profanen Raum (Demokratie, Sport, Sinn für Anständigkeit) anzuknüpfen und die Formen persönlicher Vereinigung in Familie, Pfarrgemeinde und christlicher Karitas zu pflegen, damit der vereinsamte heutige Mensch in der Gemeinschaft eine Hilfe für sein sittliches Streben nach oben findet, statt durch den beständigen Anblick der äußerlich erfolgreichen Grenzmoral und Unmoral in die Tiefe herabgezogen zu werden. Mit Recht betont der Verfasser dabei die große Bedeutung des Hoch-Ethos, d. h. die Anleitung, den streng verpflichtenden Inhalt des Sittengesetzes durch den Vollzug der übernatürlichen Liebe zu überbieten. Das gilt besonders für unsere Gegenwart. Zu allen Zeiten waren es ja die Heiligen, die durch ihr emporziehendes Beispiel die gesunkene Moral wieder aufgerichtet haben.

Bei alledem darf natürlich die große, entscheidende Rolle des Pflichtmäßigen in der sittlichen Rangordnung nicht unterschätzt werden. Wer seine Pflichten habituell insoweit erfüllt, daß er auch „nur" die schwere Sünde meidet, vollbringt damit eine sittliche Leistung von so hohem Wert, daß Gott ihm dafür zur Belohnung die ewige Seligkeit schenkt. Darum sollen wir sie nicht als Selbstverständlichkeit betrachten. Nicht selten wird die ganze sittliche Willenskraft eines Menschen, ja geradezu sittlicher Heroismus gefordert, um das „Selbstverständliche", ein unter schwerer Sünde verpflichtendes Gebot zu beobachten. Wer die verschlungene „Kasuistik" des wirklichen Lebens vor Augen hat, wird deshalb in der Fassung allgemeiner Urteile sehr behutsam sein und z. B. dem Verfasser nicht ganz folgen können, wenn er S. 20 schreibt: „Jemanden nicht zu ermorden, nicht zu bestehlen, geliehenes Gut wieder zu erstatten, das alles sind Selbstverständlichkeiten und schaffen kein großes Verdienst, beweisen noch nicht den edlen Charakter. Wer sich aber gegen diese Pflichten verfehlt, ist einfachhin ein Verbrecher." Das mag gewiß oft zutreffen, und die meisten werden daher wohl arglos über diese Sätze hinweglesen. Man denke aber etwa an den Fall, der im letzten Kriege leider nicht bloße Theorie geblieben ist. Ein Soldat wird kommandiert, an einer Geiselerschießung teilzunehmen, die er für offenbar ungerecht hält. Ist in solchem Fall die Weigerung, zum Morde mitzuwirken, nur eine Selbstverständlichkeit, die noch nicht einen edlen Charakter beweist? Und wenn der Soldat dem ungeheuren Druck des militärischen Befehls aus Schwäche erliegt und die tödliche Kugel abschießt, wollen wir ihn dann einfachhin einen Verbrecher nennen? Nur wer die Probe einer ähnlich harten Versuchung siegreich bestanden hätte, wäre berechtigt, den ersten Stein auf ihn zu werfen. So wichtig und richtig es also ist, immer wieder auf das Ideal der

christlichen Vollkommenheit hinzuweisen, noch weit dringlicher ist es, das unbedingt Notwendige, die Beobachtung der unter schwerer Sünde verpflichtenden sittlichen Gebote zu betonen und einzuschärfen. Über diese „Gesetzeserfüllung" führt der sichere, zuverlässige Weg zur Höhe.

Für die eigentliche Moraltheologie kommt besonders der zweite Teil der Schrift in Betracht. Es will dem Verfasser scheinen, daß sich gegenüber dem hohen Ideal des mittelalterlichen Gemeinschaftsethos in der neuzeitlichen Moraltheologie ein bedenkliches Absinken, ja ein Abbau und Absturz feststellen lasse. Aus einem Gefühl der Abwehr und der Resignation habe die durchgängige Moraltheologie, namentlich die kasuistische Moral, ihre Forderungen immer mehr ermäßigt, ja auf das Mindestmaß herabgedrückt und so das frühere Ideal der Gemeinschaft mit ihrem Grundgesetz der Liebe durch die beherrschende Rücksicht auf die rechtlich verfaßte Gesellschaft zurückgedrängt. Bedauernd schreibt er im Hinblick auf viele Moralhandbücher: „Wo bleiben die sittlichen Ideale des Christentums, der Gedanke des Reiches Gottes? Sie werden aus solchen Handbüchern verwiesen in das aszetische Schrifttum, von wo aus sie den Laien und das große Leben nicht mehr erreichen" (51). Obendrein sieht er „das Erregende und Erschütternde, die eigentliche Tragik unserer Frage" darin, daß „der praktisch-methodische Verzicht der Barockmoral auf das Gemeinschaftsideal als Lebensform des Christen, die Anerkennung des gesellschaftlich-rechtlichen Lebensstils der Neuzeit ein fruchtloses Opfer gewesen ist" (51), d. h. den sittlichen Niedergang nicht habe aufhalten können.

Nimmt man die Ausführungen des Verfassers so, wie sie vorliegen, so enthalten sie Verzeichnungen, die der Berichtigung bedürfen. Aber ich möchte annehmen, daß es ihm an dieser Stelle nicht recht geglückt ist, seinen Gedanken den ganz entsprechenden Ausdruck zu verleihen. Deshalb seien hier einige grundsätzliche Erläuterungen gegeben, die der Verständigung dienen sollen.

Die Moraltheologie befaßt sich mit dem denkbar wandelbarsten Element, auf das alle Dinge im Himmel, auf Erden und unter der Erde einwirken, nämlich mit dem Verhalten des Menschen in Gedanken, Worten und Werken, und will für dieses Verhalten im allgemeinen und besonderen die richtigen sittlichen Normen finden. Für eine solche Wissenschaft mit ihrem stets wechselnden Objekt kann es ebensowenig wie für die Geschichte einen Stillstand oder eine Vollendung geben. Die Moral ist darum theoretisch und praktisch eine immer neu gestellte und nie vollkommen gelöste Aufgabe. Es ist daher auch natürlich, daß sich in der Moraltheologie immer die konkrete Situation der jeweiligen Zeit widerspiegelt. Das gilt auch für die Moraltheologie des Mittelalters, deren geistige Höhe ebenso unbestritten wie ihre Zeitbedingtheit unverkennbar ist. Die starke Betonung des Gemeinschaftsgedankens hat dazu geführt, daß in der mittelalterlichen Moraltheologie die Rechte der einzelnen Persönlichkeit weniger behandelt wurden. Rückblickend dürfen wir sagen,

daß sich die damaligen Moralisten, die im Banne des Feudalismus lebten, z. B. etwas mehr um die Lage und die Rechte der Leibeigenen hätten kümmern sollen. Mit dem Aufkommen des neuzeitlichen Individualismus, Absolutismus und Kapitalismus traten andere Probleme in den Vordergrund und gaben der Moraltheologie ihr Gepräge.

Aber trotz dieser unvermeidlichen und gebotenen Schwankungen bleibt es wahr, daß die großen durchgängigen Leitsätze der katholischen Moral, wie sie sich aus Vernunft und Offenbarung ergeben, schon seit den Anfängen des Christentums feststehen und sich durch alle Jahrhunderte unverdunkelt erhalten haben. Zu diesen obersten Leitsätzen gehört auch und besonders die beherrschende Stellung des „bonum commune" (das schon in den Begriff des Gesetzes aufgenommen ist) sowie das Prinzip der Gegenseitigkeit. Daher kann keine Rede davon sein, daß die „Barockmoral" praktisch-methodisch auf das Gemeinschaftsideal als Lebensform des Christen verzichtet hätte. Wie wenig das der Fall war, möge ein ganz zugespitztes Beispiel zeigen. Suarez (1548—1617) untersucht in seiner „Defensio fidei" (lib. VI, c. 4, n. 5) die Frage, ob ein Untertan in gerechter Notwehr gegen einen gewaltsamen Angriff auf sein Leben den Fürsten töten dürfe. Er bejaht das im allgemeinen, aber er macht bezeichnenderweise eine Ausnahme für den Fall, daß die Rücksicht auf das Gemeinwohl es anders, ja das eigene Selbstopfer fordern sollte[2]. Es ist ja auch wohl zu beachten, daß die führenden Theologen der Barockzeit mit dem Gedankengut des Aquinaten wohl vertraut waren, wenn sie als selbständige Denker ihm auch nicht jedes Wort nachsprachen. Aus den gleichen Gründen dürfte es schwer fallen, auch nur einen einzigen Moralisten zu nennen, der sich mit der „juristischen Korrektheit" als sittlichem Ideal abgefunden und nicht nach den „Geringsten", die Jesus in seiner Gerichtsrede zum Prüfstein machte, gefragt hätte (58).

Aber der Verfasser wendet dagegen ein: „Wie ist es dann zu erklären, daß sogar Jahrhundete hindurch die Moral der neueren Zeit einen ganz anderen Typus zeigt als die positiv und spekulativ-ethisch aufgebaute Moral des Aquinaten? Wie kommt es, daß die Kasuistik alles überwuchert und Formen annimmt, die paradoxerweise das kirchliche Lehramt mehr als einmal gezwungen haben, einzugreifen und Moralisten, also Leute, die doch eigentlich von Amts wegen wissen müßten, was sich gehört und Rechtens ist, mit strengen Zensuren zur Ordnung zu rufen?" (49) Auf diese Frage wäre zu antworten, daß einerseits sich zum Zwecke der Arbeitsteilung und entsprechend der ungeheuren Differenzierung des Lebens die einzelnen Zweige der theologischen Wissenschaft spezialisiert haben, während früher Dogmatik, Moral, Aszetik, Kirchenrecht usw. ein ungeschiedenes Ganzes bildeten, daß anderseits die Tätigkeit der Kirche sich keineswegs auf die Verurteilung kasuistischer Fehlentscheidungen beschränkt hat; sie hat vielmehr im Laufe der neueren

[2] „Dico autem **ordinarie**; nam si ex morte regis respublica perturbanda esset aliave magna incommoda contra commune bonum esset passura, tunc caritas patriae et boni communis obligaret ad non interficiendum regem, etiam cum mortis propriae discrimine."

Zeit ungezählte Lehrbücher der kasuistischen Moral approbiert und einen so ausgesprochen kasuistischen Moraltheologen wie den heiligen Alphons von Liguori zum Kirchenlehrer erhoben.

Im übrigen verweise ich auf meinen Aufsatz über „Klugheit und Kasuistik" in dieser Zeitschrift Bd. 133 (1938) 205—216. In diesem Aufsatz habe ich ausgeführt, daß die Kasuistik gewiß ihre Schattenseiten hat und — wie jede Spezialwissenschaft — einseitig ist, daher der Ergänzung durch andere Wissenszweige bedarf, daß sie aber innerhalb ihrer Grenzen nicht nur berechtigt, sondern unbedingt notwendig ist. Ohne sie können die Seelsorger, an die sie sich in erster Linie, ja fast ausschließlich wendet, den Anforderungen ihres schweren Amtes nicht gerecht werden. Hatte doch schon Thomas von Aquin im Anschluß an Aristoteles im Vorwort der Secunda Secundae bemerkt, daß allgemeine moralische Erwägungen weniger nützlich seien, weil es sich im Leben um konkrete Einzelhandlungen handle. Deshalb erfahren wir es immer wieder, daß selbst die theoretischen Bekämpfer der Kasuistik in den praktischen Schwierigkeiten des Lebens ihre Zuflucht zu den kasuistischen Lehrbüchern nehmen und nehmen müssen. Die Kasuistik dient dabei in keiner Weise nur den Sündern und ethischen Minimisten, sondern ebenso den Vollkommenen und Heiligen. Der Staatsmann, der Feldherr, der Familienvater, ja jeder einzelne Mensch kann in so schwierige und gefährliche Lagen kommen, daß er zu seiner und der Seinen Rettung jedes erlaubte Mittel anwenden darf oder gar muß. Der Moralist, der ihm durch sein Wissen und seine Erfahrung zur Erkenntnis der Grenze zwischen Erlaubtem und Unerlaubtem verhilft, begünstigt dadurch in keiner Weise den Abstieg nach unten, sondern entspricht den berechtigten Forderungen, die an ihn gestellt werden; er sorgt für die Klarheit, Sicherheit und Freiheit des Gewissens.

Ob sich nun der Begriff der Grenzmoral für die Moraltheologie als sehr aufschlußreich und fruchtbar erweist, darüber werden die Ansichten auseinandergehen. Er scheint doch mehr der Aszetik als der Moraltheologie zugehörig; denn es handelt sich bei der Grenzmoral nicht um die Erkenntnis und Klarstellung der sittlichen Normen (was der Hauptgegenstand der Moraltheologie ist) als vielmehr um eine verkehrte Willenshaltung gegenüber den erkannten Normen. In der Tat sprechen die Lehrer des geistlichen Lebens der Sache nach von ihr dort, wo sie vor der Lauheit, dem Weltsinn und der Gefahr der Selbsttäuschung warnen. Eine Moraltheologie aber, die den Menschen angehalten hätte, sich nach unten zu orientieren, oder eine solche Orientierung begünstigt hätte, also in diesem Sinne Grenzmoral gewesen wäre, hat es nie gegeben.

Da der Verfasser seine Schrift nicht nur an Fachtheologen, sondern an alle gerichtet hat, die sich um den sozialen Neubau bemühen, so möchte ich noch auf zwei Punkte hinweisen, die vielleicht mehr die Sprache als die Sache betreffen, aber auch für die Sache von Bedeutung sind. Wiederholt (55—59) ist

die Rede von „Laxisten". Dadurch könnte der uneingeweihte Leser auf den Gedanken kommen, als hätte es jemals unter den katholischen Moraltheologen so etwas wie eine Schule oder Richtung der Laxisten gegeben. Nun ist freilich in der Kirche Gottes allerhand vorgekommen, aber so etwas hat es nun doch nicht gegeben. Gewiß kann man von diesem oder jenem Moralisten sagen, daß er zu übermäßiger Milde neigte; auch finden sich unter den tausend und aber tausend Entscheidungen der Moralisten Fehlurteile, Überspitzungen und Entgleisungen, was bei der Schwierigkeit ihrer Aufgabe nicht zu verwundern ist. Die Kirche hat eine Reihe solcher Fehlentscheidungen rigoristischer oder laxistischer Art verurteilt, zuweilen nicht wörtlich, sondern in zugespitzter Form, so daß wir heute oft Mühe haben, Urheber und ursprünglichen Sinn festzustellen. Aber es wäre ein arges Mißverständnis, wollte man nach diesen einzelnen Sätzen die Moraltheologie oder die Moraltheologen einer bestimmten Zeit bewerten. Zutreffend bemerkt Fritz Tillmann (Handbuch der katholischen Sittenlehre III, 1934, S. 37): „Endlich steht es fest, daß auch die als Laxisten besonders verschrienen Theologen... ernste und sittenstrenge Männer waren, denen es nur um das hohe Gut der Freiheit des Christen zu tun war, die aber keineswegs die breite Straße der Sünde noch verbreitern wollten." Sie waren also der „Grenzmoral" nicht verhaftet. Ja man kann getrost die Behauptung wagen: Wenn die Gesamtmoral auch des „laxesten" katholischen Moraltheologen in die Wirklichkeit des Lebens übertragen würde, dann könnten wir uns eines sittlichen Hochstandes erfreuen, wie ihn die Welt noch nie gesehen hat.

Sodann spricht der Verfasser öfters (50. 51. 101. 124) von „Barockmoral", von der er nicht viel Gutes zu berichten weiß. Aber das Wort „Barockmoral" trägt nichts zur Klärung bei. Barockmoral kann in einem völlig harmlosen Sinn die Moral bedeuten, die im Zeitalter des Barocks gelehrt wurde; sie kann aber auch den üblen Nebensinn einer barocken Moral wecken und damit ein herabsetzendes Urteil über die großen Theologen der damaligen Zeit einschließen, von denen wir alle auch heute noch sehr viel lernen können. Kardinal de Lugo z. B. lebte zweifellos im Zeitalter des Barocks: 1583—1660. Nach dem Urteil des heiligen Alphonsus (Theol. mor. III n. 552) könnte man ihn ohne Übertreibung den ersten Moraltheologen nach dem heiligen Thomas nennen. Welchen wissenschaftlichen Nutzen hätte es nun, ihn unter die Vertreter der „Barockmoral" einzureihen?[3] Das Wort „Barockmoral" (ebenso wie „Barocktheologie") sollte daher aus dem wissenschaftlichen Gebrauch verschwinden, damit die Sachlichkeit der Wissenschaft auch in der Sprache ihren Ausdruck finde.

[3] Es sei noch beigefügt, was Lugo in dem Vorwort seines großen Werkes „De iustitia et iure" von sich bekennt: „Hoc unum fidentius testari possum, me in iis omnibus nec habuisse prae oculis, ut conscientias laxarem nec ut adstringerem, sed ut meram et simplicem veritatem investigarem. Hoc in toto opere invenies facile, ut spero, iudicium, non quidem ab erroribus, homo enim sum, ab utroque tamen affectu liberum et solius veritatis cupidum."

Umschau

CHRISTENTUM ODER WELTFRÖMMIGKEIT?

Daß eine der Hauptursachen der Krise unserer Kultur in der zunehmenden Religionslosigkeit zu suchen ist, ist wohl der Mehrzahl der Denkenden klar. Aber worüber man sich nicht einig ist, das ist die Frage, wie diesem Übel abzuhelfen sei. Während die einen einsehen, daß nur eine Rückkehr zum Christentum das Heil bringen kann, vor allem daß die Massen nicht für eine blasse Bildungsreligion zu gewinnen sein werden, meinen andere, daß eine neue Abwandlung der Humanitätsreligion oder der Weltfrömmigkeit Kraft genug besitze, um Europa aus der Not herauszuführen.

Eine klare und tiefgehende Kritik der Weltfrömmigkeit, die von wirklich zuständiger Seite kommt, bedeutet das Werk von Eduard Spranger, Die Magie der Seele. Religionsphilosophische Vorspiele[1].

Das Büchlein, in dem drei früher veröffentlichte Vorträge abgedruckt werden: Weltfrömmigkeit, Zur Psychologie des Glaubens, Die Schicksale des Christentums in der modernen Welt, möchte nach der Absicht des Verfassers „eine Art von Vorschule zum Christentum" sein, „die Mißverständnisse beseitigen und Hindernisse, wie sie aus der Bewußtseinsverfassung des modernen Kulturmenschen folgen, hinwegräumen will" (S. 153). Es geht hauptsächlich darum, zu zeigen, wie die „Weltfrömmigkeit", der eine große Zahl der Gebildeten huldigte, auf Voraussetzungen ruht, die entweder falsch sind oder nur von einer Religion begründet werden können, die über die Welt hinausgeht. Diese Weltfrömmigkeit verkennt die Tragik des Lebens, die Heimatlosigkeit des Menschen in der Welt. Sie übersieht, daß die Welt so ist, daß der Mensch in ihr nur unglücklich werden kann. Rationalismus, Moralismus und Historismus haben dem modernen Menschen das Christentum in seine Sprache zu übersetzen versucht, haben es jedoch nur mehr und mehr entleert und dem Menschen die Kraft zum Glauben genommen. Und doch kann der Mensch ohne den Glauben nicht leben; nur in ihm überwindet er die Schwierigkeiten des Daseins. Spranger sucht nun die Lösung in der Seele selbst, in ihrer Innerlichkeit: „Das aber ist die wahre Magie der Seele: am rohen Weltlauf wird nichts geändert — er hat seine Ordnung für sich —, aber die Seele hat, von Gott ergriffen, die Kraft, alles für sich in das Gegenteil zu verwandeln, aus dem Negativen das Positive zu gewinnen" (S. 155). Diese eine Seite wird mit großer Eindringlichkeit herausgearbeitet. Ein gläubiger Christ wird dankbar die Ausführungen verfolgen, die aus den schweren Erlebnissen der letzten Jahre die Schlußfolgerungen ziehen. Sie werden ihm allerdings nicht genügen, wie das der Verfasser auch weiß, da er sich ja an solche wendet, die dem Christentum mehr oder weniger fernstanden. Der Katholik wird finden, daß der Glaube zu sehr als eine freischwebende Kraft dargestellt wird, ohne eigentlichen Inhalt und Begründung. Und doch muß der Glaube, um dem Menschen angemessen zu sein, vernünftig sein. Allerdings ist die Vernunft nicht, wie der Rationalismus es tut, dem naturwissenschaftlichen Verstande gleichzusetzen, sondern der Geist ist in der Fülle seiner Einsichts- und Erkenntnismöglichkeiten zu nehmen. Ohne eine einsichtige Begründung des Glaubens stützt sich alles auf einen blinden Aufschwung. Und wenn auch die innere Überwindung der Geschehnisse die Hauptsache bleibt, so kann sich der Christ doch nicht damit begnügen. Er wird aus dem inneren Geist heraus versuchen, auch die Welt umzugestalten. Dies wird zwar nie ganz gelingen — auch das Mittelalter hat diese Aufgabe nicht gelöst —, aber sie muß von jedem Menschen und von jeder Zeit aufs neue unternommen werden.

Auch Max Planck möchte in seinem Aufsatz: „Religion und Naturwissenschaft" (Neues Europa 2, 1947, Heft 9, S. 20—33) die Schwierigkeiten aus dem Weg räumen, die die Naturwissenschaft dem heutigen Menschen gegen die Religion machen könnte. „Religion ist die Bindung des Menschen an Gott" (S. 22). Aber sie ist nicht bloß Sache des einzelnen, sondern auch der Gemeinschaft, ja der Menschheit; „denn Gott regiert gleicherweise in allen Ländern der Erde, ihm ist die ganze Welt mit ihren Schätzen wie in ihren Schrecknissen untertan, und es gibt im Reich der Natur wie im Reich des Geistes kein Gebiet, das er nicht allgegenwärtig durchdringt" (S. 22). Aus der Gemeinsamkeit der Religion folgt, daß sie sich in Riten und Zeremonien zum äußern Ausdruck bringen muß. Aber diese können in den verschiedenen

[1] Berlin 1947, Evangelische Verlagsanstalt. (165 S.) M 4.40. Eine Lizenzauflage gleichen Titels, die nur die beiden letzten Vorträge enthält, erschien Tübingen 1947, Mohr (Paul Siebeck). (112 S.) Geh. M 3.20.

Gemeinschaften verschieden sein. Sie sind nur Symbole einer in sich unfaßbaren Wirklichkeit. Dieser von vielen Zeitgenossen mit Planck geteilte Relativismus ist allerdings richtig für die natürlichen Religionen, die der Mensch von sich aus geschaffen hat. Aber wenn Gott selbst sich äußert, dann hat der Mensch kein Recht mehr, den von Gott verordneten Riten andere vorzuziehen oder zu meinen, er könnte einen besseren Ausdruck für das verborgene Wesen Gottes finden als das, was Gott über sich selbst gesprochen hat.

Planck scheint alle Erkenntnis in der Naturwissenschaft beschlossen zu sehen, was bei dem hochverdienten Forscher ja verständlich ist. „Die Naturwissenschaft braucht der Mensch zum Erkennen, die Religion aber braucht er zum Handeln. Für das Erkennen bilden den einzigen festen Ausgangspunkt die Wahrnehmungen unserer Sinne" (S. 32). Die letzte Bemerkung kann einen richtigen Sinn haben: all unser Erkennen ist auch sinnlich. Es kann aber im Zusammenhang leicht positivistisch mißverstanden werden, als ob all unsere Erfahrung rein sinnlich wäre und das Denken dann diesen Stoff nur ordnete und umgestaltete, wie Kant es schon lehrte. Dann allerdings gibt es für das Erkennen nur eine kantianisch verstandene Wissenschaft, und die Religion ist ein Ersatz, den wir für das Handeln brauchen, „weil wir mit unseren Willensentscheidungen nicht warten können, bis die Erkenntnis vollständig oder bis wir allwissend geworden sind" (S. 32). In Wirklichkeit enthält unsere Erkenntnis selbst in der unmittelbaren Wahrnehmung auch ein geistiges Moment; und darum sind auch noch andere Erkenntnisse als naturwissenschaftliche möglich, die dieser an Sicherheit nichts nachgeben, sie aber an Wirklichkeitsnähe weit übertreffen (vgl. unsere „Erkenntnistheorie", Kolmar 1945, S. 382 ff., 404 ff.). Es ist dann nicht nötig, in der Naturwissenschaft nach einem Element zu suchen, das unmittelbar auf Gott hindeute, und es in einer Finalität zu sehen, die sich im stofflichen Geschehen geltend machen soll. Diese Annahme ist wohl nicht haltbar. Denn der Stoff ist als Stoff gerade durch die Abwesenheit von Zielstrebigkeit gekennzeichnet, und es hieße die Determinationsweise und damit die Seinsweise des Stoffes dem bewußten Sein gleichsetzen, wollte man eine solche Annahme machen. Darauf hat schon Nicolai Hartmann hingewiesen (Der Aufbau der realen Welt, Berlin 1940, S. 559, 563, 571 f.). Weil wir die letzten Determinationen im Atomgeschehen nie mehr alle genau feststellen können, sieht es für unsere finalistische Denkweise allerdings so aus, als ob die Elektronen und sonstige Einheiten ihren Weg aus einer Indetermination heraus final suchten. Aber es sieht nur so aus.

Das große Hindernis, das die Naturwissenschaften der Religion in den Weg stellen, ist nach Planck die Tatsache, daß Wunder mit ihr nicht vereinbar sind. Er meint darum, daß man ehrlich und entschieden diesen Glauben aufgeben müsse. Aber diese Ansicht dürfte doch weder dem Wesen der Naturgesetze noch dem eines persönlichen Gottes gerecht werden. Naturgesetze sind Formeln für das, was in der Natur geschieht, wenn diese nach den ihr eigenen Kräften vorangeht. Solange das der Fall ist, ist keine Ausnahme, keine Abweichung vom Gesetz möglich. Sie besagen nicht, was geschieht, wenn eine höhere Macht sich geltend macht. Sie können auch nicht bestimmen, ob es eine solche höhere Macht gibt oder nicht. Philosophisch läßt sich mit ziemlicher Sicherheit ausmachen, daß keine geschaffene endliche Macht an diesen Gesetzen etwas ändern kann; denn sie sind ein Ausdruck des Seins der Stoffdinge, und über dieses haben endliche Seiende keine unmittelbare Macht. Aber dies gilt nicht mehr von dem Schöpfer dieses Seins. Wie er das Sein gegeben hat, so hat er es auch in der Hand, es zu ändern. Freilich nicht zu dem Zweck, um die Natur gleichsam zu reparieren und wieder in Ordnung zu bringen. Auch können Wunder immer nur geschehen um eines Gottes würdigen Zieles wegen, und nicht aus bloßer Willkür und Spielerei. Dieses Ziel kann aber nur die Offenbarung Gottes als eines freien, persönlichen Wesens sein; denn gerade der regelmäßige Naturlauf läßt dieses personhafte Sein Gottes leicht verkennen, weil wir unser Personsein dadurch bekunden, daß wir frei eingreifen in den natürlichen Verlauf des Geschehens und ihn durch diesen Eingriff abändern. Gott allerdings greift nicht ein wie eine den übrigen Ursachen gleichgeordnete endliche Ursache, sondern er verleiht allen Ursachen, auch den regelmäßig wirkenden stofflichen Ursachen, mit ihrem Sein auch ihre Ursächlichkeit. Dadurch verschwindet er hinter den geschaffenen Ursachen. Die Wunder sind eine Angleichung Gottes an unser menschliches Erkenntnisvermögen, so daß es aussieht, als greife er wie wir in den gewöhnlichen Verlauf der Dinge ein, um ihn zu ändern. Weil aber Gott die Liebe ist, kann er sich nur als Liebe offenbaren. Er wird also nie bloße Schauwunder tun, die Christus auch abgelehnt hat, sondern immer nur Wunder, die zugleich dem Menschen liebend helfen, wie die Wun-

der alle zeigen, von denen uns die Evangelisten berichten. Das Wunder muß also seiner Natur nach selten sein, eine Ausnahme, und es leugnet das natürliche Geschehen und seine Regelmäßigkeit so wenig, daß diese gerade seine Voraussetzung sind. Wo alles wunderbar wäre, wäre nichts wunderbar. Die Möglichkeit der Wunder leugnen, heißt einschlußweise Gott den personhaften Charakter absprechen. Dann kann nicht mehr davon die Rede sein, daß er die Welt regiert. Er wird vielmehr zu einem unpersönlichen, innerweltlichen Moment, über das der Mensch durch seine Persönlichkeit erhaben ist. Einem solchen Gott gegenüber kann man sich aber nicht mehr religiös verhalten.

Die alte Weltfrömmigkeit vertritt im Anschluß an Hegel und Nietzsche Ernst Schwarz in seinem Buch „Weltbild und Weltgeschichte. Probleme der Philosophie am Beginn des Atomzeitalters" (Stuttgart 1947, Deutsche Verlagsanstalt, 8°, 343 S., M 11.—). Das Buch will auf die großen geistigen Umwälzungen vorbereiten, die von der Atomphysik ausgehen werden. Es geht zu diesem Zweck in den einzelnen Kapiteln die großen Bereiche der Wirklichkeit durch. Der Gedanke der wesentlichen Verschiedenheit der Seinsstufen ist sehr zu begrüßen. Leider wird der abgelehnte Monismus unter der Hand dadurch wiederhergestellt, daß angenommen wird, die Wirklichkeit sei dialektisch, so daß doch die einzelnen Stufen nur der Gegenschlag voneinander, also im tiefsten doch dasselbe sind. Diese Tiefe wird folgendermaßen beschrieben: Das letzte Gemeinsame von Hegel und Nietzsche, das der Verfasser als deren Vermächtnis weitergeben will, ist „das Wissen von dem proteushaften und dämonischen Urgrund des Lebens, vom Reichtum und der Unergründlichkeit des ‚Werdens', aber auch von dem organischen Sinn des Ganzen und der Größe des Menschen, wenn er aus dem unendlichen Meer der Gestalten die medusenhaft zarten Schöpfungen des Geistes mit der Kunst hebt, was Nietzsche das Höchste bedeutet, oder wenn er wie Hegel den Irrgarten dialektischer Verwicklung mit kühner Hand durchbricht" (S. 27). Man ist erstaunt, mit welchen Gründen die Unsterblichkeit abgelehnt wird. „Zunächst wäre es ein vollkommen unerträglicher Gedanke, wenn jede beseelte Kreatur, also auch jedes zufällige Produkt des gewaltigen Lebensprozesses, somit auch jedes Scheusal und jede nichtige Existenz verewigt werden würden" (S. 252). Der Grund ist nur durchschlagend, wenn die Tiefe der Wirklichkeit in der eben dargelegten Weise verstanden wird. Nur dann gibt es zufällige Produkte des Lebensprozesses, nur dann kann man allen beseelten Seienden in gleicher Weise die Unsterblichkeit zuschreiben oder absprechen, statt sie den Personen vorzubehalten, die als frei für das, was sie sind, verantwortlich sind, auch wenn sie aus eigener Schuld zu Scheusalen geworden sind, ja gerade dann. „Ferner ist es undenkbar, daß der geistig Erkrankte oder der schwachsinnig gewordene Greis in solcher Gestalt fortbestehen sollten" (S. 252), was allerdings eine vernünftige Philosophie und Theologie auch nicht behauptet; schon Paulus hat auf die Frage: „Wie stehen die Toten auf? Mit welchem Leibe kommen sie?" geantwortet: „Unverständiger, was du säst, kommt nicht zum Leben, wenn es nicht zuvor stirbt. Mit dem, was du säst, säst du nicht schon die Pflanze, die erst entstehen soll, sondern ein bloßes Korn, etwa Weizen oder sonst etwas. Gott aber gibt ihm eine Gestalt, wie er will, und zwar jedem Sandkorn seine besondere Gestalt ... Gesät wird in Verweslichkeit, auferweckt in Unverweslichkeit; gesät in Unansehnlichkeit, auferweckt in Herrlichkeit; gesät in Schwachheit, auferweckt in Kraft; gesät wird ein sinnlicher Leib; auferweckt ein geistiger Leib" (1 Kor 15, 36 ff. 42 ff.). Schließlich der letzte Grund: „Am meisten aber fällt ins Gewicht, daß das Leben des einzelnen seinen tieferen Sinn verlieren würde, wenn es nicht etwas in sich Geschlossenes und Vollendetes wäre, das sich darum über den Tod hinaus nur ins Leere fortsetzen könnte" (S. 252). Hier ist die von Spranger erwähnte Illusion deutlich: das Menschenleben soll wie eine reife Frucht vollendet vom Baume des Lebens fallen. Wie das Leben sich ausnimmt, das kein Jenseits kennt, das sagt der ungläubige Existenzialphilosoph Sartre doch richtiger: Wenn wir sterben müssen, „dann hat unser Leben keinen Sinn mehr; alle Probleme bleiben ungelöst, und selbst das Fragen hat keinen Sinn mehr." Absurd ist unser Geborensein, absurd ist unser Sterbenmüssen (L'être et le néant, Paris 1945, S. 624). „Wir opfern uns vergebens; der Mensch ist eine unnütze Passion" (S. 708), und so ist es letzten Endes gleichgültig, ob man Führer eines Volkes wird oder sich zu Hause still dem Trunk ergibt (S. 719). Die Religion, die Schwarz empfiehlt, weist eher zurück in die Tage eines unbegründeten Kulturoptimismus, den wir nicht mehr teilen können, als daß sie in die Zukunft führte.

Auch die „musisch-mystische Kultur" irreligiöser und nichtethischer Art, die Kurt Port als Heilmittel der Nöten unserer Zeit empfiehlt (Die Pforte 1, 1947, S. 13), wird

uns nicht helfen, sondern mit der Freiheit versinken, wenn nicht andere Kräfte da sind, religiöse Kräfte, die den Menschen zu jedem Opfer bereit machen, weil sie ihm die Gewähr geben, daß er dadurch sein Eigentlichstes nicht verliert, sondern vollendet. Das Christentum hat so vieles in den vergangenen Jahrhunderten für echt menschliche Kulturwerte tun können, gerade für die, die Port mit Recht am Herzen liegen, weil es immer frei genug war, auf sie auch zu verzichten, weil es um noch Besseres und Unvergänglicheres wußte. Ohne solche weltüberlegene Kräfte muß die Kultur schließlich in die Sinnlosigkeit einmünden, von der Sartre spricht, oder in die Resignation, die wie ein Trauerschleier über dem Artikel von O. Engel, Die Ferne Gottes (Die Pforte 1, 1947, S. 38—54) liegt. Man kann ihn nicht ohne Ergriffenheit lesen. Auch Engel predigt eine natürliche Religion: „das steigende Vertrauen in die geheimnisvolle Unterströmung des Lebens" (S. 50), aber nicht weil dieses Leben genügte. Nur anfangs ist dies der Fall, „dann aber wird der Mensch, von unsichtbarer Kraft leise gezogen, auf seinem Gang durch das Leben älter, reifer und eben dadurch dieses Lebens müder. Das Verlangen nach dem andern Ufer erwacht, aber für dieses Verlangen läßt sich unmittelbar nichts tun" (S. 51). Denn Gott schweigt; „Gott greift nicht ein, Gott leistet keinen Beistand. Der Mensch steht, für die Arbeit seines Lebens, allein, ganz auf sich selbst" (S. 51). Von Gott kann er nichts wissen. Mit dieser Ferne Gottes muß der Mensch sich abfinden, so drückend schwer sie ist. Aber ist es nicht vielleicht so, daß man sich hier seine eigene Vorstellung von Gott gemacht hat und nun enttäuscht ist, daß die Wirklichkeit anders ist? Daß man zu menschlich von Gott denkt und erwartet, daß er dauernd eingreift, statt im Leben die Bewährung vor Gott zu sehen, und daß diese Bewährung das gemeinsame Werk Gottes und des Menschen ist? Und zwar geschieht sie durch die Liebe, die auch für Engel das Höchste ist, an deren scheinbarer Ohnmacht er aber Anstoß nimmt. Er möchte sie offenbar schon hier auf Erden ganz verwirklicht sehen, man hat den Eindruck, wie von selbst und ohne Hindernisse. Und dann gibt es Gebete, die nicht erhört werden. Aber dem Gebet um irdische Werte ist nicht unbedingt Erhörung versprochen, noch weniger dem Gebet um törichte oder schädliche Dinge. Daß Gott heute vielen ferne ist, ist eine Tatsache, eine traurige und für die Zukunft unserer Kultur verhängnisvolle Tatsache. Aber ist Gott fern, weil wir nichts von ihm wissen können, wie Engel daraus schließt, oder weil die Menschheit seit Jahrhunderten einen Irrweg gegangen ist, der sie von Gott weggeführt hat, da sie meinte, mit der Welt sich begnügen zu können und in einer gottlosen Welt glücklicher zu sein und freier? Gott drängt sich dem Menschen nicht auf wie ein Tyrann. Der Mensch muß frei ihn anerkennen. Kehrt er sich von ihm ab, so ist es zu seinem Schaden, wie die Geschichte zeigt. Denn wir sind daran, auch den letzten Rest von Glück und Freiheit zu verlieren, der uns geblieben war. Die Freiheit von Gott und ohne Gott ist dem Menschen so unerträglich geworden, daß wir heute sehen müssen, wie er sich mit geschlossenen Augen kopfüber in die schlimmste aller Sklavereien stürzt, die die Geschichte je gekannt hat, und daß er Menschen knechtisch vergöttert, weil er es unter seiner Würde hielt, Gott frei zu dienen.

August Brunner S. J.

DIE INNERE ORDNUNG

Aus der Fülle unserer Begegnungen mit Menschen verschiedenster Art ragen zwei Fälle besonders hervor: im ersten erleben wir bestimmte Menschen als geordnete, durch ihre Unbestechlichkeit, aber auch durch ihre Natürlichkeit und Frische sich auszeichnende Wesen, im anderen als ungeordnete, bestechliche, das Gefühl zu Vorsicht warnende, unstete Naturen. Möglich ist es, daß diese Eindrücke auch schon auf das Alleräußerlichste des Menschen Bezug nehmen, etwa die Kleidung oder die Gebärden. Meist sind auch diese Gegebenheiten mitgeprägt von — wie wir spüren — Tieferliegendem. Aber ebenso möglich ist es, daß ein Mensch, der etwa körperlich arbeitet, also nicht „gepflegt" ist, dem man die Arbeit ansieht, dennoch als lauter und echt erscheint, während ein anderer trotz aller Gepflegtheit und äußerlichen Ordnung und Ordentlichkeit die innere Auflösung und Unordnung nicht verleugnen kann.

Sprechen wir von der inneren Ordnung, so denken wir an diese Zusammenhänge: der Echtheit und Unverfälschtheit, die zugleich Maß und Gefüge sagen, aber auch Natürlichkeit und Unverbildetheit. In der inneren Ordnung hat sich das „Leben" mit dem Geist verbündet, die schöne oder starke Seele den Leib verklärt und der gesunde Leib die Seele geformt.

Ordnung in unserem Zusammenhang bedeutet ein Doppeltes: etwas Vitales, Untergeistiges und etwas Geistiges.

Es gibt fraglos Menschen, die durch ihre Lebendigkeit im Sinne einer Entsprechung,

einer Übereinstimmung des Biologischen mit der Idee Gottes vom Menschen gekennzeichnet sind. Und es gibt solche, die „irgendwie" in ihren Lebensgründen verstört und aus dem Gleichgewicht geraten scheinen. Wer ein Werk von Felix Timmermans zur Hand nimmt, der spürt, daß der Künstler vital, in seinen Lebensgründen geordnet und gesund ist. In jedem drolligen Einfall wie in jeder Entwicklung eines Geschehens wird die strahlende Lebensfülle durchsichtig und greifbar. Eine wahre Erquickung für Gemüt und Geist ist das Maß, das zugleich Fülle und Einfachheit bedeutet, ist die Lebendigkeit, die aus unerschöpflichen Gründen strömt und stets vor neue Überraschungen, die dennoch keine Unsinnigkeiten sind, stellt, die das Kleinste nicht vergißt und liebevoll bedenkt und das Größte ohne falsches Getue und überspitzte Ausschließlichkeit zu sagen weiß. Daneben stelle man ein Werk Strindbergs aus seiner mittleren Schaffensperiode. Wie zerquält und zerrissen, wie „morbid" und haltlos erscheint es, verglichen mit einer Dichtung Timmermanns. Hier spricht sich ein Mensch aus, der mit sich selbst nicht nur uneins ist, sondern der in seinen vitalen Schichten erkrankt, im Begriff ist, „auseinanderzufallen", wie Fr. W. Nietzsche einmal sagte.

Neben dieser Störung des Lebensgefühles gibt es eine Störung des Geistes. Die Ordnung und Unordnung kann eine geistige sein, je nachdem die Überzeugung vom Sinn des großen und kleinen Geschehens eine Tatsache ist oder nicht. Die Auslieferung an die Mächte des Bösen, deren Ziel die Zerstörung ist, obzwar sie die Erhaltung des einzelnen vorgeben, stellen den Sinn nicht nur in Frage, sondern heben ihn auf. Das Chaotisch-Verschlungene und Unentwirrbare des Äußeren, der großen Bewegungen der Welt, spiegelt sich hier in einer Art Mimikry im Innern: die Welt, die auf den Kopf gestellt erscheint, wird zum Anlaß, jegliche Ordnung im Innern zu leugnen, jeglichen Gedanken an sie zu verdrängen. Die Unordnung des Geistigen ist die Gewissenlosigkeit, das bewußte und folgerichtige Verleugnen der Gesetze Gottes, die dem Menschen nach Gottes Wort „ins Herz geschrieben" sind. Diese Unordnung mutet oft wie eine Verzweiflung an, in der das Widersinnige vollzogen, ja mit einer gewissen Verbissenheit und Verbohrtheit gewirkt wird. Die Lüge, die dem Satan als besonders auszeichnendes Merkmal zugeschrieben wird, gibt sich mit der Sicherheit, die gesunderweise und rechtermaßen der Wahrheit eigentümlich ist, und nur ihr eigentümlich sein kann. Das ist die Unordnung des Geistes: Verleugnung des Sinnes in der großen Welt und Vernichtung des Sinnes in menschlichen Herzen, das vergewaltigt wird, da es doch unablässig Gottes Gesetz bekennen und fordern muß. Ordnung des Geistes ist das feste Wissen um die sinnvolle Gefügtheit der Welt: eine, ja die entscheidende Glaubenstat. Das „Dennoch" des Glaubens, das trotz der siegreichen „Perversion" dessen, was recht ist, gesprochen wird, bedeutet die Grundlage des inneren Regelmaßes, auf der allein die Heiterkeit des Gemütes erwachsen kann.

Betrachtet man beide Grundvoraussetzungen der inneren Ordnung: das gesunde „Leben" und den vom Sinn getragenen und überzeugten Geist oder die Grundlagen der inneren Unordnung, das instinktlos gewordene, das verbrauchte und erkrankte Leben und den gewissenlos gewordenen Geist, so wird offenkundig, wie unendlich schwer es den Menschen der gegenwärtigen Zeit sein muß, die Ordnung, die innere Ordnung zu finden und die Unordnung zu bannen.

In der unmittelbaren Vergangenheit hatte man die völlige geistige Ratlosigkeit einer entchristlichten Zeit und die biologische Ungesundheit einer entarteten Menschheit erkannt. Man hat — selbst schwer erkrankt und mit vielen psychopathischen Minderwertigkeiten belastet — vorgegeben, das Leben, ein ungebrochenes, starkes Leben „züchten" zu wollen. Man hat aus dem Gemeinwesen einen Polizeistaat gemacht, in dem eine „Ordnung", eine physische und geistige bis in die Gedanken hinein erzwungen wurde. Die kürzlich veröffentlichte Korrespondenz des im Zusammenhang des 20. Juli 1944 ermordeten Grafen Moltke beweist die Behauptung schlagend. Man hatte auch die Freizeit „gestaltet". Der Erlasse und Verordnungen, Zwänge aller Art war kein Ende. Hier wurde, wie nie zuvor, das Fehlen der inneren Ordnung d. h. aber der Gesundheit und des Gewissens — eben des Maßes fühlbar.

In der Gegenwart ist die biologische Ungesundheit nicht nur nicht gebannt, sie droht von Tag zu Tag größer zu werden. Hier wird man so bald keine Änderung erwarten und herbeiführen können. Die geistige Ordnung ist daher um so mehr das Gebot der Stunde. Nur dann, wenn die Gebote Gottes wiederum in ihrem alle verpflichtenden Charakter Gemeingut der Menschen werden, wenn der Sinn des Lebens wiederum in der Erfüllung des Willens Gottes gesehen wird, wird man von den Grundvoraussetzungen einer „inneren", organischen Ordnung sprechen können.

Noch eine andere Rücksicht der Betrachtung liegt nahe, wenn man von der inneren Ordnung spricht. Der Beruf stellt einen jeden

in ein mehr oder weniger eng umgrenztes Feld der Betätigung und des Interesses. Hier sind Mittel und Wege vielfach vorgezeichnet, das Leben ist durch den Beruf geordnet und gerichtet. Außerhalb des Berufes hingegen wird die Unordnung besonders spürbar, insofern dort kein Sinn erkennbar ist, der die Stunden der Freizeit füllen könnte. Sind Stunden der Erholung und Ausspannung vorbehalten, so fragt sich, in welcher Weise diese gesucht werden. Herrschen hier Willkür und Zufall? In vielen Fällen ist die Freizeit heute dem Heranschaffen des Allernotwendigsten, des Lebensnotwendigen gewidmet. Aber der Mensch möchte auch einmal aufatmen, möchte Entspannung und Freude, verlangt nach Abwechslung und Vergessen. Setzen wir den günstigen Fall, daß ihm dazu in der Gegenwart Zeit bleibt, wie nützt er sie? Die Antwort auf die Frage scheint zunächst so mannigfaltig sein zu müssen, als es Stände, Berufe und Beschäftigungsarten gibt. Dennoch wird sie einheitlich, wenn die Frage unter der Rücksicht einer inneren Ordnung, eines Zieles verstanden wird. So gewalttätig, d. h. alle Kraft erschöpfend der Beruf vielfach heute ist, so inhaltsleer erscheint die Zeit der freien Gestaltung, des Sich-selbst-überlassens außerhalb des Berufes. Hier ist das Wort „Zerstreuung" am ehesten geeignet, auszudrücken, was tatsächlich geschieht. Der unorganischen Art der beruflichen Beschäftigung, einer mechanischen oder eng umschriebenen höheren Funktion entspricht vielfach eine Zwanglosigkeit, die nurmehr einen formalen Sinn hat: eben Vergessen, Abwechslung. Abwechslung und Zerstreuung verflachen leicht und höhlen aus, während Freizeit füllen und bereichern, vertiefen und nach Erledigung des Zwanges nicht nur entspannen, sondern auch fördern sollte.

Auch hier läßt sich mit Frucht die doppelte Rücksicht des Vitalen und des Geistigen geltend machen. Der lebensgeschwächte, „instinktlose" Mensch kann mit der Freizeit vielfach nichts Rechtes anfangen. Wie ihm der Sinn für Maß und Richtung im Allgemeinen abhanden gekommen ist, so auch Richtung und Sinn für die Fülle, die Ausweitung und Vervollkommnung der menschlichen Person. Es fehlt hier an Tiefe und Stärke der Gefühlsbereitschaft, die allein Aufnahmebereitschaft und Erlebnisfähigkeit in einem tieferen Sinn gewährleisten. Statt dessen herrschen Flachheit und Sensationslust, überreizte Begierden und nervöse Hast. Nur der wahrhaft gesunde Mensch wird die Sehnsucht nach dem echten Leben, nicht einem billigen Ersatz, einem Scheindasein, in sich tragen. Wer die Gelegenheit hatte, mit kerngesunden Menschen umzugehen, wird bestätigen können, daß die Aufgeschlossenheit für die Weite und Fülle des menschlichen Lebens außerordentlich ist. Der weiß auch, daß Initiative und Einfallsreichtum Langeweile ebenso wie seichte Vergnügungssucht zu bannen vermögen.

Der geistige Mensch verlangt von der Freizeit eine Abrundung, eine Ausfüllung seines Wissens. Er will wissen, wo er steht, wo er zu stehen hat. Neben dem Verlangen nach Vervollkommnung und Ausbreitung des Wissens treibt ihn ein ausgesprochen weltanschauliches Anliegen: er möchte den übergreifenden Sinn des Daseins erfahren. Innere Ordnung bedeutet hier Beantwortung von Fragen, die dem Menschen als solchem eigentümlich sind. Der Beruf stellt vielfach solche Fragen, läßt sie aber unbeantwortet. Unterhalb des Giebelfeldes eines nunmehr zerstörten Theaters standen die gewichtigen Worte: „Mit allen seinen Höhen, seinen Tiefen roll ich das Leben ab vor euren Blikken." Die innere Ordnung bedeutet die Zusammenfassung der Höhen und Tiefen des Lebens, des auseinanderfallenden Vielerlei des hastenden Lebens durch geistige Ausrichtung und Anstrengung. Statt der Willkür und des Zufalls herrschen tieferliegende Notwendigkeiten, die den Rhythmus und die Richtung der Tätigkeit und des besinnlichen Verweilens und Genießens bestimmen.

Innere Ordnung ist Selbstbestimmung aus Selbstverantwortung. Im Fall der erkrankten, gestörten Lebensschichten ist eine direkte Beeinflussung und Heilung vielfach nicht möglich — zumal in einer Notzeit wie der heutigen. Und doch vermag die vom Geist gelenkte und getragene Selbstbestimmung, die Bestimmung der Art und Weise der freien Zeit und ihrer Ausfüllung, der Auflösung und dem Zerfall Einhalt zu gebieten. Keinem Menschen tut geistige Zucht mehr not als dem Lebensgeschwächten und Lebensgestörten.

Jeder geistige Mensch spürt heute, wie sehr es erforderlich ist, sich selbst in die Hand zu nehmen. Das heißt aber nach einer beispiellosen Vermassung sein eigenes Gewissen zu pflegen — und dann zu haben. Die innere Ordnung kann deshalb — so weit sie zu retten ist — nur durch verantwortungsvolle Selbsttätigkeit aufgerichtet werden.

Hubert Thurn S. J.

GIBT ES EINE WUNDERGRENZE?

Unsere Ausführungen zur Wunderfrage im Augustheft des letzten Jahrgangs dieser

Zeitschrift (S. 388—391), für die eigentlich die genauere Überschrift „An den Leistungsgrenzen der Natur“ vorgesehen war, hat ein interessantes Echo geweckt. Es handelt sich um die Zuschrift eines bekannten katholischen Schriftstellers, der seinerseits zu jener Frage Stellung nahm, die wir ganz am Schluß absichtlich offenließen: ob es einen sicher beglaubigten Fall gebe, wo ein ganzes Körperglied, etwa eine verstümmelte Hand oder ein verlorener Fuß, vollständig aus dem Nichts wiederhergestellt worden wäre.

Nicht etwa, daß die Zuschrift den Nachweis eines so gearteten Heilungswunders unternommen hätte (ein solcher Hinweis traf von keiner Seite ein) — im Gegenteil: unsere Feststellung und die in ihr liegende Schwierigkeit wurde noch erweitert und verstärkt, indem sie auch auf die evangelischen Wunder ausgedehnt wurde. „Weshalb — so lautet die Frage der Zuschrift — hat der Heiland nicht auch Wunder in diesem Sinne gewirkt, daß also fehlende Gliedmaßen ersetzt worden wären? Es hat doch gewiß schon damals Menschen gegeben, die durch Unglücksfälle oder Krankheit Glieder verloren hatten. Warum hat nicht auch einmal ein solcher Verstümmelter sich dem Heiland genaht und ihn um Ersetzung des fehlenden Gliedes gebeten? Es ist doch auffallend, daß uns ein derartiges Wunder nicht berichtet wird. Freilich heißt es in der Schrift, daß Jesus noch viele andere Wunder vor den Augen seiner Jünger getan habe, die nicht in diesem Buche aufgezeichnet seien (Joh. 20, 30). Möglich, daß sich auch solche Wunder darunter befunden haben ... Wenn uns aber die Evangelisten schon berichten, daß Jesus eine verdorrte Hand und das abgeschlagene Ohr des Knechtes des Hohenpriesters geheilt habe, so sollte man doch annehmen, daß z. B. das Ersetzen eines Armes oder eines Beines ... ganz sicher von ihnen gemeldet worden wäre, wenn Jesus ein solches Wunder gewirkt hätte.“

Aus dem offensichtlichen Fehlen diesbezüglicher Wunderberichte sowohl in den Evangelien wie in der Geschichte der Kirche und ihrer Heiligen zieht die Zuschrift die Folgerung: „Wenn Christus Wunder dieser Art nicht gewirkt hat, dann sind solche Wunderheilungen von Gott vielleicht gar nicht gewollt bzw. zugelassen und daher auch nicht zu verzeichnen... Tatsächlich gibt es keinen noch so wundergläubigen Christen, der der Meinung wäre, ein fehlendes Glied könnte durch ein Wunder ersetzt werden, obwohl er natürlich überzeugt ist, daß Gott ein solches Wunder wirken könnte. Aber er hat es bis heute nicht getan. Weshalb nicht? Gibt es etwa eine Wundergrenze, die nicht überschritten werden darf?“

Daß diese Grenze nicht in der Allmacht Gottes liegt, wurde von dem Einsender schon angedeutet und außerdem noch durch den Hinweis auf die noch viel größeren Wunder der Totenerweckungen bekräftigt. Aber die Grenze selbst scheint zu bestehen, und die Zuschrift fährt fort: „Es kann also jemand in Lourdes, wie überhaupt durch ein Wunder, plötzlich von einer ganz schweren, für unheilbar erklärten Krankheit wie Krebsleiden, Markleiden, Knochenaffektionen, Tuberkulose usw. geheilt werden — aber es kann ihm nicht durch ein Wunder das Glied eines Fingers oder gar der ganze Finger ersetzt werden. Hier klafft, menschlich gesehen, eine große Lücke in der Geschichte der Wunderheilungen ..., aber diese Lücke wird Lücke bleiben, auch wenn sie uns niemals den Glauben an wunderbare Heilungen erschüttern kann. Denn zu dem vielen Unerforschlichen im Menschenleben gehört eben auch die Erkenntnis, daß allem Anschein nach auch den Wunderheilungen Grenzen gesetzt sind, wiewohl wir nicht wissen und begreifen, weshalb.“

Dieser letzte Satz ist es, der uns veranlaßt, noch einmal auf die Frage zurückzukommen und aus der damals beobachteten Zurückhaltung hinsichtlich der Gründe für eine solch auffallende Tatsache herauszutreten. Wir glauben nämlich, wenigstens vermutungsweise einen Grund dafür angeben zu können, und dieser Grund deckt so überraschende Zusammenhänge mit der übrigen Welt christlicher Dogmen auf, daß es sich wohl verlohnt, ihn auszusprechen und auszudenken.

Daß wir hier vor einer wirklichen „Grenze“ der Wunder stehen, scheint nach dem Gesagten gewiß. Gott könnte auch solche Heilungswunder wirken, er will es aber nicht, und warum? Unsere Antwort lautet: weil er die einmalige Identität unaustauschbarer Körperteile nicht antasten will. Austauschbar nennen wir z. B. Gewebeteile, Nervensubstanz, Knochensubstanz u. ä.; als unaustauschbar dagegen bezeichnen wir integrierende Körperteile wie Hand, Fuß, Auge u. ä. Die letzgenannten Teile des Körpers stehen — auch nach der allgemeinen Anschauung — in einer viel engeren Beziehung zur menschlichen Person als die austauschbaren Substanzen. Dieses mein Auge, diese meine Hand, dieser mein Fuß hat eine ganz individuelle Beziehung zur Gesamtperson, sie sind Werkzeuge meines Ich, Träger meiner Handlungen, von meiner Individualität geleitet und geprägt — ganz

anders als jene gleichsam anonymen austauschbaren Substanzen der erstgenannten Art. Sie nehmen als integrierende Bestandteile meines leib-seelischen Wesens teil an meinem Menschengeschick von der Wiege bis zum Grabe, und darüber hinaus.

Darüber hinaus? Was damit gemeint ist, sagt der christliche Glaube. Es gibt eine Auferstehung der Toten, und die Toten werden auferstehen — wie die Kirche im Anschluß an das sog. Athanasianische Glaubensbekenntnis (Denzinger 40) immer wieder lehrt (vgl. ebd. 347, 427, 429, 464, 531) — „mit ihren Leibern und werden über ihre eigenen Handlungen Rechenschaft ablegen". So undurchdringlich das Geheimnis der Auferweckung des Leibes auch hinsichtlich des „Wie" seiner Verwirklichung für unsern kleinen Menschenverstand ist, eines steht jedenfalls fest: Gott will, daß dieser eine Mensch nur einmal existiere, nicht nur der Seele, sondern auch dem Leibe nach als dieses einmalige und unverwechselbare Individuum, einmalig und unaustauschbar auch in all seinen integrierenden Teilen. Als solche Teile gelten auch in den Augen Gottes offenbar schon „das rechte Auge" und „die rechte Hand", die Christus daranzugeben fordert, wenn es um Himmel oder Hölle geht (Matth. 5, 29 f.) — nicht um sie dauernd zu verlieren, sondern gerade um sie für das ewige Leben zu bewahren, wie die nachfolgende Begründung des Herrenwortes zeigt.

In diesem Licht gesehen, offenbart die oben genannte „Grenze" der Heilungswunder einen tiefen Sinn: Gott steht mit seiner ganzen Allmacht zur Identität und Integrität jedes einzelnen Menschenwesens — aber niemals dagegen. So hat Christus wohl die verdorrte Hand mit einem Wort gesund gemacht; denn die Identität der Hand blieb gewahrt. So hat er auch das abgehauene Ohr des Malchus geheilt; denn es blieb dasselbe Ohr wie vorher. So hat er selbst Tote erweckt; denn die Identität der Leiber blieb in allen Fällen unangetastet. Aber nirgendwo lesen wir, daß er, entgegen diesem Grundgesetz der Erhaltung der körperlichen Identität, eine Hand oder einen Fuß aus fremdem Stoff oder aus dem Nichts geschaffen hätte, um ein verlorengegangenes Glied zu ersetzen — gleichsam eine wundergezeugte Prothese, von der doch der also Beschenkte sein Leben lang hätte sagen müssen: Meine Hand, mit der ich dies und jenes tat, mein Fuß, der langverweste, ist es nicht.

Wohl wissen wir, daß unser Körper sich ständig in einem unmerklichen Ab- und Aufbauprozeß weitgehend erneuert, aber dieser Vorgang vollzieht sich immer nur an jenen oben als anonym austauschbar bezeichneten Baustoffen — Gewebe-, Knochen-, Nervensubstanz usw. — niemals an einem integrierenden Körperteil als solchem. Somit bestätigt auch das stille „Wunder unseres Werdens" mittelbar die Richtigkeit dessen, was über die gottgesetzte Wundergrenze gesagt wurde. Gott will offenbar, wenn man es menschlich schlicht und darum freilich sehr unvollkommen ausdrücken wollte, für den Tag der Erweckung und des Gerichts „klare Verhältnisse": Jeder Mensch hat mit seinem Leib einzustehen für das, was er mit seinem Leib auf Erden getan hat, sei es Gutes oder Böses (vgl. Röm. 14, 12). Deshalb wird dem Menschen der Leib als einmaliges Lehen anvertraut; eine „zweite Ausfertigung" wird nicht gewährt. Bei dieser Annahme — und mehr als eine „Arbeitshypothese" will unsere Deutung nicht sein — lassen sich alle eingangs genannten Tatsachen und Erscheinungen zwanglos erklären: das Fehlen von Heilungswundern an ganzen Gliedern wie die Tatsache von Heilungen anderer Art und von Totenerweckungen, die in der Zuschrift treffend berührte Scheu der Gläubigen, um bestimmte Wunder zu bitten (trotz eines ungebrochenen Glaubens an Gottes Allmacht), und die Grenze, die Gott selbst seinem sonst so reich bewiesenen Helferwillen setzt.

Der Unglaube hat es bis zum Tag der Erfüllung leicht, wie über die Auferstehung überhaupt, so auch über einen Gedankengang, wie er hier vorgelegt wurde, zu lächeln. Das hat er schon zu Christi Zeiten getan, wie die Frage der Sadduzäer an den Herrn beweist (Matth. 22, 23—33). Wir aber meinen, gerade der aufgedeckte überraschende Zusammenhang zwischen dem Problem der „Wundergrenze", von dem wir ausgingen, und den großen Wahrheiten von den letzten Dingen sei geeignet, in einem tiefer Denkenden eine ganze Reihe von Überlegungen anzuregen. Nur eine davon sei hier abschließend ausgesprochen: Der Mensch ist also vor Gott doch keine bloße Nummer, kein auswechselbares Klischee; selbst das kleinste seiner Glieder ist vor ihm so einmalig und unersetzlich, daß er lieber seiner Allmacht Grenzen zieht und den Menschen als Krüppel durch seine kurzen Erdenjahre gehen läßt, als daß er dem Menschen etwas anerschafft, was er nicht war, freilich nur, um ihm am Tag der Auferweckung um so sicherer und vollkommener dasjenige wiederzugeben, was er war.

Anton Koch S. J.

ENGLISCHER GEIST, ENGLISCHER CHARAKTER. Eindrücke und Beobachtungen aus viktorianischer Zeit. Von Karl Hillebrand. Herausgegeben von Julius Heyderhoff. 8° (123 S.) Düsseldorf 1946, Verlag L. Schwann. Kart. M 3.60.

Karl Hillebrand, der heute kaum noch dem Namen nach bekannte Zeitgenosse von Treitschke und Gregorovius und bedeutende Essayist, war einer der Deutschen, die sich inmitten des Nationalismus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts europäisches Augenmaß bewahrten; zudem konnte er aus reicher und lebendiger Kenntnis fremder Länder heraus — er hat Jahre seines Lebens in England, Frankreich und Italien verbracht — über diese Wesentliches aussagen. Es ist daher verdienstlich, wenn in dem vorliegenden Bändchen eine Auswahl seiner essayistischen Arbeiten über das viktorianische England geboten wird: Arbeiten, die stilistisch kleine Kunstwerke darstellen, inhaltlich gesehen manchen bleibenden englischen Wesenszug festhalten und manche heute noch weiterlaufende Entwicklung aufzeigen, so daß sie gewiß gerade in unseren Tagen von Interesse sind.

Bei all diesen Vorzügen Hillebrands wird man sich freilich auch über seine Grenzen klar sein müssen: Um mit dem Herausgeber zu sprechen, war „die Humanitätsreligion" der Klassiker seine „Herzheimat", und diese Heimat hat bei aller Weltoffenheit auch ihre Engen und Einseitigkeiten, die insbesondere im Bereich der wirklichen Religion zu Tage traten. Hillebrand war ein Anbeter der „Bildung" mit allem, was dieses Wort im Goetheschen Sinne bedeutete, und diesem höchsten Werte wurde auch das Religiöse untergeordnet: So ist ihm der Katholizismus „der Feind aller freien Bildung" (S. 58), die Entwicklung, die zum Vatikanischen Konzil führte, scheint ihm gar im „verhängnisvollsten Abgrunde der Absurdität und der Verblendung" zu enden (S. 35); aber auch die religiöse Wiederbelebung im England des 18. Jahrhunderts, die so entscheidende und wohltätige Rückwirkungen auf die spätere soziale Entwicklung des Landes wie auf seine weltpolitische Haltung, insbesondere seine Einstellung zu den andersfarbigen Rassen, gehabt hat — auch diese Wiederbelebung wird negativ bewertet, da hier „das engste religiöse Interesse" gegen „die freie Bildung des Jahrhunderts" reagiert habe (S. 114).

In solchen Urteilen erweist sich Hillebrand als Kind seiner Zeit, als Kind eines Kulturprotestantismus, wie er inzwischen — darüber dürfte im katholischen wie im protestantischen Lager Einigkeit bestehen — mit allen Ehren zu Grabe getragen wurde. Es wäre Sache des Herausgebers gewesen, auf diese Zeitbedingtheit hinzuweisen; statt dessen muß es ein wenig wundernehmen, wenn Hillebrand „dem geistigen Deutschland" als „ein Führer zu innerer Umkehr und geistiger Erneuerung" angepriesen wird. Eine solche Umkehr muß denn doch aus einer anderen Mitte heraus erfolgen, als diejenige ist, aus der dieser begabte Sohn seines Jahrhunderts gelebt hat.

O. M. Nostitz

COMMON SENSE ODER GESUNDER MENSCHENVERSTAND UND SEIN AUSDRUCK BEI JUSTUS MÖSER. Von Wilhelm Spael. (93 S.) Essen 1947, Verlagsgesellschaft Augustin Wibbelt. Geh. M 4.—

Der Verfasser will mit seiner Studie in erster Linie einen Beitrag zur jungen Wissenschaft der Publizistik geben. Nach einem instruktiven Überblick über die Gestaltung der öffentlichen Meinung in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die geistigen Strömungen jener Zeit wird daher der bedeutende westfälische Staatsmann und Schriftsteller als das „Urbild" eines Publizisten vorgeführt und zugleich der gesunde Menschenverstand in seiner Spielart des praktischen Gemeinsinns — des „Common Sense" — als Kernpunkt seines Denkens herausgearbeitet. Im Zusammenhang hiermit kommt der Verfasser zu dem Schluß, daß dem „Common Sense" eine entscheidende Funktion für das Gebiet der Publizistik zukomme. Damit soll offenbar auch unserer Gegenwart die Richtung gewiesen werden, denn der Verfasser bemerkt im Vorwort ausdrücklich, „Besinnung auf den Common Sense" sei dringend notwendig, nachdem zwölf Jahre die „vulkanische Dämonie" von „Weltanschauung" und „Ideologie" dargetan hätten.

Gerade die Untersuchung des Verfassers zeigt nun aber recht deutlich, welche Grenzen dem auf sich selbst gestellten „Common Sense" gezogen sind. Dieser erweist sich an

dem typischen Beispiel Mösers als eine Geisteshaltung, für die der „Mensch in seiner soziologischen und menschlichen Gebundenheit" das Maß der Dinge ist (S. 49), die „durchaus im Diesseitigen" wurzelt (S. 91) und daher auch die Religion nur nach den Maßstäben des „Öffentlichen" und des „Ökonomischen" mißt (S. 36 ff.) und als gutes „Hausmittel" schätzt (S. 87), die in Abwehrstellung zu „allem Problemhaften" steht und sich hinter ihrer — wie der Verfasser zugibt gleichfalls problematischen und subjektiven — „Gesundheit" verschanzt (S. 90 f.) —, eine Geisteshaltung schließlich, die leicht auf den Abweg geraten kann, „das Bestehende als Norm anzusehen" (S. 82) und deren flacher Pragmatismus deutlich in dem Worte Mösers über Karl den Großen zum Ausdruck kommt: „Ob seine Unternehmungen gerecht oder ungerecht gewesen, ist nach dem Siege eine vergebliche Untersuchung. Glück und Größe überheben ihn einer gemeinen Rechenschaft" (S. 41).

Soll damit ernstlich unserer Publizistik ein Vorbild gewiesen werden? Die „vulkanische Dämonie" der Zeit, die noch erheblich lebendig ist, würde sich durch solch einen Rückzug ins Schneckenhaus schwerlich besänftigen lassen. Gewiß bedürfen gerade die „Publizisten" eines gesunden Wirklichkeitssinns, sie sollen der Zeit den Puls halten und mit ihr in lebendigem Kontakt bleiben. Aber sie würden ihre Aufgabe verkennen und letzten Endes nur zu Instrumenten neuer „Dämonien" werden, wenn sie sich auf ihren begrenzten „Common Sense" verlassen sollten, ohne sich von den ewigen Quellen speisen zu lassen und ohne die ewigen Wahrheiten zu Gehör zu bringen. Wir müssen aus einer neuen christlichen Ganzheit heraus leben. Das gilt auch für die Publizistik. In diesem Sinne mag ihr der heilige Thomas von Aquin als Vorbild dienen, der nicht — wie der Verfasser möchte — „aus dem gesunden Menschenverstand eine Weisheit gemacht" hat (S. 88), sondern dem sein demütiges Horchen auf die offenbarte Weisheit Gottes die gesunden Maße für die konkrete Wirklichkeit schenkte.

O. M. Nostitz

BREVIER EINER LANDSCHAFT. Von Franz Schneller. (214 S.) Freiburg i. Br. 1947, Badischer Verlag. Kart. RM. 5.40.

In dichterisch gehobener Sprache läßt der Verfasser die Schönheiten der Landschaft im südlichen Baden aufleuchten. Der Schwarzwald mit seinen gerundeten Höhen, der Bodensee, die Baar, der Oberrhein, das Markgräflerland, Breisgau, Kaiserstuhl und Ortenau tragen ihr eigenes Gepräge, das sich widerspiegelt in den Menschen, die diese Gegend bewohnen. Jedes Tal dort hat sein ihm eigenes Leben.

Die Liebe zum Lande der Alemannen, von der jede Seite des Buches zeugt, führt den Leser zu tiefem Verständnis für die reich gesegnete Gegend. Er erlebt den Frühling, der hier seine Einzugsstraße in deutsche Lande hat, die heißen Tage am Oberrhein, den Herbst, der gleichbedeutend ist mit der Traubenernte in den Rebbergen, und den Märchenwinter im weißen Schwarzwald. Wälder und Berge, Burgen und Bäche, Dörfer und Städte mit ihren Erinnerungen an fast vergessene Zeiten ziehen an seinem Blick vorüber.

Wer das Bild dieser Landschaft zu lesen vermag, dem wird der Charakter des Alemannen nicht mehr fremd bleiben, er wird sich daheim fühlen bei diesen gutwilligen, humorvollen Menschen. Das Buch ist als Frucht zahlreicher Wanderungen in den Jahren 1930—1940 geschrieben. Damals bestand das Wort wohl zu Recht von der guten badischen Küche, bei der es kein Gericht gibt, zu dem die Weinberge nicht auch den stilvollsten Wein böten.

Sinnige Federzeichnungen (von Helmut von Geyer) erhöhen noch den Wert dieses aus echter Heimatliebe geschriebenen Buches.

J. Rheinboldt S. J.

NEUE GRAPHIK. Von Eberhard Brucks. Berlin-Charlottenburg 1946, Horst Boettcher Verlag.

Brucks, ein junger Bühnenbildner und Gestalter von Tanzspielen, legt in dieser Mappe zwölf Graphiken vor. Die Arbeiten überraschen insofern wohltuend, als sie die heute in der darstellenden Kunst vielfach üblichen retrospektiven Übersteigerungen expressionistischer Art, die heute vielfach unecht und hysterisch anmuten, glücklich vermeiden. Freilich zeigt das unruhig-schreckhaft Verstörte vieler Blätter, das gelegentlich ans Unheimliche streift, wie sehr der Künstler der Zeit verhaftet ist, und beim Vergleich etwa mit den beseelten Graphiken der Romantik (z. B. Schwinds Bildnissen seiner Gattin und seiner Kinder) kommt einem schmerzhaft zum Bewußtsein, wie weit doch in der Gegenwart die Innerlichkeit und Wärme des Herzens verloren gegangen ist. An ihre Stelle tritt hier eine eigentümliche Leere

als Hintergrund des bewußten Lebens. Was die Technik, also das eigentliche Können angeht, so ist die Höhe der Leistung recht unterschiedlich. Einige Zeichnungen sind hervorragend gekonnt (z. B. I, II, IV, VIII), andere wirken unausgereift (z. B. VI, XII), wieder andere erscheinen in der Technik etwas zu abgegriffen und zu wenig gewählt (z. B. V). H. Thurn S. J.

Religiöse Schriften

FREUDE AN GOTT. Von den ersten und letzten Dingen des Lebens. Von Hans Wirtz. (412 S.) Heidelberg 1946, F. H. Kerle.

Was sich unter dem ansprechenden Titel birgt, ist nicht weniger als eine ganze Dogmatik, von einem Laien für Laien geschrieben. Anziehend und anregend zugleich, mit Geist und warmer Überzeugung werden die großen Wahrheiten der katholischen Glaubenslehre zur Darstellung gebracht, angefangen von Gott und seiner Welt, bis zu den „letzten Dingen des Lebens", an denen sich das Schicksal des Menschen entscheidet. Man glaubt dem Verfasser den inneren Auftrag, unter dem er schrieb, und wünscht dem Buch gerne, daß es die „Freude an Gott" in viele suchende und leidende Menschenherzen tragen möge.

A. Koch S. J.

DIE LEHRE DER KIRCHE. Eine Laiendogmatik. Von Prof. Dr. Johannes Peter Junglas. (275 S.) Bonn 1946, Verlag der Buchgemeinde. Geb. RM. 8.— (vergriffen).

Hier bietet ein gewiegter Theologe und langjähriger Dogmatikprofessor (gest. 1937) eine Laiendogmatik, die sich in mehreren Auflagen schon seit über zehn Jahren viele Leser erworben hat. Ihr besonderer Wert liegt in der sorgfältig abgewogenen Entfaltung der kirchlichen Lehre, die eine Menge von Einzelfragen, wie sie das Forschen der Vorzeit aufwarf und das Denken des heutigen Menschen aufgibt, nach dem bis heute erreichten Stand des theologischen Wissens klärt, zugleich aber auch die dogmengeschichtliche Entwicklung zeigt, die von den Anfängen bis in die Gegenwart führt. In all diesen Fragen gibt das Werk eine sichere und ausgeglichene Wegweisung, der sich der Leser unbesorgt anvertrauen darf. Bei der Lehre von der Zugehörigkeit zur Kirche (§ 33) wären in einer Neuauflage die Folgerungen aus der Enzyklika „Mystici Corporis" mit den sich daran anschließenden Klärungen in der Fachliteratur einzuarbeiten. A. Koch S. J.

DIE FROHBOTSCHAFT UNSERES GLAUBENS. 3. Band: Der Mensch in der Vollendung. Von Stephan Wildemann. (330 S.) Karlsruhe 1947, Verlag Badenia. Kart. RM. 7.—.

„Aus der Blickrichtung des Seelsorgers und der praktischen Predigterfahrung" heraus (Vorwort) entstand hier ein Werk, das — wenn einmal die noch ausstehenden Bände vorliegen — eine willkommene „Volksdogmatik" zu werden verspricht. Die großen Dogmenkomplexe, in diesem Band jene der „Letzten Dinge", werden in kurze, übersichtliche Abschnitte untergeteilt und lichtvoll, eingehend, in einer für weiteste Kreise verständlichen Weise, mit sparsamer Verwendung von Fremdwörtern und Fachausdrücken behandelt. Der Umfang der zur Sprache kommenden Einzelfragen richtet sich am Zweck des Ganzen aus und dürfte wohl dem entsprechen, was den gläubigen Leser im Durchschnitt bewegt. Besonders hervorzuheben ist die ausgiebige Darbietung der biblischen Quellen, die das Werk (zusammen mit reichlichen anderen Belegen) zugleich zu einem Textbuch machen, wie es sich denn selbst im Untertitel als „Lesebuch zur religiösen Weiterbildung" bezeichnet.

A. Koch S. J.

BLICK IN DIE WIRKLICHKEIT. Essays über Woher und Wohin des Menschen. Von H. Jansen-Cron. (191 S.) Hamburg 1947, Hansa Verlag Josef Toth. RM. 4.40.

Wirklichkeit ist für viele Menschen unserer Zeit nur das, was man greifen und sehen kann. Die jetzige Notzeit bannt den Blick noch mehr auf Nahrung, Kleidung und Wohnung. Diese Dinge sind wichtig und unentbehrlich, ganz gewiß. Aber sie sind doch nicht die ganze und nicht die wichtigste Wirklichkeit. Der Mensch ist kein Tier. Er ragt hinein in eine geistige Wirklichkeit; er steht vor Gott. In diese Wirklichkeit führt das Büchlein den Leser ein, einfach, schlicht, ohne den Aufwand großer Worte. Dafür spürt er aber, daß hier nicht bloße Worte gemacht werden, daß er mit der geistigen Wirklichkeit in Berührung kommt und sein Leben sich unter ihrem Strahl erhellt und seine Unruhe

zur Ruhe kommt. Das hat seinen Grund, weil der Verfasser immer aus zwei Quellen schöpft: aus einer reichen Kenntnis des heutigen Lebens und einer innigen Vertrautheit mit den liturgischen Texten, besonders des Missale. Wohl alle großen Fragen und Schwierigkeiten des religiösen Lebens kommen in den kurzen Kapiteln der drei Teile: Erlösung, Unterwegs, Vollendung, zur Sprache. Der Anschluß an die Meßtexte macht es möglich, die einzelnen Kapitel als Lesung auf die Sonn- und Festtage des Kirchenjahres zu verteilen; eine Tabelle am Ende eines jeden Teiles weist die einzelnen Kapitel den entsprechenden Tagen zu. A. Brunner S. J.

Ostkirche

DIE RELIGIÖSE BEDEUTUNG DER OSTKIRCHLICHEN STUDIEN. ZUR PSYCHOLOGIE DES HESYCHASTISCHEN GEBETS. Von Georg Wunderle. (42 u. 62 S.) Würzburg 1947, Augustinus-Verlag. Kart. M. 1.90 u. 2.80.

Die beiden Hefte stellen die zweite, erweiterte Auflage von Nr. 1 und 2 der Abhandlungen dar, die unter dem Sammeltitel „Das östliche Christentum" im Auftrag der „Arbeitsgemeinschaft der deutschen Augustinerordensprovinz zum Studium der Ostkirche" von Prof. Wunderle herausgegeben werden. Die Sammlung hat mit ihren bisher 10 Heften bereits einen erfreulichen Beitrag zur Unionsarbeit geleistet, die von unserer Seite aus darin besteht, die Ostkirche kennen und lieben zu lernen. Ohne nun alles Heil aus dem Osten zu erwarten — Wunderle wendet sich ausdrücklich gegen diese der Sache schädliche Schwärmerei —, werden programmatisch eine Reihe von Punkten und Gebieten aufgezeigt, in denen unsere westlich — und daher auch einseitig — geprägte Christlichkeit eine Ergänzung und Vervollkommnung vom Osten her erfahren könne. Das wird einem besonders deutlich bei der im zweiten Heft behandelten Sonderfrage des hesychastischen Gebets, d. i. des auf dem Athos entstandenen „Jesus-Gebetes", das im Leben der russischen Pilger und Frommen eine so bestimmende Rolle spielte und auch unser oft so gehetztes geistliches Leben zu ruhiger Versenkung in Gott mahnen könnte. Die psychologische Erforschung des religiösen Lebens ist Wunderles Fachgebiet — und tatsächlich haben wir in dieser Abhandlung über das „Jesus-Gebet" eine Leistung ersten Ranges vor uns. H. Falk S. J.

WEGE ÖSTLICHER THEOLOGIE. Geistesgeschichtliche Durchblicke. Von Julius Tyciak. Bonn 1947, Buchgemeinde. (Vergriffen.)

Durch die Kriegs- und Nachkriegsereignisse, die viele von uns in den Osten und viele Orthodoxe in den Westen führten, ist das Interesse für ostkirchliche Fragen sehr gewachsen. Wir haben die slavische Liturgie und die Frömmigkeit der Ostkirche und ihrer Menschen liebgewonnen. Da erhalten wir zur rechten Zeit und aus berufener Feder einen kurzen Abriß der östlichen Geistesgeschichte, einen Leitfaden, möchte man sagen, der in geordneter und leichtverständlicher Weise das Wachstum der russischen religiösen Kultur vor Augen führt. Die griechischen Väter nehmen als das Fundament der typisch ostkirchlichen Frömmigkeit einen entsprechend breiten Raum ein, dann werden wir über den Berg Athos in slavisches Gebiet geführt, erleben die eigenartige und folgenschwere Erscheinung des russischen Raskol, um dann eingehend bei den neueren Führern der russischen Geistigkeit wie Kirejewskij, Chomjakow, Dostojewskij und Solowjew zu verweilen. Ein Schlußkapitel trägt den Titel: „Eigenklang und Begegnung von Osten und Westen". Es folgen 35 Seiten lexikonartiger Erläuterungen, die kurz die Lebensdaten und besondere Bedeutung aller vorkommenden Persönlichkeiten bringen, außerdem eine reiche Literaturübersicht. So haben wir ein kleines Nachschlagewerk, fast ein Schulbuch vor uns, das dem Anfänger gute Dienste leistet, freilich in mehr als einem Punkte einer Vertiefung bedarf. Möge es viele zu weiterer Beschäftigung mit ostkirchlichen Fragen anregen!

H. Falk S. J.

ÖSTLICHES CHRISTENTUM. Von Julius Tyciak. 2. Auflage. (86 S.) Warendorf 1947, Schnellsche Buchhandlung.

Das Büchlein, das vor 13 Jahren erstmalig erschien, soll westlichen Lesern östliches Christentum bekannt und sympathisch machen. Das gelingt leider nur unvollständig, da durch eine gewisse Verschwommenheit und einseitige Polemik gegen „Willensaszese" manche abgestoßen werden, auf deren Gewinnung es gerade angekommen wäre. Wenn die Schrift viele zu Dostojewskij — und ganz besonders zu den oft zitierten Brüdern Karamasoff — hinführt, hat sie gewiß auch eine schöne Aufgabe erfüllt.

H. Falk S. J.

Philosophie

EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHIE. Von Hermann Nohl. (112 S.) Frankfurt a. M., 3. Aufl. 1947.

Mehr in das Philosophieren als in die Philosophie will das Büchlein den Anfänger einführen; es will ihm zeigen, wie das philosophische Denken sich entzündet, wie in der uns begegnenden Wirklichkeit philosophische Fragen entstehen. Es führt ihm als Beispiele verschiedene Systeme vor, macht ihm klar, wie sie auf die eine oder andere Frage ausgerichtet sind, aber dabei wieder andere vernachlässigen, und wie so die Philosophie von einem System zum andern weiterschreitet. Dabei vertritt der Verfasser selbst einen gemäßigten Realismus. Die Darstellung ist schlicht und leicht verständlich.

A. Brunner S. J.

VON DER AUFGABE DER PHILOSOPHIE UND DEM WESEN DES PHILOSOPHEN. Zwei Vorlesungen von J. Hessen. (46 S.) Heidelberg 1947, C. Winter. RM. 1.25.

In der ersten Vorlesung wird eine gründliche Kritik an den philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus geübt und dann die positive Aufgabe der Philosophie kurz entwickelt, die dem Menschen helfen soll, durch Wertverwirklichung ein guter und edler Mensch zu werden. Die zweite Vorlesung zeigt die Idealgestalt des Philosophen, der ein reiches Wertleben besitzt, den Werten des Geistigen geöffnet ist und so die Sinndeutung der Welt vollziehen kann; er muß ein „existierender Denker" sein.

A. Brunner S. J.

LEIBNIZ ODER DIE HIERARCHIE DES GEISTES. Von Alois Guggenberger (Der Deutschenspiegel Bd. 26). (48 S.) Stuttgart 1947, Deutsche Verlagsanstalt. M 1.80.

Daß ein umfassender und tiefer Geist wie Leibniz unserer zerrissenen und oberflächlichen Zeit viel zu sagen habe, konnte man erwarten. Aber manche Besonderheiten seiner Lehre taten diesem wohltuenden Einfluß Eintrag. Was der große Philosoph durch seine Person nicht weniger als durch sein Werk uns an Gültigem und Hilfreichem zu verstehen gibt, das ist hier in schöner und verständlicher Sprache dargestellt. Die Grundanliegen seines Forschens und Wirkens werden freigelegt, als da sind der Wille, die ganze Wirklichkeit unverkürzt zu Worte kommen zu lassen, der Sinn für das Geistige und seine Werte, dessen voller Begriff gerade unserer Zeit entglitten ist und wieder zurückerobert werden muß, die Ausrichtung alles menschlichen Strebens auf den persönlichen Gott. Selbst noch in den Schwächen und Begrenzungen seiner Philosophie sind diese Anliegen zu spüren. Dem Büchlein ist weite Verbreitung zu wünschen.

A. Brunner S. J.

DIE SITTLICHEN GRUNDERFAHRUNGEN. Eine Einführung in die Ethik. Von Hermann Nohl. (151 S.) 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1947, Verlag G. Schulte-Bulmke.

Diese Einführung in die Ethik zeugt nicht bloß von großer Belesenheit, sondern auch von nicht geringem eigenen Nachdenken über die Probleme der allgemeinen Ethik. Als Gegenstand der Ethik gilt dem Verfasser nur der Umkreis rein menschlicher Pflichten mit Ausschluß der religiösen Beziehungen, die am Schluß kurz gestreift werden. Ausgangspunkt ist die Kantische Autonomie oder die Selbstbestimmung. Der gefährlichste Angriff gegen dieses Prinzip der Autonomie erfolgte nach Nohl immer von der Religion her. Auch radikale protestantische Theologen aus der Nachfolge Kierkegaardes gehören zu diesen Gegnern. Über Kant hinaus führen aber die folgenden Untersuchungen über die inhaltlichen Prinzipien der Sittlichkeit. Dazu gehören die Lust als Prinzip der biologischen Schicht, die Erhebung in den aktiven Willen in der Schicht des Thymos, das Ideal der Kraft, Werk und Liebe im schöpferischen Bezirk der Seele, endlich die Prinzipien der geistigen Schicht, nämlich Wahrhaftigkeit, Treue in der Bindung und Gerechtigkeit. Eine merkliche Distanz von Kant sehen wir auch im interessanten Kapitel über die sittliche Not und Freiheit, den guten Willen unter dem Gesetz, Schuld, Scham und Freiheit. Dem sittlichen Konflikt, dem Geist der Gemeinschaften und der Grenze der Ethik sind die letzten Kapitel gewidmet. Man möchte gar oft mit dem aufgeschlossenen Verfasser weiterdisputieren und auch seine Bedenken anmelden. Insbesondere vom letzten Kapitel aus, das die Grenzen der Ethik behandelt und auf die christliche Religion in lutherischer Sicht hinweist, möchte man die Verflechtungen der sittlichen Prinzipien mit der Religion noch bedeutend weiter ausdehnen. In der Betonung der tiefen Anti-

nomie zwischen Sittlichkeit und Religion (S. 19), hinter der angeblich Augustinus und Pelagius stehen, scheint der Verfasser gar zu sehr ins Schlepptau von Nik. Hartmann zu kommen, dessen Behandlung der Antinomien wahrlich nicht das Beste seiner Ethik darstellt. J. B. Schuster S. J.

Soziologie

DIE ENTSCHEIDUNG IN DIE ZUKUNFT. Von Dr. Eberhard Welty O. P. (467 S.) Heidelberg 1946, F. H. Kerle Verlag. Geb. RM. 9.—.

Der Untertitel: Grundsätze und Hinweise zur Neuordnung im deutschen Lebensraum, gibt die eigentlichen Anliegen des gelehrten Verfassers an. Er hat sich nicht bloß das temperamentvolle Vorwort, sondern auch das übrige Buch von der Seele geschrieben. Die Besinnung über die Grundsätze führt zu Gott, dem Ursprung und Herrn aller Gemeinschaft. Personhafte Würde und Selbstwert der menschlichen Person ist Voraussetzung der Gemeinschaft, ihre Grundfeste bildet Naturrecht und Gerechtigkeit. Der christliche Staat als Eckpfeiler der christlichen Gemeinschaftsordnung ist der Staat der natürlichen Sittenordnung, insofern er von Gott in die christliche oder geoffenbarte Gesamtlebensordnung eingegliedert wird, aber nicht insofern der Staat die der Kirche vorbehaltenen Befugnisse übernimmt. Als letzter Grundpfeiler wird das Heiligtum der Familie genannt. Das Recht auf das Leben, Freiheit, rechte Eigentumsordnung und Erziehung sind die Hauptprobleme des zweiten Teils, der die Grundrechte von Gemeinschaft und Einzelperson darstellt. Dem Verfasser kommt es nicht bloß auf die Prinzipien um der Prinzipien willen an. Sein Anliegen ist praktisch gerichtet. Es ist die Frage, wie können wir der entsetzlichen Not und dem drohenden Untergang entrinnen? Wir hören ernste und mutige Sätze über die Wahrhaftigkeit im öffentlichen Leben, über die freie Meinungsäußerung, die Freiheit der Wissenschaft und in der Technik. Ein Lieblingsgedanke des Verfassers ist dieser: Maßgebend ist überall das Ganze. Das rechtverstandene Gemeinwohl muß die höchste Norm für die praktischen Maßnahmen sein. Das gilt ganz besonders in der Eigentums- und Sozialisierungsfrage. Das Recht auf Sondereigentum ist die unerschütterliche Grundlage der Sozialordnung. Aber alles Eigentum ist sozial gebunden. Gesetzlicher Güterausgleich und Vergemeinschaftung von bisherigem Sondereigentum müssen ernst ins Auge gefaßt werden. Wir begrüßen den Mut, mit dem diese Forderungen vorgetragen werden. Aber man wird vermutlich noch zwei weitere Fragen stellen müssen. Einmal, ob die praktischen Vorschläge ökonomisch fruchtbar sind und wirkliche Hilfe bringen. Und dann, ob nicht der Ruf nach Sozialisierung und der Glaube an die Sozialisierung enttäuscht werden durch die aufdämmernde Erkenntnis, daß die Auslieferung der großen Unternehmungen an die Staatsmacht kaum eine wirkliche Besserung der Lage bringen kann gegenüber den bisherigen nichtstaatlichen Kollektivmächten. J. B. Schuster S. J.

VOM SINN UND WERT DER MENSCHLICHEN ARBEIT. Von Eberhard Welty. (125 S.) Heidelberg 1946, F. H. Kerle Verlag. Geb. RM. 2.60.

Das Arbeitsethos des hl. Thomas von Aquin bildet den Inhalt des Buches. Der hl. Thomas war nicht bloß selbst von vorbildlichem Arbeitseifer beseelt, sondern hat den Sinn menschlichen Mühens tief erfaßt. Allerdings kennt er die Arbeit nicht so sehr beim existenzunsicheren Menschen, die den Schwankungen und Bedingtheiten der jeweiligen Nachfrage unterworfen ist. Menschliche Arbeit ist niemals Selbstzweck und schechthin der Inhalt des menschlichen Lebens. Auch die Arbeitsweise der letzten Jahrhunderte hat etwas an sich, was dem thomistischen Arbeitsethos widerspricht. Die unheimliche Arbeitshast, das unsinnige Arbeitstempo des modernen Menschen dürfen wir beim hl. Thomas nicht suchen. Ihm geht es bei der Arbeit wie beim Menschen überhaupt um die große Sicht von Gott und vom Ewigen her. Die drei Kapitel über die Arbeit als menschlich-personhaftes Tun, über Sinn und Pflicht der körperlichen Arbeit sowie über Wesen und Würde der geistigen Arbeit bilden eine wertvolle Ausbeute aus der Gedankenwelt des Aquinaten.
J. B. Schuster S. J.

DER MENSCH IN DER SOZIAL-POLITISCHEN WENDE VON HEUTE. Von D. Breitenstein O. F. M. (43 S.) Fulda, Verlag Parzeller & Co.

Verfasser, Hochschulprofessor in Fulda, veröffentlicht einen Vortrag, der in verschiedenen Kreisen lebhaften Widerhall fand. Die geistige, politische und soziale

Krise des christlich abendländischen Menschen wird bei aller Knappheit eindrucksvoll geschildert. Gute Formulierungen, ein weiter Blick und offener Mut erwecken Vertrauen. Sehr beachtenswert sind die Winke über den Sozialismus im allgemeinen und besonders das Zwittergebilde des sogenannten religiösen oder christlichen Sozialismus.

J. B. Schuster S. J.

Dichtung

WIE DIESER RING IST GANZ IN SICH VOLLENDET. Sonette der Ehe von Gottfried Hasenkamp. (63 S.) Freiburg 1947, Verlag Herder. M. 1.80.

Diese „Sonette der Ehe aus nachgelassenen Briefen eines Kameraden" wurden vom Dichter im Februar 1943 in Rom niedergeschrieben. In den Kreisen: Begegnung, Braut, Gemahl, Mutter, Gefährtin, Mysterium magnum, Abschied und Wiederkehr schreiten sie die Höhen und Tiefen des Geheimnisses einer jeden Ehe und der christlichen im besonderen ab. Sie bleiben dabei nicht im Allgemeinen, sondern sind vom persönlichen Erleben getragen. Das Bild einer christlichen Ehe ersteht nicht nur in seinen entscheidenden Wendepunkten, sondern auch in seinem ganz besonderen Einzelzügen. Was ein Soldat in seinen Briefen niederschrieb über seine Ehe, faßte der Dichter deutend in Gedichte ein, „zum Ringe Herzgold schmiedend ohne Naht". Es ist viel Schönes und Tiefes ahnend und deutend vom Gott- und Weltgeheimnis, vom Christus- und Mariengeheimnis der Ehe ausgesagt in diesen Strophen der Rückschau auf ein Leben der Erfüllung in gegenseitiger Liebe. Die Ehe ist hier hineingestellt in den großen Zusammenhang der göttlichen Schöpfungs- und Heilsordnung der Welt.

Leider wird das Verständnis dieser tiefen Gedanken bisweilen stark beeinträchtigt durch eine recht schwierige und sehr willkürliche Satz- und Wortstellung oder durch starkes Überziehen der Zeilen. Die Sätze sind oft ganz unnatürlich auseinandergerissen und ineinander verschachtelt. Außerdem ist manche Strophe doch wohl mit zu schwerer Gedankenfracht beladen. Man fragt sich, ob gegenüber der starren Form des Sonetts, in die manches geradezu gewaltsam hineingezwängt erscheint, nicht eine mehr hymnische oder liedhafte Form dem Gegenstand angemessener gewesen wäre. Immerhin stehen da auch wieder Strophen von wunderbarem Schwung und innerer Kraft, ganz erfüllt von der tiefen Dankbarkeit des Rückschauenden, von der Wärme und Innigkeit echter Liebe, von der Ehrfurcht vor dem großen Geheimnis und erfüllt auch von dem in der Ehe gefundenen Glück.

H. Gorski S. J.

GESÄNGE DES MENSCHEN. Von Johannes Büchner. (30 S.) Düsseldorf 1946. L. Schwann. M 2.—.

Man ist zunächst eigenartig berührt, daß diese acht, im Februar 1945 geschriebenen Gesänge im hohen feierlichen Versmaß des Pentameters einherschreiten. Verspätete Klassik! Und man zweifelt, ob solche Formen geeignet sind, heute zeitnahe Mahnungen auszusprechen. Aber trotz allem: es ist auch dichterische Kraft darin, und es legt sich ein Hauch des Uralt-Ewigen über das zeitnahe Wort. — Das erste Wort dieser Gesänge ist: Mut! Es gibt kein Entrinnen vor dem Gericht unserer Zeit. Die Stunde bedarf des nüchternen Blicks und der mutigen Tat. „Des Mannes Würde hieß doch von je, fest zu stehen im Sturm." Das andere ist: Vertrauen! Der immer schwankende Mensch muß seine Grenzen erkennen und sein Vertrauen allein setzen auf Gott. Das Dritte ist: Bewährung im Feuer der Prüfung und des Leids. Es leuchtet eine neue Würde des Menschen darin auf, daß er wissend und duldend besteht. „Im Schmerz noch bebend zu preisen, Lob zu singen im Sturm, vermag nur der Mensch." Was hilft noch? Tun wendet die Not, Schaffen heilt! Rückkehr zur natürlich-übernatürlichen Wirklichkeit ist dem Menschen not. Natur hat Heilkraft, letzte Kraft des Heilens aber besitzt nur die Gnade. Darum die Mahnung des Dichters: „Gott-entfremdeter, längst in die Fron des unheiligen, halben Lebens gezwungen, finde doch heim!" Aber Eros treibt immer wieder den Menschen zu entfesselter Gier und macht ihn zum gejagten Wild. Der Dichter ruft dagegen nach Treue und nach der heilenden Glut heiliger Liebe. Schuldig wird zwar immer wieder der Mensch und sich seiner Ohnmacht bewußt. Eingebettet ins große Gesetz des Vergehens ist auch sein Leben. Aber auch der Tod besitzt eine verklärende Macht und letzte Hoheit, wenn er mündet in Gottes Unvergänglichkeit.

H. Gorski S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Angerhausen, Julius, Der Granatapfel. (320 S.) Warendorf 1947, Schnell. Geb. Mk. 8.—

Arnold, Franz Xaver, Zur christlichen Lösung der sozialen Frage. (166 S.) Stuttgart 1947, Schwabenverlag. Geh. Mk. 4.50

Balthasar, Hans Urs v., Wahrheit. Ein Versuch. 1. Buch: Wahrheit der Welt. (312 S.) Einsiedeln 1947, Benziger.

Bernewitz, Elsa, Die Zeitalter. Erzählungen. (125 S.) Karlsruhe 1947, Stahlberg.

Büchner, Dr. Franz, Ansprache an die Studenten bei der Jahresfeier der Universität Freiburg am 1. Juni 1946. Freiburg 1946, Karl Alber.

Budnowski, Else, Weg ins Licht. Briefe an ein Mädchen. (34 S.) Berlin 1947, Morus-Verlag. Geh. Mk. 1.—

Bulck, Walter, Das Johannesevangelium und die Gegenwart. (160 S.) Hamburg 1947, Agentur des Rauhen Hauses. Kart. Mk. 6.50

Caussade, P. Jean-Pierre de, Seelenführung (Sammlung Licht vom Licht, Band 5). (215 S.)

Dempf, Alois, Die drei Laster. Dostojewskis Tiefenpsychologie. (129 S.) München 1947, Karl Alber. Kart. Mk. 4.—

Eißfeld, Prof. DDr. Otto, Geschichtliches und Übergeschichtliches im Alten Testament. (Theologische Studien und Kritiken, Band 109, Heft 2.) (54 S.) Berlin 1947, Evangelische Verlagsanstalt (L. Klotz). Geh. Mk. 2.80

Erdberg, Konrad, Herrlichkeit. Ein Roman 2. Teil. (519 S.) Dortmund 1947, Schwalvenberg.

Erné, Nino, Der sinnende Bettler. (94 S.) Karlsruhe 1947, Stahlberg.

Feckes, Dr. Carl, Natur und Übernatur. Prolegomena zur Gestaltung eines christlichen Humanismus. (60 S.) Düsseldorf 1947, Bastion-Verlag. Geh. Mk. 1.90

Gentges, Ignaz, Ring des Lebens. Das Buch der christlichen Familie. (585 S.) Recklinghausen 1947, Paulus-Verlag. Geb. Mk. 16.— (vergriffen).

Göttler, Josef, System der Pädagogik. (347 S.) München 1947, Kösel. Kart. Mk. 10.—

Graef, Hans, Und bedenke auch dieses. Gedichte. (55 S.) Karlsruhe 1947, Stahlberg.

Heldwein, Siegfried, Zu dieser Stund. Gedichte. (62 S.) Karlsruhe 1947, Stahlberg.

Hessen, Johannes, Von den Aufgaben der Philosophie und dem Wesen des Philosophen. Zwei Vorlesungen. (46 S.) Heidelberg 1947, Carl Winter. Geh. Mk. 1.25

Hoffmann-Luschnat, Lotte, Hier irrte Lehmann (24 S.) Baden-Baden 1947, Schröder.

Klein, Joseph, Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts. (32 S.) Tübingen 1947, Mohr (Paul Siebeck). Geh. Mk. 1.50

Koch, Nikolaus, Zur sozialen Entscheidung. Vier Vorträge. (112 S.) Tübingen 1947, Mohr (Paul Siebeck). Geh. Mk. 2.40

Lehmann, Käthe, Erziehung zu Ehrfurcht und Duldsamkeit (Bildungsfragen der Gegenwart, Heft 10). (12 S.) Bonn 1947, Dümmler, Geh. Mk. 0.80

Lesskow, Nikolai, Der Tolpatsch. (152 S.) München 1947, Karl Alber. Geb. Mk. 4.80

Link, Josef Johannes, Die Trauer der Diotima. (23 S.) Paderborn 1946, Schöningh.

Luschnat, David, Schriftsteller und Krieg (Schriftenreihe „Zwei Welten"). (30 S.) Baden-Baden 1947.

Maiworm, Joseph, Geschichte Jesu. Evangelienharmonie und Harmonistik. (280 S.) Münster 1946, Regensberg. Kart. Mk. 10.50

Müller, Dr. Aloys, Welt und Mensch in ihrem irrealen Aufbau. (236 S.) Bonn 1947, Dümmler. Kart. Mk. 8.—

Müller, Gustl, Wenn die Toaka ruft. (97 S.) Karlsruhe 1947, Stahlberg.

Näf, Werner, Förderalismus und Demokratie in der Schweiz. (24 S.) Freiburg 1947, Karl Alber.

Nettesheim, Dr. Josefine, Das katholische Jugendwerk in Deutschland und in England. (88 S.) Warendorf (Westf.) 1947, Schnell. Geh. Mk. 1.70

Petersen, Hildegard, Christliche Ordnung in Staat und Gesellschaft. Nach den Enzykliken Leos XIII. und Pius' XI. ausgewählt und zusammengestellt. (140 S.) Warendorf (Westf.) 1947, Schnell. Geh. Mk. 2.10

Plenge, Prof. Dr. Johann, Sein und Geist. Eine Einführung in das Reich des Geistes. (46 S.) Münster 1947, Regensberg. Geh. Mk. 1.50

Prager, Klaus, Der junge Kreis. (62 S.) Karlsruhe 1947, Stahlberg.

Przywara, Erich, Was ist Gott? Summula. (76 S.) Nürnberg 1947, Glock & Lutz.

Quack, Paulheinz, Die Insel. Sonette. (50 S.) Karlsruhe 1947, Stahlberg.

Quade, Traute, Durch das geöffnete Tor. (62 S.) Karlsruhe 1947, Stahlberg.

Reck-Malleczewen, Friedrich Percyval, Tagebuch eines Verzweifelten. (202 S.) Lorch/Württ.-Stuttgart 1947, Bürger-Verlag. Geb. Mk. 6.80

Reinarzt, P. Hubert, O.S.C., Die christliche Antwort auf den Ruf unserer Zeit. (133 S.) Warendorf (Westf.) 1947, Schnell. Geh. Mk. 1.65

Revers, W. J., Persönlichkeit und Vermassung. Eine psychologische und kulturanthropologische Studie. (148 S.) Würzburg 1947, Schöningh. Kart. Mk. 5.—

Rohr, Heinrich, Der Liebe Tür. 6 Liederblätter, Münster 1947, Regensberg. Mk. 3.—

Rüther, Joseph, Anima. Ein Buch von der Seele. (111 S.) Münster 1947, Regensberg. Kart. Mk. 4.—

VERLAG JOSEF KNECHT · CAROLUSDRUCKEREI
G. M. B. H.
FRANKFURT AM MAIN

ES ERSCHIENEN:

Ernst Michel
SOZIALGESCHICHTE DER INDUSTRIELLEN ARBEITSWELT

Walter Dirks
DIE ZWEITE REPUBLIK

Josef Pieper
THESEN ZUR SOZIALEN POLITIK

Philipp Dessauer
BESITZEN UND WOHNEN

Paul Bolkovac
ENTSCHEIDUNGEN
Neue Ordnung und innere Wandlung

Herrmann Mostar
EINFACHE LIEDER
Gedichte

Herrmann Mostar
PUTSCH IN PARIS
Ein Drama

Herrmann Mostar
DER ZIMMERHERR
Ein Zeitstück

Herrmann Mostar
DIE GEBURT
Ein Spiel

Maria Jochum
UNTERWEGS
Gedichte

IN KÜRZE ERSCHEINEN:

Alfred Delp
IM ANGESICHT DES TODES

Max Pribilla
DEUTSCHLAND NACH DEM ZUSAMMENBRUCH

F. W. Jerusalem
DEMOKRATIE - RICHTIG GESEHEN

Wilhelm Moock
NATUR UND GEIST

Erhard Lommatzsch
GESCHICHTEN AUS DEM ALTEN FRANKREICH

Friedrich Dessauer
DER FALL GALILEI UND WIR

Hans-Peter Berglar-Schröer
TERRA NOVA
Ein Gedichtbuch

Herrmann Mostar
MEIER HELMBRECHT

IN VORBEREITUNG:

Theodor Steltzer: Der große Plan; Friedrich Dessauer: Atomenergie und Atombombe; Ludwig Neundörfer: Unser Schicksal; Alfred Andersch: Europäische Avantgarde; F. W. Jerusalem: Kritik der Rechtswissenschaft; I. F. Görres: Werkhefte Kristall; Anny Schröder: Griechische Visionen; Annie Kraus: Über die Dummheit.

Alle angezeigten Bücher sind nur durch den Buchhandel zu beziehen, direkte Bestellungen können leider weder berücksichtigt noch beantwortet werden.

Winfriedbund

Der Winfriedbund, nach dem ersten Weltkrieg durch Franziskanerpater Gisbert Menge mit dem Segen des Heiligen Vaters und unter ausdrücklicher Gutheißung des gesamten deutschen Episkopates gegründet, hat eine rein religiöse Aufgabe. Sie besteht in dem gerade in unseren Tagen als so unerläßlich notwendig erkannten Bemühen um die Überwindung der Glaubensspaltung in der Christenheit.

Bei aller Festigkeit und Unnachgiebigkeit im Grundsätzlichen ist sich der Winfriedbund bewußt, daß die Kirche selbst sich mehr und mehr durch Buße, Verinnerlichung und ständige Erneuerung einer Heimkehr der von ihr Getrennten würdig machen muß, und daß eine solche Heimkehr nicht nur die von uns Getrennten in die Fülle des Lichtes und der Herrlichkeit hineinführt, die der Kirche vom Herrn gnadenhaft geschenkt worden ist, sondern daß damit auch eine innere Bereicherung der Kirche selbst verbunden sein würde.

In diesem Sinne bemüht sich der Winfriedbund zunächst darum, das große Anliegen der Wiedervereinigung der Christenheit zum Anliegen der ganzen katholischen Christenheit und der Gesamtseelsorge werden zu lassen. Er bemüht sich ferner, auf jede mögliche Weise immer mehr die Mißverständnisse und Vorurteile dem katholischen Glauben gegenüber zu beseitigen. Seine ganze Liebe und Sorge schenkt er den Konvertiten, um ihnen in jeder nur möglichen Form das Einleben in den katholischen Lebensraum zu erleichtern. Mit Rat und Tat sucht er ihnen zur Seite zu stehen, besonders zur Klärung solcher Fragen und Schwierigkeiten, die sich aus der Rückkehr in die katholische Kirche für sie ergeben können.

Sobald die Verhältnisse es gestatten, wird auch die Bundeszeitschrift „Die Friedensstadt" wieder erscheinen.

In nächster Zeit wird eine Arbeitsgemeinschaft aus Welt- und Ordenspriestern gegründet werden, die sich die Glaubensverkündigung vor suchenden und in religiösen Fragen um Klarheit ringenden Menschen unserer Tage zur Aufgabe machen wird.

Da uns bei der Zerstörung Paderborns, der auch die Zentrale des Bundes zum Opfer fiel, unser gesamtes Adressenmaterial verloren gegangen ist, bitten wir recht herzlich, uns die Anschriften früherer und neu zu gewinnender Mitglieder mitzuteilen. Die Mitglieder des Bundes pflegen durch Gebet und einen jährlichen Beitrag, dessen Höhe wir erst nach Regelung der finanziellen Verhältnisse in Deutschland festsetzen möchten, unsere Bemühungen zu unterstützen. Vorerst bitten wir um eine gütige Spende, um wieder die Grundlagen für die Weiterarbeit des Bundes schaffen zu können. (Postscheckkonto Hannover 47628.)

Domkapitular Msgr. Dr. Max ten Hompel, Erster Vorsitzender
P. Ekkehard Schröder O. F. M., Bundessekretär.

(21a) PADERBORN, Postfach

Die Heiligen

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Zu den Verkannten unseres technischen Zeitalters gehört auch der Heilige. Ist er doch ein unnützer Mensch, unfähig, den Bestand an äußeren Gütern zu vermehren, ein Überflüssiger, den die wirtschaftlichen Werte nicht kümmern, und für Macht und Ruhm fehlt ihm jedes Verständnis; ein Müßiggänger, ein Bettler, das Schlimmste, was es für unsere betriebsame Zeit geben kann. Wo man um die Größe der Heiligen doch nicht herumgehen konnte, weil sie zu strahlend leuchtet, wo man sich ihrem herben Liebreiz nicht ganz zu entziehen vermochte, da suchte man sie psychologisch zu „erklären" und sie damit in ihrem Eigensten, in ihrer Heiligkeit zu erledigen. Heilige im eigentlichen Sinn durfte es nicht geben. Warum nicht? Was hatte unsere Zeit gegen sie, diese schlichten, einfachen, stillen Menschen? Die Zeit hatte schon recht: verneinten diese Unscheinbaren doch durch ihr bloßes Dasein die Wichtigkeit, ja oft den Wert dessen, was ihr für das höchste Gut galt. Gingen sie doch an der äußeren Kultur mit ihrer Pracht gleichgültig vorüber, wollten ohne sie das Glück gefunden haben. Diese Irrlehre war unverzeihlich; erschütterte sie doch die Grundlagen des modernen kulturseligen Lebens. Darum sollten die Heiligen zum Schweigen gebracht, sollte ihr Wort von dem Lärm und der Geschäftigkeit des Betriebes übertönt werden.

Aber echte Werte und geistige Mächte können warten, um dann zu ihrer Stunde wieder gewaltig und groß hervorzutreten. Vielleicht ist eine Zeit, die unter Trümmern kümmerlich haust, für die die Grundlagen der Kultur fragwürdig geworden sind, besser vorbereitet für ein neues Verständnis des Heiligen, weil nur Heilige uns aus der unsagbaren seelischen Not, die uns so viel leibliches Elend gebracht hat, wieder hinausführen können zum stillen Licht inneren Friedens. Das Werk des reformierten Privatdozenten für Kirchengeschichte an der Universität Zürich, Walter Nigg, „Große Heilige" (Zürich, Artemis-Verlag, 1946), wirkt wie die Wiederentdeckung eines fast verschollenen Wunderlandes, zu dem der Mensch des Jahrhunderts des Geldverdienens keinen Zugang mehr fand. All die wissenschaftlich sich gebärdenden Erklärungen, durch die diese Zeit sich dieser lästigen Mahner zu entledigen versuchte, werden mit einer Handbewegung weggeschoben, wie sie es auch verdienen. Und die Heiligen treten wieder vor uns hin in ihrer Übermenschlichkeit, die doch von so warmem Menschentum durchpulst ist, und mit ihnen erstrahlt wieder das Außerordentliche, Wunderbare, das ihr leuchtendes Gewand ist. „Sicher gibt es keinen Heiligen, dessen Leben nicht ins Wunderbare reicht. Heilige ohne übernatürliches Geschehen sind keine Heiligen. Sie ohne Unerklärliches darzustellen, ist unmöglich. Schließlich ist

Wunderangst ebenso töricht wie Wundersucht, weil beide nicht auf den Sinn der Metawirklichkeit achten" (S. 29). Das sind Klänge, die man in weiten Kreisen nicht mehr gewohnt war. Auch der Katholik wird dem Verfasser warmen Dank wissen für die ruhige, von Verehrung und Liebe für diese hohen Gestalten getragene Darstellung, aus der uns die Heiligen lebendig wie Zeitgenossen, aber als Träger eines großen Geheimnisses entgegentreten.

Was an allen diesen Großen zuerst auffällt, das ist die Tatsache ihrer Berufung. Auch hier, ja hier vor allem, gilt das Wort des Hebräerbriefes: „Niemand darf sich diese Würde anmaßen, sondern er muß wie Aaron von Gott berufen sein" (5, 4). So Großes von den Heiligen auch verlangt und getan wird, es verschwindet doch gegen die Gnade des göttlichen Rufes, der an sie gelangt und den Anstoß gibt. So mächtig ist die Erfahrung, von dieser Gnade getragen zu sein, das Bewußtsein, sich auch nicht einen Augenblick auf der erreichten Höhe halten zu können, daß die angestrengteste, ja übermenschliche Tätigkeit der Heiligen ihnen wie ein bloßes Getragenwerden von der göttlichen Liebe vorkommt, der sie sich einfach überlassen haben. Menschlich gesehen leisten sie Unsagbares, setzen sie Kräfte in Bewegung, die Berge versetzen könnten. Aber diese Kraft ist doch nur Gottes Kraft, die sie durchströmt, nicht als ein fremdes Geschehen, das sie nichts angeht und dem sie nur zum Schauplatz dienen, sondern eine Kraft, die zugleich ihr eigenstes Sein und Tun ist. Sie dürfen es eben in unsagbaren Erfahrungen verkosten, daß Gott und Geschöpf weder dasselbe sind — ein unendlicher Seinsabstand trennt sie — noch sich so gegenüberstehen wie zwei endlich Seiende, die sich im Innersten und Wesentlichen doch fremd bleiben. Entströmt doch das geschöpfliche Sein in einem ununterbrochenen Liebesgeschehen der göttlichen Allmacht. Daher aber auch die Unzulänglichkeit jeder menschlichen Sprache, die auf diesen Höhen immer zu scheinbar widersprechenden Behauptungen greifen muß, um die Seinsfülle, an die solche Geschehnisse rühren, in ihrer überfließenden Fülle wenigstens von ferne anzudeuten. Kann die Wissenschaft solches Geschehen nicht mehr mit ihren Mitteln fassen, so zeigt dies nicht, daß es sich um Einbildungen oder gar Betrug handelt, sondern nur, daß sie für diese übermenschlichen Wirklichkeiten nicht mehr zuständig ist. Nur das kann sie tun: feststellen, ob das Unbegreifliche hinreichend bezeugt ist; dann bleibt ihr nur noch eines — sich mit demütiger Verbeugung vor den Tatsachen zurückzuziehen.

Eine göttliche Berufung ist unumgänglich für den, der es unternimmt, diese gewaltigen Bergeshöhen zu ersteigen, weil menschliche Kraft zu solchen Unternehmen niemals gerüstet genug ist. Es läßt einen erschaudern, was ein Mensch an Leiden und Schrecken auf dem Wege zu diesen Gipfeln durchkosten muß. Hier ist das echte Heldentum zu finden, und es ist um so größer, weil es um dieses Heldentum nicht weiß. Warum hat Nietzsche nichts von den Heiligen geahnt! Hier hätte er die allein echten Übermenschen gefunden, Menschen, die in hartem, blutigem Kampf alles Kleinliche und Erbärmliche aus ihrem Sein ausgerottet haben und nun im warmen Glanz echter Mensch-

lichkeit für alle erstrahlen, die ihnen nahekommen. Wie erbärmlich sind dagegen die Tröpfe, die es in ihrem Wahnsinn übernahmen, den Übermenschen aus eigener Kraft zu spielen, und wie verhängnisvoll ist dieses freventliche Spiel für die Welt geworden! Die Heiligen wissen nichts von ihrer Größe; sie kommen sich selbst vor als die letzten, die verwerflichen Glieder der Menschheit. Wie ist solches möglich ohne Verstellung? Wie kann ein Höhenmensch sich so gering einschätzen? Sie haben eben zum Maßstab den Glanz des fließenden Lichtes der Gottheit. Schon Newman[1] hat es gesungen: Solange wir Gott nicht sehen, leuchtet uns diese Welt wie ein Märchenland mit tausend farbigen Sonnen, und ihre Schätze erscheinen uns groß und unsagbar. Geht aber über einer Seele der göttliche Glanz auf, dann erbleichen die Farben, und der Zauber verliert seine Macht. Alles wird so klein, so schal. An diesem strahlenden Lichtquell mißt sich der Heilige, um zu finden, daß er aus sich nichts ist als Nacht und Nichts.

Hier tritt uns ein geheimnisvolles Gesetz alles höheren Seins entgegen. Die Heiligen sind die ragenden Gipfel der Menschheit, strahlend im Glanze der Güte, und halten sich doch für die geringsten unter ihren Brüdern. Sie leben aus ihrem ureigensten Sein heraus, gehen ihren persönlichen Weg unbeirrt durch jede Gefahr und von keinem menschlichen Widerstand aufgehalten, so daß sie die ausgeprägtesten und ursprünglichsten Persönlichkeiten der Geschichte sind; und doch beziehen sie all ihr Tun und jeden Erfolg nicht auf sich, sondern auf Gott, unterwerfen sich frei und würdevoll jeder rechtmäßigen Obrigkeit. Ohne diese tiefe Demut gibt es keinen Heiligen. Demut ist also wirklich eine Tugend, eine Kraft, die tauglich macht zu Großem. Je näher ein Mensch den Quellen des Seins kommt, um so mehr spürt er eben, daß alles von Gott kommt, daß alles Gnade ist, und daß seine Werke nur in Kraft dieses geschenkten Seins vollbracht werden. So ist echte Demut, diese vielverkannte Tugend, der Gradmesser der metaphysischen Tiefe eines Menschen, der Mächtigkeit seines Selbstseins. Nur der oberflächliche Mensch schreit immer: Ich, Ich, um das Gefühl seiner Armseligkeit zu übertönen, um unter ihm nicht zusammenzubrechen.

Übermenschen sind die Heiligen wegen der schrecklichen Prüfungen, die sie einsam durchwandern müssen, als Begleiter nur ihren Glauben an die Liebe Gottes mit sich führend. Nur die Schrecken eines Konzentrationslagers lassen einigermaßen ahnen, was ihnen bei ihrem Aufstieg begegnet. Wie Gold im Feuer des Schmelzofens wird ihr ganzes Sein durchglüht. Die menschliche Natur wird unter dem Großen, das sie erleben, wie unter einer Bergeslast erdrückt. Was einen an jedem echten Leben eines Heiligen immer wieder erschüttert, ist dieses: zu sehen, wie alles von ihnen genommen wird, wie alle Panzer und Hüllen, unter denen sich unsere Schwäche und Blöße immer wieder versteckt, unbarmherzig von ihnen gerissen werden, bis sie nackt und bloß dastehen vor der Unendlichkeit Gottes.

Geschreckt von höllischen Gespenstern, gepeitscht von den Stürmen der

[1] Verses on various occasions: The two Worlds.

Verfolgung, Zusammenbrüchen und Mißerfolgen wehrlos ausgesetzt, verkannt und verlacht, ausgeliefert an Armut und Not, mit Krankheit und Siechtum geschlagen, mit Schmach gesättigt, stehen sie da wie von Gott Gezeichnete. Schrecklicher aber noch als diese äußeren Heimsuchungen sind die inneren Prüfungen, durch die sie hindurch müssen wie durch einen See geschmolzenen Metalls, bis sie am Ufer der Reinheit anlangen. Zeiten innerer Dürre und Verlassenheit ohnmächtig erduldend, den Versuchungen der Verzweiflung preisgegeben, schmachten sie vergeblich nach dem kühlen Trunk göttlicher Tröstung, schreien sie vergeblich nach dem Gefühl der göttlichen Nähe. Nicht nur das Böse wird erbarmungslos aus ihnen ausgebrannt; jedes Gut, an das sich ihr Herz in seiner Preisgegebenheit noch hängen möchte, wird ihnen entrissen, und wäre es noch so rein und hoch. Warum diese Qualen? Wozu diese innere Entblößung? Sieht es nicht aus, als sei Gott eifersüchtig, als dulde er nichts neben sich? So ist dieses Gesetz mehr als einmal ausgelegt worden. Aber das heißt von Gott allzu menschlich denken, heißt fast, dem allgütigen Gott Freude an den Leiden seiner Geschöpfe zuschreiben. Nein, was diese Prüfungen einzig bezwecken, das ist die Befreiung von der Selbstsucht. Der gewöhnliche Mensch, auch der gute Mensch, ist so eins mit seiner Selbstsucht, seine Absichten und Taten sind so von ihr bis in die letzten Tiefen verseucht, daß er es gar nicht mehr merkt, wie sehr er alles auf sich selbst bezieht, wie sehr er immer und immer wieder sich selbst, seinen eigenen Genuß in die Mitte stellt. Gewiß tut der gute Mensch dies nicht mehr in grober Weise; aber es gibt auch die geheime Freude, ein so guter, ein so edler Mensch zu sein, für andere etwas zu bedeuten, ja schließlich sich selbst auszuwirken und zu vollenden. Aber solange ein Mensch noch sich in die Mitte stellt, verleugnet er Gott. Gewiß ist auch jede geschaffene Person eine Mitte, auf die sie das Unpersönliche mit Recht bezieht. Aber Gott allein steht es zu, letzte Mitte zu sein, um die alles kreist, weil aus dieser Mitte alles ausgeht, weil er allein durch sich ist und alles nur durch ihn. Soll ein Mensch Gott nahekommen, so muß er Gott als diese personhafte absolute Mitte anerkennen, nicht im leeren Schall der Worte, sondern durch die Haltung seines Lebens. Darum muß er durch den brennenden Schmerz geläutert werden; darum muß er von allem getrennt werden, an das sich sein Herz noch verliert, darum muß er in allem, was er aufgibt, von sich selber loskommen, von sich selber durch blutigen Schnitt losgelöst werden. Nicht die eigene sittliche Vollendung verfolgt dabei der Heilige, obschon gerade er sie verwirklicht, sondern die liebende Anerkennung Gottes in seiner Unbedingtheit. Das gibt diesen Prüfungen ihre unerträgliche Schärfe: in solchem Verzicht scheidet sich der Mensch von sich selber, und keine natürliche Genugtuung entschädigt ihn dafür. Die Selbstsucht drängt sich in alles hinein; ihre Wurzeln verästeln sich bis in die letzten Tiefen unseres Seins, wo nur der erleuchtete Blick der Heiligen noch hinabdringt. Darum ihr unablässiger und schreckenerregender Kampf mit sich selbst, Kampf um die Freiheit, Gott sich schenken zu können.

Das Verzehrende dieser Prüfungen, deren bloßer Bericht uns schon erstarren läßt, zeigt, wie tief die Selbstsucht, damit die Gottlosigkeit, mit uns verwachsen ist, und wie ahnungslos wir alle, die wir nicht das große geistige Abenteuer der Heiligkeit wagen, durch das Leben gehen, ahnungslos über das, was wir sind — nur für fremde Selbstsucht sind wir, ach, so hellsichtig — und über das, was wir sein könnten. Wie oft sind die erschreckenden Bußübungen der Heiligen als unsinnig, als krankhaft verschrien worden von einem feigen Geschlecht, das sich selbst um einen Spottpreis den Heldentitel zuerkannte. Und doch waren sie nur die allerdings schaurigen, aber unumgänglichen Mittel, die Selbstsucht in ihren feinsten und letzten Verästelungen auszureißen. Nur der Heilige weiß, welche Abgründe sich im menschlichen Herzen bergen, wie tief die Nacht ist mit ihren Ungeheuern, über die wir unwissend und sorglos hinwegtändeln. Nur der Heilige kennt die Welt, weil nur er in die Tiefen des Menschenherzens um den Preis unsäglichen Verzichts und Leids vorgedrungen ist. Jeder Heilige erobert Neuland menschlichen Seins, und die wahre Tiefenpsychologie könnte niemand besser vortragen als sie, wäre es ihnen um Psychologie zu tun.

So ist das Leben der Heiligen ein Aufstieg zur Freiheit, zur einzig wahren Freiheit, die darin besteht, das Gute tun zu können, das man erschaut, ohne von der Angst der Selbstsucht zurückgerissen zu werden. Der Heilige hat die Angst nicht abgetan; er spürt sie mehr als sonst ein Mensch, weil er Gefährlicheres unternimmt als auch der größte irdische Held. Er täuscht sich nicht darüber weg, er hält sie aus und überwindet sie immer und immer wieder, muß er sich deswegen auch wie Paulus mit Faustschlägen und Geißelhieben vorantreiben (vgl. 1 Kor. 9, 27), hindurch durch Todesschrecken, vorbei an grauenhaften Gespenstern, die die Angst heraufbeschwört. Angst und Sorge sind noch da und melden sich gebieterisch; aber sie zählen nicht mehr. Immer mehr stützt sich der unbegreifliche, menschlich gesprochen törichte Wagemut des Heiligen auf Gottes Kraft, und immer reichlicher kann diese Kraft in ein Herz einströmen, das sie nicht wie einen Raub an sich reißt, sondern selbstlos zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen verausgabt. Der Heilige, und er allein, vollbringt die größte Revolution, die alles „umkehrt", weil sie den Menschen von der Tiefe her erfaßt und ihn herumdreht aus der selbstsüchtigen Zugewandtheit zu sich selbst, aus der Verhexung durch das niedere Ich, hin zum wahren Mittelpunkt alles Seins und alles Guten. In dieser Revolution schlägt er nur sich selber Wunden, um die Wunden vieler zu heilen. Aber enthoben der Angst um sich selbst, fest gegründet auf dem Felsboden der göttlichen Macht, kann nur der Heilige seine ganze Kraft, die sonst von der Lebenssorge gebunden und verschlungen wird, seinen Unternehmungen zuwenden. So kommt es, daß die Heiligen in der Geschichte der Menschheit die tiefsten Wirkungen mit den unscheinbarsten und untauglichsten Mitteln hervorgebracht haben. Sie wirken eben von den Ursprüngen her, dort, wo das Neue und Große sich bereitet. Man denke nur an einen heiligen Franz von Assisi und eine heilige Theresia vom

Kinde Jesu. Was könnte solche Menschen noch schrecken, welche Drohungen sie noch abbringen von einem gottgewollten Vorhaben. Menschen, die durch Todestäler innerer Bedrängnis und die Teufelsfratzen der eigenen Ängste hindurchgeschritten sind, durch Schrecknisse, denen gegenüber alle äußeren Gefahren und Leiden nur Kinderspiel bedeuten!

Dazu kommt dann etwas ganz Wunderbares. Es ist, als ob die Selbstsucht des Menschen die andern Geschöpfe schreckte und sie sich vor ihr verschlössen. Seufzt doch alle Kreatur unter dem Joch der Unerlöstheit des Menschen (Röm. 8, 19ff.), ist sie doch der Gefahr ausgesetzt, durch seine Selbstsucht von ihrem gottgezeichneten Wege abgebracht und so mißbraucht zu werden. Ist aber einmal ein Mensch ein bloßes und reines Gefäß der göttlichen Gnaden geworden, dann ist diese Gefahr gebannt. Dann beginnen alle Geschöpfe sich zu ihm hinzudrängen wie zu einem Bruder. Sie bieten sich ihm fröhlich an; wissen sie doch, daß sie in seinen Händen vor aller Gewalt behütet sind, daß er sie mit sich nimmt auf seinem Weg zu Gott und so ihre dumpfe Sehnsucht erfüllt. So strömen nun dem Armgewordenen die Mittel zu, andern zu helfen und die Not zu lindern. Es vermehren sich wunderbar die Vorräte; Tiere, bis jetzt scheu oder gar mörderisch wild, werden zutraulich und hilfreich. Der Leib, durch Leiden verklärt, verliert seine Schwere und Stumpfheit und leuchtet auf im Glanze der Seele. Auf Stunden findet die Natur zurück zur Unschuld und Schönheit des Paradieses.

Auch die Scheidewand, die Mensch von Mensch trennt, Mauer und Burggraben zum Schutz gegen die fremde Selbstsucht, wird langsam durchsichtig. Der Heilige liest in den Herzen; und, o Wunder, auch die beschämendste Wunde kann man seinem milden Blicke bloßlegen, weil man kein ungutes Lächeln, keine böse Genugtuung zu fürchten braucht: er ist auch nicht besser als ich. Nur die Strahlen heilender Liebe fallen von seinem Auge auf die bloßgelegten Schwären; er, der sich für den letzten aller Menschen hält, wie könnte er auch nur die leiseste Versuchung spüren, sich über den Hilfesuchenden zu erheben. Wir brauchen andere, die niedriger sind als wir, wenigstens die wir für solche halten, um auf sie herabsehend unsere eigene Niedrigkeit und Erbärmlichkeit besser ertragen, ja gar leugnen zu können. Darum die hämische Freude, die bei fremdem Fall so natürlich kommt. Der Heilige hat solch traurige und brüchige Stützen nicht nötig, um gerade zu stehen. Er hält sich aufrecht an der Größe und Macht Gottes, an sonst nichts. Alle irdischen Stützen und Krücken hat er hinter sich geworfen. Und er konnte es, er allein, ohne über der eigenen Nichtigkeit zusammenzubrechen, ohne durch Widerstand, Verkennung und Mißerfolg bitter zu werden, ja ohne sich in einsamer Entschlossenheit zu verkrampfen. Nein, gelöst und frei steht er nun, hierin Gott ähnlich, offen für alle Kreatur, und aller Kreatur strömt aus seinem Herzen die warme Herzensliebe Gottes zu. Wer existiert so wahrhaft wie der Heilige? Wer ist so er selbst wie er, nicht wider Willen hinabgezerrt von unterpersönlicher Leidenschaft, von Genußsucht und Herrschbegier, sondern in immer neuem Aufschwung von der Tiefe des eigenen

Seins her lebend, da wo es dem göttlichen Urquell durch ein Wort persönlicher Liebe entströmt. Hier erst fangen wir an zu ahnen, welcher Dimensionen der Mensch fähig ist, und wie oberflächlich auch noch die Tiefsten von denen sind, die eben nicht — heilig sind. Es ist eine folgenschwere Unterlassung, wenn von menschlichem Existieren geredet wird und diese äußerste und höchste Möglichkeit, Mensch zu sein, unerwähnt bleibt. Ist doch der Heilige, und er allein, der eigentliche Mensch. Der Heilige rührt unmittelbar an die Grundgewalten des Seins; darum ist sein Tun so mächtig; darum hallen seine geringsten Bewegungen durch die Jahrhunderte. Wir mühen uns beschwerlich, einen kleinen Punkt an der Oberfläche zu ändern. Der Heilige hebt die Welt aus den Angeln dort, wo in der Tiefe die Kräfte sich ballen. Aber wundern wir uns, wenn der Heilige eines andern Aufschwungs bedarf, wenn er seinen trägen Leib und seinen ängstlichen Willen aufpeitschen muß zu solch gewaltiger Tat und seine Gesundheit an dem Ungeheuren oft zerbricht?

Doch wir müssen noch an ein anderes Geheimnis rühren. Bis jetzt sprachen wir von dem schweren Preis, den der Heilige für seine Berufung bezahlen muß, ein Preis, der uns gewöhnliche Menschen, ja auch noch den kriegerischen Helden, den Helden der äußeren Tat, erschreckt. Aber dies ist nur die eine Seite, jene, die der Welt und auch dem gewöhnlichen Empfinden des Heiligen selbst zugewandt ist. Von ihr aus erscheint der Heilige als der unglücklichste aller Menschen, als ein Opfer, berufen zu einem Leben in Entsetzen und Tod. Zerbricht ihm doch alles in seinen Händen, entgleiten ihm doch auch die Werte der Kultur, und sein Auge wird wie blind für Kunst, sinnliche Schönkeit, Behaglichkeit und Fortschritt. Das ist es ja auch, was die Gestalt des Heiligen dem Jahrhundert der Technisierung und des Fortschritts so abstoßend gemacht hat. Und doch ist dies nur die eine, die sichtbarere Seite. Zugleich mit dem Grausen der Hölle, durch das er innerlich hindurch muß, erfährt der Heilige auch die beglückende Nähe Gottes. Aber er verspürt sie, ohne sie zu verspüren. Gewöhnlich sucht der Mensch das Glück, um es zu genießen, um es selbstgefällig vor sich hinzustellen und in seinem Lichte sich groß zu fühlen. Es ist klar, daß das Glück des Heiligen nicht eine Nahrung der Selbstsucht sein kann. Es ist ungegenständlich, wie alle hohen Seinsregionen. Für den niederen Menschen, für die leibgebundene Schicht, auf der der gewöhnliche Mensch in seinem bewußten Leben sich meist hält, ist eine solche Erfahrung so unwirklich wie die Farben für den Blindgeborenen. Er geht dabei leer aus und leidet darum so unsagbar in der Nacht der Sinne und des Geistes. Und doch ist dies allein das echte und wahre Glück, das dem Personkern Friede und Heil bedeutet und von ihm auch auf die andern menschlichen Bereiche ausstrahlt. Von hier aus allein können Sorge und Angst, entsprungen aus der Bedrohtheit des leibbedingten Lebens, beruhigt und aufgehoben werden. So kommt es, daß die Heiligen scheinbar widersprechend vom Dienste Gottes wie von der schrecklichsten Pein und vom unsäglichsten Glück, von düsterer Nacht und von strahlendem Licht zugleich

sprechen. Nur zu leicht versteht der natürliche Mensch dieses Glück nach der Art seines kleinen und oberflächlichen Glückes und verachtet die Heiligkeit als eine Art feineren Genusses. Oder er merkt nicht, daß für den Heiligen die irdischen Werte nur darum ihren Glanz verlieren, weil eine andere Sonne für ihn aufgegangen ist, in deren Strahlen diese Werte wie Kerzenlicht am hellen Mittag erbleichen. Da diese Werte seine einzigen sind, muß er das Leben des gottzugewandten Heiligen als leer und unnütz verwerfen und verachten. Was soll gar ein Glück bedeuten, das man nicht mehr genießt? Und doch bürgt uns die Erfahrung der Heiligen dafür, daß es so etwas gibt, was wir unbeholfen und stammelnd nur in Widersprüchen sagen können. Gerade weil die Heiligen in den Tiefen ihrer Seele so unvorstellbar selig sind, können sie in den weltzugewandten Schichten so Entsetzliches auf sich nehmen, ohne zusammenzubrechen, können diese Schichten eines qualvollen Hungertodes sterben, ohne daß der Mensch selbst zugrunde geht, können sie, ohne zu verzweifeln, durch die Hölle hindurchgehen. Wie gewaltig muß dieses Glück sein, wie muß es die Tiefen der Seele nähren wie mit Mark, wenn in den Außenbezirken seines Seins ein Mensch so drückend schwer belastet werden kann, ohne das Gleichgewicht zu verlieren, ja daß er dabei befriedeter, seiner selbst mächtiger wird als alle anderen Menschen!

Wäre der Heilige nur dies, daß er uns menschliche Räume und Weiten offenbart, die sonst kein Fuß betritt, sein Dasein wäre gerechtfertigter als das des größten Künstlers und Philosophen. Aber der Heilige ist mehr. Er verwirklicht allein das Menschsein in seinen höchsten Möglichkeiten. Und weil er dabei durch alle Schrecken des Kampfes hindurch muß, bis alles Böse aus ihm herausgerissen ist, kennt er allein nicht bloß die höchsten Höhen des Guten, sondern auch die furchtbaren Gewalten und finstern Abgründe des Bösen bis zum Kampfe mit der Verkörperung des Bösen, mit Satan selbst. Aber vor allem ist der Heilige ein offenes Tor, durch das die Gnade und die Liebe Gottes unbehindert von der Selbstsucht hineinströmt in die Welt. Durch ihn weht ein Hauch der ewigen Liebe in unser haßerfülltes Dasein. Es ist unsinnig — und doch tun wir es jeden Tag —, das Böse durch das Böse überwinden zu wollen. Wie kann es weniger werden, wenn wir neues dazufügen? Wie kann es verschwinden, wenn wir auf das Böse mit Bösem antworten? Wie kann der Hohlraum des tötenden Hasses sich schließen, wenn er nicht aufgefüllt wird mit selbstloser Liebe?

Dies alles sehen wir leicht ein und — tun es doch nicht. Es fehlt uns die Kraft dazu; unsere Selbstsucht verstellt uns den Weg; unsere Angst schreit laut auf, wir würden uns fremder Bosheit schutzlos ausliefern und wären verloren, wollten wir darauf verzichten, jeden Hieb mit einem Gegenhieb zu vergelten. Der Heilige aber hat Gottes Liebe und deren stille, erlösende, befreiende Macht erfahren und überläßt sich ihr ganz. Und nun strömt die Liebe, die in sein Herz ausgegossen ist, durch ihn hinein in die liebearme Welt und entzündet mitten in ihrer frostigen Kälte ein warmes Feuer, an dem viele sich wärmen. Durch die Heiligen bleibt die Welt in lebendiger Ver-

bindung mit ihrem Urgrund, dessen sie so dringend bedarf, der allein Heilung aller Wunden und Krankheiten bringen kann. Ist es nicht eine schreckliche Tatsache, wenn es einen persönlichen Gott gibt, daß er für fast alle Menschen so wenig wirklich ist, daß er für viele gar nicht existiert? Wo doch wir alle von seiner Macht und Güte leben! Wenn man dies einmal überlegt, dann gerät man mit Newman in fassungsloses Staunen, wie es möglich sei, daß die Menschheit von dem Quell alles Seins, von dem Quell ihres eigenen Seins so getrennt lebt. Mehr als alles andere ist darum die Verbindung, in der der Heilige mit Gott lebt, für die Menschheit von unsichtbarem, aber unentbehrlichem Segen. Jeder Heilige wiederholt auf seine Weise und als Glied Christi die Wiederverknüpfung mit Gott, die durch die Menschwerdung geschehen ist. Darum gleichen sie auch, so verschieden sie sein mögen — und nirgendwo findet man originellere und eigenständigere Gestalten als unter den Heiligen —, Christus dem Herrn, dessen Leben sich in den Heiligen hier auf Erden auf geheimnisvolle Weise wiederholt.

Dieser Segen strömt hinaus auf alle Gebiete menschlicher Kultur. Für den Heiligen zählen zwar die irdischen Werte nicht. Zu sehr ist seine Seele gefangen von der Pracht und Schönheit des Unsichtbaren. Das technische Zeitalter hat diese Jenseitigkeit den Heiligen zum Vorwurf gemacht und gemeint, sie allein schon rechtfertige ihre Ablehnung. Welch eine Blindheit! Hat doch niemand auch für die wahre Kultur mehr getan als die Heiligen, allerdings wie absichtslos, gleichsam aus dem Überfluß ihres Reichtums heraus. Wenn wahre Kultur nur geschaffen wird auf Grund der Freiheit, jener innersten Freiheit, durch die sich der Mensch über die Dinge erhebt, statt wie das Tier von ihnen gefangen zu sein, dann versteht man, daß jeder, der diese Freiheit bewahrt und erweitert, die Grundlagen und Vorbedingungen jeglichen Kulturschaffens bewahrt und verbreitert. Das ist viel mehr als jedes Schaffen an diesem oder jenem Punkte. Hier wird der Quell des Schaffens genährt und gestärkt. Das aber tut der Heilige wie sonst kein Großer der Erde. Wir sahen ja, wie er Gebiete und Tiefen des menschlichen Seins entdeckt — und um welchen Preis entdeckt! —, zu denen sonst kein Blick vordringt. So schafft er erst die möglichen Bereiche des Schaffens, wo andere dann sich mit ihren Werken ansiedeln können. Schon Scheler hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß die mögliche Kulturbreite und -tiefe einer Epoche bedingt ist von ihrer Offenheit dem Religiösen gegenüber. Daß dem so ist, können wir nun verstehen. Diese Offenheit ist aber das Werk der Heiligen. Wer hat uns die Natur zu sehen gelehrt, wenn nicht ein Franz von Assisi, der kein romantischer Schwärmer war, sondern den die Liebe zu Gott auch mit inniger Liebe zu seinen Geschöpfen entbrannte? Wenn es heute für viele gilt, im kleinsten Tun des Alltags doch Freude und Frieden zu finden und dem Kleinen treu zu bleiben, weil darauf das Große einer Kultur sich aufbaut, so kann uns eine heilige Theresia vom Kinde Jesu das Geheimnis verraten, wie wir ein sonst unerträglich eintöniges Leben von innen her zu einer Kette persönlicher Entscheidungen und Taten umgestalten können.

Bevor Descartes das Subjekt entdeckte, hatten eine heilige Theresia von Jesus und ein heiliger Johannes vom Kreuz bereits dessen weite Räume durchwandert und Wege ins unbekannte Land gebahnt. Es ist doch wahr, was der allzu geschäftigen Zeit wie Wahnsinn klingt: das Wichtigste von allem ist nicht das unmittelbar Nützliche. Der Mensch lebt nicht vom Brot allein. Der erreicht das meiste, der nichts mehr für sich selbst will. Es gibt eben ein doppeltes Nichts: das Nichts, das unter uns liegt, auf das die heutige Zeit wie auf einen Abgrund gebannt hinstarrt und dem sie haltlos zustrebt; und das Nichts über uns, ein Nichts nur für unser oberflächliches Erkennen und unsere unwirksame Geschäftigkeit, die die Stille der selbstsicheren, weltüberlegenen Macht als das Schweigen des Nichts mißverstehen. Gott ist still, weil er übermächtig ist und keine innere Leere mit Lärm und Geschrei übertönen muß. Die Heiligen sind still, weil sie in die Macht und Sicherheit Gottes eingegangen sind und das Gezeter ihrer niederen Natur zum Schweigen gebracht haben.

Uns, die wir vor Abgründen der Not stehen, die wir wieder auffüllen sollen, vor Bergen des Hasses, die eingeebnet werden müssen, uns tut es not, wieder in die Schule der Heiligen zu gehen. Auch jene, die den Glauben der Heiligen nicht teilen, aber von der Notwendigkeit des Geistigen überzeugt sind, damit wir im Stofflichen nicht ersticken, die um die Bedrohtheit unserer Freiheit bangen, ohne die es sich doch nicht mehr zu leben verlohnt, sie alle sollten mit diesen lichten Gestalten Bekanntschaft machen und sich nicht durch unbegründete Vorurteile von ihnen fernhalten lassen. Wenn wir in Gefahr sind, an der Menschheit wegen ihrer Unmenschlichkeit irre zu werden — an diesen hehren, hohen Menschen werden wir zurückfinden zum Vertrauen an den Sieg des Guten und uns aufgefordert fühlen, auch durch unseren Kampf und unsere Mühen zu diesem Siege mitzuhelfen. Pieter van der Meer de Walcheren[2] hatte doch recht: „Gleich weißen Feuern stehen die Heiligen in der Nacht des Lebens." Und ebenso recht hatte Léon Bloy, wenn er seinen vielleicht schönsten Roman „Die arme Frau" (La femme pauvre, 1877) in die Worte ausklingen läßt: „Es gibt nur eine Trauer — daß wir keine Heiligen sind."

Hitler in uns selbst

Von MAX PRIBILLA S. J.

„Hitler in uns selbst", so lautet der Titel einer Schrift von Max Picard, die 1946 in Erlenbach-Zürich bei Eugen Rentsch im Umfang von 272 Seiten erschienen ist. Sowohl der aufrüttelnde Titel des Buches als auch der angesehene Name seines Verfassers, dem wir die bedeutenden Werke „Das Menschengesicht" und „Die Flucht vor Gott" verdanken, lassen gleicherweise aufhorchen; denn jetzt wird es sich nicht um einzelne Vorgänge und die vorder-

[2] „Heimweh nach Gott" (übersetzt von H. v. d. Mark) Freiburg 1937, S. 86.

gründigen Dinge des äußeren Geschehens handeln, sondern um die inneren, wesenhaften Triebkräfte, die den furchtbaren Ereignissen der letzten Jahre zum Durchbruch verhalfen. Die letzte Quelle muß doch auch hier der Mensch selbst sein.

Picard spricht also nicht von den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Spannungen, die Aufstieg und Entwicklung, Macht und Verfall des Nationalsozialismus bedingt und begünstigt haben; er setzt überhaupt das Wissen um die Geschichte der jüngsten Zeit voraus. Ihm ist der Nationalsozialismus nur Ausdruck und giftigste Frucht einer geistigen Lage, in die sich der moderne Mensch schon längst vor Hitler verirrt hatte. Der moderne Mensch ist der durchaus verbildete, aus allen Zusammenhängen und Bindungen herausgefallene Mensch, ohne eigenes Urteil und inneren Halt und daher allen Verführungen preisgegeben. Er war somit der geeignete und willkommene Rohstoff, aus dem Hitler seine Welt gestalten konnte; denn die Zeit war für einen Hitler reif geworden. Dem Nachweis und der Erhellung dieses Tatbestandes hat Picard sein Buch geweiht. Überall dort, wo er das Bild des modernen Menschen zeichnet, ist seine Meisterschaft unverkennbar. In dieser Hinsicht übertrifft sein Buch an psychologischer Tiefe wohl die meisten Bücher, die heute in so großer Zahl über den Nationalsozialismus geschrieben werden. Zunächst sei hier der Inhalt des Buches, das im deutschen Buchhandel noch nicht erhältlich ist, in kurzem Überblick wiedergegeben, wobei einige seiner Grundgedanken noch deutlicher veranschaulicht werden sollen.

Der Schlüsselbegriff für die geistige Lage, die dem Nationalsozialismus den Weg geebnet hat, ist für Picard die Diskontinuität, d. h. die Zusammenhangslosigkeit, in die alle Dinge und Gedanken geraten sind. Der Verfasser wird nicht müde, auf diese Quelle des heutigen Verderbens — bis zur Ermüdung des Lesers — immer wieder hinzuweisen. Der moderne Mensch hat es verlernt, seine Gedanken logisch und sein Tun moralisch zu ordnen. Eine Ordnung nach der Stufenfolge der Werte oder den Gesetzen der geistigen Verarbeitung kommt nicht in Frage; an ihre Stelle ist der „Betrieb" getreten. Es ist eine innere Leere entstanden, die irgendwie ausgefüllt werden muß. Dabei kommt es nicht darauf an, was geschieht, sondern daß etwas geschieht. Was auf jeden Fall vermieden werden muß, ist Stille, ruhiges Verweilen und die Zumutung eigenen Denkens. Das treffendste und erschreckendste Beispiel für diesen Sachverhalt ist das Radio, das am getreuesten den geistigen Zustand des heutigen Menschen widerspiegelt; denn es paßt sich ja diesem geistigen Zustande an und hat gleichsam die maschinelle Ausbeutung der Zusammenhangslosigkeit berufsmäßig übernommen. Sein Element ist das Augenblickshafte, Wandelbare, Vorüberhuschende, das flüchtig wahrgenommen wird und schnell verschwindet.

Picard belegt das an einem der gewohnten Radioprogramme, wie es sich ähnlich in beliebiger Zahl aufzeigen ließe: „6 Uhr: Frühturnen. 6.10 Uhr: Schallplattenkonzert. 7 Uhr: Nachrichten. 8 Uhr: Morsekurs. 9 Uhr: Früh-

predigt. 9.30 Uhr: Pfahlbauerndorf. 10 Uhr: Beethoven, Sonate für Flöte und Klavier. 10.30 Uhr: Landwirtschaftlicher Vortrag. 10.45 Uhr: Weltchronik. 11 Uhr: Ouvertüre zu ‚Rienzi' — und so weiter bis abends 22.10 Uhr: Spanischer Kurs. 22.30 Uhr: Für den Jazzliebhaber." Es wird weder geordnet noch gewertet, sondern nur zur Kenntnis gegeben oder genommen, und zwar auch das nur oberflächlich, ohne innere Anteilnahme oder selbständige Stellungnahme. Der Ansager am Radio verließt mit der gleichen Gelassenheit den Bericht über ein Fußballspiel, die Greuel in den Konzentrationslagern, die neuesten Einfälle der Damenmode, die bedeutende Rede eines führenden Staatsmannes, eine wissenschaftliche Entdeckung und eine Sektfirma. Alles ist gleichgültig und gleichwertig und unverbindlich; nur darf keine Pause entstehen und die Sache nicht langweilig werden. Ja, es wird auch in der Form der Darbietung Gewicht darauf gelegt, schon den bloßen Schein zu meiden, als ob irgend etwas ernst genommen würde; denn der heutige Mensch, zu dem gesprochen wird, nimmt im Grunde nur seine eigenen materiellen Interessen und seine rein physischen Bedürfnisse wirklich ernst. Darum kann ruhig auf die Bekanntgabe eines großen Bergwerksunglücks nach wenigen Minuten Tanzmusik folgen. Der Hörer verhält sich entsprechend. Er gibt sich nicht einmal Rechenschaft darüber, ob er das Gehörte glaubt oder nicht — er nimmt es bloß zur Kenntnis. Alles geht durch ihn hindurch, nicht in ihn hinein. Darum bedeutet die Fülle der Mitteilungen für ihn keine geistige Bereicherung, sondern nur Zeitvertreib.

Der Radiobetrieb läßt uns den heutigen Menschen besser verstehen. Der moderne Mensch hat keine geistige Mitte mehr und erliegt daher wehrlos den Anstößen und Anreizen des Augenblicks. Sein Geist gleicht der Leinwand, über die ununterbrochen ein toller, unsinniger Film läuft. Sein Leben aber wird zu einer zusammenhangslosen Reihe einander widersprechender Vorgänge; es ist ein Chaos, kein Kosmos. Die vielen Erkenntnisquellen, die ihm zur Verfügung stehen, wie Nachrichten aus der ganzen Welt, Radio, Film, Theater, Presse, Vorträge und Schriften aus allen Spalten der Wissenschaft dienen ihm nicht zu einer echten Belehrung und Bildung, sondern zur Zerstreuung und Verwirrung. Von allem weiß er kümmerliche Bruchstücke, aber nichts gründlich und klar. Von einem geistigen Verarbeiten und selbständigen Beurteilen des Wahrgenommenen kann keine Rede sein. Dazu fehlt Zeit, Muße, Geduld und Schulung. Überdies ist die Menge des Stoffes, der von allen Seiten auf ihn eindringt, so groß und unübersehbar, daß er ihn geistig überhaupt nicht bewältigen und ordnen kann. So wird es begreiflich, daß er die bloße Aufforderung zum Nachdenken und zur Stellungnahme als befremdliche, unerträgliche Zumutung empfindet und mit allen Zeichen des Unwillens abweist.

Indem jeweils der Augenblick alles beherrscht, scheint das Gedächtnis wie ausgelöscht. Die Erinnerung an das, was früher gedacht, gesagt und getan worden ist, kann nicht leitend oder hemmend eingreifen. Auch sittliche Grundsätze und geschichtliche Traditionen können ihre bewahrende und er-

zieherische Kraft nicht auswirken. Die einzelnen Provinzen der Seele stehen weder zeitlich noch sachlich in Verbindung und Ausgleich, so daß die grellsten Widersprüche friedlich nebeneinanderliegen können. Möglich, daß dem gehetzten Menschen zuweilen die schreienden Widersprüche seines Denkens und Lebens blitzartig zum Bewußtsein kommen. Aber diese keimende Selbstbesinnung wird alsbald durch neue Eindrücke wieder verjagt und verschlungen; denn da er wegen seiner inneren Leere auf einer beständigen Flucht vor sich selbst begriffen ist, will er nicht zu sich kommen. So hat sich der moderne Mensch immer mehr von dem entfernt, was eigentlich Wert und Würde des Menschen ausmacht, nämlich selbst der Denker seiner Gedanken, der Herr seiner Entschlüsse und der Täter seiner Taten zu sein, die Umstände nach Möglichkeit zu bestimmen und sich nicht von ihnen bestimmen zu lassen. „Homo agit, non agitur", das war das Losungswort der menschlichen Freiheit und der selbstverantwortlichen Persönlichkeit. Viele aber wissen heute nicht, was sie mit ihrer Freiheit anfangen sollen. Sie werden zu Herdentieren, die bereit sind, gebrüllten Parolen blindlings zu folgen, wenn nur ihre materiellen Interessen befriedigt werden. Sie werden zu Automaten, zu Bestandteilen einer Riesenmaschine, zu Atomen einer Masse und lassen sich ihre Ziele um so lieber von außen aufdrängen und befehlen, weil sie dadurch obendrein den Vorteil und Schutz uniformierter Anpassung gewinnen; denn die Einordnung in die festgefügte, einheitlich geleitete Gemeinschaft Gleichgesinnter soll ihnen zugleich die Erlösung von der Daseinsangst bringen. Die Vorbedingungen für die „Gleichschaltung" und Vermassung der vom Augenblick beherrschten und getriebenen Menschen sind erfüllt.

Das war die geistige Lage, und solchergestalt waren die Menschen, die Hitler antraf. Sie warteten förmlich auf so etwas wie den Nationalsozialismus. Sie waren schon längst der geistigen Selbständigkeit entwöhnt und verlangten im Grunde ihrer Seele nach einem, der ihnen unbedingt mit Kommandostimme zurief, was sie zu denken und zu tun hätten. Sie standen ratlos am Wege, eines Führers harrend. Da kam nun endlich einer, der es allen in die Ohren schrie, daß er alles wisse, alles besser wisse und sie daher nichts Gescheiteres tun könnten, als auf ihn zu hören und sich ihm unterzuordnen. Er forderte von ihnen nicht eigenes Denken, nicht eigene Verantwortung, sondern nur blinde Gefolgschaft. Dafür versprach er allen alles, was sie wünschten: den Kapitalisten, Militaristen und Sozialisten, den Arbeitern und Bauern, den Handwerkern und Studenten usw. Über das Wie der Erfüllung sollten sie sich keine Gedanken, vor allem keine Sorgen machen; denn das wußte der „Führer". Sie hatten sich nur treiben zu lassen, und sie sahen eine Genugtuung, ja ihren Stolz darin, Getriebene, Fanatiker zu sein. Was Wunder, wenn sie zu Hitler als ihrem Messias und Retter aufschauten?

In der Sprache Picards gesagt: In einer geistig leeren Welt konnte sich auch das bloße Nichts den Schein geben und den Anspruch erheben, das All zu sein. In die herrschende Leere konnte sich demnach auch Hitler, wiewohl

er ein Nichts war, mit Erfolg einschalten, vorausgesetzt, daß es ihm gelang, den Schein zu erwecken, daß etwas Bedeutendes geschehe. Das aber gelang ihm durch das Mittel des — Schreis. Der Lärm war das Element, in dem er sich auskannte und wohlfühlte. Er überschrie alle seine Gegner und schrie in die Leere den Schrei seiner Anklagen, Forderungen, Verheißungen, Drohungen, Programme und Befehle. Ungezählte aber glaubten ihm, weil sie wähnten, daß, wer so laut schreie, wirklich etwas zu sagen haben müsse. Sie verfielen dem Blendwerk und der Macht seiner frechen und aufdringlichen Propaganda. Sie hatten sich in einer verstörten, verwirrten Welt nicht mehr zurechtgefunden, und nun fühlten sie sich erleichtert, weil ein anderer ihnen alle Überlegung und alle Verantwortung restlos abnahm.

Ein weiteres kam noch hinzu. In dem Wirbel der Zusammenhangslosigkeit schwindet der Blick für den inneren Gehalt einer Sache; es tritt eine völlige Wertblindheit ein. Da der Sinn für Qualität verlorengegangen ist, kann man auf die Menschen nur noch durch Quantität wirken. Goethe läßt den Theaterdirektor sprechen: „Masse könnt ihr nur durch Masse zwingen." Die Schauspieler der neuen Weltgeschichte ließen sich das nicht umsonst sagen. Daher ihre Vorliebe für das „Kolossale": Versammlungen und Aufmärsche von Massen, Riesenorganisationen, Millionenpartei, Aufrüstung von 90 Milliarden usw. Wer durch alle diese Veranstaltungen nicht mit fortgerissen wurde, sollte wenigstens mit Furcht erfüllt werden und den Eindruck empfangen, daß er gegenüber einem solchen Massenaufgebot gänzlich ohnmächtig sei.

In der Welt der Diskontinuität hat die Propaganda leichtes Spiel, da sie stets mit der Gedankenlosigkeit und der Vergeßlichkeit der Menschen rechnen kann; denn die Vergangenheit ist für sie jeweils wie weggefegt und keine Erinnerung sträubt sich gegen die Widersprüche in der Berichterstattung und der Zielsetzung, gegen das willkürliche Herumwerfen des Staatssteuers. Heute ist Karl der Große der Sachsenschlächter, morgen der große Kaiser und Vorläufer des Nationalsozialismus. Sprunghaft wird ein Unternehmen eingeleitet, mit großer Leidenschaft vorangetrieben, füllt die Spalten der Zeitungsblätter und wird dann plötzlich abgeblasen, als ob nichts geschehen wäre. Alles vollzieht sich nicht nach logischen Gesetzen, sondern nach den Einfällen des Augenblicks und den Rücksichten der unmittelbaren Nützlichkeit. „In dieser Naziwelt kann man zuerst den Russen als den Weltfeind Nr. 1 hinstellen, dann kurz darauf sich mit ihm verbünden und wieder kurz darauf ihn von neuem als den Weltfeind Nr. 1 erklären.... Der Wechsel braucht gar nicht erst begründet zu werden, hier ist alles von vornherein Wechsel, Durcheinander, Zusammenhangslosigkeit. Diese Welt der Nazis ist ja gegründet auf der Zusammenhangslosigkeit" (34).

Die Diskontinuität mit ihrer Herrschaft des Augenblicks lieferte Hitler auch die Helfershelfer und Henkersknechte, die er benötigte, um seine grauenvollen Befehle auszuführen, ja sie erklärt eine Reihe von Geschehnissen, die sonst kaum faßbar erscheinen. Wie soll man diese Menschen verstehen, die lügen, stehlen, morden, je nachdem ein Vorteil winkt oder ein

Befehl zwingt, aber zugleich gutmütige Familienväter sind, die mit ihren Kindern harmlos spielen und mit Andacht Bach und Beethoven hören? Ob der Befehl dahin geht, Menschenleben und Kulturdenkmäler zu retten oder zu vernichten — er wird mit der gleichen geistigen Stumpfheit ausgeführt. Da den Vollstreckern der Sinn für Unterscheidungen mangelt und ihnen eigentlich nichts recht zum Bewußtsein kommt, so fehlt ihnen auch das Gefühl für die Ungeheuerlichkeiten, die sie begehen[1]. Wo die Diskontinuität der normale Zustand ist, steht man gleichsam jenseits von Gut und Böse, kann das Verbrechen zur Fabrikware werden, die am laufenden Band in Masse verfertigt wird. Der Hebel an der Schalttafel kann je nach Belieben eingestellt werden: auf Tanks, Flugzeuge, Volksauto, Eugenik, Familienpflege, Kraft durch Freude, Folterung der Gefangenen, Vergasung der Geisteskranken und Juden, Verschleppung von Arbeitssklaven usw. „Das ist das Neue und ganz und gar Furchterregende an der Nazigrausamkeit: sie hat nicht mehr das Maß des Menschen, sondern das Maß eines Außermenschlichen, einer Apparatur der Laboratorien und Fabriken.... Die Himmlerhand, die in einem Augenblick zärtlich über einen Kinderarm streichelt, streicht im nächsten Augenblick über den Hebel, der das Giftgas in die Todeskammern hineinleitet" (58. 65). So sahen die Menschen aus, die nach fünfhundert Genickschüssen friedlich ihr Mahl einnahmen oder im „Dienste der Wissenschaft" zahlreiche wehrlose Opfer mit tödlichen Krankheitsstoffen infizierten. So sind jene Menschen geworden, die nach tausendfachem Mord sich vor Gericht mit anscheinend unbekümmertem Gewissen als nicht schuldig bekannten. In den Worten Picards ausgedrückt: „Das ist das Furchtbare, daß ein solcher Mensch von seinem Morden nichts mehr weiß, — wie er auch, als er mordete und vergaste, nichts mehr davon wußte, daß er ein paar Wochen vorher noch Briefmarken oder Zigarren verkauft oder die Hotelgäste begrüßt hatte —, und er, der jetzt wieder am Postschalter sitzt oder im Zigarrenladen steht, kann morgen wieder morden und vergasen, als ob er nichts anderes je getan hätte, als nur immer gemordet und vergast. Das ist der Mensch, dessen Inneres ganz und gar unzusammenhängend ist.... Er unternimmt die bösesten Handlungen, sie werden alle in den Abgrund der Gedächtnislosigkeit hineingeworfen, sie verschwinden dort.... Das also charakterisiert den Nazi: nicht nur, daß er mordet, sondern vor allem dies: daß er vergißt, daß er mordet" (31—33). In diesen Menschen hatte die „blonde Bestie" Nietzsches den umzäunten Bezirk der Literatur verlassen und konnte sich ohne Scham und Reue in der Wirklichkeit des Lebens frei austoben.

---

[1] In dem „Tagebuch 1939—1943" des italienischen Außenministers Ciano (herausgegeben von Malcolm Muggeridge, London-Toronto 1947) findet sich dafür eine bezeichnende Bestätigung. Ciano schildert darin das Gespräch, das er Mitte August 1939 in Salzburg mit v. Ribbentrop hatte. Dieser verständigte ihn „von dem deutschen Entschluß, das Zündholz an das europäische Pulverfaß zu halten". Ciano fährt fort: „Er sagte das zu mir in dem gleichen Ton, in dem er von irgendeiner unbedeutenden Verwaltungsangelegenheit gesprochen hätte."

In dem Mittelabschnitt des Buches (79—190) tritt der unmittelbare Bezug auf den Nationalsozialismus zurück, während der Verfasser dessen Voraussetzung, die Zusammenhangslosigkeit, in ihren Erscheinungsformen und Folgerungen für die verschiedensten Gebiete aufzeigt. In lockerer Ordnung hat er auf diesen Seiten eine Fülle geistesgeschichtlicher Beobachtungen verstreut, die den tiefen Menschenkenner und unerbittlichen Zeitkritiker verraten. Er entwirft dabei von unserer Kultur bzw. Unkultur ein überaus düsteres Bild, in das kaum ein erhellender Strahl fällt, weil er die zerfahrene Welt im Lichte seines hohen christlichen Ideals sieht. Der Mensch, der die ihm gesetzten Schranken durchbrochen hat oder vielmehr gegen sie gleichgültig geworden ist, hat in alle Bereiche seiner Tätigkeit die Auflösung und Zersetzung, das Chaos verbreitet. Im Banne der Zusammenhangslosigkeit wird das Wort seiner Würde entkleidet, Zeichen der Wahrheit und der geistigen Ordnung zu sein; es wird zur frechen Lüge oder zur gebrüllten Parole (gleichgültig, ob sie einen Sinn hat oder nicht). Wahrheit und Irrtum werden Zufälligkeiten, die nur noch eine „provisorische Aussage" (95) gestatten. Die natürlichen Gemeinschaften werden durch künstliche äußerliche Gruppierungen ersetzt, wie sie dem entseelten Massenmenschen angepaßt sind. Die „von allen und allem und von sich selber losgebrochenen Menschen" werden nach äußerlichen Kennzeichen in Zwangsverbänden zusammengeschlossen, und die einzelnen Gruppen empfangen dann „Richtlinien"; so sind sie das gewünschte „Menschenmaterial" für die Diktatur und eine allmächtige Bürokratie. Indem das Leben aufhört, ein Sinngefüge zu sein, werden auch die normalen Beziehungen zwischen den einzelnen Menschen, den Klassen und Rassen, Alter und Jugend verwirrt und zerstört; eine gegenseitige Verständigung und Aussprache ist in dieser maßlosen, von Radikalismen und Fanatismen erfüllten Welt nicht möglich. Picard verfolgt den geistigen Zerfall auch in die Gebiete der Erziehung, der zeitgenössischen Kunst, Literatur (Sartre) und Philosophie (Heidegger), ja bis in die besonderen Krankheiten unserer Tage. Die Schizophrenie, die Gespaltenheit der Person, und der Krebs, der durch seine Eigenwucherungen den Zellenverband des körperlichen Organismus sprengt, sind ihm die bezeichnendsten Symbole für den geistigen Zustand der heutigen Welt.

In einer Welt des gänzlichen Zerfalls konnte der Nationalsozialismus nur ein pseudo-politisches Phänomen, keine sinnvolle Erscheinung sein. Er steht nicht in der Geschichte, sondern ist ein wilder, unsinniger Einbruch in die Geschichte, die durch ihn zerrissen wird. Picard hält alle Bemühungen, den Nationalsozialismus mit Fichte, Hegel und Nietzsche oder mit Bismarck und der preußischen Machtpolitik in Verbindung zu bringen, für verfehlt. Der Nationalsozialismus hat solche scheinbaren oder vorgetäuschten Beziehungen trügerisch benutzt, aber ist in Wirklichkeit ohne geistige Wurzeln, das unselige Erzeugnis eines unseligen Augenblicks. Hitler als Diktator war nur das psychologisch notwendige Ergebnis der allgemeinen Zusammenhangslosigkeit, die nach irgendeinem Regulator, nach dem „Maschinisten des

reibungslosen Durcheinanders" (209) verlangte und die ruhelose Aktion des Diktators als schöpferische Kraft anstaunte. Doch weil im Nationalsozialismus alles maßlos und zusammenhanglos war, zerrannen alle seine Unternehmungen und Eroberungen in nichts. „Das Nazireich, das größer gewesen war als das Reich Karls des Großen, das Nazireich, das von den Pyrenäen bis zum Kaukasus gereicht hatte und fast bis zum Nil, fiel in ein paar Monaten auseinander" (225). Die Strafe folgte den Naziverbrechen fast auf dem Fuße. Wie der Nationalsozialismus keine Vergangenheit hatte, so wird er auch keine Zukunft haben. Er „steht in keiner historischen Kontinuität darin. Und darum wird er auch eher vergessen werden, als man jetzt meint" (206). Aber seine geistigen Voraussetzungen dauern fort, und daher ist die Frage nach seiner inneren Überwindung nach wie vor dringlich.

Den Möglichkeiten der Rettung widmet denn auch Picard das letzte Kapitel seines Buches. In diesem Kapitel, das durch seine Blässe enttäuscht, sinnt er über verschiedene Vorschläge für das deutsche Volk, die schwerlich verwirklicht werden können, zumal da den Deutschen die großen, richtunggebenden Vorbilder auf dem Wege zum Guten nicht geschenkt worden sind. Zutreffend bemerkt er, daß der Nationalsozialismus die Krankheit der Zeit allen offenbar gemacht und schon dadurch der Heilung nähergebracht hat. Weil aber die Krankheit auf Leben und Tod geht, versagen alle nur äußerlichen Mittel. Picard beschließt sein Buch mit dem Hinweis, daß nur das aus der Tiefe erfaßte und gelebte Christentum der Menschheit die Rettung bringen kann.

Das ist in kurzer Zusammenfassung der Inhalt des Picardschen Buches, dessen gedanklichem Reichtum und sprachlicher Formung sich kein aufmerksamer Leser entziehen kann. Es ist der geistvolle Versuch, das Wesen des Nationalsozialismus zu erfassen und seine Wurzeln bis in ihre feinsten Fasern bloßzulegen, ja alle Erscheinungen des nazistischen Deutschland nur von einem Punkt aus anzuschauen und aus einer einzigen Fehlerquelle abzuleiten (55). Der Verfasser ist dabei bemüht, unter Beiseitelassung alles Nebensächlichen den echten Nazi-Typus gleichsam in Reinkultur zu zeichnen, wohl wissend, daß im Leben sich die Typen mischen. Was er bietet, ist also eine Art dichterischer oder prophetischer, in die Tiefe dringender Schau, die in der Herausstellung der Hauptzüge gipfelt, nicht eine Schilderung der konkreten Wirklichkeit mit ihren Verflechtungen, Überschneidungen und Widersprüchen. Aus dieser Form der Darstellung erklärt es sich, daß der Leser, der den Nationalsozialismus unmittelbar erlebt hat, bei Überspitzungen und Verallgemeinerungen die Gefolgschaft verweigern wird, ja zuweilen in Zweifel gerät, ob er sich der Wirklichkeit oder einer Konstruktion gegenübersieht. Das Buch fordert also von sich aus eine kritische Überprüfung.

Sicherlich ist der Nationalsozialismus eine Frucht der Zersetzung im privaten wie im öffentlichen Leben. Die innere Entleerung des Menschen im

äußeren Betrieb, der die sittlichen Hemmungen ausschaltete und den Herdeninstinkt in ihm wachrief, ermöglichte und begünstigte sein Hochkommen. Der Nationalsozialismus konnte leicht die Menschen zu bloßen Nummern in einer alles verschlingenden Staatsmaschine erniedrigen, weil bei vielen das Gefühl und die Ehrfurcht vor dem Menschen und seinen unveräußerlichen Rechten verschüttet waren. Unter einigermaßen normalen Verhältnissen hätte eine solche Bewegung nicht entstehen, jedenfalls sich nicht so weit verbreiten können. Hierbei hat also die Diskontinuität eine große Rolle gespielt. Aber kommt ihr die hohe, geradezu ausschließliche Bedeutung zu, die Picard ihr zuschreibt? Es hat für den menschlichen Geist immer einen eigenartigen Reiz, eine an sich rätselhafte Erscheinung aus einer einzigen Ursache zu erklären. Aber liegt darin nicht zugleich die Versuchung, alle Dinge gleichsam diktatorisch auf eine Linie zu zwingen und darüber andere wichtige Gesichtspunkte zu vernachlässigen? Auch in dem Buche Picards kann man sich an so manchen Stellen des Eindrucks nicht erwehren, als würde die Zusammenhangslosigkeit fast gewaltsam herangezogen, weil Thema und Schema des Buches es so erfordern.

Eins ist gewiß: Hitler konnte, solange er im Aufstieg war und den Erfolg für sich hatte, mit der Gedankenlosigkeit, Oberflächlichkeit und Vergeßlichkeit der Menschen rechnen, und er hat es in einer wahrhaft schamlosen Weise getan. Die willfährigen Werkzeuge der Partei und ihre vielen Mitläufer gaben sich wirklich den Eindrücken des Augenblicks hin und waren blind für die schreienden Widersprüche zwischen Sein und Schein, zwischen gestern und heute. Sie wiederholten papageienmäßig die ausgegebenen Parolen und machten sich keine Sorgen um das Warum und Wozu. Dadurch erwarben sie sich die Ehre und das Verdienst, treue Gefolgsleute des „Führers" zu sein. Schaut man aber auf die eigentlich maßgeblichen Nationalsozialisten, an denen doch der Typus studiert werden muß, so gewahrt man bei ihnen vielmehr eine starke Bewußtheit und kalte Berechnung. Wiewohl auch sie in jedem tieferen Sinne Verblendete waren, so doch nicht Sklaven des Augenblicks. Sie wußten genau, was sie wollten. Sie wollten in höchst eigennütziger Weise „Herrenmenschen" sein (das Volk war ihnen nur Mittel zum Zweck), und sie besaßen den „Willen zur Macht", selbst wenn sie keine Zeile von Nietzsche gelesen hatten.

Auch ihrer Politik kann Zielstrebigkeit nicht abgesprochen werden. Die Eroberung und Sicherung aller Machtpositionen für die Partei, der Kampf gegen den Versailler Vertrag und die Juden, die Aufrüstung und die Kriegsvorbereitung, die rechtliche und politische Versklavung des deutschen Volkes usw. wurden mit einer geradezu erstaunlich zähen Folgerichtigkeit durchgeführt. Das gleiche gilt von dem Kampfe gegen das Christentum. In keinem Augenblick hat die Partei einen ehrlichen Frieden mit der Kirche gewollt. Schon beim Abschluß des Reichskonkordates wurde in den engeren Parteikreisen erklärt, das Konkordat verpflichte wohl die Regierung, aber nicht die Partei. (Die Partei aber befahl dem Staate!) Überdies befolgte die Partei bei

ihren Unternehmungen eine sich gleichbleibende Methode, die auf einer primitiven Psychologie aufgebaut war. Wenn die Greuelpropaganda einsetzte und sich immer mehr verstärkte, wenn die gewünschten Aktenstücke als Belege gefunden und die „heimtückischen" Anschläge der Feinde aufgedeckt wurden, dann wußte man, gegen wen ein Überfall geplant war. Erst lief der auf Rührseligkeit abgestellte Film „Ich klage an", dann wurde die „Euthanasie" in Masse betrieben. Wer mit wachen Sinnen die Vorgänge im öffentlichen Leben beobachtete, konnte daher klar erkennen, was die Nazis jeweils im Schilde führten, vorausgesetzt, daß er darüber Aufklärung ehrlich suchte und ihr nicht geflissentlich auswich. Was bei alledem auffiel, war nicht die Diskontinuität, sondern die Verlogenheit, mit der die Partei ihr Vorgehen in den Augen der Allzuvielen tarnte. Auf diese Verlogenheit als das hervorstechendste Kennzeichen des Nationalsozialismus gilt es deshalb die Aufmerksamkeit zu richten, weil gerade sie für den „Hitler in uns selbst" so wichtig und aufschlußreich ist.

Hitler war ein durch und durch verlogener Mensch. Schon seinem Gesicht war der Ausdruck der Verschlagenheit und Brutalität deutlich aufgeprägt; es ist doch wohl nicht so nichtssagend, wie es Picard (68—75) wahrhaben will. Keinem seiner Worte konnte man trauen. Jede Versicherung, jeder Vertrag war ihm nur ein Mittel, den anderen zu betrügen und auszubeuten. Wenn er mit solchem leidenschaftlichen Ingrimm gegen den „Objektivitätsfimmel" wütete, so ist das, was ihn trieb, der Haß gegen die Wahrheit; es ist das ihn peinigende Gefühl, daß er selbst vor der Wahrheit nicht bestehen und seine Herrschaft nur im Reich der Lüge aufrichten könne. Hier wird geradezu das Dämonische in ihm sichtbar (Joh 8, 44). Diese Verlogenheit erzielte so große Erfolge nicht zum wenigsten deshalb, weil viele gutmütige Menschen sich nicht in ihrem arglosen Glauben erschüttern ließen, daß soviel Verlogenheit einfach unmöglich sei. Den Charakter der Verlogenheit hat Hitler seiner ganzen Bewegung aufgedrückt, die in allen Farben schillerte und über ihre eigentlichen Absichten einen dichten Schleier warf.

Das Wesen der Verlogenheit besteht darin, daß der Maßstab der Wahrheit überhaupt nicht mehr an die Menschen und Dinge gelegt wird, sondern an die Stelle der Wahrheit die eigene selbstsüchtige Person oder irgendein anderes Interesse tritt. Die unausbleibliche Folge dieser Verschiebung ist, daß alles verzerrt und verfälscht wird. Verlogenheit ist etwas ganz anderes als die kleinen Notlügen, zu denen der Mensch in den Bedrängnissen des Alltags seine Zuflucht nimmt. Verlogenheit ist die grundsätzliche, willentliche Absage an die Wahrheit, der man nicht nur Gleichgültigkeit, sondern Haß entgegenbringt. Eine völlige Willkür in Auswahl, Färbung und Zurechtstutzung der Nachrichten, in der Deutung der Vorgänge und in der Begründung der Maßnahmen greift Platz. Es ist, als ob die Welt nur noch aus Scheinwerten bestände. Das Echte verschwindet und weicht dem trügerischen Ersatz. Welche Kunst des Verschweigens und Vertuschens, welch falsches Spiel mit zweierlei Gewicht und zweierlei Maß! Und wie die Wahrheit verhaßt ist, so jeder, der

sich zu dem verpflichtenden Wert der Wahrheit bekennt und ihm alles unterordnet. Verlogenheit ist also eine Grundverderbnis der menschlichen Natur, zugleich eine Verwirrung und Zerstörung aller menschlichen Beziehungen. Wo sie herrscht, ist an eine Heilung der Übel nicht zu denken; denn alle Heilung muß schließlich aus der Wahrheit kommen.

Es ist unmöglich, die Verlogenheit im Nationalsozialismus erschöpfend zu schildern, weil sie alle Bereiche des privaten und öffentlichen Lebens durchdrang. Sie war die Luft, in der wir während des Dritten Reiches atmeten. Nur beispielshalber seien einige ihrer Formen aufgezählt. Der Leser mag dabei zuweilen innehalten und sich fragen, ob nicht ähnliche Erscheinungen sich auch außerhalb des eigentlichen Nationalsozialismus finden; er wird dann auf den „Hitler in uns selbst" stoßen.

Zunächst ist hier die Entwertung und Verfälschung aller Worte und Begriffe zu nennen. Man mußte immer erst die Vorzeichen ändern, um die Wahrheit zu erkennen. Alten und bekannten Begriffen wurde ein neuer Sinn unterschoben, um dadurch diejenigen zu täuschen, die sich an den ursprünglichen Sinn hielten. Dazu gehörte auch die Gewohnheit, alle Fragen so zu vernebeln und zu verwirren, daß ein einfacher Mensch sich nicht mehr auskannte und hilflos dem verfiel, der das große Wort führte. Die Verlogenheit wurde gekrönt durch die zuversichtliche Beteuerung, daß in keiner Weise gelogen werde, sondern jede Aussage auf reinster Wahrheit beruhe, während die Gegner der Partei immerfort der Lüge bezichtigt wurden. Dem allem lag das feste Vertrauen zugrunde, daß die millionenfache Verbreitung einer Lüge jede Widerlegung unmöglich machen werde.

Ein eiskalter Hauch von geradezu nihilistischer Amoralität durchzieht die ganze Politik der Nazis. Unter ihren Händen wird die „größte Freiheitsbewegung der Weltgeschichte" zur größten Freiheitsberaubung. Nationale Einigung, „Gleichschaltung" und Kampf gegen die „Reaktion" sind nur heuchlerische Tarnungen, um politische Gegner mundtot zu machen, zu verhaften und zu vernichten. Widerspruch dagegen gilt als „Heimtücke" und Verschwörung gegen den Staat. Unterdrückung wird als Freiheit, Angriff als Verteidigung ausgegeben. Das Gesetz „zur Behebung der Not von Volk und Reich" (24. 3. 1933) wird der Auftakt zur gänzlichen Entrechtung und Versklavung des Volkes. Die völlig geknebelte Presse heißt nun unabhängige deutsche Presse. Befohlene und aufs schärfste kontrollierte Kundgebungen werden als spontane, freudige Zustimmung des Volkes für die Partei verbucht. „Freie" Wahlen werden ausgeschrieben, aber es gibt weder Parteien, zwischen denen man wählen könnte, noch ist es erlaubt, irgend etwas gegen die vorgeschlagene Liste zu sagen oder zu schreiben. Bei der „freien" Wahl wimmelt der Wahlraum von SA-Männern in Uniform. Wie immer aber der einzelne abstimmen mag, das Ergebnis steht von vornherein fest: 98 Prozent für die Regierungspartei. Wiederherstellung des Berufsbeamtentums bedeutet Entlassung verdienter, charakterfester Beamter und Besetzung ihrer Posten durch Parteibonzen und willfährige Konjunkturritter; denn die

„Tüchtigkeit" wird nach dem Verhältnis zur Partei beurteilt. Der Eintritt in die Partei ist frei und wird durch mannigfachen Druck erpreßt. So entstehen im Volke solche Sprachgebilde wie freiwilliger Zwang und autoritäre Demokratie, die mit schneidendem Spott die innere Falschheit treffen.

Selbstsucht und Überheblichkeit, Rassenstolz und Rassenverachtung, erbarmungslose Härte und Gewalttätigkeit werden als Beweis männlicher Überlegenheit und soldatischen, deutschen Geistes gepriesen. Die Partei nimmt für sich die edelsten, uneigennützigsten Beweggründe in Anspruch, während sie den anderen die niedrigsten und niederträchtigsten Motive unterschiebt. Empörendste Parteilichkeit vollzieht sich unter gleichzeitiger Beteuerung höchster Unparteilichkeit, schreiendste Ungerechtigkeit unter prahlerischer Herausstellung rechtlicher Formen. Die Bluttribunale der Partei tragen den Ehrennamen „Volksgerichtshof". Generäle, die man umgebracht oder in den Selbstmord getrieben hat, erhalten ein feierliches Staatsbegräbnis in Anwesenheit des „Führers". Die freche Leugnung offenkundigster Tatsachen ist ebenso an der Tagesordnung wie die rücksichtslose Geltendmachung der eigenen Meinung bei gleichzeitiger Unterdrückung jeder andern. Das „positive Christentum", auf dessen Boden die Partei angeblich steht, soll der Zersetzung des Christentums dienen. Der „Mythus des 20. Jahrhunderts" wird offiziell als reine Privatarbeit erklärt, aber von dem ganzen Parteiapparat mit allen Mitteln verbreitet, während sein Verfasser als Beauftragter des „Führers" für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der Partei den größten Einfluß ausüben kann.

Alles das geschieht unter der Maske einer abstoßenden Heuchelei. Es ist fürwahr eine bittere Ironie der Geschichte, daß der Nationalsozialismus als hervorstechendstes Merkmal gerade jenes Laster zeigt, das Christus an dem Judentum seiner Zeit am schärfsten gegeißelt hat: den Pharisäismus. Fragt man aber nach dem Grunde dieser entsetzlichen Verlogenheit, so stößt man auf eine schrankenlose Selbstsucht, die vor nichts Ehrfurcht hat, keine objektiven Werte als gültige, unbedingt verpflichtende Normen über sich anerkennen will und folgerichtig in einer dämonischen Selbstvergötterung endet, die eine Wollust darin findet, die Wahrheit und das Recht mit Füßen zu treten. Damit stehen wir vor der schwersten Krankheit, die durch den Nationalsozialismus offenbar geworden ist, aber keineswegs auf seine Grenzen beschränkt ist. Der verstohlene oder offene Haß gegen die Wahrheit ist doch das ernsteste und betrüblichste Zeichen unserer Zeit; denn er beweist das schlechte Gewissen der heutigen Menschheit, die sich bewußt ist, das Licht der Wahrheit nicht vertragen zu können, weil ihre Werke schlecht sind (Joh 3, 19—20). Wir erleben es heute handgreiflich, was der Verlust des lebendigen Gottesglaubens und die völlige Hinwendung zum Irdischen für den Menschen bedeuten. Durch die ganze Welt geht heute die satanische Versuchung, sich im privaten wie im öffentlichen Leben um die lästigen Warnungen des Gewissens bewußt nicht zu kümmern, sondern in der Verachtung der sittlichen Schranken eine Stärke, ja das Zeichen eines Übermenschentums

zu sehen. Mit dem äußeren Zusammenbruch des Nationalsozialismus ist diese Versuchung nicht gebannt, weder in Deutschland noch in den anderen Ländern. Kein politisches oder wirtschaftliches Flickwerk kann hier helfen, wo das Problem des Menschen selbst mit all seinen Voraussetzungen und Folgerungen neu gestellt ist. Wir müssen vielmehr den Kampf gegen den „Hitler in uns selbst" mit aller Entschiedenheit und Unerbittlichkeit aufnehmen.

Picard erwähnt gelegentlich, daß fast alle Europäer und Amerikaner in etwa vom Nazigeist angesteckt oder bedroht seien (36. 110. 248) und „daß wir alle zueinander gehören in der Schuld" (166). Aber sein Blick ist doch zu sehr auf die Deutschen gerichtet, als daß er die gleiche Hellsichtigkeit für die Fehler der anderen aufbrächte. Darum fehlt die nachdrückliche Betonung und vor allem der auf Einzelheiten eingehende Nachweis, daß die deutlichen Spuren des Nationalsozialismus sich überall in der Welt finden, und darum fehlt auch die erschütternde Warnung vor einem Pharisäismus, der sich gegen diese Zeitkrankheit, die alle befallen kann, geschützt wähnt. Es ist also ein wichtiger, überaus dringlicher Teil der Schrift, der die Anwendung der gewonnenen Erkenntnis „auf uns selbst", d. h. auf die Gesamtheit der Menschen und Völker hätte bringen sollen, beinahe ganz ausgefallen und bleibt dem Leser zum Ausfüllen überlassen. Eigentlich angesprochen wird fast ausschließlich das deutsche Volk, in dem durch eine unglückselige Verkettung vieler Umstände die Giftsaat des Nationalsozialismus einen besonders günstigen Boden fand. Eine Weltkrankheit hat in Deutschland ihre hochgradigste Form erreicht; denn die jeweilige Problematik der Zeit pflegt in dem problematischen Volk der Deutschen ihre schärfste Zuspitzung zu erfahren, weil das deutsche Volk stets geneigt ist, alle Gifte — selbst auf Leben und Tod — am eigenen Leibe auszuprobieren.

Aber es ist bemerkenswert, daß Picard den Nazigeist am deutschen Volke nicht nur veranschaulicht; er ist auch der dem Außenstehenden nahen Versuchung so ziemlich erlegen, den Nationalsozialismus mit dem deutschen Volke gleichzusetzen. Nur ganz wenige, allerdings hervorragende Ausnahmen will er zugestehen (241. 258). Hier sind nun freilich erhebliche Vorbehalte zu machen; in Wahrheit ist nämlich der Tatbestand sehr verwickelt. Es ist wohl anzunehmen, daß dem Verfasser, der das Dritte Reich nur aus der Ferne beobachten konnte, seit der Veröffentlichung seines Buches manche Kunde gekommen ist, die sein Urteil umgeformt und gemildert hat. Inzwischen ist ja die Weltenuhr weitergerückt, und angesichts der neuen Erkenntnisse lassen sich die Urteile von gestern nicht mehr in ihrem ganzen Umfang und ihrer einseitigen Schärfe aufrechterhalten.

Hitler war durch seine laute, aufdringliche und ununterbrochene Propaganda bemüht, der Welt den Satz einzuhämmern, daß der Nationalsozialismus und das deutsche Volk gleichbedeutend seien. Die Welt hat ihm diese Lüge weithin geglaubt und mußte fast notwendig zu diesem Glauben kommen, weil

dem „Schrei" der Nazis immer nur das Schweigen der Gegner antworten konnte. Aber die Welt kann nicht zum Frieden und zur Verständigung unter den Völkern gelangen, wenn sie auch fernerhin an dieser Lüge festhält und danach ihre Maßnahmen gegenüber dem deutschen Volke trifft. Deutschland und die Welt können nur gesunden, wenn diese Lüge auf ihren Wahrheitsgehalt geprüft und begrenzt wird. Wie ist es denn in Wirklichkeit gewesen?

Die Zahl der Deutschen, die von Anfang an die Teufeleien des Nationalsozialismus klar erkannt und durch die zwölf Jahre seiner Herrschaft mit Einsatz aller ihrer Kräfte ohne irgendwelche Zugeständnisse folgerichtig — koste es, was es wolle — bekämpft haben, ist gering. Nicht viele von ihnen haben das Dritte Reich überlebt. Die meisten Deutschen haben sich irgendwie täuschen, einschüchtern oder einschläfern lassen. Auch wo ein Widerstand anfänglich vorhanden war, erlahmte er allmählich mit der Gewöhnung an das nationalsozialistische Regime und mit dem Gefühl der eigenen Ohnmacht immer mehr. Der Nationalsozialismus war ja das staatliche System, in dem wir lebten und das seine Fangarme bis in die letzten Winkel des Landes ausstreckte. Anpassungen aller Art und schwächliche Kompromisse waren unter dem Druck der politischen und wirtschaftlichen Abhängigkeit für die große Mehrheit, wollte sie nicht den Weg des Martyriums gehen, fast unvermeidlich. Die Tarnung, die über die wirkliche Gesinnung einen Schleier breitete, war ja im Nazireich eine Waffe der Verteidigung, ähnlich der Mimikry im Tierreich. Man muß aber auch hinzufügen, daß die Zahl der Deutschen, die den Nationalsozialismus mit all seinen schauervollen Folgerungen gekannt und gebilligt haben, ebenfalls gering ist. Insbesondere liegen die Greueltaten der Nazis den meisten Deutschen so fern und sind für sie so unfaßbar, daß viele offen eingestehen, die furchtbaren Vorgänge nur durch dämonische Einwirkungen erklären zu können. Wohl hat die deutsche Kultur sehr gelitten, aber so weit ist sie nicht gesunken, daß die Sadisten der Gestapo und der Konzentrationslager als typische Vertreter des deutschen Volkes zu gelten hätten. Man kann schon noch mit den meisten Deutschen zusammenleben, ohne Raub und Mord und Betrug befürchten zu müssen.

Eins indessen trifft auf das ganze deutsche Volk zu. Wir Deutsche haben den Nationalsozialismus aus unmittelbarster Nähe erlebt und am eigenen Leibe gespürt, die einen als Enttäuschung ihrer Hoffnungen, die andern als Bestätigung ihrer Befürchtungen. Mit einer durch die Erfahrung geschärften Urteilsfähigkeit haben wir seine Gewalttätigkeit und seine Verlogenheit bis auf den tiefsten Grund durchschaut. Auch die Blinden sind bei uns sehend geworden. Wir haben diese falschen Propheten am Werke gesehen, bei denen jedes Wort eine Lüge war, die mit großen Sprüchen die Freiheit priesen und die Sklaverei brachten, die den Frieden verkündeten und den Krieg vorbereiteten, die dem Volke die glänzendste Zukunft versprachen und es in das furchtbarste Unglück stürzten. Uns ist es offenbar geworden, in welchen Abgrund von Verworfenheit der Mensch geraten kann, wenn er aus den ihm gemäßen sittlichen und rechtlichen Bindungen heraustritt. Die wachsten, er-

leuchtetsten und entschlossensten Gegner des Nationalsozialismus leben daher in Deutschland.

Aus der deutschen Katastrophe ergibt sich für den nachdenklichen Beobachter des Zeitgeschehens eine neue Aufgabe für das deutsche Volk. Welches Volk der Erde ist so in Versuchung geführt worden wie das deutsche? Welches Volk ist so in die Irre gegangen, so tief gefallen und muß so bitter büßen, weil es Betrügern und Verbrechern folgte? Sollte sein unerhörtes Leiden nicht berufen sein, nicht nur Sühne für eigenes Verschulden, sondern auch stellvertretend Lehre und Mahnung für alle anderen Völker zu sein, um sie vor dem gleichen Übel zu bewahren? Zutreffend und nachdrucksvoll schreibt daher der Freiburger Historiker Gerd Tellenbach in seiner Schrift „Die deutsche Not als Schuld und Schicksal" (Stuttgart 1947, 57): „Die Deutschen könnten der Welt bei der Überwindung des Übels vielleicht Unentbehrliches bieten: ihre Erfahrung und ein ganz radikales, leidenschaftliches Fragen nach den rettenden Gegenkräften. Hier gibt es Menschen, die viele Jahre Brust an Brust mit den finsteren Mächten gerungen und in ihrer Not viel mehr erkannt haben, was Hilfe bringen kann, als alle, die nur vom Auslande her als nicht vital gefährdete Zuschauer lebten. Wenn breitere Gruppen des deutschen Volkes durch Erkenntnis ihrer selbst und ihrer seelischen Lage dazu kommen, einen Sinn in ihrem Schicksal zu finden, werden die Deutschen den anderen Völkern ein Serum bieten können, durch das sie zum Heil der Welt und der Einlösung ihrer Schuld beitragen können. Jene aber mögen sich um uns kümmern, mit uns sprechen und nicht glauben, sie durchschauten und verstünden uns schon. Bis jetzt hat man nämlich im Gegenteil den beängstigenden Eindruck, als wüßten sie zu wenig von uns und redeten viel an uns und unserem Schicksal vorbei."

Picard läßt sein Buch in folgende Sätze ausklingen: „Es gab eine Liebe zu der Erde und zu den Menschen, die nicht duldete, daß die ganze Erde und alle Menschen in das Chaos hineingewirbelt würden. Es gab eine Intervention, obwohl sie vom Menschen aus nicht zu erwarten war. Das ist ein Zeichen, daß die Menschen und die Erde nicht nur sich selber gehören, sondern Einem, der sie liebt und der immer wieder allem eine Chance gibt, — wahrscheinlich auch den Deutschen." Schade, daß gerade die allerletzten Worte des Buches einen Nachgeschmack zurücklassen, der sicherlich nicht im Sinne des Verfassers liegt. Über die Rangordnung der Völker im Gerichte Gottes — wer wollte darüber ein Urteil wagen? Jedenfalls hat das deutsche Volk, wenn es die rechte Nutzanwendung aus seinem tiefen Falle zieht, diesen Trost für sich, daß Gottes Gnade immer noch den öffentlichen Sündern näher ist als den Pharisäern.

Der einzig richtige Schluß für ein Buch mit dem Titel „Hitler in uns selbst" kann doch wohl nur die ernste Mahnung an jeden einzelnen und jedes einzelne Volk sein, den Giftstoff zu entfernen, der mehr oder minder in uns

alle eingedrungen ist: die niedrige, irdische Gesinnung, die Ichbesessenheit, die schrankenlose Habgier und Herrschsucht, besonders aber den Geist der Unaufrichtigkeit, der Heuchelei und Verlogenheit. Das aber bedeutet Selbstbesinnung und Umkehr. Für alle ohne Ausnahme sind die Worte des bekannten englischen Verlegers Victor Gollancz beherzigenswert. Trotz der furchtbaren Leiden, die das Nazi-Deutschland seinen jüdischen Glaubensgenossen zugefügt hat, schreibt er im Vorwort seines Buches „In darkest Germany" (London 1947): „Nichts kann die Welt retten als eine allgemeine Buße an Stelle des selbstgerechten, beharrlichen Hinstarrens auf die Bosheit der anderen; denn wir alle haben gesündigt und tun es noch auf die schrecklichste Weise."

Solowjew und Dostojewskij [1]

Von WLADIMIR SZYLKARSKI

Dostojewskij stand sein Leben lang und Solowjew in der ersten Lebensperiode, die bis zu seinem 28. Jahre reichte, auf dem Boden der russisch-messianistischen Geschichtsauffassung.

Den ersten und wichtigsten Grundsatz dieser Auffassung haben ihre Vertreter der allgemeinen christlichen Weltanschauung entnommen. Der Sinn des gesamten Weltgeschehens bestehe in der Heimholung der gesamten Schöpfung, die durch den Sündenfall von der Quelle ihres wahren Lebens abgefallen sei, in die verlorene Einheit mit ihrem Schöpfer. Christus als Gottessohn und Mensch zugleich vereinige zum ersten Male in der Geschichte des Weltalls und der Menschheit das Göttliche mit dem Menschlichen, um in der von ihm gestifteten Kirche die Menschheit seinem heiligen Reiche entgegenzuführen. Dieser Reichsgedanke trägt als Hauptsäule das ganze mächtige Gewölbe der christlichen Weltanschauung. Seine tiefste und eindrucksvollste Ausgestaltung verdankt er dem größten lateinischen Kirchenvater, dem heiligen Augustinus, in seinem „Gottesstaat".

Diesen Reichsgedanken macht sich der russische Messianismus zu eigen und knüpft an ihn die Frage nach dem weltgeschichtlichen Sinn und der Sendung des russischen Volkes an. Die russische Erde ist ihm das „heilige Rußland", das russische Volk das „Gottträger-Volk". Der Heiland habe es zur Vollendung seines Werkes auf Erden erwählt, weil es die Wahrheit seiner heiligen Lehre in ihrer ganzen Reinheit erhalten habe. Die Kirche des Abendlandes sei in den letzten Jahrhunderten des ersten Jahrtausends dem Glauben Christi untreu geworden, und so müsse sie von Rechts wegen die Schlüssel seines ewigen Reiches, die ursprünglich beiden Kirchen gehörten, an die rechtgläubige Kirche des Ostens abtreten, die in Byzanz ihren Mittelpunkt gehabt habe.

[1] Antrittsvorlesung an der Universität Bonn. In stark umgearbeiteter und erweiterter Gestalt erscheint der Aufsatz in den „Kleinen Schriften aus der Sammlung Deus et anima" (Universitäts-Verlag Bonn) Heft 2.

Nach dem Verfall des byzantinischen Reiches sei die russische Kirche der eigentliche und einzige Verwalter des ganzen Erbes Christi.

Dieser Anspruch auf den ausschließlichen Besitz der reinen Wahrheit Christi läßt sich schlechthin nicht rechtfertigen. In den grundlegenden dogmatischen Lehren stimmen beide Kirchen miteinander überein. Die Gründe der Trennung liegen ausschließlich in den verschiedenen Wegen, die die geschichtliche Entwicklung des Ostens und des Westens eingeschlagen hat. Die historischen Wege Roms, so behaupten die Ostchristen, seien falsch gewesen, und dadurch sei das von ihm geleitete Abendland zuerst zur Entstellung und dann zur völligen Verleugnung, ja sogar zur erbitterten Bekämpfung des Werkes Christi gekommen.

Die leidenschaftlichen Versuche, die Reinheit der in der Ostkirche aufbewahrten Wahrheit durch die Ablehnung der historischen Wege der abendländischen Christenheit nachzuweisen, bilden den dritten wesentlichen Grundzug des russischen Messianismus. Man kann gewissermaßen von drei Grundsäulen sprechen, auf denen der Gesamtbau dieser Geschichtsphilosophie ruht. Erweist sich die dritte im Kampfe gegen die Kirche des Abendlandes errichtete Grundsäule als nicht standfest, so bleiben die beiden ersten Grundsäulen, die doch aus keiner christlichen Geschichtsphilosophie entfernt werden können, weiter bestehen, der russische messianistische Bau mit seinem Anspruch auf den ausschließlichen Besitz der christlichen Wahrheit bricht völlig zusammen. Es ist also nicht verwunderlich, daß alle Vertreter des russischen Messianismus, vor allem seine eigentlichen Begründer, die sogenannten Slawophilen mit Iwan Kirejewskij und Chomjakow an der Spitze, auf den Ausbau dieser dritten Säule den größten Wert legen. Die begrifflichen Mittel zu diesem Ausbau entnehmen sie vor allem der deutschen idealistischen Romantik, also einer Schöpfung des abendländischen Geistes. Daraus ergibt sich eine höchst widerspruchsvolle Lage: In Ermangelung eigener Waffen bekämpfen die russischen Messianisten das Abendland mit den Waffen, die eben dieses Abendland in einer großen Epoche seiner geistigen Entwicklung geschmiedet hatte. Sie setzen ohne weiteres den Geist des Abendlandes gleich mit dem der europäischen Romantik so verhaßten Geist der sogenannten Aufklärung, führen die schwersten Geschütze ins Feld, welche die Romantik in ihrem erbitterten Kampf gegen die Aufklärung glänzend erprobt hatte, und feiern dann den Sieg dieser Geschütze als endgültige Niederlage des Geistes des „faulen" Abendlandes. Diesen Weg geht in seiner ersten Lebensperiode auch das größte philosophische Genie, das Rußland hervorgebracht hat, Wladimir Solowjew. Mit unvergleichlicher Kraft und Kunst verwertet er die begrifflichen Mittel, die der abendländische Geist in den zweieinhalbtausend Jahren seiner Entwicklung geschaffen hat, zum stolzen Bau einer Weltanschauung, die zunächst ganz in den Dienst des russischen messianistischen Traumes gestellt ist. In den zwischen seinem 21. und 28. Lebensjahre geschriebenen Werken vollzieht der frühreife Genius die allseitige Begründung und Entwicklung eines Weltbildes, in dem der

Glaube an die messianische Sendung des russischen Volkes seine bei weitem vollkommenste Rechtfertigung findet. Der junge Solowjew ist der eigentliche Vollender des russischen Messianismus.

Von der ersten Grundsäule, die allen Gestaltungen der christlichen Philosophie gemeinsam ist, sagt der hervorragendste deutsche Interpret Solowjews, Friedrich Muckermann, daß „seit Augustinus' Tagen der Reichsgedanke, wie er im Sehnen der heutigen Menschheit wieder aufbricht, niemals so umfassend, so tiefsinnig, so begeistert gefeiert worden ist wie von unserem Dichter-Philosophen". — Auch die zweite Säule — den Glauben an das russische Vaterland, das das Erbe Christi in seiner ganzen Reinheit aufbewahrt habe und deshalb die Pforten des ewigen Reiches der Menschheit zu öffnen berufen sei — baut und schmückt der junge Denker in großartiger Weise aus. Dieselbe Sorgfalt widmet er auch der Aufführung der dritten Säule, wenn auch nicht so, daß sie den ganzen Vordergrund seines Denkens einnähme. Der Kampf gegen die angeblich antichristlichen Wege Roms wird von dem jungen Denker nicht wie bei seinen slawophilen Vorgängern in gelegentlichen Einzelvorstößen ausgefochten, sondern entwickelt sich zu einem großangelegten Generalangriff, der von einer einheitlichen geschichtlichen Schau ausgeht. Die gesamte geistige Entwicklung des Abendlandes, deren Richtung von Rom bestimmt wurde, schildert Solowjew als einen notwendigen, folgerichtigen Abstieg von der ursprünglichen Höhe des christlichen Glaubens und Lebens.

Diese Auffassung gewinnt dadurch eine außerordentlich eindrucksvolle Einheitlichkeit, daß er auf die Hauptstufen dieses Abstiegs den evangelischen Bericht von den drei Versuchungen Christi überträgt. Den Versuchungen, denen der Heiland siegreich widerstand, sei der von Rom in seine Grundbahnen gelenkte Geist des Abendlandes völlig erlegen. Dies geschah allerdings nicht auf einmal, sondern in drei während langer Zeitabstände aufeinanderfolgenden Entartungsstufen seiner Geschichte. Auf die erste Stufe, der die weiteren notwendig folgen mußten, sank der Geist des Abendlandes, das damals von Rom restlos beherrscht war, indem er der Verlockung der äußeren Macht verfiel. Die katholische Kirche habe das Schwert der römischen Cäsaren ergriffen und mit Machtmitteln des Staates die Verwirklichung ihrer Ziele zu erreichen versucht. Sie habe damit den Glauben an die sittliche Kraft des Guten, die der Heiland ihr offenbarte, aufgegeben, ihr ganzes Vertrauen auf die äußere Macht gesetzt und damit den verhängnisvollsten Irrweg betreten, auf den der Satan vergebens Christus zu locken versuchte.

Der Irrweg des Katholizismus wurde im Westen allerdings erkannt. Dies führte aber nicht zur Heilung des Übels. Auf den Irrweg der Macht folgte der zweite Irrweg: Das Abendland verfiel der rationalistischen Hybris, dem Hochmut des Verstandes. Auf diesen Irrweg habe sich der Protestantismus begeben, der an die Stelle der Offenbarung die Entscheidungen der menschlichen Vernunft oder, genauer gesagt, des beschränkten menschlichen

Verstandes gesetzt habe. Seitdem bewege sich der Protestantismus auf der abgleitenden Ebene, die zum Rationalismus führe. Schließlich wird der gesamte Inhalt sowohl des Wissens als des Glaubens aus der abstrakten Tätigkeit der Vernunft abgeleitet. Die sogenannte „Aufklärung" führt diese Ableitung in oberflächlicher, der deutsche Idealismus in tiefsinniger Weise durch. Im Hegelschen Panlogismus, der die gesamte Wirklichkeit auf die dialektische Bewegung der abstrakten Begriffe zurückführt, ist das letzte Wort dieser ganzen Entwicklung ausgesprochen.

Dieser Hochmut des Denkens, der das Abendland auf seinen zweiten Irrweg führte, wurde von zwei Seiten entlarvt. Auf dem praktischen Gebiete erwies sich die Vernunft als völlig machtlos den tierischen Instinkten und Leidenschaften gegenüber, die bei allen großen geschichtlichen Umwälzungen der Neuzeit mit erschreckender Klarheit in Erscheinung traten. Auf theoretischem Gebiete wurde die Anmaßung der „reinen" Vernunft, die in der Erfahrung gegebenen Tatsachen in lauter abstrakte Begriffe unter Ausschaltung aller Empirie aufzulösen, ad absurdum geführt. Die bestrickende Entwicklung der deutschen panlogistischen Spekulation endete mit ihrem kläglichen Zusammenbruch, und in den Ruinen des Riesentempels der reinen selbstherrlichen Vernunft habe der dritte und schlimmste Irrweg des Abendlandes seinen Anfang genommen, der sich als der materialistische Hochmut des Fleisches bezeichnen läßt: Steine will das Abendland in Brote verwandeln und dadurch allen Hunger, sowohl den leiblichen als auch den geistigen stillen. Dadurch ist das Werk Christi völlig zerstört und vernichtet worden. Das Abendland sei in den Hauptstufen seiner geistigen Entwicklung allen drei Versuchungen des bösen Geistes restlos erlegen. Die Schuld an der ganzen Entwicklung trage die Kirche Roms: Der böse Geist habe diese Kirche und das von ihr in seinen Grundlagen gestaltete Abendland ganz in seine Bahnen gelockt und so einen niederschmetternden Sieg über den Geist Christi davongetragen.

Die alte, philosophisch noch wenig unterbaute russisch-messianistische Geschichtsauffassung mit dem von ihr rückhaltlos unterstützten Anspruch der griechisch-orthodoxen Kirche auf den alleinigen Besitz der Wahrheit hat Solowjew im Rahmen einer allseitig entwickelten Weltauffassung gestaltet. Das Auftreten des jungen Denkers wurde im slawophilen Lager von den Leuten wie Iwan Aksakow und Samarin mit lautem Jubel gefeiert. Die Ansichten und Bestrebungen des slawophilen Kreises teilte in allem Wesentlichen der größte Romanschriftsteller Rußlands, Fedor Michailowitsch Dostojewskij. Es ist von vornherein anzunehmen, daß die tiefste und allseitigste Gestaltung der Ideen, die dem genialen Dichter seit seinen sibirischen Zuchthausjahren teuer waren und die er auch in seinen künstlerischen Werken, soweit es eben ging, zum Ausdruck zu bringen suchte, auf ihn den größten Eindruck machen mußte. Diese Vermutung wird zur Gewißheit, wenn man die persönlichen Beziehungen des alten Dichters zu dem jungen Denker in Betracht zieht.

Die erste Bekanntschaft Dostojewskijs mit Solowjew fällt in das Jahr 1873.

Der junge Denker hatte eben seine Studien beendet und stand kurz vor dem Abschluß seiner Magister-Dissertation „Krisis der abendländischen Philosophie". Diese Jugendschrift enthält im Keime alle Grundelemente der Weltanschauung, die Solowjew in der ersten Periode seines Lebens vertrat. Der junge Philosoph machte auf den alten Dichter, wie dessen Witwe in ihren „Lebenserinnerungen" bezeugt, sofort „einen bezaubernden Eindruck". „Je öfter mein Mann — lesen wir dort — mit ihm zusammenkam und sich mit ihm unterhielt, um so mehr gewann er ihn lieb und schätzte seinen Geist und seine gründliche Bildung." Der wundervolle Kopf des jungen Schwärmers erinnert Dostojewskij „an eines seiner Lieblingsbilder, den Kopf des jungen Christus" von Annibale Carracci (ebd.). Er findet eine erstaunliche Ähnlichkeit „im Gesicht und Charakter" Solowjews mit seinem verstorbenen Freund Schidlowskij, der auf ihn in seiner Jugend einen großen und wohltätigen Einfluß hatte. Die acht Jahre, in denen die rasch erfolgte Annäherung sich allmählich in die innigste Freundschaft verwandelte, sind bei Solowjew mit dem Ausbau seiner ersten, russisch-messianistischen Philosophie ausgefüllt. In Dostojewskijs Seele aber gären und reifen Gedanken und Bilder, die ihre vollendetste Gestaltung in seinem letzten Meisterwerke, den „Brüdern Karamasow" finden. Beide Männer stehen fest auf demselben geistigen Boden des alten slawophilen Messianismus. Der Schluß, der junge Denker habe sich in seiner Entwicklung der slawophilen Grundideen von seinem 22 Jahre älteren Freunde weitgehend beeinflussen lassen, liegt nahe und wird auch von den Dostojewskij-Forschern ohne weiteres gezogen: Den „Lieblingsjünger Dostojewskijs" nennt ihn z. B. der neben Guardini wohl bedeutendste deutsche Interpret des genialen Romanschriftstellers, Theodor Steinbüchel. Dennoch erweist sich diese Ansicht bei näherer Überlegung als nicht stichhaltig.

Worin konnte Dostojewskij Solowjews „Meister" gewesen sein?

In die erste Berührung mit dem Altmeister des russischen Romans kam Solowjew erst dann, als seine Weltanschauung, wie gesagt, in ihren Grundlinien bereits ausgebildet war. Dostojewskij war ein genialer Dialektiker, der die brennenden Grundfragen der religiösen und philosophischen Weltanschauung mit urwüchsiger Kraft stellte und unter größter Anspannung seiner geistigen Fähigkeiten mit ihnen rang, ohne zu einer wenigstens ihn selbst befriedigenden Lösung zu gelangen. Solowjew besaß mindestens die gleiche dialektische Kraft des Denkens, aber er verband damit eine ebenso erstaunliche systematische Begabung. Die dialektische Bewegung der Begriffe bleibt bei ihm nicht vor den Toren eines abschließenden, systematisch durchgebildeten Gedankengebäudes stehen. Dieser Bau wird mit allen Mitteln errichtet, die ihm seine tiefgründige philosophische Bildung zur Verfügung stellte. Dostojewskijs Bildung blieb sein Leben lang bruchstückartig; sie ging fast nie auf die ersten Quellen zurück und wurde ihm meist von seinen Freunden vermittelt. Unter diesen Freunden war Solowjew bei weitem der bedeutendste und in den letzten acht Jahren des Lebens Dostojewskijs auch der nächste. So konnte es nicht ausbleiben, daß Solowjew in der Welt der religionsphilo-

sophischen Ideen allmählich zu einem Führer Dostojewskijs wurde. Gerade dieser Führung verdankte der große Romanschriftsteller zu einem sehr erheblichen Teil den hohen religionsphilosophischen Aufschwung, den wir in seinem letzten Meisterwerke bewundern. Von einer „Schülerschaft" Solowjews könnte nur dann die Rede sein, wenn es gelänge, in der Gedankenwelt Dostojewskijs auch nur einen Bestandteil nachzuweisen, den sein vermeintlicher „Jünger" von ihm übernommen hätte. Dieser Nachweis ist aber von keinem Dostojewskij-Forscher erbracht worden. Man zieht nur aus der auf den ersten Blick in die Augen fallenden Gemeinsamkeit der Grundideen der beiden Freunde den Schluß, daß im Verkehr der beiden Freunde der ältere der gebende und der jüngere der empfangende Teil gewesen sei, ohne zu bedenken, daß diese Gemeinsamkeit sowohl durch einen weitgehenden Einfluß Dostojewskijs auf Solowjew als auch umgekehrt erklärt werden kann. Hier sei der Versuch unternommen, die letztgenannte Möglichkeit als diejenige zu erweisen, die uns den Schlüssel zur Entstehungsgeschichte der berühmtesten Schöpfung des großen Schriftstellers, seiner „Legende vom Großinquisitor", liefert.

Den Kern der Legende bildet die Übertragung der biblischen Erzählung von den drei Versuchungen Christi auf das historische Werk der abendländischen Kirche. Wir haben es darin mit der künstlerisch vollendetsten Krönung aller Versuche der Slawophilen zu tun, den unverfälschten christlichen Glauben in den ausschließlichen Besitz der Ostkirche zu nehmen. Solowjew vollzieht diese Übertragung in den „Vorlesungen über das Gottmenschentum", die er in den ersten Monaten des Jahres 1878 in Petersburg vor einem großen Zuhörerkreis gehalten hat. Dostojewskij gehörte zu den regelmäßigen Besuchern dieser Vorlesungen, in denen die Weltanschauung Solowjews in ihrer ersten Gestalt den allseitigsten Ausdruck gefunden hat. Mit voller Sicherheit kann angenommen werden, daß die Gedanken, die Solowjew in diesem Meisterwerk seiner Jugend entwickelt hat, in den vorhergehenden fünf Jahren den Gegenstand der lebhaftesten Auseinandersetzung zwischen den Freunden bildeten. Gerade um die Zeit, in der die Ideen der „Vorlesungen über das Gottmenschentum" ihre reifste Darstellung fanden, wurde der freundschaftliche Verkehr zwischen Dostojewskij und Solowjew besonders innig. Mitte Mai 1878 stirbt das geliebte Kind Dostojewskijs, Aljoscha. Der Vater ist aufs tiefste erschüttert und sucht vergebens, sein seelisches Gleichgewicht wiederzugewinnen. Sein Gemütszustand beunruhigt aufs stärkste seine treue Lebensgefährtin, und um ihrem Gatten neuen Mut zum Leben einzuflößen, überredet sie ihn, eine Reise nach der berühmten Einsiedelei Optina Pustyn zu unternehmen. Dostojewskij leidet oft unter schwersten epileptischen Anfällen. Allein kann er nicht reisen. Da findet seine Gattin unter den Freunden ihres Mannes keinen, der geeigneter wäre, den kranken Dichter zu begleiten und nötigenfalls zu pflegen, als Solowjew.

Der Besuch der Optina Pustyn mit ihrem berühmten Staretz, dem heiligmäßigen Einsiedler Ambrosius, macht auf beide den tiefsten Eindruck. Das

Idealbild des Staretz Sossima in den „Brüdern Karamasow" ist nach dem Vorbild dieses Optiner Staretz gezeichnet. „In fröhlicher Stimmung und wesentlich beruhigt" kehrt Dostojewskij zu seiner Familie zurück. Die Gedanken und Bilder, die er so lange in seiner Seele trug und die er in seinen früheren Werken nur teilweise zu einem noch nicht ganz vollendeten Ausdruck bringen konnte, reifen zusehends in der reinen stärkenden Luft der Optiner Einsiedelei und im ständigen Verkehr mit dem geliebten Freunde. Die folgenden Monate sind vom intensiven dichterischen Schaffen ausgefüllt. Im nächsten Jahre sind die beiden Höhepunkte des Romans, ja des gesamten Schaffens Dostojewskijs überhaupt, das fünfte Buch mit dem „Großinquisitor" und das sechste mit dem „Russischen Mönch" bereits vollendet. Mit Sicherheit darf geschlossen werden, daß ein Dichter, der so leidenschaftlich an seiner Kirche hing, der von einem so starken Glauben an die messianische Sendung seines Volkes erfüllt war, einem Denker, in dessen Schaffen er die vollendete Rechtfertigung seiner Liebe und die vollkommenste Begründung seines Glaubens fand, die nachhaltigsten Anregungen verdankte. Sind ihm auch manche abstrakte Gedankengänge der Solowjewschen Spekulation, die sich oft in die kühlen Regionen des reinen Gedankens erhoben und dabei die Verbindung mit der lebendigen Erfahrung zu verlieren schienen, fremd, ja vielleicht sogar unzugänglich geblieben, das wundervolle Ganze mußte ihn aufs stärkste anziehen. In diesem Ganzen mußten gerade jene Bestandteile auf ihn einen überwältigenden Eindruck machen, die seine festeste Überzeugung in einer großartigen, auch künstlerisch vollendeten Schau zum Ausdruck brachten. Zu diesen Bestandteilen gehörte gewiß die von Solowjew vollzogene Übertragung der Erzählung von den drei Versuchungen Christi auf das historische Werk der römischen Kirche. Diese Übertragung vollziehen beide Freunde, nur tut dies der jüngere vor dem älteren, und wenn irgendwo, so ist hier der Schluß auf die ursprüngliche Abhängigkeit der zeitlich jüngeren Schöpfung von der älteren nicht nur zulässig, sondern sogar notwendig.

Ein Unterschied zwischen Dostojewskij und Solowjew darf allerdings nicht übersehen werden. Bei dem jungen Denker erliegt das Abendland den Verlockungen des bösen Geistes nicht auf einmal, sondern in den Hauptepochen seiner geistigen Geschichte; bei dem Altmeister des russischen Romans verfällt die katholische Kirche in dem Zeitabschnitt, in dem die rechtgläubige Kirche des Ostens sich von ihr trennt, allen Versuchungen zugleich. Da aber der Irrweg des Katholizismus die volle Verantwortung auch für die Irrwege des Rationalismus und des Materialismus trage, so ist dieser Unterschied von nur untergeordneter Bedeutung. In der Hauptsache sind die Freunde einig: Rom und das Abendland seien der Macht des Bösen erlegen, das Licht des reinen Glaubens brenne nur im Osten, das russische Volk müsse dafür sorgen, daß dieses heilige Licht, das allein der Menschheit Rettung und Heil bringen kann, nicht erlösche. Nur wenn man diese Grundüberzeugung ins Auge faßt, die der junge Solowjew mit unübertrefflicher philosophischer und künstlerischer Gestaltungskraft entwickelt, hat man den Schlüssel zur

berühmtesten Schöpfung Dostojewskijs, seinem „Großinquisitor", in der Hand.

Erinnern wir uns kurz an den Inhalt dieser Legende: In Spanien wütet die entsetzlichste Inquisition. Da erscheint in Sevilla, auf dem Platze, auf dem am Vorabend der Großinquisitor des Reiches im Beisein des Königs und des Hofes unter lautem Jubel der Menge nahezu hundert Häretiker „zur größeren Ehre Gottes" verbrannt hat — da erscheint Er, der Heiland, und wird vom Volke gleich erkannt. Dem blinden Greis gibt Er sein Augenlicht wieder, sein Wort „Talitha kumi — Steh auf, Mädchen!" genügt, um das Kind, das im Sarge getragen wird, vom Tode zu erwecken. Während dies unter dem lauten Jubel des Volkes geschieht, geht an der Kathedrale ein neunzigjähriger Greis, der Großinquisitor Spaniens, vorbei. Er hat alles gesehen, die Heilung des Blinden, die Auferweckung des Mädchens, den Jubel des Volkes. Er streckt die Hand aus und läßt den Heiland gefangennehmen. Die Menge sinkt vor dem Inquisitor in die Knie. Er segnet sie mit einem Kreuzeszeichen und geht weiter. Am späten Abend öffnet sich das enge Verlies, in das Christus eingesperrt wurde, und über die Schwelle tritt der greise Kardinal.

Er hält eine lange, von ihm selbst ab und zu unterbrochene Ansprache, gierig, doch vergebens auf irgendeine Gegenäußerung des Gefangenen wartend. Das Schweigen des Heilands reizt ihn aufs tiefste und zwingt ihn zu leidenschaftlicher Auseinandersetzung mit ihm, zu einer restlosen Ablehnung seiner Lehre und seines Werkes und gleichzeitig zur Rechtfertigung der Wege, die die katholische Kirche — als deren Vertreter der Greis hier auftritt — im Namen Christi, aber nicht in seinem Geist eingeschlagen hat. Sowohl Dostojewskij als Solowjew in seiner ersten Lebensperiode sahen in ihrer Kirche die Verwirklichung des reinen und freien, frei angenommenen und frei befolgten Glaubens. Der katholischen Kirche haben sie diese höchste Gabe Gottes abgesprochen: sie habe, um ihre Herrschaftsgelüste zu befriedigen, zu den Mitteln der äußeren Gewalt gegriffen und habe damit dem reinen Glauben Christi seine Seele — die Freiheit — getötet. Nun will Dostojewskij mit allen Mitteln seiner dramatischen Kunst zeigen, daß diese Tötung der freien Seele des Christentums bewußt und wohlüberlegt geschehen sei.

Christi Weg — so führt der Großinquisitor aus — war von Anfang an und von Grund aus verkehrt. Einen solchen Weg konnte nur ein unbelehrbarer Träumer und Schwärmer betreten. Sein ganzes Werk sei auf dem Glauben an den Menschen aufgebaut. Christus wende sich an ihn mit der Überzeugung, daß er es mit einem freien Wesen zu tun habe, mit der Hoffnung, daß er seine Lehre frei annehmen werde und sie frei in seinem ganzen Leben verwirklichen werde. Eine schlimmere und verhängnisvollere Verkennung der wahren Natur des Menschen sei kaum möglich. Es ist daher nicht zu verwundern, daß Christus in seinem Freiheitswahn ein namenloses Elend über die Welt ausgebreitet habe. Da habe die katholische Kirche eingreifen müssen, um die Menschheit vor den unheilvollen Folgen dieses Wahnes, von dem

Christus ganz besessen war, zu retten. Wessen Geist hat sie dabei bewegt? In wessen Dienst hat sie ihre ganze Kraft gestellt?

Der Gefangene kenne ja diesen Geist, er habe sich ihm ja einst zu nähern versucht, habe ihm die tiefsten Grundsätze seiner Weisheit enthüllt und ihm seine ganze weltbewegende Kraft zum Dienst angeboten. Es war eine seltsame Verblendung, als Christus die heilsamen Vorschläge des klugen und mächtigen Geistes, der zu ihm in der Wüste sprach, ablehnte. Was Christus unverantwortlicherweise versäumt habe, das habe die Kirche Roms wieder gutgemacht.

Der Mensch ist als dunkler, wilder Empörer geboren, der die ihm verliehene Freiheit nur zum eigenen Verderben benutzen kann. Zum Glück — sagt der Großinquisitor — bist du gegangen und übergabst die Arbeit uns. Du gabst uns die Macht, zu binden und zu lösen. Die Menge, die deine unheilvollen Freiheitslockungen so tief verblendet haben, sieht in uns die Fortsetzer und Vollender deines Werkes. Wir müssen sie in diesem Wahn erhalten. In deinem Namen bringen wir die Welt unter unsere Herrschaft. Wir dienen aber nicht dir, wir folgen nicht deinem Wahn, sondern vollstrecken den Willen des andern, den Willen jenes mächtigen und schrecklichen Geistes, der dir den einzigen Weg gezeigt hat, auf dem die Menschheit, so wie sie nun einmal ist, glücklich gemacht werden kann.

Welches war in der Tat der erste Ratschlag, den er dir gegeben hat? Steine solltest du in Brote verwandeln und die armen Empörer satt machen. Du hast den weisen Rat abgelehnt, weil du nur auf die freie Gefolgschaft der Menschen Wert legtest und sie nicht mit Brot erkaufen wolltest. Hättest du auf den klugen Erdgeist gehört, so wärest du sofort zum Führer der Menschheit geworden, auf dem einzigen Wege, der zu ihrem Heile führt. Dann wäre es auch uns möglich, dir zu folgen, dich aufrichtig als unseren wahren Herrscher zu preisen. Hättest du dem Freiheitswahn entsagt, hättest du die Menschen so genommen, wie sie in Wirklichkeit sind, so könntest du uns unsere Arbeit ersparen, so wärest du auch dem zweiten Vorschlag des Erdgeistes gefolgt. Er hat dich auf die Zinne eines hohen Tempels getragen und von dir verlangt, daß du dich im Vertrauen auf die Macht deines himmlischen Vaters hinabstürzest. Solches Wunder hätte dich zum Alleinherrscher der Menschenwelt gemacht. Freilich wäre dies wieder keine freie Gefolgschaft gewesen, und nur auf eine solche war all dein Sinn gerichtet. Wie sehr die Menschen nach einem sinnlich überwältigenden Zeichen gelüstet, konntest du daraus ersehen, daß sie, als du schon am Kreuze hingest, noch immer von dir ein Wunder erwarteten. „Steige herab vom Kreuze — riefen sie dir zu —, und wir werden glauben, daß du Gottes Sohn bist." Du aber stiegst nicht herab, weil du wiederum den Menschen nicht durch ein Wunder zum Sklaven machen wolltest, weil dich nach freier und nicht durch Sensation erzwungener Liebe verlangte.

Es ist wahr, du hast eine kleine Schar von Auserwählten gefunden, die dir aus freiem Entschluß ihres Herzens folgten. Sie haben dein Kreuz erduldet,

sie hielten jahrzehntelang, von Heuschrecken und Wurzeln sich nährend, in der hungrigen und kahlen Wüste aus. Du kannst sicher mit Stolz auf diese Kinder der Freiheit hinweisen, Kinder der freien Hingabe, des freien und großartigen Opfers um deines Namens willen. Aber es waren nur zwölftausend aus jedem Stamme, wie dein Prophet in seiner apokalyptischen Schau sagt, und es waren Halb-Götter. Wo aber sind die übrigen? Was können die andern schwachen Menschen dafür, daß sie von der Last der Freiheit zermalmt werden? Oder bist du nur zu den Auserwählten gekommen, hast du nur in ihre Hände die Gabe der Freiheit gelegt? Dann ist deine Wahl ein Geheimnis, das wir nicht durchschauen können. Ist es aber ein Geheimnis so war es auch unser gutes Recht, das Geheimnis zu verkünden und die Menschen zu lehren, daß nicht die freie Entscheidung ihrer Herzen und freigewählte Hingabe wichtig ist, sondern eben das Geheimnis, dem sie blind gehorchen müssen, auch dann, wenn ihr Gewissen sich dagegen auflehnt. So haben wir denn auch gehandelt. Wir haben deine Tat verbessert und haben sie gegründet auf das Wunder, das Geheimnis und die Autorität, und die Leute jauchzten auf vor Freude, daß wir sie wieder wie eine Herde zu führen begannen und daß von ihren Herzen endlich die furchtbare Gabe, die ihnen so viel Qual gebracht hatte, genommen wurde. Wir haben das getan, was du zu tun verschmähtest. Wir sind dem klugen Geiste, der sich dir mit seinen weisen Vorschlägen genähert hat, rückhaltlos gefolgt. Wir sind nicht mit dir, sondern mit ihm. Das ist unser Geheimnis. Es sind nun gerade acht Jahrhunderte her, daß wir von ihm alles das übernommen haben, was du mit Unwillen zurückgewiesen hast, auch jene letzte Gabe, die er dir anbot, als er dich auf einen sehr hohen Berg brachte, dir alle Reiche der Erde und ihre Macht zeigte und eine uneingeschränkte Herrschaft über sie in deine Hände legen wollte unter der einzigen Bedingung, daß du vor ihm niederfällst und ihm huldigst. Wir haben von ihm das Schwert der römischen Cäsaren genommen und haben uns zu den einzigen Herrschern der Erde erklärt. Unser Werk ist noch nicht vollendet, und unermeßliche Leiden muß die Erde noch erdulden, aber der endgültige Sieg ist uns gewiß, und wenn wir ihn errungen haben, dann werden wir allen Menschen das sichere, ruhige, den Verlockungen der Freiheit nicht mehr ausgesetzte Glück geben. Warum hast du diese letzte Gabe des mächtigen und klugen Geistes zurückgewiesen? Hättest du diesen dritten Rat angenommen, so hättest du alles erfüllt, was der Mensch auf der Erde sucht: dann wüßte er, vor wem er sich zu beugen hat, in wessen Hände er sein Gewissen legen und auf welche Weise er sich zu einem gemeinsamen, einträchtigen Ameisenhaufen vereinigen kann.

Weiter zeichnet der Großinquisitor das zukünftige Glück dieses Ameisenhaufens mit denselben Strichen, mit denen später Nietzsche in seinem „Zarathustra" „den letzten Menschen" malt. Es ist, wie Theodor Steinbüchel in seinen vier ausgezeichneten, leider noch unveröffentlichten Vorträgen über Dostojewskij sagt, „Glück ohne Freiheit, Masse ohne Persönlichkeit, Mit-

telmäßigkeit und Preisgabe des freien Selbst, was Dostojewskij als Roms Ideal darstellt".

Eine schärfere Anklage gegen die Kirche Roms und gegen den sie bewegenden Geist ist wohl nie erhoben und nie mit einem solchen Aufwand an dialektischer Kraft und dramatischer Kunst durchgeführt worden. Die drei Punkte, in denen die Ausführungen des „Großinquisitors" sich bewegen, hat Dostojewskij von seinem jungen Freund übernommen, der ebenfalls die drei Versuchungen Christi als drei Punkte benutzt hatte, um den Kreis zu gewinnen, in welchem seine großartige geschichtliche Schau entwickelt wurde. Konnte der Altmeister des russischen Romans damals voraussehen, daß der Freund, dem er die stärksten Anregungen zu seinem höchsten künstlerischen Wurf verdankte, die Nichtigkeit aller Angriffe auf das historische Werk der römischen Kirche einsehen und damit die Grundauffassung des „Großinquisitors" einmal fallen lassen werde? Konnte er ahnen, daß sein junger Freund schon nach wenigen Jahren aus dem leidenschaftlichen Bekämpfer der angeblich antichristlichen Wege Roms zu dem begeistertsten glühendsten Verteidiger seines geschichtlichen Werkes werde, der in der Vereinigung der gesamten Christenheit mit dem Römischen Apostolischen Stuhl die erste Voraussetzung für die Vollendung des Werkes Christi auf Erden erblicken wird?

Im ersten, zweiten und dritten Jahr nach dem Tode Dostojewskijs hat Solowjew die „Drei Reden" zu dessen Andenken veröffentlicht. Diese Reden hat er auf nachdrückliche, wiederholte Bitten der Witwe des Dichters verfaßt, die in ihm den denkbar besten, den kongenialsten Ausleger der Grundgedanken ihres Mannes erblickte.

In den zwei ersten Reden zeichnet Solowjew mit rasch, aber meisterhaft gezogenen Strichen die Grundlinien der Weltanschauung Dostojewskijs. Daß er diese Weltanschauung in allem Wesentlichen selber teilte, daß er auf ihre endgültige Ausgestaltung einen mächtigen Einfluß ausübte, verrät er in einer Selbstlosigkeit, die alle Bewunderung verdient, mit keinem Worte. Die dritte Rede aber bringt eine Weiterentwicklung der ihm mit Dostojewskij gemeinsamen Weltanschauung. Diese Weiterentwicklung, die durchaus folgerichtig geschieht, führt den leidenschaftlichen Wahrheitssucher zu Ergebnissen, die bei seinen früheren slawophilen Bundesgenossen Entsetzen hervorriefen und die sicher auch Dostojewskij sehr überrascht hätten: Solowjew zertrümmert die dritte Säule, die das russisch-messianistische Ideengebäude in seiner ursprünglichen Form getragen hatte, und geht damit über die Grenzen, die zu überschreiten dem großen Verstorbenen nicht vergönnt war, weit hinaus. Wie war das gekommen?

Die zwei Jahre, die auf den Tod Dostojewskijs folgten, hat Solowjew zum größten Teil mit gründlichen dogmen- und kirchengeschichtlichen Studien ausgefüllt. Es waren vor allem diese Studien, unter deren starkem Eindruck sich im Geiste des unermüdlichen Wahrheitsuchers ein Bild vom Wesen und der historischen Bedeutung der Ostkirche gestaltete, das in geraden Gegensatz zu seinen früheren Anschauungen trat. Dem jungen Solowjew

ebenso wie Dostojewskij brannte das Licht des reinen Glaubens ausschließlich in seiner Mutterkirche. Nun lehrte ihn die Geschichte der großen ökumenischen Konzile, daß diese Reinheit gerade in der Osthälfte der christlichen Welt von Anfang an den größten Gefahren ausgesetzt war und sich erst nach den ein halbes Jahrtausend dauernden, erbittertsten Kämpfen endgültig durchsetzen konnte. Der uralte Dualismus des Ostens wollte seine Waffen vor dem christlichen Glauben, der die vollkommene Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus lehrt, nicht strecken und brach in den Irrlehren des 4. bis 9. Jahrhunderts immer wieder durch. Mit der Lehre von der Menschwerdung Gottes steht und fällt aber das Christentum, und so haben die östlichen Verteidiger der wahren Rechtgläubigkeit, wie Athanasius, Chrysostomus und Flavianus, alles darangesetzt, diese Grundwahrheit rein und ungeschmälert im Dogmenschatz der Kirche zu erhalten. Sie hatten gegen sich einerseits viele hohe Würdenträger der byzantinischen Kirche, die mit List und Gewalt die Irrlehren durchzusetzen bestrebt waren, anderseits eine Reihe von oströmischen Kaisern, die die Trennung des Göttlichen und des Menschlichen als eine hochwillkommene Stütze für ihre absoluten Herrschaftsansprüche betrachteten. Diesem Bunde eines bedeutenden Teiles des byzantinischen Klerus mit den unbeschränkten Herrschern des oströmischen Reiches hätte die Ostkirche kaum erfolgreich widerstehen können, wenn ihre heldenhaften Vertreter nicht ständige und tatkräftige Unterstützung bei den Nachfolgern des heiligen Petrus gefunden hätten. Wie kann nun die Ostkirche behaupten, das Licht des reinen Glaubens brenne nur in ihr, wie kann sie der vom obersten Apostel des Herrn geleiteten Kirche verleumderisch vorwerfen, diese Kirche, der sie ihren schwer errungenen Sieg über die Häresien in hohem Maße verdankte, sei dem Widersacher Christi verfallen?

Im 9. Jahrhundert konnte die Rechtgläubigkeit endlich ihren Triumph feiern. Die Grundwahrheit des Christentums von der untrennbaren, vollkommenen Einheit des Göttlichen und des Menschlichen in der Person des Heilands wurde von niemand mehr angetastet. Leider wurde sie aber von Byzanz nur als ein abstraktes Dogma angenommen, nicht als ein verpflichtender Grundsatz des gesamten Lebens. Der alte Dualismus war aus der theoretischen Glaubenslehre verbannt, um sich beinahe ohne jede Einschränkung im gesellschaftlichen und politischen Leben des oströmischen Reiches durchzusetzen. Die byzantinischen Herrscher hatten mit der Rechtgläubigkeit einen festen Bund geschlossen unter der Bedingung, daß sie keinen Anspruch erhob, das ganze Dasein ihres Staates mit wahrhaft christlichem Geiste zu durchdringen. „Man hat die religiöse Gesellschaft, d. h. die Kirche von der weltlichen Gesellschaft getrennt, die erstere hat man in den Klöstern von der Welt abgesperrt, das Forum aber wurde den heidnischen Leidenschaften und Gesetzen völlig überlassen. Der Nestorianische Dualismus, in der Theologie verurteilt, wurde zur eigentlichen Grundlage des byzantinischen Staates.“ Vom tätigen Leben im Dienste der Gesellschaft und

des Staates ausgeschlossen, flüchtete sich der religiöse Geist des Ostens in die reine Kontemplation: Der menschliche Geist sollte von der Gottheit restlos verschlungen werden. Dieses Ideal entsprach vollkommen dem Geiste der monophysitischen Irrlehre, die auf die Selbsttätigkeit der menschlichen Natur keinen Wert legt. Ohne diese Selbsttätigkeit ist aber wahre Sittlichkeit unmöglich, und in der Tat nahm Byzanz dem sittlichen Leben seine ganze Kraft, indem es die blinde Unterwürfigkeit gegen die staatliche Macht zur obersten Pflicht jedes einzelnen erklärte.

Die darin eingeschlossene Leugnung des freien menschlichen Willens stammt aus derselben Quelle wie die monotheletische Irrlehre. Schließlich hat der übertriebene byzantinische Asketismus versucht, der leiblichen Natur ihr Daseinsrecht abzusprechen. Er wollte das lebendige Bild der göttlichen Verkörperung zerschlagen und wurde dabei von demselben Geist bewegt, der in der bilderstürmerischen Irrlehre hervortrat. „Die vermeintliche Rechtgläubigkeit, auf die Byzanz so stolz war — schließt Solowjew —, erwies sich in Wirklichkeit als die in das Innere hineingetriebene und dadurch versteckte Häresie." Die byzantinischen Christen haben vergessen, daß der Heiland die Welt, die „ganz im argen liegt", in ihrem Mittelpunkt überwunden hat, und daß die Kirche diesen Sieg auf alle Bereiche des menschlichen Daseins ausdehnen muß. Diese Grundaufgabe lehnen die byzantinischen Halbchristen ab. Die Menschheit als Ganzes muß nach ihnen ewig im argen liegen, nur einzelne Seelen können gerettet werden; sie tun am besten, wenn sie die Welt verlassen, sich in der Wüste oder im Kloster verbergen, um sich dort dem Gebet oder der Anschauung des ungeschaffenen Lichtes von Tabor zu ergeben. Die streitende Kirche, die der Heiland gestiftet hat, verwandelt sich unter der Herrschaft eines solchen Ideals in eine desertierende Kirche. Es ist die verhängnisvollste Verfälschung, ja der grobe Verrat am eigentlichen Geist des Christentums: Die Kirche, die ihn begeht, kann nur aus unverantwortlichem Eigendünkel die Reinheit des christlichen Glaubens für sich allein in Anspruch nehmen. Sie habe allerdings von der universalen Kirche, deren Teil sie einst bildete, das reine dogmatische Glaubensgut übernommen, den reinen Geist Christi habe sie aber in ihrer Absonderung verleugnet und sei daher nicht mehr jene unerschütterliche Kirche, der Christus verheißen hat, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden.

An allen Gebrechen der byzantinischen Kirche leidet auch ihre Nachfolgerin, die russische Kirche. Statt aber die trostlose Lage ehrlich zu gestehen, haben ihre slawophilen Bannerträger ihre Kräfte in ebenso fruchtlosen wie ungerechten Angriffen auf andere christliche Bekenntnisse erschöpft. Das Verfahren, das sie bei diesen Angriffen anwenden, ist sehr einfach. Solowjew schildert es mit unverhohlenem Hohn. Die vollkommene Kirche Christi — so lehrt das Haupt der russischen Slawophilen, Chomjakow, — muß erstens absolut frei sein und zweitens alle Gläubigen in absoluter Einheit umfassen. Die römische Kirche habe das Schwert der Cäsaren er-

griffen und sei damit dem Geiste der Freiheit untreu geworden. Der Protestantismus habe die Einheit der christlichen Welt zerstört und sei damit ebenfalls von der reinen Wahrheit Christi abgefallen. Die russisch-orthodoxe Kirche hingegen habe weder auf die Freiheit noch auf die Einheit verzichtet und sei auf diese Weise die makellose Braut Christi. Es ist — führt Solowjew aus — durchaus wahr, daß das höchste Ideal der Kirche die innigste Synthese der von der Liebe durchdrungenen Einheit und Freiheit darstelle. Daß dieses Endziel vom Katholizismus und Protestantismus noch nicht erreicht wurde, werde niemand bestreiten können. Die menschliche Unzulänglichkeit habe dies verhindert. Kann sich aber die Kirche Rußlands rühmen, daß dieses höchste Ideal von ihr bereits verwirklicht ist? Hat sie nie zu den Mitteln schamloser Gewalt gegriffen? Der Scheiterhaufen, auf dem der heldenhafte Führer der Altgläubigen Awwakum verbrannt wurde, zeigt die ganze Lüge einer solchen Behauptung. Und die Einheit, die dem Protestantismus zum Opfer fiel? Haben sich denn die Millionen der Altrituellen Rußlands von seiner offiziellen Kirche nicht getrennt? Die Slawophilen schließen ihre Augen vor den historischen Sünden ihrer Mutterkirche und reden von ihrem idealen Endziel, als ob dieses Ziel in ihr bereits verwirklicht wäre. Die Katholiken und Protestanten hoffen, daß ihre Schiffe am Ende einer unabsehbar langen Fahrt in den vom Heiland verheißenen Hafen einlaufen werden. Ob das katholische oder das protestantische Schiff dazu geeigneter ist, darüber, meint Solowjew, lasse sich streiten. „Aber was — so fragt er — kann man von jenen vermeintlichen Rechtgläubigen sagen, die überzeugt sind, die beste Art und Weise, den Hafen zu erreichen, sei die, sich vorzustellen, daß man im Hafen bereits fest vor Anker liege?“ Muß man sich da nicht wundern, wenn die abendländischen Christen nicht auf den Gedanken gekommen sind, daß die große religiöse Frage mit einer solchen Leichtigkeit gelöst werden kann? Der unvollkommene, weil unvollendete Bau der abendländischen Kirche wird dem idealen Bau der Ostkirche entgegengesetzt, dessen einziger Mangel darin besteht, daß er nur in der Phantasie seiner Vertreter errichtet dasteht.

Die schroffe Ablehnung der geschichtlichen Wege der Ostkirche hat Solowjew erst in seinen späteren Werken allseitig begründet; daß aber seine Mutterkirche nicht in ihrer Absonderung von dem einzigen gottgestifteten Mittelpunkt der christlichen Welt verharren darf, das hat Solowjew bereits in der dritten Rede zum Andenken Dostojewskijs, die er etwa zwei Jahre nach dessen Tode hielt, klar und deutlich ausgesprochen. Und in der wunderschönen Erbauungsschrift „Die geistigen Grundlagen des Lebens“, die ein Jahr später (1884) erschien, finden wir eine Stelle, in der die von ihm selber vollzogene und von Dostojewskij übernommene Übertragung der biblischen Erzählung von den drei Versuchungen Christi auf das historische Werk der katholischen Kirche mit dem größten Nachdruck, ja mit Hohn abgelehnt wird. „Wenn man dem Katholizismus nicht ohne Grund vorwirft, daß er gegen die Feinde des Christentums zur Gewalt seine Zuflucht nahm und

hierin gewissermaßen seinem Protektor, dem Apostel Petrus, folgte, der zur Verteidigung des Christus im Garten Gethsemane zum Schwerte griff, so folgen die Kämpfer der modernen Kultur in ihrer Erbitterung gegen das Christentum dem viel schlimmeren Beispiel jener Kriegsknechte des Pilatus, die Christus anspieen, oder jenes Haufens, der schrie: ‚Kreuzige, kreuzige ihn!' Wenn ferner auch jener Vorwurf nicht ohne weiteres abzuweisen ist, daß der Katholizismus für geistige und göttliche Dinge irdische Formen und Formeln zu schaffen bestrebt war und damit gewissermaßen einem anderen Beispiel desselben Apostels Petrus folgte, der auf dem Berge Tabor irdische Hütten für den verklärten Christus, Moses und Elias bauen wollte, — so können die Verteidiger des Katholizismus mit vollem Recht der modernen Kultur den Vorwurf machen, daß sie, dem Christentum und den religiösen Grundsätzen entsagend, nur nach materiellem Wohlsein und Reichtum strebe und dabei zum Vorbild einen anderen, den schlechtesten der zwölf Apostel habe."

Der Umschwung, der die zweite — katholisch-messianistische — Periode in Solowjews Leben einleitet, darf keineswegs, wie dies gewöhnlich geschieht, als ein „Übertritt" zum Katholizismus bezeichnet werden. Von einem solchen könnte nur die Rede sein, wenn Solowjew den Glauben seiner Mutterkirche verleugnet hätte. Das hat er aber nie getan. Er hat nur die geschichtlichen Wege der griechisch-orthodoxen Kirche als falsch erkannt, hat ihr Staatskirchentum aufs schärfste abgelehnt, jedoch stets mit Nachdruck hervorgehoben, daß diese Kirche das ihr mit ihrer katholischen Schwester gemeinsame dogmatische Grundgerüst unversehrt erhalten und in ihren eigenen geistigen Räumen viele Schätze gehoben hat, die für die gesamte Christenheit von unvergänglichem Werte sind. Was er von ihr verlangte, war ausschließlich dies, daß sie die verhängnisvollen geschichtlichen Wege verlasse, die sie zur Trennung von ihrer älteren Schwester führten, daß sie den allein gesegneten Weg einschlage, der in der Vereinigung der gesamten christlichen Welt um den einzigen gottgestifteten Mittelpunkt, der in Rom liegt, seinen Abschluß findet. Den Anschluß an die Kirche des heiligen Petrus hat er als treuer Sohn seiner Kirche vollzogen, in der Hoffnung, daß auch seine Mutterkirche zu ihrem Heil denselben Weg der Eintracht und der Liebe gehen werde.

Seinen russisch-messianistischen Glauben hat er in der zweiten Periode seines Lebens ebenfalls nicht aufgegeben. In seiner ersten Periode hoffte er, daß Rußland seine ihm ausschließlich zugehörende, nur von ihm treu behütete Wahrheit des reinen Glaubens dem Abendlande, das sie verloren hat, neu offenbaren werde: dies war sein orthodox-messianistischer Glaube, den der junge Denker noch in den zwei ersten Reden zum Andenken Dostojewskijs vertrat. In der dritten Rede will er von dem Anspruch der rechtgläubigen Kirche auf den Alleinbesitz der Wahrheit nichts mehr hören. Er gibt aber damit die Überzeugung von der messianischen Sendung seines Volkes keineswegs auf. Rußland behält auch in der zweiten messianistischen

Lebensperiode des großen christlichen Denkers seine Führerschaft auf dem Wege, der die Menschheit zu den Pforten des verlorenen Paradieses führen soll. Nur liegt jetzt seine Sendung nicht darin, daß es dem angeblich abtrünnigen Abendlande seinen Abfall von der reinen christlichen Wahrheit vorhalte und es auf die rechte Bahn bringe, sondern im Gegenteil die den beiden Hauptzweigen der christlichen Welt gemeinsame universelle Wahrheit von den Schlacken, die sich im Laufe der Geschichte angesetzt haben, befreie und damit alles, was die Kirchen voneinander trennt, beseitige.

„Le peuple Russe — ruft Solowjew in seinem französisch geschriebenen Meisterwerk „La Russie et l'église universelle" aus —, le peuple Russe dans la personne de saint Vladimir acheta la perle évangélique toute couverte de la poussière byzantine." Das russische Volk habe die Perle des christlichen Glaubens ganz bedeckt vom byzantinischen Staub gekauft. Fegt man diesen Staub weg, dann erscheint die ursprüngliche Perle des Evangeliums in ihrer ganzen Reinheit und Pracht, vor der sich alle Völker beugen müssen unter völligem Verzicht auf alles, was sie voneinander trennt, damit das hohepriesterliche Gebet des Heilands sich erfülle, „daß alle eins seien", wie der Vater im Sohn und der Sohn im Vater (Joh. 17, 21). Die Schätze, die die Kirchen auch in ihrer Trennung voneinander gehoben, sollen liebevoll aufbewahrt werden, um in der gemeinsamen Schatzkammer der vereinten Christenheit für alle Zeit erhalten zu werden. Dies gilt auch von den Schätzen, die sich im Schoße der protestantischen Kirchen gebildet haben. Solowjew ist sich klar, wie viel er gerade dem protestantischen Geiste verdankt: Die deutsche Mystik ist zu einem großen und die deutsche idealistische Philosophie zum größten Teil das Erzeugnis des protestantischen Geistes. Ohne diese Schöpfungen des protestantischen Genius hätte Solowjew seinen stolzen Gedankenbau nicht aufführen können, es hätte ihm eine Reihe von wichtigen Pfeilern gefehlt. Er hat sie dankbar aus dem Bereich des protestantischen Gedankens entnommen, ohne indessen auf seine katholischen Grundüberzeugungen irgendwie zu verzichten. Die konfessionelle Spaltung hat den mystischen Christusleib zerrissen. Die getrennten Teile müssen wieder zusammenwachsen, alles Tote und Sterbende, alles, was sie voneinander trennt, müssen sie ausscheiden, es dürfen aber dabei keineswegs die lebensmächtigen Keime, die sich auch in der Absonderung der Teile von dem Ganzen bilden konnten, schonungslos zerstampft werden; sie sollen im Gegenteil liebevoll gepflegt und in der neu erstehenden Einheit, sie bereichernd und erweiternd, weiterleben und zur schönsten Blüte gedeihen. „Die bewahrende Überlieferung in der Ostkirche", sagt sehr schön Steinbüchel, „die aktiv formende geistige Macht in der katholischen Kirche des Westens, die freie Entscheidung in der an Christus sich bindenden Gewissensfrömmigkeit der evangelischen Kirche, — das alles muß die una sancta catholica der Zukunft für Solowjew umgreifen."

In den Dienst dieser universellen Kirche hat Solowjew alle Kräfte seines Geistes gestellt. Er hat den Geist seiner Mutterkirche aus seinen nationali-

stischen Fesseln befreit; er hat die lebendige Seele des russischen messianistischen Glaubens gerettet, indem er ihn von dem Staub, der sich auf dem Ostmarkt der Weltgeschichte in dicken Schichten auf ihn gelegt hatte, reinigte und die reine Perle Christi in ihrer ganzen Herrlichkeit der Welt zeigte. Damit hat er auch seinem verstorbenen Freunde den denkbar besten Dienst erwiesen: Er hat die lebendige Wahrheit des christlichen Glaubens, der der Verewigte mit seinem ganzen Schaffen zu dienen bestrebt war, von allem Zeitbedingten befreit, um das Unvergängliche an ihr mit höchster Kraft und Kunst hervorzuheben.

Wille und Lebenskraft

Von HUBERT THURN S. J.

Nachdem die experimentelle Psychologie die Psychologie des Willens in eine Psychologie des Beweggrundes umgewandelt, und J. Lindworsky diese Erkenntnis nicht nur maßgeblich gefördert[1], sondern auch einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht hat[2], dürfte an der Bedeutung der Motivwelt für den einzelnen Menschen wie für die Gemeinschaft kein Zweifel mehr bestehen. Gerade die letzte Vergangenheit bietet ein Musterbeispiel, bis zu welchem Grad die Einsatzbereitschaft gesteigert werden kann — durch ein demagogisch verherrlichtes Ziel, eben einen Wert, ein Motiv.

Charakterforschung wird deshalb in jedem Fall vordringlich Motivforschung sein, ein charakterologisches Gutachten immer im besonderen die Beweggründe aufdecken müssen. Es ist zweifelsohne viel wichtiger zu wissen, welche Richtungen das seelische Streben im allgemeinen und im besonderen hat — also die Beweggründe, die Motive des Handelns zu erfahren —, als etwa „Verlaufseigenschaften", also Temperamentseigentümlichkeiten oder „Haltungsanlagen" d. i. bestimmt geartete Äußerungsweisen festzustellen.

Eine sicher nicht unbedeutende Frage der Willenspsychologie hat die experimentelle Psychologie der Vergangenheit bis heute merkwürdigerweise unberücksichtigt gelassen: die Frage nach dem Zusammenhang von Beweggrund und Lebenskraft. Die Willenspsychologie als Psychologie der Beweggründe konnte so dem Vorwurf des Intellektualismus nicht entgehen. Wenn etwa festgestellt wird, daß sich feste Vorsätze und Entschlüsse ohne stärkere Gefühlsbeteiligung vollziehen können, daß lediglich das Motiv, der Beweggrund als verstandliche Überlegung entscheidend gewesen sei, so zweifelt niemand daran, daß das möglich ist. Wenn dann aber gefolgert wird, daß für die Wirksamkeit eines Motivs im allgemeinen lediglich die Erkenntnis des Wertes, die verstandliche Überlegung verantwortlich sei, so ist das eine intellektualistische These; denn der Verstand ist kein isoliertes Etwas, vielmehr ein „integrativ" mit dem gesamten Menschen verschmolzenes, ihn selber

[1] J. Lindworsky, Der Wille, seine Erscheinung und seine Beherrschung, 1919.
[2] J. Lindworsky, Willensschule, 1922.

durchdringendes und von ihm durchdrungenes „Vermögen". Damit ist die entscheidende Frage nach dem Zusammenhang des Beweggrundes mit dem gesamten Menschen, insbesondere aber auch mit dem Trieb- und Gefühlsleben, eben der Lebenskraft, gestellt.

Ehe jedoch der Frage nach dem Zusammenhang der Voraussetzungen des Willenslebens — Beweggrund und Lebenskraft — im einzelnen nachgegangen wird, soll eine Erklärung der beiden Begriffe erfolgen.

I.

Motiv oder Beweggrund

Allem Lebendigen schwebt ein Ziel vor. Deshalb ist alles Lebendige gerichtet — eben auf dieses Ziel hin. Das Auszeichnende, dem Menschen Eigentümliche der Ausrichtung finden wir in der eigenartigen Form einer Beziehungserfassung, deren Träger die Person, deren Gegenstand der Wert ist. Der Beweggrund ist dieser Wert, der, in lebendiger Beziehung erfaßt, nun Grund der Willenstätigkeit wird. Es ist Ergebnis der experimentellen Psychologie, wie Tatsache des Lebens, daß unmöglich erscheinende Ansinnen, Pläne, Ziele durch das Aufleuchten ihres Wertes dennoch verwirklicht werden. Die praktische Erziehung stößt immer wieder auf Schwierigkeiten, die unüberwindlich zu sein scheinen — aber sie sind es keineswegs. Denn eines Tages werden die unübersteiglichen Hindernisse überraschend genommen: ein Beweggrund, der bislang unberücksichtigt blieb, wird eingesetzt, und die Hemmungen des Entschlusses oder der Ausführung sinken zur Bedeutungslosigkeit herab.

Allerdings gibt es auch Fälle, die gerade im Zusammenhang mit dem hier in Frage stehenden Thema nicht übersehen werden können, die einer einseitigen Motivlehre große Schwierigkeiten bereiten: es gibt Konflikte, die auch der besten Motivation trotzen und sich nicht lösen lassen wollen. Der Grund des hartnäckigen Widerstandes ist hier nicht die mangelnde Einsichtigkeit der Beweggründe, sondern kann auch ein anderer sein: die bestimmt geartete Lebenskraft.

Die „Lebenskraft"

Wir pflegen in einem solchen Fall sehr zutreffend zu sagen: man kann sich nicht „aufraffen". Das Motiv wäre da oder ist da, aber es fehlt der Anstoß, die Stoßkraft des Willens, durch die hier Überlegungen zum Entschluß und Entschlüsse zur Tat werden könnten. Lebenskraft ist Antriebskraft. Diese Kraft wechselt bei jedem Menschen, hat ihre Zeiten der Hochspannung und der Herabgestimmtheit. Diese Kraft ist von Mensch zu Mensch sehr verschieden: es gibt antriebsstarke Menschen und antriebsschwache.

Diesen Antrieb können wir in einer dreifachen Weise erleben: als Stoß, als Spannung, als Zähigkeit.

Bei körperlicher Frische und Ausgeruhtheit pflegen uns Motive besonders lebhaft anzusprechen. Ohne langes Zögern setzen sich Überlegungen in die Tat

um. Richtiger wäre es zu sagen, sie werden stoßartig verwirklicht. Der Lebensgrund erzeugt diese kräftigen Antriebe, die man auch Impulse zu nennen pflegt.

Bei ähnlicher körperlicher Verfassung, also Zuständen des Wohlbefindens, erleben wir oft mit einer gewissen Freude die Antriebskräfte als Spannung, als Spannungsfähigkeit und Spannungsbereitschaft. Man sucht geradezu die Widerstände. Handlungen, die Schwierigkeiten im Gefolge haben, nimmt man besonders gerne auf sich, da man sich stark fühlt, sich ihnen gewachsen glaubt. Grund ist die Hochgespanntheit der Lebenskraft. Schließlich gibt es Zeiten, in denen wir uns fähig fühlen, zähe ein Ziel zu verfolgen. Freilich ist ein Motiv da, das die Zähigkeit ratsam erscheinen läßt. Aber das war auch früher da — nur hatte es nicht den Erfolg, den es jetzt zeitigt. Man fühlt sich stark, kräftig; das „Ich kann, ich will" dehnt sich über eine längere Zeit hin, eine Zeit, in der die Lebenskräfte besonders agil, die Unternehmungslust groß ist. Antrieb, Spannungsfähigkeit oder Spannkraft, Ausdauer oder Zähigheit sind also Erscheinungsweisen der biologischen Kräfte, deren der geistige Wille oft neben der Motivation bedarf, um zum Ziel zu gelangen.

Die Frage, ob der geistige Wille keine Eigenenergie habe oder sie nicht haben könne, ist wohl berechtigt, darf aber übergangen werden, da es sich hier lediglich darum handelt, die empirisch erwiesene Bedeutsamkeit der Lebenskräfte darzutun. Es wird nur beabsichtigt, Forschungsergebnisse in Zusammenhang zu bringen, nicht aber eine voreilige Ausschließlichkeit der aufgezeigten Faktoren festzustellen.

Ein kurzer Überblick über Ergebnisse der seelenkundlichen Forschung der letzten Jahre mag die Einsicht, die bislang erreicht wurde, vertiefen helfen.

Großes Verdienst um die Klärung des Begriffes in der angegebenen Richtung erwarben sich L. Klages, E. Rothacker, Ph. Lersch. Wichtiges Material trug E. Kretschmer in der medizinischen Psychologie bei.

War bei Klages die für die Charakterforschung so bedeutsame Stellung des „Lebens", der Seele als dem Gegenspieler des „Geistes", aber auch als dem Urgrund, aus dem die Anmutungen, die Stimmungen, die gerichteten Gefühle, ferner die Triebimpulse, die Triebrichtungen, die „Interessen" erwachsen, spürbar, so zeigte Rothacker im engen Anschluß an eine große Anzahl biologischer Fakten die „analogischen", einander entsprechenden Strukturen von Geist und Leben in seiner Schichtenlehre, damit aber auch die Wichtigkeit der untergeistigen Kräfte, auf denen die höheren Funktionen aufruhen. Lersch verband die Ergebnisse der Forschungen in gewisser Weise mit der experimentellen Willenslehre, indem er sowohl der Motivlehre, wie auch der Lehre von der „Seele" als dem biologischen Kraftzentrum gerecht zu werden suchte. Er spricht vom „endothymen Grund" im Sinne einer Lebensmitte, der Energiequelle, vom „noetischen Oberbau" als der richtenden, ausrichtenden Geistigkeit: während der Lebensgrund Energien, Kräfte stellt, ist der geistige Wille der Lenker, der die Strebensimpulse richtet — wie die Lichtstrahlen von der Linse zusammengefaßt werden.

Die medizinische Psychologie (Kretschmer) fügte diesen Erkenntnissen eine Bestimmung körperlicher Voraussetzungen, engumschriebener Organbereiche hinzu, die als „Sitz" der Seele, des Antriebszentrums und des Bewußtseins zu gelten haben: Stirnhirn, Thalamus, Hypothalamus, Höhlengrau des dritten Ventrikels.

Von besonderer Bedeutung ist der Thalamus, der anatomisch die große Schaltzentrale für sämtliche Empfindungsbahnen darstellt, von dem aus die einzelnen Sinne in die besonderen Projektionsfelder der Hirnrinde strahlen. Bemerkenswert ist seine Nachbarschaft zu den Stammganglien motorischer Art (Pallidum und Striatum oder Streifenhügel), sowie seine Stellung als Durchgang der sensibel-sensorischen Systeme (Peripherie-Rinde). Im Thalamus erhalten die verschiedenartigen Empfindungen ihre eigenartige Gefühlsfärbung und Gefühlsbetonung: Schmerz und Lust kommen hier zustande. Der Sehhügel ist also physiologisches Zentrum der elementaren Affektivität. Er ist weiterhin verantwortlich für die Art der Antriebsfunktionen, wie Energie, Lebendigkeit, Zuwendung, Aufmerksamkeit, Interesse, Dynamik, Tempo, Intensität, „Hemmung", Sperrung. Das Gesamt der Anhormien (Schwäche und Verlangsamung), Hyperhormien (überstarke, beschleunigte Reaktionen), Dyshormien (Unebenmäßigkeiten) der seelischen Vorgänge wird auf folgende Ursachen zurückgeführt: den Blutchemismus, Striatum und Pallidum, Stirnhirn, Thalamus, Hypothalamus, Höhlengrau des dritten Ventrikels.

Als physiologische Hauptfunktionen, die zum Zustandekommen einer Willenshandlung erforderlich sind, nennt Kretschmer folgende: 1. Antriebsfunktionen, 2. Gestaltfunktionen (Apperzeption, Schemata, Praxien), 3. die nachgeordneten Automatismen. Diese werden untergeteilt in erlernte Automatismen, statisch-tonische Funktionen, Reflexe. Aus diesen kurzen Angaben ist bereits zu entnehmen, daß der Lebenskraft, als psychischer „Kraft", als Antrieb ein umschreibbares Feld organischer Grundlagen zugewiesen wird. Weiterhin, daß die Antriebsfunktionen von den übrigen Voraussetzungen der Willenshandlungen abgehoben werden können und tatsächlich abgesetzt werden.

Setzen wir diese Ergebnisse in den Zusammenhang der vorhergehenden Ausführungen, so läßt sich für die Voraussetzungen der Willenstätigkeit: intellektuelle Tätigkeit, Motivation und Ausrichtung, vitale Kraft, Antriebsenergie, „Affizierung" (gefühlsmäßiges Angemutetwerden) je eine Basis bestimmen, und zwar Neuhirn und Althirn. Innerhalb des Althirns sind die Stammganglien und das Zwischenhirn für die Leistungen der Lebenskraft, wie des nähern ausgeführt, im besonderen verantwortlich.

In allen diesen Überlegungen kam die Forschung, die psychologische wie auch medizinische, zu Auffassungen, die in der philosophischen Psychologie schon seit langem üblich sind oder aber in deren Begriffsschemata mühelos aufgenommen werden können. Die philosophische Psychologie unterscheidet eine dreifache Fähigkeit der Seele (Geistseele): 1. „vegetatio" — Ernährung und Fortpflanzung, 2. „sensatio" und „appetitio" — sinnliches Erkennen und

Vorstellen sowie Strebeenergie und „Kraft", 3. „intellectio" und „volitio" — Beziehungserfassung und das auf Grund eines Motivs erfolgende freie Wollen. Gefühl und Trieb werden im besonderen als Leistungen der anima sensitiva, Beziehungserkennen, begriffliche Tätigkeit und freies Wollen der anima intellectiva zugeschrieben. Trotz innigster Durchdringung dieser Schichten des dreifachen Lebens, im besonderen des sinnlichen und geistigen Lebens („unio substantialis"), bleibt deren Verschiedenartigkeit erhalten. Deshalb läßt sich auch von spezifisch menschlichem Wollen im Sinne einer in der Beziehungserfassung erfolgenden Motivation sprechen — zugleich aber von einem Untergrund der Willenstätigkeit, der den biologischen Bereichen angehört und Kräfte bereitstellt, die meist in der Willenstätigkeit benötigt werden.

Wir bestimmen deshalb die Lebenskraft als die Fähigkeit der anima sensitiva, der „Seele", Antriebskraft, Spannungsfähigkeit, Ausdauer (Zähigkeit) hervorzubringen. Da, wie noch gezeigt werden soll, in jeder Phase der Willenstätigkeit Antriebe notwendig sind, kann mit Recht gesagt werden, daß Motiv und Lebenskraft maßgebliche Grundlagen der Willenstätigkeit sind; weder das eine, noch das andere genügt für sich allein.

Es ist nun die Absicht der folgenden Ausführungen, Beziehungen aufzustellen zwischen der Lebenskraft (Vitalität) und dem Beweggrund sowie der Willenstätigkeit. Oder anders: Beziehungen zu erkennen zwischen der Vitalitätsstärke, der starken Lebenskraft und dem Beweggrund sowie der Willenstätigkeit einerseits und der Vitalitätsschwäche, der geringen Lebenskraft und dem Beweggrund sowie der Willenstätigkeit andererseits. Ferner zu sehen, welche Einwirkungen Störungen der Lebenskraft auf die Motivbildung bzw. Willenstätigkeit, im besonderen die „extravertierte", im mitmenschlichen Bereich sich abspielende, haben können.

Wir werten dabei die Forschungsergebnisse von C. Groß aus, die in seinem wenig bekannten Buch: „Vitalität und Handschrift" (Berlin 1942), niedergelegt wurden. Maßgeblich für die Methode war die Erforschung des Bewegungsablaufes im besonderen in den Grundzügen des Schreibausdruckes: der Ausgiebigkeit, der Geschwindigkeit, der Wucht. Zusätzlich aufschlußreich erwiesen sich die Elastizität, die Verbundenheit, der Rhythmus und das Regelmaß der Bewegung. In diesen Eigentümlichkeiten des Bewegungsablaufes der Schrift kommt also der Grad der Stärke der Lebenskraft zum Ausdruck.

C. Groß hat seine Untersuchungen an „hypophysären Lebensschwächlingen", sogenannten Sellabrückenträgern, angestellt, Menschen, die infolge einer Unterwertigkeit des Hirnanhanges Beeinträchtigungen und Störungen des psychophysischen Gemeinbefindens aufwiesen. (Die Sellabrücke ist eine knöcherne Entartung an der sella turcica [Türkensattel], die als Korrelat am Knochensystem für eine konstitutionelle Unterwertigkeit des Hypophysen-Zwischenhirnsystems angesehen wird.) Die Störungen waren eine Folge der Veränderungen dieses Organs (Hirnanhangs), das für die Psyche eine außer-

ordentlich große Bedeutung hat (s. die Ausführungen über das Zwischenhirn oben).

Wir stellen die Ergebnisse der Großschen Untersuchungen kurz in Thesenform zusammen:

1. Antrieb, Spannkraft, Zähigkeit erwiesen sich als biologisch verankerte Bestimmungen des Menschen, sind sein biologisches Kraftpotential.

2. Dieses Kraftpotential kann durch Schwächung und Störung des Hypophysen-Zwischenhirnsystems geschädigt werden.

3. Die Lebenskraft (das biologische Kraftpotential) hat durch den Grad der Stärke ihrer Ausprägung Einfluß auf folgende seelischen Zustände oder Eigenschaften:

a) auf das Stimmungsleben, insofern einem hohen Grad von Lebenskraft ein gehobenes Lebensgefühl, einem geringen ein gedrücktes entspricht;

b) auf das Selbstgefühl, insofern ein hoher Grad von Lebenskraft ein unbekümmert-sorgloses, aggressives, urwüchsiges, belastungsfähiges Selbstgefühl erzeugt, ein geringer Grad ein ängstlich-besorgtes, unsicher-ausweichendes oder ein starres, also sekundär verfestigtes aufweist;

c) auf die Erlebnisweise, insofern die gut ausgeprägte Lebenskraft zu Fülle, schöpferischer Ungebrochenheit, Urwüchsigkeit bis hin zu Derbheit, Wärme, Tiefe, Intensität, Verwurzelung und Bodenständigkeit, die schwach entwickelte zu Unelastizität, Starrheit, Unlebendigkeit, Apathie, Weichheit, Labilität, Mangel an „Material", Mangel an Verwurzelung eindeutige Beziehungen erkennen läßt;

d) auf die Entwicklungsfähigkeit, insofern der vitale Mensch einen hohen Grad von Entwicklungs-, Wachstums-, Entfaltungs-, Erneuerungsfähigkeit besitzt, dem avitalen hingegen geringe Entwicklungsmöglichkeiten gegeben sind.

Fassen wir die Ausführungen schlagwortartig zusammen, so besitzt der vitale, lebenskräftige Mensch ein gehobenes Stimmungsleben, ein festes Selbstgefühl, Tiefe, Wärme und Intensität des Gefühlslebens, einen hohen Grad von Entwicklungsfähigkeit, der avitale, lebensunkräftige Mensch ein gedrücktes Stimmungsleben, ein schwaches Selbstgefühl, geringe Gefühlsbegabung, wenig Entfaltungsmöglichkeit.

Es ließen sich mit Leichtigkeit weitere Gesichtspunkte geltend machen. Es genüge die Anzahl der aufgeführten, die mit der Motivation, der Willenstätigkeit überhaupt in besonderer Beziehung stehen oder mühelos in Beziehung gesetzt werden können.

II.

Zu 1: Es dürfte bekannt sein, daß die Willenstätigkeit schematisch in die Phasen der Vorbereitung, des Entschlusses und der Ausführung geteilt zu werden pflegt.

Wesentlich für die Vorbereitung des Willensaktes ist die bestimmt geartete Stellung, die der Mensch zu dem im Willensakt zu verwirklichenden

Wert hat. Die Frage ist hier: Ist der zu ergreifende Wert ein subjektiv bedeutsamer, kann er also hier und jetzt Beweggrund genannt werden? Nehmen wir an, es sei so. Gleich wird die zweite Frage dringlich, wodurch und wieso er der Person Beweggrund wird. Schauen wir hier nur auf die Voraussetzungen, die das Subjekt zuträgt, nicht auf die Eigenart des Wertes, so wird die Antwort sein: daß der Antrieb den Wert leicht zum Beweggrund werden läßt. Die lebendige Beziehung des Interesses kommt einem Impuls gleich, einer Zuwendung, einer mehr oder weniger gefühlsbestimmten Durchforschung oder Erwägung, einem Ja- oder Neinsagen, einer Tätigkeit. Dieser Vorgang kann nun zweifacher Art sein: einmal lebhaft, aufgeschlossen, drängend, stoßend — dann aber auch lahm, schwächlich, müde, „apathisch". Damit haben wir die Art des vitalen Antriebs gekennzeichnet, der also für die Erfassung des Wertes große Wichtigkeit hat.

Auch die Spannkraft kann schon bei der Werterfassung, d. h. im Prozeß der lebendigen Ergreifung des Wertes, also der Motivwerdung von großer Bedeutung sein. Ist der Wert eine komplizierte Gegebenheit, sind etwa länger dauernde Überlegungen Voraussetzung des Aufleuchtens der Dringlichkeit seiner Verwirklichung, so ist Spannkraft notwendig, damit die Erarbeitung gelingt. Der Antriebsschwache wird diese Arbeit oft nicht leisten können, der Lebenskräftige mag das Ziel erreichen. Zugegeben, daß hier die Intelligenz vielfach ihre große Bedeutung haben wird, jedoch dann so, daß sie sich über dem Lebensgrund und von ihm getragen leichter auswirken kann.

Für den Entschluß dürfte die maßgebliche Stelle von Antrieb und Spannkraft unmittelbar einleuchtend sein. Sehr häufig wird der Entschluß erschwert durch die Wahl. Man spricht von entschlußunfähigen Menschen, deren Schwierigkeit in einem gewissen Zaudern und Zögern, in einer Risikoangst, in vielem „wenn" und „aber" besteht. Kein Wert, kein Motiv erhält Durchschlagskraft. Der Entschluß ist seinem Wesen nach aber Einsatz der Person, Tätigkeit. Dies wird von der experimentellen Willenspsychologie immer wieder betont. Der Antriebsstarke und Spannungsfähige ist deshalb eher der Entschlußfähige. Die Stroßkraft des Lebenskräftigen begünstigt die Schnelligkeit und Sicherheit des Entschlusses, während der Lebensschwache aus Unsicherheit oder, wie man zu sagen pflegt, „Instinktlosigkeit" schwer zum Entschluß kommt.

Die Ausführung hat naturgemäß die stärkere Beziehung zu Ausdauer und Zähigkeit. Jedoch läßt sich mühelos beweisen, daß alle drei Bestimmungen der Lebenskraft bei der Ausführung von Bedeutung sind. Der Ausführung eines Entschlusses stehen vielfach Hindernisse entgegen, die sich zwar oft schon im Akt der Entschließung geltend machten, vielleicht aber nicht alle, oder jedenfalls nicht mit der Wucht des Wirklichen die Ausführung der Tat in Frage stellten. Es sind bei jedem neu auftretenden Hemmnis Antriebe notwendig, es wird Kraft gefordert, die nicht im Hinblicken auf den Wert „einfach da ist", sondern vielfach aus der Frische und Lebendigkeit der untergeistigen Schichten aufbrechen muß, soll das Ziel nicht vereitelt werden.

Wie sehr dies wahr ist, kann jeder bestätigen, der Phasen der Müdigkeit und der Lahmheit, der Überforderung und Erschöpfung, damit auch der Krisen des Vorsatzes und der Ausführung des Beschlossenen kennt, der aber auch zugleich die Möglichkeit des Vergleiches hat mit Zuständen der Ausgeruhtheit, der Frische, des Wohlbefindens, der Sicherheit und des Kraftüberschusses und damit der schwungvollen Ausführung infolge der Antriebsleichtigkeit und -stetigkeit.

Vor allem wichtig für die Ausführung ist die Spannung, die Spannungsmöglichkeit. Wir können sie zunächst umschreiben mit der Bereitwilligkeit sich anzustrengen. Aber die Willigkeit erfordert auch eine Fähigkeit, die meist an die Lebenskraft gebunden ist. Einen Widerstand, einen gegenstehenden Unwert zu übernehmen, erfordert die Willigkeit, besser die Möglichkeit abrupt einsetzender Kraft. Man muß sich aufraffen können, wie man sehr treffend zu sagen pflegt. Das Wort will eine Art Zusammenfassung der Kräfte zum Ausdruck bringen, wie sie ähnlich im „Zusammenreißen" gemeint ist. Man spricht wohl auch vom Sammeln der Kräfte in einen Punkt — wir sagten es oben schon —, wie die Strahlen des diffusen Lichtes in einer Linse gesammelt werden. Diese Spannung aber ist eine Seite der Lebenskraft. Zähigkeit oder Ausdauer sind im besonderen für die Ausführung von Bedeutung. Es gibt Menschen, die zwar die Spannungsmöglichkeit abrupt einsetzender Kraftentfaltung und Krafteinsatzes haben, denen aber die Dauerspannung nicht gelingen will. Ein Ziel viele Wochen hindurch verfolgen, ohne „nervös" zu werden oder die „Lust zu verlieren" erfordert Zähigkeit, Ausdauer. Vielleicht darf man sogar sagen, es ist Freude an dem langen Verfolgen einer Absicht notwendig, da Unlust allein die Spannung leicht unerträglich werden ließe. Menschen mit dem ausschließlichen Vermögen abrupt einsetzenden Krafteinsatzes unterscheiden sich hier von solchen, die den „langen Atem" haben. In einer hochqualifizierten Lebenskraft finden sich jedoch beide Möglichkeiten. Bemerkenswert ist in diesem Zusammenhang wieder die Beziehung von Beweggrund und Lebenskraft. Daß der Beweggrund auf lange Sicht hin als solcher erhalten bleibt, liegt nicht nur in ihm selber — er ist ja auch im Falle des Wankelmütigen, Saumseligen und Vorsatzuntreuen als solcher gegeben, wenigstens wird dies hier einmal vorausgesetzt. Entscheidend ist vielmehr die Tatsache der Erhaltung seiner Zugkraft und Verwirklichungsdringlichkeit, der Zielstrebigkeit. Diese wird leicht durch die Lebenskraft gewährleistet, die zäh und ausdauernd, also stark ist.

Zu 2: Wir sprachen unter 2 von der Lebenskraft als einem Kraftpotential, das geschädigt werden kann. Zwei Möglichkeiten wurden erwähnt: eine Schädigung im Sinne einer Verringerung und im Sinne einer Störung der Lebenskraft.

Sprachen wir bislang nur von dem größeren oder geringeren Grad von Lebenskraft, so müssen wir in diesem Zusammenhang eine neue Bestimmung der Lebenskraft einführen: ihre Artung. Sie kann gestört oder ungestört, also gesund oder krank sein. Es gibt nach den Feststellungen von Groß die

Möglichkeit einer starken und zugleich gestörten Vitalität, weiterhin einer schwachen, aber ungestörten, einer starken und zugleich ungestörten und einer schwachen und gestörten. Im Falle der hypophysären Anomalie waren Schwäche und Gestörtheit der Lebenskraft gleichzeitig gegeben.

Die Störungen erwiesen sich vor allem als Beeinträchtigungen des reibungslosen Ablaufes der Bewegungen. Plötzliche Hemmungen, Unsicherheiten waren ebenso charakteristisch wie Überbetonungen des Einsatzes an Kraft. Im ganzen war ein unökonomischer, mangelhaft gesteuerter Ablauf gegeben.

Dieser Gestörtheit der Impulse, der Bewegungsantriebe entspricht nun die Störung des seelischen Ausdrucks im allgemeinen. Es fehlt den Vitalgestörten an Sicherheit, an Reizadäquatheit.

Als Störungen der Lebenskraft kommen im psychischen Bereich vor allem Beeinträchtigungen des Selbstgefühls und solche des Umweltkontaktes in Frage. Da oben bereits das Selbstgefühl bezw. dessen Herabgesetztheit oder Stabilität im Zusammenhang einer geringeren oder größeren Lebenskraft Erwähnung fand, kann hier auf eine Besprechung verzichtet werden.

Der Umweltkontakt des Menschen von gestörter Vitalität läßt sich mit folgenden Worten verdeutlichen: Auffällig ist bei ihm ein Mangel an Anpassungsgabe, er kann nicht „mitgehen", hat Hemmungen, allgemeine Kontaktschwierigkeiten, haftet leicht in autistischer Enge an der eigenen Person, zeigt infolgedessen ein ausgesprochen asoziales Verhalten, ist sozial störbar, von seelischer Kurzatmigkeit. Menschen gestörter Vitalität sind oft träge und widerspruchsvoll. Es fehlt ihnen vielfach an Selbstdisziplin, sie sind nachlässig und lassen die Detailsorgfalt vermissen. Andere wieder sind zaghaft, ängstlich, unsicher, fühlen sich innerlich „ohnmächtig", sie sind leicht kränkbar und können sich nicht durchsetzen.

Wir könnten das Register noch um einige Bestimmungen bereichern, wollen jedoch des Aufgezählten genug sein lassen. Aus dem Gesagten läßt sich die soziale Unergiebigkeit, wertmäßig gesprochen die geringe soziale Brauchbarkeit, wenn auch nicht in allen Eigenschaften im gleichen Maße, mühelos entnehmen.

Bringen wir an diese Ausführungen die Erwägungen über den Beweggrund heran und stellen wir beides, die gestörte Lebenskraft und den Beweggrund in den lebendigen Vollzug der Willenstätigkeit, so wird gleich fühlbar, welchen Hemmungen diese ausgesetzt ist, selbst dann, wenn die Werterfassung noch gut funktioniert. Freilich auch diese kann schon gestört sein durch Apathie, Nachlässigkeit, Egozentrismus und das Gefühl innerer „Ohnmächtigkeit". Wichtig erscheint die Tatsache, wie sehr Entschluß und Ausführung der umweltbezogenen Willenshandlungen von der Lebenskraft abhängig sind. Das ganze soziale Verhalten, das für den Menschen das wichtigste Feld der Willenstätigkeit ist, ist vielfach blockiert, ist von Fährnissen

und Unsicherheit, von Erfolgerschwerung und Erfolglosigkeit bedroht. Naturgemäß muß sich eine solche Störung auf das gesamte Willensleben — trotzdem vielleicht eine große Anzahl von Motiven zur Verfügung steht — lähmend und entmutigend auswirken.

Zu 3. Es wurden unter 3 vier wichtige seelische Bereiche genannt, zu denen die Lebenskraft eindeutige Beziehung aufweist: Stimmungslage, Selbstgefühl, Erlebnisweise, Entwicklungsfähigkeit.

Stimmungslage und Selbstgefühl sind in ihrer positiven wie negativen Bestimmung so eindeutig mit der Willenstätigkeit verknüpft, daß eine Andeutung ihre Bedeutsamkeit hinreichend zu charakterisieren vermag. Die Niedergeschlagenheit chronischer Art sowie ein habituell schwaches, unstetes Selbstgefühl sind erfahrungsgemäß eine schlechte Voraussetzung für Willensanspannungen. Meist werden diese in solchen Zuständen gemieden. Die Motive, so erstrebenswert sie sein mögen, können nur geringen Antrieb, wenig Spannung und Ausdauer zeitigen, in extremen Fällen treffen sie in völlige Leere. Umgekehrt drängt das hochgespannte Selbstgefühl, die euphorische Stimmung zu Wirkung und Tat. Streng zu scheiden ist natürlich eine vorübergehende Niedergeschlagenheit oder Verstimmung des Selbstgefühls von der habituellen, in der geschädigten Lebenskraft begründeten. Während es sich im zweiten Fall um eine tiefreichende, biologisch begründete Verhaltensart handelt, spricht man im ersten von einem „Tief" im Rhythmus seelischen Geschehens als einer augenblickhaften Beeinträchtigung.

Erlebnisweise und Entwicklungsfähigkeit verdienen eine etwas eingehendere Behandlung.

Erlebnisweise und Wert hängen eng zusammen. Man spricht von Werterfahrnis im Sinne des eigentlichen Erlebnisses. Man sagt, Werte wollen mit dem ganzen Menschen erlebt sein, also von seinem Gefühlsgrund gesehen, erfaßt und umgriffen werden, wenn sie Beweggrund des Handelns werden sollen. Die Erlebnisweise kann voll, warm, tief, intensiv sein, sie kann urwüchsig und verwurzelt sein. Dieser reichen Erlebnisweise steht eine andere gegenüber, die man starr, unlebendig oder auch labil, untief und deshalb unergiebig nennen kann. Die Gefühlsresonanz ist gering oder leicht wechselnd. Es herrscht flache Auffassungsart vor. Der Mangel an „Material", an Fülle und Reichtum wird spürbar in der Dürftigkeit oder der zu großen Leichtigkeit des Angesprochen- oder Angemutetwerdens. In diesem Zusammenhang wird die enge Beziehung von Motiv und Lebenskraft deutlich. Der Wert, der im Akt der persönlichen Aneignung zum Motiv wird, wird von einem Menschen starker Vitalität anders erfaßt als von einem, der nur einen geringen Grad von Lebenskraft besitzt. Im ersten Fall ist die persönliche Beziehung, die Verbindlichkeit des Wertes eine organische: man weiß gleichsam von innen her, worum es geht. Die Motive des Lebenskräftigen haben deshalb oft Wucht und Eindringlichkeit. Wie weit der Lebenskräftige dabei rein sachlicher Stellungnahme fähig ist, wird von dem Grad seiner Intelligenz abhängen. Der Lebensunkräftige erscheint unsicher und gehemmt in der Motivbildung, auch

wohl labil-wechselnd, unstet oder sekundär verfestigt, „unecht". Die persönliche Resonanz, wenn sie vorhanden ist, hat keine Tiefe, keine innere Notwendigkeit. Die Entschlüsse, die sich an die natürliche, lebendige Motivbildung des Lebenskräftigen anschließen, haben ungleich günstigere Voraussetzungen als die des Avitalen, die in einer gewissen Unverbindlichkeit oder Substanzlosigkeit leicht angegriffen und zum Wanken gebracht werden können oder in Enge und Versteifung ein kümmerliches Dasein fristen. Es zeigt sich hier also wiederum, daß selbst im Beweggrund eine Abhängigkeit von der Lebenskraft besteht.

An dieser Stelle dürfte eine Einschaltung notwendig sein: Es scheint Menschen avitaler Art zu geben, die Folgerichtigkeit in ihrem Handeln erkennen lassen. Inmitten widerstreitender Umstände halten sie an Entschlüssen und Vorsätzen fest. Auch die Umwelteinflüsse stören sie wenig. Kommen sie jedoch zu einer Aussprache, so erhält man den Eindruck einer Gewichtlosigkeit der Auffassungen, die dem Handeln nicht die sichtbare Festigkeit verleihen können. Darauf ist mit einer doppelten Möglichkeit der Erklärung zu antworten: Die Umwelt täuscht sich oft und leicht über das Maß von Lebenskraft, das einem Menschen mitgegeben ist. Lebenskraft wird leicht mit Körperkraft verwechselt. Es zeigt sich aber, daß Körperkraft und Lebenskraft durchaus nicht miteinander verbunden sein müssen. Kräftige, ja massiv-anmutende Menschen sind in ihrer Lebenskraft häufig auf sehr schmalen Grund gestellt. Schwächlich aussehende dagegen zeigen gelegentlich erstaunliche Lebenskräfte, die allerdings in der Schrift, im Bewegungsablauf eindeutig zu Tage treten. Andererseits ist Avitalität durchaus mit Folgerichtigkeit des Handelns vereinbar — vorausgesetzt, daß die Lebenskraft nicht in krankhaftem Ausmaß verringert ist. Hier ist dann der Mangel an Antrieb meist Grund für das Festhalten, etwa so, daß der gleiche Gang der Ereignisse, der vielleicht schon Jahre hindurch währt, das Wesen völlig überkrustet, so daß bei der Antriebslahmheit ein Wechsel nicht mehr möglich erscheint. Es kann allerdings der gleiche Grund auch dafür stehen, daß ein plötzliches Ereignis erstaunliche Umwandlungen herbeiführt, die den dürftigen, unfesten Untergrund herausspülen und sichtbar werden lassen. Die Erklärung dürfte hier auf der Hand liegen.

Die Entwicklungsfähigkeit wurde oben als letzte von der Lebenskraft bestimmte seelische oder gesamtmenschliche Anlage genannt. Jede Pädagogik setzt Entwicklungsmöglichkeiten voraus. Aber sie weiß auch, daß diese Möglichkeiten sehr verschieden reich, sehr unterschiedlich nach Grad und Art sind. Klages spricht einmal von Menschen, die nur „einen dürftigen Hausrat" ins Licht zu stellen vermögen, versteht sich an lebendig erfaßten Werten, Erfahrungen, Erlebnissen, persönlichen Überzeugungen. Ein erster, sehr naheliegender Erklärungsgrund für diese Unergiebigkeit ist der Mangel an geistigen Anlagen, die quantitativ gering zu denkende Intelligenz — diese im weitesten Sinne der Begabungen zu verstehen. Fraglos gibt es eine solche Begrenztheit, die nicht rechtzeitig erkannt, etwa im Falle eines „Blenders" zu Enttäuschungen Anlaß gibt. Aber neben dieser geistigen Begrenzung, die die

Entwicklungsfähigkeit herabzusetzen imstande ist, steht eine andere: die unterentwickelte, die geringe oder geschädigte Lebenskraft. Es gibt Menschen, die ihrer geistigen Beanlagung und Fähigkeit nach zu großen Hoffnungen berechtigen, die aber aus Mangel an Lebenskraft die ihnen begabungsmäßig möglichen Ziele nicht erreichen. Antrieb, Spannkraft, Ausdauer, das biologische Kraftpotential reicht nicht her, eine der geistigen Veranlagung entsprechende Lebensleistung zu setzen.

Die gesamtmenschliche Entwicklungsfähigkeit ist also in zweifacher Weise bedingt: durch den Geist und durch das Leben.

Wenn die Entwicklungsfähigkeit im Rahmen dieses Themas zur Frage gestellt wird, so wird an die Möglichkeit dieses Versagens gedacht: an die Gegebenheit einer geringen Lebenskraft, die die Entwicklungsfähigkeit des gesamten Menschen herabsetzt. Das Eigenartige eines geistig begabten Menschen, der vital gesehen wenig Volumen zeigt, ist nun nicht nur das Ausstehen möglicher Leistungen („möglich" der geistigen Begabungen nach), sondern mehr noch die Dürftigkeit der gesamtmenschlichen Fülle, die Gewichtlosigkeit seiner Äußerungen, der Mangel an menschlichem Reifen, gesamtmenschlichem Fortschritt. Es gibt hier kein Wachsen in die Tiefe, eher noch in die Breite, im besonderen oft keine feste Richtung. Der Gesamtmensch erscheint trotz guter intellektueller Beanlagung kindlich, unausgereift. Solche Menschen bleiben sich möglicherweise „treu", ein absonderlicher Wechsel ist auch nach langem Zeitraum kaum festzustellen. Man unterscheidet hier jedoch mühelos die Treue zum Selbst aus der Klärung des Ich und der Umwelt, aus organisch gewachsenen Überzeugungen, aus lebendigen Auseinandersetzungen, aus und nach erfolgtem Ringen um die Lebenslinie, von der Treue des Lebensschwachen, dem aus Mangel an Antrieb und Spannungskraft die großen Erschütterungen, die Auseinandersetzungen, damit aber auch wahre Entwicklung und echte Reife verwehrt blieben. Lebenskraft ist weiterhin Spontaneität. Antrieb und Spannung drängen zur Selbstsetzung der Person. In diesem Zusammenhang wird eine Bezeichnung der Entwicklungsfähigkeit des Lebenskräftigen, wie etwa Erneuerungsfähigkeit, verständlich: das Neue als Ergebnis der unerschöpflichen Lebendigkeit. Situationen, die zu starker Beeinträchtigung der Person, ihres Selbstgefühls führen könnten, schlagen nicht nieder, sondern machen stärker: sie erneuern, bereichern, vervollkommnen den Menschen, weiten seinen Blick, klären seine Haltungen, reifen sein Urteil.

Bringen wir in diesen Zusammenhang die Überlegungen über den Beweggrund, so wird spürbar, wie verfehlt es wäre, einseitig die Prognose der Entwicklung aus der vielleicht vorzüglichen Darlegung, dem Aufweis der Werte, der Motivation, selbst unter Einbeziehung intellektueller Anlagen stellen zu wollen. Soll die Vorausschau nicht Theorie sein, soll sie nicht an Wesentlichem vorübergehen, muß die Lebenskraft, der bestimmt geartete Antrieb, der mögliche Grad der Spannung, schließlich die Zähigkeit der Strebeenergie — kurz das biologische Kraftpotential in die Überlegung, in den Voranschlag einbezogen werden.

Die Frage, die sich am Ende der Erwägungen aufdrängt, ist wohl zunächst diese: Gibt es brauchbare Methoden, die die Lebenskraft des Menschen zu bestimmen vermögen? Aufschlußreich können hier die Beobachtungen des Erziehers sein, wenn er sich etwa folgende Fragen zu beantworten bemüht: 1. Wie verhält sich der Mensch nach dem Mißerfolg? Steigert dieser nach Überwindung der natürlicherweise zu erwartenden Niedergeschlagenheit die Antriebe? Und wenn dies zunächst nicht der Fall sein sollte, ist eine Entwicklung der Kräftigkeit, der Widerstandskraft festzustellen? Lebenskräftige werden mit den Mißerfolgen fertig zu werden suchen. Starke und heftige Reaktionen auf den Mißerfolg lassen oft die Wucht des hinter den Anstrengungen stehenden Antriebs erkennen. Lahmheit und lang andauernde Lähmung der Antriebe deuten auf geringe Lebenskraft. 2. Wie wird der Erfolg angestrebt? Wird eine starke Spannung spürbar, wenn auch nur eine verhaltene? Setzt der Mensch sich wirklich ein? Hier ist der „Ausdruck" oftmals sehr aufschlußreich. Der äußeren Gestrafftheit, die allerdings auch eine Pose sein kann und dann von der echten, eben dem „Ausdruck" zu trennen gelernt werden muß, entspricht die innere Strebeenergie. Hier wäre auch eine allgemeine äußere Haltung als Bild einer inneren, der Leib als Spiegel der Seele zu werten. Es sei nochmals betont, daß der Blick erlernt und die Fähigkeit ausgebildet werden muß, das „Leitbild" vom echten Ausdruck zu scheiden. 3. Zähigkeit und Ausdauer lassen sich beim Jugendlichen besonders im Spiel bei einiger Übung leicht ermitteln. Hier sind die gesteigerten oder auch immer wieder neu an- und einsetzenden Antriebe, die Dauer der Anstrengungen schon aufschlußreich. Vorausgesetzt wird lediglich, daß das Spiel, so sonderbar es klingen mag, ernst genommen wird. Nicht von allen wird das gesagt werden können — und vor allem nicht von jedem im gleichen Maße. Es gibt eine Begabung zum Spiel, die erst den Einsatz der Person möglich macht. Wenig ergiebig ist die Beobachtung der Ernstbeschäftigung, etwa der Erledigung der Pflichtaufgaben, besonders bei jüngeren Menschen. Selten wird hier die Motivation so ursprünglich, dem Menschen so angepaßt sein, daß der rechte Einsatz der Lebenskraft erfolgen könnte. Ausnahmen können auch hier die Regel bestätigen.

Dies seien einige praktische pädagogische Hinweise, deren fragmentarischer Charakter nicht geleugnet wird. Eine eingehende Behandlung der Frage einer Methode wäre schon aufschlußreich. Sie erfordert jedoch eine gesonderte empirische Untersuchung. Es mag hier angefügt werden, daß es der Graphologie schon heute grundsätzlich möglich ist, im Einzelfall Antwort auf die Frage nach der Lebenskraft, ihrem Grad und ihrer Artung zu geben. Besonders die Störungen des Bewegungsablaufes und damit der biologischen Gründe des Menschen können dem Schriftbild entnommen werden. Eine große Schwierigkeit besteht jedoch darin, daß eine zuverlässige Handhabung der graphologischen Kunst in kurzer Zeit nicht erlernt werden kann. Zudem ist die Feinfühligkeit, die zur Erfassung der Eindruckscharaktere des Be-

wegungsablaufes erforderlich ist, an Begabungen geknüpft, die nicht sehr häufig zu sein scheinen.

Überblickt man unsere Erwägungen, wird man sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß Lebenskraft und Intelligenz darin übereinstimmen, daß jedem Menschen vom Schöpfer ein gewisses Maß mit auf den Weg gegeben wird. Wie die geistigen Begabungen des einzelnen ihre Grenzen haben, die nicht überschritten werden können, so auch das biologische Kraftpotential. Dieser Gedanke, so selbstverständlich und naheliegend er ist, dürfte zumal in der Motivlehre bislang kaum berücksichtigt worden sein. Auch der Wille hat sein Maß, das von der biologischen Strebeenergie, der Vitalität, gesetzt sein kann. Während die Erziehung sich seit langem darüber klar ist, daß es Begabte und Unbegabte gibt, scheint es noch kein Gemeingut des Wissens zu sein, daß es Lebenskräftige und Lebensunkräftige gibt. So wichtig die Motivation, der wertende Verstand und die Einsicht für die Ausrichtung und Steuerung der menschlichen Handlungen sind, so bedeutsam sind die biologischen Kräfte, die wir auch „Seelenkräfte" nennen können, als Energiespender und Kräftereservoir der Willenstätigkeit.

Schlaf und Schlafstörung

Von GEORG SIEGMUND

Im gesunden Tiefschlaf riegelt sich die Seele ab gegen Eindrücke, die von außen wie von innen andrängen. Darin besteht die Voraussetzung für die ungestörte Erneuerungsarbeit, die die Natur im Schlafzustand tätigt. Nur aus solchem Tiefschlaf erhebt sich die frohe Helle sicheren Selbstbesitzes, die kraftvolle Wachheit, der die Bewältigung der Lebensaufgaben gelingt. Bleibt aber der Schlaf oberflächlich, ist der Schlafende durch geringfügige Eindrücke erweckbar, schrickt er leicht auf, so zeugt diese Tatsache davon, daß dieser „nervöse" Mensch keine volle Hingabe an die erneuernde Natur vollzogen hat, daß auch noch im Schlaf Angst auf Lauer liegt, immer verkrampft und bereit, aus leichtem Schlummer aufzuspringen. Krankhaft entartet diese Schlafstörung, je mehr die Fähigkeit, sich gegen andrängende Reize abzuschließen, verloren geht, je größer die Erregbarkeit wird und je schwerer das Einschlafen fällt. Es kann dahin kommen, daß auf Übermüdung statt des Entsinkens in den erholsamen Schlaf eine Anfälligkeit auftritt, in der die letzten Kräfte aufgepeitscht werden. Löst dann doch der Schlaf — vielfach noch durch künstliche Mittel herbeigezwungen — den seelischen und körperlichen Krampf, so endet er nicht mit wiederhergestellter Frische, sondern mit zerschlagener Abgespanntheit.

Dem technisierten Menschen der Gegenwart jagt die Tatsache Angst ein, daß er sich immer wieder, Tag für Tag, loslassen und sich in den dunklen Abgrund des Nichtbeherrschten fallen lassen muß. Schlafen gilt ihm lediglich als etwas Negatives, als ein Mangel an Fähigkeit zum Selbstgebrauch. Die vertrauensvolle Annahme eines Natursinnes ist seiner Denkungsart verloren gegangen. Darin wurzeln mannigfache Störungen des Schlafes, unter denen

ein Großteil der heutigen zivilisierten Menschen leidet. Durch einen neuen Eingriff in die Natur, durch Anwendung künstlicher Schlafmittel sucht man die Schlaflosigkeit wieder zu beseitigen — ein echter Zirkelschluß. Der aktive Tatmensch hat immer ungeduldig an der Kette gezerrt, mit der seine Natur ihn an den Schlaf fesselte. Männer der Tat, Staatsmänner, Politiker, Naturforscher, Geschäftsmänner haben immer wieder versucht, die Zeit des Schlafes zu verknappen. Von Friedrich II., Mirabeau und Napoleon wird berichtet, daß sie sich für gewöhnlich mit 4—5 Stunden Schlaf begnügten. Moltke fand das Schlafenmüssen „sehr unsympathisch". Von Napoleon stammt die Regel: „5 Stunden Schlaf für einen älteren Mann, 6 Stunden für einen jungen, 7 Stunden für eine Frau, 8 Stunden für Dummköpfe." Für Geschäftsleute amerikanischen Stiles bezeichnend sind Äußerungen wie die eines Rockefeller, der den Schlaf eine „Räuberei" nannte, eines Ford, der ihn als überflüssig ansah. Edison, der 83 Jahre alt wurde und nur für sein Werk lebte, hielt den Schlaf für „eine schlechte Gewohnheit" und suchte gar mit 2—3 Stunden Schlaf täglich auszukommen. „Da mein Körper keine Zeit hat, träge zu sein, so blieb er frisch, und ich konnte 20 Stunden am Tage arbeiten. Das ist das Geheimnis meines Lebens, meiner Erfolge und meines Alters." Dieser recht fragliche Schluß steht in sehr bezeichnendem Gegensatz zur Lebenskunst Goethes, der viel auf Schlaf hielt, ihm „produktiv machende Kräfte" zuschrieb, im Alter regelmäßig 9 Stunden täglich schlief[1].

Mehr als eine Wohltat der Natur, mehr als unvergleichliche Kraftquelle ist uns der Schlaf: er ist unbedingte biologische Notwendigkeit.

Wenn der Abend seine Schatten zieht, legt sich wachsend die Ermüdung auf das menschliche Leben. Alle Vorgänge leiblicher wie seelisch-geistiger Art verlaufen langsamer. Es ist, als ob eine unsichtbare Bremse sie hemmen und erschweren würde.

Wohl mag ein außergewöhnliches Ereignis, das den Menschen trifft, eine plötzliche Gefahr und Not auch eine schwere Ermüdung zu verscheuchen, wohl mögen ausgezeichnet tatkräftige Menschen wie Napoleon weitgehend Herren über das Schlafbedürfnis werden und willkürlich zu selbstgewählter Zeit einschlafen, nie aber läßt sich die Naturnotwendigkeit des Schlafes vom Menschen aufheben, wie es auch Friedrich II. einsehen mußte.

Beobachten wir die Vorgänge, die dem Einschlafen vorausgehen, so bemerken wir, daß zunächst die Muskeln, die im Laufe des Tages am meisten angestrengt waren, ihren Antagonisten erliegen, vor allem die Streckmuskeln, die den Körper in aufrechter und elastischer Haltung erhielten. Nur gewaltsamer Anstrengung gelingt es, sie zur erneuten Tätigkeit anzustacheln. Es wird uns schwer, aufzumerken, die Einzelheiten, die sich uns darbieten, aufzufassen. Die Töne, die uns treffen, beginnen zu verschwimmen. Nicht zusammengehörige Bilder fließen ineinander. Die Zunge erlahmt, wir versprechen uns leicht, das Sprechen ist nicht mehr artikuliert, es wird monoton. Man seufzt, um Luft zu schöpfen, endlich wird das Seufzen zum Gähnen. Alle Mittel, uns munter zu erhalten, haben nur eine sehr kurze Wirkung. Mehr und mehr verfallen wir der Obmacht des Schlafes. Es ist bezeichnend, daß die höchste geistige Tätigkeit, das abstrakte Denken, zuerst erlahmt, daß uns das Erfassen von Beziehungen nicht mehr gelingt, während das Bilderdenken der Phantasie noch seinen zauberhaften Spuk treibt. Wir haben eben nicht mehr die Kraft, einen Gegenstand energisch festzuhalten und unsere Aufmerksamkeit beharrlich auf einen Punkt zu richten. Nur ruck- und stoßweise vermögen wir noch einzelne Denk- und Willensakte zu setzen, die aber bald schon wieder von dem ins Traumleben hinübergleitenden

[1] Die angeführten Worte und Tatsachen dieses Abschnittes sind H. Nelson „Die Kunst des Schlafens", 1941, S. 12 f. entnommen.

Bilderdenken überspült werden. So löst der Schlaf „die Knoten der strengen Gedanken, vermischt alle Bilder der Freude und des Schmerzes, ungehindert fließt der Kreis innerer Harmonien, und eingehüllt in gefälligen Wahnsinn versinken wir und hören auf zu sein" (Goethe).

Es ist ein Urgesetz des Lebens, über das wir nicht in freier Willkür verfügen, daß in regelmäßigem Rhythmus die Seele sich vom Leben nach außen in sich zurückziehen muß, daß die Sinnespforten, die den Menschen mit der Außenwelt verbinden, geschlossen werden, auch die Wachheit des geistigen Ich zusammenfällt und in den verborgenen Tiefen der Natur eine Erneuerung vor sich geht.

Um dem biologischen Sinn des Schlafens nahezukommen, wird es gut sein, von der in unserer Sprechweise verdichteten Erfahrung und Erkenntnis auszugehen. Wir bringen den Schlaf in eine innere Verbindung mit unserer „Spannung". Die Müdigkeit rührt nach dieser Sprechweise daher, daß wir „abgespannt" sind; es fehlt uns die „Spannkraft", um noch etwas Ordentliches zustandezubringen. Dem Schlafe eignet dementsprechend die Aufgabe, die verloren gegangene Spannkraft wieder zu ersetzen, die „Spannung" wieder neu aufzuladen. Hat der Schlaf seine Aufgabe wirklich erfüllt, dann treten wir „gespannt" den Ereignissen und Anforderungen des kommenden Tages entgegen. Nur wenn wir mit frischer Spannung geladen sind, sind wir imstande, eine Aufgabe klar herauszuheben, so daß sie uns als Ziel für unser vielfältiges Tun dauernd leitend vor Augen stehen kann. Unser „Sich-Anspannen" benützt die natürliche Spannkraft, die uns der gesunde Schlaf vermittelt hat, als Grundfond, mit dem es arbeitet. Diese Spannkraft unterscheidet sich also durchaus von unserem persönlichen Sich-Anspannen. Es darf in keiner Weise damit gleich gesetzt werden. Beides ist in seiner Größe relativ unabhängig voneinander. Die frische Spannkraft, die ich des Morgens erwacht in mir fühle, kann sehr groß sein, ohne daß ich mich persönlich sehr „anspanne", sie auszuwerten. Umgekehrt vermag ein kräftiger persönlicher Einsatz noch einem abgespannten Kräftezustand beachtliche Leistung abzuringen. Immerhin weisen beide Größen aufeinander hin und gewinnen erst durch solche gegenseitige Zuordnung Sinn, Ziel und Stoßkraft. Offensichtlich hat auch die natürliche Spannkraft, die wir aus dem Schlafe ziehen, verschiedene Grade, wenngleich es schwer sein wird, ihre Größe auf quantitative Weise genau zu bestimmen. Ihre Größe hängt von der Dauer und Güte des Schlafes ab.

Was hat es nun mit der vitalen Spannung auf sich? Während chemisch-physikalische Systeme nach aller Erfahrung zum Ausgleich ihrer Spannungen, mithin zum stabilen Gleichgewicht streben, geschieht im lebendigen Organismus gerade das Gegenteil. Wohl werden auch Spannungen ausgeglichen; ja erst dadurch ist das Getriebe des Lebens möglich. Aber sie führen niemals, solange der Organismus lebt, zum stabilen Ausgleich, sondern schaffen immer wieder neue labile Systeme. Nur dadurch ist die Ausfaltung des Organismus in der Embryonalentwicklung möglich. Herrscht das Schaffen labiler Systeme vor, so befindet sich das Leben auf der aufsteigenden Linie. Sobald aber im fertigen Organismus mehr oder minder mechanisierte Vorgänge zunehmen, führen solche Altersvorgänge mehr und mehr vom Urlebendigen weg in absteigender Linie dem Tode zu.

Bei jeder Lebensbetätigung werden gespeicherte Kräfte verbraucht. Nur

dadurch, daß solche Kraft zum Verbrauche bereitliegt und die Bereitschaft zur Betätigung angeregt wird, kann das Leben seine Eigentätigkeit in Gang setzen und in Gang erhalten. Zur Bereitschaft gespeicherter Kraft (potentieller Energie) gehört die Spannung, das ist der Unterschied starker Zusammenballung (Konzentration) einerseits und schwacher Konzentration anderseits. Je größer der Unterschied und demnach auch die latente Spannung, desto größer ist auch der Vorgang, der bei der Auslösung der Spannung in Gang gesetzt zu werden vermag. Die aus der Möglichkeit in die Wirksamkeit übergetretene Betätigungskraft schafft die Ausfaltung der Körperorgane wie die Erhaltung ihrer Funktionsfähigkeit. Immer wieder muß neue Spannung aufgeladen werden, damit die Lebenstätigkeit nicht versandet. Daß nun der lebendige Organismus von sich aus immer wieder solche Spannungszustände schafft, ist sein Neues, Eigenes, Autonomes gegenüber dem chemisch-physikalischen Geschehen. So kommt es zu den beiden polaren Lebensbetätigungen, dem Abbau und dem Aufbau, die in engem Zusammenhang mit Spannungsentladung und Spannungsaufladung stehen. Wachen ist vornehmlich die Zeit des Abbaues gespeicherter Kraft in zielstrebiger Lenkung, Schlafen dagegen der Aufbau neuer Spannungszustände und Kräfte. Freilich darf das nicht dahin mißverstanden werden, als ob Zeiten reinen Abbaues mit Zeiten reinen Aufbaues miteinander wechselten. Immer vollziehen sich beide Vorgänge nebeneinander, wenn auch der eine über den anderen vorwiegt. Im ersten Lebensjahre herrscht ganz einseitig der Aufbau vor, darum verschläft auch der Säugling den größten Teil seines ersten Lebensjahres.

Dem Leib-Seele-Organismus wohnt nur ein endliches Maß von Kräften inne, das durch Betätigung erschöpft wird und deshalb im Naturschoß des Schlafes ergänzt werden muß. Das Geheimnis, aus dem wir gewachsen, ist das gleiche, aus dem die Erneuerung der Kraft stammt. Es ist der mütterlich-bildende Schoß der Natur, für den vor allem die romantischen Psychologen ein feines Gespür hatten. Es sind „die mütterlich-bildenden Kräfte der Natur, welche gerade während der Nacht die ganze Schöpfung mit unsichtbaren Strömen durchfluten und dann auch auf den ermüdeten leiblichen Organismus so übermächtig einwirken, daß derselbe in seinem Bestande aufgelöst und in jenen passiven, todesähnlichen Zustand der Ruhe versetzt wird, den uns die Außenseite des Schlafes darbietet", sagt Splittgerber[2] in seinem Buche „Schlaf und Tod", romantische Ansichten darüber zusammenfassend. Dem Bild vom mütterlich-nährenden Schoß des Schlafes entspricht auch das andere von der Wiedergeburt beim Erwachen. Es wiederholt sich in einem gewissen Sinne „die Begebenheit der anfänglichen Geburt aus dem Schoße der Mutter: der Leib in seiner Kraft wird neu geboren, die Sinne wie die bewegenden Glieder fühlen sich verjüngt und neu gestärkt". Daher erklärt sich auch jener „unwiderstehliche Zug", welcher alles Lebendige mit so süßer Sehnsucht den Armen des Schlafes entgegenführt, weil dieser eben nichts anderes ist als die Einkehr bei der allnährenden Pflegerin.

Die erneuernde Kraft des Schlafes erweist sich vor allem im Heilschlaf. Flieht der Schlaf einen Schwerkranken während der Krise, so zehrt das Wachsein wie ein flackerndes Licht die Kräfte auf, hingegen ist das Ver-

[2] Franz Splittgerber, Schlaf und Tod, 1865, S. 40.

sinken in einen ruhigen Schlaf seit alters als Zeichen dafür gedeutet worden, daß die Krise überwunden wird. So ist auch das Wort der Apostel über den kranken Lazarus gemeint: „Herr, wenn er schläft, wird er gesund werden" (Joh 11, 12).

Um einer Erschöpfung der Kräfte vorzubeugen, leitet der Organismus instinktiv sinnvoll den Schlaf mit seiner Erneuerungsarbeit ein. Hat er — etwa in schwerer Krankheit — nicht mehr die Kraft dazu, so endet die Krankheit unweigerlich mit tödlichem Verfall. Schlaf ist also eine biologisch sinnvolle Instinkthandlung, um einer drohenden Erschöpfung zu begegnen, nicht aber eine Folge der Erschöpfung selbst. Daraus erklärt es sich — wie wir noch sehen werden —, daß alle bloß mechanistischen Versuche einer Schlaferklärung unzureichend sind und wesentliche, ja entscheidende Seiten der ganzen Erscheinung von ihnen übersehen werden. Das Leben ist das Autonome, Selbständige, das wohl mechanische Vorgänge verwendet, aber nicht sklavisch an sie gebunden ist, sondern sie der jeweiligen Lage anpaßt und sinnvoll abändern kann.

In das Wesen der Erneuerungsarbeit scheint nun die Tatsache, daß im Schlaf eine „Spannungsaufladung" erfolgt, einiges Licht zu bringen. Schied man früher scharf zwischen Leib und Seele, sah man in dem einen das aktive, lichte Prinzip, in dem anderen aber das dunkle, träge, so ist nach unserer heutigen Kenntnis des Feinaufbaues der Materie eine solche Scheidung nicht am Platze. Die Materie ist eng verwandt, wenn nicht identisch mit Energie und übt selbst in geringen Spuren (Hormone, Vitamine) entscheidende Einflüsse auf das Seelenleben aus. So kann es wohl sein, daß die „Spannung", die wir des Morgens nach einem gesunden Schlaf als „Frische" erleben, in einer Neuaufladung des elektrischen Potentiales besteht, daß also die Bilder von der „Spannung" wie „Abspannung" ein sehr reales Gegenstück in den elektrischen Potentialschwankungen des Organismus haben. Solange der Organismus lebt, hält er ein Potentialgefälle zwischen den lebenden Zellen und der sie umfließenden Flüssigkeit aufrecht. Im Laufe des Tages wird die Energie, die der Organismus zur Lebensbetätigung verbraucht, aus diesem Bestande aufgeladener Energie bezogen. Ist sie weitgehend verbraucht, so gebietet der Organismus dem wachen Leben Halt und beginnt von neuem die Aufladungsarbeit des Schlafes. Am Ende geht dem Organismus diese Fähigkeit verloren; er vermag die verlorene Spannung nicht mehr zu ersetzen. Damit fällt der Körper aus dem Bereich des Lebens zurück; er stirbt.

Vor allem Robert Ludwig Müller, der langjährige Erforscher der Lebensnerven, ist dieser Spur zum Verständlichmachen des Schlafes nachgegangen. Darüber, daß in den Nervenfasern elektrische Erregungen erfolgen, d. h. also elektrische Potentialschwankungen geschehen, besteht kein Zweifel. „Wenn auch die elektrische Energie, die von einer mikroskopisch kleinen Zelle ausgeht, naturgemäß nur eine sehr geringe sein kann, so ist doch schließlich die Summe, welche von all den Milliarden von Zellen des Körpers und des Nervensystems entsteht, imstande, die ‚Lebensvorgänge' des animalen und des vegetativen Systems auszulösen und den bioelektrischen Erregungen, welche unserem Denken und Wirken und Arbeiten zugrunde liegen, die dazu notwendige Strommenge zu liefern." Mit dem Unterschied der Ionenkonzentration diesseits und jenseits der Zellmembranen nimmt auch das elektrische Potential zu. Während der Arbeit der Muskeln nimmt der Unterschied an Konzentration ab, Mineralstoffe (Kalium und PO_4) wandern durch die Zellmembranen in die Blutflüssigkeit, während zu gleicher Zeit mit der Ermüdung Natrium, Chlor und H_2O in die Organzellen eindringen. Mit dem damit erfolgenden Ausgleich der Ionenkonzentration werden wohl auch die bioelektrischen Potentialunterschiede geringer. Eben dieses Nachlassen empfinden wir als „Abspannung" und „Ermüdung". „Eine unbekannte,

nicht untersuchbare und nicht meßbare Kraft, die Lebenskraft, arbeitet daran, die bei der Tätigkeit, aber auch bei der Krankheit zurückgegangenen Ionenkonzentrationsdifferenzen wieder zu vergrößern und damit die gesunkenen elektrischen Potentiale der Zellen und Säfte wieder zu erhöhen, die ‚Spannung in den Akkumulatoren' wieder aufzufüllen. In der lebenden Zelle wird auf beiden Seiten der semipermeablen (halbdurchlässigen) Zellmembran eine für das betreffende Gewebe und für seinen Zustand charakteristische Ladung fortwährend aufrechterhalten. Diese elektrische Ladung steht mit der Atmung der lebenden Zellen und damit mit dem Blutkreislauf in Zusammenhang. Wir sind in der Lage, durch Vitalfärbungen uns über die verschiedenen Ladungen der Gewebe Aufschluß zu verschaffen"[3]. Bezeichnend ist, daß die Stärke der Aktionsströme beim Menschen, Tier und bei der Pflanze in hohem Grade von der Vitalität des Organismus abhängt. Das Geheimnis des Lebens, das sich vor allem im Schlafzustand betätigt, liegt in dem Ersatz der verbrauchten Energie und in der Fähigkeit, die verbrannten Stoffe neu aufzubauen. In unzureichender Weise hat man vermeint, den Eintritt des Schlafes wie seine erneuernde Arbeit aus der Ruhe des Leibes erklären zu können. Jedoch bleibt ein bedeutender Unterschied zwischen Ausruhen und Schlafen. Auch wenn wir still und bequem liegen, so ist die erholende Wirkung dieses Ruhens nicht zu vergleichen mit der Wiederherstellung, die uns selbst ein kurzer Schlaf gewährt. Die Ruhe der Glieder ist nur eine relativ nötige Vorbedingung negativer Art für das Wirksamwerden der positiven Kräfte im Schlafe, die uns in den unsichtbaren überflutenden Strom des Lebensgeschehens hineinziehen, aus dem wir gestärkt auftauchen.

Beim Einschlafen geschieht eine innere Umschaltung des gesamten Lebensvorganges, der sein organologisches Widerspiel in dem polar gebauten System der Lebensnerven haben dürfte. Denn dieses „Lebensnervensystem" setzt sich aus zwei gegensätzlich zueinander arbeitenden Teilen zusammen, dem sympathischen und dem parasympathischen. Dem sympathischen Teil kommen wohl leistungssteigernde (ergotrope) Aufgaben zu, während das parasympathische System vor allem der Erholung und der Ernährung, also „trophotropen" Aufgaben dient. In der Zeit des Schlafens scheint der Tonus der parasympathischen Lebensnerven gesteigert; die Pupillen sind verengert, die Körperwärme senkt sich, die Herztätigkeit ist verlangsamt, die Gefäße sind erweitert, die Muskeln der willkürlichen Bewegung (quergestreifte) sind erschlafft. Es schläft nicht nur das Gehirn, es schläft eben der ganze Körper. Beim Erwachen erfolgt eine Rückschaltung auf aktive Betätigung der gespeicherten Kräfte. Alle Organfunktionen laufen im Schlafe anders als im Wachen, so wie es dem Entspannungs- und Aufbauzustand des Körpers entspricht. Nur wenige und schwache Impulse werden vom Zentralnervensystem ausgesandt, manche Reflexe sind herabgesetzt. Die auffallendste Schlafstellung nehmen die Augen ein; zum Schutz gegen störendes Licht werden die Augäpfel nach oben verdreht. Die Muskeln sind weich und entspannt. Im tiefen Schlafe fällt beim Aufheben jedes Glied schlaff zurück und bleibt in jeder Zufallslage, wobei freilich Unbequemlichkeiten vielfach reflektorisch ohne Unterbrechung des Schlafes korrigiert werden. Die Atmung des Schlafzustandes unterscheidet sich in charakteristischer Weise von der Wach-Atmung. Die Schlaf-Atmung ist ruhiger, gleichmäßiger und leichter; die Atemluft wird kurz eingezogen, noch kürzer ausgestoßen, bis zum nächsten Einatmen erfolgt eine verhältnismäßig lange Pause. Auch der gesamte Kreislauf ist wesentlich verlangsamt, was am deutlichsten die Abnahme der Körpertemperatur um $^1/_2$ bis 1 Grad anzeigt. Das Herz schlägt schwächer, die Pulszahl sinkt, die Blutgefäße sind weit und schlaff.

So wenig wie das Einschlafen auf mangelnde Reize zurückzuführen ist, so wenig läßt sich das natürliche Erwachen mit neu einsetzenden Reizen er-

[3] Robert Ludwig Müller, Über den Schlaf, 1940, S. 32—35.

klären. Das Aufwachen, das von selbst geschieht, ist eine spontane Lebensbetätigung. Schon in den Morgenstunden wird der Schlaf zunehmend flacher, wie man wiederholt nachgeprüft hat. Schließlich tritt dann ganz von selbst jener Punkt ein, wo die erholende Betätigung des Schlafgeschehens, weil genügend, abgeschaltet wird und dem Einsatz der neugewonnenen Kräfte das Feld räumt. Freilich spielen in das Aufwachen — wie wir noch sehen werden — auch andere Einflüsse hinein, so die geregelte Gewohnheit der täglichen Lebensordnung oder der am Vortage gefaßte Vorsatz, zu bestimmter Stunde aufzustehen.

Beim spontanen Erwachen ist erst ein Zustand der Benommenheit und Dämmerung zu überwinden, ehe die Frische und Leistungsfähigkeit des Morgens zu verspüren ist. Das Erwachen zum Bewußtsein am Morgen gleicht in gewissem Sinne unserem Eintritt ins Leben. Damals kamen wir zum ersten Male ans Licht der Welt; zum ersten Male schlugen wir die Augen auf, ohne freilich die Schwelle dämmrigen Bewußtwerdens zu überschreiten. Mit jedem Erwachen kommen wir wieder aus einem undurchdringlichen und unerhellbaren Dunkel. Solange die Entwicklung dauert, wächst die bewußte Lebensentfaltung, mithin auch die Größe der Kluft, die jeden Morgen überbrückt wird.

Aus dem Rhythmus des natürlichen Lebens, das uns im Grunde ein unzugängliches Geheimnis bleibt, fühlt sich der Schlafgestörte ausgestoßen. Schlafstörung ist heute eine Zeitkrankheit, von der viel die Rede ist. Das Ausmaß der Schlafstörung ist statistisch nicht zu bestimmen. Angaben wie die amerikanischer Ärzte, daß ein Viertel der Menschen im Alter zwischen 40 bis 60 Jahren an Schlaflosigkeit leidet, über 60 Jahre die Hälfte, oder die Behauptung, daß 80% der Großstädter schlafgestört sind, entbehren gesicherter Grundlage. Daran, daß das Zeitübel schon vor dem Kriege ein beachtliches Ausmaß angenommen und durch die jahrelangen Erregungen der Luftangriffe und des Nahkrieges sich gesteigert hat und noch jahrzehntelang in einer nervösen Schlaferschwerung nachwirken wird, zweifelt kein Einsichtiger. Doch muß Klagen über Schlaflosigkeit mit Kritik begegnet werden, denn viele Leute wissen ihren eigenen Schlaf nicht zutreffend zu beurteilen. Nach Bismarcks Bericht klagte Kaiser Wilhelm I. schon über eine schlechte Nacht „wenn er zweimal, und über Schlaflosigkeit, wenn er dreimal erwacht war“[4]. Besonders ältere Leute klagen gern über schlaflose Nächte, behaupten, jeden Stundenschlag gehört zu haben, auch wenn die Beobachtung ergibt, daß sie mehrere Stunden ununterbrochen geschlafen haben.

Da die Schlafstörung unfraglich eine weitgreifende Zeitkrankheit darstellt, müssen wir ihren Ursachen auf den Grund gehen, sollen Heilmittel gefunden werden. Hören wir den Schlafgestörten selbst, so ist er nicht verlegen, allerlei Dinge und Umstände für seine Schlaflosigkeit zu beschuldigen. Ja er klagt gern und beklagt vielerlei, — nie aber eins: sich selbst. Diese grundsätzliche Ausschaltung des eigenen Ich bei der Suche nach der Schuld der Schlafstörung weicht sicher einem peinlichen Gebiete aus; es wäre peinlich, Schuld für anscheinend rein biologische Störung bei sich zu finden, und hätte die mißliche Folge, liebgewonnene Gewohnheiten aufgeben und sich umstellen zu müssen.

[4] Otto v. Bismarck, Gedanken und Erinnerungen. Vollst. Ausg. (1928), S. 554.

Die erste zornige Anklage wird gegen den Lärm geschleudert. Tatsächlich ist ja in sehr weitem Ausmaß die behagliche Idylle kleinstädtischer Ruhe dem Lärm des Verkehrs gewichen. Mit der zunehmenden Verstädterung des Menschen wird er in den lärmenden Strudel der Stadt hineingezogen, der erst in später Nacht lediglich für wenige Stunden verebbt. Die zweite Anklage gilt dem Hetz-Tempo des täglichen Lebens. Zu immer größerer Hast zwingt der Daseinskampf, treibt aus dem letzten Plätzchen behaglicher Ruhe heraus, ist somit schuld an der zerfahrenen Nervosität, die in schneidendem Gegensatz zu allem beruhigtem Hineingleiten früherer Zeit in den Schlafzustand steht. Durch das künstliche Licht wird die Nacht zum Tage gemacht, der Tag bis weit in die Nacht unnötig verlängert. Ja sogar eine Umkehr des natürlichen Lebensrhythmus erzwingt der unmenschliche Wirtschaftsbetrieb von vielen dadurch, daß der Arbeitsprozeß auch in der Nacht nicht mehr unterbrochen wird und regelmäßig ein Teil der Arbeiter in Nachtschichten arbeiten muß.

Trotz alledem bildet auch die Summierung all dieser Einzelfaktoren noch nicht die Hauptschuld an einer übertriebenen, nicht mehr leicht abschaltbaren Wachheit, an der allgemeinen Erregbarkeit und Nervosität, die die Einschlafschwelle ungebührlich hinaufsetzt. Werden die angeführten Gründe für Schlafstörung, deren teilweise Berechtigung nicht abzustreiten ist, jedoch zum Haupt- und Alleingrund gemacht, so wird die ganze Frage auf ein völlig falsches Geleise geschoben, was dadurch verhängnisvoll wird, daß man das Entscheidende übersieht.

Nehmen wir zunächst den störenden Lärm vor. Gewiß, wer vom Lande in die Großstadt zieht, wird in den ersten Nächten durch den Lärm des Verkehrs erheblich im Schlafe gestört. Aber erstaunlich schnell paßt sich der gesunde Mensch daran an. Er hört ihn einfach nicht mehr. Auch mitten im Heulen des Sturmes auf dem See schläft Christus. Ja selbst im Trommelfeuer des Krieges haben Soldaten tief und traumlos geschlafen. Es schlägt dem Lärmargument vollends ins Gesicht, wenn von Schlafgestörten „die unheimliche Stille“ als Ursache des Nichteinschlafenkönnens bezeichnet wird. Das Lärmargument hat seine theoretische Verlängerung in einer falschen Schlaftheorie gefunden. Danach sollte das Zustandekommen des Schlafens auf das Ausbleiben der sensiblen und sensorischen Reize zurückgeführt werden können. Eine solche Theorie setzt viel zu äußerlich und oberflächlich an und widerspricht auch den alltäglichen Erfahrungen. Sind wir wirklich müde, dann schlafen wir auch ein, wenn die Reize weiter auf uns eindringen. Aktiv schaltet der Organismus die Reizzuleitung ab und läßt sie nicht mehr zum Bewußtsein kommen. Auch während des Marschierens, auch während des Ratterns der Eisenbahn, selbst im hell erleuchteten Konzertsaal unter lautem Pauken und Trompeten vermag ein Ermüdeter einzuschlafen.

So wenig das Lärmargument genauerer Prüfung standhält, so wenig erweist sich jenes aus der Arbeitsbelastung hieb- und stichfest. Ergibt sich wirklich aus der Beschleunigung des Maschinentempos die Notwendigkeit, das eigene Arbeitstempo zu beschleunigen, wie immer behauptet wird? Wozu haben denn Menschen Maschinen erfunden? Doch offensichtlich nicht dazu, den Arbeiter zu belasten, sondern im Gegenteil, ihn zu entlasten, ihm einen Teil seiner Arbeit abzunehmen. Im Durchschnitt dürfte der Mensch heute unter normalen Verhältnissen weniger arbeiten als früher. Wie ungeheuer

viel Arbeit nehmen heute die Maschinen dem Bauern ab, — früher mußte er einen großen Teil der Nachtstunden in den Herbst- und Wintermonaten dafür opfern, sein Getreide Bund für Bund mit dem Dreschflegel zu bearbeiten, während heute die gleiche Arbeit oft in einer einzigen Woche von der elektrischen Dreschmaschine besorgt wird, die zudem noch im gleichen Arbeitsvorgang eine Reihe anderer Arbeiten, wie Pleudern, Sortieren, Sackfüllen usw., übernimmt. Man lese nur Peter Rosegger nach, wie früh seine Eltern aufstanden, wie wenig Schlaf sie sich gönnen durften, wie hart die Fron der Arbeit auf ihnen lag und doch das drohende Gespenst der Armut nie recht weichen wollte. Wir kennen diese Zeit nicht mehr und neigen deshalb immer wieder dazu, diese „gute alte Zeit" irrtümlicherweise zu vergolden. Man muß schon einmal an Hand solcher Dichterschilderungen das wirkliche Leben unserer Urgroßväter vor sich erstehen lassen, um zu erkennen, wie schief oft unsere Beschuldigungen der eigenen Zeit sind. Drückende Not zwang die armen Weber in den schlesischen Gebirgen und in Schwaben zu einer Arbeitslast, von der wir uns keine rechte Vorstellung mehr machen. Dabei gab es keine Hoffnung auf Unterstützung bei Krankheit, keine Aussicht auf eine Rente, kein Einspringen sozialer Einrichtungen bei Unglücken. Viele Weberfamilien in den schlesischen Bergen konnten sich ihr ganzes Leben nie Weißbrot mit Butter leisten. Trotz der Überfülle der Arbeit, die solche Menschen in aussichtslosem Wettkampf mit der Maschine zu leisten hatten, war bei ihnen Nervosität als Ursache von Schlaflosigkeit unbekannt. Auch Gelehrte und Erfinder können in fiebernder Gespanntheit auf ein großes Ziel ihren Versuchen und Forschungen unter übermäßigem Einsatz der Kräfte nachhängen, wie Künstler von den aus der Seele emportauchenden und gestaltannehmenden Bildern bedrängt werden können, dabei durch Wochen und Monate gleichsam in geistigen Geburtswehen liegen, dennoch braucht dadurch ihr Schlaf in keiner Weise gestört zu sein. Im Gegenteil, auf Überanstrengung antwortet die gesunde Natur mit Vertiefung des Schlafes und verstärkter Erneuerung. Bloße „Überanstrengung" kann also als Grund für eine Schlafstörung nicht gelten gelassen werden. Selbst dem Zwang, die Nacht zum Tage zu machen und am Tage zu schlafen, wie es die Nachtarbeiter tun müssen, paßt sich, wie die Erfahrung lehrt[5], die menschliche Natur leicht an, ohne eine Störung erleiden zu müssen.

Es ist nicht der äußere Faktor für sich allein, der stört, vielmehr sein Echo, das er beim Menschen hat. Ist erst einmal ein Lärm als ärgerliche Störung empfunden worden, so wächst der Ärger mit der regelmäßigen Wiederkehr des Lärmes. Nicht mehr unbefangen tritt der Mensch seinem erneuten Erscheinen gegenüber. Er ist schon in erwartender Spannung darauf. Bis in die Krampfhaltung eines dauernden Verärgertseins hinein steigert sich das wiederholte Erleben des gleichen Lärmes, so daß er sich von dieser Dauerhaltung nicht mehr freimachen kann. Wie ein Krampf hält sie ihn in Spannung. Einschlafen aber setzt Lösung solcher Spannungen voraus. Mit der Verfestigung des Krampfes muß also auch reflektorisch die Einschlafschwelle heraufgesetzt werden. Je verkrampfter und lauter der Ärger, desto schwerer ist es, Schlaf zu finden. Das gleiche gilt für die Arbeitslast.

[5] M. Breuninger, Über den Schichtschlaf. Zeitschr. f. Neurol. (1941), S. 171, 591.

Nicht das Übermaß an Arbeit, noch auch ihr gesteigertes Tempo, sondern die verärgerte Abwehr gegen den Zwang, der einem angetan wird, das ärgerliche Herausgerissensein aus dem bequemen Frieden und der selbstgenügsamen Behaglichkeit machen die eigentliche Ursache der Schlafstörung aus. Die Unfähigkeit, äußere Einwirkungen unbefangen hinzunehmen, erzeugt die Dauerverstimmtheit, die die Befriedung des Abends nicht aufkommen läßt. Nicht die leere äußere Ruhe, das einfache Nicht-Dasein von störenden Einflüssen, sondern die innere Beruhigung ist die Voraussetzung für den Schlaf.

Auch Schlafen ist nämlich — so paradox die Behauptung auf den ersten Augenschein hin ist — echt menschliches Tun, nicht bloß biologisch-physiologisches Geschehen, das an ihm abläuft ohne seine persönliche Beteiligung. Die vergangene Zeit stand einseitig im Banne der Schlaftheorien, die den Schlaf lediglich aus anatomischen und physiologischen Tatsachen abzuleiten versuchten. Daraus entsprang das Suchen nach einem Zentrum der Schlafregulation im Gehirn, wie nach Reizen, die den Schlaf beförderten, sowie das Suchen nach chemischen „Ermüdungsstoffen", die eine Art Lähmung des Gehirns und damit den Schlaf veranlassen sollten. Aber mehr und mehr hat sich herausgestellt, daß all diese Faktoren wohl vorhanden und von Bedeutung sind, daß sie aber keineswegs allein den Schlaf herbeiführen; vielmehr ist der Schlaf eine eigengesetzliche Lebensleistung, an der die menschliche Persönlichkeit mitbeteiligt ist.

Aus dieser Auffassung vom Schlafe als menschlicher Leistung folgen zwei wesentliche Dinge. Einmal gibt es keine einfache Gesetzmäßigkeit der Schlafstörung, weil es keine einfache quantitativ festlegbare Gesetzmäßigkeit des Einschlafens und Schlafens gibt, vielmehr ist jede Schlafstörung etwas Einmaliges entsprechend der einmaligen Gewordenheit des Einzelmenschen. Wir dürfen nicht alle schematisch über den gleichen Kamm scheren, wie wir auch nicht alle Schlafgestörten auf die gleiche Weise behandeln dürfen. Freilich lassen sich bei den Schlafstörungen gewisse allgemeine regelmäßig wiederkehrende Züge herausheben, aber die Abstraktion dieser Typen aus der sehr bunten konkreten Mannigfaltigkeit liegt auf einer ganz anderen Ebene als die Abstraktion der Grundgesetzlichkeit der unbelebten und auch noch der belebten untermenschlichen Natur.

Weiterhin folgt aus der Auffassung des Schlafes als menschlicher Leistung, daß Schlafstörungen auf der ihnen zukommenden Ebene des Menschlichen begegnet werden muß, daß sie aber nicht durch den Gebrauch chemischer Schlafmittel überdeckt werden dürfen, wie dies vielfach geschieht. Soweit Schlaflosigkeit tatsächlich nur auf biologische Vorgänge wie auf die Schmerzen einer Krankheit zurückgeht, ist natürlich eine Schmerzlinderung durch Medikamente am Platze, um damit auch den Schlaf herbeizulocken. Aber abgesehen von diesen Fällen hat in der Gegenwart die Verwendung von künstlichen Schlafmitteln bei Nichtkranken in einem solch verheerenden Maße zugenommen, daß entschiedene Stellungnahme dagegen notwendig wurde. Der entscheidende Grund für die Verwerfung der chemischen Schlafmittel ist die Tatsache, daß sie nicht den gesunden Schlaf mit seiner positiven Leistung der erholenden Erneuerung des Organismus erzeugen, vielmehr nur eine narkotische Lähmung des Bewußtseins, wobei die regenerative Aufbauarbeit unmöglich oder doch wenigstens stark gehemmt ist.

In den letzten Jahrzehnten sind die Mittel zur künstlichen Schlaferzeugung ins Unübersehbare gewachsen. Schon die Volksmedizin kannte eine Reihe von Schlafmitteln. Früher galten Mohn, Opium und das daraus isolierte Morphium als sicheres Mittel zur Einschläferung. Seit 1869, dem Jahre, in dem das Chloralhydrat als Schlafmittel in die Heilkunde eingeführt wurde, sind eine Menge synthetischer Schlafmittel geschaffen worden, heute schon mehrere hundert, eine Zahl, die noch immer steigt. Schon in den ersten zwanzig Jahren der Anwendung des Chloralhydrates wurden 103 Todesfälle als Folgen davon beschrieben. Die heute gebräuchlichsten Schlafmittel gehören teils der Alkoholgruppe an, teils sind sie Aldehyde (Chloralhydrat, Paraldehyd) oder es sind Säure-Ureide oder Carbaminsäureester. In jüngster Zeit werden die wichtigsten Schlafmittel von Abzweigungen der Barbitursäure-Gruppe gewonnen (Veronal, Medinal, Luminal, Phanodorm, Evipan). Je stärker sie wirken, desto kräftiger ist die lähmende Betäubung des Gehirns. Man unterscheidet kürzer wirkende Einschlafmittel von den stärker wirkenden Durchschlafmitteln. Vor allem die letzteren machen die lebensnotwendig positive Aufbauarbeit des Schlafes unmöglich. In den letzten Jahren nun hat der Mißbrauch von Schlafmitteln derart zugenommen, daß 1934 die Zahl der wegen chronischer Schlafmittelvergiftung in die Berliner Charité Aufgenommenen an die der chronischen Alkoholiker und Morphinisten heranreichte.

Die natürliche Folge der Gehirnbetäubung durch Schlafmittel ist eine weit ins Wachleben hineinreichende Benommenheit. Ein solcher Mensch wacht nicht mehr zu seinem vollen Menschsein auf. Er vegetiert nur dahin. Seine Sprech- und Gangweise ist wie „verschmiert". Sein Gehaben ist unsicher, fahrig, ohne Klarheit und ohne zielstrebige Wachheit. Die tatfrohe Funktionslust bei der Arbeit wie das helle Ausgerichtetsein auf eine Leistung, die dem gesunden Menschen eigen sind, gehen dem durch Schlafmittel Benommenen ab. Vor allem verhindert auf die Dauer diese Benommenheit eins: die wache Begegnung mit sich selbst als Voraussetzung für das Auffinden der eigentlichen Wurzel der Störung in der eigenen Haltung und die Umstellung auf Grund solcher Erkenntnis.

Daß durch Schlafmittel eine echte Beruhigung nicht zu erzielen ist, hat ein ungewollt groß angelegtes Experiment gezeigt. In der Irrenpflege hat man durch mehrere Jahrzehnte in großem Stile Schlafmittel angewandt. Ein Fachmann wie Carl Schneider hat diesen Versuch anschaulich geschildert: „Als erst einmal die Entwicklung der chemischen Industrie die Möglichkeit zur Herstellung zahlreicher Schlaf- und Beruhigungsmittel geschaffen hatte, wurde zuerst alles versucht, die Geisteskranken durch Schlafmittel zu beruhigen. Besonders in den ersten beiden Jahrzehnten dieses Jahrhunderts erfreuten sich die Schlafmittel eines geradezu uneingeschränkten Gebrauches durch die Irrenärzte. In langen Listen waren die Kranken verzeichnet, täglich trug der Abteilungsarzt für jeden Kranken die Schlafmitteldosis ein. Daß ein Geisteskranker ohne Schlafmittel schlafen sollte, schien geradezu undenkbar. Deshalb wurde auch an sich nicht störenden Kranken eine wirksame Schlafmittelgabe verordnet. Die Mittel wechselten zur Vermeidung unnötiger Kumulation täglich oder alle paar Tage, vielfach wurde — ich habe das selbst als junger Arzt noch gesehen — einfach jeden Morgen für jeden Kranken nur ein anderes Schlafmittel aufgeschrieben. Abends ging der Arzt mit der Spritze über die Abteilung und spritzte Scopolamin, Scopolamin-Morphium, Luminalnatrium usw. Außerdem ging das diensttuende Pflegepersonal mit Tabletts herum, auf denen in Schälchen, Gläschen und Schüsselchen, in Becherchen und auf Löffeln die verschiedenen Mittel bereitlagen: Paraldehyd in großen Mengen, Trional, Sulfonal, Veronal, Medinal — kurzum die stärksten Schlafmittel, welche wir kennen. Ich erinnere mich der Riesenmengen Paraldehyd noch sehr gut, welche ich als Apothekenverwalter der Anstalt Arnsdorf wöchentlich mehrmals auszu-

geben hatte." Inzwischen ist man zu der Einsicht gekommen, daß Schlafmittel zwar für Stunden wirken, aber eine dauernde Beruhigung ausbleibt. Schlafmittel sind nur eine „chemische Zwangsjacke", die im Notfall angebracht ist. Selbst das in diesen Fällen meist angewandte Scopolamin ist geeignet, pathologische, besonders schizophrene Erlebnisse zu intensivieren. „Wir haben daher — sagt Schneider — bereits seit 1934 den Gebrauch des Scopolamins in Heidelberg ganz aufgegeben. Es wird in der Heidelberger Klinik überhaupt nicht mehr verwendet. Man kommt, wie sich gezeigt hat, ohne Scopolamin viel besser aus als mit ihm." Der Dauergebrauch von Schlafmitteln schafft im Organismus ganz unübersichtliche Verhältnisse. Sie wirken zerschlagend auf die gesunden Instinktregungen und auf das Erlebnis der Krankheit selbst zurück. Der Kranke erhält durch die Schlafmittelgabe bescheinigt, daß er nicht in der Lage zur Selbst- und Fremdsteuerung ist. Krankhafte Vorgänge werden dadurch geradezu verfestigt, anstatt, wie es eine vernünftige Therapie versucht, gelöst. Damit unterstützen Schlafmittel sogar die Ausweitung des Krankhaften. Nicht einmal den Normalschlaf können sie bewirken, der für jede Heilung unerläßliche Voraussetzung ist. „In jedem Falle sind Schlafmittel bald entbehrlich, wenn man eine richtige Gesamtbehandlung der Erkrankung eingeschlagen hat" (Schneider [6]).

Aus den Erfahrungen der Naturheilkunde seien in diesem Zusammenhang noch einige Hinweise auf Hilfen beim Einschlafen genannt. Der körperlichen Entspannung dienen ruhige gleichmäßige Atemzüge am offenen Fenster, wobei jedoch eigentliches Tiefatmen, das erregt und erweckt, zu vermeiden ist. In frischer Luft bei offenem Fenster schläft man rascher ein, der Schlaf ist vertieft. Ebenso begünstigt der Daueraufenthalt im Freien die natürliche Ermüdung. Ein lauwarmes Bad dämpft die körperliche Erregung. Für gleichmäßige Blutverteilung und Durchwärmung des Körpers vor dem Zu-Bett-Gehen ist zu sorgen. Jeder weiß, daß kalte, nichtdurchwärmte Füße das Einschlafen um Stunden hinausschieben können. Wechselwarme Fußbäder beheben diesen Mangel schnell. Im Sommer ist der Körper mit warmer Luft und kaltem Wasser zu behandeln, im Winter dagegen mit kalter Luft und warmem Wasser. Bei lästiger Hitze, Blutfülle im Kopfe und Herzklopfen schaffen feuchte Umschläge um Unterschenkel, Unterleib oder als Brustauflage meist rasche Abhilfe, ohne daß es nötig wäre, zu gewaltsamen Mitteln zu greifen, die immerhin die Schlafmittel darstellen. Die einfachsten Mittel sind noch immer die besten. Das Entscheidende ist das Ziel: die lustvolle Entspannung und gleichmäßige Durchwärmung des Körpers [7].

Mancherlei kleine Mittel körperlicher Art verhelfen zu schnellerer Beruhigung bei außergewöhnlichen Erregungen. So empfiehlt A. Heister kalte Essigabwaschungen und leichte Durchkühlung am offenen Fenster neben Wadenwickel. „In Fällen schwerster Schlaflosigkeit, wo auch Medikamente versagt hatten, haben sich aufsteigende Armbäder, und zwar genügt ein Arm in völliger Ruhelage des Kranken, langsam innerhalb etwa 20 Minuten von 37 bis 45° ansteigend sehr bewährt" [8]. Mit zunehmendem Alter nimmt auch das Schlafbedürfnis ab. Brauchen Kleinkinder 12 Stunden Schlafzeit, so kommt ein gesunder Erwachsener mit 8 Stunden täglicher Schlafzeit aus, wobei die Anlehnung an den Tag-Nacht-Wechsel das Natürliche bleibt, und der Versuch einer gewaltsamen Verrückung der natürlichen Nachtzeit als Schlafzeit, wie sie Stöckmanns „Naturschlaf" (von abends 6 Uhr bis nachts 1 Uhr) darstellt, ist in Wirklichkeit eine krasse „Denaturierung" (W. Kollath).

---

6 Carl Schneider, Behandlung und Verhütung der Geisteskrankheiten. 1939, S. 248—256.
7 Hinweise dieses Abschnittes stammen zumeist aus: A. Brauchle, Die naturgemäße Behandlung der Schlaflosigkeit: Dtsch. med. Wochenschr. 1940, II, S. 1289 f.
8 August Heisler, Dennoch Landarzt, 1944, S. 51.

Die Wurzeln der Schlafstörung reichen für gewöhnlich weit zurück bis in die Kindheit. Deshalb ist es angebracht, vom Schlaf des Kindes auszugehen. Im ersten Jahre seines Lebens verschläft das Kind den größten Teil der Zeit. Es wird vom Schlafe gehabt. Die quellenden Vegetations- und Wachstumsvorgänge stehen im Vordergrunde. Aber viel früher, als man es gemeinhin annimmt, erwacht das echt Menschliche, damit auch die Möglichkeit, aus der unmittelbaren Hingegebenheit an die Natur und dem Geleitetsein durch sie herauszufallen. Die ersten seelisch-menschlichen Regungen erwachen am Verhältnis zur Mutter. Durch übertriebene Zärtlichkeit und Liebkosungen vermag die Mutter das Kind zu stark an sich zu binden, so stark, daß diese Bindung zur ersten Schlafstörung wird. Aus den natürlichen Ufern getreten, stellt der Trieb nach Liebe und Zärtlichkeit noch Ansprüche, wo das Kind sich in den Schlaf fallen lassen sollte. „Verwöhnt" nennt man ein solches Kind und will damit andeuten, daß seine Ansprüche, die es mit Schreien und Brüllen ankündigt, das Maß des Richtigen verlassen haben. Auch beim Einschlafen will das Kind nicht allein sein, zwingt durch sein Schreien die Mutter ans Bett, ihm die Hand zu halten oder es zu streicheln, bis es eingeschlafen ist. Hier schon in dieser ersten frühkindlichen Periode also zeigt es sich, daß der Schlaf nicht bloß ein vitales Lebensgeschehen ist, das am Menschen ohne ihn abläuft, sondern etwas echt Menschliches, das er sich selbst mitgestaltet. Schon in der frühesten Kindheit also können die Anforderungen, die das einzelne Kind als Bedingung für sein Einschlafen stellt, grundverschieden sein. Schon in der Wiege gewinnt das Proletarierkind, um das sich die Mutter wenig kümmern kann, seine erste seelische Selbständigkeit; es schläft rasch und sicher ein. Anders das Kind, dem die Mutter ihre ganze Sorgfalt zuwenden kann. Somit bildet sich durchaus nicht auf der Ebene des Vital-Biologischen, sondern auf der Ebene des spezifisch Menschlichen ein Stock von Gefühlen und Bräuchen, die erfüllt sein müssen, ehe das Kind entschlummert. In der gleichen äußeren und inneren Lage kann bei einem Kinde das Gefühl der Geborgenheit als Voraussetzung für das Einschlafen erfüllt sein, beim anderen nicht. Daraus ergibt sich, daß der Schlaf weitgehend Angelegenheit menschlicher Zucht und auf späterer Stufe menschlicher Selbstzucht ist.

Eine kluge Mutter versteht es, in das Abenderleben beruhigende Momente einzubauen, das Tageserleben zum Abklingen zu bringen, die innere Umstellung auf die Schlafenshaltung herbeizuführen. Neben dem Abschirmen äußerer Reize, dem Waschen und Umkleiden nimmt bei dieser Umstellung eine sehr wesentliche Stellung das vertrauensvolle Sich-Anbefehlen in die Hut göttlicher Fürsorge ein; es schafft den Frieden des Abends und stärkt das natürliche Vertrauen, das nötig ist, um die recht früh sich andrängenden Gefahren der Verängstigung abzuwehren.

In schlichter und doch feiner Weise verhilft die Mutter den Kindern zur Verarbeitung von Erlebnissen, deren Unerledigtsein ein baldiges Einschlafen verhindert. Nicht selten verstehen es Mütter, gerade in diesen lösenden Augenblicken des Einschlafens sich das Vertrauen der Kinder bis weit in das Reifealter hinein zu wahren. Manche Schwierigkeit, die tagsüber in ängstlicher Scheu und schamhaftem Trotz verborgen gehalten wird, kommt dann über die Lippen, wenn die Gestrafftheit des Tages sich löst. Ein Geheimnis,

das der helle Tag ihm nicht hätte entlocken können, kann der junge Mensch in dieser Lage vor dem Einschlafen sich von der Seele „herunter"-reden und damit die Befriedung für das Einschlafen gewinnen.

Wird hingegen einem Kinde nicht diese Sorgfalt gewidmet, wird es frühzeitig aus der mütterlichen Geborgenheit gerissen, in eine fremde Umgebung gebracht, wo gar schon entfaltete Schlafforderungen nicht befriedigt werden, wird weiter das Vertrauengewinnen im Abendgebet nicht geübt, dann sieht sich das Kind dem Dunkel der Nacht, seinen Schrecken und der daraus folgenden Beängstigung wehrlos ausgesetzt. Das Kind wird von der Angst überfallen. Die Angst ist nicht die ursprüngliche Grundbefindlichkeit, in der sich der Mensch im Leben vorfindet. Vielmehr ist im Kinde das Ursprüngliche und Natürliche das Vertrauen. Bei seiner Entfaltung kann das Vertrauen nicht bei einem unpersönlichen Es der Natur haften bleiben, sondern weitet sich und strebt hin auf den persönlichen Leiter der Welt, den unendlichen Vater des Weltalls, in dessen Vatersorge das ganze Weltall geborgen ruht. Angst ist erst ein Nachträgliches. Angst steigt erst aus den Bruchstellen der zerbrochenen Geborgenheit auf. Nur da kann sie aufsteigen, wo der kindliche Mensch schon die Bedrohung seines Daseins erfahren hat und die Unheimlichkeit einer solchen Bedrohung ihm „in die Glieder gefahren ist". Nicht mehr kann sich das Kind mit ruhiger Sicherheit in den Frieden der Nacht hineinfallen lassen, vielmehr reckt sich ihr Dunkel jetzt als Feind auf. Unheimlich ist seine Bedrohung, nicht nur von da oder dort, sondern von überallher kommend, durch alle Poren eindringend, wirklich „panischen" Schrecken im Ursinn des Wortes erzeugend. Eine einzelne bestimmte Bedrohung, die sich beobachten, wenn auch nicht abwehren läßt, beantwortet der Mensch mit Furcht. Sie ist ihrem Sinn nach an ein einzelnes gebunden. Aber die Angst des panischen Schreckens kommt von überallher und erschüttert das ganze Sein. Unheimlich wirkt die Zerbrechlichkeit des Daseins. Alles kann nachgeben. Überallhin kann man hinunterstürzen. Alles kann in feindlicher Weise über uns herfallen. Ist diese Angst einmal erregt, so beflügelt sie die Phantasie. Die ängstliche Erwartung schon malt aus, wie die Balken über dem Bett anfangen, sich zu bewegen, Fratzen zu schneiden. Flüchtige Schatten huschen herbei, legen sich als Gespenster auf die Brust und beklemmen den Atem.

Läßt man in einer Schulklasse unerwartet eine Niederschrift über einen selbst erlebten Traum anfertigen, so berichten bei weitem die meisten von einem Angsttraum. Mancher kann es mit Anton Reiser aus seiner eigenen Jugend bestätigen, daß auch ihm „diese ganze Zeit über keine Nacht verging, wo er nicht mit Schrecken und Angstschweiß vor der Stirne aus dem Schlaf erwachte" (K. Ph. Moritz[9]). Vermag der helle und laute Tag eine angsthafte Grundstimmung zu verdrängen und zu übertönen, so wagt sie sich im Schlaf hervor. Die Träume sind dann ihre phantastischen Projektionen. In dieser Grundbefindlichkeit kommt nicht nur eine bloße Existenzangst zur Auswirkung, die Angst vor dem möglichen Abgleiten ins Nichtsein. Dem Menschen als moralischem Wesen ist noch eine weitere Form der Angst eigen.

---

9 Karl Philipp Moritz, Anton Reiser. Ein psychologischer Roman, 1785—1790; Neudr. 1886, zit. nach Miehle-Pagel, Rel. Kindheitserlebnisse 1930, S. 47.

Er weiß sich im eigentlichen Kern seines Wesens, der vorübergehend durch uneigentliche Hüllen verdeckt werden mag, durch das Gewissen zur verantwortlichen Mitgestaltung des eigenen Seins aufgerufen. Jene wertende, aufrufende, warnende und strafende Stimme läßt sich im lauten Tag übertönen. Aber wenn das Getriebe des tätigen Lebens schweigt, meldet sie sich unüberhörbar an und setzt sich auch im Schlafe und trotz des Schlafes durch. Überall dort muß die Existenzial- und Gewissensangst hintergründig wachsen, wo der Mensch sich seiner Todesverfallenheit wie seiner moralischen Bedrohung nicht stellt, den Blick davon abwendet und flieht. Solange eine Verarbeitung in echter Begegnung nicht erfolgt, Angst vielmehr zu einem affektiven Grundstock heranwachsen kann, bleibt sie die entscheidende Quelle von Schlafstörungen. Alle chemischen Schlafmittel, die dagegen angewandt werden, sind nur ein Pfuschen an den Symtomen, zugleich ein Selbstbetrug, da man damit die Sicht auf die tiefere Quelle der Schlafstörung zudeckt.

Zum gesunden Schlafe gehört aber auch der Wille zu einer Lebensleistung, damit der Wille zu einer Erholung und Aufholung der notwendigen Kräfte. Es kommt, wie Weizsäcker sehr richtig sagt, nicht nur darauf an, daß man schläft, sondern wofür man schläft. Wieder wird uns an diesem Beispiel klar, daß es seelische Sackgassen sind, in die hinein ein Mensch sich verirrt, schmollendes Sichzurückziehen aus dem Leben, was nervöse Schlaflosigkeit hervorruft.

Eine gemüthafte Dauerverstimmung ist ein krebsartiges Leiden, das den gesunden Lebenswillen und seine Schaffenskraft allmählich zerfrißt. Verhängnisvoll wird sie dadurch, daß der leidende Mensch sich mit dieser Verstimmung so gleichsetzt, daß er aus ihr nicht mehr herauswill. So sehr er auch jammert, so zäh verteidigt er seine Position, die ihm anderen gegenüber noch manchen Vorteil bringt. Verstimmungen können aber auch von kürzerer Dauer sein. Sie stellen akute Leiden des Gemütes dar, die im Augenblick stärker stören, aber nur deshalb stärker, weil das Fieber dieser Störung auch Heilung will. Augenblickliche Verstimmungen drängen in ihrer akuten Lebhaftigkeit auf baldige Erledigung. Erfolgt diese nicht, so können sie sich chronisch einfressen und zu einer langanhaltenden Verstimmung werden, die so mit dem eigenen Wesen verwächst, daß sie gewissermaßen zur zweiten Natur wird und der Verstimmte immer stärker die Fähigkeit verliert, seine Stimmung sich gegenüberzustellen und sie sachlich zu beurteilen.

So vielfältig das Leben ist, so verschieden können auch die Gründe sein, aus denen die Dauerverstimmungen entspringen. Ungenügen am Berufe, an den Mitmenschen, der eigenen Familie, den Vorgesetzten oder Untergebenen, nagendes Bewußtsein eigener Minderleistung gegenüber dem gesellschaftlichen oder ethischen Soll, oder auch dem selbstgesetzten Ideal gegenüber, auch Hader mit dem Lebens- und Weltgeschehen wie mit dem Leiter der Welt. Sie ziehen, je länger sie wirken, desto stärker die Bremse am Lebenswillen an, der eine solche Dauermißhandlung nicht verträgt und krebsig zerfällt. Nichtschlafenkönnen ist mithin dann nichts als die Kehrseite des Nichtlebenkönnens. Wer durch unverarbeitete Erlebnisse vergiftet, sich nicht mehr dazu aufraffen kann, im Leben mitzutun und in wachem Einsatz sein

Werk zu vollbringen, wer also den Ausschlag des Lebenspendels nach der Tagesseite hin abbremst, der muß auch gewärtig sein, daß der Gegenschlag der Nachtseite in gleicher Weise gestört ist.

Um dieser Selbstvergiftung zu entgehen, um die Verbiegungen durch Fehlentwicklungen wieder auszurichten, ist es unerläßlich, daß in regelmäßigen Abständen der Mensch innehält, sich auf sich selbst besinnt, sein Erleben, soweit das möglich ist, von sich löst und es sachlich beurteilt. Seit uralter Menschheitserfahrung ist der Abend der gegebene Zeitpunkt dafür. Schon Pythagoras mahnt: „Laß nicht den Schlaf sich auf die müden Augen senken, ehe du dein ganzes Tageswerk geprüft hast: Worin habe ich gefehlt? Was habe ich geleistet? Welcher Pflicht nicht entsprochen? Vom ersten Augenblick an gehe alles durch; hast du Ungehöriges getan, bereue es, wenn Gutes, freue dich dessen!“ Cicero bekennt, dieser Lebensregel pythagoreischer Weisheit gefolgt zu sein: „Nach der Sitte der Pythagoäer überdenke ich und durchforsche ich jeden Abend, was ich den Tag über alles gesprochen, gehört und getan habe“. Ähnlich hielt es Seneca: „Wenn das Licht bereits von mir genommen und meine Gattin, die in meinen Brauch eingeweiht ist, still geworden ist, dann erforsche ich meinen ganzen Tag und erwäge meine Handlungen und Worte. Nichts verberge ich vor mir selbst, nicht übergehe ich“[10]. Weitere Beispiele antiker Gewissenserforschung sind Kaiser Marc Aurel und der Philosoph Sextius. Von unserem großen Lebenskünstler Goethe stammt das Wort: „Wie kann man leben, wenn man nicht jeden Abend sich und andern ein Absolutorium erteilt?“

Nur dann freilich wird es bei den allabendlichen Gewissenserforschungen möglich sein, sich von dem trübenden und fälschenden Licht eigener Verstimmungen zu lösen, wenn der Versuch der Selbstbegegnung vor dem allgegenwärtigen, unbestechlich wahrhaftigen Gott unternommen wird. Immer bleibt der Versuch eines Aufschwunges auf den Standpunkt des unendlich erhabenen und überlegenen Gottes, um von da aus Wertvolles und Wertloses im eigenen Leben zu scheiden, zurück hinter der absoluten Höhe Gottes, läßt aber auch eine unbegrenzte Steigerung zu.

Die Evangelien berichten aus dem Leben des Herrn eine Tatsache, die nachdenkliche Beachtung verdient: Jesus zieht sich in den Nächten häufig auf Berge in die Einsamkeit des Gebetes zurück. Das schweigende Dunkel des Geheimnisses liegt für immer auf dem, was sich in solchen Nächten in Jesu Seele ereignete. Doch ahnen können wir aus der Kraft seiner Persönlichkeitswachheit, daß in diesen nächtlichen Stunden eine innere Erneuerungsarbeit geschah, in der nicht nur die vitalen Kräfte sich wiederherstellten, sondern vor allem jene Spannkraft der Liebe, aus der sein Werk wuchs. Es gibt nicht nur eine körperliche Müdigkeit, die mehr und mehr das Werken des Alltages bremst und schließlich stilllegt; es gibt noch eine andere Müdigkeit seelischer Art. Sie ist ein Nachlassen der hochgemuten Gespanntheit auf das Ziel, das sich der Mensch geistig vorgesetzt hat; sie ist ein Trübewerden der klaren Sicht auf dieses Ziel, ein Brüchigwerden der willentlichen Liebeskraft, die an der Überbrückung der Kluft von Wirklichkeit und Idee, die Gestalt werden soll, schafft. Immer dann tritt die Gefahr eines solchen

[10] Seneca, Dial. 5 de ira 3, 36.

Stumpfwerdens und seelischen Müdewerdens auf, wenn die Ziele bei der Umwelt, der sie gelten, kein Verständnis finden, wenn die Beweggründe des Tuns verdächtigt und verleumdet werden, wenn bornierte Abwehr die Erreichung der Ziele vereitelt. Nie waren Forderungen emporreißender als die, die Christus stellte. Die Enthüllungen seines glühenden Herzens stoßen auf träge Gleichgültigkeit und feindlichen Widerstand. Mit spitz herausfordernden Blicken und giftigen Fragen, die ihn öffentlich bloßstellen sollen, treten die ihm innerlich verschlossenen Feinde entgegen, so daß — menschlich gesehen — seine Liebes-Offenheit sich hätte verschließen und abpanzern müssen. Wenn selbst im Kreise der eigenen Jünger die träge Schwerbeweglichkeit seinem Hochflug nicht folgen kann, ja Verrat aus dem eigensten Kreise sich ankündigt, dann hätte solche Enttäuschung auf eine unsagbare Weise ermüden und die frische Stoßkraft der wachen Liebe lahmlegen müssen — wären nicht jene geheimnisvollen Nächte gewesen, in denen sich die Liebeskraft Jesu aus dem Herzen des Vaters erneuerte. Wer zu beobachten versteht und die Untertöne verhaltener Stimmungen aus den Menschen mitheraushört, gewahrt immer wieder, wie ursprünglich elastisch-jugendliches Ausgespanntsein sich verhärtet, sich mehr und mehr auf das Erreichte festlegt und sich von dem in neblichten Dunst eingehüllten Ziel zurückzieht. Darin besteht das seelische Altwerden und Vergreisen. An einer dauernden Gereiztheit merkt man die ersten Spuren solcher Ermüdung, die nicht mehr vorstoßen kann, nicht mehr glauben kann an die Verwirklichung von Idealen wie an Menschen, die es mitzureißen gilt. Bei Christus findet sich von diesem Müdewerden keine Spur, er bewahrt die wache Kraft seiner Liebe.

In der Nachfolge Christi haben die großen heiligen Lebenskünstler aus nächtlichen Stunden betrachtenden Gebetes jene wundersame Spannkraft ihrer hellen Liebe zu ihrem Lebenswerk geholt, die in den bitteren Widerfährnissen und Enttäuschungen ihnen nicht brüchig zerfiel, sondern dadurch nur von dem Bedürfnis nach vordergründiger Befriedigung in Dank und Anerkennung sich löste, um jeweils tiefer sich zu verankern. Sie gewannen dadurch eine Unberührtheit von allen vorläufigen Dingen, ein Beheimatetsein im Ewigen, daß von Leid zerquälte und gedrückte Menschen an solch überragenden Persönlichkeiten Anlehnung und Beruhigung suchten. Erst in dem Hin und Her von nächtlicher Besinnung und Erneuerung der Liebeskraft an der göttlichen Urquelle ging ihnen die Aufgabe ihres Lebens auf, die sie als präexistent in den ewigen Gedanken Gottes geglaubt hatten. Auf diesem Wege fiel ein Schleier nach dem anderen, bis sie die volle Reife in der letzten Erhellung und Erfüllung der Idee gewannen.

Immer droht im Alltag die Gefahr der inneren Abstumpfung und des seelischen Müdewerdens als größte Gefahr für das Werden der menschlichen Persönlichkeit. Immer wieder gilt darum auch das Wort des Dichters Cäsar Flaischlen:

O nur nicht müde werden!
Alles andre,
nur nicht müde werden!

Ich meine nicht: vom äußern Lärm des Tags,
nicht vom Gedränge kleiner Unruhstunden —
das alles löst sich immer ganz von selbst —
und löst sich's nicht,
so wirf es hinter dich —

das große Ziel nur laß dir nicht verbiegen!
Es kann ein trüber Tag dich wohl verstimmen,
es kann Enttäuschung mißgemut dich machen,
es kann Verdruß ob so viel plumpen Schwindels
zu jähem Zorn vielleicht die Faust dir ballen,
es kann dir auf die Nerven fallen:
lohnt sich's denn überhaupt, zu siegen?
Das alles löst sich immer ganz von selbst!

Das innere Ziel nur, laß dir's nicht verbiegen
und laß es dir nicht in die Seele kommen
und dich nicht müde machen —
müde: in der Tiefe,
da, wo die Quellen des Lebens liegen!

Umschau

ZUKUNFTSROMAN ODER PROPHETIE?

Gegen Ende des Jahres 1907 erschien in London das Buch von Robert Hugh Benson „The Lord of the World". Im Jahre 1911 folgte die deutsche Übersetzung unter dem Titel „Der Herr der Welt". Ein Zukunftsroman vom Weltuntergang um das Jahr 2000 — das mußte in der damaligen friedlich-satten Vorkriegszeit wirken wie ein Blitz aus heiterem Himmel. Und so war es auch. Man war betroffen, erschrocken, empört über die Kühnheit, mit der Benson, der Konvertit und Priesterdichter, in atemraubender Darstellung der sich überstürzenden Ereignisse die Vernichtung Roms, der „Ewigen Stadt", des Papsttums und der Kirche durch den Antichrist in einer gar nicht mehr allzu fernen Zukunft zu entwerfen wagte. (Der Dichter hat die so unsanft aufgestörten und entrüsteten Gemüter schon 1912 mit einem zweiten Roman „Im Dämmerschein der Zukunft" versöhnt, der mit dem Sieg der Kirche das damals allein erträglich scheinende happy end brachte, aber freilich an Größe des Vorwurfs und Wucht der Durchführung weit hinter seinem ersten Zukunftsroman zurückblieb.)

Es ist das Schicksal aller Prophezeiungen, daß sie, den Mitlebenden unverständlich, erst mit ihrer wachsenden Erfüllung mehr und mehr begreifbar werden. So geschah es auch hier. Es ist nicht ohne Reiz, aus einem Abstand von vier Jahrzehnten nachzulesen, was ein ungenannter Rezensent auf den Blättern dieser Zeitschrift (Bd. 82, S. 233 f.) anfangs 1912 über den Roman schrieb: „Man mag über manche Nebensächlichkeiten in diesem merkwürdigen Buche lächeln, über einige allzu phantastische Stellen den Kopf schütteln, sogar über die Berechtigung, das Ende aller Zeiten in Form eines Romans zu behandeln, geteilter Meinung sein: Bensons Werk bleibt auf alle Fälle eine glänzende, ganz außergewöhnliche literarische Leistung. Die Sonderbarkeiten fallen eigentlich nur dann schwerer in die Waagschale, wenn das Buch als eine Art Prophezeiung aufgefaßt wird, eine Auslegung, die offenbar falsch ist..." Die Darstellung der treibenden Kräfte, die zum tödlichen Zusammenstoß zwischen Antichrist und Kirche führen, wird positiv gewürdigt. „Wenn dann aber geschildert wird, wie der Antichrist... mit einer Luftflotte von 200 Fahrzeugen das Rom des Papstes samt seinen Millionen Bewohnern in wenigen Minuten vernichtet, wie der neue Papst mittels drahtloser Telegraphie von Nazareth aus die Kirche Gottes von neuem organisiert und leitet..., oder wenn die Gedanken einer Selbstmörderin, die an einem modernen schmerzlosen Gift stirbt, bis zu

ihrer Ankunft in der Ewigkeit ... analysiert werden, dann vermag uns auch die Kunst eines Benson nicht mehr recht zu fesseln..."

Nun, vier Jahrzehnte haben genügt, den Dichter-Propheten selbst in diesen damals phantastisch scheinenden Einzelheiten zu rechtfertigen. Wir haben heute die „Benninscheinschen Explosivstoffe", wie sie Benson nennt, die, „aus großer Höhe abgeworfen", auch eine Millionenstadt in wenigen Minuten vom Erdboden austilgen; wir haben die „Silbervögel", die die alles verheerende Bombenlast in wenigen Stunden nach jedem gewünschten Ziel tragen; wir kennen das Geheimnis, wie der letzte der Päpste von einer kleinen Fernschreibestation Nazareth-Damaskus aus die letzten Kardinäle zum letzten Konzil zusammenruft; wir kennen auch den „Freitod", den Mabel, die Vertreterin des menschlich wachen Gewissens gegenüber dem unmenschlichen Terror des heraufkommenden Kollektivmenschen, für sich erwählt, und es fehlen uns — nach den entsetzlichen Gaskammern für Massenbetrieb — nur noch die freundlichen Euthanasiehäuser, „Heime des Friedens" genannt, wo der Lebensmüde, im Schutz des Gesetzes geborgen, nach achttägiger Probezeit nur den kleinen Hebel an einem weiß emaillierten Tischapparat umzulegen braucht, um „in Friede und Schönheit" sterben zu können.

Doch nicht diese schließlich nicht übermäßig belangvollen Einzelheiten sind es, was an dem Roman so unheimlich prophetisch anmutet; das ist vielmehr die Schilderung der Menschheitsentwicklung, die den Erdball im jähen Zusammenschluß aller gottfeindlichen Mächte der Endkatastrophe entgegentreibt. Schon die Ausgangslage des Romans — wie ganz anders verstehen wir sie im Jahre 1947 gegen 1907! Die Menschheit des Ostens und des Westens (wir würden heute sagen: die östliche und die westliche Hemisphäre) stehen einander kampfbereit zu einer letzten, mörderischen Auseinandersetzung gegenüber — da taucht zum erstenmal jener Geheimnisvolle auf, der, einzig durch den unfaßbaren Zauber seiner Person, die furchtbare Bedrohung bannt und den Frieden der Welt besiegelt. In einem unbegreiflich raschen Siegeszug völlig friedlicher Art unterwirft sich Julian Felsenburg (gab es nicht schon einen Julian den Apostaten, nicht einen „Felsenmann" als ersten Papst?) den Osten wie den Westen und rückt gleichsam über Nacht auf zum „Herrn der Welt". Gleichzeitig damit vollzieht sich in der Menschheit ein letztes Bewußtwerden ihrer selbst, dessen Zeuge und Ausdruck jener „Kult der Menschheit" ist, der von nun an — nach dem Willen der Völker und ihres höchsten Herrn — die allein berechtigte Form der Zukunftsreligion sein wird. Wie sich an diesem Punkt die tödliche Feindschaft gegen die katholische Kirche als den letzten Hort des weltübersteigenden Glaubens und gegen den letzten Papst der Kirche entzündet, wie dieser Haß sich steigert, wie er sich endlich in gräßlichen Ausbrüchen der „Volkswut" entlädt (man denke an die Schilderung der entsetzlichen Mordprozession, wo die Kadaver gelynchter katholischer Priester und Kinder vom Großstadtpöbel an Latten baumelnd durch die Straßen getragen werden!), wie endlich Julian, der „Weltpräsident", mit eisiger Ruhe im Namen der Menschlichkeit die Ausrottung der christlichen „Pest" auf kaltem Wege beschließt — das muß man im Roman selbst nachlesen, es läßt sich nicht in wenigen Zeilen schildern.

Aber müssen wir — im Jahre 1947! — all das erst nachlesen? Haben wir nicht gerade auf deutschem Boden das alles in bereits sehr ausgebildeten Vorformen erst jüngst erlebt? Das Auftauchen des „wahren" Messias, die Huldigungen restlos ergebener, verzauberter Menschenmassen vor ihm, das Aufziehen einer neuen Zukunftsreligion, in deren Mittelpunkt die Apotheose der Zeugung, der Mutterschaft, kurz: das „Leben" stand, die tödliche Feindschaft gegen die Kirche wegen ihres ehernen Nein gegen alle Menschen- und Menschheitsvergötzung, den Massenmenschen mit den wahnwitzigen Ausgeburten eines fanatisierten Trieblebens, die Liquidierungsversuche gegen Christentum und Kirche auf kaltem Wege? Der einzige Unterschied war, daß hier in einem Einzelvolk geschah, was dort im Weltmaßstab vorausverkündet wurde. Vielleicht begreift man, weshalb wir uns in dem kleinen Beitrag „Der Mensch vor dem Ungeheuren" (vgl. Bd. 140, S. 70 dieser Zeitschrift) so skeptisch zu dem Gedanken einer „totalen Menschheit" geäußert haben. Der „Herr der Welt" zeigt zu klar, was am Ende einer „totalen Menschheit" steht: die Vernichtung der menschlichen Freiheit (mit Ausnahme der Freiheit zu sterben, vgl. Mabels Ende) und der Götze Mensch, der zum vernichtenden Schlag gegen den Glauben an den wahren Gott ausholt, genau in dem Augenblick, da eben dieser Gott ausholt zum vernichtenden Schlag gegen den Götzen Mensch: Am hohen Pfingsttag des Jahres 2..., um die neunte Stunde, da eben Julian Felsenburg an der Spitze der konzentrisch gegen Nazareth, den letzten Zufluchtsort des letzten Papstes, heranrücken-

den vereinigten Luftflotten als erster die Bombe lösen will, die Papst Silvester und die letzten, im Gesang des Pange lingua anbetend um den eucharistischen König gescharten Gläubigen vom Erdboden vertilgen soll — da überdröhnt ein Donnerschlag der bis zum Bersten aufgewühlten Natur das Donnern der Hunderte von todbringenden Flugzeugen — „und es versank die Welt und ihre Herrlichkeit".

Diesen Satz, mit dem der Roman endet, wird keiner seiner Leser vergessen können. Er klingt, nach dem wild dahinstürmenden Finale der Endereignisse und der ungeheuren Generalpause jenes letzten Hochamts zu Nazareth, wie der erdzerschmetternde Paukenschlag, der die große Symphonie der Menschheitsgeschichte abschließt.

Und das ist vielleicht das Bedeutsamste, was sich von diesem einst viel umstrittenen und wenig verstandenen Roman heute, vierzig Jahre nach seinem Erscheinen, sagen läßt: Er hatte, noch mitten in einer Zeit des gesichert scheinenden, behaglich-bürgerlichen Lebensgefühls, den Mut, die Christen vor die letzte Wirklichkeit zu stellen. Er war in der Tat, einer ersten Springwelle gleich, der Vorläufer jener eschatologischen Wogengänge, die im Gefolge der kommenden schweren Jahrzehnte zu einer damals ungeahnten Höhe anschwellen sollten. Der letzte Bittruf des letzten Buches der Heiligen Schrift, der 1907 wie eine kaum mehr verständliche, veraltete Formel am Schluß der Geheimen Offenbarung (22, 20) stand, ist durch die apokalyptischen Wirren dieser vier Jahrzehnte wie von selbst in ungezählten Herzen mit Urgewalt zu neuem Leben erwacht: der Ruf nach dem Kommen des Herrn.

Anton Koch S. J.

ZUR MÜNCHENER SOZIALEN WOCHE

Nachdem 12 Jahre lang kein „Bedürfnis" mehr bestanden hatte, die Lehre der Päpste über die soziale Frage zu hören, weil der Nationalsozialismus diese von einer ganz anderen Weltanschauung aus bereits „gelöst" glaubte, haben sich gleich nach dem Zusammenbruch, bald hier, bald da, katholische Wirtschaftler und Soziologen getroffen, um die Arbeit dort wieder aufzunehmen, wo sie 1933 gewaltsam geendet hatte. Dies war um so nötiger, als das soziale Problem, weit davon entfernt, eine Lösung gefunden zu haben, noch ganz andere Ausmaße und zum Teil auch ganz neue Formen angenommen hat, einmal durch die furchtbare Verarmung des deutschen Volkes, zweitens durch die radikalen gesellschaftlichen Umschichtungen, die Krieg und Nachkriegselend bewirkten, und nicht zuletzt auch durch die geistige Entwurzelung, der besonders weite Kreise der jungen Generation verfallen sind. Die Wiederaufnahme dieser Arbeit ist auch besonders deshalb so erfreulich, weil Deutschland vor 1933 in der katholischen Soziallehre führend gewesen war und sich durch diese 12 Jahre anderen Ländern gegenüber stark zurückgeworfen sieht.

Die Bedeutung der sozialen Woche, die in München vom 18. bis zum 22. August abgehalten wurde, lag nun freilich weniger in der Forschungsarbeit, die hier geleistet wurde — diese war ihr weitgehend schon vorangegangen —, als darin, daß damit zum erstenmal im süddeutschen Raum wieder eine Großkundgebung katholischer Soziallehre vor der breiten Öffentlichkeit gegeben werden sollte. In diesem Sinne muß sie als restloser Erfolg bezeichnet werden. Die Einladungen waren von der Jungen Mannschaft, der Kolpingsfamilie und dem Männerwerk ausgegangen. Der Widerhall, den sie fanden, bot den eindeutigsten Beweis dafür, daß die Zeiten vorüber sind, in denen über mangelndes Interesse der Katholiken an der sozialen Frage geklagt werden mußte. Jedem Vortrag wohnten mehr als tausend Hörer bei, und das, obwohl jeder Vortrag mit anderthalb Stunden angesetzt war! Der Andrang zu den Aussprachekreisen war so stark, daß man, obwohl vorsorglicher Weise für die wichtigeren Themen bis zu drei und vier Parallelkreise angesetzt waren, trotzdem Mühe hatte, alle Wünsche zu befriedigen. Die Hörer waren überwiegend Männer. Das Verhältnis der Männer zu den Frauen dürfte vielleicht 8 : 2 gewesen sein. Die Arbeiter und Handwerkerkreise waren besonders stark vertreten, aber auch an die 200 christliche Unternehmer sollen dagewesen sein, und unter den etwa hundert Geistlichen konnte man nicht nur junge Kapläne, sondern auch alte Pfarrer sehen, die voll Eifer ihre Notizen machten.

Die Vormittage waren für je zwei Reden vorbehalten. Vom zweiten Tag an war der Anfang schon auf halb acht Uhr früh angesetzt. Vielleicht kann man der Meinung sein, daß zwei Reden von je 1½ Stunden mit nur kurzer Zwischenpause zu jeder Zeit, besonders aber bei der heutigen Ernährungslage, eine etwas gar hohe Anforderung an die Spannkraft der Hörer stellen.

Am ersten Tag umrissen Prof. von Nell-Breuning S. J. und Prof. Adolf Weber den Rahmen der ganzen Tagung mit den zwei grundlegenden Themen „Christliche Gesell-

schaftsordnung" und „Christentum und Wirtschaftsordnung". Am zweiten Tag bot Prof. Weinreich, München, eine geistvolle Analyse der geschichtlichen Entwicklung von Thomas und seiner objektiven Ordnungswelt über Luther mit seiner Forderung, den Menschen auf die beiden „Füße" der Freiheit und des Gewissens zu stellen, zum „unaristokratischen" Bürger, der zwar das „eine Bein", die Freiheit behalten wollte, das andere aber, das Gewissen aufgegeben hatte, zum „schwachen" Menschen der Vermassung und Organisation, der auch die Freiheit hingegeben und das Diktat der Organisation an Stelle des Gewissens genommen hat. Prof. Weinreich schloß in einem durchaus positiven Ton. Er war davon überzeugt, daß die Zeit der Vermassung bereits überlebt sei und daß die Zeit des „heldischen Christen" wiederkomme. Die Zeit, wo man nicht nur die Forderung Luthers nach Freiheit und Gewissen, sondern auch die des Thomas nach einer starken Ordnung wieder wahr machen werde. „Kommt der heldische Christ nicht, so wird die Hölle eben noch höllischer. Denn erst durch den Druck wird der Gegendruck erzeugt werden. Aber kommen wird der heldische Christ sicher, denn Gott will es!"

Großes Interesse fand der Vortrag von Stadtpfarrer Dr. Emil Muhler über „Eigentum und Sozialisierung". Mit erfrischender Klarheit legte er den christlichen Eigentumsbegriff, besonders die so häufig übersehene Unterscheidung zwischen dem Nutzungsrecht und dem Verfügungsrecht dar. Die Frage der Sozialisierung wurde etwas kürzer behandelt. Der Redner entwickelte die fortschreitende diesbezügliche Lehre der Päpste der jüngsten Zeit und kam zu dem Schluß, im Prinzip sei gegen eine Sozialisierung — die von den Päpsten gelehrten Bedingungen vorausgesetzt — nichts einzuwenden; ob aber für den Arbeiter der Nutzen daraus entspringen werde, den manche sich davon erwarten, scheine ihm noch durchaus fraglich. Er zitierte das Wort, das Papst Pius XII. im vorigen Jahr an die Bischöfe von Frankreich schrieb: Es sei zu bedenken, ob die Unpersönlichkeit der Arbeit durch die Sozialisierung nicht noch gesteigert und damit deren Vorteile in Frage gestellt würden.

Am dritten Tag übernahm Dr. Josef König außer seinem eigenen Referat über „Sozialer Friede" auch dasjenige des Landtagspräsidenten Gockeln, den im letzten Augenblick eine Erkrankung am Erscheinen verhindert hatte. In zwei großen Reden entwickelte er die Gedanken der Enzyklika Quadragesimo anno.

Prof. Guido Fischer ging in seinem temperamentvollen Vortrag über das Thema „Der Betrieb zwischen Freiwirtschaft und Befehlswirtschaft" auf eine ganze Reihe aktueller und praktischer Probleme ein. Das Mitbestimmungsrecht des Arbeiters im Betriebe bejahte er aufs kräftigste, warnte aber davor, daß der Betriebsrat sich Aufgaben aufbürden lasse, denen er niemals gewachsen sein könne. Wo das geschehe, sei der Erfolg nur der, daß der ganze Gedanke der Mitbestimmung lächerlich gemacht werde. Nie könne es seine Aufgabe sein, Unternehmerfunktionen oder auch die eines leitenden Beamten auszuüben. Die Vorkenntnisse, die es dazu brauche, könne auch ein sechsmonatlicher Ausbildungskurs niemals bieten. Vielmehr sei seine Aufgabe, Unternehmer und leitende Beamte zu überwachen, und zwar im Interesse der Belegschaft, ähnlich wie der Aktionär und Kommandist sie im Interesse des Kapitals überwachen. Vor allem sei sein Gebiet das der Sozialbetreuung. Wir brauchen Sozialdirektoren, wie sie in der russischen Zone bestehen, aber wohlgemerkt solche, die auch absetzbar sind, und zwar durch die Belegschaft! Auch könne man die Form der Mitbestimmung nicht vom grünen Tisch aus dekretieren. Man müsse vielmehr unterscheiden zwischen Klein-, Mittel- und Großbetrieben, und die Form den jeweiligen Verhältnissen anpassen. Aufs nachdrücklichste erhob Prof. Fischer die Forderung nach fachmännisch und allgemein menschlich geschulten Betriebsräten. Werde der Betriebsrat nicht gewählt auf Grund von Kenntnissen und Können, sondern nur auf Grund seiner politischen Parteizugehörigkeit, so sei der ganze Gedanke der Mitbestimmung verfälscht und in sein Gegenteil verkehrt. Neben den geschulten Betriebsräten aber brauche es auch noch Spezialisten. Genau so, wie der Unternehmer Spezialisten zu seiner Beratung brauche, genau so brauche auch die Standesvertretung der Arbeitnehmer ihre eigenen, voll ausgebildeten juridischen, wirtschaftlichen usw. Spezialisten. Auch hier müsse letztlich die Reform vom Einzelmenschen und seiner Gesinnung ausgehen. Es genüge nicht, den menschlichen und christlich denkenden Unternehmer zu fordern, man müsse auch genau so den menschlich und christlich denkenden Arbeiter fordern, der nicht, sobald er eine etwas gehobenere Stellung erreiche, ebenso kapitalistisch-selbstsüchtig denke und handle wie der übelste Unternehmertyp einer vergangenen Zeit.

Über „Wirtschaftszukunft und proletarisches Schicksal" sprach Dr. Otto Burger. Er

begnügte sich nicht mit einer bloßen Darlegung der diesbezüglichen päpstlichen Lehre, sondern untermauerte sie durch wertvolle philosophische und geschichtliche Erklärungen der Begriffe „Person", „Proletarier" usw.

Leider war es dem Berichterstatter nicht mehr möglich, den letzten Tag mit seinen Vorträgen über „Die Frau und die soziale Frage" von Frau Dr. Jörissen und über „Kooperative Seßhaftmachung" von Dr. August Dobler beizuwohnen.

Da die verschiedenen Aussprachekreise an den Nachmittagen meist gleichzeitig stattfanden, fiel einem die Wahl oft schwer. Sehr lebhaft und fruchtbar verlief ein Kreis mit dem Thema „Gewerkschaft". Obwohl von allen Seiten Klagen über die heutigen Verhältnisse in der Einheitsgewerkschaft laut wurden, war es doch erfreulich, festzustellen, daß nur eine einheitliche Auffassung bestand: Hinein in die Einheitsgewerkschaft und darin bleiben, solang es irgend möglich ist. Nur dann, wenn es wirklich gar nicht gehen sollte, wäre als äußerste und sehr bedauerliche Notlösung die Abtrennung einer eigenen christlichen Gewerkschaft anzusehen.

Darf man ein Wort der Kritik hinzufügen, so beträfe es die Wahl des Stückes „Monsignores große Stunde" als kulturelle Veranstaltung am Mittwoch Nachmittag. Nicht nur, daß man ein literarisch und theatermäßig wertvolleres Stück hätte finden können, sondern vor allem eines, das dem katholischen Empfinden mehr entspricht. Man mag über das dem Stück zugrundeliegende Problem denken, wie man will, auf keinen Fall möchte man gerade im Rahmen einer solchen Veranstaltung ein Stück auf der Bühne sehen, das im Grunde eine offene Kritik an der Verhaltungsweise des gegenwärtigen Heiligen Vaters übt. Denn Papst Pius XII. ist gerade nicht zu den Schlußfolgerungen gelangt, die der Papst auf der Bühne — d. h. der Verfasser — für die richtigen hält.

Alles in allem war die Tagung mit ihrer glänzend geleiteten Organisation zweifellos ein voller Erfolg. Es bleibt zu hoffen, daß es möglich sein wird, die Ergebnisse der Tagung der breitesten Öffentlichkeit zugänglich zu machen, damit der Same, der hier ausgestreut wurde, reichste Frucht bringe.

Felix zu Löwenstein S. J.

DEUTSCH-FRANZÖSISCHE BEGEGNUNG

Schon bald nach Kriegsende, als nicht nur alle Fäden mit dem Ausland, sondern auch die meisten innerdeutschen abgerissen waren, entstand durch die dankenswerte Initiative von Jean du Riveau in Offenburg die „Studienstelle für kulturelle, soziale und wirtschaftliche Fragen" (Centre d'études culturelles, économiques et sociales — Offenburg/Baden, Weingartenstraße 6). Sie will den Austausch zwischen den beiden Ländern, der so lange unterbrochen war, wieder in Fluß bringen, zunächst den deutsch-französischen, aber auch den europäischen und den internationalen überhaupt. Dabei wird den religiösen Fragen ein besonderes Augenmerk geschenkt in der Überzeugung, daß es sich hierbei um ein wichtiges christliches Anliegen handelt und das gemeinsame christliche Erbe gerade zwischen Frankreich und Deutschland eine bedeutsame Brücke darstellt.

Zwei Zeitschriften dienen diesem Gedanken. Für den deutschen Leser erscheinen in nicht ganz monatlicher Folge die „Dokumente", für die Alfons Erb und Luc-Antoine Boumard verantwortlich zeichnen. Sie machen französische Aufsätze auf Deutsch zugänglich. Parallel dazu erscheinen in französischer Sprache die „Documents", die unserm westlichen Nachbarn wichtige deutsche Veröffentlichungen nahebringen. Die Hefte erscheinen in Mappenform, so daß es möglich ist, jeden Beitrag gesondert zu verwerten. — Eine französische Bücherei und ein bibliographischer Vermittlungsdienst stehen zur Verfügung.

War das Haus in der Weingartenstraße schon immer eine Stelle des freundschaftlich-nachbarlichen Austausches, so ist die Studienstelle inzwischen dazu übergegangen, regelrechte Treffen zwischen deutschen und französischen Teilnehmern zu veranstalten. Sommer/Herbst 1947 fanden, jedesmal in Lahr/Baden, eine Tagung von Schriftstellern, eine von Soziologen und eine von Gewerkschaftsführern statt. Hier sei nur von dem Treffen deutsch-französischer Schriftsteller berichtet.

Die hellen und geschmackvollen Räume des prächtig auf der Höhe gelegenen „Hauses der Jugend" nahmen die knapp fünfzig Teilnehmer auf. War es auch bedauerlich, daß mancher wegen der schwierigen Zeitverhältnisse hatte absagen müssen, so hatte es doch auch das Gute, dem ganzen Treffen einen intimen Charakter zu geben: die einzelnen hatten mehr Zeit zu persönlichem Sich-kennenlernen. Darin vor allem besteht der Wert solcher Treffen.

Die auf der Tagung gehaltenen Referate werden in den „Dokumenten" zu lesen sein. Hier mag ein kurzer Überblick genügen. Als Generalthema kann man die Verantwortung des Schriftstellers bezeichnen. Seine Arbeit ist nie ein privates, isoliertes Tun. Er ist

entscheidend Mitgestalter des Lebens. Selbst wenn er im strengen Sinn als Dichter Werke formt, die erst spät und auf Umwegen auf die Menschen einwirken, gilt das, ja dann vielleicht um so mehr. Sichtbarer steht der Schriftsteller Tag für Tag im geistigen Ringen. Er ist „ein Mann, der sich einmischt", wie Walter Dirks es ausdrückte. Er ist „engagé", wie die Franzosen sagen, und oft so sehr, daß er wie Mauriac im Figaro und Camus im Combat ihre ganze Kraft der Tagespublikation verschreibt, ähnlich wie bei uns Reinhold Schneider mit seinen Kleinschriften mitten in die Auseinandersetzung der Zeit hineingegangen ist. Doch ist solches „engagement" keine blinde Hörigkeit einer Partei gegenüber. Dieser Punkt ergab eine der lebhaftesten, ja geradezu eine leidenschaftliche Debatte um die personale Würde und Unabhängigkeit des Publizisten.

Lebt der Schriftsteller immer in der Gemeinschaft, so kann er heute aus christlicher Verantwortung im besonderen nicht an der sozialen Problematik vorbeisehen. Die Vertreter der christlichen Publizistik beider Länder waren sich darin erstaunlich einig, daß sie die Rückkehr zu reaktionärer Enge ablehnen, und ein Gefühl brüderlicher Verbundenheit mit den Massen des schaffenden Volkes immer wieder durchbrach. Die klare Ablehnung marxistisch-leninistischer Parteidoktrinen dürfe nie vom Volk selbst und seinen großen, drängenden Anliegen wegführen. Ist doch das lebendige Christentum genau das, was die Völker, ohne es zu wissen, ersehnen.

Die Verantwortung von Volk zu Volk schwang bei allen Referaten und Aussprachen mit. Die Franzosen mußten spüren, „daß unsere Sorge um Deutschland die um Frankreich stets mit einschloß", wie es Dr. Josef Schöningh vom „Hochland" glücklich formuliert hat. Und die Franzosen ließen uns vom ersten großen Referat, das Emmanuel Mounier, der Herausgeber von „Esprit", hielt, beglückend inne werden, daß sie keine vorgefaßte Meinung oder irgend ein „Kollektivurteil" von uns distanziere. Das stark beachtete, letzte Referat von Eugen Kogon stellte dann ausdrücklich als deutsche Aufgabe heraus, in der weltpolitischen Blockbildung nicht für die eine oder andere Seite Partei zu ergreifen, sondern aus der Weite des deutschen Geistes Mittler zu sein. Vor ihm hatten Dubois-Dumée, der Herausgeber der großen katholischen Zeitung „Témoignage Chrétien", Dr. Josef Schöningh, Walter Dirks und Prof. Doederlein gesprochen, für deren Darlegungen der Leser auf die „Dokumente" verwiesen sei.

Eine große Freude war die herzliche Freundlichkeit und gegenseitige Aufgeschlossenheit im persönlichen Umgang. Das Wort „Kameradschaft", so meinte ein französischer Teilnehmer, der lange im Konzentrationslager gelebt hatte, sage viel zu wenig. Man muß schon christliche Brüderlichkeit sagen. Die Sprachenmischung wurde leicht überwunden, und es mag als bezeichnend vermerkt werden, daß das einzige Mißverständnis, das für einen Augenblick den klaren Himmel der Tagung zu trüben schien, kein deutsch-französisches, sondern ein innerdeutsches oder jedenfalls eines war, das durch beide Gruppen hindurchging.

Es wurde selbst wieder Anlaß zu der Erkenntnis, wie wir deutschen Menschen uns doch in vielem schwerer tun, wie wir viel stärker in eigenwilliges Denken versponnen sind und die fast allen Franzosen gemeinsame formale Schulung entbehren. Auch hier zeigte sich eine Verantwortung und ein Wille zur Gemeinschaft. Gerade der christliche Publizist muß sich mühen, verstanden zu werden. Aber Frau Görres wird recht behalten, wenn sie sagte, daß es bei uns immer in besonderem Maße eine Teilung der Aufgaben geben wird, nämlich den Denker, welcher, der Menge unzugänglich, neue Reiche erschließt, und den Schriftsteller, der von da aus die Brücke sucht zum Verständnis der vielen.

Von den erschienenen Gästen seien außer den schon Genannten noch hervorgehoben: auf französischer Seite die Dominikanerpatres von der „Vie Intellectuelle", P. de Lubac von den „Etudes" und der junge Dichter Robert Morel, der so viele Freunde gewann. Von Deutschen sah man neben Frau Schlüter-Hermkes Karlheinz Schmidthüs und die Dichter Jakob Kneip, Eckart Peterich und Franz Johannes Weinrich. Zum Abschluß der Tagung erschien General König, der ebenso wie der französische Armeebischof und der Präsident des Erziehungswesens die Teilnehmer des Treffens kennenzulernen wünschte.

Alles Große auf Erden setzt sich aus unzählig vielen Mosaiksteinchen zusammen. Die Lahrer Tagung war nur solch ein kleines Steinchen. Aber, wenn viele derartige Steine zum Gesamtwerk beigetragen werden, dann wird doch einmal auch das Große gelingen, der herzliche Friede und das Einvernehmen zwischen unseren Völkern. Und so schied jeder mit Dankbarkeit und Hoffnung im Herzen von der sonnigen Höhe und dem Haus, das nach der Jugend benannt ist.

Franz Hillig S. J.

Besprechungen

ELISE. Erzählung von Ruth Schaumann. (130 S.) Heidelberg 1946, F. H. Kerle. M 4.80.

Die lebendige Mitte dieser Erzählung ist, wie so oft schon im Werk der Dichterin Ruth Schaumann, das Muttertum der Frau. Daß diese Erzählung in der Französischen Revolution spielt, erscheint nur als Einkleidung. Sie spielt ebensosehr in unserer Zeit wie zu jeder Zeit. Denn weniger das äußere Geschehen ist es, worauf es der Dichterin ankommt, sondern das Seelische, die inneren Vorgänge im Menschen. Die Erzählung schreitet sozusagen im ständigen Selbstgespräch der Seele voran, sie vollzieht sich in einem Zwischenbericht zwischen Wirklichkeit und Traum.

Muttertum erkennt hier die Sinnlosigkeit seines Lebens nach dem tragischen Verlust der Kinder, es zerbricht an sich, am Leben, an Gott. Aber es findet schließlich am Wunder der Geburt eines neuen Menschen den Glauben an das Leben wieder. Es ist ergreifend, wie Elise de Cazalès, diese Mutter von fünf Kindern, ihrer Kinder wegen leidet, wie sie alles auf sich nimmt: die Leiden des Kerkers, die Verdemütigungen als Dienstmagd fremder Leute, die Heimatlosigkeit, den Verlust aller Habe und ihrer Familie. Aber sie treibt am Rande des Wahnsinns vorbei und ständig am Abgrund des Selbstmordes. In Qual und Verzweiflung irrt sie herum, ihre Kinder zu suchen. Durch alle Feuer der Prüfung muß sie hindurch. Am Ende aber hat sie das Leid gereift, sie verströmt sich im Dank an Gott.

Eine kaum glaubhafte Zartheit und Innigkeit des Empfindens, weicher, lyrischer Klang der Sprache, sanftes verschweben aller Wirklichkeit ins Symbolhafte der Legende, Liebe zu allem Kleinen und Unscheinbaren, Tiefsinn und Hintergründigkeit, das sind auch hier wieder die Eigenheiten der Prosa Ruth Schaumanns. Aber gerade hier, im Gegenüber mit der grauenhaften Wirklichkeit, wird auch mehr als sonst die Gefahr einer völligen Auflösung ins Unwirkliche, einer Verflüchtigung ins Traumhafte und Geisterhafte, ins krankhaft Überempfindsame deutlich. Dann aber stehen da wieder Worte voll tiefer Lebensweisheit und hoher dichterischer Schönheit, aufrüttelnde Fragen wie diese: „Sind wir darum gekommen, um das Nichts zu empfangen, nichts anderes?“ Oder es sind da Zeitdeutungen gegeben wie die folgende: „Ich glaube, ich bin wohl hintersinnig gewesen? — Irgendwie sind wir es alle. Diese Zeit, sie zerstört ...“ — Und um solcher Tiefen willen dankt man der Dichterin!

H. Gorski S. J.

JUNGFERNREISE. Von Denton Welch. (334 S.) Berlin 1947, Carl Habel. (Englisch London 1945.)

„Er verschwieg die Dinge nicht, die die meisten Menschen unterdrücken. Es schien ihm nicht schwer zu fallen, darüber zu sprechen.“ (176) Das gilt für den Autor dieses Buches selbst. Er zeichnet auf, was ein Siebzehnjähriger im Verlauf etwa eines Jahres sah, fühlte, erlebte, erlitt. Und er läßt nichts aus, vor allem nicht das ganz Intime, das Beschämende, das Gruselige. Dieser Junge findet eine fast krankhafte Lust daran, überall das Faule, Ekelhafte, Widerliche aufzustöbern. Er ist ein Sonderling, der sich von Menschen und Zufällen schieben läßt. Körperlich schwächlich und unentwickelt, besitzt er durch die Frühreife seiner Seele eine ungewöhnlich ausgebildete Empfänglichkeit für das Schöne. Porzellane, Bilder und edle Geräte beschäftigen ihn schon früh, und seine Kenntnisse in Kunstfragen könnten einem erfahrenen Archäologen gehören. Alles andere, was ihm begegnet, behandelt er ähnlich, als wären es Stücke in einer kunstgewerblichen Sammlung. Seine Kraft besteht im Genießen, und diese Kraft ist stark. Er kann den Gegenstand mit einem Blick bis auf den Grund durchkosten, er saugt ihn in einem Anschauen völlig aus. Wenn er aber das Ding genießend durchdrungen hat und auf den Kern der Nichtigkeit in seiner Mitte gestoßen ist, dann wirft er es fort und geht zum nächsten. Es ist, als ob er gerade deshalb so gierig die Schönheit des Dinges an sich risse, um es zu entblößen, um eine Art von Triumph feiern zu können, indem er sagt: Siehst du, du bist auch nichts wert, ich habe dich entleert. Man könnte meinen, er wolle sich durch eine subtile Sinnlichkeit an der Welt dafür rächen, daß er ihr unterlegen ist. Aber die Dinge in ihrer Schönheit zu umfangen und sie dann auf das Nichts zurückzuführen, das sie im Innersten enthalten, das verbraucht nicht nur die Dinge, sondern auch den, der so an ihnen handelt. Und darum erlöst Denton Welch die Welt der Dinge nicht, er löst sie nur auf.

W. Barzel S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Antz, Josef u. *Bergmann, Bernhard,* Heiliges Erbe. Hausbuch der christlichen Familie. 2. Aufl. (320 S.) Köln 1947, Bachem. Kart. Mk. 7.80

Augstein, Carl, Hebbel als Denker. (162 S.) Berlin 1947, Minerva-Verlag. Geb. Mk. 6.—

Bardy, Gustave, La Théologie de l'Eglise de saint Irénée au concile de Nicée. (348 S.) Paris 1947, Editions du Cerf. Geh. Fr. 360.—

Bergenthal, Ferdinand, In Gericht und Gnade der Wahrheit. Vom Sinn der Meisterballaden Schillers. (115 S.) Augsburg 1947, J. W. Naumann. Kart. Mk. 4.20

Britting, Georg, Die Begegnung. Gedichte. (76 S.) München 1947, Nymphenburger Verlagshandlung. Kart. Mk. 3.80

Conrady, A. W., Amokläufer. Roman. (575 S). Aschaffenburg 1947, Paul Pattloch. Geb. Mk. 10.—

De la Roche, Mazo, Familie auf Jalna. Roman. (373 S.) München 1947, Nymphenburger Verlagshandlung. Geb. Mk. 8.80

Descombes, J., u. *Heibel, E. P.,* Dreißig französische Dichter vom 15.—19. Jahrhundert. (263 S.) Mainz 1947, Kirchheim. Kart. Mk. 6.—

Dessauer, Philipp, Besitzen und Wohnen. (61 S.) Frankfurt/Main 1946, Jos. Knecht.

Dieboldt, Joseph, Von der Wahrheit zur Liebe. (110 S.) Mulhouse 1947, Editions Salvator.

Die Wilhelm-Raabe-Runde. Anthologie der Raabe-Preisträger. (220 S.) Braunschweig 1947, Albert Limbach.

Döblin, Alfred, Der Oberst und der Dichter oder das menschliche Herz. (196 S.) München 1946, Karl Alber.

Dostojewskij, Fedor M., Der Jüngling. Roman. (911 S.) München 1947, Piper. Geb. Mk. 15.—

Ehrenberg, Hans, Luthertum ökumenisch und deutsch. (84 S.) Gütersloh 1947, Bertelsmann. Geh. Mk. 1.80

Feuling, P. Daniel, O.S.B., Vom Wege der Frömmigkeit. 2. Aufl. (78 S.) Beuron 1947, Beuroner Kunstverlag. Kart. Mk. 1.50

Furtwängler, Franz Josef, Bedeutung und zukünftige Aufgaben der Arbeiterbewegung. (38 S.) Frankfurt/Main 1947, G. Schulte-Bulmke. Geh. Mk. 1.50

Geist und Leben. Zeitschrift für Aszese und Mystik. 20. Jahrgang, 1. Heft (80 S.) Würzburg 1947, Echter-Verlag. Mk. 2.—

Goethe, J. W. v., Die Schriften zur Naturwissenschaft. 1. Bd.: Schriften zur Geologie und Mineralogie 1770—1810. (393 S.) Weimar 1947, H. Böhlaus Nachf.

Haebler, Rolf Gustav, Demokratie Sinn oder Unsinn? (128 S.) Reutlingen 1947, Verlag Die Zukunft.

Haggenmüller, P. Odo, O.S.B., Heilige Gottesgeburt. Ein altsyrischer Traktat über die Taufe. (46 S.) Beuron 1947, Beuroner Kunstverlag. Kart. Mk. 1.10

Hellpach, Willy, Gesinnung, Gewissen und Gesittung der Wissenschaftlichkeit als positive Werte im öffentlichen Leben. (29 S.) Frankfurt/Main 1947, G. Schulte-Bulmke. Geh. Mk. 1.50

Hölderlin, Sämtliche Werke. 1. Bd.: Gedichte bis 1800. Herausgegeben von Friedrich Beißner. (388 S., mit 5 Tafeln) Stuttgart 1947, Cotta. Geb. Mk. 10.—

Jackson, R. H., Staat und Moral. Die drei Anklagereden. Mit einem Vorwort von G. Radbruch und einem Dokumentenanhang. (170 S.) München 1946, Nymphenburger Verlagshandlung. Geh. Mk. 2.20

Jochum, Maria, Unterwegs. Gedichte. (50 S.) Frankfurt/Main 1947, Jos. Knecht.

Jugend in der Zeit. Bildkalender junger Christen 1947/48. Freiburg 1947, Christophorus-Verlag. Mk. 3.60

Kirnberger, Ferdinand, Laiengespräch über den Staat. (131 S.) Augsburg 1947, J. W. Naumann.

Kolbenhoff, Walter, Von unserem Fleisch und Blut. Roman. (198 S.) München 1947, Nymphenburger Verlagshandlung. Geb. Mk. 4.80

Korn, Karl, Die Rheingauer Jahre. (104 S.) Berlin 1946, Minerva-Verlag.

Lesker-Witting, Maria, Jucheissassa, ein Kind ist da! Scherenschnitte und Verse. (32 S.) Trier 1947, J. J. Zimmer. Kart. Mk. 8.—

Michel, Ernst, Sozialgeschichte der industriellen Arbeiterwelt. (225 S.) Frankfurt-Main 1947, J. Knecht.

Mostar, Herrmann, Der Zimmerherr. Eine Entwicklung in zwei Phasen. (157 S.) Frankfurt/Main 1947, J. Knecht.

— Die Geburt. Ein Spiel. (96 S.) Frankfurt-Main 1947, J. Knecht.

— Putsch in Paris. Ein Schauspiel in fünf Akten. (171 S.) Frankfurt/Main 1947, J. Knecht.

— Einfache Lieder. Lyrik in dieser Zeit. (58 S.) Frankfurt/Main 1947, J. Knecht.

Nickisch, Ernst, Ost und West. Unsystematische Betrachtungen. (96 S.) Berlin 1947, Minerva-Verlag. Kart. Mk. 4.80

Noack, Ulrich, Katholizität und Geistesfreiheit. Nach den Schriften von John Dalberg-Acton, 1834—1902. (309 S.) Frankfurt/Main 1947, G. Schulte-Bulmke. Geh. Mk. 9.50

Nüscher, Alois, Selig bist du, die du geglaubt hast. 31 Maibetrachtungen. (104 S.) Paderborn 1947, Dr. F. Rintelen. Kart. Mk. 2.—

Oestreich, Paul, Die Technik als Luzifer der Pädagogik. (159 S.) Rudolstadt 1947, Greifen-Verlag. Kart. Mk. 5.50

Pieper, Josef, Thesen zur sozialen Politik. 4. Aufl. (61 S.) Frankfurt/Main 1947, J. Knecht.

Podzus, Friedrich, Der Freund der Erde. Gedichte. (124 S.) München 1946, K. Alber.

Püschel, Dr. Wilhelm, Der Niedergang des Rechts im Dritten Reich. (125 S.) Reutlingen 1947, Verlag Die Zukunft.

Renker, Armin, Die namenlose Hirtin. (84 S.) Angermund 1947, Verlag Der Pflug. Geb. 4.20

Ruland, Ludwig, Gespräche um Johannes von Gott. (154 S.) Würzburg 1947, F. Schöningh. Kart. Mk. 6.—

Saget, P. Dalmatius, O.P., Im Anfang war das Wort. (72 S.) Trier 1947, J. J. Zimmer. Kart. 2.50

Schneider, Reinhold, Stolz und Verantwortung. Von der Sendung der Jugend. (32 S.) Berlin 1947, Morus-Verlag. Geh. Mk. 1.50

— Kleists Ende. (32 S.) München 1946, Karl Alber.

Schnippenkötter, Dr. Josef, Zum Nordwestdeutschen Plan für höhere Schulen. (36 S.) Bonn 1947, Dümmler. Geh. Mk. 1.50

Schütz, Paul, Warum ich noch ein Christ bin. (221 S.) Hamburg 1947, Hans von Hugo Verlag.

Schöllgen, DDr. Werner, Schuld und Verantwortung. Nach der Lehre der katholischen Moraltheologie. (88 S.) Düsseldorf 1947, Bastion-Verlag. Geb. Mk. 4.20

Schweitzer, Albert, Das Christentum und die Weltreligionen. 19.—21. Tausend. (57 S.) München 1947, Biederstein-Verlag. Geh. Mk. 2.—

— Kultur und Ethik. 6. Auflage. (280 S.) München 1947, Biederstein-Verlag. Geh. Mk. 6.50

— Verfall und Wiederaufbau der Kultur. 8. Auflage. (65 S.) München 1947, Biederstein-Verlag. Geh. Mk. 2.40

Sellmair, Josef, Tagebuch des Templers. (208 S.) Regensburg 1947, Habbel. Geb. Mk. 5.50

Siegmund, Georg, Auf der Spur des Lebensgeheimnisses. (119 S., mit 24 Abbildungen.) Fulda 1947, Parzeller.

Stark, Oskar, Wege zur Demokratie in Deutschland. (47 S.) Freiburg 1947, Karl Alber.

Steinweg, Sophia, Heimkehrt alle Kreatur. Gedichte. (96 S.) Westheim 1947, Wiborada-Verlag (Rost & Dietrich).

Stier, Hans Erich, Die geistigen Grundlagen der abendländischen Kultur. (92 S.) Gütersloh 1947, Bertelsmann. Kart. Mk. 1.80

Svoboda, P. Dr. Robert, O.S.C., Lasset uns beten! Texte und Vorschläge zum Gemeinschaftsgebet in schwerer Zeit. (117 S.) Münster 1946, Regensberg. Kart. Mk. 2.80

Theunissen, Gert H., Ärgernis und Zuversicht. Entscheidungen des Geistes im 20. Jahrhundert. Essays. (266 S.) Berlin 1946, Minerva-Verlag.

Tyciak, Julius, Östliches Christentum. (86 S.) Warendorf (Westf.) 1947, Schnell. Geh. Mk. 1.70

— Maranatha. Die Geheime Offenbarung und die kirchliche Liturgie. (79 S.) Warendorf (Westf.) 1947, Schnell. Geh. Mk. 1.70

Van Acken, Bernhard, Lebensschule für Ordensfrauen. 6. Aufl. (478 S.) Paderborn 1947, Schöningh. Kart. Mk. 6.80, geb. Mk. 8.—

Van den Boom, Maria Leodegard, Kommunionerziehung in der Familie. (187 S.) Münster 1947, Regensberg. Kart. Mk. 5.80

Vogl, Dr. Franz, Der hl. Philipp Neri. (48 S.) Meitingen 1947, Kyrios-Verlag. Kart. Mk. 1.30

Weiß, Dr. Karl, Der Geist ist's, der lebendig macht. Eine Biologie für den Christen. (160 S.) Münster 1947, Regensberg. Kart. Mk. 5.—

Welch, Denton, Jungfernreise. (334 S.) Berlin 1947, Carl Habel. Geb. 12.50

Wildemann, Stephan, Die Frohbotschaft unseres Glaubens. 3. Band: Der Mensch in der Vollendung. (330 S.) Karlsruhe 1947, Badenia-Verlag. Kart. Mk. 7.—

Wolff, Otto Ludwig, Die Hintergründe des deutschen Zusammenbruchs. (105 S.) Aschaffenburg 1947, Paul Pattloch. Geh. Mk. 2.—

Wunderle, Georg, Der religiöse Akt als seelisches Problem. (31 S.) Würzburg 1947, Augustinus-Verlag.

Zimmermann, Hans, Der Fährmann. Eigene Weisen. (64 S.) München 1947, Paul Müller. Geb. Mk. 5.—

Zoepfl, Friedrich, Friedrich v. Spee. (48 S.) Meitingen 1947, Kyrios-Verlag. Kart. Mk. 1.30

Zörlein, Josef, Die öftere Beicht. Pastoraltheologische Gedanken zur Verwaltung des Bußsakraments. (152 S.) Stuttgart 1947, Schwaben-Verlag. Geh. Mk. 4.50

Zu den uralten Heilmitteln

zählen die organischen Erden. Das Essen von Erde gehört zu einer in der ganzen Welt verbreiteten Erscheinung.

Erdkraft-Heilerde ist ein unverändertes, natürliches Bodenerzeugnis, vielseitig innerlich und äußerlich anwendbar.

Seit 25 Jahren hervorragend bewährt bei allen Erkrankungen des Magens und des Darmes, gegen Gicht, Rheuma, Ischias. Ein Universal-Haus- und Heilmittel, vorbeugend und heilend für Gesunde und Kranke:

In den einschlägigen Geschäften

Hersteller: **ERICH SCHUMM**
(14a) Murrhardt/Wttbg.

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

Durch hohen GLYCYRRHIZINGEHALT doppelt wirksam ist

Rheila

das konzentrierte HUSTENMITTEL

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).

STAATSBAD BAD EMS

Das Heilbad für Katarrhe

EMS

DER OBEREN UND TIEFEREN LUFTWEGE
ASTHMA / KREISLAUFSTÖRUNGEN
VOLLER KURBETRIEB / TRINK-, BADE- UND INHALATIONSKUREN
MEDIZINISCHE FORSCHUNGS- UND UNTERSUCHUNGSANSTALT

VERSAND VON EMSER HEILWASSER „KRÄNCHEN"
UND NATÜRLICHEM EMSER QUELLSALZ

Das Kind zwischen den Trümmern

Von FRANZ HILLIG S. J.

Auf den Ruinen unserer Städte spielen die Kinder. Sie pflanzen Blumen darauf und bauen sich Häuser und freuen sich dieser seltsamen Gebirge, die in so bequemer Nähe aufragen und zu kühnen Besteigungen und Rutschpartien verlocken. Unermüdlich kann man in diesen Steinbrüchen wühlen und aus dem Gewirr von Schutt und Eisen die merkwürdigsten Dinge zutage fördern. Vermag sich das kleine Volk überhaupt vorzustellen, daß ganze Generationen von Kindern ohne solche Schuttberge aufgewachsen sind?

Doch während unsere Kinder auf den Trümmern spielen und dabei vor Vergnügen in die Hände klatschen, ist uns keineswegs froh zumute. Wir gönnten ihnen ein anderes Kinderparadies, wie wir ihnen eine andere Ernährung und eine hellere Zukunft wünschten. Wie haben wir es nur angestellt, daß wir ihnen nichts Besseres als Trümmer zu hinterlassen wissen? Sind die Kinder nicht unsere Opfer, und trifft uns ihr ahnungsloses Spiel nicht wie eine erschütternde Anklage? Ein Maler unserer Tage hat ein Kind gemalt, ein Mädchen. Es sitzt mutterseelenallein in einer Landschaft von lauter Trümmern und schaut mit großen Augen, die nicht begreifen, zum Beschauer auf. Hat man ihm das elterliche Haus zerstört; hat man ihm Vater und Mutter erschlagen; will es wissen, wie sein Leben nun werden soll?

Und doch hat es seine Richtigkeit und einen tiefen Sinn, wenn unsere Kinder das Werk unserer Härte und Hilflosigkeit mit Blumen schmücken und ihr Lachen wie Sonnenschein darüber ausschütten. Denn sind sie schon die Opfer unserer schlechten Weltregierung, dann sind sie vielleicht auch deren Überwindung. Sie stehen selber wie Blumen der Hoffnung an den Gebirgen des Grauens und der Mutlosigkeit, die wir angehäuft haben. Ihr Herz wenigstens ist unbeschwert, und in ihren kleinen Händen halten sie trotz allem das Geheimnis eines schöneren Morgen, um das sich unsere Theoretiker und Politiker so wenig erfolgreich bisher bemüht haben.

Die Kinder spielen auf den Trümmern unserer Städte. — Könnte es nicht sein, daß wir mitten „im grausenden Blick auf die unheimlichen Untergründe des Lebens das Kindhafte wiederfinden, das allein davor rettet"? (Friedrich Muckermann.) Vielleicht wäre es auch für uns ersprießlich — wenigstens im Geist und in der Gesinnung — nachzutun, was von Kardinal Bérulle erzählt wird. Wenn der einem Kind begegnete, beugte er sich, so sagt man, zu dem kleinen Geschöpf nieder und zeichnete sich mit der Kinderhand ein Kreuz auf die Stirn, als ginge eine Segnung und Lossprechung von ihr aus. So tief

war er davon durchdrungen, daß es um das Kind ein gnadenvolles Geheimnis ist.

Wenn Sonne über den Trümmern liegt, verlieren sie schon manches von ihrer Trauer, und wenn unsere Kinder auf ihnen spielen, scheint uns der Jammer nicht mehr ganz so uferlos. Dann bricht eine Helligkeit, die aus der Welt des Evangeliums stammt, in unser Sorgen und Grübeln ein. Die Kinder, die Kinder! Wenigstens habt ihr noch euer Kind! Und ihr habt es nicht bloß. In ihm besitzt ihr den Schlüssel für das Neue, Kommende, dem nun all unsere Kraft gelten soll. In ihm ist uns das Vorbild und der Weg gewiesen: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder!" (Matth. 18, 3.) — Manche Menschen werden sogleich feierlich,wenn sie ein Wort aus der Schrift hören. Sie lassen sich von den Malern verführen, auch hier den Rangstreit der Jünger bei Matthäus 18 und seine Schlichtung im Zeichen des Kindes in einen falschen pathetischen oder sentimentalen Bühnendekor zu kleiden. Doch alles an dieser Stelle läßt darauf schließen, daß diese ganze Szene so schlicht wie nur möglich und von feinem Humor umspielt war. Aller Wahrscheinlichkeit nach war der Knabe, den der Meister bei dieser Gelegenheit herbeirief, um den Geltungsdrang der Jünger abzukühlen, den er in seine Arme schloß und ihnen als Vorbild hinstellte, ein richtiger galiläischer Straßenjunge in wenig gepflegter Aufmachung. Aber er lachte mit Mund und Augen und war in seinem ärmlichen Rock und den nackten Füßen allen Ministern und Königen der Erde überlegen, weil er keine Sorgen hatte, weil er noch lachen konnte, eben weil er ein Kind war.

Im „Wilhelm Meister" steht, es sei der Charakter der Deutschen, daß sie über allem schwer werden, und alles über ihnen schwer wird. — So kann es nicht wundernehmen, wenn die lastende Gegenwart diesen Hang bei uns noch verstärkt, und wir allenthalben sorgendurchfurchten Stirnen und Menschen mit Problemen und Problemfalten begegnen. Der Blick auf die sorglos spielenden Kinder könnte uns aufheitern. „Sorgt euch nicht ängstlich!" Er könnte, wie es manchmal Kinderhände auf der Stirn der Eltern tun, ein paar Falten glatt streichen. Dieses „déraidissement de l'homme", dieses Faltenglätten, das Péguy nicht müde wird dem Menschen zu predigen, den er einen Brunnen der Unrast und der Bitterkeit nennt, unrastiger als die ganze übrige Schöpfung zusammen. Denn die Falten machen nicht nur häßlich. Sie sind Verfestigung und Verhärtung. Sie bedeuten das Ende der Schmiegsamkeit, der quellenden Frische, der gütigen Nachgiebigkeit, des Lebens. Sie machen aus dem Menschenantlitz eine Maske. Und die Falten sind selber nur wieder Ausdruck für einen Vorgang in den Tiefen der Seele: ihrer ausgefahrenen Bahnen, ihrer toten Gewöhnung, ihrer Verhärtung und Erstarrung. Gleicht nicht die Seele vieler unserer Brüder einer Kraterlandschaft, die von unerbittlichen Geleisen durchschnitten wird, und auf deren Grund die abgestandenen Gewässer der Bitterkeit ihren Gifthauch verbreiten? Hassen und Nichtvergessenkönnen. Ausweglose, zerkrampfte Qual. Ein einziges Trümmerfeld. — Und draußen spielen die Kinder! „Wenn ihr

nicht werdet wie die!" Schaut auf die Kinder. Seid ein ganz klein wenig wie sie. Lächelt einmal, auch wenn dieses Lächeln eine Leistung ist. Gott will diese Leistung von uns.

Die Sorgen und die Not sind so wenig ein Einwand gegen das Lächeln, wie die Krankheit einer gegen die Heilung ist. Der Herr hat uns die Kinder an den Weg gestellt, damit sie unser maßloses Sorgen heilen. Sie sind oft nicht reicher als ihre galiläischen Kameraden, aber in ihnen ist der gleiche Frohsinn. (Wie gern hätte ich euch neulich zu der armen Fuhrmannsfamilie mitgenommen, die beim Sägewerk arbeitet. Wo die fünf Buben und Mädel ungewaschen und dürftig bekleidet herumtollten und vor Vergnügen krähten....) So wenig braucht es, um glücklich zu sein! Oder so viel. Denn freilich, die Kinder tragen einen Schatz in sich, von dem sie selbst nichts wissen, und dem wir wie dem verlorenen Paradies nachtrauern. Er stammt ja auch aus dem Paradies. Das Kind ist nicht nur der kleine Mensch. Er ist der neue Mensch. An ihm ist ein Köstliches, vor dem der ganze mächtige und gelehrte Apparat des Erwachsenen einfach zusammenklappt. „Versucht doch nur, ein Kinderwort nachzumachen", fordert uns wieder Péguy heraus. Wir können es nicht. Wir haben diese Frische des Anfangs nicht mehr, während dem Kind auf Schritt und Tritt die Brunnen springen. Es gibt gewiß Kinder, die lügen und erfinden. Aber sie brauchen gar nicht zu erfinden. Sie leben noch in der Welt der Wunder, sie erleben noch Unerhörtes, und über ihnen wölbt sich ein blauer, tiefer Himmel.

Die Lokalnotiz der Zeitung empfängt die Weihe des Märchens, wenn sie von den Kindern zu erzählen beginnt, und ich für meinen Teil verstehe durchaus, daß kein Geringerer als Julius Langbehn sich beeilt, den folgenden Bericht seinem Freund und Gönner Bischof Keppler mitzuteilen — mit den Worten, wie es in der Zeitung stand:

„Vor einigen Tagen verschwand in Pleß ein noch nicht ganz vier Jahre altes Kind, das nur mit einem Hemd bekleidet war. Nach vielem Suchen fand man es im Walde bei Jastrzemb bewußtlos unter einem Baume liegend. Es gelang, das Kind wieder zum Bewußtsein zurückzurufen. Es war dem Vater nur im Hemde, barfuß und ohne Kopfbedeckung nachgelaufen, wurde vom Laufen und Rufen müde und legte sich im Walde hin. Es erzählte, daß es sehr gefroren und geweint hätte. Inzwischen sei es finster geworden, da wäre ein großer Hund gekommen und hätte sich zu ihm gelegt; da sei es ihm warm geworden, und dann wäre es eingeschlafen . . . Der ‚große Hund', von dem das Kind redet, war wahrscheinlich ein Reh."[1]

Das war im Frühjahr 1901. Doch unsere Kinder, die in den Luftschutzkellern aufgewachsen sind und zwischen den Trümmern spielen, sind nicht anders. Sie blicken mit den gleichen neuen Augen und erleben mit dem gleichen ungeteilten und unverbrauchten Herzen. Man könnte Bücher füllen, wollte man das belegen. Ein paar Beispiele nur: Es war in einem Berliner Luftschutzkeller, der nur halb in der Erde steckte, bei einem schweren Luft-

1 Langbehn-Briefe an Bischof Keppler. Vorgelegt von Momme-Nissen. Herder 1937, S. 32.

angriff. Einschläge in großer Nähe. Dann ein dumpfer Schlag, ein Rieseln, Glassplitter, Gebäudestaub und — eine große Stille. Und in die Stille hinein die Frage des Kindes: „Mutter, sind wir jetzt tot?"

Oder ein friedlicheres Bild, ebenfalls aus dem Krieg. Das Krankenhaus rüstet zur Weihnachtsfeier. Das fünfjährige Arzttöchterchen soll als „Engel" fungieren. Lange haben die Kinder davon geträumt. Nun hat das Kind das Flügelkleid angelegt. Das dreijährige Brüderlein steht in fiebernder Erwartung vor ihm und stößt schließlich hervor, und die ganze brennende Sehnsucht des Knaben vibriert darin: „Nun flieg!" Aber die Schwester probiert vergebens. „Ich kann nicht fliegen!" kommt es todtraurig heraus. Ein Traum war zerbrochen. Aber wie glühend war er gelebt in der Frische der jungen Seelen!

Ein Junge von etwa acht Jahren, dessen Elternhaus samt der Werkstatt ein Opfer der Bomben geworden ist, und der nur noch die Mutter hat, die das Handwerk des Vaters übernahm, beschreibt folgenden Traum: „Ich habe geträumt, wir hatten einen Straßenbahnwagen. Ich war der Wagenführer und konnte in allen Straßen herumfahren. Meine Mutter hatte eine Werkstatt im Wagen. Da konnte sie arbeiten wie zu Hause. Und ich konnte dabei immerzu herumfahren. Ich konnte sogar auch in den Straßen ohne Schienen fahren. Das gefiel mir sehr." — Welch erschütternde Spiegelung dessen, was heute Kinder bewegt, und welche erstaunliche Verwandtschaft zur surrealistischen Malerei unserer Tage! Und wie verzaubert das Kind alles, was seine Hand berührt!

Noch eine letzte Probe. Ein anderer Achtjähriger stellt an seine Tante, die er sehr bewundert und die für ihn offenbar das Höchste darstellt, was es an Menschentum gibt, die Frage: „Zwingst du den lieben Gott?" So bewundern uns die Kinder. Nein, die Bewunderung ist auf unserer Seite! Und wenn ein Mensch den Herrgott „zwingt", dann sind es die Kinder mit ihrem unschuldigen Herzen und ihrer ungebrochenen Gläubigkeit. „Welch Geheimnis ist ein Kind!" (Brentano.) Und „wer wäre imstande von der Fülle der Kindheit würdig zu sprechen?" (Goethe.)

Wir klagen, daß uns die Welt zerbricht, daß alle Lebenswerte blaß und vertauschbar geworden sind, daß wir den Sinn für qualitative Unterschiede verlieren, daß unsere ganze Existenz ein leeres, schemenhaftes Jagen, ein Film des Irrsinns geworden ist am Rande des Nichts. Das Evangelium führt uns an die Quelle der Heilung, dorthin, wo wir wieder lernen können zu staunen und zu glauben und — ganz zu sein. „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder." Das Kind ist die Heilung der äußeren und inneren Trümmer. Das Kind ist wie aus einem Guß. Es ist ganz und heil und ahnt wahrhaftig nicht, wie voll von Un-Heil die Welt der Großen ist.

So spricht Gott Vater im „Mysterium der unschuldigen Kinder" von Péguy:

„O meine gestirnte Nacht . . .
Du nimmst die Kinder und die junge Hoffnung
in die Falten deines Kleides.

Aber die Menschen (die Großen) lassen nicht mit sich machen ...
O meine Tochter mit dem weiten Herzen,
du wiegst das Kind in Schlaf im Arm seiner Mutter.
Das Kind, das im Schatten des Schlafs wie in einem Lichte ruht.
Das Kind ganz gefüllt von innerer Freude
und dem Vertrauen in seine Mutter
und in mich.
Das Kind, die von Unschuld geschwellte Knospe.
Nacht, du wiegtest alle Abend das Christkind in Schlaf
im Arm der ganz Heiligen und Unbefleckten."

So darf der Dichter sprechen. Und doch, muß man nicht gegen solche Erhebung des Kindes ernste Bedenken geltend machen? Der erste Einwand kommt aus der nüchternen, alltäglichen Beobachtung. Das Kind ist gar nicht ein solcher Ausbund von Tugend. Das Kind hat Fehler. Mit Schmerz und Trauer sieht der scharfe Beobachter, wie all die gefährlichen Neigungen des Raubtiers Mensch sich ansatzhaft schon im sogenannten „unschuldigen Kinde" finden. Augustinus vor allem bekämpft schonungslos die eingebildete Unschuld der Kleinen. — Nachdem er von den Diebstählen und der Genäschigkeit der Kinder berichtet hat, schreibt er in seinen „Bekenntnissen":

„Ist das die Unschuld der Kinder? Nein, o mein Herr und Gott, ich bitte dich! Denn handelt es sich bei den Verfehlungen der Kinder, die von Lehrern und Erziehern geahndet werden, zunächst um Nüsse, Bälle und Spatzen, so sind es doch die gleichen Fehlneigungen, die später vor den Richterstuhl des Präfekten oder Königs führen, und dabei geht es dann um Gold, Grundstücke und Sklaven" (I, 19).

Der hellenistisch gebildete Chrysostomus und auch Hilarius urteilen milder. Doch kann das nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Kirche die Erbsünde lehrt, und also alle aus Adam Geborenen mit der einen Ausnahme der Unbefleckten unter dem Fluch der Urschuld stehen und neuer Geburt aus dem Wasser und dem Geist bedürfen, um Gott wohlgefällig zu sein. Auch das Kind. Und ist ihm auch in der Taufe das neue, höhere Leben geschenkt, so schlummert in ihm doch das böse Begehren. Es ist nur eine Frage der Zeit, wann es sich meldet. Es kann keine Rede davon sein, das Kind blind zu verhimmeln. Das Kleinkind, das im Kindergarten dem Kameraden die Klötze böswillig durcheinanderwirft, ihm das Dampfschiff entreißt und damit wegläuft, steht tatsächlich, so furchtbar es sich anhört, in einer Reihe mit den Männern, die eines Tages das Verbrechen des Krieges über die Menschheit bringen und unsäglich viel Glück zerstören. Die Kinder, die auf unseren Trümmern spielen, sind also doch nicht durch unendliche Abstände von ihnen getrennt. Auch sie gehören schon der Erde und ihren schlimmen Verflechtungen an.

Wie aber konnte dann der Herr uns die Kinder zum Vorbild geben? — Weil die Fehler dieser „kleinen großen Sünder" denn doch von unseren aus-

gewachsenen sich in wichtigen Punkten unterscheiden. Wenn ein Kind auch zornig wird, sagt Hieronymus, „es beharrt nicht in seinem Zorn, es trägt nicht nach, wenn man ihm wehe tat, es achtet nicht auf Frauenschönheit; Denken und Reden sind bei ihm nicht zweierlei". Die Kinder haben trotz all ihrer Fehler eine schöne Zutraulichkeit und Demut. Wenn man die Stelle bei Matthäus im Zusammenhang untersucht, dann tritt hervor, daß dieser Zug wohl vor allem direkt gemeint ist: die unansehnliche Stellung, die das Kind einnimmt. Damals war das „Jahrhundert des Kindes" noch in weiter Sicht. Damals galt ein Kind wenig, und es hat schließlich auch heute nicht groß mitzureden. Darum leben Kinder in schlichter Unbefangenheit dahin und machen nicht viel Aufhebens von sich. Sie haben zu ihren Eltern ein grenzenloses Vertrauen. Sie fügen sich ihrem Willen. So ist uns das Kind vorgestellt als Heilung unseres Stolzes, unserer Wichtigtuerei und der Verhärtung im Bösen, die recht eigentlich das Schlimme ist und endlich selbst dem Schöpfer Geist die Hände bindet. Fehlt das Kind, dann bittet es ab, und alles ist wieder gut.

Der andere Einwand heißt: Wie kann das Unfertige Vorbild des Fertigen sein? Der Mensch ist doch vom Schöpfer als Reifender gewollt, daß er zum Manne und zum Weibe heranwachse. „Als Mann und Frau schuf er sie" (Gen. 1, 27). Erst Mann und Frau sind im Vollsinn Mensch. Und da der Mensch Mann und Frau nur werden kann im Durchschreiten der Kindheit und der Jugendzeit, indem er das, was des Kindes ist, hinter sich läßt (1 Kor. 13, 11) und durch Krisen und Kämpfe geht, kann ihm doch nicht zum Vorwurf gemacht werden, wenn er dem Kindhaften entwächst, — und kann ihm das Kind als Vorbild wenig besagen. Tatsächlich gibt es ein ausschließliches Rühmen der Kindheit, ein sich an die Kindheit Klammern und in ihr Hängenbleiben, das nur Angst und Unreife ist und zu Infantilismus führt. Ihn kann Gottes Wort nicht meinen. Der Träger des alten und neuen Gottbündnisses ist eindeutig der Mann. Er ist in der Kirche der Inhaber einer ernsten Würde, und neben ihm steht die Frau. Wie das mit dem Kindesgeist gemeint ist, mag uns der Völkerapostel sagen: „Brüder, im Denken seid keine Kinder! Im Bösen seid unmündige Kinder, im Urteil aber gereifte Männer" (1 Kor. 14, 20). Wachsende Erkenntnis, wachsende Leistung und Verantwortung sind menschliche Werte vor Gott und Abbilder seiner eigenen Vollkommenheit. Und ebenso sind alle Phasen im Ringen um die Krone ernst und heilig, und die Krone selbst ist nur den Lebenskämpfern verheißen.

Und dennoch ist auch die so entworfene Linie nicht von einer ungebrochenen Klarheit, es bleibt da ein geheimnisvoller Rest. Im Kinde ist ein Ansatz gegeben, den wir später verspielen. Wir stehen mit wehmütiger Bewunderung vor der Kindheit, weil in ihr noch eine besondere Nähe zum Schöpfer und zur Unschuld des ersten Menschen zu spüren ist. Weil der bittere Weg, der heute aus dem Land der Kindheit in die Reife führt, ursprünglich anders angelegt war, nämlich als ein Aufsteigen von Harmonie zu Harmonie; nicht ein Weg der Sünde, wie er es nach der Vertreibung so oft

ist. Ja es wäre ursprünglich nicht einmal eine Entwicklung gewesen, die die innere Ausgeglichenheit gestört und gesprengt hätte, wie es doch nun rein psychologisch mit der Reife gegeben ist. Die Arbeit ist nun nicht mehr nur Segen, sondern auch Buße. Das Ringen um die Krone bringt uns Gnade ein, aber auch Schmerzen, Wunden und Gefahren überreich. Das Kind ist im Ansatz noch anders. Für eine Spanne Zeit scheint ein ungebrochener, strahlender Bogen die Erde zu verlassen — aber dann stürzen die Illusionen zusammen....

Und soll dem Erwachsenen, dem Kämpfer und Sieger in den Schlachten des Lebens und in den Schlachten Gottes, im Anblick des Kindes nicht noch ein Weiteres zum Bewußtsein kommen: daß alles Gnade ist? Unser Schaffen ist wichtig, unser Ringen ist ernst und heilig, aber nicht auf unsere Anstrengung kommt es schließlich an, sondern auf die schenkende Liebe Gottes. Der Erwachsene ist allzuleicht der Mann, der weiß, was er kann und bedeutet, der sich seiner Leistung rühmt. Gott aber braucht keinen von uns. Er liebt die Armut und Demut und hebt den Armen und Sünder aus dem Staub, den Stolzen aber fegt er von seinem Thron. Er widersteht dem Stolz. Das Kind ist das Bild des reinen Geschenktseins. Was es hat, das wird ihm in den Schoß gelegt. Stirbt es früh, dann wird ihm die Krone zuteil, ohne daß es die geringste Leistung vollbracht hätte. Gott schenkt den Kindern alles, weil er sie liebt. Sie sind seine Lieblinge. Wenn wir sein verschwenderisches und unerrechenbares Schenken erfahren wollen, dann müssen wir vergessen, auf unsere angeblichen Leistungen zu schauen. Dann müssen wir reine, demütige Empfänglichkeit sein wie die Kinder, diese Diebe seiner Gnade. Die Kinder leben aus einem tiefen, unerschütterlichen Vertrauen in die Eltern. Wie viel Krampf würde sich lösen, wenn einer voll Vertrauen sich seiner Gnade überließe. Wie viel Daseinsangst würde verschwinden, wenn wir Ernst machten mit den Worten: Vater unser, der du bist im Himmel. Darum heißt es: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder." Auch den Wiederaufbau unserer zertrümmerten Welt müssen wir so sehen: zu allererst als Gnade, als ein Geschenk, das er geben muß. „Wenn der Herr das Haus nicht baut, mühen sich die Bauleute vergebens" (Ps. 126, 1).

Und noch einmal setzen wir zum Einwand an: Was soll das heißen: „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder"? Können wir denn in den Schoß unserer Mutter zurückkehren? Oder wie soll einer ein neuer Mensch, eben dieser kindhafte Mensch, werden ohne Geburt? Ist es nicht wie eine Ironie, dem alternden Menschen zu sagen: Sei doch wie dieses Kind da? Dem müden und verbrauchten Menschen, dessen Haut welk und runzelig geworden ist, und dessen Seele ihr Unvermögen täglich deutlicher zu spüren bekommt. Diesem armen Menschen, den das Gewicht seiner Körperlichkeit zu erdrücken beginnt, und der ohnmächtig an den Gitterstäben seines Gefängnisses rüttelt. Der junge Mensch mag noch von grenzenlosen Möglichkeiten und immer neuen Wandlungen träumen. Der alternde weiß, daß er seine Grenzen nie

überschreiten wird. Was soll ihm der Hinweis auf das rosige, knospenhafte, unschuldige Kind?

Die Antwort auf diese Frage und Klage hat der Herrgott gegeben in der Menschwerdung des Sohnes. Im Geheimnis der Weihnacht wird uns der Zugang zu ewiger Kindheit erschlossen, wie in ihr recht eigentlich erst die ganze Größe des Kindes aufleuchtet. „Welch Geheimnis ist ein Kind? Gott ist auch ein Kind gewesen. Weil wir Gottes Kinder sind, kam ein Kind uns zu erlösen" (Brentano). Das Kind ist etwas schlechthin Vorbildhaftes und Großes und ein unergründliches Geheimnis, weil es ein Abglanz des Kindes Jesu ist. Wenn Langbehn dichtet: „Wie sich die Sonne birgt in jeder Blume, birgt Gottes Antlitz sich in jedem Kind", dann hat er letztlich nur darum recht, weil Gott sich einmal in wörtlicher Wahrheit in ein Kind hineinverborgen hat, so daß er Kind ist. Das ist die selige Botschaft der Weihnacht, durch die allem Volk Freude wird. Dadurch ward wirklich, wie Rilke es will, das Kind „ins Gestirn gestellt". Bethlehem ist die Stelle „die seit Anbeginn gegründet war für den reinen Vorgang" (vgl. die vierte der Duineser Elegien).

Mit diesem Kind ist in der Menschheit selbst der Punkt, das Einfallstor gewonnen, von wo unverwelkliche Lebenskraft in sie einströmt, und das unmöglich Scheinende möglich wird. In diesem Kind ist uns die erstaunliche Macht gegeben, auch selber Kinder, und zwar Kinder Gottes, zu werden (Joh. 1, 12). „Denn das Kind, das in der Krippe liegt, ist gekommen, uns zu Kindern zu machen, weil nur Kinder ins Himmelreich eingehen, und all unser Wachsen in Ihm zur Vollreife des Alters Christi ein stetes Jüngerwerden ist, bis alles müde Alter dieser Sterblichkeit aufgezehrt ist in die Ewige Kindheit der Unsterblichkeit, wo wir erst voll wiederhergestellt sind zum Bild und Gleichnis Gottes"[2]. Gott ist ewige Jugend, und in ihn hineinwachsen, heißt innerlich immer jünger werden, mag auch der Leib zerfallen. Darum betet die Kirche an der Krippe: „Die stete Neuheit seiner Geburt im Geheimnis der Weihnacht verleihe auch uns ein stetes Neuwerden; trieb doch die Gottgeburt aus alles menschliche Altern" (Schlußgebet der zweiten Weihnachtsmesse).

Wenn wir heute vor alten Darstellungen der Christnacht stehen, fällt uns auf, wie häufig die mittelalterlichen Meister die Krippe in eine Hausruine hineingestellt haben. Es sind oft Ruinen, die genau aus einer unserer zertrümmerten Städte stammen könnten. Damit wollten die Maler offenbar die Armut des Stalles zur Anschauung bringen. Sie haben ungewollt mehr getan. Sie haben den überzeitlichen Zustand der Welt und des Menschen ohne Gott getroffen. Die gottlose und gottferne Welt ist immer und wesensmäßig eine Ruine, wie der Mensch ohne die Gnade ein alternder und zerfallender ist. Weihnachten heißt, daß Gott die Trümmer sich nicht selbst überlassen hat. Er hat mitten zwischen den ragenden Schornsteinen und den hohlen Fenstern eine Strohschütte zusammengetragen und dahinein bettete er das

[2] Erich Przywara, „Kirchenjahr" Herder 1923, S. 15 f.

Kind aus Maria der Jungfrau. Und auch das kannst du bei den alten, frommen Malern sehen, wie nun die Ruinen von eben nicht mehr dieselben sind. Ein Licht ist in ihnen aufgestrahlt, ein Singen hat sich erhoben. Mensch und Engel fallen sich in die Arme. Der armen alten Welt ist eine neue Kindheit zuteil geworden, und die Ruinen haben nicht das letzte Wort.

Das letzte Wort hat die Liebe, das letzte Wort hat das Leben. Das Kind in der Krippe besagt, daß ein Vater über uns waltet. Gott ist Vater. „Wer Vater ist, ist vor allem Vater" (Péguy). Vom Menschen, seinem Geschöpf, läßt sich nichts Tieferes und Schöneres aussagen, als daß er sein Kind ist. Wir sind seine Kinder und bleiben es. Wer Kind ist, ist vor allem Kind. Wir nehmen unsere Altersstufen und beruflichen Grade und Unterscheidungen manchmal allzu wichtig. Wir nehmen auch die Einteilungen der Menschheit in Rassen und Völker und Sprachen allzu ernst. All diese Verschiedenheiten ändern nichts an der Grundwahrheit unseres Menschseins, daß wir seine Kinder sind. In den Himmel kommen nur seine Kinder. „Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder." Wir sollen gewiß nach seinem eigenen Schöpferauftrag wachsen. Eines Tages, wenn wir „große" Menschen geworden sind, legt er die Last des Tages und die Verantwortung auf unsere Schultern. Aber wir wollen daraus keine große Geschichte machen. Wir wollen kindhafte Menschen bleiben und uns nicht erhaben dünken über die Kinder, die auf unseren Trümmern spielen. Sie können in manchem unsere Lehrmeister sein. Ihr Anblick soll uns die Hoffnung zurückgeben und ein erstes Lächeln.

Kritik an der Kirche

Von ANTON KOCH S. J.

Vor Jahresfrist kam in Italien ein Buch heraus, das gleich bei seinem Erscheinen die Geister in starke Erregung versetzte. Sein Verfasser war der durch sein temperamentvolles „Leben Jesu" auch in Deutschland bekannt gewordene Dichter Giovanni Papini, und der Titel des Buches lautete: „Briefe des Papstes Cölestin VI. an die Menschen"[1]. Ein Papst Cölestin VI. hat niemals gelebt — der fünfte und bisher letzte Träger dieses Namens war jener heilige Eremit, der um des lieben Friedens willen seine stille Klause in den Abruzzen mit dem päpstlichen Thron vertauschte, dann aber in der Erkenntnis, daß er weder seiner hohen Stellung noch der verworrenen Lage gewachsen war, schon nach fünf Monaten auf Amt und Würde verzichtete und sein Leben im sicheren Gewahrsam seines Nachfolgers Bonifaz VIII. beschloß. So sind also diese von Papini „erstmals übersetzten und herausgegebenen" Papstbriefe nur eine Fiktion, aber man muß sagen, eine geniale Fiktion. Denn nun schimmert um diese Sendschreiben an die Menschen seiner Zeit (die sich nur allzu deutlich als unsere Zeit offenbart) ein Hauch

1 Lettere agli uomini di Papa Celestino VI, per la prima volta tradotte e pubblicate. Firenze, Vallecchi Editore (uns lag das 25. Tausend vor).

von jener Autorität, die der Verfasser sich wünschen mußte, um mit Nachdruck sein flammendes Wort an die ganze Menschheit richten zu können. Und so schreibt denn „Papst Cölestin" mit wahrhaft apostolischem Freimut an all die Menschenklassen, für die er sich als Stellvertreter Christi auf Erden verantwortlich fühlt: zuerst „an das Volk, das sich das christliche nennt", dann an die Priester, an die Ordensleute, an die Theologen, an die Reichen, die Armen, an die Führer der Völker, an die Bürger und Untertanen, an die Frauen, die Dichter, die Geschichtschreiber, die Gelehrten, an die getrennten Christen, an die Juden, an jene, die sich von Christus losgesagt haben, an die Gott-losen und schließlich „an alle Menschen", um das Ganze mit einem langen, feierlichen Gebet zu beschließen.

Was an diesen Mahnbriefen vor allem Anstoß erregte, waren die Sendschreiben an die Priester, Theologen und Ordensleute, in denen Celestino-Papini dem Klerus „seiner Zeit" ernste Vorhaltungen macht, mit Worten, die um so eindringlicher wirken, da sie nicht in polterndem Tone vorgebracht werden, sondern im allgemeinen den Tonfall eines Vaters und obersten Hirten aller Gläubigen überraschend gut treffen. Dieser Teil der „Briefe" und der nicht eben gute Ruf, der dem Buch in katholischen Kreisen vorausging, veranlaßte die Civiltà Cattolica — die in Rom herausgegebene Zeitschrift der Jesuiten —, sich im Dezemberheft 1946 (S. 369—376) eingehend mit dem Werk Papinis zu befassen. Es geschieht dies in einer ruhigen, streng sachlichen Weise. Der Inhalt der Briefe wird ausgiebig dargelegt, das Berechtigte mancher Klagen zugegeben, Schiefes zurechtgerückt, die gute Absicht und kirchliche Gesinnung des Verfasssers anerkannt und ausdrücklich in Schutz genommen — kurz, es wird eine Gegenkritik zu der an der Kirche geübten Kritik jener Papstbriefe geboten, die dem Werk des Dichters gerecht wird, ohne seine Schwächen zu bemänteln.

Nun steht der „Fall Papini" nicht vereinzelt da. Wie die Civiltà bemerkt, gehört das Buch zu einer bestimmten Literaturgattung — „nennen wir sie einmal Alarmrufe" —, die heute da und dort in katholischen Kreisen häufiger auftritt und sich zum Ziele setzt, „die Geruhsamen und Schlafenden aufzuwecken und die Aufmerksamkeit aller auf die dringende Notwendigkeit einer Erneuerung und Reform als unabweisbares Gebot der Zeit hinzulenken". Da diese Strömungen und Bestrebungen — nach Jahren eines Katakombenlebens — auch in Deutschland deutlich wahrnehmbar sind, mag es angebracht erscheinen, einmal grundsätzlich und ganz allgemein zu dem Kapitel „Kritik an der Kirche" Stellung zu nehmen.

Wir haben dabei, um dies sofort klarzustellen, ausschließlich die innerkatholische Kritik im Auge, d. h. eine Kritik, die von Katholiken an der katholischen Kirche geübt wird. Damit ist zugleich gesagt, daß eine Kritik an dem, was göttlich in der Kirche ist, von vornherein ausscheidet. Wer, unter welchem Vorwand auch immer, die von Gott selbst gelegten Grundlagen der Kirche angreift — seien es ihre Dogmen oder ihr von Christus gefügter hierarchischer Aufbau, ihre Sakramente oder ihre unverrückbaren Forde-

rungen auf dem Gebiete der Sittenlehre —, der stellt sich selbst außerhalb der Kirche und hat kein Recht, als gläubiger Katholik an der innerkatholischen Auseinandersetzung um die Kirche teilzunehmen. Da das Göttliche an der Kirche jedem wahren Katholiken unantastbar zu bleiben hat, kommt als Gegenstand der Kritik mithin nur das menschliche Element in der Kirche in Betracht. Und das haben denn auch jene Vorkämpfer einer katholischen Erneuerung heute zweifellos tatsächlich im Auge, wenn sie ihre kritische Stimme bald zu dieser, bald zu jener Erscheinung des kirchlichen Lebens erheben.

Daß es für solche Kritik am Menschlichen in der Kirche, an ihren Vertretern und Einrichtungen immer wieder Anlaß gibt, liegt im Wesen der Kirche begründet, in dem sich Göttliches und Menschliches aufs innigste verbindet[2]. Die Frage ist nur, wie eine Kritik aussehen muß, wenn sie für das Leben der Kirche wirklich aufbauend wirken soll.

Es gibt nämlich wie überall, so auch hier nicht nur eine aufbauende, sondern auch eine niederreißende Kritik. Was diese will und bedeutet, das haben wir in Deutschland aus den Jahren 1933—1945 noch in sehr frischer und bitterer Erinnerung. Doch diese Kritik ging von erklärten Feinden der Kirche aus und bezweckte nichts anderes als ihre Zermürbung und letzten Endes ihre Vernichtung. Einer niederreißenden Kritik an seiner Kirche kann kein echter Katholik Vorschub leisten wollen; es kann ihm, wenn anders er es mit seinem katholischen Bekenntnis ernst meint, immer nur daran gelegen sein, mit seiner Kritik, falls er sie schon für nötig hält, aufbauend zu wirken. So erhebt sich denn die Frage: Welche Voraussetzungen gehören dazu, damit eine Kritik an der Kirche wahrhaft fruchtbar und aufbauend für das Leben der Kirche werde? Die Antwort auf diese Frage soll uns zunächst beschäftigen.

Die erste und unerläßlichste Voraussetzung für eine fruchtbare Kritik ist eine echte Liebe zur Kirche. Wo diese Liebe fehlt, wo sie erloschen ist, dort fehlen die Herztöne des Lebens — und nur Leben zeugt Leben, das allein die etwa vorhandenen Krankheitskeime im Organismus der Kirche zu überwinden vermag. Nur „die Liebe baut auf“ (1 Kor. 8, 1). Wer innerlich oder äußerlich mit der Kirche zerfallen ist, wer lau und abgestanden neben der Kirche oder gegen sie steht, ja wer auch nur aus irgendwelchen Verstimmungen heraus seine inneren Vorbehalte gegen sie im Herzen trägt, hat wenig Aussicht (freilich meist wohl auch gar nicht die Absicht), mit seiner Kritik das Fehlerhafte zu bessern, es sei denn, Gott benützt solche Angriffe, um wieder einmal „auf krummen Linien gerade zu schreiben“ und auch das Übelgemeinte auf Umwegen zum Besten der Kirche zu lenken.

Aber ist es nicht ein innerer Widerspruch, wenn zur Kritik an der Kirche die Liebe zur Kirche gefordert wird? Wie kann man lieben, was man tadelt,

---

[2] Vgl. dazu den Beitrag „Die Kirche der Sünder“ im 9. Heft (S. 163—177) des letzten Jahrgangs (Bd. 140) dieser Zeitschrift. Der Aufsatz gab, wie nachträglich bemerkt sei, einen Vortrag wieder, der Pfingsten 1946 vor Akademikern gehalten wurde.

was man bekämpft? Die Antwort ist leicht. Jede Mutter, die ihr Kind zur Rede stellt, weiß, wie beides — Liebe und Tadel — sich wohl miteinander verträgt, ja auseinander hervorgeht. Es ist die eifernde Liebe, die sich im Tadel offenbart. Dem Bilde, das die Mutter von ihrem Kinde liebend im Herzen trägt — nämlich wie es sein soll —, steht das Bild gegenüber, das ihr Kind ihr tatsächlich bietet, z. B. im Augenblick des Ungehorsams oder der Lüge. Und aus der Wahrnehmung des Mißverhältnisses zwischen Sollen und Sein im Kinde entspringt der Tadel, der nichts anderes bezweckt, als das Sein dem Sollen anzugleichen.

Ähnlich ergeht es dem Gläubigen, der seine Kirche liebt, nur daß er sich der Kirche gegenüber umgekehrt als Kind vor seiner Mutter fühlt. Er weiß aus dem Glauben, was die Kirche nach Christi Absicht und Willen sein soll; er sieht zugleich das Versagen so mancher ihrer Glieder, das Versickern so mancher Lebensquelle, sieht Verfall und Verwüstung an heiliger Stätte — auch das hat es in der zweitausendjährigen Geschichte der Kirche schon gegeben. Darum erhebt die Liebe ihre Stimme um des Göttlichen der Kirche willen gegen das unzulänglich Menschliche in ihr, um die kranken Glieder zu heilen, die Quellen zu retten, dem Verderben Einhalt zu tun. Solche Liebe kann alle Sprachen des Eifers sprechen, sie kann zürnen, kann klagen, kann streiten und strafen, sie kann bestürmen, beschwören — nur eines kann sie nicht: die Kirche verleugnen, das Göttliche in ihr über dem Menschlichen vergessen, sich selbstgerecht und mit Abscheu von ihr trennen. Der gläubige Katholik verharrt bei aller Kritik an der Kirche in der Haltung des Kindes vor ihr: in Ehrfurcht und dankbarer Liebe, in Hingabe und Gehorsam, in unerschütterlicher Treue — trotz allem. So haben es die Heiligen und alle wahren Reformer der Kirche gehalten; so hält es jeder, der es mit seinem katholischen Bekenntnis ehrlich meint.

Es ist dies ein Punkt, den ein Außenstehender meist nur schwer versteht. Nur wer da weiß, was die Kirche dem Gläubigen ist: Mutter und Lebensspenderin vom Tauftag bis zum Tag des Eintritts in Gottes ewiges Reich, einzig erkorene Braut Christi und Hüterin seines Erbes in Lehre und Gnadenkräften, heilsnotwendig für alle Völker und unzerstörbar bis an das Ende der Zeiten — nur wer diesen Glauben an die Kirche lebendig im Herzen trägt, kann ermessen, wie der reinste Eifer für diese Kirche gerade aus der treuesten Liebe zu ihr entspringt; wie also Kritik an ihr, von diesem Geiste getragen, keine Absage an sie bedeutet, sondern nur um so inniger mit ihr vereint.

Die zweite Voraussetzung für eine rechte und fruchtbare Kritik an der Kirche ist echter, mannhafter Freimut. Dieser Freimut war noch immer ein auszeichnendes Kennzeichen derer, die mit ihrer Kritik zum Wohl der Kirche beigetragen haben, angefangen von einem Apostel Paulus, der seinem Mitapostel Petrus, dem „Felsenmann“ und unbestrittenen Oberhaupt der jungen Kirche, „ins Angesicht widerstand“ (Gal 2, 11), um ihn von einer abwegigen

Unterscheidung zwischen Juden- und Heidenchristen abzubringen, bis zu den großen Erneuerergestalten des Mittelalters und der Neuzeit, die, ob gelegen oder ungelegen (2 Tim 4, 2) — zumeist wohl ungelegen, da offene Kritik selten „gelegen" kommt — der Kirche ihrer Zeit ins Gewissen redeten, dem Klerus bis hinauf zum Papst wie den Laien bis hinan zum gekrönten Haupt auf Königs- und Kaiserthronen. Man denke nur an das Buch „Zur Beherzigung" (De consideratione), das ein heiliger Bernhard von Clairvaux seinem geistlichen Sohne Papst Eugen III. widmete, oder an das Wirken der geistesgewaltigen und noch herzensgewaltigeren heiligen Katharina von Siena!

Schon diese wenigen Beispiele zeigen zugleich, daß es dabei nicht in erster Linie auf den Standort in der kirchlichen Hierarchie ankommt, sondern daß in der Kirche Gottes jeder Kritik üben darf, der die nötigen, allerdings nicht geringen Voraussetzungen mitbringt, von denen wir eben sprechen. Die meisten der großen Reformer waren tatsächlich, von der hierarchischen Stufung der Kirche aus gesehen, „Außenseiter", die nicht durch das Gewicht ihres Amtes, sondern durch die Macht der Persönlichkeit Großes in der Kirche wirkten. Übrigens sehen wir auch hier wie auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens von Anfang an zwei Strömungen in der Kirche, die nicht eigentlich nebeneinander herlaufen, sondern vielmehr ständig aufeinander und ineinander wirken: eine amtsgebundene Tätigkeit und eine nicht an das Amt gebundene Wirkungsweise, jene befestigend und das Wachsende bewahrend, diese befeuernd und das Gewordene immer wieder erneuernd. So gibt es in der Kirche auch heute (dem Laien zumeist wenig in die Augen fallend) eine ununterbrochene innerkatholische Kritik „von Amts wegen", die beim Pfarrer und Dekan anfängt und über die bischöfliche Visitation bis hinauf zu den „limina Apostolorum" reicht, wenn der Bischof in fest bestimmten Zeitabständen seine vorgeschriebene Romreise macht und über die Zustände in seinem Sprengel nach einem sehr eingehenden Formular dem Oberhaupt der Kirche persönlich Bericht erstattet. Daneben aber gab und gibt es jederzeit in der Kirche auch eine nichtamtliche Kritik, die naturgemäß besonders dann an Umfang und Bedeutung gewinnt, wenn die Wirrsal der Zeit wächst oder wenn die Umsicht und durchgreifende Kraft der amtlichen Stellen abnimmt, wie dies z. B. zur Zeit der unseligen Glaubensspaltung der Fall war. Wären damals beide Teile, die Kritiker an der Kirche wie jene, an die ihr Wort gerichtet war, auf der Höhe ihrer Aufgabe gestanden, so hätte der ungeheure Kampf der Geister nicht mit einer Glaubensspaltung geendet, an deren Folgen die ganze Christenheit noch heute leidet, sondern mit einer Glaubenserneuerung, die der Geschichte wohl der ganzen Menschheit ein völlig anderes Gesicht gegeben hätte.

Nun wird man vielleicht sagen, Freimut sei wie bei jeder Kritik, so auch bei der Kritik an der Kirche doch etwas Selbstverständliches und darum kaum der Erwähnung wert. Aber wir sprachen oben nicht ohne Absicht vom „echten" Freimut. Daß dieser doch nicht ganz so selbstverständlich ist, wie man meinen könnte, zeigen einige Formen der Kritik, die mit dieser Art

von Freimut wenig oder nichts zu tun haben. Da ist einmal die anonyme Kritik, die nicht den Mut besitzt, für ihre Aussetzungen und Forderungen auch mit der eigenen Person einzutreten. Daß ein solches Vorgehen sich von vornherein in ein schiefes Licht setzt und schwerlich zum Erfolg führt, ist klar. Und doch ist solche anonyme Kritik, wie die Erfahrung lehrt, anscheinend auch in der Kirche ebenso unsterblich wie die Geisteshaltung, aus der sie hervorgeht. Neben ihr steht eine andere Form, die kaum mehr Freimut für sich in Anspruch nehmen kann als die eben geschilderte: die Flüsterkritik. Sie geht oft weithin von Mund zu Mund, nur hütet sie sich, die Ohren zu erreichen, für die sie eigentlich bestimmt ist, nämlich jene Stellen, die der Sache auf den Grund gehen und Abhilfe schaffen könnten. Wer etwas Erfahrung hat, kann davon erzählen, wieviel Kritik auch in katholischen Kreisen hinter dem Rücken herumgeboten wird, bis endlich einmal — und das oft nur durch Zufall — wenigstens ein Bruchteil davon zur Kenntnis desjenigen gelangt, an dem sie geübt wird oder dessen Aufgabe es wäre, nach dem Rechten zu sehen. Es wäre zweifellos schon viel gewonnen, wenn jeder Kritiker es sich zur unverbrüchlichen Richtschnur machen wollte, hinter dem Rücken eines anderen nichts zu sagen, was er ihm nicht auch ins Angesicht zu sagen den Mut hat. Jedenfalls käme es so niemals zu jener häßlichsten Art der Kritik, die darin besteht, daß man in Abwesenheit des Opfers verurteilt, was man „ins Angesicht hinein" lobt.

Edler, männlicher Freimut in der Auseinandersetzung um die Kirche ist mithin durchaus nicht selbstverständlich, sondern ein Ziel, das zu seiner Verwirklichung hohe sittliche Reife und starke innere Überzeugung verlangt. Daß solcher Freimut auch von der Gegenseite einiges fordert, wird später zur Sprache kommen. Hier nur noch eines, was abschließend hierher gehört. Wie man Menschen begegnen kann, die sich für ungemein leutselig halten, weil sie ihre Mitmenschen gerne necken, die aber in dem gleichen Augenblick, wo ihnen von andern dasselbe geschieht, ob solcher Kühnheit zu Stein erstarren, so gibt es auch Menschen, die sehr für freimütige Kritik sind, solange sie von ihnen selbst an anderen geübt wird, die sich aber äußerst empfindlich zeigen, sobald sich die angegriffene Seite den gleichen Freimut ihnen gegenüber erlaubt. Wer andere neckt, soll andere necken lassen, und wer andere freimütig kritisiert, muß auch für Gegenkritik offen sein.

So unerläßlich von Liebe diktierter Freimut für eine fruchtbare Kritik an der Kirche ist, noch wichtiger ist eine dritte Voraussetzung: die Gerechtigkeit. Unsachliche, ungerechte Kritik ist nicht nur in sich unberechtigt, sondern schadet auch der guten Sache weit mehr, als sie nützt. Jede Kritik ruft naturgemäß die Abwehr der Gegenseite auf den Plan. Hat sie darum schon dann einen schweren Stand, wenn sie sich im vollen Recht befindet, so wird ihre Sache nur zu leicht unhaltbar, wenn sie über das Ziel hinausschießt und sich Blößen gibt, die der Gegenkritik eine willkommene Angriffsfläche

bieten. Und doch steht Kritik fast immer in Gefahr, die Forderungen der Gerechtigkeit zu übersehen; denn sie geht aus dem Eifer für das Gute hervor, und selten ist dieser Eifer so abgeklärt und beherrscht, daß er nicht dann und wann, vielleicht in bester Absicht, über die Stränge schlägt. Es braucht daher ein nicht geringes Maß von Selbstzucht und Verantwortungsbewußtsein, wenn die Schäden vermieden werden sollen, die einer aufbauenden Kritik aus Verstößen gegen die Gerechtigkeit erwachsen können.

Der verbreitetste Fehler auf diesem Gebiet ist wohl die ungerechtfertigte Verallgemeinerung einzelner Tatsachen und Beobachtungen. Nichts ist häufiger als der falsche Schluß von einigen Fällen des Versagens auf das Ganze eines Standes oder einer Einrichtung; aber nichts ist auch einer günstigen Wirkung der Kritik abträglicher als jedes summarische Verfahren dieser Art. Der Laie empfindet es sicher als Unrecht, wenn ein Prediger in unerleuchtetem Eifer ohne hinreichenden Grund eine ganze Menschengruppe oder Geistesrichtung in Bausch und Bogen verurteilt; er handelt aber selbst nicht weniger ungerecht, wenn er auf Grund einiger ungünstiger Beobachtungen an Geistlichen — und wären es auch zwanzig oder dreißig, was gewiß im allgemeinen eine sehr hohe Zahl von Erlebnissen als Grundlage eines Laienurteils bedeuten würde —, wenn er deshalb nun seinerseits eine negative Kritik über „den" Klerus als solchen abgeben zu dürfen glaubt.

Ein anderer oft zu beobachtender Fehler der Kritik ist das voreilige Aburteilen über Tatbestände ohne genügende Kenntnis ihrer Hintergründe und Zusammenhänge. Der Priester erlebt in seinem Beruf immer wieder, wie berechtigt die Warnung des Herrn vor allem voreiligen Richten über andere ist, und das führt ihn — wenn anders er sein Amt recht auffaßt und ausübt — zu wachsender Vorsicht und Zurückhaltung im Urteil über Tun und Lassen des Nebenmenschen. Mindestens die gleiche Zurückhaltung und Sorgfalt in der Prüfung der Einzelheiten vor der Abgabe eines Urteils sollte sich aber auch der Laie zum Grundsatz machen, wenn er am Klerus im ganzen oder an einzelnen seiner Vertreter Kritik übt, zumal wenn es sich dabei um Urteile allgemeiner Art handelt. Es gibt wohl keinen Stand, der von außen her schwerer zu beurteilen ist als der Priesterstand. Dichter haben doch gewiß schon erstaunliche Proben der Einfühlungsgabe in Welten gegeben, die ihnen an sich fremd waren, aber die Welt des Priesters zu ergründen und ohne Verzeichnung darzustellen, ist kaum einem gelungen, wenn er nicht selbst Priester und Dichter in einer Person war. Es ist eben das Priestertum in gewissem Sinn eine „Welt für sich", die darum auch für eine Kritik aus den eigenen Reihen weit eher zugänglich ist als für eine Beeinflussung von außen her, selbst wenn diese in der besten Absicht versucht wird.

Auch dies ist wohl schon gegen die volle Gerechtigkeit, wenn der Segen der Kritik sich mit einer gewissen Einseitigkeit über den Klerus allein oder doch mit Vorzug über ihn ergießt, als gäbe es in der Laienwelt nicht ebenfalls genug Ansatzpunkte zu Selbstprüfung und Erneuerung. Papini hat zwar, wie

man aus der eingangs gegebenen Inhaltsübersicht ersieht, diese Klippe vermieden, aber man hat doch mit Recht gefragt, weshalb er dem Klerus nicht weniger als drei ausgiebige Papstbriefe widmet, während er z. B. die schweren Verirrungen der Vertreter einer gottfernen Philosophie, die doch so viel zur unheilvollen Entwicklung der letzten Jahrhunderte beigetragen haben, überhaupt nicht besonders erwähnt. Diese Einseitigkeit hat, wenigstens bei Papini und anderen durchaus kirchlich gesinnten Kritikern, ihren Grund in einer Auffassung vom klerikalen Stand, die für diesen wie für die Kritiker selbst an sich gewiß ehrenvoll ist, die aber doch in mehr als einer Hinsicht einer Richtigstellung bedarf. Wäre der Klerus — so etwa ist der Gedankengang — so heilig, wie er seiner Bestimmung nach sein sollte, dann stünde es um die ganze Kirche gut, dann würde auch die Laienwelt, von solch heiliger Glut erfaßt, den Weg zu Gott leicht und sicher finden. Nun hat der alte Satz „Wie der Hirt, so die Herde" gewiß auch heute noch nichts von seinem Wahrheitsgehalt eingebüßt, aber wir sehen doch heute klarer als in früheren Zeiten, daß auch der Priester ein „Kind seiner Zeit" ist, daß er denselben Hemmungen, Schwierigkeiten, Anfechtungen und Gefährdungen ausgesetzt ist wie jeder Gläubige um ihn. Dies ist so wahr, daß mit fast ebensoviel Recht auch die Umkehrung des Satzes gilt: „Wie die Herde, so der Hirt". Wenige der Gläubigen werden sich wohl schon Gedanken darüber gemacht haben, wie stark ihr eigenes Verhalten auf den Priester in ihrer Mitte zurückwirkt: was sie von ihm verlangen und nicht verlangen, was sie ihm entgegenbringen und was nicht, was sie ihm (denn auch er war ja einmal jung) von Haus aus mitgaben oder nicht, was die Zeit, die Umwelt ihm an Stütze für sein Priestersein bietet und was nicht.

Dazu kommt ein Zweites, was bei allzu hochgespannten Forderungen leicht übersehen wird: das Gesetz der Mitte, dem auch der Klerus untersteht. „Nicht über ein Verderbnis eurerseits beklage ich mich", läßt Papini Papst Cölestin an die Priester schreiben (denn er weiß, daß ihr Leben „heute um vieles makelloser ist als in früheren Zeiten"), „ich beklage mich vielmehr über eure Mittelmäßigkeit." Und kurz darauf: „Der furchtbarste Mangel unserer heutigen Zeit ist der Mangel an Heiligen." So sehr man diese Klagen ehren und verstehen kann, so wenig man die Mittelmäßigkeit als sittliche Haltung beim Klerus (und ganz allgemein) verteidigen wird, die Tatsache wird dadurch nicht aufgehoben, daß das Gesetz des Mittelmaßes auch in der Kirche gilt, ein Gesetz, das die ganze sichtbare Schöpfung durchzieht und das offenbar auch in der Ordnung der Gnade nicht einfachhin aufgehoben ist. Das Gesetz besagt, daß die mittleren Werte eines bestimmten Bereichs das Normale sind und daß Abweichungen nach oben (und unten) um so seltener auftreten, je mehr sie sich von der mittleren Größenordnung entfernen. Große Heilige werden selten gewährt (vergessen wir doch nicht, daß Heiligkeit nicht nur Sache des Menschen, sondern, sogar in erster Linie, ein freies Gnadengeschenk Gottes ist); die Kirche muß vielmehr ihre Aufgaben im allgemeinen mit einem Durchschnittsmaß an Kräften bewältigen, das zu heben

wohl stets in ihrer Absicht, aber nicht einfachhin in ihrer Macht liegt. So muß der einzelne Priester, entgegen aller Schwere der Natur, sich zeitlebens um Vervollkommnung bemühen, muß die Mittelmäßigkeit (im Sinne eines bequemen Ausgleichs mit sich und der Welt) bekämpfen, ohne doch das Gesetz des Mittelmaßes in der Zuteilung der Talente aufheben zu können. In wievielen Stunden der Betrachtung und Einkehr sich so mancher „mittelmäßige" Priester schon an dieser Spannung zwischen Sein und Sollen wundgerieben hat — wer mag das sagen?

Und was soll der Priester heute nicht alles sein! Ein würdiger Liturge, ein guter Sänger, Prediger und Vereinsredner, ein echter Seelsorger, der Kinder, Jugend, Männer, Frauen, Verheiratete und Unverheiratete mit gleicher Liebe und gleichem Geschick betreut, ein Krankenfreund und Armenvater, ein tüchtiger Verwalter und Organisator, vielleicht im Nebenberuf noch Baumeister oder Ökonom, gebildet, gesellig, kunstverständig und belesen — die Aufzählung ist ohne Gewähr der Vollständigkeit —, dazu noch und vor allem ein wahrer Geistesmann, ein vorbildlicher Beter, ein kundiger Beichtvater und Seelenführer. An welchen Stand — als Stand genommen — stellt man sonst noch Forderungen auch nur annähernd ähnlich vielseitiger Art? Und wer wird so rasch, so herb, so nachhaltig (und manchmal leider auch so leichtfertig und kleinlich) beurteilt wie der fast ununterbrochen der Öffentlichkeit ausgesetzte Priester? Ist nicht auch hier ein Punkt berührt, an dem in der Laienwelt einmal mit Nutzen eine „Kritik an der Kritik" einsetzen könnte? Kommt man nicht allmählich, wenn auch ganz unbewußt und in guter Absicht, dazu, Übermenschliches vom Priester zu erwarten? Kein Wunder, wenn man dann feststellen muß, daß auch er als Mensch wie jeder andere seine Grenzen hat.

Aber gesetzt auch den Fall, die Kirche hätte einen ganz hochstehenden Klerus und es bestünde jener beklagte „Mangel an Heiligen" unter den Priestern nicht (vielleicht wird uns später einmal kund, daß dieser Mangel kleiner war, als man meinte), wäre damit allein die „Krise der Kirche" — um mit Kardinal Saliège zu sprechen (vgl. Bd. 139 dieser Zeitschrift, S. 157) — schon behoben? Wir glauben es nicht. Auch der Heilige zwingt niemand zum Heiligwerden, sonst hätte der Heiligste der Heiligen, als er auf Erden lebte, sein Volk gewinnen müssen, was keineswegs geschah. Es ist schon so, wie vor kurzem ein durchaus nicht etwa verbitterter, aber wirklichkeitsoffener Großstadtseelsorger es ausgedrückt hat: „Es gibt Gemeinden, vor deren Augen ein Pfarrer den Martertod sterben könnte — sie würden ihn ruhig sterben lassen und begraben und dabei denken: Gott sei Dank, vor dem haben wir jetzt endlich Ruhe!"

Je mehr die Kritik die hier kurz aufgezählten Fehler — Verallgemeinerung, Voreiligkeit, Einseitigkeit des Urteils und Überspitztheit der Forderungen und Erwartungen — meidet, je mehr sie sich mit einem Wort bemüht, gerecht zu sein, um so eher hat sie Aussicht, auf der Gegenseite Verständnis und Entgegenkommen für ihre berechtigten Anliegen zu finden.

Freilich braucht sie außer der Gerechtigkeit noch eine weitere Eigenschaft, wenn sie ihr Ziel mit möglichster Sicherheit erreichen will: die Klugheit. Aufgabe der Klugheit ist es ganz allgemein, unter Berücksichtigung aller Umstände jene Mittel ausfindig zu machen, die am ehesten zum Ziele führen — hier also zur Behebung bestehender Mißstände. Wem es nur darauf ankommt, seinem Ärger oder seiner Enttäuschung über dies oder jenes Luft zu machen, der kann natürlich auf Klugheit verzichten; wem es aber um das Wohl der Kirche heilig ernst ist, der wird sich manche Frage stellen, die ihm nur eine echt christliche Klugheit richtig beantwortet. Es ist für den Erfolg durchaus nicht gleichgültig, sondern oft geradezu entscheidend, welcher Zeitpunkt für die Kritik gewählt wird, vor wem und von wem sie vorgetragen, an wen sie gerichtet wird, in welcher Form, in welchem Ausmaß dies geschieht. Hier können Kleinigkeiten, klug beachtet, Wunder wirken; es können aber auch Kleinigkeiten, unklug behandelt, vieles verderben. Umsicht und Takt haben noch niemals geschadet, auch bei notwendiger Kritik, wohl aber Taktlosigkeit, Formfehler und andere Verstöße gegen Umsicht und Vernunft.

Das Gebot der Klugheit verpflichtet wie jenes der Gerechtigkeit in besonderem Maße, wenn die Kritik sich an die breite Öffentlichkeit wendet. Ein Schriftsteller, dessen Wort zu Zehntausenden, ja Hunderttausenden dringt, hat heute eine Wirkungsmöglichkeit, wie sie von keinem Kanzelredner in der Kirche erreicht wird. Dieses Maß der Macht steigert auch das Maß der Verantwortung und damit die Pflicht, Umfang, Inhalt und Form der Kritik doppelt eindringlich und umsichtig zu überlegen. Das Urteil darüber, was im Einzelfall möglich, was eben noch erträglich, was schädlich ist, wird freilich von Mensch zu Mensch, von Land zu Land verschieden sein — so kann die innerkatholische Auseinandersetzung in einem „Einfamilienhaus", wie es Italien trotz aller geistigen Zerrissenheit glaubensmäßig immer noch ist, sicher in mancher Hinsicht unbesorgter in der Öffentlichkeit geführt werden als in Deutschland, wo in dem einen Wohnhaus recht verschiedene Parteien zusammenhausen und achtgeben, was in der Nebenwohnung vor sich geht.

Soll nun die Kritik unter einem Übermaß von Vor- und Rücksichten aller Art ganz erstickt werden? Gewiß nicht, aber wer sich in seiner Kritik von dem schönen Leitsatz eines heiligen Ambrosius führen läßt „Nicht Sieger sein wollen, sondern Arzt!"[3], der wird sich auch wie ein guter, umsichtiger Arzt überlegen, ob er hier und jetzt zum Wundmesser oder lieber zu einer inneren Behandlung greift, ob ein sofortiger Eingriff geboten erscheint oder ob es rätlicher ist, noch einige Zeit abzuwarten, ob nicht die gesunden Kräfte des Organismus sich selber helfen. Es ist ja bei der katholischen Kirche nicht so, als wäre Kritik das einzige Mittel zur Heilung etwaiger Gebrechen. Es gibt in ihr noch manche andere Möglichkeiten, von denen die meisten weit linder, aber nicht weniger kräftig wirken — wie Gebet und verborgene Buße heroischer Seelen, Taten der Liebe und ein vorbildliches Leben.

---

3 De fide 2, 11 (ML 16, 579).

Darum trägt echt katholische Kritik an der Kirche noch ein letztes Zeichen an sich, das ihr nicht fehlen darf, wenn sie auf Segen rechnen will: die Demut. Albert v. Ruville hat nach seiner Konversion ein Buch geschrieben: „Das Zeichen des echten Ringes", in dem er geistvoll den Nachweis erbringt, wie die Demut es ist, die den ganzen Bau der Kirche trägt und in allen Lebensbereichen zusammenhält. Sie ist es, die auch in der Kritik für die Echtheit des Anliegens bürgt und ihm gegen alle Widerstände ruhig, aber sicher zum Sieg verhilft. Hochmut stößt ab und verdirbt den guten Ansatz, Demut gewinnt.

Zur Zeit des heiligen Philipp Neri erschien in Rom ein schlichtes Mädchen namens Ursula Benincasa und verlangte den Papst zu sprechen. Sie behauptete, im inneren Gebet ganz bestimmte Aufträge an ihn erhalten zu haben, die die Reform der Kirche betrafen. Papst Gregor XIII. wies sie nicht ab, sondern übergab die Angelegenheit einem Ausschuß zur Prüfung, in den außer einigen Kardinälen auch Philipp Neri berufen wurde. Dieser, als Seelenkenner hochgeschätzt und vielfach bewährt, sollte bei der Seherin die Echtheit und Glaubwürdigkeit der inneren Einsprachen untersuchen. Er tat dies auf seine Weise: er verdemütigte sie nach jeder Richtung, schalt sie aus, drohte mit kirchlichen Strafen, verbot ihr alle frommen Übungen und ließ sie mit niedrigen Arbeiten aller Art so überhäufen, daß sie unter der Last fast zusammenbrach. Die hart Geprüfte nahm alles ohne Widerrede hin, mit dem schlichten Bemerken, sie habe nichts Besseres verdient; an der Echtheit ihres Auftrags aber hielt sie fest. Sieben Monate lang prüfte der Heilige sie in diesem Feuerofen der Erniedrigung, bis er ihr auf dem Höhepunkt eines neuen, künstlich herbeigeführten Auftritts drohte, er werde sie bei ihrer Verstocktheit noch vor die Inquisition bringen. „Ich bin bereit", war ihre Antwort, „bis in den Tod gehorsam zu sein." Da wußte Philipp, was er wissen wollte. Er trat nun vor dem Papst für die Echtheit ihrer Tugend ein, und dieser nahm willig die Botschaft entgegen, die das einfache Mädchen ihm, dem Oberhaupt der Kirche, im höheren Auftrag überbrachte. Die Demut hatte gesiegt.

Nicht immer wird die Demut auf eine so harte Probe gestellt werden wie in diesem Fall, aber Gelegenheit zu ihrer Betätigung wird sich wohl immer bieten, wo offene Kritik geübt wird. Dafür sorgt im allgemeinen schon der Widerstand, den die von der Kritik betroffene Gegenseite mit Recht oder Unrecht, oder, wie es nicht selten sein wird, in einer Mischung von Recht und Unrecht den Bemühungen um Erneuerung entgegensetzt (man denke nur etwa an die aus der Geschichte bekannten, langdauernden und wechselvollen Kämpfe bei Reformen innerhalb kirchlicher Orden). Und da gewöhnlich auch die Kritik ihre Fehler macht und selten jene Voraussetzungen allseitig erfüllt, wie sie hier als ideale Forderungen geschildert wurden, werden immer wieder Stunden innerer Belastung und Anfechtung eintreten, die nur aufrichtige Demut siegreich übersteht, unter Opfern, die dem verfochtenen Anliegen vielleicht ebenso und noch mehr nützen als die Kritik selbst.

Wir haben bisher nur von jenen Voraussetzungen gesprochen, die für eine aufbauende und erfolgreiche Kritik an der Kirche von besonderer Wichtig-

keit sind. Unsere Darstellung wäre aber unvollständig, wenn sie nicht auch die von der Kritik betroffene Gegenseite in den Kreis der Betrachtung zöge. Auch diese muß nämlich gewisse Bedingungen erfüllen, die ein fruchtbares Gespräch überhaupt erst ermöglichen und, unter günstigen Umständen, zu einem befriedigenden Ende führen lassen. Welche Voraussetzungen, so fragen wir darum an zweiter Stelle, muß die Gegenseite mitbringen, wenn das Wort der Kritik nicht ins Leere verhallen, sondern für die Erneuerung der Kirche wahrhaft fruchtbar werden soll?

Die erste Voraussetzung, die hier genannt werden muß, berührt sich aufs engste mit jener, die eben als die letzte auf seiten der Kritik gefordert wurde. Es ist eine gewisse Offenheit für Kritik, eine Empfänglichkeit dafür, wie sie nur aus einer wahren christlichen Demut entspringt. Wo diese Grundhaltung fehlt, wird jedes noch so berechtigte Wort der Kritik auf unfruchtbaren Boden fallen.

Nie wurde in der religiösen Geschichte der Menschheit eine Kritik geübt, die so schneidend, aber zugleich auch so berechtigt und allseitig gerecht gewesen wäre wie jene, zu der sich Christus der Herr den religiösen Führern seines Volkes gegenüber genötigt sah. Und doch war ihr kein Erfolg beschieden, weil jene Schichten sich von Anfang an aus einem Gefühl unantastbarer Überlegenheit heraus jeder Mahnung zum Umdenken stolz verschlossen. Sie haben es mit dieser ihrer Einstellung Christus unmöglich gemacht, seine Sendung an und in seinem Volk zu erfüllen; sie haben es durch ihr Verhalten verschuldet, daß sich der Herr in entscheidender Stunde, von der das Evangelium (Matth. 16) berichtet, von ihnen und seinem Volke lossagte und „seine" Kirche gründete, eine neue Gemeinschaft, der er — entgegen dem religiösen Stolz der Pharisäer — als eines ihrer Kennzeichen, als sein Vermächtnis und als Grundlage ihres Bestandes hin durch die Zeiten gerade jenen Grundzug der Demut mitgab, zu der er nicht ohne die weiseste Absicht das erste Oberhaupt der Kirche, aber auch seine Apostel und Jünger insgesamt mit solch beharrlicher Bemühung erzog.

Je mehr in der Kirche dieser Geist der Demut, der sie von ihrem göttlichen Stifter her durchwaltet, lebendig ist und bleibt, um so besser ist es um sie bestellt. Dies gilt es vor allem dann im Auge zu behalten, wenn Stimmen laut werden, die aus aufrichtiger Sorge um das Wohl der Kirche auf Schäden im Hause Gottes aufmerksam machen und den Ruf nach Erneuerung erheben.

Schon die Selbsterkenntnis, nach einem alten Wort der erste Schritt zur Besserung, oder das Eingeständnis vorhandener Schwächen und Schäden vor sich selbst ist ohne diese aus der Demut entspringende Offenheit nicht möglich. Und doch gelten die Worte zu Recht, die „Papst Cölestin" (Papini S. 264) mit dem Freimut eines Bußpredigers gelegentlich — diesmal nicht an den Klerus gewandt — ausspricht: „Das erste Notwendige ist: Ihr müßt euch sehen lernen, wie ihr in Wahrheit seid, müßt die Visiere auftun und die Masken ab, damit ihr euch demütig und furchtlos in dem Spiegel betrachtet,

den ich euch vorhalte — er gibt kein Zerrbild und er schmeichelt nicht. Um die Wunde zu heilen, muß zuerst die Binde herunter, auch wenn es zunächst um so weher tut."

Noch mehr Demut als zum Eingeständnis vor sich selbst wird verlangt, um klar zu Tage liegende oder von der Kritik aufgedeckte Schäden dem Kritiker oder gar einer größeren Öffentlichkeit gegenüber offen zuzugeben und damit die Berechtigung der Kritik ehrlich anzuerkennen. Diese Demut bedeutet nicht, wie man nur zu gerne befürchtet, eine Selbstentwürdigung, sondern eine Tat der Befreiung und Überwindung des Bösen. Die Civiltà schreibt im Fall Papini (S. 376): „Ein Akt der Demut kann, auch wenn er durch eine hierarchisch nicht dazu autorisierte Persönlichkeit hervorgerufen wurde, für sich allein schon eine schöne Sühneleistung sein", und zitiert im Anschluß daran mit Beifall den Satz aus Celestino-Papinis „Brief an die Priester" (S. 35): „Das Eingeständnis der Wahrheit ist die kraftvollste Antwort auf die Übertreibungen der Anklage. Die Steine, mit denen wir selbst an unsere Brust klopfen, sind unseren Steinigern aus der Hand genommen."

Mit diesem Wort ist aber auch schon einer zweiten Haltung der Boden bereitet, die man bewahren oder bewußt pflegen sollte, wo es sich um Kritik an der Kirche handelt. Wir meinen eine gewisse Sicherheit und Gelassenheit, mit der man auf katholischer Seite dem Thema Kritik im allgemeinen wie in Einzelfällen gegenüberstehen sollte. Es gibt unter den Katholiken nicht wenige, auch und gerade unter den besten, die — sei es aus Veranlagung, sei es durch Erziehung oder aus ehrlicher und persönlich vielleicht hochachtbarer Besorgnis um die Kirche heraus — jede Kritik an ihr, zumal in der Öffentlichkeit, mit einer Art ängstlichem Mißtrauen betrachten und als einen Angriff gegen ihr Heiligstes von vornherein unwillig ablehnen.

Nun gibt es gewiß Fälle von niederreißender Kritik, die eine klare katholische Antwort herausfordern, weil sie tatsächlich ans Innerste und Heiligste der Kirche greifen; aber selbst in diesen Fällen hat der Katholik keinen Grund, ängstlich für seine Kirche zu zittern. Sie ist ja durch Christi Willen wesenhaft unzerstörbar und hat den Nachweis ihrer Unüberwindlichkeit durch die zwei Jahrtausende ihrer bisherigen Geschichte in überwältigender Weise erbracht. Wir haben selbst vor etwa zwölf Jahren in einem Fall besonders niedriger und herausfordernder Art das Wort ergriffen und in einer äußerst gespannten Lage die öffentlich gegen die Kirche gerichteten Übergriffe in aller Öffentlichkeit und mit allem Nachdruck zurückgewiesen. Aber sogar in dieser von dunklen Wetterwolken verhangenen Lage konnten wir unsere Verteidigung, einzig aus dem Wissen des Katholiken um die Unzerstörbarkeit seiner Kirche heraus, mit Sätzen beschließen, die sich in der Zwischenzeit als vollkommen berechtigt erwiesen haben (vgl. diese Zeitschrift Bd. 129, S. 379f.): „Das ist die Ruhe der Kirche: Sie steht seit ihren zweitausend Jahren nicht auf Schwindel..., nicht auf Lug und Trug und Nebel und Nichts..., sondern sie steht auf urgewaltigen Tatsachen.... Was auf Nebel

steht, vergeht mit dem Nebel — und Nebel pflegen keine zwei Jahrtausende zu bleiben. Die Kirche aber steht heute wie je. Zwar hat man sie seit wenigstens vierhundert Jahren jedes Jahrhundert mindestens einmal allen Ernstes totgesagt — aber sie lebt. Die sie totsagten, sind ins Grab gestiegen — sie aber lebt. Denn sie ist auf Tatsachen gegründet, auf gottgesetzte Tatsachen. Und nicht die Mythen, sondern die Tatsachen allein sind ewig."

Besteht also für den Katholiken nicht einmal bei offensichtlich feindseligen Angriffen gegen die Kirche ein Anlaß zu ängstlicher Unsicherheit, so noch viel weniger dann, wenn sich aus den Reihen der Gläubigen kritische Stimmen zu Schäden im kirchlichen Leben äußern. Wohl wiegt hier das Wort der Kritik in gewissem Sinn schwerer, eben weil es nicht von gegnerischer Seite, sondern aus den eigenen Reihen kommt, und darum wurden ja im ersten Teil unserer Darlegungen eine ganze Reihe von Sicherungen gefordert, die geeignet erscheinen, die Gefahren einer ungezügelten innerkatholischen Kritik zu bannen oder doch auf ein Mindestmaß zu beschränken. Wenn aber in dem oben geforderten Geist Kritik geübt wird, sollte sie auch im Geiste einer ruhigen, weitherzigen Gelassenheit aufgenommen und ohne überängstliche Besorgnis angehört werden, nach dem Apostelwort (1 Thess. 5, 21): „Prüfet alles; was gut ist, behaltet!"

Es ist ja durchaus nicht so, als ob Kritik an sich in der Kirche Gottes etwas Unerhörtes wäre oder notwendig die gesunde Entwicklung ihres Lebens schädigen müßte. Man kann fast sagen, das Gegenteil ist der Fall. Schon die erste Geschichte der noch jungen Kirche zeigt, daß wichtige innerkirchliche Fortschritte sich kaum je ohne vorausgehende oder begleitende, oft sehr heftige kritische Auseinandersetzungen vollzogen: so die Einrichtung eines eigenen Diakonats neben dem Apostolat (Apg 6), so die Erweiterung der jungen, auf die Juden beschränkten Gemeinde zur Heidenkirche (Apg 11), so die Befreiung der Heidenchristen von der Last jüdischer Gesetzesfrömmigkeit durch das Apostelkonzil (Apg 15). Und so blieb es auch in der weiteren Geschichte der Kirche. Nicht diejenigen Zeiten waren für die Kirche die schlimmsten, wo eine lebendige Bewegung der Geister, wenn auch vielleicht in scharfen Kämpfen, um die Erneuerung des kirchlichen Lebens rang, sondern jene Epochen, wo man — wie etwa beim Ausgang des Mittelalters — dem zunehmenden Verderben entweder überhaupt kaum mehr eine wirksame Kritik entgegenstellte, weil man sich im Gefühl der Ohnmacht von den Dingen einfach treiben ließ, oder aber eine ernstgemeinte Kritik mit frivoler Leichtfertigkeit in Laienkreisen weithin auch noch lächerlich zu machen suchte — bis dann die lang angestaute Unzufriedenheit mit den bestehenden Verhältnissen in der maßlosen Kritik des Reformationszeitalters alle Dämme durchbrach.

Kritik hat also durchaus ihren Wert und ihre Berechtigung, und schon dieser Gedanke allein sollte davon abhalten, sie aus einer überängstlichen Haltung heraus möglichst zu verhindern. Gewiß, sie kann mißbraucht werden, wie alles in menschlichen Dingen, aber Mißbrauch hebt den Wert ihres rechten Gebrauchs nicht auf. Wohin der Mangel an Kritik, auch und gerade der

öffentlichen Kritik, in einem Gemeinwesen führt, dafür hat das hinter uns liegende „Dritte Reich" ein Schulbeispiel geliefert, das für lange Zeit ausreichen sollte. Man kann ruhig sagen: die grundsätzliche Unterdrückung jeder echten Kritik, von oben nach unten und von unten nach oben, war die eigentliche Ursache seines Ruins. Während man am Gegner die Splitter sah und mit oft barbarischer Strenge richtete, deckte man die immer größer werdenden Balken im eigenen Auge mit allen Mitteln einer skrupellosen und raffinierten Parteiwirtschaft zu. Die Folge war nicht nur eine immer weitergreifende Korruption und Verantwortungslosigkeit, sondern auch das Anschwellen jener anonymen und Flüsterkritik, von der wir oben gesprochen haben. Möge es in der katholischen Kirche nie und nirgendwo dazu kommen, daß jemand, der ein echtes Anliegen auf dem Herzen hat, auch nur mit einem Schein von Recht sich entschuldigen kann, er habe zum Mittel der anonymen Kritik greifen müssen, weil ihm ein anderer Werg, seine Beschwerden vorzubringen, nicht offen gestanden habe. Dann lieber noch eine öffentliche Entgleisung der Kritik, die ebenso öffentlich zurechtgerückt werden kann, als das heimliche Weiterschwären eines Eiterherdes, bei dem von keiner Seite ein befreiender Eingriff erfolgt.

Aber ist es nicht doch ein unerquickliches Schauspiel, das dem Ansehen der Kirche vor denen, die „draußen sind", schweren Eintrag tun kann? Wir glauben nicht, daß man diesem gewiß ehrlich gemeinten Bedenken allzu große Bedeutung beilegen müßte. Die Zeiten sind vorbei, wo man hoffen konnte, durch ein Vertuschungssystem wirkliche Schäden zu verdecken (klassischer Beweis dafür sind wiederum die Zustände und Vorgänge im „Dritten Reich"). Im Gegenteil, wo immer man gläubige Christen mit Ernst und Verantwortungsbewußtsein um die Reinerhaltung und Verwirklichung der Gedanken Christi in seiner Kirche ringen sieht, wird solches Bemühen heute nach Ausweis der Erfahrung von ernstgesinnten Menschen, gleichviel welchen Anschauungen sie im übrigen huldigen, auch ernst genommen werden — und um die Stimmen jener, denen es nur um Skandal um jeden Preis zu tun ist, braucht sich die Kirche nicht zu kümmern.

Übrigens gibt es ein Mittel, das auch im heißesten Kampf der Geister die Achtung der unbeteiligten Zuschauer bei diesem Kampf zu sichern vermag: vornehme Sachlichkeit und peinliche Gerechtigkeit gegenüber der Kritik — die dritte und letzte Voraussetzung, die wir nennen möchten. Je mehr es der Kritik, aber auch der von der Kritik betroffenen Gegenseite gelingt, das Persönliche in den Hintergrund zu stellen und nur die Sache, um die es geht, im Auge zu behalten, je mehr man aus dem ganzen Ton der Auseinandersetzung spüren kann, daß nicht Gereiztheit und der Wille, „Sieger zu sein" (vgl. oben das Ambrosiuswort), das Gespräch führt, sondern Selbstbeherrschung und strenger Gerechtigkeitssinn, um so sicherer darf man hoffen, daß die strittigen Fragen geklärt und etwaige Schäden behoben werden, ohne dem Ansehen der Kirche nach innen und außen Abbruch zu tun.

Ein wacher Wille zur Gerechtigkeit ist auch deshalb notwendig, weil selbst eine nicht allseits zutreffende und gerecht abgewogene Kritik oft doch wenigstens in dem einen oder andern Punkt berechtigte Anliegen anmeldet. Wenn, um nur ein Beispiel zu nennen, Papini etwa in seinem Brief an die Ordensleute darüber klagt, daß die kirchlichen Orden in immer steigendem Maße in Schulbetrieb aller Art, vom Kindergarten bis zur Hochschule, aufgehen, nur um im Enderfolg eine Menge „kleiner Enzyklopädisten" heranzubilden, während durch diese Entwicklung zum Schaden einer weitausgreifenden missionarischen Wirksamkeit der Kirche immer mehr Kräfte dem unmittelbar apostolischen Einsatz entzogen werden, so scheint doch bei aller Überspitzung des Gedankens dieser Punkt allein schon von solch schwerwiegender Bedeutung, daß sich die fähigsten und weitblickendsten Kirchenmänner einmal mit diesem Problem der „Verschulung der Kirche" beschäftigen sollten, um zu untersuchen, was an dieser Klage berechtigt ist und wie dieser Gefahr wirksam begegnet werden kann.

Wir haben die wesentlichen Voraussetzungen genannt, die uns für eine gedeihliche Erörterung kirchlicher Belange von Wichtigkeit scheinen. Wir glauben in der Tat, daß Auseinandersetzungen über das kirchliche Leben, auf dieser Grundlage geführt, der Kirche nur zum Segen gereichen können, zumal dann, wenn bei allen Beteiligten jene Liebe zur Kirche lebendig ist, von der wir gleich zu Beginn als der unerläßlichsten Voraussetzung alles fruchtbaren Wirkens zum Wohl der Kirche gesprochen haben. Wenn wir zum Schluß noch einmal Papini das Wort geben, so deshalb, weil gerade dieser Zug am Ende seiner Papstbriefe einen ebenso ergreifenden wie versöhnenden Ausdruck gefunden hat. Denn so läßt er den Papst seines Herzens seine oft so herben und stürmischen „Briefe an die Menschen" beschließen: „Ich wünschte, ich könnte jedem von euch in die Augen schauen, jedem von euch die Hand drücken, jeden von euch an mich ziehen, damit ihr das Feuer fühltet, das mich verzehrt, den Schlag meines Herzens. Da aber ein solches Wunder einer nur zu menschlichen Kreatur, wie ich es bin, nicht gewährt wird, bitte ich euch um Verzeihung, wenn meine armen Worte euch kaum einen schwachen Abglanz jenes strahlenden Lichtes vermitteln konnten, das euch zu anderen Menschen machen möchte. — Papst Cölestin, Knecht der Knechte Gottes."

„Zu anderen Menschen machen", das war die Sehnsucht eines Apostels Paulus, wenn er an die Galater (4, 19) schrieb, er leide Geburtswehen um sie, seine lieben Kinder, bis daß Christus in ihnen Gestalt gewinne; das war das Ziel der großen Erneuerergestalten in der Kirche Gottes, auch wenn sie — wie Paulus im Galaterbrief — ihre Stimme warnend oder mahnend, beschwörend oder strafend im Eifer der Reform erhoben. Wenn es einer aus reinen Antrieben gespeisten Kritik einzig darum zu tun ist oder gar gelingt, uns „zu anderen Menschen zu machen", zu immer besseren Christen und Gliedern der Kirche, dann sei sie uns jederzeit willkommen!

System des sowjetrussischen dialektischen Materialismus

Von GUSTAV A. WETTER S. J.

Der gedrängte geschichtliche Überblick über die Entwicklung der Philosophie in Sowjetrußland, den wir in einem ersten Artikel (im letzten Septemberheft dieser Zeitschrift) versuchten, ließ schon erkennen, daß wir es im dialektischen Materialismus, der offiziellen Staatsphilosophie der Sowjetunion, mit einer höchst bedeutsamen Erscheinung des modernen Geisteslebens zu tun haben. Dabei muß seine Bedeutung nicht so sehr darin gesehen werden, daß hinter ihm die unabsehbaren Heeresmassen des eurasischen Ostens sichtbar werden, allzeit bereit, die Kultur des Abendlandes zum Entscheidungskampf aufzurufen; auch in sich, als Versuch eines philosophischen Weltbildes, bildet der sowjetische dialektische Materialismus eine besondere Erscheinung. Will er doch einerseits Materialismus sein, während er andererseits aufs energischste das Weltbild des mechanizistischen Vulgärmaterialismus bekämpft, das man gewöhnlich vor Augen hat, wenn man gegen den Materialismus argumentiert, ein Weltbild, das in der Welt nichts anderes als letztlich unveränderliche, tote Materieklötzchen kennt und die ganze Welt mit ihrer wunderbaren Mannigfaltigkeit von Erscheinungen der verschiedensten Bereiche auf deren nach rein mechanischen Gesetzmäßigkeiten verlaufende Bewegung zurückführen will.

Dieser Mechanizismus auf der einen Seite mit dem Deborinschen „menschewisierenden Idealismus" auf der anderen sind die beiden Gegensätze, denen gegenüber der offizielle dialektische Materialismus die Grundthesen seiner eigenen philosophischen Position formuliert.

Schon in der grundlegenden Frage vom Wesen der Philosophie unterscheidet sich die offizielle Sowjetphilosophie vom Mechanizismus mit seiner positivistischen Stellungnahme in diesem Problem. Wollte Minin jegliche Philosophie über Bord werfen, glaubte Stepanov, die Philosophie bestehe in nichts anderem als in den letzten Ergebnissen der Naturwissenschaften, so wird demgegenüber von den Sowjetphilosophen nachdrücklich das Recht auf eigenständige Existenz der Philosophie verteidigt: Ohne die Philosophie können die Einzelwissenschaften auch nicht einen Schritt tun; sie untersucht und rechtfertigt die Grundsätze, die von den Einzelwissenschaften einfach vorausgesetzt werden; sie entscheidet vor allem die grundlegende Frage, von was für einer Welt die Einzelwissenschaften reden, von einer vom erkennenden Subjekt unabhängigen, in sich existierenden Welt oder von einer Welt als Erzeugnis des menschlichen Denkens.

So hat also die Philosophie im Bolschewismus wieder ihr Heimatrecht zurückbekommen. Damit galt es aber nun auch, ihren Zuständigkeitsbereich gegenüber dem der Einzelwissenschaften abzugrenzen. Als unzulänglich wird dabei die den Deborinisten zugeschriebene Stellung abgewiesen, die in der Philosophie des Marxismus nichts weiter als dessen Methodologie sehen will.

Vom Standpunkt der Sowjetphilosophen aus hat die Philosophie nicht bloß Methode, sondern auch Weltanschauung, Wirklichkeitsaussage zu sein. Während von den Einzelwissenschaften jede einen bestimmten Ausschnitt aus der Gesamtwirklichkeit behandelt und die von ihnen aufgedeckten Gesetzmäßigkeiten sich auf ein bestimmtes Gebiet beschränken, ist es Aufgabe der Philosophie, die Ergebnisse der Einzelwissenschaften zu verallgemeinern und aus ihnen die allgemeinsten Folgerungen zu ziehen. Somit ist das Objekt der Philosophie nach der Auffassung des dialektischen Materialismus schon seit Engels: die allgemeinsten Gesetze der Bewegung sowohl in der äußeren Welt als auch im menschlichen Denken.

Wo von den Bewegungsgesetzen der äußeren Welt die Rede ist, wird oft noch unterschieden: Entwicklungsgesetze der Natur und der Gesellschaft, wobei der Nachdruck unbedingt auf dem letzten Gliede liegt. Das enthüllt uns zugleich den tiefsten Grund, warum der Bolschewismus ein so lebendiges Interesse an der Philosophie hat, worin er ihre Aufgabe sieht, welchen Dienst er von ihr erwartet: er sieht in ihr vor allem das Mittel, das ihm eine wissenschaftliche Prognose gestattet, das Mittel zur Voraussicht der Entwicklung, die die menschliche Gesellschaft in Zukunft nehmen wird, welche objektive Tendenzen in ihr grundgelegt sind, um so seine Taktik darauf einstellen zu können. Darin gerade sehen und rühmen die Sowjets die große Überlegenheit ihrer Theorie, daß sie nicht nur in die Vergangenheit schaut, sondern vor allem auf die Gegenwart und noch mehr auf die Zukunft ausgerichtet ist. Die Philosophie, und zwar eine wesentlich realistisch eingestellte Philosophie, wird auf diese Weise zu einem Faktor von erster Wichtigkeit für den Bolschewismus, auch in seiner Staats- und Wirtschaftsführung. „Ohne die revolutionäre Theorie" — und die Philosophie macht einen sehr wesentlichen Bestandteil derselben aus — „ist die revolutionäre Bewegung undenkbar", sagte schon Lenin.

Diese Auffassung vom Wesen und von der Bestimmung der Philosophie macht uns auch die beiden methodologischen Postulate innerlich verständlich, von denen schon im ersten Aufsatz die Rede war und die sich dort als das Kennzeichen des echten Leninismus auf dem Gebiet der Philosophie gezeigt hatten: Einheit von Theorie und Praxis und Parteimäßigkeit der Philosophie.

Die Forderung der Vereinigung von Theorie und Praxis war schon ein Hauptmotiv im philosophischen Entwicklungsprozeß Marxens und führte schließlich zur Aufstellung der materialistischen Geschichtsauffassung, wonach die Philosophie, wie überhaupt alle „ideologischen Überbauten", eine Funktion der Entwicklung der Produktionsmittel und der durch ihren Entwicklungstand bedingten sozialen Produktionsbeziehungen darstellen. „Im Anfang war die Tat", sagt der dialektische Materialismus mit Goethes Faust. Nur daß bei Marx die Tat als soziale Tat der Beschaffung der Existenzmittel verstanden wird. Die primäre Beziehung des Menschen zur Natur ist die Einwirkung des sozialen Menschen auf die Natur, um sich seine Existenzmittel zu beschaffen, die „Arbeit", in welcher der Mensch die Natur

umwandelt und dabei auch selbst sich wandelt. In dieser „Praxis" vollzieht sich die Einheit von Subjekt und Objekt, die Einheit von Mensch und Natur, und nicht in einer rein passiven „Betrachtung" der Natur, wie Marx gegen Feuerbach betont. Die erkenntnismäßige Einheit von Mensch und Natur steht nur in Funktion zu dieser primären, vitalen Einheit, die sich im Prozeß der sozialen „Praxis" vollzieht. So kommt es auch, daß dieser „Praxis", wie wir weiter unten noch sehen werden, die Bedeutung eines erkenntnistheoretischen Kriteriums der Wahrheitserkenntnis zugeschrieben wird.

Die Sowjetphilosophie lehnt daher entschieden alle Theorie ab, die nicht in innigem Zusammenhang mit der Praxis ausgearbeitet wird. Ein solcher Fehler wird vor allem der „Linksabweichung" und ihrer philosophischen Grundlage, dem „menschewisierenden Idealismus", vorgeworfen: aus ihrer Theorie ist alle konkrete, lebendige Wirklichkeit herausfiltriert; die Begriffswelt wird verselbständigt, die ganze Theorie zu einem System abstrakter, scholastischer Begriffe. Diese Einstellung führt auf politischem Gebiet zu einer leeren, tönenden Phraseologie, zu einem Bürokratentum, das ohne Fühlungnahme mit dem praktischen Leben am grünen Tisch ausgeklügelte Schemata und Projekte dekretiert.

Ebenso wird aber auch eine Praxis ohne Theorie bekämpft, ein Vorwurf, der dem zweiten Gegner gemacht wird, der „Rechtsabweichung" mit dem Mechanizismus als philosophischer Grundlage. Aus der Verachtung der Theorie bei ihren Vertretern ergibt sich auf politischem Gebiet ein engstirniger Praktizismus; da sie über kein Mittel zur wissenschaftlichen Voraussicht der zukünftigen Entwicklung verfügen, verfallen sie einer Angst vor allem Neuen, stellen ihre Theorie von der „spontanen Entwicklung" auf, die alle bewußte Einmischung in den geschichtlichen Prozeß zur Erreichung bewußt angestrebter Ziele, vor allem den revolutionären Kampf, überflüssig macht.

Dies führt zum zweiten genannten Postulat, nämlich zur „Parteimäßigkeit", die von aller Theorie gefordert wird. Lenin leitete deren Notwendigkeit gerade aus der Forderung der Einheit von Theorie und Praxis ab. Eine solche Einheit verwirkliche sich nämlich nicht von selbst, sie müsse bewußt geschaffen werden. Aus dem soeben Gesagten ist schon zu ersehen, daß die Sowjets unter Praxis vor allem die Praxis des revolutionären Proletariats, den Klassenkampf, verstehen. Um nun in die revolutionäre Bewegung des Proletariats das Element des Bewußtseins hineinzutragen, um die Masse der Arbeiterklasse die eigenen Interessen verstehen zu lassen und sie zum politischen Kampf zu befähigen, ist der organisatorische Zusammenschluß der fortschrittlichsten und bewußtesten Elemente nötig, was gerade durch die Partei gewährleistet wird. Durch sie erlangt das Bewußtsein und der politische Kampf der Arbeiterklasse seine Einheit, durch sie wird also die Einheit von Theorie und Praxis verwirklicht. Somit hat sich jeder Theoretiker, der sich den Anschluß an die große Linie, auf der die geschichtliche Entwicklung der Menschheit voranschreitet, sicherstellen will, bewußt auf den Boden

der Partei des revolutionären Proletariats zu stellen und von dieser Position aus alle Erscheinungen und Vorgänge zu bewerten.

Dieses Prinzip scheint schreiender Subjektivismus zu sein; vom Standpunkt der Sowjetphilosophie aus stellt es jedoch gerade die Synthese von Objektivismus und Subjektivismus dar. Es ist zunächst einmal Subjektivismus, insofern von der Praxis einer Klasse ausgegangen wird. Es ist aber zugleich Objektivismus, da der subjektive Standpunkt des Proletariats zugleich mit den objektiven Entwicklungsgesetzen der Geschichte zusammenfällt. Gemäß der materialistischen Geschichtsauffassung geht die Entwicklung der Geschichte mit unausweichlicher Notwendigkeit dem Untergang der kapitalistischen Gesellschaftsordnung und dem Sieg der sozialistischen klassenlosen Gesellschaft entgegen. Und gerade die Klasse des Proletariats ist berufen, diese neue Gesellschaft, in der alle Klassengegensätze überwunden sind, aufzubauen. Ihr subjektives Klasseninteresse fällt daher mit den objektiven Nöten der Menschheit zusammen.

Auf diese Weise befindet sich das Proletariat in Bezug auf die Wahrheitserkenntnis in einer bevorzugten Stellung. Während die bürgerliche Theorie trotz ihres vielgepriesenen „Objektivismus" notwendig subjektiv ist und sich zur Verhüllung der objektiven Wahrheit, der geschichtlichen Tatsache der Ausbeutung der Arbeiterklassen unter dem System des Kapitalismus, gezwungen sieht, ist für die Sowjetphilosophie der proletarische Subjektivismus in Wirklichkeit wahrer Objektivismus. Das Proletariat erscheint auf diese Weise als der Träger der Wahrheit, als Träger einer neuen Offenbarung.

Aus diesem Prinzip der Parteimäßigkeit der Philosophie ergibt sich nun eine sehr wichtige Folgerung, wichtig für die Sowjettheoretiker und wichtig auch für uns. Da die Philosophie in notwendiger Funktion zu der sozialen und wirtschaftlichen „Praxis" steht, folgt, daß jeder sozialen und wirtschaftlichen Ordnung ein eigener weltanschaulicher Überbau entspricht. Die Sowjetphilosophie lehnt daher entschieden alle Auffassungen ab, die eine Trennbarkeit zwischen sozialer und wirtschaftlicher Lehre des Marxismus einerseits und dialektischem Materialismus als deren philosophischer und weltanschaulicher Grundlage andererseits behaupten (vgl. etwa die in Kreisen der deutschen Sozialdemokratie gemachten Versuche, den Marxismus auf neukantianische Grundlage zu stellen, oder einen Trennungsstrich zu ziehen zwischen den wirtschaftlichen und sozialen Postulaten der Sozialdemokratie und aller Weltanschauung). Wenn also neuerdings ausländische Kommunisten ähnliche Thesen verfechten, so ist dies vom Standpunkt der Sowjets aus entweder eine „Abweichung" vom reinen Marxismus, oder aber ein mit Rücksicht auf gewisse Ziele zulässiges und notwendiges zeitweiliges Zugeständnis.

Wie kommt es nun, daß gerade der Materialismus zur Philosophie des Proletariats wurde?

Dies erklärt sich aus der philosophischen Situation, die zur Zeit des Entstehens des Marxismus herrschte. Es ist die Zeit der Reaktion gegen den

Idealismus, besonders in seiner Hegelschen Fassung. Unter Feuerbachs Einfluß setzen die Begründer des Marxismus an Stelle der „Idee" und des „Geistes" als erste Wirklichkeit die Natur und die Materie. Das große Grundproblem der Philosophie, sagt Engels in seiner Schrift über Ludwig Feuerbach, ist das Problem des Verhältnisses von Denken und Sein, von Geist und Natur. Dieses Problem scheidet sämtliche Philosophen in zwei große Lager: Idealismus und Materialismus. In seiner ontologischen Fassung stellt dieses Problem vor die Frage, was primär sei, Geist oder Natur: Ist die Natur eine Ableitung des Geistes, wie die idealistischen Systeme behaupten, die infolgedessen alle auf die eine oder andere Weise die Erschaffung der Natur durch einen Geist annehmen; oder ist das Primäre die Natur, so daß der Geist aus der Natur hervorgeht? Noch unter einer anderen, nämlich der erkenntnistheoretischen Form stellt Engels dieses Problem des Verhältnisses von Denken und Sein: Ist das Erkennen imstande, die materielle Welt richtig wiederzugeben, sind unsere Wahrnehmungen und Begriffe treue Abbilder der wirklichen Welt?

Indem Engels dieses Problem, das die Abgrenzung zwischen Idealismus und Materialismus bestimmt, das eine Mal unter seinem ontologischen, das andere Mal unter seinem gnoseologischen Aspekt stellt, führt er in die Versuchung, den Materialismus nicht nur als Gegensatz zum ontologischen Idealismus, der die Natur als Produkt des Geistes auffaßt, zu verstehen, sondern auch als Gegensatz zum erkenntnistheoretischen Idealismus, nach dem nicht das Denken vom Sein bestimmt wird, sondern das Sein vom Denken. So kommt es, daß dem Begriff „Materialismus" der Begriff „Realismus" beigemischt wurde. Das brachte ferner mit sich, daß die Widerlegung des erkenntnistheoretischen Idealismus zugleich als Begründung des Materialismus, jede Ablehnung des Idealismus aber zugleich als Bekenntnis zum Materialismus und umgekehrt angesehen wurde.

Diese Verquickung der Begriffe „Materialismus" und „Realismus" ist besonders in Lenins Lehre von der Materie deutlich zu sehen. Diese Theorie Lenins ist deswegen von besonderem Interesse, weil hier zum erstenmal auf dem Boden des Materialismus eine philosophische Vertiefung des Begriffes „Materie" versucht wird. Wir haben schon im ersten Artikel die geschichtliche Situation gesehen, aus der sich die Notwendigkeit einer solchen Vertiefung ergab: Die neueste Entwicklung der Naturwissenschaft schien zu einem „Verschwinden" der Materie zu führen. Damit schien auch der philosophische Materialismus, der bis dahin vom mechanizistischen Materiebegriff ausging, erledigt.

Nach Lenins Auffassung kam die mißliche Lage, in welche der philosophische Materialismus angesichts dieser Entwicklung der Naturwissenschaft geraten war, daher, daß er eine zu „metaphysische" Auffassung von der Materie hatte, d. h. daß er nach einem letzten, unveränderlichen „Wesen" der Materie suchte. So hatte z. B. Descartes das „Wesen" der Materie in der Ausdehnung gesehen; die Materialisten des 19. Jahrhunderts sahen dieses

„Wesen" im unveränderlichen, undurchdringlichen, trägen Atom; neuerdings, nach Aufdeckung der inneren Struktur des Atoms, wollen die Mechanizisten wiederum das „Wesen" der Materie im positiv-elektrischen Atomkern mit seinen negativ-elektrischen Elektronen erblicken. Lenin lehrt ein derartiges Suchen nach „metaphysischen" (= unveränderlichen) Wesenheiten ab. Er will zwar alle jene Erkenntnisse, zu denen der Fortschritt der Naturwissenschaften geführt hatte, nicht in Abrede stellen. Er lehnt es jedoch ab, daran das Geschick des philosophischen Materialismus zu ketten und betont die Notwendigkeit, zwischen naturwissenschaftlichem und philosophischem Begriff der Materie zu unterscheiden.

Der naturwissenschaftliche Begriff der Materie hat deren innere Struktur vor Augen, ihren Aufbau aus Molekülen, Atomen und Elektronen, für ihn sind die Eigenschaften der Materie: Undurchdringlichkeit, Trägheit usw. wesentlich. Für den philosophischen Begriff der Materie hingegen, sagt Lenin großzügig, ist dies alles von untergeordneter Bedeutung. „Die einzige Eigenschaft der Materie, an deren Anerkennung der philosophische Materialismus gekettet ist, ist die, objektive Wirklichkeit zu sein, außerhalb unserer Erkenntnis zu existieren."

Wie oben bei Engels ist auch hier für Lenin das Hauptanliegen die Sicherung einer realistischen philosophischen Grundanschauung. Das führt Lenin dazu, in der eben angeführten Stelle seines Buches „Materialismus und Empiriokritizismus" eine so weite Definition des Materiebegriffes zu geben, in der alles Sein überhaupt umfaßt werden kann und sogar ein etwaiges geistiges Sein Platz hätte. Denn auch Geist ist objektives und von unserer Erkenntnis unabhängiges Sein. Mit einer solchen Möglichkeit befaßt sich aber Lenin nicht weiter; wie für Engels ist es auch für ihn von vorneherein klar, daß alles Sein nur Materie sein kann. Deswegen finden wir anderwärts bei Lenin Definitionen des philosophischen Begriffs der Materie, in denen die „Erkenntnis", von der in der Definition dieses Begriffes die Rede ist, auf die sinnliche Wahrnehmung beschränkt wird. Materie ist für ihn dann „das, was auf unsere Sinnesorgane einwirkt und in ihnen die Wahrnehmung hervorruft", sie ist „die objektive, uns in der Wahrnehmung gegebene Wirklichkeit".

Dieser Versuch einer philosophischen Vertiefung des Materiebegriffs, den Lenin hier unternimmt, ist ihm ohne Zweifel als großes Verdienst anzurechnen. Trotzdem können wir ihn nicht als vollgelungen betrachten. Es wird nämlich hier der philosophische Begriff der Materie rein vom gnoseologischen Standpunkt aus bestimmt. Es hat aber für die Philosophie ganz wesentliche Bedeutung, die Materie auch in sich, vom ontologischen Standpunkt aus, zu erforschen. Und hier stellt sich als erste Frage dar: Ist die Materie letztlich Substanz oder nicht?

Lenin läßt sich auf diese Frage kaum ein. Er liebt im allgemeinen den Begriff „Substanz" nicht. Diesen Terminus lieben, so sagt er, „die Herren Professoren von wegen der Wichtigtuerei". So erhalten wir auch aus seinen Schriften keine genaue Antwort auf diese Frage. Einerseits scheint er anzunehmen, daß

man bei der Zerlegung der Materie in immer kleinere Bestandteile doch einmal an eine Grenze kommen muß. Dies ergibt sich aus seiner Ablehnung des Ostwaldschen Energetismus und seiner Opposition gegen die Theorie jener, die da glaubten, eine Bewegung annehmen zu können ohne ein „Etwas", das sich bewegt. Anderseits aber scheint Lenin auch die Möglichkeit vorauszusetzen, daß die Wissenschaften immer neue, noch kleinere Einheiten entdecken, ohne jemals an ein Letztes zu kommen; er spricht von einer „Unendlichkeit der Natur in die Tiefe" und behauptet, daß das Elektron ebenso unerschöpflich sei als das Atom.

Leblose, träge Materieklötzchen und deren bloß räumliche Bewegung, dies sind die beiden Bausteine, aus denen der Mechanizismus das ganze Weltgebäude aufbauen zu können glaubt. Wir sahen eben und werden es weiter unten noch ausführlicher sehen, wie sich die offizielle Sowjetphilosophie vom ersten dieser beiden Elemente distanziert. Ähnliches ist auch bezüglich des zweiten, des mechanizistischen Begriffes der Bewegung zu sagen.

Hier geht die Sowjetphilosophie zwar zunächst ein Stück gemeinsamen Weges mit dem Mechanizismus, und zwar in der Betonung der überragend großen Rolle, die der Bewegung zukommt. Bewegung ist für sie ein inneres, untrennbares, wesentliches Attribut der Materie. Nach Engels ist Materie ohne Bewegung ebenso undenkbar wie Bewegung ohne Materie. Diese These zielt vor allem darauf ab, die Annahme eines „ersten Bewegers" überflüssig zu machen. Ist nämlich die Materie ewig, und ist die Bewegung ein Wesensattribut der Materie, so hat es keinen Sinn mehr zu fragen, woher die Bewegung komme.

Hatte der Mechanizismus jedoch alle Bewegung als Bewegung im Raume verstanden, so gibt der dialektische Materialismus der Bewegung einen viel weiteren Begriff, der sich sehr dem aristotelischen nähert. Schon Engels hatte gemahnt, daß der Begriff der Bewegung der Materie nicht ausschließlich auf die grob mechanische Bewegung der Materie zu beschränken sei, daß vielmehr auch Wärme und Licht, Elektrizität und Magnetismus, chemische Prozesse und schließlich auch Leben und Bewußtsein als Bewegung anzusehen seien. Noch deutlicher wird dies in der Sowjetphilosophie formuliert: Bewegung bedeutet überhaupt jegliche Veränderung, jeden Wechsel der Qualität und der Form.

Hier liegt einer der hauptsächlichsten Differenzpunkte zwischen dialektischem und mechanizistischem Materialismus. Der bloß räumlichen, mechanischen Bewegung und den rein quantitativen Veränderungen des Mechanizismus stellt der dialektische Materialismus einen Begriff von „Bewegung" im Sinne qualitativer Veränderungen entgegen. Es ist dies ein ganz wesentlicher Vorzug des dialektischen Materialismus dem mechanizistischen gegenüber. Freilich bedarf es noch einer Prüfung, ob die Annahme eines ersten Bewegers dadurch wirklich überflüssig wird, besonders wenn Bewegung als qualitative Veränderung aufgefaßt wird, und ob der dialektische Materialismus wirklich imstande ist, das Auftreten neuer Qualitäten in der Welt zu erklären.

Die Welt ist also nach der Auffassung des dialektischen Materialismus wesentlich Prozeß, aufsteigende Bewegung, in der etwas wirklich Neues erscheint, neue Qualitäten auftreten. Es gilt nun die tiefste Natur dieser Bewegung zu erforschen und die innere Möglichkeit des Entstehens von neuen Qualitäten philosophisch zu rechtfertigen. Dies will der dialektische Materialismus durch den Hinweis auf den dialektischen Charakter dieses Evolutionsprozesses leisten. Insbesondere soll dieser dialektische Charakter den Ursprung der Bewegung ohne einen ersten Beweger erklären; er soll es auch verständlich machen, wie der Prozeß stets neue Qualitäten hervorbringen kann. Im einzelnen wird dies durch die drei sog. „Gesetze der materialistischen Dialektik" bewerkstelligt, das „Gesetz der Einheit der Gegensätze", das „Gesetz vom Übergang der Quantität in Qualität" und schließlich das „Gesetz der Negation der Negation". Hier ist vor allem der Ort, wo die Verschmelzung des Materialismus mit der aus Hegel entlehnten Dialektik vor sich geht.

Das erste dieser drei Gesetze, das Gesetz der Einheit der Gegensätze, soll die Quelle der Bewegung in der materiellen Welt erklären. Hier wird auf Hegels Lehre vom Widerspruch und der Selbstbewegung zurückgegriffen. Hegel sah im Widerspruch den Quell aller Bewegung und Lebendigkeit. Die innere, eigentliche Selbstbewegung ließ Hegel daraus hervorgehen, daß etwas zugleich es selbst und die Negativität seiner selbst ist; dadurch geht es aus sich heraus und tritt in Bewegung. Etwas ist lebendig, bloß insofern es in sich einen „Widerspruch" enthält und zugleich die Kraft besitzt, diesen Widerspruch in sich auszuhalten.

Diese Lehre Hegels vom realen Widerspruch als Quelle der „Selbstbewegung" machte einen ungeheuren Eindruck auf Lenin. Zwar hatte schon Engels dieses Gesetz der Einheit der Gegensätze formuliert, doch wurde es in ganz besonderer Weise erst in der Sowjetphilosophie unter dem Nachwirken der Leninschen Hegelbegeisterung ausgearbeitet und ganz in den Mittelpunkt des Systems des dialektischen Materialismus gerückt.

Die Quelle der Bewegung der Welt soll also aus inneren, im Wesen einer jeden Sache selbst verborgenen Gegensätzen, „Widersprüchen", resultieren. Im Anschluß an Lenins Lehre wird dieses Gesetz von den Sowjetphilosophen folgendermaßen formuliert: Jede Erscheinung in den verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit schließt verschiedene, entgegengesetzte Elemente in sich, die sich einerseits gegenseitig ausschließen, negieren, andererseits aber auch gegenseitig bedingen, setzen, durchdringen. Der Kampf dieser Elemente untereinander bedingt nun jegliche Entwicklung. Die Gegensätze, die inneren Widersprüche verschärfen sich, bis sie schließlich eine bestimmte, durch die Natur des gegebenen Dinges bedingte Grenze erreichen; wird diese überschritten, so kommt es zur Sprengung seiner Einheit, an Stelle der früheren Qualität tritt eine neue mit neuen inneren Widersprüchen, und der Prozeß beginnt von neuem.

Wir erraten schon, daß dieses Gesetz vor allem auf die an der sozialen

Entwicklung der Menschheit beobachteten Klassengegensätze und Klassenkämpfe abzielt. Doch wird von den Sowjetphilosophen im Anschluß an Lenin seine universale Gültigkeit für alle Erscheinungen in der Welt überhaupt behauptet und der Versuch gemacht, es durch zahlreiche Beispiele aus den verschiedenen Bereichen der Wirklichkeit zu erhärten. Die Materie ist demnach dialektische Einheit aus kontinuierlicher Welle und diskontinuierlichem Korpuskel; von den Erscheinungen aus dem Bereich der Mechanik werden angeführt: Aktion und Reaktion, Ruhe und Bewegung; aus dem Bereiche der Physik: positive und negative Elektrizität, positiver und negativer Magnetismus; aus der Chemie: Analyse und Synthese; aus der Biologie: Leben und Tod; schließlich wird auf dem Gebiet des sozialen Lebens verwiesen auf den Gegensatz von Bürgertum und Proletariat und den alle Erscheinungen des sozialen Lebens durchdringenden Klassenkampf. Ganz allgemein wird behauptet: Jeder Werdeprozeß stellt eine Synthese von Sein und Nichtsein dar. Im Anschluß an Hegel sieht Engels einen Widerspruch schon in der einfachen örtlichen Bewegung: ein bewegter Körper befindet sich in einem gegebenen Moment in einem Punkt und zugleich in einem anderen.

Die philosophische Begründung dieses Gesetzes ist wohl sehr schwach zu nennen. Was den von Hegel behaupteten Widerspruch der Bewegung anlangt, hat die philosophische Kritik schon lange auf den hier vorliegenden Fehler hingewiesen, daß die kontinuierliche Bewegung in eine Summe von stabilen Punkten zerlegt wird. Noch unbefriedigender sind die anderen aus den verschiedenen Seinsbereichen angeführten Beispiele, mit denen die universale Gültigkeit dieses Gesetzes für alles Seiende erhärtet werden soll. Hier begnügen sich die Sowjetphilosophen damit, das Vorhandensein von irgendwelchen Gegensatzpaaren aufzuzeigen, ohne jedoch zu beweisen, daß diese Gegensätze die Quelle von Selbstbewegung sind. Was z. B. das Gegensatzpaar von Nord- und Südpol am Magnet anlangt, so ist diese Gegensätzlichkeit durchaus nicht Quelle von Selbstbewegung, sondern im besten Fall Quelle von Fremdbewegung.

Und doch schwebt den Sowjetphilosophen bei dieser Theorie von der Einheit der Gegensätze als Grund aller Bewegung ein wahrer Kern vor Augen; nur fehlt diesem Gedanken jede philosophische Durchführung. Sie nähern sich diesem Wahrheitskern besonders da, wo sie das Problem aus dem naturwissenschaftlichen Bereich in die rein philosophische, metaphysische Ordnung verlegen und vom Gegensatz Sein-Nichtsein als Quell des Werdens sprechen. In der Tat ist die Bewegung, besonders wenn sie nicht nur im Sinne der Ortsveränderung, sondern im weiteren Sinn als qualitative Veränderung aufgefaßt wird, wie dies die Sowjetphilosophie zu Recht tut, der Anzeiger von Gegensätzen in den inneren Seinsprinzipien einer sich ändernden Sache. Jedes Ding, das einer Veränderung fähig ist, offenbart damit auch schon, daß es nicht reines Sein, reine Vollkommenheit, reine Aktualität ist, sondern ein mit Nichtsein, Potenzialität vermengtes Sein. Erst diese innere Zusammensetzung aus Sein und Nichtsein — wir würden sagen: aus Akt und Potenz — macht

ein Werden innerlich möglich. Gerade dadurch aber kündet uns dieses Ding in seinem Werden an, daß es sich selbst zu seinem Dasein nicht genügt, daß es eines anderen bedarf, unter dessen Einwirkung es das erhalten muß, was ihm fehlt. Wenn es sich aber nicht einmal ein Mehr an Vollkommenheit selbst geben kann, so kann es noch viel weniger sein eigenes Dasein von sich selber haben. Ein solches Wesen, das nicht reine Aktualität ist, verweist uns also notwendig auf ein anderes, das reine Sein, die reine Vollkommenheit, die reine Aktualität, die keine Beimischung von Nichtsein hat und von der alle Vollkommenheit der veränderlichen, bewegten Wesen kommt.

Auf diese Weise führt uns gerade dieses Prinzip von der Einheit der inneren Gegensätze, das aufgestellt wurde um einen „ersten Beweger" zu umgehen und die Bewegung aus den bewegten Dingen selbst abzuleiten, vor die Notwendigkeit, einen solchen ersten Beweger anzunehmen, eine reine Aktualität, aus der letzten Endes die sich selbst nicht genügenden bewegten Dinge all ihre Vollkommenheit schöpfen.

Sollte das Gesetz der Einheit der Gegensätze den Quell der Bewegung aufzeigen, so ist der Sinn des zweiten Gesetzes vom Übergang der Quantität in Qualität der, darzutun, wie es bei dieser Bewegung zum Entstehen neuer Qualitäten kommt.

Der mechanizistische Materialismus glaubt alle Erscheinungen in der Welt durch rein quantitative Veränderungen erklären zu können. Dementgegen hält der dialektische Materialismus entschieden am Vorhandensein qualitativer Unterschiede fest. Vor allem sind es drei Bereiche der Wirklichkeit, deren qualitative Verschiedenheit verfochten wird: Das Reich der anorganischen Materie, das Reich der Lebewesen und das Reich der mit Bewußtsein ausgestatteten Wesen. Jedoch werden auch innerhalb dieser drei Bereiche qualitative Unterschiede gelten gelassen. Da aber andererseits auch der dialektische Materialismus auf dem evolutionistischen Standpunkt steht und ein genetisches Hervorgehen der höheren aus den niedrigeren Bereichen verficht, steht er vor der Notwendigkeit, das Auftreten neuer Qualitäten theoretisch zu rechtferigen.

Dazu soll gerade das Gesetz des Überganges der Quantität in Qualität dienen. Nach diesem Gesetz haben die Veränderungen in der Welt zunächst rein quantitativen Charakter. Erreicht aber diese quantitative Veränderung eine bestimmte, durch die Natur der sich ändernden Sache bedingte Grenze, und wird sie dennoch darüber hinaus fortgesetzt, so schlägt die Veränderung sprungweise aus einer rein quantitativen in eine qualitative um. Man kann zur Illustrierung den Prozeß der Erwärmung des Wassers heranziehen. Führe ich dem Wasser Wärme zu, so habe ich bis zur Grenze von 100 Grad eine rein quantitative Zunahme der Temperatur des Wassers. Wird aber die Erhitzung über die Grenze von 100 Grad fortgesetzt, so folgt eine nicht mehr rein quantitative Erhöhung der Temperatur des Wassers, das Wasser wird vielmehr zu Dampf, es tritt eine qualitative Veränderung ein.

Auch dieses Gesetz hat seinen Ursprung in Hegels Logik, und zwar in seiner

Lehre vom Maß und in der „Knotenlinie von Maßverhältnissen". Hegel führt eine Reihe von Beispielen an, so aus der Arithmetik, aus der Musik, besonders aber aus der Chemie, wo verschiedene quantitative Vereinigungen von Atomen gleicher Stoffe qualitativ sehr verschiedene chemische Verbindungen ergeben. Was aber bei Hegel als logisches Verhältnis von Wesenheiten gedacht war, wird im dialektischen Materialismus „tief materialistisch interpretiert" und als historisch-genetisches Evolutionsgesetz verkündet: die neuen Qualitäten (Leben, Bewußtsein usw.) entstehen historisch-genetisch an bestimmten Knotenpunkten rein quantitativ-evolutionistischer Prozesse.

Die ganze Unhaltbarkeit dieser „materialistischen Umkehrung" des Hegelschen Gesetzes erhellt gerade aus den Beispielen, die Engels aus dem Bereich der Chemie anführt, wo nach ihm das von Hegel entdeckte „Naturgesetz" seine größten Triumphe feiert. Engels verweist z. B. auf die Reihe von Sauerstoff- und Stickstoffverbindungen NO, N_2O, N_2O_3, N_2O_5, N_2O_7, in denen verschiedene quantitative Unterschiede der Atomverbindungen ganz wesentliche qualitative Unterschiede bedingen. So ist z. B. N_2O (Lachgas) ein Gas, N_2O_5 hingegen bei normaler Temperatur ein Kristall. Daß in der angeführten Reihe von Verbindungen der Sauerstoff- und Stickstoffatome Stoffe von ganz verschiedenen Eigenschaften resultieren, ist klar und wird von niemand bestritten. Etwas anderes aber ist es, zu behaupten — wie dies der dialektische Materialismus tut — daß diese Übergänge quantitativer Unterschiede in qualitative als historisches Evolutionsgesetz aufzufassen sei. Das würde bedeuten, daß historisch, in der Entwicklungsgeschichte unseres Planeten, N_2O_7 aus dem Lachgas entstanden sei, indem sich zu dem einen Sauerstoffatom immer weitere hinzugesellten, eine Behauptung, die wohl kaum jemand wagen wollte.

Aus ähnlichen Prozessen, behauptet der dialektische Materialismus, seien nicht nur die verschiedenen chemischen Verbindungen entstanden, sondern auch das Leben, und schließlich, als die Materie in ihrer Entwicklung einen genügend hohen Grad von Organisation erreichte, auch das Bewußtsein.

Engels verbannte aus dem System der marxistischen Philosophie eine eigene naturphilosophische Disziplin, da sie nach dem Fortschritt der neueren Naturwissenschaften überflüssig geworden sei. Eine Philosophie der Natur sei nur nötig gewesen, solange die Wissenschaft noch nicht in der Lage war, die Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Naturerscheinungen a posteriori zu erklären; so versuchte die Naturphilosophie diese von der Wissenschaft noch offengelassene Lücken durch phantastische, von den Philosophen a priori ausgeklügelte Zusammenhänge auszufüllen. Nun aber, nachdem die Wissenschaft selbst imstande ist, die Zusammenhänge zwischen den einzelnen Bereichen und Phänomenen der Natur (durch die Evolutionstheorie) a posteriori aufzuzeigen, sei jegliche Philosophie der Natur überflüssig geworden.

Der Fehler der älteren Naturphilosophien, über den sich Engels hier lustig macht, wird aber bei der Aufstellung des Gesetzes des Überganges der Quantität in Qualität vom dialektischen Materialismus selber begangen. Die Natur-

wissenschaft ist weit davon entfernt, das Entstehen des Lebens aus der anorganischen Materie oder die Abstammung des Menschen von irgend einer Tierart erwiesen zu haben. Für die „Naturphilosophie" des dialektischen Materialismus aber ist dies eine ausgemachte Tatsache, ja er weiß sogar schon a priori zu sagen, wie diese Evolution stattgefunden habe: durch Umschlagen rein quantitativer Veränderungen in qualitative!

Hatte das erste Gesetz der „materialistischen Dialektik" die Aufgabe, den inneren Quell der Bewegung aufzudecken, und das zweite, das Auftreten neuer Qualitäten in diesem Evolutionsprozeß zu rechtfertigen, so ist der Sinn des dritten Gesetzes, des „Gesetzes der Negation der Negation", zu zeigen, wie in diesem Entwicklungsprozeß im Auftreten von Neuem zugleich der Zusammenhang mit dem Alten gewahrt wird, wie das Alte, das Negierte, in ihm „aufgehoben" ist.

Das Gesetz des Überganges der Quantität in Qualität zeigte, wie sich durch einen dialektischen „Sprung" jählings der Übergang vom Alten zum Neuen vollzieht. Dieser Sprung bedeutet eine Negation der früheren Qualität. Damit hat es aber nun noch nicht sein Bewenden. Auch diese neue Qualität geht kraft der ihr innewohnenden „Widersprüche" in ihre Negation über, die Negation führt nun ihrerseits wieder zu einer neuen Negation, so daß der gesamte Prozeß sich als dreigliedriger Rhythmus darstellt, der über die Negation zur Negation der Negation führt.

Der eigentliche Charakter dieser Negation muß noch genauer bestimmt werden. Die Sowjetphilosophen legen großes Gewicht darauf, daß diese Negation nicht im Sinne einer Vernichtung („annihilatio") zu verstehen sei. Wie in Hegels „Synthese" These und Antithese nicht schlechthin negiert, sondern „aufgehoben" sind (im Doppelsinn dieses Wortes), so bedeutet auch hier im dialektischen Materialismus die Negation eine solche Verneinung, in der alles Positive, das in den vorausgehenden Stufen erreicht worden war, aufbewahrt ist. Nicht die reine, schlechthinnige Negation, sagt Lenin, wird vom dialektischen Materialismus behauptet, sondern die Negation als Moment der Verbindung, als Moment der Entwicklung, welches das Positive bewahrt.

Eine weitere philosophische Vertiefung dieses Gedankens fehlt. Es werden von den Sowjetphilosophen zwar verschiedene Belege für diesen dreigliedrigen Entwicklungsrhythmus beigebracht, vor allem das klassische Beispiel: Samenkorn — Pflanze (Negation des Samenkorns) — Frucht (Negation der Pflanze, Negation der Negation); oder aus dem Bereich der gesellschaftlichen Entwicklung: ursprünglicher gemeinsamer Bodenbesitz, von dem die Entwicklung über das Privateigentum an Grund und Boden, die Negation des ursprünglichen gemeinsamen Bodenbesitzes, zum sozialistischen Gemeinbesitz des Bodens im Kommunismus, zur Negation der Negation, führt. Eine tiefere philosophische Untersuchung des Problems der substanziellen Veränderung materieller Wesen fehlt jedoch. Und doch könnte gerade eine solche, in Verbindung mit einer philosophischen Vertiefung des dem ersten Gesetz zugrunde liegenden Gedankens, sich als sehr fruchtbar erweisen und zu einem ver-

tieften philosophischen Materiebegriff führen, der die materiellen Substanzen als aus doppeltem substantiellem Prinzip, einem materiellen und einem formellen, zusammengesetzt dartun müßte.

Wir haben noch einiges über die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus, die sogenannte „Abbildtheorie", wie sie besonders von Lenin ausgearbeitet wurde, hinzuzufügen.

Der Erkenntnistheorie wird eine doppelte Aufgabe gestellt: erstens hat sie darzutun, daß das Bewußtsein aus der materiellen Welt hervorgeht, dann aber auch zu zeigen, daß es imstande ist, die materielle Welt richtig wiederzugeben.

Ausgangspunkt für die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus ist die These, daß nicht die äußere Welt aus dem Bewußtsein hervorgeht, sondern umgekehrt das Bewußtsein aus der materiellen Welt: Die von Ewigkeit her existierende und ewig bewegte Materie bringt in stetig aufsteigendem Evolutionsprozeß immer höhere Formen hervor, bis sie eine genügend hohe Form von Organisation erreicht, wo in ihr das Bewußtsein erscheint.

Das Bewußtsein ist also nicht ein zweites Prinzip neben dem materiellen, sondern eine Eigenschaft der Materie von genügend hoher innerer Organisation. Es ist nichts anderes als die Fähigkeit der Materie, die in ihr verlaufenden objektiven Prozesse „wahrzunehmen", „innerlich widerzuspiegeln", bewußt werden zu lassen. Die objektiven, physischen Prozesse, die in der Materie verlaufen, sind in gewissen, genügend hoch organisierten Materieteilchen, in unseren Nervenzentren, zugleich von subjektiven, psychischen Prozessen begleitet, in Form von Bewußtsein. Der dialektische Materialismus steht hier auf dem Standpunkt der „Zweiseitentheorie". Das Physische und Psychische sind nichts anderes als zwei Seiten einer und derselben Realität. Was von der Außenseite betrachtet als ein physischer Prozeß erscheint (z. B. Ätherwellen), das wird von demselben materiellen Wesen innerlich als ein psychisches Phänomen der Wahrnehmung (z. B. rote Farbe) oder des Wollens u. dgl. empfunden.

Dieses Hervorgehen des Bewußtseins aus der materiellen Welt vorausgesetzt, stellt sich die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus weiter noch die Aufgabe zu zeigen, daß das Bewußtsein nicht nur aus der Materie stammt, sondern auch imstande ist, die äußere Welt richtig wiederzugeben. Dies soll durch die „Abbildtheorie" geleistet werden. Sie besteht darin, daß unsere Wahrnehmungen und die aus ihnen gebildeten Begriffe als „Spiegelbilder", „Abbilder", „Kopien" der Außenwelt angesprochen werden. Dies wird von Lenin besonders gegen Plechanows „Hieroglyphentheorie", von der im vorigen Artikel die Rede war, betont.

Damit ist wohl ein entschiedener Realismus behauptet, aber auch nur behauptet. Eine wahrhaft erkenntnistheoretische Grundlegung dieses Standpunktes fehlt. Lenin betont wohl noch, daß die Erkenntnis, wie alles in der Welt, wesentlich Prozeß ist, in dem das „Ding an sich" zum „Ding für uns"

wird, und daß dieser Prozeß wesentlich dialektischen Charakter hat. Der erste dialektische Sprung in diesem Prozeß findet beim Übergang von rein objektiven, physischen Prozessen zu subjektiven, psychischen Prozessen in der sinnlichen Wahrnehmung statt. Besondere Beachtung verdient jedoch der zweite dialektische Übergang, der von der sinnlichen Wahrnehmung und Vorstellung zur Bildung abstrakter Begriffe führt. Da nach dem Gesetz des Überganges der Quantität in Qualität durch einen dialektischen Übergang eine neue Qualität entsteht, ist mit der Annahme eines dialektischen Überganges von der Wahrnehmung und Vorstellung zum Begriff ein wesentlicher Unterschied zwischen sinnlicher und intellektueller Erkenntnis aufgestellt, wodurch der dialektische Materialismus den sonst vom Materialismus verfochtenen Sensualismus überwindet.

Dieser entschiedene Realismus und die Überwindung des Sensualismus ist wohl ein großes Verdienst der leninistischen Erkenntnistheorie. Dennoch ist zu sagen, daß sie die eigentliche Aufgabe der Erkenntnistheorie, eine kritische Rechtfertigung der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, nicht gelöst hat. Diesem Mangel hilft auch der Verweis auf die Praxis, durch den die Abbildtheorie oft ergänzt wird, nicht ab. Die Praxis, die Bewährung in der äußeren Tätigkeit, erweist nach Ansicht der Sowjetphilosophen die Richtigkeit unserer Erkenntnis. Damit ist wohl die Tatsache festgestellt, daß wir in vielen Fällen eine richtige Erkenntnis der Außenwelt besitzen, aber noch nicht das Problem gelöst, wie, unter welchen Umständen und Bedingungen wir eine solche Erkenntnis haben, worin deren kritisch-ontologische Möglichkeit beschlossen liegt. Und was das andere Grundproblem der Erkenntnistheorie anlangt, ob nämlich die Außenwelt unabhängig vom erkennenden Subjekt existiert oder Produkt des Erkenntnisprozesses ist, so ist die Feststellung zu machen, daß von den Sowjetphilosophien die Annahme einer vom Erkennenden unabhängigen materiellen Außenwelt ausdrücklich als Ausgangspunkt ihrer Erkenntnistheorie erklärt, d. h. einfach vorausgesetzt wird.

Damit haben wir das philosophische System des sowjetischen dialektischen Materialismus in seinen Grundzügen gekennzeichnet. Es umfaßt genau genommen nur zwei der traditionellen philosophischen Disziplinen, die Erkenntnistheorie und das, was wir Ontologie oder allgemeine Metaphysik nennen würden. Die Natur- und Geschichtsphilosophie ist seit Engels verpönt und aus dem System des dialektischen Materialismus verbannt. Das Fehlen einer philosophischen Anthropologie erklärt sich aus der Grundeinstellung des dialektischen Materialismus, der für den Menschen als geistiges Individuum nicht viel übrig hat; für ihn existiert bloß die Natur und die Gesellschaft, der „soziale Mensch". Ethik und Ästhetik werden nicht innerhalb des dialektischen Materialismus behandelt, nicht innerhalb der marxistischen Philosophie, sondern im „historischen Materialismus", der sowjetischen Gesellschaftslehre.

Aus unserer gedrängten Darstellung der Hauptmotive des dialektischen

Materialismus ist schon ersichtlich geworden, daß er im Vergleich zum mechanizistischen Materialismus, den man gewöhnlich vor Augen hat, wenn von Materialismus die Rede ist, viele wertvolle, positive Elemente enthält. Das Festhalten an der Philosophie als einer von den Einzelwissenschaften unabhängigen Wissenschaft; die Überwindung des mechanizistischen Materiebegriffes, der in der Materie nur tote, träge, qualitative Klötzchen sieht, und das Zurückkehren zu einem organischen Begriff der Materie, die wieder als innerlich bewegte „Natur", Physis, gesehen wird; das Festhalten an qualitativen Unterschieden und qualitativen Veränderungen in der Natur; und nicht zuletzt der entschiedene erkenntnistheoretische Realismus und die Überwindung des Sensualismus: all dies sind sehr wesentliche Vorzüge des dialektischen Materialismus gegenüber dem mechanizistischen, die aus dem mit dem Materialismus vereinigten Element der Dialektik herzuleiten sind.

Es erhebt sich bloß die Frage, ob diese Synthese von Materialismus und Dialektik als philosophisch gelungen anzusehen ist, ja ob diese Übertragung der Dialektik aus dem Bereich des Geistes in den Bereich einer als primäre Realität aufgefaßten Materie überhaupt möglich ist. In der Tat, hier liegt, wie Berdjajew bemerkt, der fundamentale Widerspruch, der dem ganzen philosophischen System des dialektischen Materialismus zugrunde liegt. Wird die Materie als primäre, aus sich existierende Realität aufgefaßt, begabt mit dialektischer Entwicklungstendenz, finalistisch stets höheren Formen zustrebend[1], auf der höchsten Entwicklungsstufe auf einmal Psychisches, Bewußtsein, aus sich hervorzaubernd, so heißt dies den Begriff der Materie von Grund aus umprägen und sie als eine Realität verstehen, der durchaus geistige, ja göttliche Attribute zugeschrieben werden, und die, man weiß nicht recht aus welchen psychologischen und geschichtlichen Motiven, dennoch mit dem Namen „Materie" bezeichnet wird. Materie und Dialektik scheiden sich, nach einem sehr treffenden Ausdruck Losskijs, wie Wasser und Öl.

Die Sowjetphilosophie entgeht der Gewalt dieses fundamentalen Widerspruchs ihres ganzen Systems nur um den Preis eines grundsätzlichen Stehenbleibens auf halbem Wege und eines Nicht-zu-Ende-Denkens der aufgeworfenen Probleme. Dies konnten wir bereits bei unserem kurzen Durchblick in allen grundlegenden Fragen feststellen. Schon bei Behandlung der Erkenntnistheorie fehlt eine wirkliche Lösung des eigentlichen Problems. Die an sich so wertvolle Unterscheidung Lenins zwischen naturwissenschaftlichem und philosophischem Begriff der Materie dringt auch nicht bis zu einer ontologischen Behandlung des Materieproblems vor, sondern bietet bloß einen vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus formulierten Begriff der Materie. Das Gesetz von der Einheit der Gegensätze, das aufgestellt wurde, um die Bewegung der Materie ohne einen ersten Beweger zu erklären, bietet nur

---

1 Dieser Finalismus ist aus einer dialektisch emporstrebenden Materie nicht wegzuleugnen, so sehr sich die Sowjetphilosophen auch bemühen, den Finalismus aus dem Bereich der Natur zu bannen und ihn bloß für den Bereich des Bewußtseins und die gesellschaftliche Entwicklung gelten zu lassen.

kraft dieses Haltmachens auf halbem Wege den Schein einer Lösung. Dringt die philosophische Analyse tiefer, so verweist gerade dieses Gesetz auf einen ersten Beweger, die reine Aktualität, die die Bewegung der Dinge in der Welt, ihr Streben nach immer höherer Vollkommenheit, erklärt.

Noch eines sei hier kurz bemerkt. Die Sowjets rühmen sich immer der Wissenschaftlichkeit ihrer Theorie. Gerade im Kampf gegen die Religion wird immer wieder und auch heute noch das Argument ins Feld geführt, die Religion sei gegen die Wissenschaft und werde von den Sowjets im Namen einer wahrhaft wissenschaftlichen Weltanschauung bekämpft. Aus unserer kurzen Darstellung aber ist schon zu ersehen, daß es gegenwärtig wohl kaum eine so wenig dem derzeitigen Stand der Wissenschaft entsprechende Weltanschauung gibt wie den dialektischen Materialismus. Ewigkeit der materiellen Welt, generatio spontanea, durchgehender Transformismus — all dies sind Thesen, die vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus heute wohl kaum zu halten sind. Die moderne Astronomie hat nicht nur die Tatsache erwiesen, daß der gesamte kosmische Entwicklungsprozeß einmal einen Anfang hatte, sie spricht sogar von einem verhältnismäßig „jugendlichen" Alter unseres Universums. Schon dieser Umstand allein macht eigentlich jede weitere ernstliche Erörterung des dialektischen Materialismus überflüssig.

So kommt es, daß der dialektische Materialismus den Widerspruch nicht nur als das wesentlichste Element im Werdeprozeß der Welt aufstellt, sondern auch in sich selber einen einzigen immanenten Widerspruch darstellt. So ist zu erwarten, daß auch der sowjetische dialektische Materialismus durch den in ihm ruhenden Widerspruch zur Überwindung seiner selbst und damit zur Sprengung des Materialismus überhaupt führen wird.

Darin scheint uns denn auch seine positive Bedeutung zu liegen. Auf dem Boden des mechanizistischen Materialismus, der mit seinen anscheinend so klaren Lösungen und geradlinigen Schemata im Menschengeist den Forschungsinstinkt selbst erstickt, war jede weitere philosophische Entwicklung unmöglich geworden. Er leugnet nicht nur mit dem Wort, sondern vielmehr noch durch seine ganze Art und Einstellung alle Philosophie. Daher ist es von großer Wichtigkeit, daß durch den dialektischen Materialismus das Weltbild wieder weniger klar wurde, daß sich wieder die Dimension der Tiefe auftat und durch die Widersprüche der Dialektik wieder das Gefühl für das Geheimnisvolle in der Welt geweckt wurde. Durch ihren dialektischen Charakter spornt diese Philosophie zum Suchen, zum Forschen, zum Denken an. Und dies kann und muß zu einer Wiedergeburt, einer Erneuerung der Philosophie führen, sobald die nötigen äußeren Bedingungen gegeben sind, vor allem Freiheit der Meinung und der wissenschaftlichen und philosophischen Forschung.

Tritt dieser Zustand einmal wieder ein, so hat der russische Philosoph im leninistischen dialektischen Materialismus gleich auch eine Wegzehrung gesunder philosophischer Prinzipien zur Hand, vor allem einen gesunden Realismus, der die neu erwachende russische Philosophie vor manchen Irrwegen bewahren kann.

Indien

Von BERNHARD PFISTER

Mahatma Gandhi feierte den 15. August 1947 mit Fasten. Tat er es aus Dankbarkeit und zu Ehren der Gottheit, die er verehrt und die ihn diesen Tag der Geburt des selbständigen Indiens erleben ließ? Aus Trauer, weil in den letzten Monaten und Tagen Zehntausende von Indern gemordet, Hunderttausende verletzt und vertrieben wurden im Bürgerkrieg der Hindus und Moslems? Aus Erbitterung, weil die Einheit Indiens seit dem 15. August 1947 zerbrochen ist? Wir kennen die Gründe nicht; man darf aber vielleicht annehmen, daß die drei genannten Motive den Achtundsiebzigjährigen in die Einsamkeit und Sammlung geführt haben, als die jubelnden Massen in ganz Indien das Ende der englischen Herrschaft festlich begingen. Denn auf dem Höhepunkt seines Kampfes und Erfolges gegen England sieht Gandhi, daß die Inder selbst in zwei große Lager zerfallen. Er, der große Nationalist, wollte ein Indien als einheitliches Reich, das vom Himalaya bis zur Südspitze des Landes, die weit in den Indischen Ozean hinausragt, alle Völker, Religionen, Stämme und Sprachen umfassen sollte. Solange England der Gegner war, gelang es Gandhis Persönlichkeit, immer wieder Hindus und Moslems in einer Front zu vereinen. Seine Versuche, die Bundesgenossen aus der Kampfzeit zu Bürgern eines freien Staates zu machen, sind gescheitert. Die führenden Hindu- und Moslemparteien waren für Trennung; die jüngere Generation der indischen Politiker unter Führung von Nehru und Jinnah entschied sich für Teilung und siegte gegen Gandhi. England hatte es den Indern freigestellt, ob sie Einheit oder Trennung wünschten.

Für England ist dieser 15. August einer der entscheidungsvollsten Tage seiner Kolonial- und Empiregeschichte. Ganz unabhängig davon, wie sich in den nächsten Jahren das Verhältnis von Indien und Pakistan zu England gestalten wird — der große Sprung, den die englische Politik aus Indien heraus machte, zeugt von staatsmännischer Klugheit und politischer Weitsicht. Dies Verdienst kommt auf englischer Seite sowohl dem englischen Ministerpräsidenten Attlee wie dem letzten englischen Vizekönig Lord Mountbatten zu. Politische Größe und Reife zeigt sich nicht nur in der Kunst, durch Mehrung oder Erhaltung des Besitzstandes Erfolge zu erzielen.

Für Europa ist dieses Zeitalter der Mehrung und Erhaltung des außereuropäischen Besitzes vorüber. In zwei selbstmörderischen Kriegen hat es seine Weltstellung politisch, staatlich und wirtschaftlich zerstört und muß nun die Auswirkungen vor allem auf seine nichteuropäischen Außenstellungen hinnehmen. In einer solchen Lage erfordert es besonderes Augenmaß und besondere Kühnheit, unhaltbare Positionen in Ehren aufzugeben, sich rechtzeitig und freiwillig zurückzuziehen und gerade dadurch sich neue Freunde zu schaffen. Die schöpferischen Augenblicke der englischen Politik insgemein — sowohl in der Innen- als in der Außen- und Empirepolitik — waren immer jene, wenn englische Staatsmänner nicht mit dem Kopf durch die Wand

gingen, sondern in der Erkenntnis der Erfolglosigkeit der bisher verfolgten Methode und Zielsetzung eine volle Kehrtwendung vornahmen. Solche Beispiele sind: die Beendigung des Burenkrieges durch den Frieden von Vereenigung und die Union Act von 1909, der Friede mit Irland 1921 und der 15. August 1947.

Lord Falklands politisches Diktum: „Wenn es nicht notwendig ist, etwas zu ändern, dann ist es notwendig, es nicht zu ändern", ist nur dann keine bequeme Floskel für Reaktionäre, die sich selbst schließlich aufheben, wenn man sich über die Notwendigkeit von Reformen grundsätzlich klar ist und gleichzeitig das Ausreifen von Situationen abwarten, bzw. auch beeinflussen kann, um zu diesen Reformen dann auch wirklich zu stehen. Es scheint eine geheime Korrespondenz zu bestehen zwischen der Echtheit und Aufrichtigkeit, mit der politische Reformen verkündet und angestrebt werden, und der Fähigkeit und der Nüchternheit, mit welcher der Zeitpunkt zur Verwirklichung der Programme und der Versprechungen gewählt und herbeigeführt wird. Ist die Welt wirklich so schief gebaut, daß politische, wirtschaftliche und soziale Ziele immer nur deswegen scheitern, weil die Widerstände zu groß, das „Böse" zu mächtig ist? Oder versagt sich deswegen die Realisierung, weil die Entwürfe verkrampft und egoistisch und unwahrhaftig sind und weil sich die geschichtliche Welt nicht nur mit Katastrophen gegen den politischen und wirtschaftlichen Ungeist wehrt, sondern ihm vorher schon keine Chance zur Verwirklichung und Durchsetzung seiner „Ideen" in größerem Ausmaß gewährt? Das geschichtliche Sein sichert und erhält sich vielfältig — aber es gibt jedem die Möglichkeit zur positiven und negativen Gestaltung. Die Echtheit und die Unechtheit politischer Ideen und Ziele wird — zwar nicht immer — von den Erfindern und Trägern und Verkündern dieser Ideen und Ziele selbst ausprobiert und erfahren. Es gehört zur Freiheit des menschlichen Geistes, daß er auch im politischen Raum nicht nur echt und unecht denken, sondern auch die „geschichtliche Stunde" herbeiführen, aber freilich auch verfehlen kann. Sollen aber die Träger und Verkünder echter und wahrer politischer Ideen und Ziele (auch wirtschaftlicher und sozialer) nicht auch — wenn auch nicht immer — die geschichtliche Stunde ihrer Ideen und Ziele wahrnehmen können? Es ist eines der Geheimnisse der englischen Staatskunst, daß in der Geschichte Englands und des Empire diese Einheit von Idee und Ziel einerseits und der Kraft und Fähigkeit zu ihrer Verwirklichung andererseits in ganz anderem Ausmaß vorhanden und ausgebildet ist als in dem von einseitigen oder chaotischen Willenskräften geleiteten und zersetzten politischen Denken der verantwortlichen Staatsmänner seit Generationen in Deutschland.

Der erste Weltkrieg hinterließ England als Aufgabe, das Verhältnis des Mutterlandes mit den fast ausschließlich von Weißen bewohnten „Dominions" — Kanada, Australien, Neuseeland, Südafrika — neu zu ordnen[1].

[1] Neufundland hat ebenfalls Dominion-Status, mußte diesen aber 1934 bis zur Gegenwart aussetzen, als es in finanziellen Schwierigkeiten vom Mutterland unterstützt werden mußte. Es sind Bestrebungen im Gange, Neufundland an Kanada anzuschließen.

Auf der Imperial War Conference 1917 war beschlossen worden, daß nach Kriegsende eine besondere Reichskonferenz sich mit dem Verfassungsaufbau des Empire befassen solle. In den für die Nachkriegskonferenz beschlossenen Richtlinien heißt es, daß jegliche Verfassungsänderung unter voller Anerkennung aller bisherigen Rechte der Selbstregierung und der vollständigen Kontrolle der heimischen Angelegenheiten ausgehen soll von der vollen Anerkennung der Dominions als selbständiger Nationen eines „Imperial Commonwealth" und von der Anerkennung Indiens als eines wichtigen Bestandteiles dieses Reiches. Sie sollte ferner das Recht der Dominions und Indiens auf eine entsprechende Stimme in der Außenpolitik anerkennen und wirksame Maßnahmen für eine laufende Beratung in allen Reichsangelegenheiten sowie für solches gemeinsames Handeln, wie sie mehrere Dominionregierungen nach Fühlungnahme für notwendig halten, schaffen. Einer der führenden Köpfe im Imperial War Cabinet war der südafrikanische Minister Smuts, der mit wichtigsten militärischen und politischen Sonderaufgaben betraut wurde.

Noch wichtiger wurde aber die Erklärung des Staatssekretärs für Indien, Edwin Montagu, vom 20. Juni 1917 im Unterhaus, in der es heißt: „Die Politik der Regierung Seiner Majestät, mit der die Regierung in Indien in vollkommener Übereinstimmung ist, besteht in steigender Verwendung von Indern in jedem Zweige der Verwaltung und in der schrittweisen Entwicklung von Institutionen der Selbstregierung unter dem Gesichtspunkt der fortschreitenden Verwirklichung einer verantwortlichen Regierung in Indien als eines integralen Teiles des Britischen Empire."[2]

Auf der Pariser Friedenskonferenz waren Kanada, Australien, Neuseeland, Südafrika und Indien vertreten. Sie nahmen z. T. auch an Ausschußsitzungen teil, unterzeichneten den Versailler Vertrag und wurden Mitglieder des Völkerbundes. Sie waren international selbständig aufgetreten: Waren sie also nicht unter sich und mit dem Vereinigten Königreich gleichberechtigt? Indien nahm eine Sonderstellung ein: Es war Mitglied des Völkerbundes, wurde als eines der — rein zahlenmäßig — bedeutendsten gewerblichen Länder in den Hauptausschuß des Internationalen Arbeitsamtes entsandt. Indien stand zwischen Kolonie und Dominion. Es war längst nicht mehr Kolonie; einen Staatssekretär für Indien, d. h. ein selbständiges Ministerium gab es in London seit 1857. Aber es war auch noch nicht auf dem geraden Wege zum Dominion.

Bei den Dominions ging der Prozeß der Entwicklung zur vollständigen inneren und äußeren Unabhängigkeit vom englischen Parlament und von der Londoner Regierung weiter. In echt englischer Weise ließ man sich diese Entwicklung erst bis zu einer gewissen Ausreifung vollziehen, ehe man sie in Artikeln und Abmachungen festzulegen suchte. London stimmte zu, daß

---

[2] Speeches and Documents on Indian Policy 1750—1921, edited by A. B. Keith, 1922, vol. II, p. 133. Auf dieses unentbehrliche Quellenwerk sei mit Nachdruck verwiesen. Es ist nur zu wünschen, daß es bis 1947 fortgesetzt wird.

z. B. Kanada 1920 einen eigenen Gesandten nach Washington schickte; die anderen folgten mit der Errichtung eigener Auslandsvertretungen nach. 1923 kam man überein, daß die Dominions mit anderen Staaten Verträge abschließen können auch ohne förmliche Teilnahme eines Vertreters des Londoner Außenministeriums. Bald kam eines der wichtigsten Probleme zur Verhandlung und Entscheidung: Wenn die Dominions mit dem Mutterland gleichberechtigt und gleich sind, dann muß sich diese „equality of status" auch durchsetzen und zeigen bei der Frage: Wer bestimmt den Vertreter des Königs, den Governor-General, in den einzelnen Dominions? England hatte bislang angesehene englische Staatsmänner, aber auch Verwandte des englischen Königshauses, seltener bekannte Generäle und Admiräle auf diese sehr wichtigen Londoner Außenposten geschickt. In dem Maße, als die Dominions nicht nur ihre eigenen, sondern auch ihre äußeren Angelegenheiten selbst in die Hand nahmen und verwalteten, wurde die Besetzung des Postens des Generalgouverneurs auch eine Angelegenheit des Dominions selbst. Denn wie kann der englische Ministerpräsident oder der Dominionminister in London dem englischen König eine Liste der Kandidaten vorlegen, wenn es in den Dominions absolut gleichberechtigte Ministerpräsidenten gibt, die von keinem englischen Minister Weisungen oder Entscheidungen entgegenzunehmen haben? Es wurden also in steigendem Maße „Einheimische", also Australier und Südafrikaner selbst — Kanada und Neuseeland haben nach unserer Kenntnis noch keinen Kanadier bzw. Neuseeländer bislang vorgeschlagen — als Vertreter des Königs zu Generalgouverneuren in ihrer Heimat erkoren. Lord Byng war der letzte von London entsandte Generalgouverneur, der sich persönlich in die innere Politik eines Dominions — in diesem Falle war es Kanada — einschaltete. Sir Alfred Isaacs (Australier) war der erste „heimische" Generalgouverneur.

Dieses und viele andere Probleme ergaben sich für den Balfour-Ausschuß, der sich auftragsgemäß mit den Fragen des „Dominion status" befaßte. Lord Balfour, Staatsmann und Philosoph, ist der Inspirator jener berühmten Formel, in der auf der Reichskonferenz 1926 versucht wurde, die Stellung und wechselseitigen Beziehungen des Vereinigten Königreiches und der Dominions zu erklären und zu regeln. Die Formel lautet: Die Dominions sind „autonome Staaten innerhalb des Britischen Empire, gleichberechtigt, in keiner Weise irgendwie in ihren inneren oder äußeren Angelegenheiten einander untergeordnet, wenn auch verbunden durch eine gemeinsame Treuverpflichtung gegenüber der Krone, und frei zusammengeschlossen als Mitglieder des Britischen Reiches"[3].

Diese sehr gute, tiefsinnige und dehnbare Umschreibung galt es nun, in die härtere Praxis der Satzung und der Paragraphen umzusetzen. Die gesamten

[3] „They are autonomous Communities within the British Empire, equal in status, in no way subordinate one to another in any respect of their domestic or external affairs, though united by a common allegiance to the Crown and freely associated as members of the British Commonwealth of Nations".

Verfassungsfragen wurden auf der Reichskonferenz 1930 beraten. Ihr Ergebnis ist das Westminster Statut von 1931, das die absolute Gleichstellung der Dominionparlamente mit dem englischen Parlamente endgültig festlegt, nachdem sich diese in der Praxis spätestens seit dem Ende des ersten Weltkrieges bereits herausgebildet hatte: „Kein Gesetz, das von nun an im Parlamente des Vereinigten Königreiches erlassen wird, soll für eines der Dominions als Bestandteil der Dominion-Gesetze gelten, es sei denn, daß es auf Veranlassung oder mit Zustimmung des betreffenden Dominions erlassen wird." Ferner wird festgelegt, daß kein Gesetz, keine Verfügung in einem Dominion deswegen ungültig wird, weil sie einem Gesetze in England oder irgendwelchen künftigen Gesetzen, Verordnungen oder Verfügungen des englischen Parlaments widerspricht[4].

Die Gleichberechtigung, d. h. die Selbstregierung, Selbstveranwortung ist vollständig: Die Dominion-Gesetze können auch „repugnant to the law of England" sein. Aber es heißt nicht: „repugnant to the common law", auch nicht „to the imperial statute". Es besteht Einigkeit, daß man uneinig sein kann — wobei vorausgesetzt wird, daß die Bande des Blutes, des Geistes, der Idee und des Interesses zusammen so stark sind, daß England und die Dominions sich immer auf einer gemeinsamen ideologischen, rechtlichen und politischen Basis grundsätzlich treffen können und treffen werden.

Ist aber die „gemeinsame Treuverpflichtung gegenüber der Krone" nicht eine Erbschaft aus der Zeit der Abhängigkeit vom englischen Parlament? Gehört nicht zur vollständigen Unabhängigkeit, zur absoluten Souveränität auch die Entscheidung darüber, ob man die „Krone" noch anerkennt und ob man überhaupt die grundsätzliche Freiheit hat, aus dem Empire auszutreten? Neben den Iren — die sich in der ganzen Frage der Eidesleistung auf den König am weitesten verselbständigt haben, seit De Valera diese zuerst für Minister und Abgeordnete abgeschafft hat — haben vor allem südafrikanische Politiker schon vor über zwanzig Jahren diese Frage aufgeworfen. Der damalige südafrikanische Premierminister Hertzog vertrat den Standpunkt, den der südafrikanische Außenminister Bodenstein so formulierte: „Südafrika kann jederzeit aus dem Empire austreten, sogar ohne jede Voranzeige." Hertzog war zur Reichskonferenz 1930 nach London gefahren, um vor allem diese Frage zu klären. Zu seiner Überraschung — wahrscheinlich — wurde er zum Vorsitzenden dieser Reichskonferenz gemacht und konnte sich infolgedessen nicht so als grundsätzlicher Sprecher der Austrittstheoretiker bewegen. Es widerspricht auch ganz der englischen politischen Erfahrung und staatsrechtlichen Verfahrensweise, sich in solchen Fragen schriftlich festzulegen. Es besteht aber Einmütigkeit darüber, daß ein Dominion aus dem Reichsverband austreten kann, wenn es das wünscht. Warum sollte England Australien und die anderen zurückhalten wollen und mit welchen Mitteln? Aber

[4] Das „Statute of Westminster, 1931" ist abgedruckt in: The British Empire. A Report on its Structure and Problems by a Study Group of Members of the Royal Institute of International Affairs, Oxford 1937, p. 324—326.

welcher Grund besteht für Südafrika oder Kanada sich aus dem Schutzverband des Empire zu entfernen? Grundsätzlich jedoch hat ein Dominion das unausgesprochene Recht, sich durch Lösung der Treuverpflichtung gegenüber der Krone aus dem Empire zu entfernen. In diesem Übergang befindet sich seit über einem Jahrzehnt der Irische Freistaat.

Fügen wir noch hinzu, daß seit der Reichskonferenz 1926 der Generalgouverneur aus dem Vertreter und Beauftragten der englischen Regierung sich in einen persönlichen Vertreter des Königs wandelte und gleichsam als stellvertretender konstitutioneller Monarch nach dem Rate der Minister in dem jeweiligen Dominion handelt; daß ferner seit dem Westminster Statut 1931 die völlige Rechtshoheit der Dominions hergestellt ist: die höchste Berufungsinstanz ist in den einzelnen Dominions nicht mehr „the King in Council", sondern der jeweilige höchste Dominion-Gerichtshof (mit einigen Ausnahmen).

Die Selbständigkeit der Dominions zeigte sich im September 1939, als jedes der einzelnen Dominion-Parlamente durch Abstimmung beschloß, den Krieg an Deutschland zu erklären. Jedes Dominion-Parlament hätte sich auch mit Mehrheit gegen eine Kriegserklärung aussprechen können und hätte sich neutral verhalten können wie Irland.

Mit dieser kurzen Kennzeichnung der Entwicklung zum ausgereiften Dominion — sie setzte auf handelspolitischem Gebiete schon Jahrzehnte vor 1914 ein — ist gleichzeitig auch die Stellung charakterisiert, in der sich seit dem 15. August 1947 Indien innerhalb des Empire befindet.

Der äußere Szenenwechsel spiegelt sich auf der Londoner Seite am stärksten in folgendem wider:

1. Der Titel des Königs: „By the Grace of God of Great Britain, Ireland and the British Dominions beyond the Seas King, Defender of the Faith, Emperor of India" ist nun um den letzten Beisatz gekürzt.

2. Die englische Regierung ist in Indien nicht mehr politisch vertreten, sondern nur „diplomatisch" beim neuen Dominion India und beim neuen Dominion Pakistan. Der Vizekönig Mountbatten wurde Governor-General beim Dominion India. Der letzte Staatssekretär für Indien löste am 15. August das Indien-Ministerium in London auf. Die englischen Beamten scheiden aus den indischen Diensten aus, soweit sie nicht ausdrücklich von den neuen Herren gebeten werden, weiter im Dienste eines der Dominion zu bleiben. Die englischen Truppen werden aus ganz Indien zurückgezogen; sie sind nicht mehr für Ruhe und Ordnung verantwortlich. Die indische Armee wurde geteilt. Auf indische Bitten hin hat Mountbatten den Vorsitz im gemeinsamen Verteidigungsrat übernommen und auf Bitten von Nehru und Jinnah übernahm auch je ein englischer General den Oberbefehl der Dominion-Armeen von India und Pakistan.

Für Indien aber ist die Verfassungsänderung vom 15. August ein Einschnitt von unübersehbarer Tragweite, sowohl für die Inder selbst wie für ganz Asien. Die Tatsachen sind:

1. Indien ist geteilt; vorläufig sind es vier Teile[5]:

a) India, das überwiegend von Hindus bewohnte Kernland unter Ministerpräsident Pandit Nehru, dem Führer der Kongreßpartei. Sie forderten Mountbatten auf, in ihrem Staate den Posten des Generalgouverneurs zu übernehmen; Mountbatten hat das angetragene Amt übernommen, aber in seiner Einführungsansprache gebeten, im April nächsten Jahres das Amt zur Verfügung stellen zu können, auf daß es dann ein Inder übernehme.

b) Pakistan, in zwei Hälften getrennt: im Nordwesten und im Osten die Provinzen und Landschaften mit überwiegend mohammedanischer Bevölkerung, unter dem Generalgouverneur Jinnah, dem langjährigen und erfolgreichen Führer der Moslem-Liga.

c) Der Fürstenstaat Hyderabad — der Nizam von Hyderabad gilt als der reichste Mann der Welt — ist bis jetzt inmitten von India selbständig geblieben.

d) Der Fürstenstaat Kaschmir im Nordwesten — überwiegend von Mohammedanern bewohnt, während das Fürstenhaus hinduistisch ist — blieb bislang ebenfalls selbständig.

2. Indien und Pakistan arbeiten ihre neuen Verfassungen aus und haben Zeit und Gelegenheit, darüber zu verhandeln und zu beschließen, wann und ob sie den Dominion-Status ablegen wollen, indem sie ihren Austritt aus dem Empire durch Parlamentsbeschluß erklären.

England zieht sich also so weit aus Indien zurück, als es die beiden Dominions wünschen. Alle Engländer, die noch weiter irgendwie in öffentlichen Stellungen tätig sind, bleiben nur auf Bitten und Veranlassung der neuen Dominions, die um viele ausgezeichnete englische Verwaltungsbeamte und Militärs froh sind. Man kann sagen, daß seit Jahrzehnten das Ansehen Englands nicht mehr so hoch war wie gerade jetzt, da es Indien ohne Vorbehalt räumt und Grenzen in Indien von Indern selbst neu gezogen werden.

Für die Zukunft ganz Indiens wird es entscheidend sein, wie tief und hoch die Grenzen zwischen Pakistan und India gegraben und errichtet werden. Es besteht die sehr große Gefahr, daß die Gegensätze Pakistan—India (gleich: Moslem—Hindus) sich weiter staatspolitisch, außenpolitisch, wirtschaftspolitisch vergrößern und verhärten, und daß die üblichen Begleiterscheinungen der übersteigerten europäischen Nationalstaatenbildung sich in Asien entsprechend den dortigen Verhältnissen und Bedingungen wiederholen. Aber vielleicht können Nehru und Jinnah und ihre Minister in den ersten Monaten der Trennung doch auch gangbare Wege der Zusammenarbeit finden — ehe der blutige Bürgerkrieg der Sikhs, Hindus und Moslems im Punjab (Mittelpunkt Lahore) den Festesglanz des 15. August endgültig verdunkelt.

Nun bedeutet aber die Teilung Indiens in die beiden Dominions und die zwei noch selbständigen Fürstenstaaten gleichzeitig auch eine große binnen-

---

[5] Die beiden kleineren Staaten, die sich am 15. August noch nicht entschieden hatten, wann und wem sie sich anschließen sollten, übergehen wir hier; am 24. August schloß sich bereits der eine Staat Kolhapur (8 332 qkm mit 1,1 Mill. Einwohnern) India an.

staatliche Flurbereinigung — ähnlich wie sie Napoleon I. für Deutschland durch den Reichsdeputationshauptschluß von 1806 herbeiführte. Denn Indien war unter der englischen Herrschaft nach außen wohl eine Einheit, nach innen aber zerfiel es in zwei große Gruppen, die zudem räumlich noch sehr zersplittert waren: Es zerfiel in das eigentliche Britisch-Indien und in das fürstliche Indien, das 562 Staaten und Herrschaften („states and agencies") zählte.

Über Britisch-Indien und das Fürsten-Indien wölbte sich die Autorität des Vizekönigs. In den Provinzen von Britisch-Indien regierten die englischen Gouverneure als Nachfolger der alten Englisch-Ostindischen Handelsgesellschaft, bis seit der India Act 1935 verantwortliche Minister eine in bestimmten Angelegenheiten selbständige, in anderen Angelegenheiten (Außenpolitik, Finanz, Verteidigung) dagegen nicht zuständige Regierung bildeten. Die Fürstenstaaten wurden bis 15. August 1947 alle in sehr autokratischer, nicht selten auch guter Weise, mit oder auch ohne die Fassade einer „Legislative Assembly" regiert. England war an den Fürstenhöfen durch einen „Resident" vertreten, dessen Aufgabe es war, die Fürsten, ihre Minister und Ratgeber zu einer fortschrittlichen oder reformfreudigen Innenpolitik zu veranlassen, ihre herrscherlichen und persönlichen Ansprüche zu dämpfen und zu überwachen. Ein Fürst, der sich z. B. finanziell übernahm, konnte seines Thrones verlustig gehen. In den Fürstenstaaten bedeutete sowohl die Kongreßpartei wie auch die Moslemliga gar nichts; sie waren zumeist, wenn auch nicht überall, verboten. Indem England diese 562 Staaten und Herrschaften stützte, erhielt es und pflegte es ein sehr starkes Gegengewicht zu den demokratischen und revolutionären Kräften der hinduistischen und mohammedanischen Volksbewegungen und Organisationen. Gewiß waren die Unterschiede in Größe, Rang, Macht und Reichtum der einzelnen Fürsten und Staaten sehr groß, wie die Skala der Salutschüsse von 7—28 Schüssen deutlich anzeigt. Aber sie waren nach außen alle entmachtet und konnten auch untereinander erst als politische Gruppe etwas stärkeren Einfluß gewinnen, als ab 1922 die „Chamber of Princes" gebildet wurde, die sich zu einiger Bedeutung als willkommenes Organ der indischen Willensäußerung gegenüber der Kongreßpartei und der Moslemliga entwickeln konnte.

Nicht lange vor Kriegsausbruch 1939 hatte Gandhi eine längere Fastenzeit begonnen, um zu erreichen, daß seine Partei in einem Fürstenstaate zugelassen würde, daß freie Ein- und Auswanderung nach und aus diesem Staate gewährt würde, daß eine säuberliche Trennung zwischen den persönlichen Ausgaben des Fürsten und den allgemeinen staatlichen Ausgaben erfolge, und daß die aus allgemeinen Steuermitteln getragenen persönlichen Ausgaben des Herrschers einen bestimmten Prozentsatz der gesamten Staatsausgaben und eine gewisse absolute Höhe nicht überschreiten. Gandhis Forderungen kennzeichnen sehr gut den Unterschied zwischen dem eigentlichen britischen Indien und den Fürstenstaaten. Aber es sei nochmals betont, daß dieser scharfe Gegensatz innerhalb Indiens sich nach außen nicht auswirken

konnte, da über allen der Kaiser von Indien und sein Vertreter, der Vizekönig von Indien, stand.

Vergegenwärtigen wir uns noch zahlenmäßig die Größe Indiens und der beiden großen Gruppen vor der Teilung 1947. Ganz Indien hat eine Größe von 4 675 616 qkm mit einer Bevölkerung von 388 997 955 (Zählung vom 1. März 1941) gegenüber 338 119 154 nach der Zählung vom 24. Februar 1931[6]. Davon entfielen auf:

	Flächeninhalt qkm	Einwohner 1941	1931
Britisch-Indien	2 834 120	295 808 722	256 757 818
Fürstentümer	1 841 496	93 189 233	81 361 336

Dieses Fürsten-Indien ist seit 15. August in die beiden Dominions aufgegangen, von den wenigen oben erwähnten Ausnahmen abgesehen. Mit dem Abzug der Engländer sinkt das von innen ausgehöhlte und nur noch äußerlich gestützte monarchische Prinzip in Indien zusammen. Die Fürsten waren längst keine „Könige", keine „Herrscher" mehr, sondern entmachtete „Potentaten" und „Würdenträger".

Volksführer lösen gleichzeitig England und Fürsten ab.

Wem fielen da angesichts dieser weitreichenden Vorgänge nicht jene Sätze ein, die Lord Macauley im englischen Parlament 1833 sprach, als er das Schulgesetz, das für die höheren Schulen Englisch als Unterrichtssprache vorsah, befürwortete: „Es mag sein, daß die öffentliche Meinung Indiens unter unserem System sich ausweitet, bis sie derselben entwachsen ist; daß wir bei guter Regierung unsere Untertanen zur Fähigkeit besserer Regierung erziehen; daß sie in der Zukunft europäische Institutionen verlangen, da wir ihnen europäische Kenntnisse beigebracht haben. Ich weiß nicht, ob ein solcher Tag je kommen wird. Aber ich will niemals versuchen, ihn abzuwenden oder zu verzögern. Wann immer er kommt, er wird der stolzeste Tag in der englischen Geschichte sein. Es wäre wahrhaftig ein Ruhmestitel für ganz

---

6 Die Volkszählung von 1941 ergab folgende Religionszugehörigkeit:

Hindus	255 030 506	= 65,5 %
Moslems	94 389 428	= 24.3 %
Christen	6 316 549	= 1,6 %
Sikhs	5 691 447	= 1,5 %
Jains	1 449 286	
Parsen	114 890	
Buddhisten	232 003	
Juden	22 480	
heidnische Stämme u. a.	25 851 366	

Der Census 1931, der noch Burma mitzählte, verzeichnet insgesamt 240 Sprachen, die damals in Indien von 350,6 Millionen Menschen gesprochen wurden. Ziehen wir hiervon 20 europäische Sprachen mit 0,3 Millionen und 17 nicht-indische asiatische und afrikanische Sprachen mit 0,3 Millionen Menschen ab, so bleiben 203 Sprachen; davon entfielen 30 mit 257,5 Millionen Menschen auf die „arische" Gruppe, 15 mit 70 Millionen auf die drawidische Sprachengruppe, 122 auf die tibetisch-chinesische Sprachengruppe mit 14 Millionen Menschen, der Rest auf andere. In der „arischen" Gruppe ist Hindustani mit 121,2 und Bengali mit 53,5 Millionen Menschen am stärksten vertreten.

England, wenn wir ein großes Volk, das wir in den tiefsten Tiefen der Sklaverei und des Aberglaubens fanden, so regiert hätten, daß es nach den Vorrechten der Bürger verlangt und zu ihrer Ausübung auch fähig ist."[7]

Dieser „stolzeste Tag der englischen Geschichte" war der 15. August 1947. Er wurde heraufgeführt vor allem auch durch jenes Schulgesetz, das Englisch in den höheren Schulen als allgemeine Unterrichtssprache einführte und damit weiten Kreisen der indischen Jugend die westliche Kultur und Zivilisation erschloß. Als Macauley um seinen Rat vor der Schulkommission in Indien gefragt wurde, standen Sanskrit, Arabisch und Englisch als Unterrichtssprache in den höheren Schulen zur Diskussion. Sanskrit war eine tote Sprache, Arabisch eine fremde Sprache; Englisch auch eine fremde Sprache. Niemand kam auf den Gedanken, die Volkssprachen: Hindi, Bengali, Urdu u. a. vorzuschlagen. So wurde Englisch die „lingua franca" Indiens, und es war Gandhi, der 1916 bei der Eröffnung der Universität Benares — wenn die Erinnerung nicht täuscht — darauf hinwies, daß die Inder, um sich untereinander zu verständigen, sich der Sprache des Eroberers bedienen müßten.

Die englische Sprache war geradezu eine Voraussetzung für das Erwachen des selbständigen indischen politischen Wollens, Strebens und Könnens. Sie vermittelte vor allem die angelsächsischen politischen Theorien von John Locke bis zur Atlantic Charter, von der allerdings schon bald nach ihrer Verkündigung gesagt wurde, sie habe keine Gültigkeit für Indien.

Wir brauchen nur die Kernsätze aus der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung mit denen des Programmes der Kongreßpartei zu vergleichen, und wir sehen sofort, wie gut Amerikaner und Inder die in erster Linie aus England stammenden politischen freiheitlichen Ideen zur Erringung der eigenen politischen und staatlichen Selbständigkeit verwandten. In der Amerikanischen Unabhängigkeitserklärung heißt es: „Wir halten folgende Wahrheiten für selbstverständlich: Alle Menschen sind gleich geschaffen. Sie sind von ihrem Schöpfer mit gewissen unabdingbaren Rechten ausgestattet; um diese Rechte zu sichern, sind Regierungen unter den Menschen eingerichtet, die ihre gerechte Macht von der Zustimmung der Regierten ableiten. Es ist das Recht des Volkes, eine Regierungsform, wann immer sie für diese Ziele hinderlich wird, zu ändern oder abzuschaffen."

Die Kongreßpartei legte fest: „Wir glauben, daß es unabdingbares Recht des indischen Volkes ist, frei zu sein, die Früchte der eigenen Anstrengungen zu genießen und die Notwendigkeiten des Lebens zu besitzen, so daß es alle Möglichkeiten zum Gedeihen hat. Wir glauben ferner, daß, wenn eine Regierung ein Volk um diese Rechte bringt und es unterdrückt, das Volk das weitere Recht hat, die Regierung zu ändern oder abzuschaffen."

Der revolutionäre Schwung und die revolutionierende Taktik der indischen Intellektuellen aber kamen vielfach aus dem Studium von Mazzini, des „risorgimento", der französischen Revolution, der Lehren Kossuths, der

[7] A. B. Keith, Speeches and Documents on Indian Policy (1922) vol. I, p. 265.

irischen Boykottaktik, der Geheimorganisationen der russischen Nihilisten[8], nicht minder wie aus der Lektüre Miltons, der Reden Gladstones, der Werke Tolstois und der Bergpredigt.

Alle diese aus Europa und Amerika zusammen mit den Erfahrungswissenschaften anflutenden Ideen und Ideologien, Techniken und Praktiken erzeugten eine „indische Aufklärung", die sich in erster Linie gegen den englischen Herrn und in zweiter Linie gegen das erdrückende, erstarrte Sozialsystem des Hinduismus wandte.

England räumt in nüchterner Würdigung der Lage das Land. Das hinduistische Sozialsystem, gipfelnd im Kastenwesen, ist erschüttert: durch die Maschine, durch die neuen weltwirtschaftlichen Güter — Tee, Kaffee, Baumwolle brachten die Engländer nach Indien —, durch das moderne indische Heer. Gandhi fastete wiederholt, um seinen Anhängern und allen Indern die unerhörte Lage der „Untouchables", der „Unberührbaren", der untersten Kaste ins Gewissen zu hämmern. Sein und aller anderen Erfolg ist groß: seit 1. Mai 1947 ist die Kaste der „Unberührbaren" aufgehoben, wenn es auch noch längere Zeit dauern wird, bis die rund 50 Millionen „Unberührbaren" von den Hindus selbst allgemein als gleichberechtigt anerkannt sind. Eine 1933 in die damalige „Gesetzgebende Versammlung" eingebrachte Gesetzesvorlage, den „Unberührbaren" den Eintritt in die Tempel zu gestatten, mußte damals wegen der sehr starken Opposition, vor allem wohl auch aus Kreisen der Brahmanen, zurückgezogen werden. Bisher gab es für die „Unberührbaren" grundsätzlich nur einen Weg, sich aus der sozialen und wirtschaftlichen Haft zu befreien — wenn auch mancherorts die strengen Fesseln sich schon gelockert hatten, und zwar nicht nur im Heer oder in der Fabrik — nämlich: Übertritt zum Christentum oder zum Islam[9].

Grundsatz der englischen Politik war es, seit Warren Hastings 1774 als erster Generalgouverneur die Verwaltung von Madras und Bombay übernahm, daß die alten Gesetze und Gebräuche der Hindus und Mohammedaner unangetastet blieben, und daß deren Autorität die Autorität der englischen Regierung und Verwaltung nur stärken und decken könne. Aber die strenge Durchführung dieses Grundsatzes hätte bedeutet, daß hohe sittliche Grundsätze des christlich-abendländischen Denkens, wie sie traditionellerweise in England im öffentlichen Leben noch wirksam waren und sind, vor indischer Dumpfheit und Stumpfheit, vor indischem Aberglauben und Triebgeladenheit hätten abdanken müssen, z. B. in der Frage der Witwenverbrennung, der Kinderheirat und der Sklaverei — um nur die wichtigsten zu nennen. Neutralität war hier nicht möglich. So finden wir denn, daß die Witwenverbrennung 1829 durch Lord William Bentinck verboten wird, und daß dieses Ver-

---

8 Modern India and the West. A Study of the Interaction of their Civilizations, edit. by L. S. S. O'Malley, 1941, p. 90—94.

9 Max Webers „Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie" Band II, Hinduismus und Buddhismus, Tübingen 1921, unterrichten bis heute unübertroffen über die Soziologie des Hinduismus.

bot sich auch relativ rasch durchsetzt. Die Denkschrift[10], die Lord Bentinck über diese Frage verfaßte, ist ein gültiges Zeugnis sowohl für den hohen sittlichen Ernst dieses ausgezeichneten Politikers wie auch für die allgemeine Problematik, der sich abendländisches sittliches und rechtliches Denken in allen Kolonialgebieten gegenübersah, als es auf magisch bestimmte Formen der Rechtsfindung, auf die gesellschaftlichen Auswirkungen entarteten Denkens stieß. Das Heiratsalter für Mädchen insbesonders wurde gesetzlich von 10 auf 12, auf 14, auf 16 Jahre heraufgesetzt. Hier war die Durchführung schwieriger, und Umgehungen kommen sicherlich noch häufig vor. Die Sklaverei wurde 1860 gesetzlich verboten.

Von größter Tragweite war ferner die Revolutionierung der alten hinduistischen und islamitischen Eigentumsverhältnisse durch die Permanent Settlement Act von 1793. Durch dieses Gesetz wurde gegen Zahlung einer für alle Zeiten festgesetzten Landessteuer eine große Klasse von Bodeneigentümern, die „Zamindars", geschaffen, denen die Bodenbebauer von nun an ausgeliefert waren — ohne jeglichen Bauernschutz. Diese Besitzerschicht war den alten hinduistischen und islamitischen Sitten und Satzungen nicht bekannt.

In einem Punkte hielt sich die englische Politik streng neutral: in den religiösen Fragen der Hindus und Mohammedaner, der Sikhs und Christen.

Auf drei Gebieten hat die englische Herrschaft die größten Erfolge erzielt und die dankbare Anerkennung der verständigen Inder aller Schichten gefunden:

1. Auf dem Gebiet der Politik. England vermittelte aufgeschlossenen Indern die Ideen, Praktiken und Techniken der demokratisch-parlamentarischen Regierungsform. In dem Augenblick, in dem die Inder gelernt hatten, daß in diesen Ideen und Techniken das Mittel zur Erringung der eigenen Selbständigkeit liegt, hatten sie grundsätzlich gewonnen. Sie mußten nur mit Überlegung und Ruhe, nicht mit Fanatismus und Unruhe ihr Ziel ansteuern, ihre eigenen Politiker, Beamten, Sachverständigen ausbilden und sparsam mit den Beschleunigungsmitteln: Massenbewegung, Streik, Boykott usw. umgehen. Gandhi — es ist sehr schwer zu sagen, ob er mehr „heilig" oder „raffiniert" ist — gebrauchte mit ausgebildeter Virtuosität und mit großem Erfolg sein eigenes Leben als Beschleunigungs- und Kampfmittel, da er wußte, daß ein unruhiger lebender Gandhi der englischen Politik immer unendlich lieber ist als ein im Gefängnis oder in Freiheit an Entkräftung gestorbener Gandhi. Nehru, der jetzige Ministerpräsident Indias, verbrachte 14 Jahre im Gefängnis.

2. Auf dem Gebiete der Verwaltung und Rechtspflege. Gandhi sprach den Satz: „Justice is the one institution which the British have built up with special care." Kein Zweifel, daß die englische Herrschaft dem ganzen indischen Lande und seinen Völkern Jahrzehnte hindurch Frieden und Ordnung und Ruhe brachte. Vom Ende des Aufstandes von 1857 bis zu den

[10] Die Denkschrift Lord Bentincks „On the Suppression of Sati" ist abgedruckt bei Keith, vol. I, p. 208—226.

Unruhen nach dem ersten Weltkriege 1919/20 gab es keine inneren Zusammenstöße. Das Land war entwaffnet und beruhigt. Unter der „Pax Britannica" lernte Indien den Westen besser kennen, besann es sich gleichzeitig stärker auf seine eigenen Werte und Aufgaben und bildete das am stärksten aus, was ihm vorher am meisten gefehlt hatte: das „indische Nationalgefühl" und „Nationalbewußtsein", das Gefühl und Bewußtsein der staatlichen und politischen Zusammengehörigkeit über alle Schichten, Klassen, Sprachen, Religionen, Berufe hinweg.

Die Verwaltung arbeitete sachlich und unbestechlich. Man muß im Interesse Indiens hoffen, daß diese Eigenschaften ihr erhalten bleiben. Der Indian Civil Service (I. C. S.) war durch seine sehr schweren Prüfungen bekannt; wer bestand, hatte allerdings auch ein wunderbares, weltweites Arbeitsgebiet vor sich. Die Zahl der englischen Beamten betrug 1930 in ganz Indien 12 000 Personen — Soldaten ausgenommen. Mit dieser kleinen Schar von Politikern und Fachleuten — jeder mußte beides sein — regierte England Indien, indem es von Anfang an in den unteren, dann in den mittleren und zuletzt auch in den oberen und höchsten Verwaltungsstellen seine Schüler heranbildete, anlernte, in die Theorie und Praxis der Regierung und Verwaltung einweihte. Die Universitäten in England und Indien bildeten — neben Ingenieuren und Medizinern — vor allem Juristen aus, die sich z. T. als Rechtsanwälte der Politik widmeten, z. T. in die Verwaltung gingen. Von der sauberen und sachlichen Arbeit dieser Inder hängt das Gedeihen des ganzen Landes und aller Schichten im nämlichen Ausmaß ab wie von der Klugheit und Weitsicht der Politiker, von denen es manchen sehr schwer fallen wird, nach so langer „Anti"-Haltung zur positiven Arbeit zu kommen.

3. Der unvermeidliche Zusammenprall der europäischen Wirtschaft und Technik mit der indischen brachte große Verluste und große Gewinne für Indien. Das Zeitalter der Ausbeutung durch englisches Kapital ist längst vorbei. Zudem wurden die hohen Gewinne der Kolonialgesellschaften, auch der Ostindischen Company nicht so sehr zu Lasten der Inder als durch Preisüberforderungen auf dem europäisch-amerikanischen Markt erzielt. England hat Indien öffentliche Anleihen zu einem niedrigen Zinssatz gewährt. Als Mitglied des Empire genoß Indien die Vorteile der Colonial Stocks Act 1900 (und früher), die den Dominions und Kolonien infolge der besonderen Qualitäten dieser von der englischen Regierung garantierten Empire-Anleihen Kapitalien mit niedrigen Zinsen zur Verfügung stellte. Berechnungen ergaben, daß die öffentlichen Anleihen Indiens, die in England gezeichnet wurden, sich mit 3,5 % im Durchschnitt verzinsten, während die Schuldner Englands, die nicht Mitglieder des Empire waren, rund 2 % mehr an Zinsen im Durchschnitt zahlen mußten. Mit Hilfe des englischen Kapitals baute Indien vor allem seine Eisenbahnen und einen Teil seiner Industrie auf. 1910 waren nach Berechnungen von Paish in Indien (einschließlich Burma und Ceylon) 365,4 Mill. £ englisches Kapital investiert[11], vor Kriegsausbruch 1939 waren

[11] Journal of the Royal Statistical Society, vol. LXXIV, 1911, p. 186.

es schätzungsweise 460 Mill. £[12], während 1936 rund 376 Mill. £ öffentliche Anleihen auf englische Gläubiger entfielen[13]. Freilich hat Indien die englische Wirtschaftsmacht auch in anderer Weise zu spüren bekommen. Der Baumwollanbau begann in Indien in großem Umfange während des amerikanischen Bürgerkrieges. Lancashire bezog indische Baumwolle — neben anderer — und belieferte Indien mit Textilien. Der Aufbau einer eigenen Textilindustrie scheiterte Jahrzehnte hindurch an dem Widerstand Lancashires und Englands gegen einen mäßigen indischen Schutzzoll als Erziehungszoll. Lord Salisburys Ausspruch von 1877, daß das Verlangen Indiens nach einem Zoll auf englische Baumwollwaren „ebenso falsch in den Grundsätzen, wie nachteilig in seinen praktischen Wirkungen und selbstmörderisch" sei, trifft nicht ganz die Wettbewerbslage zwischen einem jungen Rohstoffland, das zur Eigenverarbeitung übergehen will, und einem alten, erfahrenen Verarbeitungs- und Händlerland. Aber schon vor dem ersten Weltkrieg wandelten sich die Verhältnisse entscheidend, weil vor allem unter wohlhabenden Indern Unternehmerinitiative wach geworden war. Als indische Kreise darangehen wollten, auf der Grundlage der indischen Eisenerze und Kohlen eine eigene Eisen- und Stahlindustrie aufzubauen und englische Finanz- und Industriekreise ihre Mitwirkung aus Konkurrenzfurcht verweigerten, stellte der reiche Parse Tata das nötige Kapital zur Verfügung. So entstanden 1907 die Tata-Werke, welche die bedeutendsten Anlagen der indischen Schwerindustrie sind.

Indien war bis zur Weltkrise 1931/32 eines der bedeutendsten Goldeinfuhrländer, und zwar ging das Gold meistens an Privatleute, d. h. es wurde gehortet oder zu Schmuck verwandt. In den großen Gold- und Juwelenschätzen, die nicht nur, wenn auch überwiegend bei den Fürsten und reichen Händlern liegen, hat Indien eine Reserve an Wirtschaftskraft von größtem Umfang. In steigendem Maße lernt der Inder wirtschaftlich modern denken: er enthortet unter dem Anreiz des seit den Währungskrisen stark gestiegenen Goldpreises, er verwandelt Gold in Güter. Nach dem 10. Jahresbericht der Bank für Internationalen Zahlungsausgleich in Basel 1940, S. 76, ist von 1931 bis 1939 Gold im Werte von rund 1424 Millionen Dollar nur aus indischem Privatbesitz auf den Weltmarkt gelangt.

Durch den zweiten Weltkrieg hat sich die oben kurz zahlenmäßig angegebene Schuldnerstellung Indiens gegenüber England gründlichst gewandelt. Indien ist — nach den Vereinigten Staaten — der zweitgrößte Gläubiger Englands. Bei den Verhandlungen über das Stillhalteabkommen der indischen Gläubiger mit den englischen Schuldnern im August 1947 wurde ermittelt, daß bei der indischen Zentralnotenbank Sterling-Pfund-Guthaben in Höhe von 1160 Millionen £ stehen, wozu noch weitere 30 Mill. £ bei Privatbanken kommen. England schuldet Indien netto fast 1,2 Milliarden £, da ja während des Weltkrieges die indischen Schulden an England bereits ab-

[12] Albert Viton: Great Britain. An Empire in Transition. 1940, p. 156.
[13] Friedrich Whyte: India, London 1942, p. 58.

gelöst wurden. Kein Wunder, wenn man nicht selten in englischen Zeitungen liest, daß indische Finanziers England bereisen, Fabriken besichtigen, Unterhandlungen führen — um indisches Kapital in englischen Auto-, Flugzeug-, Maschinenfabriken u. ä. anzulegen.

Die ungeheure Verschiebung in den wirtschaftlichen Kräften, wie sie die obigen Ziffern ausdrücken, konnte naturgemäß nicht ohne Rückwirkung auf der politischen Ebene sein. Ein Schuldner großen Stiles kann nicht gleichzeitig „politischer Gläubiger" sein. England zieht aber auch aus dieser seiner Schuldnerlage einen Gewinn — er wäre allerdings größer, wenn es in seiner gegenwärtigen Pfund-Krise seine indischen Guthaben noch besäße; der Gläubiger Indien ist an dem wirtschaftlichen Gesundheitszustand seines Schuldners stärkstens interessiert und wird alles tun, bzw. tun müssen, um dem Krisenpatienten zu helfen.

Wir übergehen die gesamte Entwicklung der politischen und verfassungsrechtlichen Probleme und Lösungen zwischen dem ersten und zweiten Weltkrieg. Vizekönig Irwin (jetzt Lord Halifax), der Simon-Bericht — seine Bände sind eine Fundgrube ersten Ranges —, die beiden Round-Table-Konferenzen in London 1930 und 1931, der Besuch Gandhis in London zur zweiten dieser Konferenzen, das Abkommen Irwin-Gandhi vom März 1931, die India Act 1935, welche in allen Provinzen von Britisch-Indien parlamentarische Regierung und eine Bundesregierung brachte, die allerdings nicht für Außenpolitik und Verteidigung zuständig war, sind die Marksteine.

Die Teilnahme Indiens am Weltkrieg 1939 war kein Problem: „India is at war with the King's enemies when the King is at war." Die ersten Siege der Japaner, der Fall von Singapur, der Verlust Burmas und des gesamten holländischen Kolonialreiches, das Erscheinen der Japaner an der indischen Grenze führte zu sehr ernsten Spannungen und Unruhen in Indien. Doch wurde die Lage mit Glück und Kaltblütigkeit gemeistert, und Indien wurde kein Hexenkessel. Gandhis „Quit-India"-Resolution von 1942 zeigte ihn auf einem Tiefpunkt seiner politischen Klugheit, Weitsicht und Taktik.

Churchill hatte Sir Stafford Cripps nach Indien geschickt mit dem Angebot: Dominionstatut für Indien sobald als möglich nach dem Kriege. Eine Einigung mit den indischen Parteiführern kam nicht zustande. Weder die Kongreßpartei noch die Moslem-Liga beteiligten sich an den Kriegskabinetten. Feldmarschall Wavell wurde 1943 Vizekönig und General Auchinleck oberster Befehlshaber. Das indische Heer, das 1939 aus 57000 englischen Soldaten, 157000 Indern und 40000 Soldaten in den Fürstenstaaten bestand, wuchs 1945 auf 2,5 Millionen ausgesuchter Inder. Die Kapitulation Japans machte den vollen Einsatz der indischen Armee gegen Singapur, Java, Sumatra usw. nicht notwendig, nachdem vorher die Japaner in Burma einfach überfahren worden waren.

Die Labour-Regierung unter Attlee sah es als eine ihrer imperialen Hauptaufgaben an, die indische Frage zu lösen. Die vollständige Niederlage Japans hatte gewiß das Ansehen Englands in ganz Asien wieder sehr stark gehoben,

aber noch stärker war durch den zweiten Weltkrieg das Unabhängigkeitsbewußtsein und das Nationalbewußtsein aller unabhängigen asiatischen Völker gestiegen. England stand zu seinem Worte: Dominion-Statut.

Wie aber sollte die Verwirklichung sein? In der Zwischenzeit hatte sich gezeigt, daß die Kongreßpartei und die Moslemliga sich in der Zielsetzung auseinanderbewegt hatten, und daß ferner für die Extremisten in beiden indischen Lagern das Dominionstatut längst überholt war, und daß sie sofortige vollständige Unabhängigkeit forderten.

Jinnah erhob mit unbeugsamer Hartnäckigkeit die Forderung auf Teilung. Die 1946 nur von Indern gebildete Übergangsregierung Pandit Nehru sowie die Verfassunggebende Nationalversammlung wurden von der Moslemliga nicht anerkannt. England beharrte auf seinem Standpunkt, solange in Indien zu bleiben, bis die beiden Parteien sich zusammengerauft hätten. Das bedeutet aber, daß der islamische Groll sich mehr und mehr gegen England wandte, weil es an seiner Einheitsthese festhielt und somit die Kongreßpartei unterstützte.

Nun setzte mit ungeheurer Elastizität eine bewundernswerte englische Politik ein: Mitte Februar 1947 erklärte die englische Regierung, daß sie sich im Juni 1948 aus Indien zurückziehen würde ohne Rücksicht darauf, wie weit Hindus und Moslems sich geeinigt hätten. Churchill sprach sich sehr heftig gegen diese Festlegung aus, Lord Halifax — ebenfalls Konservativer — unterstützte in einer sehr staatsmännischen Rede im Oberhause die Regierung. Vizekönig Wavell wurde abberufen. Mountbatten sein Nachfolger. Der Kessel begann zu brodeln. Mountbatten machte Bestandsaufnahme mit dem Ergebnis: keine Einigung möglich, also möglichst bald Teilung und Abzug der Engländer. London, die Kongreßpartei, Moslemliga stimmten zu, Churchill und Amery — der Indienminister während des Krieges — billigten die neuen Vorschläge auf Grund der schnell sich zuspitzenden Lage. Mountbatten hatte das Vertrauen aller gewonnen. Die Festsetzung des 15. August als Stichtag zwang dann alle zur raschen Arbeit. Die letzte und kürzeste India-Bill wurde im Ober- und Unterhaus fast einstimmig angenommen, India und Pakistan[14] entstanden. 250 Millionen Hindus, 90 Millionen Mohammedaner bauen nun ihren Staat auf und aus. Ein islamischer Großstaat ist entstanden — von Marokko, Ägypten, Arabien und dem Irak aus schauen die Mohammedaner auf den neuen Islam-Staat.

Werden Pandit Nehru und Jinnah eine Einigungsformel und -form finden, ehe sich die Dominions auseinanderleben?

Die Riesenaufgaben, die jetzt den Indern aller Religionen, Sprachen, Stämme und Parteien gestellt sind, kann man am besten mit folgenden Angaben anzeigen:

---

[14] Pakistan ist als zugkräftige Abkürzung von einem Inder Chandhuri Rahmat Ali gebildet worden zur Kennzeichnung der Einheit der überwiegend von Moslems bewohnten Nordwestprovinzen und setzt sich zusammen aus: „P" für Punjab, „A" für Afgan Frontier (den Grenzbezirk), „K" für Kashmir und „istan" für Land.

1. 1939 wurden rund 6165000 Todesfälle amtlich gemeldet. Davon entfielen auf Cholera 111324, Pest 27830, Fieber (überwiegend Malaria) 3618017. Das Durchschnittsalter eines Inders betrug vor dem zweiten Weltkrieg rund 23½ Jahre; in Deutschland lag im Durchschnitt der Jahre 1932 bis 1934 die Lebenserwartung für einen neugeborenen Knaben bei 59,86 Jahren und für ein neugeborenes Mädchen bei 65,81 Jahren.

2. 1941 konnten in ganz Indien 12,2% der Bevölkerung lesen und schreiben; 1931 waren es 6,9%.

3. Indien ist ein Bauernland. In rund 750000 Dörfern wohnt der größte Teil der Bevölkerung. Die Bauern sind zu höchsten Zinsen mit über 650 Mill. Pfund verschuldet — nicht an Engländer. Beinahe 100 Millionen acres nicht bebauten, aber kulturfähigen Landes harren der Erschließung, vor allem auch durch Bewässerung.

Hier liegen die wichtigsten Aufgaben der Inder: Förderung der Gesundheit, Förderung der Schulbildung, Förderung der Landwirtschaft.

Der englische „Raj" ist abgezogen. Möge an der Stelle der „Pax Britannica" recht bald ein allindischer Friede und eine allindische Zusammenarbeit dem indischen Denken und der indischen Arbeit geschenkt sein.

Nach dem Versagen Chinas und dem Zusammenbruch Japans schauen die asiatischen Völker jetzt am meisten nach Indien, das aufsteigt, und auf England, das seinen früheren Untertan, seinen späteren Schüler jetzt als gleichberechtigtes Mitglied im Commonwealth of Nations anerkennt und ihm bei der Feier der Großjährigkeit die Freiheit gibt, denjenigen Weg einzuschlagen, den die Völker selbst wählen. (Abgeschlossen 31. August 1947.)

Blinde Freiheit

Zu einem Stück von Sartre

Von WERNER BARZEL S. J.

Im Sommer dieses Jahres wurde das deutsche Publikum durch das Gastspiel einer französischen Gruppe zum ersten Mal mit einem der Dramen des Existentialisten Jean-Paul Sartre bekannt gemacht. Man zeigte die „Fliegen" und erregte damit soviel Aufmerksamkeit, daß verschiedene deutsche Bühnen das Stück in ihren Spielplan aufnehmen wollen. Es sind der Probleme viele, die sich aus diesem Stücke ergeben. Wir wollen hier nur einiges Grundsätzliche erörtern[1].

Die Fabel des Dramas ist alt: Orest, der als Kind aus der Heimat weggeschafft wurde, nachdem Ägisth seinen Vater Agamemnon ermordet und seine Mutter Klytämnestra geheiratet hatte, kehrt erwachsen nach Argos zurück und nimmt zusammen mit seiner Schwester Elektra blutige Rache an Ägisth und der Mutter. Zur Strafe für den Frevel des Muttermordes verfällt er den Erinnyen.

[1] Deutsche Übersetzung von Gritta Baerlocher in „Die Quelle" (Konstanz), Heft 2, S. 129.

Neu ist, was Sartre daraus macht: ein Exempel seiner Philosophie. Orest findet Argos in Klage und Trauer. Fünfzehn Jahre schon quält sich die Stadt in selbstzerfleischender Reue über ihre Schuld an dem König Agamemnon. Ägisth, der Mörder, glaubt zwar nicht an die Religion der Zerknirschung, die er seiner Stadt auferlegt hat, aber da Furcht und Schrecken das Mittel sind, die Untertanen gefügig zu machen, sorgt er dafür, daß durch die Ausübung eines Staatskultes der Toten das demütigende Schuldgefühl in Argos nicht ausstirbt. Auch Jupiter, dem König der Götter, ist viel daran gelegen, daß die Menschen von einer Schuld niedergedrückt werden; denn ähnlich wie die irdischen Könige behauptet auch er seine Macht über die Menschen nicht anders, als indem er sie in Unwissenheit darüber hält, daß sie im Grunde nichts zu bedauern haben.

Nur Elektra und Orest begreifen, daß Reue eine Schwäche ist. Elektra trotzt dem König und führt, der finsteren Frömmigkeit zum Hohn, einen Freudentanz auf, als die Bürgerschaft zur jährlichen Totensühnefeier versammelt ist. Diese kühne Tat entzündet den Orest. Er bemerkt, daß er bisher kaum gelebt hat, weil ihm „die heißen Leidenschaften der Lebendigen fremd" waren. Von Jupiter so ausdrücklich wie möglich vor die Wahl gestellt, entscheidet er sich gegen das Gesetz, das ihm „Verzicht und ekle Demut" abverlangt. „Klein beigeben. Ganz klein. Immer ‚Pardon' sagen und ‚Danke'" — das mag für andere gut sein. Für ihn gibt es einen anderen Weg, er wählt den leidenschaftlichen Haß; denn man muß sich hingeben können, um wahrhaft zu leben. Er will sich dem Haß hingeben. Er begeht den Mord an Ägisth und an Klytämnestra, und er bereut ihn nicht. Zwar spürt er sogleich nach seinem Entschluß: „Wie verändert alles ist! Etwas Lebendiges und Warmes war um mich. Etwas, das eben jetzt gestorben ist. Wie leer alles ist · . ." Und nach der Tat macht er kein Hehl daraus: „Die Angst . . . glaubst du, daß sie jemals aufhören wird, an mir zu nagen?" Aber er bereut nicht. Denn er ist frei. „Jenseits der Angst und der Erinnerungen. Frei." Elektra wird wieder schwach, sie hält das Entsetzen über ihre Tat nicht aus, sie flieht zurück in die Reue und damit unter das Gesetz Jupiters. Aber Orest hält aus. Er weiß, daß diese Freiheit, die ihn von Gott und der Natur loslöst, eine Verbannung ist, aber er will diese Verbannung ertragen. „Ich bin dazu verurteilt, kein anderes Gesetz zu haben als mein eigenes." „Ihr habt verstanden, daß mein Verbrechen mir gehört; ich nehme es für mich in Anspruch vor dem Angesicht der Sonne, es ist der Grund meines Lebens und mein Stolz."

Unser unmittelbares Gefühl lehnt sich gegen so etwas auf. Wenn das Kunst sein soll, so dünkt uns, ist es eine Kunst ohne Geschmack; wenn es Philosophie sein soll, ist es eine Philosophie ohne Vernunft; wenn es Religion sein soll, ist es Blasphemie. Aber wir wollen nicht nach dem unmittelbaren Gefühl urteilen. Es könnte ja hinter dem ersten Eindruck etwas verborgen liegen, das uns nur deshalb spontan abstößt, weil wir gemeinhin einen Widerwillen haben, unangenehme Wahrheiten zu hören. Wir wollen darum

nach Kräften versuchen, Gründe der Rechtfertigung für Sartres Stück zu finden.

Sartre schreibt im Vorwort über sein Werk: „Ich ... versuchte zu zeigen, daß Selbstverleugnung nicht die Haltung war, die die Franzosen nach dem militärischen Zusammenbruch wählen durften." Und für uns Deutsche gelte heute das Gleiche. „Auch für die Deutschen, glaube ich, ist Selbstverleugnung unfruchtbar. Ich will damit nicht sagen, daß die Erinnerung an die Fehler der Vergangenheit aus ihrem Gedächtnis verschwinden soll. Nein. Aber ich bin überzeugt, daß nicht eine willfährige Selbstverleugnung ihnen jenen Pardon verschafft, den die Welt ihnen gewähren kann. Dazu verhelfen ihnen nur: eine totale und aufrichtige Verpflichtung auf eine Zukunft in Freiheit und Arbeit, ein fester Wille, diese Zukunft aufzubauen und das Vorhandensein der größtmöglichen Zahl von Menschen guten Willens."

Es ist richtig, es gibt heute bisweilen eine politische Selbstverleugnung, die zu „willfährig" ist. Manche unter uns huldigen dem „Spiel der öffentlichen Beichten" wie einem „Nationalspiel". Es ist Sache des Dichters bloßzustellen, was an dieser Art Selbstverleugnung Unfug ist. Er kann in einer Komödie die Menschen lächerlich machen, die nur deswegen über ihre sündige Vergangenheit jammern, weil sie zur Gegenwart keinen Mut haben. Oder er kann in einer Tragödie zeigen, daß es unfruchtbar ist, ja neue Schuld sein kann, wenn sich einer hartnäckig in die alte Sünde festbeißt. Aber leider tut das Sartre nicht. Nicht die „willfährige" Reue, sondern die Reue überhaupt lehnt er ab. Der Mensch hat nichts zu bereuen, weil er frei ist. Für den Menschen, den seine Freiheit „getroffen hat wie der Blitz", gilt „weder Gut noch Böse, noch irgendeiner, um ihm Befehle zu geben." Das ist als politischer Rat immerhin bedenklich. Das würde zum Beispiel bedeuten, daß einem der Schuldigen von Nürnberg geraten würde zu sagen: „Ja, ich habe Verbrechen begangen, ich habe gemordet, geraubt, unterdrückt, jawohl, aber was geht das euch an? Ich war ja frei, so zu handeln. Ich bereue nichts." Nun mag der eine oder andere von ihnen tatsächlich so gesprochen oder gedacht haben. Aber man pflegte bisher so etwas als den Beweis der Unmenschlichkeit zu werten. Jedenfalls hätte niemand gewagt, einen solchen Zynismus zu verherrlichen. Hier wird ein ganzes Drama zur Verherrlichung zynischer Unbußfertigkeit geschrieben, und es wird in demselben Deutschland aufgeführt, das sich gegen den Vorwurf wehren muß, es zeige zu wenig Bedauern wegen des Vergangenen.

Nun können wir allerdings nicht glauben, daß Sartre sein Stück nur politisch gemeint hat. Es ist zwar etwas mißlich, wenn man einem Dichter sein Vorwort nicht glauben kann, aber in diesem Falle zieht unser Zweifel den Autor wenigstens aus dem Bereich der rein politischen Auseinandersetzung heraus. Wohl wird er es nicht hindern können, daß seine Lehren auch im Politischen ihre Nutzanwendung suchen werden, aber zunächst will Sartre keinen politischen, sondern einen philosophischen, einen metaphysischen Rat

geben. Hätte er nur einen politischen Rat anbringen wollen, so wäre es zumindest geschmacklos, daß er dazu religiöse Begriffe verwendet. Aber er meint nicht das Politische im Bild des Religiösen, sondern er meint das Religiöse selbst. Freilich wird er nicht diesen Zeus, den er in Menschengestalt auf der Bühne auftreten läßt, so ganz wörtlich meinen, und wohl auch nicht die Tat des Orest, insofern sie ein Verbrechen ist. Aber es handelt sich bei ihm um das Göttliche, wie viele es glauben und wie er es nicht glaubt, und es handelt sich um das Sittliche, an das sich viele halten und an das er sich nicht gebunden glaubt. Sein Zeus ist der Schöpfer der Welt, der Herr der Natur, der Gesetzgeber des Menschen, und mit diesen Attributen ist nicht zu spaßen. Sein Zeus erläßt sein Gesetz, weil das Gute vom Sein gefordert wird. Orest solle in sich gehen, weil „das Weltall ihm unrecht gibt", und seine Schuld erkennen, weil seine Sünde ihn der Natur entfremde. Und damit läßt sich wiederum nicht spaßen. Sartre meint also das Göttliche und das Sittliche, nicht das Politische. Die Frage ist nur, was für ein Gott es ist, „dessen Untergang anzuzeigen" Orest berufen sein soll, und was für eine Freiheit es ist, die auf ihn „herabstürzte, so daß er erstarrte".

Man kann es Nietzsche vielleicht zugute halten, daß der Gott, den sein Zarathustra totsagt, in Wirklichkeit niemals lebendig war. Wer sich ein Zerrbild von Gott macht, kommt mit einer Art von Notwendigkeit eines Tages zu der Erkenntnis, daß dieser Gott nicht existiert. Ob einer bei dieser Verneinung stehen bleiben kann, ob er nicht mit derselben Notwendigkeit zu der Erkenntnis Gottes, wie er tatsächlich ist, voranschreiten muß, ist eine andere Frage. Wir wollen jedenfalls, was dem Meister Nietzsche gegenüber recht sein könnte, dem Jünger Sartre gegenüber billig sein lassen und ihm einen Gottesbegriff unterzulegen suchen, den zu zerstören ein Verdienst bedeuten könnte.

Wo gibt es auch heute noch einen Gott, den sich seine Verehrer so vorstellen, daß dem Menschen vor ihm nichts als Furcht und hoffnungslose Trauer gebühren? Es ist wahr, es gibt ihn noch. Überall dort, wo die frohe Botschaft von dem gnädigen Gott der Erlösung und der Barmherzigkeit noch nicht hingedrungen ist, da wird Gott, wenn er verehrt wird, auch heute noch nur unter Furcht und Zittern verehrt. Aber dieses Gottesbild ist keine Einbildung, keine Verirrung, es ist durchaus legitim. Es ist ein falsches Bild von Gott, aber nur deshalb, weil es mittlerweile von Gott selbst korrigiert wurde. Wer von dieser göttlichen Berichtigung keine Kenntnis hat oder keine Kenntnis nehmen will, der ist ohne Ausweg auf die Furcht und die Trauer verwiesen. Denn von sich aus kann der Mensch sich vor Gott keine Hoffnung machen. Er kann seine Sünde nicht abschütteln, und er tut gut daran, seine Sünde so anhaltend wie möglich zu beweinen. Keine Elektra und kein Orest können ihn von der Furcht vor Gott befreien. Es gibt kein Entrinnen vor dem Zorn Gottes, auch kein Entrinnen in eine entdeckte „Freiheit", weil der Mensch nirgends vor Gott sicher ist. Das folgt notwendig aus dem Dasein

Gottes. Freilich kann Sartre dieser Folgerung, wenn nicht in der Wirklichkeit, so doch in seinem Denken, entgehen, indem er Gottes Dasein leugnet. Aber dann verstehen wir nicht, warum er sich die Leugnung Gottes so umständlich macht. Wenn er aber am Dasein Gottes festhält, wenn er behauptet, es gebe einen Gott, aber man könne sich ihm entziehen, wenn man nur kühn genug sei, dann behauptet Sartre etwas Ungeheuerliches.

Denn entweder heißt das, der Mensch sei darin frei, daß er sich gegen Gott auflehnen könne, oder es heißt, er sei so frei, daß es gar keiner Auflehnung bedürfe, um ungebunden zu sein, weil eine Botmäßigkeit niemals bestanden habe. Das erste ist zwar ungeheuerlich genug, aber es wäre nichts Neues; kein Christ und kein Heide leugnet es, und Sartre meint es hier auch nicht. Er meint das zweite. Der Mensch müsse nur einmal zu dem Bewußtsein erwachen, daß kein Gesetz ihn verpflichte und kein Gott ihm zu gebieten habe. Sobald er das Feld dieser Einsicht betreten habe, sei er frei, frei von jeder Beunruhigung, frei von jeder Furcht und frei von jeder Verantwortung einem andern gegenüber. Das ist ungeheuerlich, weil der Gott, der den Menschen geschaffen hat, keinen Hohlraum in der Schöpfung ausgespart haben kann, der seiner Herrschaft entzogen wäre. Auch die Freiheit des Willens, die er dem Menschen zugestand, ist kein solcher Hohlraum. Wenn es eine Zuflucht vor Gott gibt, so kann nicht der Mensch diesen Ort ausfindig machen, sondern dann kann höchstens Gott selber ihn offenbaren, weil nur Gott eine Zuflucht vor sich selbst gewähren kann.

In Wirklichkeit hat Sartre seinen Gedanken der Freiheit dem Christentum entlehnt. Keine Religion ist bisher auf die Idee gekommen, der Mensch könne sich Gott gegenüber mit ruhigem Recht auf seine Freiheit berufen. Im Gegenteil, wenn die Religionen sich eine Erleichterung Gott gegenüber verschaffen wollen, dann tun sie es, indem sie sich an die Notwendigkeit halten, indem sie, das andere Extrem übertreibend, einen Zusammenhang von der Notwendigkeit des Menschen zu der Notwendigkeit Gottes herzustellen suchen. Sich Gott gegenüber frei zu fühlen, hat der Mensch erst gelernt, seitdem er gelernt hat, Gott zu leugnen, oder — seitdem er von Gott erfahren hat, daß ihm aus Gnade die Freiheit der Kinder Gottes verliehen sei. Freiheit von der Furcht kann dem Menschen, auf daß er sie in Wahrheit besitze, nur von oben geschenkt werden, indem er von Gott erhöht wird. Der Mensch kann sich auch vermessen, diese Freiheit an sich zu reißen, indem er Gott erniedrigt, aber dann gehört ihm diese Freiheit nicht, weil Gott eben nicht so geartet ist, daß sich ihn einer nach Belieben vorstellen darf.

Wir brauchen hier nicht darüber zu sprechen, worin die „Freiheit der Kinder Gottes" besteht, wir wollen nur feststellen, daß die Freiheit, die Sartre für sich in Anspruch nimmt, nichts ist als eine Verkehrung dieser Freiheit der Kinder Gottes. Was der Christ mit gläubigem Erstaunen vernimmt, was er kaum zu fassen vermag: daß er nicht mehr nur der gebückte Knecht Gottes sein soll, sondern aus Gnade und Huld aufrecht wie ein Freund zu Gott hintreten darf, das nimmt sich Orest als sein gutes Recht heraus,

und er wundert sich lediglich darüber, daß ihm dieses Recht so lange verborgen bleiben konnte.

Ähnlich wie mit der Freiheit von Gott ist es mit der Freiheit von Gut und Böse. Sartre will sicher nicht verkünden, daß der Mensch das Gute lassen und das Böse tun kann. Denn das wissen wir alle. Sondern er will sagen, daß Gut und Böse gleichgültig sind. Es kommt nicht darauf an, gut oder böse zu handeln, sondern darauf, „kein anderes Gesetz zu haben als sein eigenes". Auch dies kennen wir schon von Nietzsche. Und gleich seinem Meister ist sich auch Sartre bewußt, wie grauenvoll die Freiheit des „Jenseits von Gut und Böse" ist. „Der Natur graut vor dem Menschen, und Dir, Dir, Herr der Götter, Dir graut auch vor den Menschen", sagt Orest. Die Folgerung daraus ist: „das menschliche Leben beginnt jenseits der Verzweiflung". Das ist, wenn es überhaupt eine Moral ist, jedenfalls eine verzweifelte Moral. Wir brauchen sie nicht zu widerlegen.

Indessen scheint auch dieser Idee wieder etwas zugrunde zu liegen, das erst, wenn es mit christlichen Wahrheiten verglichen wird, die ganze Gefährlichkeit seiner Verirrung enthüllt. Zwar gibt es für den Christen kein Jenseits von Gut und Böse, aber es gibt für ihn die Freiheit des Gewissens. Gut und Böse sind, soweit sie einfach die Ordnung der Natur einschärfen, auch für den Christen unerbittliches Entweder- oder. Ob er das Böse mehr oder weniger freiwillig will, die Folgen der Tat stellen sich zwangsläufig ein. Die Natur rächt sich, wenn einer ihr Gesetz übertritt (wenngleich diese Rache es nicht immer sehr eilig hat) und sie fragt nicht danach, ob einer aus Bosheit oder nur aus Versehen, ob einer mit klarer Absicht sich verging oder ob er, seiner selbst nicht ganz mächtig, einen Augenblick sich vergaß. Der Natur ist es gleichgültig, was die Umstände aus ihrem Gesetz machen, sie kennt nur ihre Regel und keinen Sonderfall. Vor der Natur gelten keine Entschuldigungsgründe. Aber vor Gott können sie gelten, und deshalb ist eine Freiheit des Gewissens möglich. Gott steht über der Natur, und darum kann man von der Natur an ihn appellieren. Wer aber keinen Gott anerkennt, wo soll der sich eine Ausnahme erbitten? Die Natur gewährt ihm keine, und wenn sein Gewissen ihm eine zugesteht, so nützt es ihm nichts. Um sich auf sein Gewissen berufen zu dürfen, muß man an Gott glauben.

Aus der Tatsache, daß es einen Gott gibt, daß dieser Gott eine Person ist und daß er uns als Person erschaffen hat, können wir folgern, daß nicht das blinde Gesetz der Natur letztlich für unser Gut und Böse maßgebend ist, sondern unser Gewissen. Tatsächlich hat indessen diese Folgerung vor Christus kaum jemand gezogen, wenigstens nicht mit der Klarheit, mit der im Neuen Testament das Gewissen zur obersten Instanz erhoben wird. Und daß Gott gesonnen ist, in überreichem Maße Entschuldigungsgründe zu hören und Sonderfälle zu berücksichtigen und außergewöhnlichen Umständen Rechnung zu tragen, das wissen wir wiederum nur aus der Offenbarung. Sartre faßt seinen Gedanken des Jenseits von Gut und Böse, weil er davon gehört

hat, daß Gott einen Sünder mehr liebe als neunundneunzig Gerechte. Daß ihm der Mensch lieber sei, der mit tiefer Beschämung zu ihm komme, um seine Gnade zu erflehen, als einer, der meine, keiner Entschuldigungsgründe zu bedürfen. Nun ist es allerdings dem Orest durchaus nicht darum zu tun, Entschuldigungsgründe geltend zu machen. Das ist es ja eben, daß er sich aus eigener Machtvollkommenheit über Gut und Böse erhebt, und statt dafür um Gnade nachzusuchen, trotzig den Fluch auf sich lädt. Das unterscheidet seine titanische Freiheit von der Freiheit des christlichen Gewissens. Der Unterschied ist groß, aber wir lassen uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß er erst so groß werden konnte, weil er einen gemeinsamen Ursprung hinter sich hat.

Und auch die die Freiheit Orests besiegelnde Verzweiflung hat ihre Entsprechung im Christlichen. Für manche Auserwählten sieht die Gnade, die ihnen Gott auf Erden gewährt, über bestimmte Strecken hin dem eumenidischen Fluch nicht unähnlich. Auch die Heiligen erfahren etwas, das der Verzweiflung Orests zu gleichen scheint. Mancher Heilige hat wie Orest sprechen mögen: „Der Natur graut vor mir, und Dir, Dir, Herr, Dir graut auch vor mir." Aber die Heiligen haben dies nicht verbissen gesagt, sondern sie haben es gebetet. Ihre Verlassenheit war ihnen nicht verhängt, weil sie sich selbstüberheblich aus dem Lebendigen absonderten, sondern weil sie aus der Geborgenheit der Natur aufgebrochen waren, um im lebendigen Gott Ruhe zu finden.

Wir wollen die Parallelitäten zwischen Sartre und der christlichen Heilslehre nicht aufsuchen, um darzutun, daß Sartre ein verhinderter Christ sei. Wir wollen nur zeigen, wie wenig der Atheist im Grunde fähig ist zu leugnen. Er kann nur verwirren und verkehren. Diese Verwirrung und Verkehrung ist freilich um so schlimmer und unheilvoller, je tiefere Geheimnisse sie in ihren Strudel hineinreißt. Wer als Erbe des Christentums aufwächst, kann, wenn er gottlos wird, nicht anders, als die christliche Wahrheit auch dadurch noch zu bezeugen, daß er sie umkehrt.

Zur Psychologie der Erfindung

Von SIEGFRIED BEHN

Die Spinne spannt ihr Spinnennetz, und jeder nicht in dumpfer Gewöhnung versumpfte Verstand verwundert sich ehrfürchtig. Wohnung und Werkzeug wirkt das Tier und zeitigt ein Gebilde, strengen Maßformen unterworfen, von sparsamster Kraftabmessung, in seinen erzitternden Schwingungen den empfindlichen Sinnen eines lauernden Raubtiers sehr schmiegsam angepaßt. Als ob sie es errechnet, als ob sie es entworfen, als ob sie es erfunden hätte (und nicht der Schöpfer für sie). Einmal die tiefsten Schwierigkeiten ganz beiseite, bleibt es jedenfalls beliebig unwahrscheinlich, daß Plan und Formel des Netzes in das Feld des bewußten Erlebnisses einer Spinne fallen. Das ist ja sogar für das Leitbild kaum glaublich, das Klages am liebsten suchen ginge.

Bliebe also günstigen Falles ein Zug und Hang, nach einer Leitgestalt zu wirken. Wo das unbewußte Feld der Spinne von Bild, Plan und Formel überlegener Weisheit angerührt werde, bleibt völlig offene Frage, solange man sich metaphysischer Erwägungen enthält. Hier genüge es zu betonen, daß jedenfalls das seelische Feld für das Tier weiter ist als das Feld des Bewußtseins. Es benimmt sich innerlich gedrängt (virtute aestimativa), als ob es eine Formel wisse, einen Bauplan entworfen habe und als ob es einem Leitbilde nachhinge. Formel, Baugestalt, Leitbild ließen sich von einem menschlichen Verstand errechnen, im Versuch bewähren und zeichnerisch darstellen — wie für eine Schrift ans Patentamt.

Es geht hier nicht darum, das Tier zu überschätzen und den Menschen herabzuwürdigen. Jedenfalls wird niemand so leicht behaupten wollen, daß die strenge Maßzahl (die mathematische Formel) und der gewachsene Feinstaufbau (die physikalische Mikrostruktur) eines Schwirrholzes dem Verstand eines primitiven Australiers deutlich und einleuchtend gemacht werden können. Mögen sie einer Anlage gemäß (potentialiter) ihm näher liegen als der Spinne, — einer Exponentialkurve höherer Potenz oder einer transzendenten Kurve ist er so wenig gewachsen wie manche abendländische Durchschnittsbegabung. Dennoch erfand der Australier den Bumerang. Was man ihm gern zugestehen wird, das ist der Erlebnisbesitz eines Leitbildes im Sinne von Ludwig Klages. In das Feld der ursprünglichen Seele hinein wirken also — Grund zur metaphysischen Verwunderung genug! — Formel und Werkplan. Sie fallen in das seelische, aber nicht in das bewußte Feld; sie bleiben unbewußt. Man wird nicht sagen dürfen unterbewußt, — dann schon eher überbewußt. In das bewußte Erlebnisfeld hinein aber fällt ein Leitbild, auffallend, ausgezeichnet, Lösungsmittel zu einer Aufgabe, dem Spürsinn eher als der Kritik einleuchtend. Das Leitbild birgt Feingestalt und steht unter einer Formel; aber die Seele des ursprünglichen Erfinders weiß (actualiter) davon nichts, so wenig wie Arachne, die Spinne. So sind wohl Rad und Pflug, Segel und Pfeil, Zündholz (Reibholz) und Nähnadel erfunden worden.

Michael Faraday, vielleicht der genialste Erfinder, folgte nicht nur erweislich Leitbildern, denen er nachhing. Vor seiner klaren Anschauung stand auch bewußt der innere Feinaufbau (die mikromorphe Struktur) seiner Erfindungen. Die magnetischen Kraftlinien, deren Mikroschema er aufzeichnete, sind mathematischen Formeln streng unterworfen. Jedoch fielen diese noch nicht in das bewußte Feld seiner Seele. Sie bestimmen das Bild, werden aber nicht als bestimmend erkannt. Erst Maxwell rechnete sie aus — unter ausdrücklicher Bewunderung Faradays, des geborenen Mathematikers, der wenig Mathematik gelernt hatte. Die maßgebenden Zahlen blieben ihm überbewußt. Leitbild und Werkplan fallen in sein Erlebnis.

Hermann v. Helmholtz gibt uns ein Beispiel für eine Erfindung, bei der Leitbilder, Bauplan, Maßzahlen, ja sogar die folgerechten Urteilsverknüpfungen dazu in das bewußte Feld der schöpferisch begabten Seele fallen.

Die Geschichte der Erfindungen beweist, wie der schöpferische Erlebnis-

vorgang immer mehr zu Bewußtsein kommt und endlich vernünftig überwacht wird. Unvermeidlich richtet sich schließlich die Überlegung (Reflexion) auf das schöpferische Erlebnis selbst. Weit entfernt, das geniale Schaffen lehren zu können, weit entfernt davon, es zu lähmen, wird es damit doch bedacht und gewußt und nicht nur bewußt. Die Psychologie der Erfindung wird den Zeitablauf, das Tempo der Erfindungen nicht beschleunigen — das tut die Logisierung. Sie wird aber helfen, unnötige Umwege zu ersparen, Wiederholungen auszuschalten und Auswertung sowie Verbesserung vorhandener Erfindung in schaffensverwandten Vorgängen anzuregen. Unvermeidlich wird Erfindung durch Sichtung, Ordnung, Einzelaufzeichnung der Einfälle und Stichwörter und gesteuerte Auskunfterteilung der Patentämter ergebnisreicher gestaltet werden. Demgegenüber scheint der Hinweis auf den unlehrbaren, aber verstehbaren, auf den unersetzlichen Beitrag der genialbegabten Einzelpersönlichkeit notwendig, eine Warnung unerläßlich. Denn von der ursprünglichen Leistung der Spinne, des Bumerangerfinders, Faradays muß immer etwas erhalten bleiben, soll nicht Erfindung in der Quelle versiegen.

Suchen wir Einzelzüge des schöpferischen Erlebnisses zu verdeutlichen. Edward Whymper, einer der erfolgreichsten Weltreisenden und Bergsteiger, hochbegabter Schriftsteller und Zeichner, ringt seit Jahren um den Matterhorngipfel. Wie alle Wettbewerber, Herren oder Führer, setzt er immer wieder vom Südwestgrat, von Breuil her an; denn von da sieht der Berg wie eine Treppe aus. Wie alle anderen, so schreckt auch Whymper vor dem Zermatter Nordostgrat zurück; denn der sieht — am eindruckvollsten von der Riffelalp her — wie ein scharfes Messer aus, unter 70° Neigungswinkel jäh ansteigend. Die Ostwand daneben sieht geschliffen glatt drein. Dieser Gesichtspunkt beherrscht magisch alle Betrachter des Berges. Zwar sieht jeder Betrachter vom Theodulpaß zwischen Zermatt und Breuil aus in der Flanke des Matterhorns, daß der Nordostgrat nur um 40° geneigt sein kann. Alle Kämpfer um den Gipfel sahen das, aber sie nahmen es nicht zur Kenntnis, um davon zu wissen. Ihr Gesichtspunkt blieb Riffelalp und nicht Theodulpaß. Nach dem sechsten abgeschlagenen Versuch übersann Whymper seine Erinnerungs- und Traumbilder. Sie gestalteten sich ihm um. Sie zeigten neue Züge (Strukturen). Ihm war aufgefallen, wie oft und lange Schnee auf den Hängen der Ostwand liegen blieb. Sie könnte also weder übersteil noch allzu glatt abstürzen. Er wußte aus eigener trüber Erfahrung, daß die Felsen um den Südwestgrat weit eher einem Schindeldach als einer Treppe glichen. Er bemerkte, daß der Schnee auf der Ostwand in Streifen liegen blieb, die vom Furggengrat im Südosten gegen den Zermattergrat im Nordosten schräg aufwärts führten. Er schloß mit Recht, daß die Schichtung des ganzen Berges von Südwest nach Nordost ansteigt und daß folglich der Nordostgrat samt den benachbarten Hängen der Ostwand schmalstufig getreppt sein müssen. Diese Gegend des Berges mußte also Griffe und Tritte genug bieten. Über diese Treppe stieg Whymper gegen die Kritik aller

Mitbewerber zum Siege. Es kam also darauf an, einen Gegenstand a unter dem Gesichtspunkt y statt x und einen andern Gegenstand b unter dem Gesichtspunkt x statt z zu sehen, nämlich den Grat von Breuil als Dachkante statt als Treppe und den Grat von Zermatt als Treppe statt als Messer. Das ist die Entdeckung eines Lösungsmittels zum Erfolg.

Unbefangene Freiheit von Vorurteil erlaubt einen schöpferischen Wechsel von Gesichtspunkten. Vernünftig begründete Einsicht in Gestaltgliederung (Struktur) beherrscht Wunschbilder eines Berges, zielgerichtete, hoffnunggetragene Bilder. Das war ein Anblick erfinderischer Einbildung (Phantasie). Gesichtspunkte dienen Aufgaben der Entdeckung; Freiheit, Gesichtspunkte zu wechseln, führt oft zur Entdeckung einfacher, aber fernliegender Beziehungen. So teilt Schmidt, der Erfinder des sogenannten Höchster Nebels (Einnebelung diente im letzten Kriege oft als Verteidigungsmittel), in seinen Erinnerungen mit, an die in Schornsteinrauch und Pulverdampf gehüllte, vor Smyrna demonstrierende britische Flotte durch einen Tintenfisch gemahnt worden zu sein, durch eine Sepia, die sich in durchsichtig blauen Tiefen des Mittelmeeres einnebelte. Die englischen Schiffe wollten sich damals gar nicht tarnen, ein Tintenfisch ist nicht ohne weiteres ein Kriegsschiff. Aber Schmidt stand innerlich unter der Aufgabe, ein Verteidigungsmittel für eine schwache Flotte zu finden. Kriegsschiffe machen Rauch sowieso, geben ein Bild. Aber erst dem Erfinder kommt dabei ein umgestaltender Gedanke. Noch ist der Rauch ein Ziel für Granaten, umgestaltet ein Schutz vor Granaten, ausgebreitet ein Ziel — für Erfinder. Die Beziehung zwischen Kriegsschiff und Tintenfisch ist entfernt, einmal ersehen aber einfach. Sie hat somit auch ihre Logik. Eine Sepia gehört in die Klasse der steuerbaren und verteidigungsfähigen Panzerfahrzeuge zur See. Sie zieht es vor, sich notfalls in (objektiven) Nebel zu hüllen, statt die Augen des Gegners durch verspritztes Tränengas zu blenden (subjektiv einzunebeln). Und das war eben die Entscheidung für eine Aufgabe, die Schmidt wählte. Nur deshalb war ihm die große Wolke von Schwefelsäure-Anhydrid, die er später in Höchst zufällig beobachtete, bedeutungsvoll. Sonst wäre sie ihm so gleichgültig gewesen wie den zehntausend Arbeitern und zahlreichen Umwohnern, die „zufällig" ja dasselbe beobachteten, nur daß sie sich eben nichts dabei einfallen ließen und also nichts erfanden. Oder es konnten so fernliegende Ereignisse wie das Verkalben nordamerikanischer Kühe und das gefürchtete Malta-Fieber eine Ursache haben, nämlich ein Bakterion Brucella militensis. Und das ließ sich entdecken, wenn eine ehedem unbekannte Laborantin, Miß Evans, angesetzt auf die Staphylokokkenjagd, einen Augenblick einmal ihre Aufgabe außer acht ließ und in dieser Minute der Muße die Identität oder ungemein nahe Verwandtschaft des Bacillus Bruce mit dem Bacillus Bang ersah. Die Beziehung war einfach, nämlich perspektivisch verschiedene Ansichten eines kleinen Zylinders unter dem Mikroskop, und so fernliegend wie Malta von den Vereinigten Staaten. Ja der Erreger hatte

sich eine kleine Weltreise erlaubt, und Miß Evans war ihm auf die Spur gekommen; eine Entdeckung lief einer Abwehr-Erfindung voraus.

Jawohl, eine starre Aufgabe außer acht lassen, um eine Methode, ein Lösungsmittel ohne Rücksicht auf Nutzen und Erfolg durchzuführen, Kombinationen durchspielen um des Wissens willen, also Methoden spielerisch ausgestalten, das kann seltene Entdeckungen zeitigen. Tat nicht Bordet, der eigentliche Erfinder der Wassermann-Reaktion ebendies? Auf Bakterienjagd angesetzt, gab er sein Ziel auf und verselbständigte sein freies Verfahren. Anfangs hatte der Forscher, es versteht sich, immer Bakterien in seinen Gläsern. Frisches Ziegenblut tötete sie. Altes büßte seine Abwehrkraft einmal ein, dann genügte ein wenig frisches, um sie zu erneuern. Es durfte aber auch statt dessen ein wenig frisches Kaninchenblut sein, womit man das müd gewordene Ziegenblut wieder anfeuerte. (Za) (Zn) (B) oder (Za) (Kn) (B), beide Kombinationen ergaben erwünschten Erfolg. Nur war der gewissenhafte Forscher nicht zufrieden. Ersichtlich durfte er auch das alte Ziegenblut (Za) auslassen, und es unterlagen Bakterien. In einer Kombination fehlte Zn, in einer anderen Kn. Offenbar erforderte die Strenge des Verfahrens, auch einmal das Element B wegzulassen, nämlich die Bakterien. Aber das war ja sinnlos! Bordet war doch dazu da, Bakterien zu jagen; das war seines Amtes. Nur die Wissenschaft, das feine Spielzeug der Methode, erforderte um des Wissens willen, einmal die Bakterien aus dem Glase zu lassen und die fremden Blutsorten zu mischen, z. B. (Zn) mit (Kn) zu kombinieren. Und siehe da: Ohne den gemeinsamen Feind, nicht mehr verbündet also, bekämpften die fremden Blutarten einander; hellrot sah nun die Lösung aus und zeigte dem unbewaffneten Auge die Abwesenheit von Erregern (Bakterien). Nur einiger kleiner Fehlerquellen wegen veröffentlichte der gewissenhafte Bordet seine Erfindung der neuen Reaktion nicht.

Haben wir bisher aus Beispielen ersehen, wie stark die Entfaltung erfinderisch wertvoller Bildgestalten durch logisch deutliche Strukturen überherrscht wird, so sollten wir als Psychologen nicht vergessen, wie wenig von diesen dominanten Ordnungen oft ins bewußte Erlebnis der Erfinder fällt. Statt dessen finden sich dort oft verwirrte und unhaltbare Gedankengänge, die aber das schöpferische Erlebnis fördern und anregen. So suchte Leo Ericson, der Erfinder des Heißluftmotors, geradezu das Perpetuum mobile. Er hielt die Wärme verbrannter Heizkohle für einen Ausgleich von Strahlungsverlusten, ein Drahtgeflecht, das Wärme von Abgasen zum Teil aufnahm, für die eigentliche Kraftquelle des Motors, er vergaß, daß entpreßte Luft sich abkühlt. Und dennoch erfand er einen brauchbaren Motor. Seine Vorstellungsbilder waren besser als seine Gedanken, sie standen unter geltenden Urteilen, die ihm nicht zu Bewußtsein kamen. Erst nach dem Erfolg vermag man einzusehen, warum die fruchtbaren Irrtümer des Erfinders halfen, anstatt zu stören. So darf man zum Beispiel das Perpetuum mobile in die Klasse der kraftsparenden Werkzeuge einordnen, und ein solches war Ericsons Maschine. Sie sparte im Nutzeffekt gegenüber der bisherigen Dampf-

maschine vielleicht 5% der aufgewendeten Energie und nicht 100%, wie das ein Perpetuum mobile täte (wäre es nicht unmöglich). Der Traumwunsch, 100% zu sparen, wirkt aber sehr anfeuernd. Ericsons „Regenerator" sparte Wärme, „erzeugte" aber keine und ließ keine frei werden. Allein der Leitgedanke „rationelle Wärme-Kraftmaschine" blieb fruchtbar bis auf Diesel. Im Bereich der Bilder halfen Ericson ersichtlich solche magisch uralten Ursprungs, so etwa das Bild vom Regenerator als vom Herzen der Maschine, einem Orte natürlicher Wärme.

Ungeordneten Gedanken ohne echte Folgerichtigkeit Hilfe verdankt zu haben, bekennt freimütig Banting, der Erfinder der Leberbehandlung bei vernichtendem Blutschwund (perniziöser Anämie). Es war gewiß nicht folgerichtig, aus der Tatsache, daß in ländlichen Gegenden Amerikas weniger Fleisch und mithin weniger Leber verzehrt wird als in den Großstädten, und aus dem Befunde, daß die perniciosa in den Städten seltener ist, den Schluß zu ziehen, Mangel an Lebernahrung sei die Ursache der Krankheit. Ebenso wenig streng gedacht war es, wenn er betonte, daß junge Löwen, die nicht genug Eingeweide fressen, schlechte Knochen kriegen, und dazu, daß die perniciosa eine Erkrankung im Knochenmark ist; denn schließlich liegt das Mark zwar in den Knochen, ist aber so wenig ein Knochen wie das Gehirn, weil es in den Schädel gebettet liegt. Dennoch kreisten die Gedanken Bantings mit Erfolg um die beiden Bildpole des Knochenmarks und des Lebermangels. Und diese Bilder waren logisch geordnet, sofern die perniciosa in die Klasse der Mangelkrankheiten, näher der Fleischmangelkrankheiten, näher der Lebermangelkrankheiten paßt. Angemerkt sei, daß sich als fruchtbar dabei eine der voreilig in den Bann getanen Kategorien der Scholastik erweist, nämlich die causa deficiens.

Vorteilhaft kann es sein, wenn nicht die gesamte exakt faßbare Struktur des ersonnenen Werkzeugs ins Bewußtsein fällt, sondern nur ein Teilgefüge. So beachtet Otto v. Lilienthal, als er die entscheidende Berechnung der gewölbten Tragfläche des Flügels am Segelflug durchführt, eine Berechnung, auf der die ganze künftige Fliegerei beruht, nur die Teilkraft (Komponente) des waagerecht wehenden Gegenwindes, keineswegs die senkrecht hebenden Aufwinde; und dies, obschon er sie in anderem Zusammenhang erwähnt und wenngleich die Störche jene Aufwinde nutzen, die Störche, deren Flug er eingeständlich als Vorbild beachtet, ja malerisch verherrlicht. Sein Problem wird aber in dieser einseitigen Scheinwerferanstrahlung am erhellendsten beleuchtet. Sachlich gesehen, überwiegen vom Erfinder unbeachtete Kräfte beim Segelflug.

Anderseits gehört Auslassung von Gliedern einer Werkzeuggestalt, die ehedem für unentbehrlich galten, manchmal zu den schöpferischen Umgestaltungen. Der Knabe Potter, der sich selbst an den Wasserhähnen der Blenkinsopschen Dampfmaschine ausschaltete, indem er sie durch Stricke vom Waagebalken des „Balancers" bedienen ließ, machte damit einen genialen Witz. Werner v. Siemens entdeckte das Dynamo-Prinzip, als er in schöpfe-

rischem Rausche die Drähte des magnetelektrischen Erregers von dem eigentlichen Generator losriß, der sich, aus remanentem Magnetismus selbsterregt, steigerte. Den Menschen war eine gewaltige Kraft erschlossen, und Siemens ward es unheimlich zumute. Diesem entscheidenden Einfall liefen Lösungsmittel, aus- und umgestaltende Erlebnisse, Bilderfolgen der Phantasie voraus, indessen die abstrakte Formel des Dynamo-Prinzips noch keineswegs in sein Bewußtsein fiel.

Wie so eine erfinderische Bilderfolge im schöpferischen Erlebnis eigentlich aussieht, das erhellt aus den unschätzbaren Zeugnissen von Faradays Tagebüchern. Der geniale Erfinder, seltener und seltsamer Weise von Gedächtnisschwäche befallen, hat uns jahrelang alle seine Versuche samt Fehlversuchen und Irrtümern fast von Tag zu Tag aufgezeichnet in Schrift und Bild.

Welche Bildfolgen begegnen dem forschenden Blick zum Beispiel in den Jahren 1824—1832, als Faraday die elektromagnetische Induktion entdeckte? Da ist erstlich das Bild des Oerstedtschen Elektromagneten, das ihm in einem überwachen Bewußtseinszustand empfänglicher Erregtheit (konzeptiver Exzitation) bannend vorschwebt. Und zwar steht das Bild unter einer Aufgabe: convert magnetism into electricity! Es bewegt ihn also die Frage der Umkehrbarkeit des Vorgangs (Reversibilität). Danach überträumt Faraday den Zusammenhang, und die Erinnerung spült ein bekanntes Bild heran: Eine statisch-elektrisch geladene Kugel erregt eine ungeladene „durch" Influenz. Das Bild ist ein Vorbild der gesuchten Lösung. Und im Traum sieht denn auch eine Drahtspule (Helix, Solenoid) mit einem permanenten Stahlmagneten darin so aus, als strahlten dauernd wirksame Kraftströme von ihm aus, den Kupferdraht miterregend. Ach, im Traum läßt sich der Draht anzapfen, er gibt Strom her. Im Traum fehlt das Axiom von der Erhaltung der Energie und der Unmöglichkeit des Kraftgewinns umsonst. Traumbild, Wunschbild, Trugbild! Und doch so notwendig zur Erfindung, mag es immerhin aus magischer Weltansicht, uralten Ursprungs, herrühren. Wie wird nun aus den Traumbildern ein erster Einfall? Die Umrisse der Influenz-Kugeln gleichen Drahtkreisen, die Umrisse ihrer Füße aber ähneln Stromzuleitungen. Wie nun, wenn man einen durchströmten Drahtkreis einem ungeladenen nahe hält? Wie nah ist der Einfall der Lösung. Und doch wie entfernt die einfache Beziehung. Denn Faraday benachbart nun unbewegt zwei Drahtkreise, läßt den einen erst durchströmen und schaltet dann in den zweiten ein Galvanoskop ein. Geduldig und aufrichtig verzeichnet das weltberühmte Tagebuch: no effect. Der große Forscher erwartete etwas wie einen induzierten Dauerstrom. Das erste Einfallsbild versinkt, recht gesehen, fehlgedeutet. In unterwachen, träumerischen Bewußtseinszuständen mischen und durchdringen sich nun die Bilder des Magneten in den Spulen und der erregenden statisch geladenen Kugel. Der Magnet krümmt sich zum Eisenring, die beiden Drahtkreise spulen sich darum. Als die Träume sich klären, als in überwacher Erregung die rechte und viel wirksamere Gestalt schon völlig ge-

funden ist, versagt immer noch die kritische wache Einsicht. Denn, trotz glücklicher Verschmelzung der beiden Einfallskerne zur Elektro-Induktion und zur Magnet-Induktion, trotz klarer Handzeichnungen, wie sie die schöpferischen Bildeinfälle darstellen, macht Faraday, alterstarrter Gewohnheit folgend, immer noch den gleichen Schaltungsfehler. Erst schließt er den induzierenden Stromkreis, dann den induzierten; deshalb kann er nie den induzierten Stromstoß beobachten. Denn dies ist sein Denkfehler, seine Erwartung aus uralt magischem Wunschtraum, seine unaufgelöste und unumgestaltete Voraussetzung, sein stehengebliebenes Vorurteil aus überkommener, starr erlernter Erfahrung, daß einem unverändert fließenden Ruhestrom ein ebenso stetig fließender Induktionsstrom zugeordnet werden könne, so wie der statischen Ladung ein statischer Zustand nach vollendeter Influenz. Es genügt nicht, das Bild der dynamischen Induktion soweit umzugestalten, daß ein bewegter Fluß anstelle eines ruhenden Sees trat. Der Strom mußte noch in sich dynamisiert werden, nämlich Flut und Ebbe zeigen, Hochwasserwellen und Flachwassertäler. Ja die stärkste Wirkung mußte eintreten, wenn diskrete unstetige Stromstöße das Drahtbett durchpulsten. Eben dies war Faradays entscheidende Stunde, als ihn der Gedankenblitz durchzuckte, nicht zuerst den ersten Schalter zu schließen und erst alsdann den zweiten, nicht zuerst den primären Strom und dann das Galvanoskop einzuschalten, womit die Gelegenheit versäumt war, dem sekundären Stromstoß Bahn zu schaffen und ihn abzulesen. Endlich brach nach Jahren der starre Bann. Faraday schloß *erst* den zweiten, *dann* den ersten Drahtkreis. Und nun erhielt er unter den günstigsten Bedingungen den induzierten, unerwartet momentanen Stromstoß. Der Wandel schöpferischer Vorstellungen hatte ihm geholfen, Elektro- und Magneto-Induktion zu kombinieren. Und alsbald durchschaute sein großer Verstand deren wesentliche Identität.

Es scheinen sich also im Verlauf schöpferischer Erlebnisse folgende Phasen deutlich herauszuheben:

1. Unter einem bedeutungsschweren Bilde (Sinnbild) wird in überwacher Erregtheit eine Aufgabe empfangen (concipitur). Beispiel: Oerstedts „Helix" unter dem Imperativ „convert".
2. In einem Zustand unterwacher Verträumtheit (somnolentia) strömen alle möglichen Vorstellungen herzu, assoziativ, wenn man so will, darunter auch überflüssige. Beispiel: Induktion → Influenz (mit Erdableitung, hier überflüssig).
3. In überwacher Erregtheit werden diese Bilder gesichtet und geklärt. Das Bedeutende bleibt, das Zufällige entfällt unter der Aufgabe. Beispiel: Magnet umspult in einem Feld von Kraftlinien. Sie stehen unter einer Formel, die nicht ins Bewußtsein des Erfinders fällt. Sie werden sogar „fälschlich" als magische Kraftausströmung erlebt.
4. In tiefer Träumerei (hypnosis) verschmelzen Einfallskerne in kernströmigen Assoziationen. Beispiel: eine primäre in einer sekundären Wickelung mit einem Magneten in einer Spule.

5. In erneuter überwacher und sinnbeherrschter Sichtung entsteht das Gesamtbild einer erfolgversprechenden Anordnung eines Lösungsmittels. Beispiel: Batterie schaltbar an primäre Wicklung, Galvanoskop schaltbar in sekundäre, Eisenkern in primärer Spule.
6. Wache Kritik sieht noch nicht die entscheidende Umgestaltung, doch in tiefer Versunkenheit schmilzt die letzte Starre ungelöst überkommenen Gefüges vor dem individuellen Eigenblick. Beispiel: erster Schalter zuerst, zweiter zuletzt. Muß das bleiben?
7. Im aktiv überwachen Aufschwung schöpferischen Rausches wird der entscheidende Handgriff getan. Beispiel: Der zweite Schalter zuerst geschlossen, die Drähte der Erregermaschine von der Dynamo weggerissen.

Die spätere hellwache Selbstkritik fügt in den Zeichen der Wissenschaft Urteil in Gesetzesformel zu mathematischen Maßformeln, nämlich geltendes Urteil zu bestehenden Messungen. Auch beseitigt Kritik erkannte Reste überflüssigen Assoziationsgutes aus träumerischen Versunkenheiten. Doch sollte man damit vorsichtig sein. Zum Beispiel war für Faradays Entdeckung die Ringform des Eisenkerns überflüssig; ein Stab hätte die gleichen Dienste geleistet. Jedoch sieht jedermann in Faradays Ring den Vorläufer der Ankerringe von Pacinotti und Gramme.

Kritische Klärung können auch spätere Erfinder übernehmen. Maxwell rechnete Faradays Kraftlinien aus. Helmholtz vollendete das Werk. Er selbst war wohl der erste, der logische Besinnung auf dominante Konsequenzen mit dem schöpferischen Erlebnis umgeschmolzener Gestalten vereinigt hat.

Umschau

PHILOSOPHENKONGRESS 1947 IN GARMISCH-PARTENKIRCHEN

Umschlossen von der gewaltigen Bergwelt um Garmisch-Partenkirchen tagte vom 2. bis 8. September nach einer langen Zeit erzwungener Vereinzelung wiederum ein deutscher Philosophenkongreß. Der letzte Kongreß hatte 1934 in Halle stattgefunden. Begreiflich, daß man dem Ereignis mit großen Erwartungen entgegensah. Sie kamen in den Begrüßungsansprachen zum Ausdruck. Alte Gegensätze und Verirrungen sollten zu Grabe getragen werden. Man war der bloßen Aporien und der Fragen ohne Antworten müde; man wollte nicht Steine, sondern Brot. Die Philosophie sollte nicht in der Zeit befangen bleiben, sondern Wege weisen in die Zukunft, dem Menschendasein wieder Sinn und Würde geben (von Rintelen). Man erwartete, daß die Philosophie die Menschen, zumal die jungen Menschen, wieder zu wirklichem und ernstem Denken führe. Die Philosophie solle der Erforschung der Wahrheit dienen, gewiß, aber nicht abseits von der geistigen Not der Zeit; sie müsse den Mut haben, die Probleme der Zeit anzupacken, sie allseitig, nicht bloß von einem vorgegebenen politischen Standpunkt aus, zu betrachten (Ministerpräsident Ehard). Der Einzelne müsse selber denken und dürfe sich das Denken nicht von einem Kollektiv, sei es nun Staat, Kirche oder Partei, abnehmen lassen (Landrat Keßler).

Von diesen Erwartungen sind einige ohne Zweifel erfüllt worden. Der Wille zur selbständigen Arbeit ist in Deutschland nicht erloschen. Die Bereitschaft zur gegenseitigen Verständigung und die Achtung vor der fremden Überzeugung, manchmal freilich bis zur Gefahr der allgemeinen Relativierung, beherrschten das Bild des Kongresses. Die christliche Philosophie, die früher kaum für voll genommen wurde, konnte sich freimütig zum Worte melden und wurde gehört. Der eine Versuch, die Denk- und Redefreiheit — von der Ostzone her — einzuschränken, wurde kraftvoll und unter großem Beifall zurückgewiesen. Auch das Ringen um die Grund-

lagen des geistigen Lebens hat Fortschritte gemacht. Die Logik suchte wieder festen Boden im Ontologischen (P. Linke), die Rechts- und Staatsphilosophie bekannte sich zu einem in der Schöpfungsordnung verankerten Naturrecht (E. Kaufmann). Dem existenzphilosophischen Ansatz der Angst und Verzweiflung wurde die positive Haltung des Vertrauens (v. Rintelen, O. Fr. Bollnow) und die Ehrfurcht vor dem Sein (N. Hartmann) gegenübergestellt.

All das sind Positiva, die gewiß nicht gering gewertet werden dürfen. Manche, zumal solche, die nicht selber in der philosophischen Arbeit stehen, werden allerdings in ihren hochgespannten Erwartungen etwas enttäuscht sein. Sie stießen sich an dem bunten, etwas zufälligen Programm. Sie fanden theoretische, weit vom Leben abliegende Fragen zu sehr in den Vordergrund gerückt. Vielleicht würde die Ausrichtung auf einige Hauptthemen den Kongreß zu größeren Ergebnissen befähigt haben. Aber das freie Spiel der Kräfte hatte auch seinen nicht zu unterschätzenden Vorteil: Man konnte an ihm, wie an einem Barometer, ablesen, was nun eigentlich die Geister bewegt, wo die Hauptanliegen der philosophischen Forschung sich finden. Gerade die Diskussionen stellten denn auch fünf Hauptthemen heraus, um die das Denken vor allem kreiste: die Logistik und ihre Bedeutung für die Philosophie, das Verhältnis von Naturwissenschaft und Philosophie, vorgeführt am Mechanismus-Vitalismus-Problem, das Problem der Freiheit als allgemeine, aber auf jeder Stufe anders wiederkehrende Eigenschaft des Wirklichen, die Frage nach dem Naturrecht, und endlich der Kampf um den existenzphilosophischen Ansatz des Philosophierens.

Der andere Vorwurf betrifft das starke Vorherrschen des Theoretischen. Paul Menzer, der Senior der deutschen Philosophen und Präsident des Kongresses, hat in seiner von warmem Verständnis für die Forderungen der Zeit zeugenden Schlußansprache die Notwendigkeit und Berechtigung, die drängenden Lebensfragen auch von der Philosophie her zu erörtern, bejaht; zugleich aber hat er darauf hingewiesen, daß das Recht des Theoretischen in der Philosophie nicht beschnitten werden dürfe, wolle man das Wesen der Philosophie, Streben nach allseitiger Wahrheit zu sein, nicht aufgeben. Freilich müsse das Erkannte dann auch ins Leben umgesetzt werden.

Hier liegt nun die Schwierigkeit. Man kann nämlich fragen: Lassen sich alle Theorien — natürlich als Ganzheiten betrachtet, nicht in ihren Einzelheiten — ins Leben umsetzen? Es wurde auf dem Kongreß leidenschaftlich dagegen Einspruch erhoben, die Wahrheitsfrage einer Theorie von ihrer Nützlichkeit und Brauchbarkeit fürs Leben abhängig zu machen. Wohin das führt, hatte der Nationalsozialismus vorexerziert. — Gewiß, die Anwendbarkeit aufs Leben, zumal wenn das „Leben" in einem bloß reduzierten und kurzsichtigen Sinn verstanden wird, ist kein Kriterium der Wahrheit. Aber, gesetzt den Fall, eine philosophische Lehre widerstreite den tieferen Erfordernissen des Lebens, ist das nicht zumindest ein Warnungszeichen, eine Aufforderung an den Philosophen, seine Theorien unter neuen Gesichtspunkten auf ihre Wahrheit hin zu überprüfen? Hier könnte vielleicht noch manches geschehen. Wir können es uns nicht an einer Ethik oder Rechtsphilosophie genügen lassen, die ohne Zusammenhang neben oder im Widerspruch zu einer theoretischen Philosophie steht. Wir können nicht auf der einen Seite von Schöpfungsordnung im Naturrecht und auf der andern Seite von Relativismus oder einer bloß beschreibenden Weltimmanenz sprechen. Wir müssen die Praxis aus der Theorie hervorgehen lassen, und eben darum müssen wir uns auch um die Theorie bemühen, wennschon nicht ohne ein hohes Verantwortungsgefühl, von dem manche Theoretiker noch nicht genügend beseelt sind.

Im ganzen kann gesagt werden: Wenn man den Kongreß mit dem vergleicht, was hätte sein können und vielleicht sollen, wird man manche Mängel festzustellen haben. Wenn man ihn hingegen mit dem vergleicht, was noch vor dreißig Jahren war, wird man von dem Erreichten und noch mehr von der eingeschlagenen Richtung des Denkens befriedigt sein können. Geistige Wandlungen vollziehen sich langsam, und der Philosoph muß — wie Nicolai Hartmann sagte — einen langen Atem haben.

Näher auf das Einzelne einzugehen, ist hier nicht der Ort[1]. Es seien aber kurz die Themen und ihre Referenten in der Reihenfolge, in der sie gesprochen haben, wiedergegeben.

Prof. Dr. Nicolai Hartmann, Göttingen, legte in seinem Vortrag „Heutige Aufgaben der theoretischen Philosophie" einige Kategorialanalysen noch unerforschter und meist

[1] In der „Zeitschrift für philosophische Forschung" wird ein Bericht von etwa 15 bis 20 Seiten über die Vorträge und Diskussionen erscheinen. Dort werden laufend auch die Vorträge im Wortlaut veröffentlicht werden. Ein Sonderheft konnte bei der gegenwärtigen Papierlage nicht herausgebracht werden.

übergangener Kategorien dar, wie Extension und Dimension, Realverhältnis, Prozeß, Zustand, Naturgesetzlichkeit. Prof. Dr. Julius Ebbinghaus, Marburg, hatte sich die Frage gestellt: „Ist die Menschheit in moralischem Fortschritt begriffen?", die er entgegen der allgemeinen Erwartung — vom Standpunkt der kantischen Philosophie her — in bejahendem Sinn beantwortete. Eine lebhafte Diskussion löste der Vortrag von Prof. Dr. Aloys Wenzl, München, aus über „Ontologie der Freiheit". Großen Widerhall fand auch Prof. Dr. Paul Linke, Jena, der in seinem Vortrag „Die mehrwertigen Logiken und das Wahrheitsproblem" auf die Wahrheiten und Sätze an sich von Bolzano zurückgriff. Dr. Liebrucks, Göttingen, gab in seinem Vortrag „Zur Dialektik des Einen und des Seins in Platons Parmenides" das Beispiel einer wahrhaft philosophischen Ausdeutung des späten Platon. „Die alte Frage nach dem Sitz der Seele" behandelte Prof. Adolf Meyer-Abich, Hamburg, im Sinne des von Smuts begründeten Holismus, der die differenzierte Ganzheit des Menschen (und Organischen) von der Seele her begreifen wollte. Eine Fülle anregender Bemerkungen und Beobachtungen war in dem Vortrag von Prof. Dr. Willy Hellpach, Heidelberg, „Über Ideogonie" (die Entstehung und wirksame Verbreitung weltgeschichtlicher Ideen) enthalten, an den sich die Diskussion über den dialektischen Materialismus anschloß. Ins Zentrum lebensnaher Probleme führten die aufrechten und mannhaften Worte von Prof. Dr. Erich Kaufmann, München, über „Grundprobleme der Rechtsphilosophie". Fast einer Grundlegung der Ethik gleich kamen die Ausführungen von Prof. Dr. Schottländer, Dresden, „Was bedeuten Lust und Unlust für die Grundlegung der Ethik?". In scharfsinniger, aber den Relativismus wohl nicht ganz vermeidender Weise suchte Dozent Dr. Hermann Wein, Göttingen, in seinem Vortrag „Von Descartes zur heutigen Anthropologie" die standpunktsgebundenen, extremen Auffassungen vom Menschen eben durch die Erkenntnis der Standpunktsgebundenheit aller menschlichen Erkenntnis zu überwinden. Dr. Eduard May, Starnberg, sprach „Über den Begriff des Historischen in Natur- und Geisteswissenschaft". Seine Wissenschaftsanalyse zeigte klar, daß die Abstammungstheorien kein tragfähiges empirisches Fundament haben, sondern bloß auf Forderungen der Vernunft hinauslaufen, die ihrerseits der philosophischen Kritik unterliegen. Nach den Ausführungen von Prof. Dr. Max Hartmann, Buchenbühl, über „Das Vitalismus-Mechanismus-Problem vom Standpunkt der kritischen Ontologie Nicolai Hartmanns" hat die philosophische Entscheidung über dieses Problem die niemals vollendbare empirische Forschung abzuwarten. Paul Menzer, Halle, sprach über „Die Epochen der Ästhetik Goethes". Prof. Dr. Fritz J. von Rintelen, Mainz, dessen Vortrag „Philosophie der Endlichkeit" lebhaften Beifall erntete, stellte der negativen Haltung und Befindlichkeit der Existenzphilosophie eine positive gegenüber, um aus ihr auf dem Wege der Wertsteigerung zur Transzendenz zu kommen. In gleicher Richtung gingen die Darlegungen von Prof. Dr. Otto Fr. Bollnow, Mainz, über „Existenzphilosophie und Ästhetik".

Walter Brugger S. J.

PAX-ROMANA-TAGUNG IN DEUTSCHLAND

Vom 31. August bis 6. September fand im Exerzitienhaus Rottmannshöhe am Starnberger See ein Treffen deutscher und ausländischer katholischer Studenten statt, das von der Pax Romana organisiert worden war. Pax Romana ist eine Konföderation der katholischen Studentenvereinigungen und seit kurzem auch der katholischen Altakademikerverbände der verschiedenen Nationen, die das Ziel hat, über alle nationalen Unterschiede hinweg die tiefere Einheit der Christen in Christus allen ihren Mitgliedern bewußt zu machen und als immer neu zu verwirklichende Aufgabe verpflichtend vorzustellen [1]. So entsprach es ganz der Idee der Pax Romana, eine studentische Tagung zu veranstalten mit dem Thema: „Die geistige Zusammenarbeit der Katholiken verschiedener Länder".

Wir geben zunächst einen Überblick über das Ganze der Tagung. Sie wurde eröffnet durch den Generalsekretär der Pax Romana, Herrn Abbé Dr. Josef Schneuwly, Freiburg (Schweiz). In seiner herzlichen Begrüßungsansprache legte er das Ziel der Pax Romana dar und betonte, daß gerade diese erste Nachkriegstagung der Pax Romana auf deutschem Boden verheißungsvolles Zeichen sein solle für das so notwendige neue Sich-Begegnen der Völker aus dem Geiste der einen heiligen Kirche. Die Ordnung der Tagung selber war diese: Nach der Gemeinschaftsmesse am Morgen, in der jeweils ein Priester den Studenten eine geistliche Ansprache hielt, begann eine informatorische Sitzung, in der über die Lage des Katholizismus im

[1] Über ihre Ziele und Geschichte vgl. diese Zeitschrift Bd. 110 (1925) S. 235 bis 238 und Bd. 117 (1929) S. 63—64.

allgemeinen und die der katholischen Studenten im besonderen in den verschiedenen Nationen berichtet wurde. Besonders eindrucksvoll waren die Berichte der D.P.-Studenten aus den osteuropäischen Ländern, die durch den Ausgang des Krieges dem russischen Herrschaftsbereich einbezogen sind und in denen die Kirche eine brutale Bedrückung durch die staatliche Macht bestehen muß. An den Nachmittagen wurden ausführliche Referate über das eigentliche Thema der Tagung gehalten. P. Hans Wulf S. J., Hamburg, sprach über die religiösen und geistigen Grundlagen der übernationalen Zusammenarbeit der Katholiken. Stud. rer. pol. Rudolf Gerke, Köln, referierte über „Schwierigkeiten der internationalen katholischen Zusammenarbeit". Dr. Franz Peterson von der Katholischen Deutschen Studenten-Einigung sprach über „Praktische Möglichkeiten internationaler Zusammenarbeit". Endlich Herr R. Salat vom Generalsekretariat der Pax Romana über „Hilfsmöglichkeiten der Pax Romana für den Wiederaufbau katholischen studentischen Lebens in Mitteleuropa, besonders in Deutschland". Die Abende der Tagung waren ausgefüllt entweder mit musischen Veranstaltungen oder mit Vorträgen, die über unsere Lage orientierten. So sprach Herr Staatssekretär Dr. D. Sattler „Zur kulturellen Situation"; Herr Dr. Franz J. Schöningh über „Die Situation der Katholiken in Deutschland"; Herr Kultusminister Dr. A. Hundhammer über „Die Notwendigkeit eines politischen Einsatzes der katholischen Jung-Akademiker". Alle diese Referate wurden sehr lebhaft diskutiert. Die Tagung schloß mit einer Pontifikalmesse des Hochwürdigsten Herrn Weihbischofs Dr. Joh. Neuhäusler.

Wie stellt sich uns der innere Gehalt und das Ergebnis der Tagung dar? Zunächst ist festzustellen, daß sich die deutschen und die ausländischen Studenten sofort in einer echten Kameradschaftlichkeit begegneten und ohne besondere Schwierigkeiten als Menschen und als Christen zueinander hinfanden. Spürbar, wenngleich in verschiedenem Ausmaße, war auch das Bewußtsein von der Dringlichkeit der Aufgabe einer Völkerverständigung. Die Probleme wurden ernsthaft diskutiert und in ihrer Schwere begriffen. Allen wurde klar, daß es noch sehr viel geistige Anstrengung und auch gegenseitige Aussprache braucht, um einer Lösung der Fragen näherzukommen. Um folgende Themen ging es besonders: Die Wirklichkeit „Volk" gehört zur Schöpfungsordnung und ist also gottgewollte Entfaltung des einen Menschengeschlechts. Die umgreifende Einheit der Menschheit, die sich aufgliedert in die Vielheit der Nationen, ist zerbrochen in der Ursünde. Die Not der Entfremdung der Völker ist nicht nur besondere Sünde eines Volkes, sondern eine Not, in die ein Volk immer schon hineingestellt ist. Durch die Erlösung in Christus ist die Einheit unter den Völkern grundsätzlich wiederhergestellt worden. Diese in Christus schon wirkliche und wirksame Einheit muß vom Einzelnen und vom einzelnen Volk immer wieder in religiös-sittlicher Entscheidung übernommen werden. Diese Übernahme vollzieht sich nie ohne ein nationales Opfer und wird ihr Ergebnis erst im endzeitlichen Reiche Gottes in Vollendung erfahren. Der Verwirklichung der in Christus grundsätzlich begründeten Einheit aller Menschen und also auch aller Völker stehen heute mannigfaltige Schwierigkeiten gegenüber: Ressentiment als Folge nationalsozialistischer Politik; die unsägliche materielle Not, die den Menschen stumpf und egoistisch macht; die Nachkriegspolitik, die die Völker nicht echt befriedet; die künstliche Isolierung der Völker, z. B. durch die schwer zu überwindenden bürokratischen Schwierigkeiten etwa bei einem Grenzübertritt; der neu aufbrechende Chauvinismus, der sich immer wieder an den maßlosen Leiden der Nachkriegszeit entzündet; Relativismus der Moral im allgemeinen mit der Konsequenz eines Macchiavellismus auf dem Felde der Politik, in dem Macht vor Recht geht. Trotz allem hat der Christ unentwegt an der Völkerverständigung zu arbeiten. Abgesehen von der zuletzt religiös begründeten Forderung der Gemeinschaft der Völker war man sich darüber klar, daß diese Einheit für die europäischen Völker schon eine wirtschaftliche Notwendigkeit ist, die von der wirtschaftlichen Situation Europas geradezu erzwungen wird, dann aber und vor allem eine geistige und moralische Notwendigkeit. Aufgabe dieser Generation sei es, so wurde immer wieder leidenschaftlich betont, den Lebensstil des Abendlandes zu verteidigen. Es gelte, die Ordnung unseres trotz aller Differenzen noch gemeinsamen geschichtlichen Raumes zu retten wider einen kollektivistischen Ungeist aus dem bolschewistischen Osten, aber auch wider einen gewissen westlichen liberalistischen Materialismus, der zu einer großen Versuchung für das verarmte Abendland zu werden drohe.

Wir können nur wünschen, daß solche Treffen, die der Verständigung unter den Nationen dienen, recht häufig abgehalten werden, damit das hohe und notwendige echt christliche Ziel erreicht werde.

Hans Wulf S. J.

Besprechungen

Zeitgeschichte

DIE HINTERGRÜNDE DES DEUTSCHEN ZUSAMMENBRUCHS. Von Otto Ludwig Wolff. (105 S.) Aschaffenburg 1947, Pattloch.

Die inhaltreiche Schrift, die trotz mancherlei Anklänge an Spengler von christlichem Geist beseelt ist, benutzt den Zusammenbruch, um in ihrer ersten Hälfte die Deutschen zum Nachdenken über ihre Fehler anzuleiten: Verkennung der politischen Weltlage, Arbeitswut (unter Vernachlässigung der Kontemplation), Maßlosigkeit, verkrampfte Jugendlichkeit, Mangel an Tradition und Stetigkeit. Die zweite Hälfte bietet viele zutreffende Gedanken über den Ablauf der Hochkulturen und die Überwindung des alle Kultur ausdörrenden Rationalismus, steht aber mit dem Titel der Schrift nur in weiterem Zusammenhang. Die Rückführung eines ausgesprochenen Rationalisten zum christlichen Glauben ist doch schwieriger, als es der Verfasser darstellt. Neben intellektueller Ehrlichkeit ist dazu viel Demut und Gebet, aber auch viel göttliche Gnade erforderlich. Völlige Zustimmung verdient sein Schlußurteil, daß „in Zukunft alle Kulturwerte vorwiegend von den religiösen Menschen verteidigt werden müssen. Denn sie werden in den bloßen Zivilisationsmenschen, denen nur noch die rein äußere Seite des Lebens begreifbar ist, kaum mehr echte Bewahrer und mutige Streiter, geschweige denn wirkliche Gestalter finden."

M. Pribilla S. J.

VERRÄTER? PATRIOTEN! Der 20. Juli 1944. Von Johann Dietrich von Hassell. (Dokumente zur Zeitgeschichte III) (42 S.) Köln 1946, Bachem.

Der Sohn des Botschafters Ulrich von Hassell benutzt und ergänzt die Tagebücher seines Vaters (vgl. diese Zeitschrift 140 [1947] 393), um eine zwar gedrängte, aber übersichtliche Darstellung der Widerstandsbewegung zu geben, die im Attentat vom 20. Juli gipfelte. Er zeigt die weite Verzweigung dieser Bewegung, die von hohen Kommandostellen der Wehrmacht bis in die sozialistische Arbeiterschaft reichte, und schafft Klarheit über ihr Ziel, Deutschland aus eigener Kraft heraus vom Naziregime zu befreien. Ebenso offen legt er die Gründe ihres Scheiterns bloß. Der Hauptgrund war die fehlende Handlungsbereitschaft der verantwortlichen Generäle, die, „nationalsozialistisch infiziert, ihre wahre militärische und moralische Aufgabe verkannten". Man muß allerdings hinzufügen, daß diese in der deutschen Geschichte „einmalige" Aufgabe jenseits des traditionellen Gesichtskreises deutscher Generäle lag.

M. Pribilla S. J.

EIN KAMPF UM RECHT UND SITTE. Erlebnisse um Wehrmacht, Partei, Gestapo. Von Theodor Groppe. (47 S.) Trier 1947, Paulinus-Verlag.

Wer kennenlernen will, mit welchen Gemeinheiten und Verfolgungen ein aufrechter, christlich gesinnter Offizier unter dem Naziterror rechnen mußte, lese diesen aktenmäßig belegten Bericht eines mit dem Pour le mérite ausgezeichneten Generalleutnants über seine eigenen Zusammenstöße mit der Partei und Gestapo. Er zeigt, daß es auch in der durch den Nazigeist verseuchten Wehrmacht tapfere Männer mit dem Mut nach oben gab. Aber diese rühmlichen Ausnahmen vermochten nicht die Macht der Regel zu durchbrechen. So muß denn auch Groppe gestehen: „Ein Jammer nur, daß unter unseren Generälen so wenig Zivilcourage zu finden war und daß vielen das eigene Ich über das Wohl des Ganzen ging." Um so mehr Achtung den Generalen und Offizieren, die sich charakterfest und mutig — wenn auch vergeblich — dem hereinbrechenden Verderben entgegenstemmten.

M. Pribilla S. J.

WO SEINE ZEUGEN STERBEN, IST SEIN REICH. Briefe der enthaupteten Lübecker Geistlichen und Berichte von Augenzeugen. Zusammengestellt von Josef Schäfer S. J. (115 S.) Hamburg 1946, Hansa Verlag, Josef Toth.

Eine pietätvolle Erinnerungsgabe an die vier Lübecker Geistlichen (drei katholische Kapläne und ein evangelischer Pfarrer), die am 10. November 1943 in Hamburg wegen „Zersetzung der Wehrmacht" (u. a. Verbreitung der Predigten von Bischof Galen) hingerichtet wurden. Aus ihr wird ersichtlich, wie schwer der Kampf gegen das herrschende Terrorsystem war, aber auch, wie christlicher Glaubensgeist und Heldenmut sich bis in den Tod bewährten. Briefe der Blutzeugen belegen es. Ergreifend der Brief der Tochter des evangelischen Pfarrers über Gefangenschaft und Tod ihres Vaters.

M. Pribilla S. J.

Lebensbilder

SEVERIN, DER SEHER VON NORIKUM. Dichtung und Geschichte. Von Peter Dörfler. (328 S.) Freiburg i. Br. 1947, Herder. Geb. M 11.—.

Das Leben des heiligen Severin, der im 5. Jahrhundert an der Donau wirkte, ist bereits von seinem Schüler Eugippius aufgezeichnet worden. Doch beginnt seine Vita unvermittelt mit dem Wirken des reifen Apostels. Heimat und Werdegang bleiben völlig im Dunkeln. Es ist Leistung und Reiz des vorliegenden Buches, daß Peter Dörfler mit ihm diese Lücke zu schließen unternimmt und in schöpferischer Nachdichtung Jugend und Wanderjahre derartig ergänzt, daß das Ganze mit dem historischen Torso zu einer nahtlosen Einheit verwächst.

Gewissen Fingerzeigen folgend läßt der Dichter die Sippe Severins mit den das Donauland verwüstenden Wandalen auswandern und schließlich in Nordafrika seßhaft werden. Das gibt ihm die Gelegenheit zu einer lebendigen Schilderung des nordafrikanischen Lebens im 5. Jahrhundert und der politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Spannungen, mit denen es erfüllt ist und die es oft in eine erstaunliche Nähe zur Gegenwart rücken. An dieses Gemälde schließt sich ein zweites: Ägypten. Der Dichter läßt den zum Manne herangereiften Severin, den der Ruf Gottes getroffen hat, bei den alten, berühmten Mönchsklöstern Ägyptens Unterweisung suchen, und so erleben wir auch diese seltsam glühende Welt, ehe der Weg in den schnee- und tannenreichen Norden, zur Donau, führt, wo sich nun im engeren Sinn geschichtlicher Boden für die Biographie bietet.

Das Werk ist gestaltet mit einer erstaunlichen Kenntnis der Epoche und geformt aus einem Geist fast antiker Herbheit und Verhaltenheit. Es bietet nicht nur eine kultur- und kirchengeschichtliche Veranschaulichung (die sich z. B. der Religionslehrer nicht entgehen lassen sollte), sondern auch reife Lebensweisheit, die sich frei von frommen Klischees männlich und ursprünglich ausspricht. Man könnte es einen Erziehungsroman nennen, der uns die Wege eines Berufenen mitgehen heißt. Doch das sind keinesfalls Wege ängstlicher Abschließung und ausgefahrene Geleise, sondern alles ist hier stark und klar, ahnungsreich und voller Gefahren, und auf den Höhen bläst der Sturm. Man wünschte dieses Buch in die Hände unserer jungen Männer. Hier lernen sie Geschichte und zugleich viel mehr: Weisheit und Ehrfurcht, und wie das etwas Großes ist, sein Mannesleben für den Meister leben zu dürfen. F. Hillig S. J.

JEAN BAPTISTE BERNADOTTE. Von Fritz Corsing. (304 S.) Berlin 1946, Albert Nauck & Co.

Daß ein Mann vom einfachen Berufssoldaten unter dem Königtum über den Revolutionär und Jakobiner zum napoleonischen Marschall aufrückt und schließlich König und Gründer einer heute noch von ihrem Volk verehrten Dynastie wird, eine solche Entwicklung erschiene uns in einem Roman reichlich unwahrscheinlich. Aber die Geschichte ist zuweilen abenteuerlicher als ein Roman. Der Südfranzose Bernadotte, der sein Leben auf dem schwedischen Thron beschloß, hat einen solchen Aufstieg erlebt. Ehrgeizig, diplomatisch gewandt und von gewinnenden Formen, ein wirklicher Staatsmann und nicht gewöhnlicher Feldherr, ist er Napoleon doch nicht gewachsen. In den entscheidenden Augenblicken, wo er als dessen Gegenspieler dem Lauf der Geschichte eine andere Wendung hätte geben können, versagt unter dem Eindruck der dämonischen Kraft und der genialen Überlegenheit des Korsen seine Entschlußkraft. Aber dafür wußte er sich in den Grenzen des Möglichen zu halten und den Verhältnissen Rechnung zu tragen. Dem hat er es zu verdanken, daß er als einziger von denen, die Revolution und Kaiserreich zu höchster Ehre und Macht emporgetragen hatten, nicht in den Strudel des Untergangs mit hineingerissen wurde. Für sein neues Vaterland, dessen Sprache er nie zu lernen vermochte, obschon sie keineswegs guttural ist, wie Corsing zu meinen scheint, ist seine Regierung im ganzen eine segensreiche Zeit gewesen. Dieses eigenartige Schicksal erzählt Corsing in seinem fesselnden Buch. Jüngst vergangene Ereignisse, auf die jedoch nie angespielt wird, geben ihm ein erhöhtes Interesse. A. Brunner S. J.

Kunst

MICHELANGELO. Vom Ruhm seines Genius in fünf Jahrhunderten. Von Prof. Dr. A. E. Brinkmann (100 S. und 16 einfarbige Bildtafeln). Reihe Geistiges Europa. Hamburg 1946, Hoffmann und Campe.

Im Spiegelsaal europäischer Geistigkeit erleben wir den Reflex der Gestalt des großen Künstlers. Jahrhundert um Jahrhundert ziehen an uns vorbei und zeigen uns ihr Bild von Michelangelo.

Um nur einiges anzudeuten: Wir finden Michelangelo im Urteil Condivis und Vasaris, seiner ersten Biographen. Wir sehen ihn im Lichte der französischen Klassik und des siècle des lumières, in dem seine „extravagance" abstößt. Goethes vielschichtige Gedanken über ihn liegen vor uns offen. Winkelmann gibt mit vielen Raffael den Vorzug. In der Subjektivität des Künstlers findet Burckhardt den Schlüssel zu Michelangelo. Symonds liefert den englischen Beitrag zur Gestalt des großen Florentiners. Mit einem Wort: Europa offenbart im Angesicht Michelangelos seine Geistigkeit mit allen ihren positiven und negativen Seiten. Wenn auch Michelangelo als religiöses Genie übersehen scheint, so kennzeichnet sich auch darin die Entwicklung des europäischen Geistes in den letzten Jahrhunderten.

So gibt das Buch genau so scharf die Gestalt des einsamen Großen wie einen Durchblick durch das geistige Europa.

H. Schade S. J.

ENTARTETE KUNST. Von Adolf Behne. (48 S.) Berlin 1947, Carl Habel. Kart. M 2.10.

Als die unerbittlichsten Gegner des Nazitums wurden von den Götzen der Vergangenheit die Religion und die echte Kunst wohl am meisten gehaßt. Das war nicht anders möglich; denn nirgendwo traf es auf einen Widerstand, der so im Wesentlichen gründete wie in diesen geistigen Bereichen. Die vom Gewissen geprägte Persönlichkeit — das Anliegen der Religion — und die frei schaffende Persönlichkeit — die grundsätzliche Voraussetzung der Kunst — konnten nie und nimmer „gleichgeschaltet" werden. Daher mußten sie zerstört, ihr Wirken unwirksam gemacht werden. In der Broschüre „Entartete Kunst" zeichnet Behne den Weg der Kunst im Dritten Reich, wenn er den Terror der Verfemungen und Ächtungen anerkannter Künstler der Vergangenheit namhaft macht. In einem Lande, in dem jegliche persönliche Freiheit geknebelt war, konnte echte Kunst nicht gedeihen. In vorzüglicher Didaktik versteht es der Verfasser, in einer auch dem Laien verständlichen Form ein Grundproblem künstlerischer Darstellung, besonders des malerischen Ausdrucks, zu entwickeln und Verständnis zu wecken für das echte künstlerische Anliegen: Vergeistigung, Ordnung, Verpersönlichung des Stoffes. Das große Hemmnis des Verständnisses von Werken stark abstrakter Natur — besonders beim einfachen Volk — wird nicht geleugnet. Mit Recht wird aber darauf hingewiesen, daß ein Mangel an Verstehen noch kein Recht gibt, abzuurteilen und zu verdammen. Wichtig wäre noch gewesen, darauf hinzuweisen, daß es dennoch nicht zu übersehende Grenzen der Abstraktion innerhalb des bildlichen Ausdrucks gibt. Der Vorwurf, diese Grenzen nicht gesehen zu haben — zum eigenen Schaden und zum Nachteil gewisser Kunstformen — kann manchem Künstler wohl nicht erspart bleiben.

Der Anhang „Entartete Kunst — eine Hitlerlüge" bringt ein aufrechtes Bekenntnis des Verfassers zu seinen Freunden, besonders Franz Marc, August Macke, Wilhelm Morgner. Auch dieses Kapitel beleuchtet wieder einmal, was der Nationalsozialismus wirklich war: der Tod jeder Freiheit und die Vernichtung aller menschlichen Anständigkeit und der Achtung vor der Würde und Eigenart des Menschen.

H. Thurn S. J.

DIE GRABLEGUNG IM MAINZER DOM. Von Adam Gottron. (31 S.) Mainz 1946, Matthias-Grünewald-Verlag.

In seinem Schriftchen läßt der Verfasser die „Grablegung des Herrn" lebendig werden. Was das Werk besonders wertvoll macht, ist der heilige Ernst der Betrachtung, der sich in Gebeten vollendet. Alle Kunstbetrachtung, selbst die berufener Leute, wird so leicht Zerreden und Spielerei: mal ist es selbstgefällige Formanalyse, mal eitle Selbstbespiegelung in „origineller" Ausdeutung eines Inhalts, die sich breit machen möchten. Diese Gefahr wird hier nicht nur vermieden, die Kunstbetrachtung erhält vielmehr bei aller Schlichtheit den Charakter religiöser Weihe. Sie ist wahrhaftig ein Trostbüchlein in schwerster Zeit. Die vorzüglichen Bildwiedergaben — Bildausschnitte und Ganzwiedergaben — vertiefen den Text, und der Text feiert den lebendigen Ausdruck der Bilder.

H. Thurn S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Abtei St. Hildegard, Eibingen, St. Hildegards Leben dem Volke erzählt. (66 S.) Mainz 1946, Matthias-Grünewald-Verlag.

Baumeister, W., Hohenecker Jahrbuch 1947. (146 S.) Büren/Westf. 1947, Hoheneck-Verlag.

Gatzweiler, Hubert, und Elisabeth Gerhards, Die Erstkommunion in Vorbereitung und Nacharbeit für Priester, Laienkatecheten und Eltern. (152 S.) Mainz 1947, Matthias-Grünewald-Verlag.

Guardini, Romano, Von heiligen Zeichen. (62 S.) Mainz 1947, Matthias-Grünewald-Verlag.

Hildebrand, Dietrich v., Sittliche Grundhaltungen. (72 S.) Mainz 1946, Matthias-Grünewald-Verlag.

Hippel, Ernst v., Einführung in die Rechtstheorie. (187 S.) Bonn 1947, Götz Schwippert.

Hünermann, Wilhelm, Clemens August Graf von Galen. (61 S.) Bonn 1947, Borromäus-Verein. Geh. Mk. 2.—

Johannes Chrysostomus, Ich glaube an den Heiligen Geist. (20 S.) Mainz 1947, Matthias-Grünewald-Verlag.

Kraemer, Franz Maria, Geistliche Sonette. (41 S.) Bonn 1947, Götz Schwippert.

Lacordaire, Dominique, Briefe über das geistliche Leben. (98 S.) Mainz 1946, Matthias-Grünewald-Verlag.

Lill, Elisabeth, Elisabeth in unserer Zeit. Bonn 1947, Borromäus-Verein. Geh. Mk. 0.50

Mensching, Gustav, Religion, Rasse und Christentum. (48 S.) Gütersloh 1947, C. Bertelsmann. Geb. Mk. 5.—

—, Die Religionen und die Welttypen religiöser Weltdeutung. (50 S.) Bonn 1947, L. Röhrscheid. Kart. Mk. 2.90

Neue Filmwelt, 1. Jahrg. 1. Heft. (32 S.) Berlin 1947, Deutscher Film-Verlag. Mk. 1.50

Neufeld, Hubert, Der ewige Ruf. Gedichte. (72 S.) Valley Obb. 1947, Magdalenen-Verlag.

Newman, Kardinal, Gott und die Seele. Übersetzt von Dr. M. Laros. (162 S.) Mainz 1946, Matthias-Grünewald-Verlag.

Nicolson, Harold, Am Rande vermerkt. Gesammelte Aufsätze 1941—1944. (335 S.) Bonn 1947, Dümmler. Geb. Mk. 7.50

Pius XII., Zur Neuordnung im Staats- und Völkerleben. Ansprachen. (250 S.) Waibstadt 1947, Kemper.

Reidemeister, Kurt, Über Freiheit und Wahrheit. (43 S.) Berlin 1947, Carl Habel. Geh. Mk. 2.10

Renker, Armin, Wege. Blätter aus einem Gedankenbuch. (80 S.) Angermund 1947, Verlag Der Pflug, Julius Nüttgens. Geb. Mk. 4.25

Sauer, Dr. Ernst, Grundlehre des Völkerrechts. (336 S.) Köln 1947, B. Pieck.

Schanz, Johannes, Der Mensch vor den Trümmern seiner Existenz. (94 S.) Bonn 1947, Borromäus-Verein. Geh. Mk. 2.—

Schneider, Reinhold, Im Antlitz der Not. (36 S.) Bonn 1947, Borromäus-Verein. Geh. Mk. 0.60

—, Sein Reich. (16 S.) Bonn 1947, Borromäus-Verein. Geh. Mk. 0.60

—, Die neue Ehre. (24 S.) Bonn 1947, Borromäus-Verein. Geh. Mk. 0.70

—, Macht des Geistes. (20 S.) Bonn 1947, Borromäus-Verein. Geh. 0.70

Scholz, Heinrich, Zur Erhellung der Kunst und des Genies. (54 S.) Berlin 1947, Karl Habel. Kart. Mk. 2.10

Schütz, Paul, Europa. Eine Frage an die Theologie. (24 S.) Kassel 1947, J. Stauder.

Stiefvater, Alois, Der barmherzige Samariter heute. (24 S.) Bonn 1947, Borromäus-Verein. Geh. Mk. 0.70

Theologia deutsch. Herausgegeben von Rudolf Alexander Schröder. (153 S.) Gütersloh 1947, C. Bertelsmann. Geb. Mk. 5.—

Tschierpe, Rudolf, Ein Weg in die Philosophie (mit Beilagen). (487 S.) Hamburg 1947, Hoffmann u. Campe. Geb. Mk. 16.80

Wege aus der Jugendnot. (Hohenecker Seelsorgsheft.) (48 S.) Büren/Westf. 1947, Hoheneck-Verlag.

Weinrich, Franz Johannes, Der Rosenkranz von Anno Domini 1942. (133 S.) Waibstadt 1947, Kemper.

Wendt, Siegfried, Gedanken zur künftigen deutschen Lohnpolitik. (116 S.) Hamburg 1947, Verlag für Wirtschafts- und Sozialpolitik.

Wickenhauser, Alfred, Offenbarung des Johannes. (143 S.) Regensburg 1947, Gregorius-Verlag, vormals Friedrich Pustet. Kart. Mk. 6.—, geh. Mk. 7.50

Wilde, Karin Maria, Krebse und grüner Tee. (76 S.) Aschaffenburg 1947, Paul Pattloch Verlag. Kart. Mk. 3.50

Wilhelm, Wolfgang, Das verborgene Leben. Roman. (364 S.) Hamburg 1947, Hoffmann und Campe Verlag. Geb. Mk. 8.50

Woestijne, Karl van de, Romeo oder der Liebhaber der Liebe (60 S.) München 1946, Verlag Karl Alber. Geh. Mk. 2.50

Wunderle, Georg, Um die Seele der heiligen Ikonen. 3. Aufl. (83 S.) Würzburg 1947, Augustinus-Verlag. Geh. Mk. 4.60

Ziekursch, Dr. Irene, Das politische Erbe aus griechischer Polis und Imperium Romanum. (8 S.) Bonn 1947, Ferdinand Dümmlers Verlag. Geh. Mk. 0.60

VERLAG JOSEF KNECHT · CAROLUSDRUCKEREI
G. M. B. H.
FRANKFURT AM MAIN

ES ERSCHIENEN:

Ernst Michel
SOZIALGESCHICHTE DER INDUSTRIELLEN ARBEITSWELT

Walter Dirks
DIE ZWEITE REPUBLIK

Josef Pieper
THESEN ZUR SOZIALEN POLITIK

Philipp Dessauer
BESITZEN UND WOHNEN

Paul Bolkovac
ENTSCHEIDUNGEN
Neue Ordnung und innere Wandlung

Alfred Delp
IM ANGESICHT DES TODES

Max Pribilla
DEUTSCHLAND NACH DEM ZUSAMMENBRUCH

F. W. Jerusalem
DEMOKRATIE - RICHTIG GESEHEN

Wilhelm Moock
NATUR UND GEIST

Herrmann Mostar
EINFACHE LIEDER
Gedichte

Herrmann Mostar
PUTSCH IN PARIS
Ein Drama

Herrmann Mostar
DER ZIMMERHERR
Ein Zeitstück

Herrmann Mostar
DIE GEBURT
Ein Spiel

Herrmann Mostar
MEIER HELMBRECHT

Erhard Lommatzsch
GESCHICHTEN AUS DEM ALTEN FRANKREICH

Friedrich Dessauer
DER FALL GALILEI UND WIR

Maria Jochum
UNTERWEGS
Gedichte

Hans-Peter Berglar-Schröer
TERRA NOVA
Ein Gedichtbuch

IN VORBEREITUNG:

Theodor Steltzer: Der große Plan; Friedrich Dessauer: Atomenergie und Atombombe; Ludwig Neundörfer: Unser Schicksal; Alfred Andersch: Europäische Avantgarde; F. W. Jerusalem: Kritik der Rechtswissenschaft; I. F. Görres: Werkhefte Kristall; Anny Schröder: Griechische Visionen; Annie Kraus: Über die Dummheit.

Alle angezeigten Bücher sind nur durch den Buchhandel zu beziehen, direkte Bestellungen können leider weder berücksichtigt noch beantwortet werden.

Schalksnarren

versuchen, für ihre dunklen Machenschaften die Marke ASBACH „URALT" zu mißbrauchen. Wir sehen uns deshalb veranlaßt, die Freunde eines guten Tropfens in ihrem eigenen Interesse vor dem Kauf von Flaschen mit dem ASBACH „URALT" Etikett am schwarzen Markt zu warnen: was am schwarzen Markt als ASBACH „URALT" angeboten wird, ist fast ausnahmslos Fälschung; darüber täuscht auch der widerrechtliche Gebrauch der bekannten ASBACH „URALT" Ausstattung der Flaschen nicht. - Gleichzeitig bitten wir unsere Freunde um Geduld: wir hoffen, die Lieferung von ASBACH „URALT" wieder aufnehmen zu können, sobald es uns möglich ist, die edlen Weine zu beschaffen, die wir für die Herstellung unsrer Qualitäts-Erzeugnisse zu verwenden pflegen.

Asbach Uralt WARNT

DIE FREUNDE EINES GUTEN TROPFENS

Briefmarken-Groß-Auktionen

Laufend im Frühjahr, Herbst und Winter. Beste Verwertung von Sammlungen, Seltenheiten, Nachlässen usw. Auktions - Einlieferungsbedingungen kostenlos. Ernste Interessenten erhalten die illustrierten Auktions-Kataloge gratis gegen Berufsangabe. Ständiger Ankauf von Sammlungen.

Edgar Mohrmann & Co. m. b. H.

Vereidigter Briefmarken-Auktionator

HAMBURG 1, Speersort 6, Tel.: 32 64 28

Briefmarken-Auktionshaus von Weltruf!

Kirchen

sowie alle sonstigen Gebäude

heizt

die älteste deutsche Heizungsfirma

Theod. **MAHR** Söhne

G.m.b.H.

Aachen

Um die Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland

Von IVO ZEIGER S. J.

Das seelsorgliche Bild Deutschlands hat sich in den letzten Jahren von Grund auf gewandelt. Das weiß der Seelsorger selbst, das fühlt auch das Kirchenvolk. Um was es uns aber hier geht, wenn wir von einer Lebensfrage, ja von der Lebensfrage der Kirche Deutschlands sprechen, ist nicht etwa unser verändertes Denken und Empfinden in religiösen Dingen, auch nicht die Erörterung von Verbesserungsvorschlägen für die seelsorgliche Methode, die Predigtweise, die Organisationsform — es geht uns um etwas sehr Vordergründiges und dabei so Wichtiges, daß es all das Genannte an Bedeutung überragt: Gott hat durch den Aufbruch von Millionen heimatlos Gewordener ein Riesenkreuz in unserem Volke aufgerichtet — und an diesem Kreuz können wir nicht gedankenlos vorübergehen. Es ist ein Anruf Gottes, den zu hören und nach seiner ganzen Schwere zu verstehen es hoch an der Zeit ist. Im Lärm unserer Alltagssorgen, beim Räderknarren der Verwaltungsmaschine, beim Marktgeschrei der schon wieder so lauten Partei- und Weltpolitik sind wir in Gefahr, ihn zu überhören. Und doch wächst dieser Anruf täglich an Eindringlichkeit, denn noch immer ist das Kreuz, dieses Kreuz, im Wachsen.

Es geht, wie sich zeigen wird, in der Tat um die Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland. Das Einströmen von Millionen ärmster Menschen in unseren bereits noterfüllten Raum hat ein Anliegen der Seelsorge wachgerufen, das neben den bevölkerungspolitischen, wirtschaftlichen und karitativen Auswirkungen uns katholische Deutsche um so stärker bedrängt, je höher die Anliegen des Gottesreiches über den Belangen des Erdenreiches stehen. Wohl richtet sich dieser Anruf zunächst an die berufenen amtlichen Seelsorger in der Kirche; aber wenn die ungeheure Aufgabe, die seelsorgliche Not der Zeit zu heben, gemeistert werden soll, muß das opfervolle und bald schon verzweifelte Ringen der Priester getragen sein von dem wissenden Verständnis aller, von der entschlossenen Mitarbeit und der warmen Anteilnahme des gesamten katholischen Deutschlands.

DER TATBESTAND

Eine erste Feststellung: Die kirchliche Geographie Deutschlands ist verändert. Wir denken meistens noch in Begriffen, die dem Stande von 1933, vielleicht sogar von 1914 entsprechen. Damals konnte man noch, in Erinnerung an ein vom Westfälischen Frieden 1648 geschaffenes

Machtverhältnis und in Weiterführung des alten: Cuius regio, eius religio, von katholischen und protestantischen Städten oder Ländern sprechen, Bayern, Rheinland oder Westfalen als vorwiegend katholisch, Thüringen, Sachsen, Mecklenburg oder Schleswig-Holstein als ausgeprägt protestantisch bezeichnen.

Heute stimmt das nicht mehr. Schon seit 1870 hatte im Gefolge des Industrieaufschwunges eine erhebliche Binnenwanderung begonnen, die zunächst nur das Gesicht der Städte veränderte. Aber sie hielt sich in überschaubaren Größen. Als jedoch in den letztvergangenen Jahren der freie Wanderwille des Einzelnen abgelöst wurde vom freischaltenden Kollektivwillen des totalen Staates, schnellte die Binnenwanderung wie eine Fieberkurve in immer steileren Ansätzen zur Höhe: Neue Industriezentren entstanden, beinahe über Nacht, und mit ihnen Arbeiterkasernen, Siedlungen, Städte; dann kam die totale Arbeitsverpflichtung und verschob Angestellte und Arbeiter nach Belieben; die „totale Erziehung" unserer Jugend schuf Landjahr, Landverschickung, Arbeitsdienst; der totale Krieg brachte schließlich Millionen in Bewegung, entfernte die Bevölkerung aus dem Kampfgebiet, verpflanzte die Ausgebombten oder Bedrohten, führte „befreite Volksgenossen" aus uraltem Siedlungsland in die Heimat zurück; die totale Niederlage endlich führte zum grauenvollen Höhepunkt: zur Ausweisung von Millionen. Man kann sagen, daß ein hoher Hundertsatz unsres Volkes wie Geröll in einer Gletschermühle in Bewegung geraten ist. Naturgemäß konnte bei der Neuansiedelung keine Rücksicht genommen werden auf religiöse Zusammengehörigkeit und seelsorgliche Bedürfnisse. Damit ist eine „Wandernde Kirche" entstanden, die katholische und protestantische Gebiete, Stadt und Land überflutete und sich schon heute zu einer „Kirche in der Zerstreuung", zur Diaspora in einem bisher ungekanntem Ausmaß zu verfestigen droht.

Vergegenwärtigen wir uns den neuen Zustand unserer Bistümer. Schon die Aufteilung Deutschlands in Zonen und die Schaffung neuer Länder, zum Teil in willkürlicher Grenzziehung, hat der kirchlichen Verwaltung und damit der geordneten Seelsorge erhebliche Schwierigkeiten gebracht. Das Altreich zählte 25 kirchliche Sprengel; davon sind zwei restlos verlorengegangen: Ermland in Ostpreußen und Schneidemühl am Korridor. Das Erzbistum Breslau hat nur einen kleinen Rest seines Umfangs diesseits der Neiße gerettet, jedoch immerhin ein Gebiet, das etwa 180 000 Katholiken beherbergt und an Ausdehnung nicht hinter der Diözese Aachen oder Speyer oder Eichstätt zurücksteht; der Sitz der Verwaltung ist in Görlitz an der Neiße. 13 Bistümer genießen den Vorteil, daß ihr Gebiet innerhalb einer und derselben Zone liegt (6 im rechtsrheinischen Bayern, ferner Speyer, Trier, Aachen, Münster, Hildesheim, Meißen und Görlitz), während die restlichen 10 durch Zonengrenzen zerschnitten wurden (Freiburg, Rottenburg, Mainz, Limburg, Fulda, Würzburg, Köln, Paderborn, Osnabrück, Berlin). Damit ist in vielen Fällen der geregelte Verkehr zwischen Bischof, Geistlichkeit und Volk äußerst erschwert, die Versetzung der Priester behindert, das innere Band der Einheit gefährdet.

Noch unübersichtlicher wurde die Lage durch die Schaffung neuer Länder, deren Grenzen nun die Bistumsgrenzen nochmal überschneiden. Die bayerischen Diözesen (jedoch nicht Würzburg), einschließlich Speyer, kamen dabei am besten weg: Zonen- und Landesgrenzen decken sich wie früher mit der kirchlichen Bistumsgrenze. Andere Bistümer dagegen sehen sich vor einer reichlich verwickelten territorialen Neuordnung: Mainz mit einem linksrheinischen Anteil im Lande Rheinland-Pfalz und zwei räumlich getrennten Gebietsstreifen um Darmstadt und um Gießen, im Lande Großhessen; Köln und Limburg ähnlich; Würzburg in Bayern und Thüringen; Fulda in Großhessen und Thüringen; Paderborn reicht vom Lande Rheinland-Westfalen über Niedersachsen nach Sachsen-Anhalt (Halle); Osnabrück gar darf sich rühmen, gleich sechs neue Länder in Reichweite zu haben: Rheinland-Westfalen, Niedersachsen, Bremen, Hamburg, Schleswig-Holstein und Mecklenburg. Wollte man heute eine Diözesankarte Deutschlands anfertigen, sie würde an Farbenbuntheit hinter der verwirrenden Pracht moderner Gemälde nicht zurückstehen.

Innerhalb dieser bereits reichlich in Unordnung geratenen Bistumsgeographie ist nun die besondere Neulage unserer Diaspora zu sehen. Nachdem einmal das aus der Reformationszeit stammende Prinzip, daß der Landesherr auch das religiöse Bekenntnis seiner Untertanen einheitlich bestimmt, durchbrochen war, bildeten sich in vordem rein protestantischen Ländern oder Landesteilen kleine katholische Gemeinden, und umgekehrt; sie lebten in der Zerstreuung, in der Diaspora, d. h. als verschwindende Minderheit in einer religiös fremden Umgebung. Einige Bistümer besaßen und besitzen solche Diasporadistrikte innerhalb ihres eigentlichen Bistumsgebietes, so z. B. Rottenburg, Bamberg, Fulda, Limburg, Speyer oder die ausgeprägten Diasporadiözesen Hildesheim, Berlin, Meißen. Anderen Bistümern wurden derartige Diasporasprengel, außerhalb des Bereiches, manchmal weitgetrennt abliegend, zu seelsorglicher Betreuung zugewiesen, gleichsam ein Stammland mit einer vorgeschobenen Grenzmark. So betreut z. B. Würzburg eine Diaspora in Thüringen, Fulda ebenso, Paderborn in Mitteldeutschland (ehemalige Provinz Sachsen), Osnabrück in Schleswig-Holstein und im entlegenen Mecklenburg.

Früher konnten die verhältnismäßig wenigen Katholiken in der Diaspora von einigen Seelsorgsposten aus genügend erfaßt werden. Nun aber verschob sich infolge des Einströmens von Millionen fliehender oder ausgewiesener Menschen die Lage von Grund auf.

Zweite Feststellung: Nicht nur die Geographie, sondern auch das kirchlich-seelsorgliche Bevölkerungsbild hat sich verändert. Dort wo Flüchtlinge in gut ausgebauten Bistümern des Südens oder Westens unterkamen, ist das seelsorgliche Anliegen nicht so drückend. Die erhöhte Seelenzahl bedeutet zwar für den eingesessenen Klerus einen Zuwachs an Seelsorgsarbeit, aber bei gutem Willen und gesteigerter Opferfreudigkeit läßt sich die Aufgabe meistern. Denn die materielle und rechtliche Grundlage

ist ja seit alters gegeben und ausgebaut: Pfarreien, Kirchen und Kapellen, kirchliche Einrichtungen verschiedenster Art.

Ganz anders liegen die Dinge dort, wo die Flüchtlinge in Gebiete kamen, die bisher kaum oder überhaupt nicht von katholischer Seelsorge erfaßt werden mußten, in der Diaspora im vollen Sinne des Wortes. Wo bisher in einem weiten Umkreis mit vielleicht Hunderten von Städtchen und Dörfern nur wenige katholische Familien wohnten und daher eine kleine Missionsstation mit einem oder höchstens zwei Priestern vollauf genügte, wo katholische Pfarreien, Gotteshäuser und jedwede kirchliche Einrichtung fehlten, sind nun gleichsam über Nacht in jeder Stadt und bis in den letzten Flecken hinaus große katholische Streugemeinden entstanden. Im Durchschnitt muß man rechnen, daß die Katholikenzahl der Diaspora sich verzehnfacht hat, und diese Zahl ist eher zu niedrig als zu hoch gegriffen. Ein Diasporagebiet, das bisher unbedenklich als bloße Beigabe einer Diözese zur Betreuung anvertraut werden konnte, beherbergt nun ein Kirchenvolk, das an Seelenzahl die Mutterdiözese erreicht, vielleicht sogar übersteigt, also ein selbständiges Bistum bilden könnte — und sagen wir gleich, auch bilden sollte.

Dazu einige Zahlen, wenn auch unvollständig und infolge des noch immer fließenden Zustandes notwendig ungenau: Fulda meldet im Herbst 1946 einen Zuwachs von über 800 000 Katholiken, Hildesheim von über 700 000, also beinahe eine Verdreifachung des Gesamtbestandes, Paderborn über 600 000 Neukatholiken; das Bistum Osnabrück ist um 1 200 000 Seelen gestiegen; davon sind z. B. nach dem ausgeprägt protestantischen Mecklenburg unter etwa 900 000 Flüchtlingen ungefähr 400 000 Katholiken gekommen, nach Schleswig-Holstein ungefähr 300 000. Eine Gemeinde Holsteins z. B. hatte früher 300 Katholiken, heute 11 000, also annähernd das 35fache. Noch ein Beispiel aus der Diözese Berlin: Die katholische Gemeinde Demmin in Pommern, die früher von einer Kirche und einer Kapelle aus leicht die wenigen Katholiken in ihrem Umkreis versehen konnte, steht heute vor der Notwendigkeit, alle vier Städte und 220 Dörfer ihres Sprengels zu besuchen, weil erhebliche Katholikengruppen bis ins letzte Dorf eingesiedelt wurden.

So ergibt sich als annäherndes Gesamtbild, daß in den Gebieten Nord-, Mittel- und Ostdeutschlands, die bis vor wenigen Jahren als fast ausschließliche Domäne der protestantischen Bekenntnisse bezeichnet werden konnten, nun plötzlich beachtliche katholische Gruppen Fuß fassen mußten, die mit 4—5 Millionen nicht zu hoch gegriffen sind: Mecklenburg etwa 400 000, Pommern und Brandenburg (Anteil des Bistums Berlin und der Verwaltungsstelle Görlitz) wohl kaum weniger, Sachsen (Bistum Meißen) ungefähr 700 000, Mitteldeutschland (Paderborner Anteil) wohl um 800 000, Thüringen ungefähr 800 000, Schleswig-Holstein und das Gebiet der Hansastädte ebenfalls mindestens 400 000 — Zahlen vom Ausmaß einer mittleren deutschen Diözese. So ist aus dem Flüchtlingsproblem, das so vielfältige schwere und schwerste Not über uns gebracht hat und uns vor fast unlösbare Aufgaben wirtschaftlicher, karitativer und politischer Natur stellt, im seelsorglichen Be-

reich ein Diasporaproblem von bisher ungekannten Ausmaßen geworden. Die aus vergangener Zeit uns vertraute Landkarte der konfessionellen Einteilung Deutschlands hat ebenso aufgehört wie die politische Reichs- und Länderkarte. Es gibt keine ausgeprägt protestantischen Gebiete mehr, wie auch keine ausgeprägt katholischen; denn was uns getroffen hat, traf ebenso unsere getrennten Brüder, so daß z. B. eine ehemals rein katholische Diözese wie Passau heute eine beachtliche protestantische Minderheit beherbergt.

Eine dritte Feststellung, und sie ist bitter und betrüblich: Die Seelsorgsnot ist vielmals größer als die bisher eingesetzte Seelsorgskraft. Es liegt dies zunächst einmal an den Schwierigkeiten, die sich jedem Versuch, der Aufgabe Herr zu werden, turmhoch entgegenstellen. Wir wollen die Seelsorgsnot, die ganz allgemein alle deutschen Bistümer traf, außer acht lassen und nur die Verhältnisse unseres neuen Missionslandes betrachten. Es ist im echten Sinn Missionsland, d. h. Seelsorgsgebiet, wo es von Grund auf neu zu beginnen gilt, und zwar unter den ärmlichsten Bedingungen.

Wie bereits gesagt, waren die Diasporagebiete für die seelsorgliche Erfassung so vieler Katholiken in keiner Weise vorbereitet oder ausgebaut. Es war nicht so — und konnte auch gar nicht sein —, daß etwa ein ausgedehntes Netz von Seelsorgstationen, mit Gottesdiensträumen, Pfarrhäusern und kirchlichen Anstalten allüberall bereitstände, sondern die seelsorglichen Einrichtungen folgten nur mühsam den in die Diaspora abwandernden Gläubigen nach. Da früher der katholische Zuzug sich im allgemeinen auf Beamte, Angestellte und Industriearbeiter beschränkte, bildeten sich Diasporagruppen gewöhnlich nur in den größeren Siedlungszentren; das flache Land konnte nach wie vor beinahe unberücksichtigt bleiben. Der Flüchtlingsstrom dagegen mußte, bei der Zertrümmerung der Städte, der Stillegung der Industrie, vorwiegend von kleinen Landstädtchen und Dörfern aufgesaugt werden. Die Folge war, daß z. B. ein Diasporapfarrer nun ein Gebiet von etwa 50 oder 100 Ortschaften nicht mehr bloß dem Namen nach, sondern in der ganzen Fülle des Einsatzes sein eigen nennen muß. Das Bistum Berlin meldet als Mindestdurchschnitt 30 Orte für eine Seelsorgstelle, in nicht seltenen Fällen steigt die Zahl auf 70, 100, ja über 200. Das gleiche gilt für Görlitz, Sachsen, Thüringen, Schleswig-Holstein, Mecklenburg.

Dabei kann der Priester nicht wie in normalen Zeiten mit allen Verkehrsmitteln moderner Technik rechnen: Auto und Motorrad fallen praktisch für ihn weg, sein Fahrrad — sofern er es noch besitzt — steht bald wegen Reifenmangels still, der Eisenbahnverkehr gerade auf den kleinen Strecken ist entweder noch nicht im Gang oder nicht selten gerade an Sonntagen gesperrt, und Strecken von 20—40 Kilometern nach Apostelart zu Fuß machen, erfordert nicht nur eine gute Ernährung und jugendliche Bärennatur, sondern vor allem auch Schuhsohlen, Dinge, die heute im Reich der Wunschträume bleiben. Die kirchlichen Behörden melden in beängstigend steigender Zahl das gesundheitliche Zusammenbrechen ihrer Seelsorger an dieser schwersten Front, und einer der Bischöfe äußerte, daß er mit Erfolg eigentlich nur kernstarke Priester unter

35 Jahren einsetzen könne. Das Wort mag vielleicht etwas zugespitzt sein, aber sicher ist, daß die hohen Ansprüche an die Körperkraft der Priester nach jungen, körperlich gesunden und unverwüstlich widerstandsfähigen Naturen verlangt. Auch deshalb, damit der jugendliche Schwung und die unverbrauchte Spannkraft leichter hinweghelfen über bittere Enttäuschungen, drückende Einsamkeit und Verlorenheit auf unübersehbarem Arbeitsfeld und eine täglich höher steigende Sturmflut von Elend und Not. Die Hilferufe des eingesetzten Diasporaklerus sind erschütternd und erinnern an die verzweifelten Meldungen von Truppen, die abgeschnitten, umzingelt, erschöpft auf verlorenem Posten kämpfen: Wir brauchen Ersatzkräfte, Ablösung, sonst gehen wir alle unter; einer nach dem andern bricht zusammen!

Kann Hilfe kommen? Ja, aber auch hier türmen sich die Hindernisse. Es müßten allüberall Gottesdiensträume, Wohnungen für Priester, kirchliche Anstalten und Heime, Schwesternstationen erstehen. Aber selbst wenn diese Menschenverschiebung ohne einen vorausgegangenen, verlorenen Krieg, im tiefsten Frieden, bei wirtschaftlichem Wohlstand des Volkes gekommen wäre, hätte es der Anstrengung und großer Opfer des gesamten deutschen Katholizismus bedurft, um in der notwendig kurzen Zeit für die zugewanderten Katholiken den neuen Raum kirchlichen Lebens zu schaffen. Nun aber hat diese Not uns getroffen in einem Augenblick wirtschaftlicher Vernichtung: die Gütererzeugung steht still, Rohstoffe mangeln, das Geld ist verknappt, der Verkehr zerschnitten, die ehemals wohlhabenden katholischen Gebiete wie Rheinland, Westfalen und Süddeutschland sind selbst schwer getroffen, haben manchmal, wie z. B. das Bistum Aachen, bis zu 85 % der eigenen Kirchen und kirchlichen Gebäude in Trümmern liegen. Die Gebefreudigkeit der Gläubigen ist überall bis an die Grenze beansprucht, private Hilfe wird nie genügen, öffentliche Mittel von seiten der verarmten Staatskassen oder auch nur aufrichtige Förderung ist vor allem in der Ostzone kaum zu erwarten. Schon die bloße Tatsache, daß alle Wohnungen überbelegt sind, stemmt sich der Absicht entgegen, neue Seelsorgstellen zu errichten.

Dazu kommt die Priesternot selbst. Gerade die Jahrgänge junger, in der Vollkraft der Mannesjahre stehender Priester wurden durch den Krieg gelichtet: das Blutopfer des deutschen Welt- und Ordensklerus an Gefallenen, Verschollenen, Krüppeln oder Schwerkranken ist äußerst hoch; der Nachwuchs an Theologiestudenten fiel durch Einberufung und Kriegsverlust seit acht Jahren fast ganz aus, wir stehen im Seelsorgsnachwuchs vor dem Ausfall einer ganzen Generation.

Aber selbst dem opferbereiten und willigen Priester wird der Weg an die bedrohte Front nicht leicht. Die Zonengrenze nach dem Osten hin bedeutet gewöhnlich eine wirkliche Sperre. Verhängnisvoll wirkt sich auch die weitgehende Abhängigkeit aus, in der die östliche Diaspora von westlichen Diözesen steht. Sie, die wie ein Kind der stets nahen und nährenden Brust der Mutterdiözese bedürfte, ist durch die politische Verwaltungseinteilung von ihrem kirchlichen Nährboden praktisch abgeschnitten. Die Gefahr liegt nahe,

daß in der Mutterdiözese das Kind in der unerreichbaren Ferne — unerreichbar auch bei bestem Willen — an den Rand der Aufmerksamkeit gerät, um so mehr, je mehr die Not im eigenen Heim alle Kräfte bindet, daß jedoch bei den in der Ferne Arbeitenden und Darbenden das bittere, wenn auch unberechtigte Gefühl sich einschleicht, verlassen und verloren zu sein.

Dies nicht zuletzt deswegen, weil die Arbeit in der Diaspora schon immer und heute in verstärktem Maße ein hartes Wirken nicht so sehr im Weinberg, sondern im Steinbruch Gottes ist. Gewiß erzählen alle Priester von rührender Hirtenfreude, von nie gekanntem Trost gerade mitten in tiefster Not, von einer beglückenden Dankbarkeit und Hochachtung, die ihnen ihr Volk entgegenbringt, weil es seine Priester sieht in gleicher Not, in der gleichen Notwohnung oder erbärmlichen Baracke, auf dem gleichen armen Strohsack, in der Buntheit einer zusammengebettelten Kleidung, und doch wirkend mit der unerschöpflichen Liebe und verklärten Heiterkeit des guten Hirten und Vaters. Aber das täuscht doch diese bewundernswerten Apostel nicht über die schweren Gefahren, unter denen das Seelenheil ihrer Herde steht, nicht über die bedenklichen Gebrechen, an denen schon die Grundlage ihrer Seelsorge krankt.

Tatsache ist, daß Hunderttausende von Katholiken entweder gar nicht oder nur allzu spärlich erfaßt werden; sie sterben ohne Sakramente, werden beerdigt ohne Priester, Neugeborene warten umsonst auf die feierliche Taufe, Kinder wachsen ohne Unterricht heran und wissen kaum mehr etwas von all dem Beseligenden, das unser katholisches Kinderherz so froh bewegte. Sie leben in einer Wohnungsenge, die jeden Schutz ihrer unberührten Seele ausschließt. Und dies oft unter dem Ansturm einer Jugenderziehung und staatlichen Betreuung, die nur allzu klare Ziele verfolgt. Es ist gerade die Not der Kinderherzen, die allen Seelsorgern am tiefsten ans Herz greift.

Und die Erwachsenen? Es ist seit langem bekannt, daß das Leben in der Diaspora eine Art Sonderschulung voraussetzt, wenn es nicht in religiöse Gleichgültigkeit abgleiten soll. Unsere alten Diasporakatholiken gehörten zu den besten der Kirche; denn sie hatten gelernt, auch bei starker Einsamkeit sich im Felde zu behaupten. Mehr als der Gläubige im geschlossenen katholischen Gebiet brachten sie Opfer für Bekenntnis und Glaubensübung. Wohl fehlte ihnen der äußere Schutz alter kirchlicher Überlieferung, tragender Umwelt und herzerhebender Gottesdienstfeier; dafür hatten sie sich aber eine tragfähige Welt im Inneren gebaut, eine Burg eigenständiger Frömmigkeit und Kirchentreue, das heilige kostbare Erbe ganzer Diasporageschlechter.

Leider kann man von dem überwiegenden Teil der neugekommenen Katholiken nicht behaupten, sie seien diasporareif. Das soll kein Vorwurf sein; denn sie sind nicht schuld daran. Sie kommen fast durchweg aus geschlossen katholischen Gebieten, wo die Teilnahme am kirchlichen Leben zur selbstverständlichen Überlieferung gehörte und daher fast zwangsläufig zur einfach geübten Formalität ward, nicht zum opfervoll erworbenen Besitz. Kein Wunder also, wenn sie in der neuen, ungewohnten Lage nicht die gewünschte

Festigkeit beweisen. Man kann auch vom Durchschnitt der Menschen nicht ständig heroische Opfer erwarten. Wo eine außerordentliche Not über die Seele hereinbricht, wo alle Auswege verbaut scheinen, kann es leicht geschehen, daß ein Ausweg beschritten wird, der vielleicht den Normen des sittlichen Gesetzes oder den Bestimmungen des Kirchenrechtes nicht mehr entspricht. Gemischte Ehen waren schon immer eine offene Wunde in der Diaspora; denn selbst wenn sie kirchlich geschlossen wurden, konnten sie in ganz unkatholischer Umwelt nicht immer auch wirklich katholisch gelebt werden; sie blieben Ehen ohne katholischen Nachwuchs, eine Buchung auf der Verlustseite. Die neue Diaspora wird nicht weniger auf dieses Konto abschreiben müssen.

Auch eine andere Erscheinung, die dem Außenstehenden recht betrübend, ja unbegreiflich erscheinen muß, ist psychologisch sehr wohl begreiflich: die Teilnahme von Katholiken am andersgläubigen Gottesdienst. Zunächst einmal sind die vergangenen Jahre, wo von der Staatsführung zielbewußt auf die Verwischung der konfessionellen Grenzen hingearbeitet wurde, nicht spurlos an uns vorübergegangen. Nun leben die Ausgewiesenen in bedrückender Not, auf engstem Raum zusammengepfercht zu einer freudlosen Primitivität des Lebens. Was sie in der Heimat an lieben Gegenständen, künstlerischen Werten, herzerhebenden und gemütsbetonten Freuden besaßen, ist blinden Mächten zum Opfer gefallen. Und doch tragen sie alle im Herzen das Heimweh und die Sehnsucht nach dem, was unser brutales Alltagsleben dem höheren Menschen lebens- und liebenswert macht, nach Erhebung des Herzens, Seelenkultur, gemütvollen und religiösen Werten; am meisten unsere Mitbrüder aus dem schlesischen und sudetendeutschen Stamm, die von Natur und Anlage mit einem reichen, tiefen Gemüt ausgestattet sind und in denen die Erinnerung nachschwingt an die Schönheit ihrer Heimaterde, an den hellen barocken Schwung ihrer altehrwürdigen Kirchen aus ehemals österreichischem Kunstschaffen, an den warmen, herzlichen Ton ihrer religiösen Feiertage.

Wenn diese Ärmsten aus der Dürftigkeit ihrer Baracken, aus ihrem düsteren Bethlehemsstall in eine Stunde himmlischen Vergessens sich sehnen, wenn sie auch bei bestem Willen weitum keine Kirche ihres Glaubens oder höchstens einen dürftigen Diasporagottesdienst in armseliger Notkirche finden, wer wird sie als Abtrünnige zu verurteilen wagen, wenn sie aus einer Art verzweifelten religiösen Hungers dorthin gehen, wo sie doch eine religiöse Feier in einer wirklichen Kirche entdeckten, nämlich in der Kirche des anderen Bekenntnisses? Evangelische Pastoren sagen, daß die katholischen Heimatvertriebenen zu ihren fleißigsten und frömmsten Kirchgängern gehören.

Nein, es liegt uns ferne, deswegen einen Stein auf solche Katholiken zu werfen, noch weniger auf die Diener der andern Konfession. Im Gegenteil sei auch an dieser Stelle das hohe Verdienst dieser Männer anerkannt, die in freiem Entgegenkommen unseren Priestern ihre Kirche für den katho-

lischen Sonntagsgottesdienst zur Verfügung stellen. Hier ist eine Denkweise aufgebrochen, die in Deutschland vor 1918 unvorstellbar war und uns alle zu ernster Besinnung anregen muß. Aber um so mehr erhebt sich vor uns die heiligfordernde Pflicht, einer so ungewohnt und mächtig sich offenbarenden Seelennot unserer katholischen Brüder und Schwestern mit allen Mitteln zu Hilfe zu eilen.

FOLGERUNGEN

Es gilt, aus den nüchternen Tatsachen, die so still sind und doch so laut rufen, die Grundsätze für unsere katholische Tat zu ziehen.

Die erste Folgerung: Deutschland ist Missionsland geworden, wenigstens auf weite Strecken hin. Vielleicht erschrecken wir vor dem Wort Missionsland, lehnen es unwillig ab, weil wir bei dem Begriff an ferne, kulturlose, christusfremde Länder denken. Aber unsere Ablehnung und unser Entsetzen ändern nichts an der Tatsache. Das harte Wort trifft uns in Deutschland ebenso wie andere sogenannte katholische oder christliche Völker Europas. Wir alle müssen uns an den Gedanken gewöhnen, wieder Missionsland geworden zu sein. Jede andere Auffassung würde auf einer Denkweise beruhen, die vor 100 Jahren vielleicht noch stimmte, wo man die kirchliche Welt in katholische Länder und nichtkatholische Missionsländer einteilte. Das ist vorbei. Wohl zehren die Völker der Alten Welt noch von einer hohen, reifen christlichen Überlieferung; aber sie sind nicht mehr in ihrer Gesamtheit christlich oder katholisch; sie sind nachgeborene, verstädterte, seelisch leergewordene Söhne, die im schlichten Vaterhaus ihrer starken Altvordern herumgehen, deren Glauben, Lebensform und Kunstschaffen bewundern, nachtrauernd studieren, nachahmen oder auch mit überheblichem Lächeln in den Winkel schieben.

Wir haben heute in Deutschland echtes Missionsland. Denn im Grunde ist Missionsgebiet überall dort, wo weite Schichten von Christus nichts wissen — wobei es schließlich von untergeordneter Bedeutung ist, ob sie noch nie etwas wußten oder ob sie das Wissen früherer Geschlechter verloren haben — und wo also eine erhebliche Seelenzahl in ernster Heilsgefahr schwebt. Diese Schichten setzen sich in Deutschland vornehmlich aus zwei Gruppen zusammen:

Da sind zunächst unsere gefährdeten Glaubensbrüder, vor allem die Kinder, in der neuentstandenen Diaspora. Ihre Seelsorgsnot ist groß, sie wächst von Monat zu Monat und ruft unsere Tat, unsere rasche Tat, wenn nicht eines Tages ihre Seelen vor Gottes Thron unsere Säumigkeit anklagen sollen.

Da sind weiterhin, allüberall in allen Städten und Dörfern des Landes, die Nicht-mehr-Christen, ganz gleich, aus welchem Bekenntnis sie oder ihre Eltern kommen. Der praktische Seelsorger weiß wehen Herzens um ihr Vorhandensein. Aber in der Gesamtbetrachtung wird diese Gruppe leider nicht selten zu wenig in Rechnung gestellt. Vom kirchlichen, rein for-

malen Standpunkt aus gesehen, sollte sie ja auch nicht da sein, existiert nur widerrechtlich, also gleichsam „illegal". Aber sie existiert, und in sehr erheblichem Ausmaß. Jeder Pfarrer kennt die hohen Zahlen derer, die dem Sonntagsgottesdienst beharrlich fernbleiben, die nicht mehr Ostern halten, die bei Eheschließungen oder Ehescheidung sich kaltblütig über das Gottesgesetz hinwegsetzen und damit der Kirche vollends entfremden.

Wir dürfen auch nicht der Täuschung verfallen, es seien ja selbst in den Zeiten des umfassendsten Sturmlaufs gegen die christlichen Kirchen nur wenige gewesen, die den Kirchenaustritt vollzogen haben. Gewiß, diese Feststellung war damals eine Quelle des Trostes und starker Zuversicht; im Verhältnis zur aufgewandten Propaganda und zur verführerischen Lage, wie sie sich damals darbot, haben weniger Christen diesen letzten Schritt vor den Behörden getan, als vielleicht Schwarzseher in unsern Reihen vermutet hatten. Doch stellen wir einmal die Frage: wie wäre das Ergebnis, wenn nicht die Tatsache der Geburt und Taufe von Kindheit her die amtliche bürgerliche Zugehörigkeit zur Kirche festlegen würde, sondern eine ausdrückliche Willenserklärung im reiferen Alter? Und was bedeutet schließlich, vom Seelsorger her gesehen, die formelle Namensführung in Büchern oder Karteien, wenn das Leben des Christen wenigstens in einigen wesentlichen Punkten, nicht praktisches Christentum zeigt?

Die Gruppe der Nicht-mehr-Christen existiert, und sie ist eine stille, manchmal auch eine sehr laute und tatkräftige Macht im Lande. Doch auch dieses Wort: sie ist eine Macht, ist falsch gesetzt und verführt uns zu leicht, in die bloße Abwehr zu gehen, uns ihr gegenüber in Schutzstellungen zu verschanzen, wie wir uns in Deutschland seit dem Ausgang der Religionskriege des 17. Jahrhunderts allzu sehr auf Abwehr und Sicherung des verbliebenen Besitzstandes beschränkt haben. Die Nicht-mehr-Christen sind doch dem Seelsorger eine Aufgabe, ein Missionsauftrag; sie erinnern uns täglich, daß wir in einem Missionslande leben.

Damit stehen wir vor der zweiten Folgerung: Seelsorge im Missionsland erfordert Missionsmethode. Missionsmethode aber setzt ein Missionsziel voraus, nämlich: dem Gottesreich Neuland gewinnen wollen. Es soll hier nicht gesprochen werden von einer etwaigen Absicht, den Besitzstand fremder Konfessionen anzugreifen, Proselyten zu werben und zu machen. Viel dringlicher ist die Rettung und Wiedergewinnung unserer Gefährdeten oder Verlorenen. Sie sind rechtlich und formal unser Erbgut, aber gerade ihnen gegenüber gilt das Wort: Erwirb es, um es zu besitzen! Unser apostolisches Schaffen muß eindeutig eingestellt werden auf Neuerwerb; bloße Erhaltungsseelsorge genügt nicht.

Der kirchliche Bestand sah sich im abgelaufenen Jahrhundert einem an Wucht und Umfang ständig wachsenden Angriff ausgesetzt. Wir haben mit bewundernswerter Kraft, Verbissenheit und nicht ohne Erfolg unsere Stellungen verteidigt; aber wir werden nicht leugnen können, daß in diesem Abwehrkampf eben doch Gräben geopfert, Einbrüche hingenommen werden

mußten. Man kann und muß in einem verwundeten Schiff die Schotten schließen, um den Rest des Schiffskörpers gegen die nachdrängenden Wasser abzudichten. Aber wenn die havarierten Stellen sich häufen und wenn es nicht gelingt, die eingedrungenen Gewichtsmassen auszuschalten oder auszugleichen, so wird das Schiff mit Schlagseite fahren und an Fahrsicherheit verlieren, mag der unversehrte Schiffsteil noch so praktisch, gediegen, künstlerisch schön eingerichtet sein.

Entspricht das Bild nicht in etwa unserer Seelsorgslage? Wir haben um unseren Besitzstand tapfer gekämpft, haben jeden Einbruch sofort abzudichten gesucht, haben sein Inneres in Sauberkeit und Ordnung, in Zucht und Regsamkeit erhalten, ja ihn mit allen Handhaben einer vielseitigen Organisation, mit allen Werten einer gehobenen Geistigkeit, mit allen Schönheiten einer fein empfundenen Kunst ausgestattet. Unser katholisches Haus war groß und reich und konnte sich vor der Welt sehen lassen. Und schon sind eifrige Hände wieder am Werk, um die Schäden der vergangenen Jahre auszubessern, Mauern zu flicken, Wände zu verputzen, Leitungen zu legen und die alten Bilder wieder aufzuhängen. Ob wir darüber nicht noch einmal der Täuschung zu verfallen drohen wie vor 1933, wo ein sehr bedeutender Katholikenführer das bittere Wort sprach: Ich fürchte, wir sehen vor lauter Schönheit im eigenen Haus nicht die Millionen, die draußen vor unseren Butzenscheiben vorbeiziehen. Sind wir — wenigstens im Westen und Süden des Reiches — nicht bereits wieder auf dem besten Weg, uns in die Enge unseres Heimes abzukapseln? Wir organisieren, lassen Untergegangenes neu aufleben und gründen Neues, stoßen uns mit unseren Teilunternehmungen im engen Raum, theoretisieren, problematisieren, diskutieren in zahllosen Tagungen, in Zeitschriften und Büchern, ja schon regt sich auch die alte Leidenschaft einer unfruchtbaren Kritik aneinander. Das sind ausgeprägte Zeichen des Lebens in der Enge: gestaute Kräfte, gefesseltes Leben, das sich in Ermangelung einer großen Aufgabe nach außen in die Kleinigkeiten des Inneren flüchtet, in wahrscheinlich nicht bewußter Flucht vor der harten Wirklichkeit sich Balkone und Balkönchen, gute Stuben und Wolkenkuckucksheime baut. Wie viele wertvolle und starklebendige Kräfte werden dabei gebunden, Priester, Ordensleute, Laien, die mit ehrlichstem Wollen sich daran verbrauchen!

Draußen aber ringen unsere Brüder und Schwestern, in der Diaspora und in der Verlorenheit, um das nackte Leben ihrer Seele, stehen die wenigen Priester, Ordensfrauen und Laienhelfer vereinsamt, wie verzweifelte Dammwächter, vor einer Sturzflut, die all ihr Seelsorgswerk zu unterspülen und zu begraben droht. Sollen wir, die wir nicht unmittelbar betroffen sind, über ihre Not hinwegsehen dürfen? Können wir sagen, es sei das ausschließliche Anliegen der zuständigen Diasporabistümer?

Dritte Folgerung: Die Seelsorgenot unserer Diaspora muß ein Gesamtanliegen des deutschen Katholizismus werden. Vor ihr sollten alle Aufgaben, die nicht die gleiche missionarische Dringlichkeit

haben, entschlossen zurückgestellt werden. Keine der Diasporadiözesen kann allein dieses Anliegens Herr werden; alle sind von Gott aufgerufen. Riesengroß wie das Kreuz der Massenausweisung steht die Seelennot unserer Brüder vor uns und ruft wie der Herr am Kreuze: Warum hast du mich verlassen? Stellen wir alles zurück: Eigenliebe, Sonderinteressen, noch so wichtig sich gebärdende Aufgaben, liebe Beschäftigungen und Spielereien. Vor den schlummernden oder in der Enge eingesetzten Kräften unserer Jungpriester, der Patres und Schwestern in den Klöstern, vor der begeisterungsfähigen Seele unserer katholischen Laienhelfer, Jungen und Mädchen soll ein großes, weites, allen Lebensmut weckendes Ziel erstehen, das Ziel des gesamten deutschen Katholizismus: Rettung der Diaspora, Ausweitung des Christusreiches im Missionsland deutscher Seele!

Der Unglaube in der Krise?[1]

Von PAUL BOLKOVAC S. J.

Mehr als 90 bis 95 Prozent des deutschen Volkes ist zweifellos dem Namen nach katholisch oder protestantisch. Trotzdem war seit langem schon ein großer Teil — vielleicht sogar die Mehrzahl — der Kirche und dem Christentum entfremdet. Wenn in den Städten 25 Prozent regelmäßig am katholischen Gottesdienst jeden Sonntag teilnehmen, so gilt diese Zahl schon als gut. In manchen Gegenden, so etwa Holstein, kommt es vor, daß die protestantischen Kirchen auch an den höchsten Festen nur schwach besucht sind. Viele sogenannten Christen lebten und leben praktisch ohne Gott. Mancher hat auch schon theoretisch die Folgerungen gezogen: die Welt ist für ihn einzige und letzte Wirklichkeit.

Während des Krieges schien sich an diesem Verhältnis zwischen Glaube und Unglaube nichts zu ändern. Aber die geistige Umgruppierung nach dem Kriege wurde doch schon durch die Erfahrungen der letzten 10 bis 15 Jahre grundgelegt. So schrieb 1942 ein junger Mann von knapp 30 Jahren, der ein paar Jahre später zur katholischen Kirche übertrat, in sein Tagebuch: „Wir leben im Ungewissen — sollte es nicht eine Gewißheit geben? Die Gewißheit Gottes? Kommt Ungewißheit und mit ihr die Unsicherheit nicht aus der Wurzellosigkeit? Wir haben keine Wurzeln mehr, sind Treibgut — und das bringt den Zweifel. Würden wir aber Wurzeln schlagen können, so käme mit ihnen die Gewißheit, die Ruhe und die Zuversicht. Eines ist unausweichlich: wir werden mit dem Herrgott ringen müssen. Eher ist keine Ruhe, keine Kraft, keine Stärke möglich. Wenn die ganze Welt aus den Fugen gegangen ist, so einzig darum, daß sie nicht weiß, ob es einen Gott gibt oder nicht. Nach all diesen harten Tagen läßt sich Einer nicht mehr umgehen: der Herrgott steht mitten im Weg wie ein Felsklotz und will überwunden sein."

[1] Als Referat gehalten auf der Semaine Internationale d'Etudes Religieuses, Versailles 17. — 24. August 1947.

Und der Eindruck heute, zwei Jahre nach dem Zusammenbruch? Die Masse denkt und lebt nicht anders als früher. Zu ihr gehören nicht nur weite Kreise der Arbeiter und im Bürgertum, sondern auch unter den sogenannten Gebildeten. Neben der Sorge für das Elementare und Primitive: Nahrung, Wohnung, Kleidung, Arbeit (im Nachkriegsdeutschland eine Sache, die Körper und Seele vieler Menschen zugrunde richtet), kommt nichts anderes hoch. Die Katastrophen und Verluste haben keine Wandlung der Herzen ausgelöst — biblisch gesprochen: die Metanoia ist ausgeblieben.

Und die Kreise der Frager und Denker, die um eine geistige Bewältigung der Erfahrungen ringen? Ein Teil von ihnen hält den alten Ideen die Treue und will mit ihrer Hilfe den Aufgaben der Gegenwart beikommen. So die Rationalisten und Liberalen von gestern. Sie erwarten auch heute noch das Heil von der Vernunft und dem guten Willen der Menschen allein, nur unterstützt von den Möglichkeiten, die Wissenschaft und Technik bieten. Ebenso die orthodoxen Marxisten. Ihr altes Dogma, Sozialismus mit Atheismus, soll auch den neuen Aufgaben gewachsen sein. Und viele haben sich nicht nur die Liebe zu Goethe und Rilke bewahrt, sondern erwarten von ihnen weiterhin die gültige Antwort auf die Frage nach dem Sinn des menschlichen Lebens überhaupt.

Aber quer durch alle Stände und Altersklassen trifft man heute eine neue Schicht, zahlenmäßig nicht unerheblich und vor allem qualitativ bedeutsam, die der Krise anders begegnet. Diesen Menschen sind mit den äußeren Zerstörungen auch die inneren Bindungen von früher verloren gegangen. Sie haben keine Maßstäbe mehr und stehen ohne Orientierung da. Wohl bleibt ein Teil von ihnen in der Skepsis stecken und droht dem Nihilismus zu verfallen. Aber der Existentialismus frappiert und fasziniert nur in der ersten Begegnung. „Wenn ich Sartre oder Anouilh lese oder sehe, bleibt beim zweiten oder dritten Mal nur mehr ein Gefühl der Leere und Unzufriedenheit zurück. Wenn man am Ertrinken ist, braucht man keinen Fotografen, sondern einen Rettungsring." So eine junge Tänzerin. Nur einen Schritt weiter und die religiöse Fragestellung ist erreicht. Ein junger Sozialist umschrieb im Herbst 1946 die Situation wie folgt: „Was wir erlebt und durchlitten haben, blieb nicht in unsern Kleidern stecken. Wir stehen jetzt plötzlich und unerwartet vor der geistigen Auseinandersetzung mit dem Christentum. Ein ehrliches und verbindliches Gespräch zwischen Sozialisten und Christen ist uns willkommen. Was dabei herausspringt, wissen wir noch nicht. Aber wir haben das Vertrauen, daß beide Partner, sowohl wir Sozialisten als auch die Christen, aus dieser Begegnung allerhand lernen können und sollen."

Drei Fragen werden gestellt, die Antwort fällt sehr verschieden aus: Gott — Christentum — Kirche. Die Erde allein genügt nicht mehr; das Leben soll ein religiöses Vorzeichen bekommen, Mensch und Gott gehören zusammen. Man schätzt ein Christentum mit dem zweiten Hauptgebot als Hauptsache, jeder Beitrag zur Deutung und Gestaltung des Irdischen wird ehrlich begrüßt; aber man vermerkt auch kritisch jedes Versagen der Christen. Und das

Christliche am Christentum — die Gottheit Jesu Christi, also der Einbruch Gottes von oben und die Stiftung einer absoluten Ordnung — findet wenig Verständnis. Gegenüber der Kirche aber überwiegt Skepsis bei weitem die Sympathie. Kurz und gut: man wünscht ein praktisches Christentum auf religiöser Grundlage ohne kirchliche Bindung. Mit diesen Voraussetzungen muß man rechnen; an sie kann man anknüpfen[2].

Künstlerkreise

„Kunst, Leben und Religion gehören zusammen." Dieser Satz in einem Vortrag fand starken Widerhall bei Künstlern. Das „l'art pour l'art" ist geschichtlich überholt. Ein Regisseur las die „Stadien" von Kierkegaard, die den Leser vom Vitalen über das Ästhetische zum Sittlichen führen. Er zog aus der Lesung für sein Leben die Folgerung, katholisch zu werden. Das Existentielle wird in einem doppelten Sinn gefordert: für die Kunst und vom Künstler. Die Kunst soll dem Menschen, der dem Sog der Gegenwart physisch und geistig preisgegeben ist, den Weg zu neuen Ufern zeigen. Darum parallel dazu der Wunsch mancher Künstler, diese Lösung zunächst für ihr eigenes Leben zu finden, von der dann später auch ihr Werk Zeugnis ablegen soll.

Man schätzt den Katholizismus als Lebensform. Der Zugang geht weithin über die Liturgie: Zusammenhang zwischen Wirklichkeit und Symbol in Messe, Kirchenjahr und Sakramenten; die Messe als Mitte für den Tag und die Woche; Rhythmus im Jahr: das Kirchenjahr, die Heiligung des ganzen Lebens durch die Sakramente. Der dogmatische Grundriß wird verstanden und bejaht, sobald der Zusammenhang mit der Lebensgestaltung aufgewiesen wird. Man wünscht eine Anleitung zum praktischen Leben, nicht nur Unterricht in Wahrheiten.

Diese Menschen finden dann bald zu einer gemeinsamen Arbeit zusammen. So haben wir in München „Die Klage" herausgebracht. Unser Ziel war, den Opfergang unserer Tage vom Christlichen her zu deuten. Der künstlerische Grundriß wurde von den Trauermetten in der Karwoche übernommen. Die drei Nachtwachen — der Mensch im Dunkel von Not und Schuld; woher stammen und welchen Sinn haben die Katastrophen?: die religiöse Entscheidung; Lichter der Tröstung gehen auf am nächtlichen Himmel — entwickelten das Thema durch Rezitation alttestamentlicher Texte (Propheten und Psalmen) und moderner Dichtung (Thompson, Hound of heaven; Le Fort, Hymnen an Deutschland), unterbrochen und zugleich verbunden durch Antiphonen und Responsorien, die von einem kleinen Chor unter Orgelbegleitung gesungen wurden (praktische Schwierigkeiten zwangen leider zum Umstellen auf Flügel und Sologesang). Zu Beginn gab ein Theologe von der Rampe in

[2] Die Erfahrungen wurden vor allem aus der Arbeit mit drei Gruppen von Menschen gewonnen: ehemalige Nationalsozialisten, junge Sozialisten, Künstlerkreise (Gruppe 1: Theater, Tanz, Film; Gruppe 2: Maler, Bildhauer, Architekten); Durchschnittsalter: junge und mittlere Generation, also 20—45 Jahre.

Zivil eine kurze Einführung. Diese Arbeit hatte eine doppelte Wirkung. In den Künstlern wuchs das Gefühl der Zusammengehörigkeit von Beruf und Religion: der Glaube hatte die Inspiration für das künstlerische Werk geliefert und der Vollzug war für die Künstler gleichzeitig ein religiöses Erlebnis. Die Aufführung aber vermittelte den Menschen im Zuschauerraum, von denen manche sicher seit langem dem religiösen Leben entfremdet waren, eine Ahnung davon, welche Lebensmacht der Glaube sein kann. Es baten denn auch nachher viele um Überlassung der Texte, die wir ihnen leider nicht liefern konnten.

Junge Sozialisten

Der Marxismus steht in der Krise. Ein Teil der jungen Sozialisten lehnt die weltanschauliche Ideologie (Materialismus — Atheismus mit ressentimentgeladenem Affekt gegen Religion, Christentum und Kirche) ab und leitet alle Kraft in den Aufbau einer neuen Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Sie spüren dabei die geistige Verwandtschaft mit dem Christentum, das durch das Hauptgebot von der Nächstenliebe in seinem Ansatz sozial ist und sich in der Anwendung auf Wirtschaftsfragen weithin mit den sozialistischen Forderungen deckt. So entwickelt sich aus dem Gegeneinander-stehen von früher ein Miteinander-arbeiten-wollen an den gemeinsamen Aufgaben der Gegenwart.

Zwei Bedenken haben diese Sozialisten. Einmal rechnen sie mit der Möglichkeit einer kirchlichen Reaktion. Kirchliche Kreise waren in der Vergangenheit Partner und Instrument des Bürgertums. Ist der neue Kurs nur ein taktisches Manöver, oder wird er von grundsätzlicher Einsicht und Entscheidung bestimmt? Sodann spüren sie mit Recht den Zwiespalt zwischen Theorie und Praxis. Das Leben vieler Christen steht im Widerspruch zu den Forderungen, die das Christentum an seine Anhänger stellt — und zwar in einem Ausmaß, das den stets vorhandenen Riß zwischen Ideal und Wirklichkeit immer weiter auseinandertreibt. Da aber die Menschen heute vielleicht mehr als früher meist nur über die Echtheit zur Wahrheit finden, werden die Sozialisten ihre Sympathie für das Christentum nur bewahren und schließlich auch Vertrauen zu den Christen bekommen, wenn diese wirklich das Hauptgebot zur Hauptsache in ihrem Leben machen. Ein Christentum, das sich seiner sozialen Verantwortung bewußt ist und danach handelt, hat heute eine Chance unter geistig wachen Sozialisten. Sie erwarten noch keine Früchte, aber sie verlangen Taten.

Dabei geht es nicht nur um den Beitrag der Christen zur Lösung der sozialen Frage. Da dieser Sozialismus die marxistische Weltanschauung überwunden hat, suchen seine Anhänger jetzt nach einer neuen Sinngebung für das Ganze und Letzte. Wo ist das Welt- und Menschenbild, das uns in der Zange zwischen West und Ost die Ordnung zusammen mit der Freiheit verbürgt?

Ehemalige Nationalsozialisten

Es gab den Typ des Idealisten. Meist aufgewachsen außerhalb von Kirche und Christentum, suchten junge Männer nach einem Ziel für ihren Idealismus. Auf diese Bereitschaft der Geister und Herzen wirkte die NS-Ideologie wie Feuer auf Pulver. Ein Teil von ihnen brachte die Gabe der Unterscheidung mit und übte sie bald. Sie waren enttäuscht von dem „System" oder über den Verfall der Idee oder durch den Mißbrauch, den Verbrecher mit der Wahrheit oder ihrem guten Willen trieben. Wenn trotzdem die meisten äußerlich bis zum Ende dabei blieben und manche sich auch innerlich nicht davon lösten, dann vielleicht aus einem Gefühl der Loyalität, das man wohl am besten als „Nibelungentreue" bezeichnet. Oder aus einer Haltung, die, von der Sehnsucht getrieben, die Hoffnung nicht aufgeben wollte, daß doch schließlich und endlich allem Anschein zum Trotz der „gute Kern" sich durchsetzen werde. Mit dem allgemeinen Zusammenbruch brach oftmals auch der Rest dieser alten Welt zusammen. Was nun?

Solche Menschen — es handelt sich um eine Auslese: nicht allzu viele, aber sehr qualifizierte Menschen — haben als unverbrauchtes Kapital ihren dynamischen Grundzug bewahrt. Der aktive Idealismus braucht und sucht die Arbeit an einer Aufgabe, den Dienst für ein Werk. Ob es gelingen kann, diese gebundene Energie von Stoßkraft und Initiative zu entbinden in die Entscheidung für den Glauben und ein Leben aus dem Glauben?

Die Stellung dieser Menschen zu Gott? „Wohlan, so will ich die beiden stärksten Geister suchen: den einen, der für Gott zeugt, und den andern, der ihn leugnet. Unsere Achtung dem Starken im Glauben oder Unglauben, unsere Verachtung dem Schwachen im Glauben oder Unglauben. Zum Herrgott will ich mich aus einem starken Herzen bekennen oder nie!" So schrieb einer von ihnen. Und das Endergebnis aus langen und zahlreichen Gesprächen mit einem andern: „Wir Deutschen und die Europäer überhaupt sind und bleiben Aktivisten. Um unser Werk zu sichern, brauchen wir die Bindung an das Absolute. Der Zugang zu Gott geht für uns über die Tat." Hinter dieser Einsicht und Forderung steht das tragische Erlebnis einer schöpferischen Freiheit ohne Lenkung von oben. Handelt der Mächtige ohne Verantwortung vor einem Höheren, dann schlägt seine Herrschaft in brutale Gewalt um, die über kurz oder lang alles in Trümmer legt. In der ungebundenen Freiheit bleibt vom Dynamismus nur mehr das Dynamit übrig. Daher die Einsicht: wir brauchen Gott, wenn wir weiter existieren und mit unserer Arbeit am Irdischen nicht von neuem Bankrott machen wollen.

Ihre Stellung zum Christentum? Wenn überhaupt Christentum, dann kommt nur die katholische Kirche in Frage. Es imponiert die Idee einer für alle Menschen verbindlichen „Ordnung Gottes" auf Erden, die nicht menschlicher Planung ihr Dasein verdankt und allen Zufällen der Geschichte ausgeliefert bleibt, sondern die göttliche Gründung ist mit der Bürgschaft der Unverwüstlichkeit. So seltsam das für Außenstehende auch klingen mag,

diese Menschen haben viel Verständnis für die Ordnung und das Objektive, für Amt und Tradition. Auf Grund ihrer Enttäuschungen und durch das fortwirkende Umschlagserlebnis ist es begreiflich, wenn sie am Katholizismus im ursprünglichen Wortsinn das „Katholische" so schätzen: die Haltung, gegenüber allen Extremen und jedem Exzeß auf das Maß hinzuweisen und Maß zu halten, die Bindung der Teile an das Ganze und seine Ordnung zu wahren.

Zusammenfassung und Auswertung

Das Problem der freien Geister unter der Elite ist heute brennend. Die doppelte Bodenlosigkeit des Daseins, materielle Unsicherheit und geistige Leere, treibt einen Teil dieser Menschen über die wirtschaftlichen und politischen Probleme hinaus — sie werden nicht übersprungen, aber relativiert — und stellt sie vor die Frage nach der letzten Sinngebung. Sie rechnen nicht mehr mit einer innerweltlichen Lösung, sondern sind bereit, eine religiöse Entscheidung zu treffen. Aber die Stellungnahme Gott gegenüber ist eng gekoppelt mit ihrer Stellung zur Welt. Sie gewinnen zur Religion erst dann Vertrauen, wenn sie ihnen hilft, das Leben zu meistern. Man erwartet weder Patentlösungen noch materielle Unterstützung. Aber verlangt wird Nachweis und Anleitung, wie man in der Kraft des Glaubens die Schicksale und Aufgaben von innen her verstehen und bestehen kann. Und darüber hinaus fordern sie eine dynamische Religion, die das ganze Leben ordnen will: sie soll durch einen sittlichen Grundriß die innerweltliche Ordnung erhellen und mit allen Mitteln für ihre Verwirklichung eintreten.

Diesen Erwartungen und Forderungen gab im Herbst 1946 Walter von Hollander am Nordwestdeutschen Rundfunk in einer Sendung Ausdruck, die den Titel hatte „Philosophie und Theologie am Scheidewege." „Was sollen nun Philosophie und Theologie tun, um in dieser entscheidenden Stunde eine Macht zu werden, die uns Hilfe bringen kann? Vielleicht kann man das beantworten, wenn man sich überlegt, was denn noch in den letzten Jahrzehnten Macht hatte über die Geister und Einfluß auf die Seelen..... Warum wirkten sie denn in ihren kleinen Gemeinden, Zirkeln und Anhängerschaften? Weil sie dem einzelnen Menschen einen heutigen Lebensunterricht gaben, eine direkte Weisung, wie er sich in den unüberschaubaren Lebenssituationen zu verhalten habe.... Wir erwarten also von der Philosophie und Theologie direkte und einfache Antworten auf die uns bedrängenden Fragen. Die Umsetzung von Philosophie und Theologie in unmittelbar wirkende Kräfte: das ist unser Anliegen" (Nordwestdeutsche Hefte. November 1946, Seite 48—51).

Das Gespräch mit dem modernen Atheismus, der zum Teil unterwegs ist zu Gott, tritt heute gleichberechtigt sowohl neben die innerkirchliche Arbeit wie neben die Sorge um Verständigung zwischen den Konfessionen in der Una-Sancta-Bewegung. Vielleicht fallen sogar hier, wo es um das Letzte und Ganze geht — Unglaube oder Glaube —, die weittragendsten Entschei-

dungen. So hebt sich denn für den Missionswillen der Kirche vom Horizont der Gegenwart als Perspektive die paulinische Idee einer Kirche der Heiden ab. Soll aber die Begegnung zwischen der Kirche und einem Atheismus, der an der Berechtigung seines Unglaubens zu zweifeln begonnen hat, fruchtbar verlaufen, müssen wir unserseits eine Reihe von Bedingungen erfüllen. Auf einige, die vordringlich erscheinen, sei abschließend hingewiesen.

1. Die Aufgabe überhaupt ernst nehmen. Das trifft erst dann zu, wenn erheblich mehr Priester für diese Arbeit hauptamtlich freigestellt werden. Der Vorwurf, den ein Zweifelnder und Suchender vor kurzem machte, ist nicht unberechtigt: „Die Kirche schickt Missionare nach Ostasien und Zentralafrika, aber uns moderne Heiden in Deutschland und Europa läßt man links liegen". Man wende dagegen nicht ein, es gebe überall Pfarrer und Kirchen, die man aufsuchen könne. Christus hat nicht gesagt: „Wartet auf den Amtsstuben und in den Tempeln, bis sie zu euch kommen", sondern in der Schrift steht sein Wort: „Geht hinaus in alle Welt!" und: „Geht auf die Gassen und an die Zäune!" Diese Menschen sprechen eine eigene Sprache und verlangen eine andere Behandlung, als sie in kirchlichen Kreisen üblich und berechtigt ist. Man muß sie einzeln und persönlich zum Glauben führen und ihnen dann zeigen, wie man in der Kraft des Glaubens das Leben meistern kann. Die individuelle Leitung durch einen „Spiritual" ist kein Privileg von Ordensschwestern oder jungen Theologen in einem Priesterseminar.

2. Struktur der Verkündung. Die vordergründige Begegnung zwischen Katholizismus und einem Unglauben, der zum Glauben neigt, muß sich durch das Medium eines dynamisch-sozial aufgefaßten Christentums vollziehen. Im Lichte des Ewigen das Irdische ordnen wollen, durch das Göttliche das Weltliche bewältigen können: hier liegt der fruchtbare Ansatz. Die Spannung zwischen Welt und Gott, in der sich der Mensch vorfindet, wird im doppelten Sinne der Bewahrung und Überwindung aufgehoben durch die zweite Dekalogtafel oder, neutestamentlich gesprochen, im zweiten Hauptgebot: die Nächstenliebe als Kennzeichen der Gottesliebe. Den Herrgott ernst nehmen und darum für seine Herrschaft und Ordnung in der Welt einstehen mit allen Folgerungen und Forderungen für das persönliche und öffentliche Leben — das muß im Vordergrund der Verkündigung stehen, wenn der zweite Schritt gelingen soll: die Hinführung zur Absolutheit des Katholizismus. Diese erneute und endgültige Begegnung stellt den Frager und Sucher dann vor die Entscheidung. Es geht dabei praktisch um die Gottheit Jesu Christi und die Rechtfertigung der Kirche als göttliche Stiftung: der Eingriff Gottes in die Geschichte durch seinen Eintritt in die Welt bei der Menschwerdung. Die logische Abfolge der beiden Phasen mag umgekehrt laufen; der psychologische Aufbau verlangt diese Ordnung. Man muß erst das Vertrauen wecken, ehe man Glauben fordern kann.

Diese Verkündigung verlangt für die Menschen, an die man sich wendet, als Unterlage und Hilfe einen von den bisher üblichen Formen verschiedenen Katechismus. Auswahl und Aufbau sind dabei sehr wichtig. Auf alle Fragen

zweiter, dritter und vierter Ordnung ist zu verzichten, nur die Hauptsachen sind zu bringen. Die Ordnung Gottes im Grundriß skizzieren und dabei laufend die einschlägigen Wahrheiten aus Theologie und Philosophie, Dogma und Ethik heranziehen. Wo dies möglich ist, die Daseinsauslegung mit einer Anleitung zur religiös-sittlichen Lebensgestaltung verbinden. Am besten kein fertiges Bild liefern, sondern eine Grundrißskizze, damit sich der Aufbauplan besser abhebt und klar einprägt. Die Ausführung sollte in einer Sprache gehalten sein, die ohne die theologisch-aszetische Patina der Vergangenheit die einzelnen Grundbegriffe phänomenologisch entwickelt, damit die alten Formulierungen wirklich mit Sinn erfüllt und darum auch wieder verstanden werden können.

3. Die Hilfe der Wissenschaft. Von dieser Verkündigung aus gesehen — vielleicht auch von der allgemeinen geistigen Lage her — sind die wichtigsten Disziplinen Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie sowie in Ethik und Moral die soziologischen Fragen des wirtschaftlichen und politischen Lebens. Es geht einmal um die Stellung der Kirche (als Institution und in ihren Gläubigen) zur Welt, außerdem um die Frage der Glaubensbegründung. Dabei verdienen neben den objektiven Faktoren die subjektiven Momente, die hemmend oder fördernd auf die Entscheidung einwirken, gesteigerte Beachtung und sorgfältige Untersuchung. Wir fragen nicht nach den logischen Kettenschlüssen, die ein allgemeines Vernunftwesen zum Glauben an Gott und seine Offenbarung bringen, sondern welche Wege wir die zweifelnden und fragenden Atheisten der Gegenwart führen können. Dafür sind psychologische und soziologische Studien eine gute Hilfe. Vielleicht gelingt es den Theologen und Philosophen, solche Ergebnisse ihrer wissenschaftlichen Forschung auch einem weiteren Kreis von Lesern zugänglich zu machen, wie das z. B. die moderne Physik erstaunlich gut fertig bringt.

Humanismus als Erbe und Aufgabe

Eine kritische Betrachtung

Von BERNHARD ZITTEL

Unser Volk, ja die ganze Menschheit, ist heute aufgewühlt und ziellos geworden. Es ist, als hätte eine geistige Atombombe die seelischen Energien versengt, die Tradition verschüttet und die Spannkraft gelähmt. Alle Idealbilder der geschichtlichen Erfahrung scheinen zertrümmert. In den Menschen brach ein geistiges Vakuum auf, das noch viel schlimmer und in seinen Auswirkungen folgenschwerer ist als der leibliche Hunger. Die Krisenzeichen in der Wirtschaft, Politik und sozialen Ordnung sind alle nur ein Anzeichen des Zusammenbruchs der geistigen Werte. Daher bleiben auch viele Diskussionen heute unfruchtbarer Streit um Worte, weil der geistige Hintergrund der Werte, auf dem jede ernste Zwiesprache ruhen muß, zerbrochen ist. Jeder

Versuch, mit Notlösungen diesen Bankerott der Werte vertuschen oder heilen zu wollen, wird und muß scheitern, sei es als Flucht in eine romantische Vergangenheit oder in eine imaginäre Zukunft. Dazu ist der Mensch von heute, so sehr er sich nach neuen gültigen Leitbildern der Hoffnung sehnt, gegen alle voreiligen und fertigen Lösungen skeptisch geworden.

Mit dieser Hypothek ist auch der Humanismus belastet, in dem, gleichsam als dem letzten Rettungsanker, viele den Weg, manche Weg und Ziel der Zukunft sehen wollen. Zunächst besteht kein Zweifel, daß der Humanismus heute tatsächlich für Ungezählte der Angelpunkt der Hoffnung geworden ist. Im Ruf nach dem Humanismus klingt die Sehnsucht unserer verwirrten Generation nach geistiger Erneuerung und Neuorientierung auf. Unter seinem Banner scheinen sich die größten politischen, regionalen und weltanschaulichen Gegensätze vereinen zu lassen: die italienischen Faschisten riefen nach einem „realistischen", die heutigen Sozialisten rufen nach dem „sozialistischen" Humanismus als der „Idee der Zukunft" (Dr. Schumacher), die Kommunisten nach dem „proletarischen" (Maxim Gorki), die Christen nach dem „christlichen", unsere Jugend nach dem „weltoffenen, deutschen", die Welt nach dem „planetarischen" Humanismus, Schwärmer nach einem „klassischen" und „romantischen", Gläubige nach dem „devoten" (Brémond) und „theonomen" (Delp), Philosophen nach dem „metaphysischen", einsichtige und nüchterne Menschen unserer Zeit fordern nach der düsteren Erfahrung des „tragischen" und „dramatischen" einen „möglichen" (Malraux auf der Tagung der UNESCO in Paris, November 1946), „realen", „dynamischen", „lebendigen" Humanismus. (Die Liste der Humanismen ließe sich noch beliebig verlängern.)

Dabei sind sich alle darin einig, daß der geforderte Humanismus ein „neuer", „echter", ja „echterer" sein muß als alle seine bisherigen Erscheinungsformen. Wenn man aber frägt, wie er sein, was er dem suchenden Menschen geben und wo er wurzeln muß, so scheiden sich die Geister. Vielfach ist ihr Humanismus nur die mehr oder minder wirklichkeitsferne Projektion subjektiver Wünsche und Hoffnungen oder geschichtlicher Erinnerungen. Der Schrei nach dem Humanismus wird so zum getreuen Spiegelbild unserer zwiespältigen und zerrissenen geistigen Welt; der Riß im Menschen selbst hineingetragen in den ersehnten Grundstein einer neuen geistigen Welt.

Wenn aber umgekehrt wahr ist, daß eine Zeit sich mehr charakterisiert durch die Fragestellungen als durch die tatsächlichen Lösungen, die sie findet, dann trifft der Ruf der Menschheit nach dem Humanismus, der Deutschen, Franzosen, Russen nicht minder als der Engländer und Amerikaner, das Kernproblem unserer Zeit: den Menschen selbst, sein Wesen, seine Verflechtung in die Um- und Überwelt, sein Woher und Wohin. Eindringlich hat es Malraux vor dem Weltforum der UNESCO formuliert: „Das Problem ist, zu wissen, ob auf dieser alten Erde Europas, ja oder nein, der Mensch tot ist ..., und in welcher Form wir den Menschen wieder erneuern können (recréer)" (Temps présent, 15. 11. 1946, S. 1). Damit wäre der Humanismus, dessen philologische Heimat im lateinischen homo, humanus liegt — das

Wort „Humanismus" erscheint in der geschichtlichen Literatur allerdings erst um 1843[1] — wenigstens dem Wortsinne nach der berufene Retter der Zeit.

Denn obwohl er „ein merkwürdiges Geflecht von Wissenschaften, Werturteilen, Lebenshaltungen, Traditionen, Stimmungen" ist, kreisen seine Fragen und Antworten „alle um das Problem des Menschen, und zwar des Menschen, wie er sich als einmalige gültige Norm in der griechischen und römischen Antike geoffenbart hat" (Rüssel). Aber eben hier erhebt sich auch das große Fragezeichen: Kann der kanonisierte griechische oder römische Idealmensch dem Menschen unserer Zeit, der gerädert ist unter bittersten Erfahrungen, dem Arbeiter am Schraubstock, dem todmüden Straßenbahner, dem Kumpel, der zur Schicht fährt, dem Bauern und dem ausgemergelten Städter, den geistig Schaffenden wie den körperlich Tätigen, dem Flüchtling und Heimatlosen im Bahnhofsbunker, ein sprudelnder Quell der Kraft und Hoffnung sein? Kann er die entfesselten Dämonen unserer Zeit auch wirklich bannen, kann er allen die geistige Speise werden, oder bleibt er die sonntägliche Zuspeise einiger akademisch gebildeter Feinschmecker? (Gewiß wird der Humanismus, wenn er die Kraft einer geistigen Erneuerungsbewegung hat — aber das ist eben die Frage —, wie jede werdende Idee zunächst von einer kleinen geistigen Elite getragen sein und erst allmählich dem Menschen des Volkes als geistiges Kapital, mit dem er die Zukunft sichern kann, ausbezahlt werden. Es verging ein Menschenalter, bis die Ideen des Materialismus oder des Existentialismus vom Katheder und Büchertisch hinausgetragen wurden zu den Menschen am Amboß und Pflug.)

Eine Frage ruft die andere. Muß der neue Humanismus in dem alten wurzeln? Aber sprechen nicht die eifrigsten Prediger des neuen zugleich das Todesurteil über alle bisherigen „Humanismen" aus? Und streiten jene, die im früheren Humanismus den Urgrund des heutigen sehen wollen, nicht in endlosen Debatten darüber, wo diese Ansätze zu suchen und zu finden sind? Wie kann man aber im früheren Humanismus fruchtbare Ansätze finden, wenn etwa in der Geschichtswissenschaft die Frage nach Wesen und Anfängen des ersten Humanismus so viele widersprechende Antworten gefunden hat? Liegt anderseits nicht im Schrei der Millionen nach dem Humanismus, im üppigen Gebrauch des Wortes in Presse und Rede die Gefahr, daß er verflacht, verdünnt, entleert, billiges Schlagwort wird, das morgen einem neuen weichen muß? Kann aber ein Schlagwort den Drang unserer Zeit nach Vertiefung und Verinnerlichung, das grenzenlose Heimweh nach den verschütteten Quellen unseres Daseins stillen? Werden sich die Herolde des Humanismus, die aus seinen vielen Stockwerken heraus lärmend ihre Ware anpreisen, einmal wenigstens in seiner gemeinsamen Herzkammer finden? Ein Schwarm von gefährlichen Fragen begleitet den „neuen" Humanismus. Sie verlangen

[1] Bei K. Hagemann, Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter Bd. 1—3, 1843/44.

gebieterisch eine befriedigende Antwort. Wir vermissen aber bei fast allen Diskussionen, die heute um den Humanismus geführt werden, dieses erste Gebot einer kritischen Besinnung. Statt dessen setzen sie fast alle einen irgendwie schon fertigen Humanismus voraus, ganz vergessend, daß heute die Fragestellung selbst problematisch geworden ist, daß wir eben um jene Fundamente ringen, auf denen sie selbstsicher ihren geistigen Neubau aufrichten wollen.

Daher müßte zunächst eine Reihe von Vorfragen gelöst werden: Was wollte der erste Humanismus, hat er fruchtbare Ansätze für den heutigen Humanismus (wenn dieser mehr als den Namen mit diesem gemeinsam haben soll), welches waren seine Irrwege, warum ging er sie, aus seinem innersten Wesen heraus oder aus zeitbedingten Gründen? Nach diesen Vorfragen (wir können hier nur skizzieren) könnte die erste Hauptfrage gelöst werden: Ist der Humanismus heute zeitgemäß? und die zweite: Kann er unserer Zeit geben, was sie braucht: eine echte Grundlage des Daseins, klare Prinzipien, sichere und wahre Maßstäbe? Auf welchem Wege können wir diese heute verlorenen Maßstäbe wieder gewinnen? Wieweit kann die Bildung sie uns geben, die Philosophie, die Religion?

Wir wollen kurz am Beispiel des ersten Humanismus aufzeigen, welche Richtung diese kritische Neubesinnung einschlagen müßte. Es gab im Laufe der Geschichte freilich schöpferische Epochen, deren größten Geistern ein Meisterwurf ohne Vorbild gelang. Unserer Zeit fehlt hierfür aber die geistige Spannkraft, die innere Sicherheit und der geniale Mensch. So wird notgedrungen — abgesehen von andern zwingenden Gründen — jede Neubesinnung, also auch der Humanismus, im geschichtlichen Erbe wurzeln müssen. Daher gilt als erste Forderung: Der neue Humanismus muß traditionsgebunden sein, d. h. aus den echten historischen Quellgründen schöpfen; ihr aber muß notwendig die zweite folgen: er muß wesentlich mehr als ein nur traditionsgebundener Humanismus sein. (Wir setzen hier einmal voraus, daß der Humanismus ein gültiger Weg der Neubesinnung ist.)

Daß es in der europäischen Geschichte viele Humanismen gegeben hat — wir reden von mindestens drei —, beweist zunächst, daß der Humanismus einem Grundanliegen wenigstens des abendländischen Menschen entspringt, das zu lösen jeder Zeit aus ihren jeweiligen geistigen Bedürfnissen heraus neu als Aufgabe gestellt ist. Da der Zug zum Humanismus als Besinnung des Menschen auf sich selbst immer in den Epochen einer inneren Revolution, eines geradezu metaphysischen Sturms und Drangs, begleitet von dem Gefühl einer inneren Leere und des Suchens nach „neuen Eutern" (Ortega y Gasset) auftritt, liegt zunächst der einfache Schluß nahe, daß der Humanismus eine echte abendländische Antwort auf unsere Sehnsucht nach dem wahren Bild des Menschen geben kann, aber (entgegnen die Kritiker in einer Art Kongruenzbeweis aus den bisherigen geschichtlichen Erfahrungen) nicht gab. Viele gehen einen Schritt weiter: nicht geben kann. Sind denn die bisherigen Humanismen nicht staubbedeckt, voll Modergeruch, schulmeisterlich,

lebensfern, Hort einer exklusiven „Elite" geblieben, ein ästhetisches Geranke am verkalkten Gerippe der abendländischen Kultur, während darunter der Mensch starb oder zum Dämonen wurde? Zugegeben, aber ist daran der Humanismus allein schuld? Und wo wäre der Mensch ohne den Humanismus „gelandet"? Im übrigen beweisen die Irrwege zunächst nur, wie ungeheuer hart der Mensch sich tut, sich über sich selbst und seine Aufgaben klarzuwerden, und wie schwer der Wille oft dem erkannten Ideal folgt.

Was ist also Humanismus? Zunächst das Wort, das heute einen schlechten Leumund hat! Wäre es nicht besser, das Wort aufzugeben? (So Cl. Münster in Frankfurter Hefte Nr. 8, November 1946, S. 705.) Aber laufen wir nicht Gefahr, mit dem Wort die Sache preiszugeben? Und wer bietet ein besseres und treffenderes Wort für unser Anliegen? Wer schlägt besser als das (wohlverstandene) Wort Humanismus die Brücke der Kontinuität, die nun einmal zur Grundstruktur unseres abendländischen Kulturlebens gehört, trägt die Fracht der Vergangenheit sicherer in den Hafen der Zukunft als dieses Wort, das trotz aller Bedenken „in seiner über tausend Jahre langen Geschichte noch nicht entleert ist, sondern angefüllt und bereichert mit Sinnzusammenhängen, geistigen Werten und Haltungen" (Rüssel)? Und warum will man dem geistig darbenden Menschen von heute den Brosamen dieses Wortes nehmen, wenn man ihm etwa nur Steine statt seiner zu bieten hat?

Gewiß haben sich auf dem langen Weg durch die Geschichte viele Staubschichten über den Humanismus gelegt. Daher müßte die erste Aufgabe heute darin bestehen, den Begriff des Humanismus zu klären, die Schichten abzuheben, zu unterscheiden das jeweils Zeitbedingte und das Bleibende, das Zufällige vom Wesentlichen, die geschichtliche Hülle vom übergeschichtlichen echten Kern, die fruchtbaren Keime, die auch heute noch quellendes Leben in sich tragen, von den abgestorbenen Wurzelstöcken etwa des ersten Humanismus oder den ungesunden Schößlingen eines imaginären Neuhumanismus. Erst im kritischen Vergleich mit den bisherigen Humanismen wird sich auch klar zeigen, daß der heutige Ruf zum Humanismus mehr ist als die Wiederherstellung eingestürzter Gebäude des Geistes und die Pflege alter Autoren oder das ästhetische Genießen antiker Ruinen, daß heute der harte Pulsschlag unserer Zeit darin schlägt, daß Humanismus nicht nur Beschauung und Blick nach rückwärts ist, sondern eine zündende Parole und flammende Losung sein will, die über Herz und Hirn den Willen aufrüttelt zu einer letzten Heimkehr zu unserem ureigenen, zwar zwiespältigen, aber doch so großen Wesen, bevor es zu spät ist. Humanismus heute ist der letzte Appell der Einsichtigen an das Gewissen, der bereits umwittert ist vom apokalyptischen Grauen und Entsetzen über die unvermeidliche Katastrophe, die Jakob Burckhardt schon tastend erahnte, um die endgültige Wende in den Abgrund der Dämonie und des Todes, wenn es nicht gelingt, ganz Mensch zu sein, den von Gott erleuchteten Verstand und Willen herrschen zu lassen in allen Ordnungen des Daseins vor dem Trieb und blinden Rausch, die Liebe vor dem Haß, die Demut vor der Hybris. Hier liegt, wie wir noch sehen werden, der

spezifische Beitrag unserer Zeit: in der scharfen Betonung des Ethischen, in der Verflechtung von Humanismus und Humanität (die nicht dasselbe sind). Damit geht der Ruf zum Humanismus heute weit hinaus über das Verlangen nach antiken Lesebüchern und humanistischen Gymnasien, wenn auch gelegentlich Nachzügler unter den Rufern zum Humanismus, besonders aus der Gefolgschaft von Werner Jäger, im eng umgrenzten pädagogischen Bildungshumanismus das Ideal und im humanistischen Gymnasium den Weg dazu sehen wollen.

In unserem traditionellen Geschichtsbild ist das 15./16. Jahrhundert der Mutterboden aller Humanismen, jene Zeit, die uns so oft wie ein Urwald vorkommt, verworren und verflochten in das Gestrüpp offener und unterirdischer Umwälzungen, voll Gärung, Moder, aber auch neuen Antrieben, so daß wir kaum einen klaren Standpunkt darin finden können, wenn wir es nicht vorziehen wollen, in den festeingefahrenen Geleisen bestimmter Geschichtsanschauungen gedankenlos durch diese geschichtliche Landschaft zu rollen.

Unter dem „abstrakten Hilfsbegriff" (Burdach) des Humanismus faßte man historisch alle jene Bestrebungen dieser Epoche zusammen — damit haben wir den ersten und ursprünglichen und heute oft noch gemeinten Sinn des Wortes Humanismus umrissen —, die auf eine „Wiederbekanntmachung des klassischen Altertums" (Ranke) durch „die Wiederaufnahme der klassischen Studien" hinzielten. Humanismus ist daher zunächst ein geschichtlicher Individualbegriff; bald füllte sich sein Wortsinn aber mit den gesamten geistigen Vorstellungen dieser Epoche, ihrer bestimmten Lebensauffassung und Lebenshaltung und wurde so der Schwesterbegriff der Renaissance. (Die Grenzen zwischen beiden Begriffen sind allerdings verschwommen. Humanismus im ursprünglichen Sinn bezeichnet die philologisch-literarische Seite dieser Geistesbewegung, Renaissance im ursprünglichen Sinne ihre künstlerische Richtung, während Renaissance und Humanismus in weiterer heute oft gebrauchter Bedeutung mit kleinen Unterschieden beide den geistigen Gesamtgehalt dieser Jahrhunderte ausdrücken wollen.) Sehr bald übertrug man den Begriff des Humanismus auf ähnliche geschichtliche Erscheinungen, d. h. man bildete ihn zum Typusbegriff weiter, der das allen humanistischen Epochen Gemeinsame, Durchgängige, „Typische" zusammenfaßte. Hier liegt mit ein Grund dafür, daß der Begriff des Humanismus heute so verwirrt und unklar ist, weil die Meinungen darüber weit auseinandergehen, was eben dieses „Typische" sei, zugleich aber auch ein Beweis dafür, daß der Humanismus ein abendländisches Kernproblem ist, das schon deshalb verdiente, in unserer richtungsuchenden Zeit kritisch durchdacht zu werden.

Als philologisch-literarische Erscheinung, also in seinem geschichtlichen Vordergrund, ist der erste Humanismus heute eindeutig bestimmt. Er war zunächst von jenen Gebildeten und Gelehrten getragen, „die durch Versenkung in die überlieferten Texte verschüttete Schönheit und Weisheit wieder heraufholen wollten". Wir können heute zwar schlecht verstehen, wie sich Gelehrte und Studenten um lateinische Worte und Eleganz stritten, um das

Ideal des „vir trilinguis“ und des gekrönten Poeten, und sich mit sklavischer Nachahmung antiker Vorbilder, mit latinisierten Namen, wallender Toga und antikem Lebensstil begnügen konnten. Wir verstehen aber sehr gut, daß die akademische Jugend begeistert jenen Predigern der neuen Richtung zuströmte, die das Evangelium eines neuen hoffnungsvollen Lebensgefühls verkündeten, die neue literarische und pädagogische Lehr- und Lernmethode gegen die im reinen Disputieren steckengebliebene scholastische Methode ausspielten, dem eigenen Suchen nach den verschütteten Quellen den Vorrang vor dem übertriebenen Glauben an die Autorität der alten Meister gaben. Man hat vielfach das noch ungeklärte und unreife Streben der „vielhundertköpfigen Humanistenschar“ zu mosaikartig und isoliert gesehen, aber vergessen, die einzelnen Steinchen zu dem großartigen Mosaik einer im Tiefsten aufgewühlten und über manches morsche Alte vorwärtsdrängenden Epoche zusammenzusetzen, die im ersten ungebändigten Rausch immer in die Extreme ausschlägt. Gewiß sind viele unklare Züge dieser Zeit nur Reflex ihrer Träger, die mehr Neues ersehnten als bewußt Erschautes schon formten, aber dahinter steht zugleich der überpersönliche Drang einer ganzen Zeit, der sich in ihren zufälligen Trägern eben menschlich offenbarte.

Es ist im Grunde ein gutes Zeichen, daß die Wissenschaft bald von der rationalistisch-mathematisch umzirkelten Schau des Humanismus abkam, weil sie plötzlich in ihm Tiefen und Quellgründe entdeckte, die sich so gar nicht ohne weiteres zeitlich festlegen, in klare Begriffe und exakte Formeln bannen ließen, weil der Humanismus wesentlich eine Zeit der Suche nach neuen Lebensformen ist, zwar aus den alten, aber neuentdeckten Quellen unseres abendländischen Wesens. Wir müssen im Phänomen des ersten Humanismus klar unterscheiden zwischen seinem Ziel, seinen Wegen und Methoden (von den ersten dunklen Anfängen bis zu den letzten Verästelungen des Späthumanismus) und den subjektiven Absichten der einzelnen Träger, zwischen seiner vordergründigen Erscheinung, seinem „Mittelgrund“, vor allem aber seinem tiefsten geistesgeschichtlichen Hintergrund.

Das Grundanliegen der ganzen Epoche des ersten Humanismus ist und bleibt der Mensch; das Ziel: die allseitige sinnvolle Ausbildung und Darstellung des menschlichen Daseins. Aber bei der Frage: Was ist der Mensch? schieden sich die Geister. Es liegt eine weite Spanne zwischen der Antwort, die etwa Petrarca gab oder der christliche Humanist Pico della Mirandola mit seiner „Magna Charta“ (Walter Rehm) des modernen Menschen, oder Mutian, Reuchlin, Erasmus und Pirkheimer, zwischen dem „vir trilinguis“, der „dignitas humana“, dem „l'uomo universale“ und dem lorbeergekrönten Poeten- und Rhetorenideal. Einst wie heute ist die Antwort letztlich an ein konstitutives, philosophisches und religiöses Apriori gebunden, gegen das, da wir nun einmal Menschen von Fleisch und Blut sind, nichts einzuwenden ist, solange es nicht mit der Wahrheit, die im Grunde nur eine sein kann, im Widerspruch steht.

Einig waren sich dagegen wieder alle Humanisten in der Frage des einzuschlagenden Weges. Es gab nur einen: den von „den Quellen" her. Dem entsprach aber notwendig, von der jeweiligen Gegenwart aus gesehen, der Weg zu den Quellen hin. Daher ist der erste Humanismus zuerst und wesentlich eine literarisch-philologische Angelegenheit. Denn die Quellen der Vergangenheit konnten nur in den literarischen und künstlerischen — insofern ergänzt die Renaissance in ihrem ursprünglichen Sinne als Rückkehr und Orientierung der Kunst an den klassischen Vorbildern den Humanismus — Werken der Antike erschlossen werden. Die erste Aufgabe der Humanisten bestand daher darin, die echten, je „echteren" Quellen der Antike zu erschließen, wozu übrigens schon Thomas von Aquin anregte, von den durch die Araber verfälschten und „theosophierten" zu scheiden. Hierin kam das neuerwachte Selbstbewußtsein der Zeit entgegen, während es umgekehrt zugleich den Geist der Kritik förderte. In Deutschland nahm dieser literarische Humanismus sehr bald pädagogische Züge an, da die Schulen die ersten Mittler antiken Erbes wurden. Während in Italien, der Heimat des ersten Humanismus, zunächst die formal-ästhetische Seite antiker Tradition gepflegt wurde, vertieften sich die Deutschen schon früh in ihren wesentlichen Gehalt, ohne indes auch hier ganz die Form zu vernachlässigen. Im Hintergrund dieses Bildungshumanismus steht das Bewußtsein, daß das Ideal menschlicher Bildung zu erreichen ist durch die Nachahmung geschichtlicher Muster und daß die Klassik, vor allem die griechische, den Idealtyp menschlicher Bildung darstellt. Diese letzte Folgerung zog allerdings erst der Neuhumanismus, der die Antike zum alleinigen Kanon erhob und die Persönlichkeit einseitig verabsolutierte. Die Grundidee des ersten Humanismus ist dagegen noch viel weiter und lebensnäher. Es ist kein Zufall, daß sich Pico gegen die Kanonisierung der Antike wandte und die Wahrheit und Wissenschaft aller Zeiten als Quelle der Neubesinnung nannte. Erst für den Neuhumanismus wurden die humanistischen Studien, die „griechisch-lateinischen Humaniora", der einzige Weg zu diesem Bildungsideal. Die heutige Kritik am Humanismus wendet sich daher vor allem gegen das einseitige neuhumanistische Ideal, das in der Neuzeit durch Sprangers Humboldtrenaissance und Werner Jäger neu belebt wurde. Der erste Humanismus ist ein Kultur-, der Neuhumanismus ein einseitiges Bildungsideal.

Um die fruchtbaren Ansätze dieses Kulturideals für unsere Zeit aufzuzeigen, müssen sie zuerst aus dem Gestrüpp der zeitbedingten nationalen, reformatorischen und „oppositionellen" Verflechtungen herausgelöst werden, die vielfach den „Charakter der Opposition" gegen die Kirche als die bisherige Trägerin der Bildung trugen. Wohl gehört der Charakter des Ringens und der Auseinandersetzung, nicht aber der Opposition zum Wesen des Humanismus, sonst hätten nicht Päpste und Heilige seine Jünger sein können. Es lag an der geistigen und kirchenpolitischen Situation, vor allem in Deutschland, daß sich der Humanismus auf weite Wegstrecken hin mit der Reformation verband, diese anregend befruchtete und selbst wieder von ihren

Früchten lebte. Daß sich aber auch die Kirche dem echten Humanismus und seinen überzeitlichen gültigen Forderungen nicht verschloß, beweisen die Akten von Trient und die Anweisung des päpstlichen Legaten Campeggi auf dem Reichstag von 1523 zu Regensburg an die Prediger, sich für die Erklärung der schwierigen Stellen an die lateinischen Kirchenväter Ambrosius, Hieronymus, Gregor und Augustin „als die Normen des Glaubens" zu halten, selbst auf die Gefahr hin, daß dies als „ein Zugeständnis gegen die literarische Richtung der Zeitgenossen" angesehen werden konnte.

An unserem unklaren, wenn nicht verwirrten Bild des ersten Humanismus sind nicht zuletzt viele Humanisten selbst schuld, weil sie in jener großen abendländischen Bewegung Irrlichtern gleich hin- und herflackern, kurzsichtig einzelne Elemente dieser Sturm-und-Drang-Periode, etwa das philologisch-pädagogische Streben, verabsolutierten und so, Mittel und Wege dem Ziel selbst gleichsetzend, das eigentliche und letzte Ziel aus den Augen verloren.

Aber geistesgeschichtlich gesehen ist der Humanismus, wie schon Ranke erkannt hat, eine entscheidende Schicksalsstunde unserer abendländischen Entwicklung am Kreuzwege zweier Zeitalter, in der bewußt die Grundstruktur unserer abendländischen Gesamtindividualität, eben dieses Leben von unseren echten Quellen, der Antike, des Christentums und des in jedem Volke angesammelten eigenen Kulturerbes, erneuert wird, wobei sich zwar, wie in jedem gesunden Lebensprozeß, überlebte Formen lösen, zugleich aber neue in enger Verbindung mit den ersten Quellen leidenschaftlich gesucht werden. Daher ist diese Epoche wesentlich eine Zeit des Ringens, äußerlich der „Opposition" zwischen den Trägern der alten Formen und den Bahnbrechern der neuen, innerlich zwischen den geistigen Grundkräften unseres Daseins, des persönlichen und nationalen, der Antike, dem Christentum und dem menschlichen Geiste, wobei sich dieses Ringen zu jenem Kampf der Geister kristallisiert, in dem Jakob Burckhardt geradezu das unterscheidende Merkmal des „Okzidents" gegenüber dem Orient sieht. Über die vielfachen Stufen der Auseinandersetzung, von rein äußerlicher sklavischer Nachahmung bis zur Wirkung des „Geistes auf den Geist", spannt sich der eine Wille, eine neue geistige Welt und einen neuen Menschen aufzubauen. Dabei ist die tiefste Wurzel des Humanismus, wie wir noch sehen werden, metaphysisch-religiös. Diese letzte geistige Auseinandersetzung geschah zwar bei vielen Humanisten mehr im Unterbewußtsein. Daher haben in seinem Raume auch die wunderlichsten Typen Platz: trockene Schulmeister, strebende Pädagogen, religiöse Fanatiker, nationale Romantiker und gotttrunkene Mystiker. Der menschliche Geist, der „vom Lichte zeugt, aber nicht selbst Licht ist", stieß auf diesem Wege seiner Selbstentfaltung schmerzhaft an die Grenzen seines eigenen Vermögens, indem er sich wohl in einem ersten Anlauf von den alten Bahnen wegwandte, den ersten Quellen zu, aber nicht sofort die Bahnen des werdenden Neuen fand, höchstens in seinen größten Geistern erahnte.

Dieser Zustand der Leere und des In-der-Schwebe-Seins machte ungeduldige Geister unruhig und verwirrt, während er bei den gelassenen als eifriges

Suchen nach dem Neuen, Zukunftsträchtigen bald über den Rahmen der Literatur hinausgriff, alle Räume des Daseins erfüllte und als Zeitgeist in alle Menschen mit der Luft, die sie einatmeten, einströmte. Er ergriff schließlich auch die Kirche, gegen die die erste Woge angebrandet war, fegte als Sturmwind aus den Nischen ihres alten Gemäuers manches „Muffige" hinaus, strömte aber bald, gewandelt und geläutert in ihrem gelassenen Atem der Ewigkeit, als echter, christlicher Humanismus aus den heiligen Hallen in die Zellen des täglichen Lebens zurück.

In tiefster Sicht ist der Humanismus nur eine bestimmte Art der wesenhaften Besinnung des Menschen, wie sie in allen Zeiten radikaler Zusammenbrüche der bisherigen Welt- und Lebensweisen, ob der politischen — man denke an die ergreifenden Klagen eines Augustinus —, geistig-ideellen oder beider zusammen auftritt. Der Unterschied zwischen der Fragestellung des ersten Humanismus und der heutigen Neubesinnung liegt in dem Versagen der bisherigen Lebensformen auf allen Gebieten des Daseins. Im Schatten der geistigen und materiellen Trümmer ist daher heute die humanistische Grundfrage noch viel radikaler gestellt und der Zweifel verständlich, ob das Fiasko nicht endgültig sei und aus den bisherigen geschichtlichen Prämissen notwendig folgen mußte. Insofern war die Fragestellung des ersten Humanismus noch unbeschwerter, seine Antwort noch zuversichtlicher und vielleicht ab und zu voreilig.

Aber es war doch ein echtes Fragen und Antworten, ein elementares Ringen um den neuen Menschen und eine neue Zeit, aber aus den alten Quellen. Das Wort „re-nasci" kehrt als Ruf der Sehnsucht und Erwartung in den wachen Geistern jener Zeit immer wieder: Dante, Petrarca, Joachim von Fiore, Franz von Assisi leiten die große Reihe der Rufer ein, deren Anliegen im Anschluß an die Liturgie des Pfingstfestes die Wiedergeburt war: des Menschen, des echten Christentums, der Größe und Würde Roms, der Reinheit und Schönheit der lateinischen Sprache, des Urtextes der Heiligen Schrift, der natürlichen Form der Kunst, die man in der Antike verwirklicht sah. „Die das Wort Renaissance und das ihm zugrunde liegende Bild zuerst brauchten, meinten damit nicht die Wiedergeburt des römischen Altertums. Nicht die Wiederbelebung von etwas Totem, einer toten Kultur, nicht die Wiederherstellung einer zerstörten Welt. Vielmehr dachten sie an sich, an ihr eigenes Selbst und ihr eigenes gegenwärtiges Leben, an die eigene menschliche Wiedergeburt, an die Erneuerung ihres Menschtums. Es ist der bekannte christliche Begriff, an den sie anknüpfen, der uns allen aus den Paulinischen Briefen wie aus dem Dogma vom Sakrament der Taufe und der Buße geläufig ist. Das Bild des neuen Lebens, der Wiedergeburt, beherrscht bereits das Zeitalter Bonaventuras, Boccaccios, Rienzis, es bleibt im 15. Jahrhundert wirksam und wird im 16. Jahrhundert zu dauernder Gültigkeit fixiert. Und dieses Bild bezieht sich von Anfang an auf mehr als die Studien, dient schon bei seinem ersten Aufkommen dem Verlangen der führenden Männer nach dem Umschwung, nach einer Neugestaltung der geistigen Kultur, zunächst der Kirche

und des Staates, später überwiegend der Literatur, der Kunst, des sittlichen und sozialen Lebens" (Burdach: Reformation, Renaissance, Humanismus, S. 96 97).

Hier liegt die geistige Heimat des Humanismus, hier das Ewig-Gültige, damals wie heute: die Wesens- und Sinnfrage an den Menschen aus ihrer letzten metaphysisch-religiösen Sicht heraus. In diesem Sinne ist Humanismus viel mehr als ein neuhumanistisch gefärbtes Bildungsideal. Er ist ein Regenerationsprinzip und als eine bestimmte Fragestellung des abendländischen Menschen eine klare geistige Haltung, aus der heraus der Mensch bewußt sein gesamtes geistiges und physisches Dasein von den letzten Quellgründen her aufbaut: den historischen, metaphysischen und religiösen. Das Kennzeichen einer humanistischen Epoche wäre in dieser Sicht das bewußte Zurückgehen- und Lebenwollen von den Quellen her, nicht im Sinne einer Restauration verfallener Welten, sondern einer Befruchtung durch die ewigen Keimkräfte unseres Daseins. Wie dieser Weg zu den Quellgründen gegangen wird, ob zu den historischen, etwa über die Stufen des humanistischen Gymnasiums, alter Autoren, und welche Quellorte der Vergangenheit aufgesucht werden, ob Plato oder Sokrates, Seneca oder Cicero, Bibel oder Homer, die Kirchenväter bis zu Thomas, Kant, Goethe usw., ob gar die abendländischen Quellen erweitert werden sollen durch indische Weisheit usw., ist eine zweite Frage. Hier geht es uns zunächst um die Grundstruktur des Humanismus. Bei vielen Diskussionen werden diese beiden Fragen zu wenig geschieden; denn es kann einer das gleiche Ziel wollen, den bisher eingeschlagenen Weg aber für verfehlt halten. Eine Aufgabe des heutigen Humanismus besteht darin, neue, zeitgemäße Wege zu finden, um den Menschen von heute die Quellen zu erschließen, wobei man zunächst an bewährte Wege der Vergangenheit anknüpfen kann, aber nicht muß, zumal uns heute oft die primitivsten Forderungen des Lebens neue revolutionäre Wege aufzwingen.

Dabei können uns die Erfahrungen und die — Irrwege der ersten Humanisten Mahner und Wegweiser sein. Es war z. B. ein Irrweg, den allerdings erst der Neuhumanismus zu Ende ging, daß der erste Humanismus in einem einseitigen Bildungsideal ein einseitiges Menschenbild formte: den humanistischen Gelehrten oder den gelehrten Humanisten — immer ist es ein spezialisiertes Ideal, das allerdings im Gegensatz zum heutigen Spezialistentum noch tief im Geistigen wurzelte. Heute verlangen wir zuerst den Menschen: ob einer Gelehrter, Techniker, Bauer, Arbeiter ist, immer und zuerst soll er ganz Mensch sein, harmonisch entfaltet, klar in seinen Zielen, sicher in seinen Fundamenten, kurz, so „ge-bildet", daß er mit den Forderungen, die der nüchterne Alltag an ihn stellt, fertig wird und ihnen einen Sinn gibt. Es liegt an Willen, Begabung, Konstitution und seelischer Struktur des Einzelnen, wie weit er tatsächlich ein ausgeglichener harmonischer Mensch sein wird, der wie ein ordnender Magnet das Leben meistert, aber er muß Mensch sein wollen. Eigenständig in seinem Wesen, Denken und Tun, aber nicht

absolut und autonom. Der Grundirrtum des ersten Humanismus und seiner Nachfolger lag nicht in seinem Streben nach Neuem und Revolutionärem, sondern in der übersteigerten Wertschätzung des Einzel-Ich, der bald die totale Verabsolutierung des Individuums, zunächst des einzelnen, später des nationalen und staatlichen folgte. Mit tragischer Notwendigkeit vergötzte schließlich der Mensch nicht mehr sich, sondern seine Gebilde in Staat und Gemeinschaft, der einzelne aber wurde ein numerierter Stein in ihrem Gefüge, ein Sklave seiner Objekte.

Wir sind überzeugt, daß der echte Humanismus — damit geben wir eine vorläufige Antwort auf unsere Frage vom Anfang — als das bewußte Lebenwollen von unseren echten abendländischen und menschlichen Quellen her ein gültiger Weg in die Zukunft sein kann. Zwar hat der erste Humanismus und noch mehr der Neuhumanismus sich zu sehr auf die historischen Quellen verengt, aber sein Grundgedanke war richtig. (Zur Ehrenrettung des ersten Humanismus sei allerdings festgestellt, daß erst die Geschichtsbetrachtung der Späteren, eines Burckhardt, Michelet, sein Verhältnis zur Antike als das Kennzeichen ansah, während es tatsächlich nur „auslösend und sekundär“[2] war. Das Individuum war bereits im Mittelalter herangereift, der Zusatz der Antike war „Schönheit, Ordnung, Regel“.)

Vielleicht ist es für unser Beginnen aufschlußreich, zu sehen, wie sich der erste Humanismus mit der Antike, also den historischen Quellen, auseinandersetzte. Es lassen sich drei Stufen unterscheiden. Das erste Stadium war noch „keine produktive wissenschaftliche Tätigkeit“, sondern reine sklavische „Nachahmung“. Aber „in dieser Nachahmung liegt eines der wichtigsten Momente für die Entwicklung jener Zeit“ (Ranke). In dieser Periode sammelte und erschloß man die Quellen, schied die unechten von den echten, sammelte die „Erkenntnisse der Alten“, ergötzte sich an den anschaulichen Vorbildern, am „Formellen“ und „der Äußerlichkeit der Methoden“, edierte die alten Schriftsteller, fand neue Methoden der Quellenerschließung und verehrte in übergroßer Entdeckerfreude die „Reliquien“ der Alten, ohne zunächst über sie hinauszugehen. Bald verließ man aber die Stufe des Sammelns und Nachahmens und wandte sich von der Kritik der Echtheit der Quellen zur Kritik an den Alten selbst; man wählte aus und sonderte ab, bemerkte ihre Irrtümer und erkannte nach den Lehr- und Wanderjahren des „Lernens und Lesens“ die Grenzen des antiken Vorbildes. Bald erwachte die Sehnsucht nach dem eigenen Leitbild und bereitete „den großen Schritt vor, auf den alles ankam“: man wagte sich über die Alten hinaus und drang aus eigener Kraft zur „Natur der Dinge hindurch“. Denn obwohl die Antike als Anreger ein großes Beispiel gegeben hat, das unendlich fruchtbar geworden ist als „bleibendes Fundament und ewiges Vorbild der abendländischen Kultur“ (Jakob Burckhardt), „bewegte sich das moderne Element nicht mit voller Freiheit in den klassischen Formen. Denn der Geist wurde

[2] Franz Schnabel, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, Bd. 1, S. 32, Freiburg 1929.

von einer außer ihm vorhandenen, nicht zum Kanon seiner Natur gewordenen Regel beherrscht" (Ranke). Daher suchte er die Fesseln reiner Nachahmung zu sprengen. Wohl sollte die Wirkung der „Muster der großen Werke" bleiben, aber in einer tieferen Dimension als „Wirkung des Geistes auf den Geist".

So wuchs der Humanismus über die Form reiner Mittlerschaft und Transparenz der Antike hinaus zu einem Wesen mit eigenen Daseinsgesetzen, das seine formbildende Kraft in alle Bezirke des Daseins ausstrahlte. Auf dieser Höhe beginnt die eigentliche Aufgabe einer Zeit: sie muß sich mit dem Erbe auseinandersetzen, aneignen, was ihr „homogen" (Ranke) ist. Wohl kann sie alte Formen mit übernehmen, wo es nötig ist, aber sie muß sie neu beleben, das alte Leben verjüngen und danach streben, das Leben zum „Neuen und nunmehr Notwendigen umzubilden". Die Alten sind nur Mittler und Anreger, das Erbgut nur der Sauerteig, aus dem der Geist einer Zeit eigenständig Neues schaffen muß. Die Größe und geistige Spannkraft einer Epoche zeigt sich gerade in ihrer Fähigkeit zur Assimilation und Regeneration und einem sicheren Instinkt für das Zukunftsträchtige. (Man vergleiche einmal unter diesem Gesichtspunkt die Tendenz des heutigen Sowjetrußland, Slawentum, orthodoxes Christentum und Weltmachtsidee zu vereinen. Ob bewußt als Gegengewicht zu den drei abendländischen Grundkräften: Antike, Christentum, Germanentum?) Auf diesem Wege wurde der Humanismus ein übernationales Regenerationsprinzip des Abendlandes, eine neue Methode, von den Quellen her und in kritischer Auseinandersetzung mit diesen, die sich vor allem „in den Regionen der Überzeugung und des Gedankens abspielte", sein Menschenbild neu aufzubauen, dessen konstitutive Elemente auch dem Humanismus von heute wesentlich sein müssen: der Drang zu den Quellen, das Verhältnis zum geschichtlichen Erbe, die Bindung von Humanismus und Humanität, Humanismus und Christentum.

Damit sind wir bei der Gegenwart angelangt. Wie muß ihr Humanismus sein? Zunächst die Vorfrage: Was meint die Gegenwart, wenn sie Humanismus sagt? Er ist ihr alles: ein Programm, Lebensgefühl, Meinung, Einsicht, geistiges Ideal, Parole, kategorischer Aufruf, Fanal. Eines klingt in allen diesen Worten an: der Ruf nach Erneuerung, Wiedergeburt, Neuorientierung aus den tiefsten Quellen. Wir ringen heute in einem existentiellen Anliegen um die gültige Form des Menschen und erstreben „das seiner Personalität bewußte Menschentum".

Zunächst im Sinne eines geistigen und sittlichen Existenzminimums, dessen Norm die Gesetze und Gegebenheiten der menschlichen Natur, des Anstandes, der Sitte und Gewohnheit, in der Wirtschaft ein „Mindestmaß von sittlichen Spielregeln" (Wenzl) sind. Der Gegensatz dazu sind „Barbarei" (Jakob Burckhardt) und Bestialismus. Diese Auffassung wird besonders von amerikanischer Seite vertreten. Der Schwerpunkt liegt in einem menschenwürdigen sittlichen Handeln und Behandeltwerden, das zwar im praktischen Leben viele

Spielarten kennt, aber in jedem Falle über der Schwelle des Tierischen stehen muß.

Zweitens: Humanismus als Weg zur allseitigen Entfaltung unserer gottgegebenen Anlagen, mit besonderer Betonung des Geistigen. Humanismus das „Ideal der Bildung zum Menschen"; der Weg: „strenge Schulung des Geistes und des Willens mit Hilfe der Wissenschaften" (Schnabel: Hochland, Juni 1947, S. 387). Der Geist wird hier als das menschenverbindende und -auszeichnende Element gesehen, seine Kultur ist erste Voraussetzung für ein menschenwürdiges Dasein, sein Kristallisationspunkt die harmonisch entwickelte Persönlichkeit.

Eine dritte Sicht im Humanismus heute erstrebt die allseitig gebildete Persönlichkeit, die aber nicht nur im wissensmäßig gebildeten Geiste liegt, sondern im vollentwickelten Charakter, der sich im täglichen Tun zu bewähren hat. Auf dieser Stufe verbinden sich die Forderungen des Humanismus mit denen der Humanität. so daß wir hier noch kurz verweilen müssen.

Über die ursprüngliche Bedeutung der Humanität in der Stoa (als allgemeine Menschenliebe), die Erziehung dazu durch die „paideia", die Auffassung der „humanitas" als des Hohen, was die Gottheit mit den Menschen im Sinne hat, bei Cicero und Seneca, über die Vertiefung des Humanitätsgedankens im Urchristentum (hilfreiches Handeln aus Liebe zu allen Menschen, weil sie Gottes Kinder sind) bis zum Humanitätsideal von Rousseau, Schillers „Seid umschlungen, Millionen" und dem übersteigerten Persönlichkeitskult des deutschen Idealismus dringt als Hauptgebot durch: das tätige sittlich-wertvolle Handeln als Erfüllung unserer Wesensanlage. Nur die Motivierung zu diesem Tun ändert sich je nach dem Standort: des stoischen, christlichen, idealistischen, sozialistischen Humanitätsideals (Marx, Engels, die die Menschen als Brüder der gleichen Gattung helfend liebten). Alle diese geschichtlich gewachsenen Schichten werden, wenn auch meist unbewußt, in dem Ruf nach Humanität angesprochen.

Obwohl Humanismus und Humanität eng verschwistert sind und den ganzen Menschen ansprechen, läßt sich doch zwischen beiden eine feine Trennungslinie ziehen. Humanismus will zur Erkenntnis und Anerkennung der menschlichen Würde führen, zur ausgewogenen Ausbildung von Seele und Leib (Weg: die Bildung, das Organ: Verstand und Geist); Humanität betätigt diese Erkenntnisse im Handeln zum Wohle des Einzelnen, des Nächsten und zum Fortschritte des allgemeinen Wohls. (Weg: die Übung, „Praxis", das Organ: Wille und Charakter). Humanismus hat als „Menschenwertgefühl" (Wenzl) sein Korrelat im Erkennen, Humanität als ethisches Handeln nach dieser Einsicht im Wollen. Der Humanismus gibt Grundlage und Norm der Erkenntnis: Was ist der Mensch, was seine Würde? Humanität fragt: Was steht dieser Würde zu? — tätige Hilfe.

Hier liegt der wichtigste Auftrag heute: Verwirklichung der sittlichen Werte im Verhältnis der Menschen untereinander. In der rechten sozialen Ordnung (Kern: Gerechtigkeit, Liebe), in der radikalen Einordnung der

Politik, Wirtschaft, Technik. Norm bleibt dabei immer die menschliche Persönlichkeit, aber nicht die autonome — der bisherige Irrweg sollte uns endlich zu denken geben —, sondern die gemeinschaftsgebundene und Gott verantwortliche (vgl. dazu die Aufsätze über Humanität, „Deutsche Rundschau" 1/1947). Eine wesentliche Aufgabe, die heute unseren Schulen, Hoch- und Volkshochschulen erwächst: aus sozialer Verantwortung heraus die Masse zu Bildungsträgern zu machen, aus ihren namenlosen Gliedern echte Menschen heranzubilden.

Bei der Verbindung von Humanismus und Humanität, die heute wohl am meisten mit dem Wort „Humanismus" angesprochen wird, eben als das seiner Natur gemäße Handeln und vor allem Behandeltwerden, spalten sich die Auffassungen beim Begriff des „Naturgemäßen" in einen Humanismus als ein Minimum und als ein aristokratisches Hochziel, aus der Motivierung dieses Handelns heraus in einen „proletarischen", „sozialistischen", „christlichen".

So wird viertens Humanismus heute zu einer universalen „Entfaltung der Idee des Menschen"[3].

Gleichsam als Querverbindung zu diesen vier Schichten im Humanismus von heute steht im Unterbewußtsein vieler, vor allem der „humanistisch Gebildeten", das Bild der geschichtlichen Humanismen, zumal des ersten und des Neuhumanismus: als jener pädagogischen Richtung in ihren vielfältigen Ausstrahlungen, die das Ziel hatte, den Menschen zu formen auf dem Wege der antiken Vorbilder, deren Vorbildlichkeit heute noch gilt.

Humanismus im weiteren Sinne wird hier dann gesehen als jedes geistige Streben des Menschen, sich aus den Quellen der Antike zu bilden. Soweit die Antike das Bild des Menschen gültig geprägt hat, können wir es übernehmen und uns danach bilden, aber wir dürfen nicht übersehen, daß der antike Mensch nicht der ganze Mensch ist. Denn einmal ist er der noch unerlöste, „adventistische"; dann fehlen ihm die düsteren Erfahrungen unserer Zeit, die in erster Linie zeigte, wessen der Dämon und die Hybris im Menschen fähig sind, wie unberechenbar und gefährlich die dunkle Kraft der Masse werden kann, wie hoffnungslos der „autonome Mensch" sich selbst versklavt. Schließlich wurde der antike Mensch selbst wieder im Prisma späterer Zeiten (etwa des imaginären Neuhumanismus) und einzelner Menschen gesehen (man denke an die unterschiedliche Wertung etwa bei Burckhardt und Nietzsche), so daß wir immer nur ein relativ gültiges Bild von ihm haben.

Wir müssen also, wenn der Humanismus echt und lebendig sein soll, das Bild des Menschen heute aus den drei wesentlichen Komponenten aufbauen: aus der gesamten geschichtlichen Erfahrung bis heute, die gleichsam den Kommentar gibt zu den theoretischen Möglichkeiten, wie sie sich aus der zweiten Komponente: der metaphysischen Anlage des Menschen, der „natura humana", seiner Würde als Ebenbild Gottes, ableiten lassen. Die dritte Komponente ist die religiöse Bestimmung des

---

3 P. de Montcheuil S. J., Problèmes de Vie Spirituelle, Paris 1945.

Menschen. Damit mündet der echte Humanismus notwendig in den christlichen Humanismus ein. Dieser allein kann eine gültige Antwort geben, weil er allein die ganze Antwort über den Menschen gibt, während im vorchristlichen (nicht nur rein historisch verstanden) säkularen Humanismus die Substanz des Menschlichen nur als „logos spermatikos" aufleuchtet. Umgekehrt hat der Mensch durch den Irrweg des gottgelösten Humanismus bewiesen, daß, wie einsichtige Geister heute klar erkennen (vgl. Ernst Jünger in seinem letzten Buch, Franz Werfel im Lebenswerk seines „kämpferischen Humanismus") er sich „nicht aus eigener Kraft durch den Umgang mit dem Geistigen zur reinen Menschlichkeit emporläutern kann" (Schnabel).

Die Antike kann uns heute auf keinen Fall Norm, höchstens noch ein fruchtbares Formprinzip sein, genau so wenig wie der Mensch selbst in einer „splendid isolation" als „Zentralsonne des Weltalls" weiter vergötzt werden kann (vgl. Deutsche Rundschau 1/1947, S. 24). Seine Selbstherrlichkeit muß zurückgebunden werden (re-ligio) in die ewigen Ordnungen der Gemeinschaft und Gottes. Der Mensch, wesentlich offen nach oben und unten, ist keine in sich geschlossene selbstgenügsame „Monade", er ist wesentlich per-sona (Transparenz des Ewigen), ohne aber sein Eigensein aufgeben zu müssen. Ein Humanismus, der diese polare Spannung zugunsten eines Poles, ob des naturalistischen oder supra-naturalistischen, opfert, ist kein echter Humanismus. Seine Vorgänger haben es bewiesen.

Drittens: Humanismus als das Bestreben, den Menschen zu bilden aus den Quellen abendländischer Geschichte (Antike, Christentum), als Besinnung auf „das Gesetz des Anfangs" (W. Dirks, Frankfurter Hefte, Juni 1947, S. 69), auf unsere abendländischen Grundkräfte, als radikale Rückkehr zu den Urtatsachen, des Urchristentums im religiösen Bereich, des Kommunismus im sozialen. Die radikale Rückkehr zu den Quellen gehört, wie wir sahen, wohl zum Wesen des Humanismus, aber nicht nur im rein historischen Sinn als bloße Rezeption, sondern als Rückkehr zu den metaphysischen und religiösen Quellen und als kritische Auseinandersetzung mit dem Erbe der Vergangenheit und der Aufgabe der Gegenwart. Damit ist der traditionsgebundene Humanismus zugleich ein zukunftsweisender Humanismus, weil die Vergangenheit zwar ein mitformendes Prinzip bleibt, aber die endgültige Form von den Aufgaben und Bedürfnissen der Gegenwart und Zukunft geprägt wird. Aber traditionsgebunden muß er sein; denn jedes Leben wird von den Quellen her gelebt. Unsere echten Quellen sind die abendländischen. Wohin sollen wir gehen, wenn wir sie aufgeben? Zu den asiatischen oder afrikanischen? „Die Rettung liegt daher in der Besinnung auf unser eigentliches Erbe" (Frankfurter Hefte 1946, Nr. 3, S. 68), da „die Späteren auf den Früheren beruhen" (Ranke). Aber als „kritisches Ja", das im „Charakter der Entscheidung" (Frankfurter Hefte a. a. O.) gegeben wird.

Auf dieser Ebene könnten sich der Ruf zum „Abendland" und zum „Humanismus" heute fruchtbar begegnen und das Bemühen des Einzelnen hinaufheben zum Ringen nach einer geschlossenen Lebens- und Schicksalsgemein-

schaft. Es wäre eine dankbare Aufgabe nachzuweisen, daß diese Schicksalsgemeinschaft wesentlich Kontinuität bedeutet, daß sie ein immerwährendes Geben und Nehmen zwischen dem Gestern und Heute ist, aus dem die Zukunft geboren wird. Jede „Sünde" gegen das Gesetz der Kontinuität rächt sich bitter. (Es ist kein Zufall, daß der anfangs geschichtslos sein wollende Bolschewismus sich langsam und bewußt dem Bekenntnis zur Kontinuität zuwendet.) Das beste Gut des Abendlandes, „Freiheit, Maß und Menschlichkeit" (Jakob Burckhardt), wurde nur in jenen Epochen des Abendlandes hochgehalten, da man sich eingegliedert wußte in den großen geistesgeschichtlichen Zusammenhang und aus dem Bewußtsein lebte, daß man das überkommene geistige Erbgut zu bewahren, zu pflegen und vor allem zu bereichern habe. Zugleich waren jene Epochen die fruchtbarsten, in denen „der Glaube an die Offenbarung volles Leben hatte" (Ranke).

Es ist für uns ermutigend, daß der optimistische Ranke und der pessimistische Burckhardt gleichstark überzeugt waren, daß der gefährdete abendländische Geist regenerationsfähig sei. Die Rettung muß aber nach Burckhardt dort einsetzen, wo dieser Geist am meisten gefährdet ist: in seiner geistigen Spannkraft, schwindenden Echtheit und Lebendigkeit des Lebens. Sie kann nur kommen durch die Besinnung auf den Zusammenhang mit dem Großen und Allgemeinen, die Neuorientierung an den ewigen Werten, den konstitutiven Elementen der abendländischen Kultur: Antike und Christentum, die Rückkehr zur Reflexion, und „Kontemplation", durch „aszetische Menschen". Nur so können wir die höchsten Güter Europas retten, andernfalls „kommen wir unter die Räder".

Der Humanismus ist diese mögliche Form der Rettung, wenn er echt, universal und gesund ist, d. h. die Idee des „homo humanus" vertritt, worin dem Geist, dieser „part divine" (Malraux), der Primat zukommt, die Kategorie des Gut-Seins vor denen des Tuns steht, das Band der Liebe und Ehrfurcht in einer echten Humanität Verstand und Willen umschlingt. „Dieser wahre Humanismus umfaßt die Lust und Liebe zu allen menschlichen Werten, nicht nur die literarischen und artistischen, sondern auch die, welche den Charakter betreffen, wie etwa die Gabe der Organisation, die Tatkraft, die Fähigkeit, mit andern umzugehen, den Einfluß usw. Der wirkliche Humanismus interessiert sich nicht nur für alle menschlichen Eigenschaften, sondern auch für alle Formen der Zivilisation und Kultur" (Montcheuil).

Seine Frucht ist der Mensch, wie wir ihn heute brauchen: der Wirklichkeit im grauen Alltag nahe, aber nicht an sie verloren, verantwortungsbewußt, weltaufgeschlossen und Gott zugewandt, dem Einzelnen verbunden und dem Allgemeinen dienend. „Das ist aber wohl das Größte, was dem Menschen begegnen kann, in der eigenen Sache die allgemeine zu verteidigen. Dann erweitert sich das persönliche Dasein zu einem welthistorischen Moment" (Ranke).

Zur Psychologie des religiösen Menschen

Von HUBERT THURN S. J.

In allen Bereichen des menschlichen Lebens finden wir Unterschiede und Gegensätze. Es kann deshalb nicht wundernehmen, daß auch das religiöse Leben, die religiösen Auffassungen und Richtungen von Gegensatz und Unterschied gekennzeichnet sind.

Eduard Spranger spricht in den „Lebensformen" von einem religiösen Typus, dessen Eigenart durch einen gewissen „Universalismus" charakterisiert wird. Während die übrigen Lebensformen, wie etwa die des ästhetischen, politischen, ökonomischen, theoretischen Menschen, eine ausschnitthafte Einstellung oder Richtung des Seelischen kennzeichnet, ist der religiöse Mensch auf das „All", die Gesamtheit der Welt ausgerichtet, und zwar so, daß der gesamte Mensch in der Einstellung mitspricht, nicht etwa nur oder vorwiegend ein Teil, wie etwa die theoretische oder praktische Vernunft. Alles und jedes ist für den „religiösen" Menschen Hinweis auf Hintergründe des Daseins. In diesem Sinne wird mit Recht von der „Transzendenz" seiner Erlebnisse und Interessen gesprochen: der Vordergrund der Weltbühne wird mit einer gewissen Gelassenheit durchschritten, während die Hintergründe, damit aber auch die Verflochtenheit der Erscheinungen mit eben diesen lebendigen Kräften — denn nur um solche kann es sich handeln —, vorwiegend Gegenstand des Erkennens und Strebens, Ursache der Stimmungen und der lebendigen Ergriffenheit werden.

In dieser Betrachtungsweise religiöser Eigenart liegt eine gewisse Schwierigkeit. Man spricht mit Recht davon, daß die menschliche Seele von Natur aus christlich sei. Man will damit sagen, daß auch der natürliche Mensch schon einen Instinkt besitzt für die Wahrheiten des Christentums. Ebenso läßt sich aber behaupten, daß die menschliche Seele von Natur aus religiös sei; denn es müßte merkwürdig zugehen, wenn nicht nach Art einer Anlage ein religiöser Drang einem jeden Menschen mitgegeben wäre, da doch jede Menschenseele aus der Schöpferhand Gottes hervorgeht und so im wesentlichen sinnvoll ist. Sie wäre aber sinnwidrig zu nennen, wenn ihr der Drang, das Dasein zu ordnen, eben den Sinn in ihm zu erkennen, nicht eigentümlich wäre. Die Frage nach dem Sinn des Geschehens im allgemeinen, wie im besonderen die nach dem Sinn des eigenen Schicksals, ist aber die Grundfrage religiösen Anliegens.

Es ist deshalb eine heikle Sache, von einem religiösen Typus innerhalb einer psychologischen Kategorienlehre zu sprechen. Es gewinnt leicht den Anschein, als handle es sich bei der religiösen Ausrichtung oder einem ebensolchen urtümlichen Drang um eine psychologische Gegebenheit, die nicht nur in mehr oder minder großem Ausmaß vorhanden sein könne — das wäre etwas, das nicht nur denkmöglich wäre, sondern auch der Erfahrung zu entsprechen scheint —, vielmehr ebenso vorhanden sein könnte wie nicht. Z. B.

ist die ästhetische Begabung eine solche, die dasein oder auch fehlen kann. So ist es mit der religiösen Veranlagung eben nicht. Sie ist immer da — sie kann zu gewissen Zeiten, etwa in der Jugend, weniger deutlich spürbar sein; sie kann überlagert werden in Zeiten außergewöhnlicher Belastung — wie der gegenwärtigen —, aber sie wird immer wieder durchbrechen und ihre Rechte fordern. Kein Mensch kann in aller Zufriedenheit in der Sinnlosigkeit verharren. Jeder trägt den Drang in sich, trotz widerstreitender Gegebenheiten Sinn und Zweck der großen und kleinen Welt, des eigenen Lebens zu ergründen.

Wir folgern daraus, daß es jedem Menschen eigentümlich ist, hinter die nächsten Vordergründe des Lebens zu schauen, seine tragenden Gründe zu erkennen und mit ihnen möglicherweise in Beziehung zu treten. Freilich kann die Erziehung, wie überhaupt der Umwelteinfluß, diese Anlage, diese natürliche Gegebenheit fördern oder hemmen, pflegen und entwickeln oder verkümmern lassen. Ausrotten läßt sie sich jedoch nie.

Deshalb scheint es richtiger zu sein, nicht von einem Typus des religiösen Menschen zu sprechen, als vielmehr von „Stilen", von Spielarten seiner Verwirklichung. Der gleiche Grunddrang nimmt verschiedene Formen an infolge der Durchdringung (Integration) von und mit anderen Gegebenheiten anlagemäßiger Besonderung.

Würde dieser Gedankengang öfter durchdacht werden, so würde manches „Ärgernis" im Gemeinschaftsleben vermieden werden können. Es würde sich die Ansicht Bahn brechen, daß sich ein und derselbe Drang — der nach dem Sinn des Geschehens im Großen und Kleinen — in verschiedenem Gewande darstellen kann. Man würde nicht an Besonderungen hängen bleiben und diese für „die" Form des „religiösen Menschen" erklären.

Im folgenden soll dieser Gedanke, der aus längerem Studium konkreter Religiosität erwuchs, einmal durchdacht werden. Es ist das Anliegen, Stile des religiösen Lebens aufzufinden und sie in ihrer Eigentümlichkeit zu beleuchten.

Drei Stilarten lassen sich mühelos auseinanderlegen, heraussondern aus der Fülle religiöser Eigenarten: die des ethischen, des praktischen, des Erlebnismenschen.

Der ethische Mensch: Er ist ein Mensch, der starr grundsätzlich ist und denkt. Seine Anpassungsfähigkeit an die Gegebenheiten des wechselnden Lebens ist gering. Die Welt wird zurechtgeschnitten nach Prinzipien, Grundsätzen, die zugleich fordernd und ausschnitthaft sind. Der Ethiker tritt den Menschen stets mit Forderungen gegenüber: er kann sie nicht nach ihrem eigenen Geschmack, nach ihren eigenen Überzeugungen leben lassen. Er nimmt sie nicht, wie sie sind, sondern will sie, wie sie nach seinen eigenen Auffassungen und Grundsätzen sein sollen. Da er sich selbst gegenüber meist mit Härte und Entschiedenheit zu fordern geneigt ist — obwohl die Taten gelegentlich hinter den Vorsätzen zurückbleiben mögen —, ist er ebenso un-

erbittlich den Mitmenschen gegenüber. Sie sind Gegenstand seiner Kritik — ob und wieweit sie seinen Auffassungen entsprechen. Die Grundsätze sind aber zugleich ausschnitthaft (selektiv) in Rücksicht auf die zu verwirklichenden menschlichen Werte, also auf die konkreten Gegebenheiten des Daseins. Werte sind für ihn ausschließlich solche des Wollens. Was man gewollt und dann erreicht hat, das ist der wahre Menschenwert. Erinnert sei hier an Kant, dem die Philosophie so viel zu taugen schien, als sie das Ergebnis von „Arbeit" sei. Was anstrengt, ist allein echte Denkleistung und voraussichtlich wahr.

Die Starrheit und Grundsätzlichkeit erwächst meist einem dürftigen Gefühls- und Gemütsgrund: Fülle ist dem ethischen Menschen nicht eigen. Ferner fehlt ihm neben dem Erlebnisreichtum die Aufgeschlossenheit der Gefühlsansprechbarkeit: er ist unzugänglich, abgespalten, „zugeknöpft". Er wirkt ausgesprochen kalt und wenig sozial. Die Gemeinschaft wird für ihn leicht eine geregelte Gemeinsamkeit von Menschen, die die gleichen Grundsätze vertreten.

Übrigens muß hier eine eigenartige Mischung der bislang entwickelten Zusammenhänge mit einer unterschwelligen Reizbarkeit und Neigung zu Verstimmung und Depression erwähnt werden. Nicht immer sind diese Verflechtungen gegeben, aber doch so oft, daß sie das Bild des Ethikers beeinflussen können. Diese Verstimmung oder Niedergeschlagenheit erwächst dann einem unfesten, unsicheren Lebensgrund. Die Starrheit und Grundsätzlichkeit kann man sich in diesem Fall als eine Schutzfunktion denken: der unsichere Lebensgrund wird durch den Verstand verfestigt, man spricht von einer rationalen Kompensation, einem geistigen Ausgleich.

Die Religiosität des ethischen Menschen läßt sich aus dem bisher Gesagten leicht erschließen: sie ist eine grundsätzliche, starre. Der Drang nach dem Sinn des Daseins wird zu einem Drang nach Kategorien des Willens, nach Grundsätzen, Regeln und Gesetzen. Die Ordnung des Lebens wird zu einer — oftmals gewalttätigen — Verregelung des Lebens, infolge derer alles seine Stelle, alles sein Gewicht und seine Note trägt. An diesem System von „kategorischen Imperativen" hängt nun das Wohl und Wehe, hier verstanden als das Wohl- und Übelbefinden, der Person des Ethikers. Er wird übrigens leicht an Menschen und Einrichtungen irre, wird mißtrauisch, „streng", hart. Man denkt hier unwillkürlich an manche Häretiker, Eiferer, die jeden Sinn für Maß und Fülle vermissen lassen und ihren „Überzeugungen" verhaftet sind, die sich leicht zu Verbohrtheiten und Fanatismen auswachsen.

Läßt man die wesentlichen Punkte, Starrheit und Grundsätzlichkeit, in einer gewissen Mitte, streicht man also die Überbetontheit, die hier der Verdeutlichung wegen geboten schien, dann ergibt sich der Mensch einer gewissen Bürokratisierung des Religiösen. Es fehlt einem solchen Menschen die Weite, die Wärme, das Mitgefühl. Der Horizont ist recht eng. Der Sinn des Lebens wird einseitig in einer Selbstvervollkommnung gesehen. Erfahrungsgemäß findet sich diese typische Art oft bei Jugendlichen als Durchgangs-

stadium: eine Verlagerung des Schwerpunktes der Aufmerksamkeit auf die eigene Person, ihr Vorankommen, ihr Wachstum.

Die Werte und Unwerte einer solchen Religiosität liegen auf der Hand. Werte sind die Unerbittlichkeit und Folgerichtigkeit des Strebens, der Ernst und die Entschiedenheit der ethischen Forderungen. Ferner eine Neigung, andere zu beeinflussen, ihnen Anweisungen zu geben für eine Ordnung und Regelung des Lebens. Die Religiosität hat einen Charakter der Verfestigung und Klärung des Daseins. Freilich liegt in alledem schon der Ansatz zu Fehlleistungen und Fehldeutungen. Das Gesetz der Liebe, diese fundamentale Forderung der christlichen Vollkommenheit, kommt leicht zu kurz. Der Grund der ethischen Haltung ist eben nicht auf Hingabe, sondern auf Selbstbewahrung gestellt. Es dürfte einleuchten, daß eine solche Haltung leicht zu Widerspruch Anlaß gibt, auch zu Mißverständnis und Verkennung führen kann. Ebenso wird aber einsichtig, daß sich ein solcher Mensch im allgemeinen großer Wertschätzung erfreuen wird — seiner Zuverlässigkeit und Biederkeit wegen.

Fassen wir das Ganze zusammen, so läßt sich sagen, daß die Religiosität des Ethikers durch die Charaktereigentümlichkeiten der Starrheit und Grundsätzlichkeit bestimmt wird. Werte dieser Art Religiosität sind die Ordnung und Sauberkeit der Lebensführung, die gleichsinnige Wirkung auf die Umwelt. Fehler sind die Unerbittlichkeit und Härte, die leicht abstoßen und verbittern. Ferner das Unvermögen, anderes neben sich stehen und gelten zu lassen. Die Welt des Ethikers ist einfach trotz mancher Konflikte, aber sie ist auch in die Gefahr gestellt, die Fülle des Wirklichen zu übersehen oder in unstatthafter Weise einzuengen.

Der praktische Mensch: Diese Art Menschen hat unbedingt etwas Bestechendes. Die Vernünftigkeit im Sinne eines Freiseins von Verkrampfung und Übersteigerungen, die soziale Aufgeschlossenheit und der natürliche Umweltkontakt mit seinem „Leben und Lebenlassen" — das ja keineswegs religiöse und ethische Indifferenz sein muß, wohl aber Verständnis für fremde Not, auch seelische Not, Unvermögen und Versagen sein kann —, die Anpassungsfähigkeit und der Sinn für menschliche Verschiedenartigkeit sind zweifellos hohe Werte.

Der Starrheit des vorhin gezeichneten ethischen Menschen steht hier Anpassungsfähigkeit und nüchternes Rechnen mit den Fehlern und Schwächen — den eigenen wie auch denen des anderen Menschen — gegenüber. Die Welt des Religiösen ist dem Praktiker — zumal wenn er in einer solchen Umwelt aufwuchs — etwas so Natürliches und Selbstverständliches wie alle anderen Alltagsgegebenheiten: der Sinn des Lebens, das in seinem Wechsel, seinem Hoch und Tief für ihn etwas Gegebenes ist, mit dem man zu rechnen hat, das „einfach" da ist, ist kein Problem für ihn, wie Probleme überhaupt, wenn sie einmal auftauchen, schnell bereinigt werden. Die Religiosität hat hier den Charakter des Problemlos-Tatsächlichen. Selbst größere Erschütterungen der Seele, wie auch Verdunkelungen des Lebensweges lassen Grund-

tatsachen des religiösen Lebens vielfach unangetastet, wie z. B. die Existenz Gottes, seine Vorsehung usf. Dabei ist gemüthafte Herabgestimmtheit keineswegs etwas Seltenes, braucht es wenigstens nicht zu sein. Aber entscheidend ist, daß das Radikale, Harte, Nachdrückliche hier völlig fehlt, deshalb auch das Verbohrte, Aufbegehrende oder auch Kalte und Verregelte. Der Praktiker hat eine natürliche Beziehung zum Gesetz der Liebe. Er versteht, daß es Menschen anderer Art gibt, denen man gerecht wird, indem man sich ihnen anpaßt; er tut natürlicherweise etwas, von dem ihm bekannt ist, oder von dem er sich sagt, daß es nützlich ist. Religion ordnet sich für ihn in das praktische Leben ein als ein Wert der Vernünftigkeit, der Gepflogenheit, der Gemütsbedürfnisse, der Tradition. Namentlich das letzte — man könnte es umschreiben als Sinn für das „man" — wiegt bei ihm viel. „Man" tut das so, „man" fügt sich hier den Bräuchen und Einrichtungen, „man" betet, „man" hat zu gewissen Zeiten seine Verpflichtungen religiöser Art zu erfüllen usf. In der Gemeinschaft kann die Problemlosigkeit, das Vermeiden eines jeglichen „Entweder-Oder" sehr angenehm wirken; während der Grundsätzliche leicht auf großen und seiner Einstellung entsprechenden, unnachsichtigen Widerstand stößt, nimmt man am Gehaben des Lebenspraktikers keinen Anstoß. Man läßt ihn seine Wege gehen und vergilt ihm auf diese Weise seine Weite und Anpassungswilligkeit.

Zusammenfassend kann man sagen: die Religiosität des Lebenspraktischen ist von Plastizität im Gegensatz zur Starre des Grundsätzlichen, von Anpassungsfähigkeit und -willigkeit im Gegensatz zur Grundsätzlichkeit des Ethikers, von Umweltkontakt und leichter Einfügbarkeit im Gegensatz zur Eckigkeit, betonten Eigengesetzlichkeit des erstgenannten Typus, von Problemlosigkeit und einer gewissen Traditionsgebundenheit sowie Gemütsbetontheit im Gegensatz zur Eigenwilligkeit, schließlich der Konfliktsgeneigtheit des Stiles des Grundsätzlichen gekennzeichnet.

Der Erlebnismensch: Seitdem Girgensohn und Gruehn ihre experimentellen Untersuchungen über das religiöse Erlebnis veröffentlicht haben, ist eine gewisse Belastung des Religiösen durch vorwiegende Gefühlsbestimmung aller religiösen Erscheinungen feststellbar. Es mußte auf Grund der Protokolle der Eindruck entstehen, daß religiöse Vorgänge nahezu ausschließlich vom Gefühlsgrund her zu verstehen seien. Das ist jedoch, wie die Erfahrung lehrt, keineswegs in dem Umfang zutreffend, wie es hier den Anschein erwecken könnte. In den bereits umschriebenen Typenbildern war das Gefühl, besonders im Fall des Grundsätzlichen, keineswegs vorherrschend. Die Untersuchungen sind jedoch für den Erlebnismenschen sehr aufschlußreich. Richtig ist es, daß der ganze Reichtum der Gefühle, wie auch alle Abstufungen der Stärke im religiösen Leben des Erlebnismenschen ihre Stelle haben. Will man ein Typenbild zur Veranschaulichung und Verdeutlichung heranziehen, so läßt sich am ehesten der Vollintegrierte von E. R. Jaensch nennen. Freilich stört in diesem Bild die eindeutig extravertierte (nach außen gerichtete) Haltung. Der Erlebnismensch kann jedoch auch introvertiert (nach innen ge-

richtet) sein oder zum mindesten auf Grund großer Feinfühligkeit und Unbeständigkeit zwischen beiden Umwelthaltungen schwanken.

Bezeichnend für den Erlebnismenschen ist das starke und fast unentwegte Mitschwingen des Gefühls. Umstände geringfügiger Art sind schon geeignet, größere Schwankungen und Veränderungen des gesamten Menschen herbeizuführen. Verdichtungen im Sinne eines Anwachsens gleichsinniger Eindrücke zu erheblicher Wucht und Eindringlichkeit finden sich oft. Phasen von stark gegensätzlicher Färbung des Sichfühlens, darüber hinaus der Bewertung der Welt im Großen und Kleinen wechseln ohne besondere äußere Gründe schnell miteinander ab. Die amerikanische Literatur, soweit sie Konversionen und sonstige religiöse Erlebnisse betrifft, ist gefüllt von Beschreibungen solcher Entwicklungen, die allerdings oft den Rand des Abnormen streifen. Versuchen wir die psychologische Aufgliederung der maßgeblichen Faktoren psychischer Eigenart des Erlebnismenschen, so stehen an der Spitze Feinfühligkeit und Aufwühlbarkeit, die meist gewisse künstlerische Grundhaltungen durchscheinen lassen. Dem Künstler ist im besonderen Maße die Fähigkeit gegeben, zu fühlen und zu spüren, was anderen entgeht: das ist seine Feinfühligkeit. Aber die „Anmutungen" haben weiterhin die Eigenart, in die Tiefe zu strahlen, also die Gründe des Menschen, seine Überzeugungen und Lebenserfahrungen, seine Einstellungen und Wertungen anzugreifen, fragwürdig erscheinen zu lassen, sie zu verändern. Lersch spricht einmal von einem Verzehrtwerden im eigenen Feuer. Das religiöse Leben des Erlebnismenschen hat weiterhin Innigkeit: Mystiker berichten in einer für den Durchschnittsmenschen völlig unverständlichen und mißverständlichen Weise von der Intensität ihrer religiösen Erlebnisse. Dem psychologischen Blick des Kenners offenbaren sich diese Begebnisse und Erlebnisse als durchaus natürlich echt, zum Gesamt des Menschen passend. Der Erlebnismensch steht schließlich zum Sinn seines Lebens in einer eigenartigen, dem Ethiker wie dem Lebenspraktischen völlig entgegengesetzten Weise: bei ihm geht es nicht um Ordnung als Regelung des Verstandes, der befiehlt: „es muß eben sein", auch nicht um traditionsgebundene, einfach vorhandene Tatsächlichkeiten; er erlebt vielmehr auf Grund der starken Veränderlichkeit seines Sichfühlens die Fragwürdigkeit, den Wechsel, das Unbestimmte — die Philosophie spricht von der „Kontingenz" —, das Kreatürliche des Seins. Es kann so sein, daß der Sinn des Daseins deutlich in der Geborgenheit Gottes gefühlt wird: da schweigt alles Fragen, alles Bedrängt- und Versuchtsein. Es kann aber auch sein, daß das Gefühl der Verworfenheit oder eine düstere Weltuntergangsstimmung das gesamte Innere erfüllt und vergiftet. Dann ist das Dasein eine Last, und sein Sinn erscheint wie ausgelöscht. Die Stellung des religiösen Erlebnismenschen in der Welt ist naturgemäß sehr schwierig: einmal verwehrt ihm das starke gefühlsmäßige Mitschwingen das schlichte und vorurteilslose Mitgehen im praktischen Leben. Hier kommt er leicht zu kurz, verpaßt den „Anschluß". Ferner isoliert ihn die angestrengte Beschäftigung mit sich selber, wenigstens ist sein Leben hierin starken Schwankungen unter-

worfen. Aber auch das theoretische Durchdringen religiöser Tatsachen und Zusammenhänge ist nicht ohne weiteres seine Sache. Bald tut das Gefühl nicht mit, bald sperrt es sich gegen Komplexe, die ihm nicht erfahrungsmäßig gegeben sind; weiterhin liegt ihm das diskursive, überlegende Unterscheiden naturgemäßig wenig. Wert und Unwert sind auch hier leicht zu erkennen. Wertvoll sind ohne Zweifel das gesamtmenschliche Angemutet- und Angerührtwerden, die Tiefe und Wucht des Erlebens, der Wechsel der Stimmungen und Phasen als ein Ausdruck der eigentlich-menschlichen Situation, das Ernstnehmen und Offensein, das Erlebnis der Kleinheit, Schwäche und Hinfälligkeit des kreatürlichen Seins. Aber hier liegen zugleich die Grenze und der Ansatz zum Versagen. Der Erlebnismensch ist kein Ethiker: es ist eine Erfahrungstatsache, daß erlebnisbetonte Menschen die gerade und feste Linie des Lebens häufig vermissen lassen. Ihr Weg verläuft vielfach in Zickzackkurven: was sie heute anbeten, können sie morgen verbrennen. Die klassische Ausprägung einer solchen religiösen Erlebnisbetontheit findet man etwa bei André Gide, der innerhalb weniger Monate von begeisterter Verehrung für die Kirche und den offenbarenden Gott zu bitterer Anklage, pamphletistischer Ironie und Verhöhnung des Angebeten gelangt. Das Leben des religiösen Erlebnismenschen ist oftmals eine wenig empfehlende Spiegelung seiner Erlebnisse, seiner Gedanken und Worte. Der Zwiespalt zwischen Wollen und Können klafft besonders nachdrücklich und eindrücklich. Das In-die-Sterne-Greifen schließt das „Waten durch die Gosse" nicht aus. Mauriac spricht einmal von den Dämmen, die immer wieder gegen die andringenden Schlammfluten aufgerichtet werden müssen, die aber immer wieder eingerissen werden, so daß alle Mühe vergeblich zu sein scheint. Der religiöse Erlebnismensch ist deshalb eine recht problematische Natur: die Erlebnisse führen ihn weit über sich hinaus, aber die Welt der Tatsachen reißt ihn herab und läßt ihn das Versagen um so schwerer spüren.

Will man die aufgezeigten Typen mit wenigen Worten charakterisieren, so würde dem ethischen Menschen Gleichmaß und Regelmaß, aber auch Enge und gefühls-(erlebnis-)mäßige Dürftigkeit, dem Erlebnismenschen Fülle und Fruchtbarkeit, aber auch Unfolgerichtigkeit und mangelndes Gleichmaß, dem praktischen Menschen Wirklichkeitssinn und Umweltverbundenheit, aber auch Mittelmaß und Alltäglichkeit zuzuschreiben sein. Werte und Unwerte sind also geteilt und gemischt, ja ihr Verhältnis erscheint als in gewisser Weise notwendig.

Hier fügt sich eine Überlegung völkerpsychologischer Art mühelos an: der Ethiker ist die Stilform des nördlichen, der Erlebnismensch die des südlichen Menschen. Der Gegensatz beider wird immer wieder spürbar: der Norden in der Verhaftung an Regel und Gesetz, an Ethos und „Pflicht", an „Sicherheit" und Tat, aber auch an Langweiligkeit und Schablonenhaftigkeit steht dem Südländer fremd gegenüber; denn dieser ist von Gefühlsüberschwang und Erlebnisreichtum, von Ungezwungenheit und Ungebundenheit, von Fülle und Weite, von „Wort" und Leben gekennzeichnet. Der Nord-

länder verlangt etwa von Männern der Frömmigkeit eine Lebenshaltung oder besser noch eine durchgängige Art des Verhaltens, die „mustergültig", also von Regelmaß und Gleichmaß bestimmt ist, und er fühlt sich berechtigt, Anstoß zu nehmen, wenn die Leichtigkeit der Worte und die impulsiv fließenden, beseelten Gebärden Würde und Maß vermissen lassen und Knicke und Sprünge der Lebensführung offenkundig werden. Hier neigt der Nordländer zu einem unberechtigten, unduldsamen, pharisäischen Absolutsetzen seiner Eigenart, während das vom Südländer viel weniger gesagt werden kann, obwohl auch er Grund hätte, an der Steifheit und Schwerfälligkeit, dem pharisäischen Dünkel und der engen Kleinbürgerlichkeit des Nordens einigermaßen Ärgernis zu nehmen. Man sollte nicht übersehen, daß sich Fülle und Erlebnisreichtum nicht leicht mit Stetigkeit und Regelmaß, Grundsätzlichkeit und Starre nicht gerne mit Feinfühligkeit, Aufwühlbarkeit, Innigkeit und Tiefe paaren. Auch die reibungslose Umweltverbundenheit des Praktikers, seine Problemlosigkeit, die zugleich Traditionsgebundenheit und Gemütsschwere bedeuten kann — die wir ohne weiteres keinem Volkscharakter zuschreiben können —, haben ihren Wert und Unwert. Hier soll noch beigefügt werden, daß diese Werte vielfach erkauft werden mit einer Einbuße an grundsätzlicher Strenge und Folgerichtigkeit, dies ebenso wie an innerer Gegensätzlichkeit, an besonderem Grad des seelischen Ausschlags nach oben und unten, eben an Erlebnis von Tiefe und Unbedingtheit.

Würde man lernen, das religiöse Auffassen und Verarbeiten ebenso wie das Verhalten und Gehaben, kurzum den „Stil", die Spielart religiöser Eigenart als solche zu werten, so würde das dem gegenseitigen Verstehen, der Wertschätzung und Achtung voreinander sehr förderlich sein. Wenn auch im christlichen Bereich der Ausgleich angestrebt werden soll, Erlebnis und Tat in gleicher Weise geschätzt und gepflegt werden sollen, so bleibt dennoch die Grenze in der einen oder anderen Weise erhalten, was offensichtlich vom Schöpfer gutgeheißen und beabsichtigt ist.

Pascals Wiederkehr

Von O. M. VON NOSTITZ

Die großen Geister der Menschheit sind den Nachfolgenden nicht immer gleich nahe. Es gibt Zeiten, in denen nur die Hülle ihres Nachruhms ihr Fernsein verdeckt. Wenn ihr Werk selbst dann noch bei einzelnen Wahlverwandten einen Widerhall weckt, so scheinen sie doch für immer aus dem großen Dialog ausgeschaltet zu sein, den die Gegenwart mit einer Vergangenheit führt, die sie trägt. Aber sie sind in Wahrheit auch in solchen Zeiten nicht tot oder „zurückgeblieben", sondern nur verborgene Wanderer, die plötzlich an einer neuen Wegkreuzung wieder mitten unter den Lebenden stehen und von ihnen als Gefährten erkannt werden. Mit Blaise Pascal scheint sich gegenwärtig eine solche Wiederbegegnung anzubahnen, wie sie

zu Beginn des Jahrhunderts schon von einzelnen Hellsichtigen vorausgesehen wurde: „Wenn wir sagen", schrieb damals Georges Sorel[1], „daß das Genie Pascals über unsere Zeit Sieger bleiben werde, so kennzeichnen wir dadurch mittels eines psychologischen Bildes klarer, als es durch irgendeine abstrakte Abhandlung geschehen könnte, den Bruch, der sich vor unseren Augen zwischen der Denkweise des 19. Jahrhunderts, das durch den Dogmatismus seiner Wissenschaftler tyrannisiert wurde, und dem Streben der neuen Generation vollzieht.... Ich bin überzeugt, daß in fünfzehn oder zwanzig Jahren eine neue Generation, befreit von den Phantomen, welche die intellektualistischen Philosophen seit Descartes konstruierten, nur auf die Männer hören wird, die ihr die Theorie des Bösen zu erklären vermögen; dann wird man den Ruf der Schüler an ihre Lehrer vernehmen: „Sprecht uns von Pascal!"

Wir vermögen heute die Wahrheit, die in dieser Voraussage steckt, besser zu erkennen als Sorels Zeitgenossen: Der große Umbruch, der sich schon zu Beginn des Jahrhunderts auf der geistigen Ebene ankündigte, ist inzwischen auf allen Gebieten weiter fortgeschritten und durch das äußere Geschehen augenfällig geworden; er hat nicht nur die „Theorie des Bösen", sondern die Frage nach dem Sinn der menschlichen Existenz überhaupt in den Mittelpunkt des Denkens gerückt. So scheint es in der Tat an der Zeit zu sein, die Gestalt des großen christlichen Denkers, der als Zeitgenosse des Descartes jene Frage mit solcher Eindringlichkeit stellte, wieder in ihrer Geschlossenheit zu betrachten und nicht nur, wie es frühere Generationen zu tun pflegten, dieses oder jenes Goldkörnchen aus dem Schatzkästlein der „Pensées" hervorzuholen, — wobei man den großen Unzeitgemäßen meist in einem schiefen Lichte sah, wenn man den Zusammenhang überhaupt beachtete.

Die folgenden Zeilen erheben freilich nicht den Anspruch, eine Gesamtdeutung Pascals zu geben. Im Rahmen einer Skizze können nur die wichtigsten Blickpunkte aufgezeigt werden, die weiterer Vertiefung bedürfen. Vor allem wird hierbei die Frage im Auge behalten werden, inwieweit Pascal ein Helfer in unseren Nöten zu sein vermag und ob sich aus den Bedürfnissen der Zeit heraus ein fruchtbares Gespräch mit ihm führen läßt. Um eine Antwort zu finden, werden wir zunächst seine eigene geistige Situation betrachten.

Pascal ist in eine Epoche des Überganges hineingeboren. Zwar steht er nicht unmittelbar mehr auf der Schwelle von Mittelalter und Neuzeit: Reformation und Humanismus, die den Bruch mit dem mittelalterlichen Weltbild herbeiführten, haben im 17. Jahrhundert ihren Höhepunkt überschritten. Bereits hat das Tridentinum die theologische Antwort auf Luther und Calvin erteilt, hat Ignatius von Loyola die weise Synthese zwischen den ewigen christlichen Wahrheiten und dem neuen Humanismus vollzogen, die es seinem Orden ermöglicht, gegen die Säkularisierung zum Angriff überzugehen, und hat Franz von Sales den Ausgleich zwischen Natur und Gnade vorgelebt und die Religion der Liebe mit neuem Leben erfüllt. Aber damit ist die große Frage, die sich nun für die kommende Entwicklung stellt, noch nicht entschieden: Wird es möglich sein, so lautet sie, das geistige Leben des Abendlandes, das

[1] Im Vorwort zu dem Werke von Eduard Berth: „Les méfaits des intellectuels", Paris 1914.

nicht mehr vom mittelalterlichen Kosmos überwölbt wird, in einer neuen Ganzheit zusammenzufassen, oder muß es zu einer Aufspaltung kommen, derart, daß sich die Religiosität dieser neuen Zeit in einem besonderen Bereich abkapselt, während in einem anderen, ebenso autonomen Bezirke das neue Weltbild auf den Fundamenten einer Vernunft konstruiert wird, die nur ihren eigenen Gesetzen vertraut? Diese Frage mußte in dem Zeitpunkte zur Entscheidung gelangen, in dem sich das neue wissenschaftliche Denken sicher genug fühlte, um aus dem äußeren Weltbild, das sich auf die empirisch-physikalischen Erkenntnisse eines Kopernikus, eines Galilei, eines Kepler aufbaute, die geistigen Schlußfolgerungen zu ziehen.

Frankreich hat im geistigen Zusammenspiel des Abendlandes schon mehrfach die Funktion des Magisteriums, des Lehramtes, ausgeübt. Ein feiner Spürsinn und ein wacher, heller Geist scheinen dieses Volk in besonderem Maße dazu zu befähigen, um die dunklen Strömungen der Tiefe, die eine Zeit durchziehen, ins Bewußtsein zu heben und um vorzudenken, was dann andere zur gründlichen Ausführung bringen. Das Frankreich des 17. Jahrhunderts, das geistig und politisch die Vormachtstellung in Europa einnahm, erschien für diese Aufgabe besonders berufen. So hatte denn, um mit Sainte-Beuve zu reden[2], die Stunde geschlagen, in der es nur eines „rebellischen Geistes" bedurfte, um mit starker Hand und „im Einklang mit geheimen Instinkten" dem großen Fluß der Ideen, die zu einer bestimmten Zeit die Welt zu bewegen scheinen, Einhalt zu gebieten und etwas Neues an ihre Stelle zu setzen. Und es entsprach der besonderen geistigen Situation, daß sich im damaligen Frankreich zwei bedeutende Geister fanden, von denen ein jeder die eine der Alternativen der neuen Weltansicht vertrat und zu Ende dachte: Das Wort Pascals: „Christus ist der Gegenstand von allem und der Mittelpunkt, nach dem alles hinstrebt. Wer ihn kennt, kennt den Grund aller Dinge"[3], und das Wort des Descartes: „Ich hatte stets nur im Sinne, mich an einer Vervollkommnung meiner eigenen Gedanken zu versuchen und auf einem Grunde zu bauen, der mir ganz allein gehört"[4], kennzeichnen diese Antinomie. So sind Pascal und Descartes die beiden großen Gegenspieler an diesem Wendepunkt des abendländischen Denkens. Wir werden daher Pascal um so besser verstehen, wenn wir zunächst kurz den Weg betrachten, den Descartes den kommenden drei Jahrhunderten eröffnete, ein Weg, den ein glänzender Nachfahre der cartesianischen Tradition, den André Gide kürzlich eine „königliche Straße" des Geistes genannt hat[5].

Descartes ist der Begründer einer völlig säkularisierten Philosophie. Es gab vor ihm eine säkularisierte Geisteshaltung. Sie äußerte sich in Frankreich vor allem in einer Neubelebung der Gedankenwelt der Stoiker, wie sie in Justus Lipsius einen klassischen, an Epiktet angelehnten Ausdruck fand, wie sie im Montaigne der mittleren Jahre ein neues weltmännisches Gewand erhielt und mit einer lächelnden und überlegenen Skepsis durchtränkt wurde, und wie ihr schließlich durch Charron eine Deutung gegeben wurde,

2 Port Royal, Bd. 2, S. 120.

3 „Pensées" 556; hier und im folgenden nach der Reihenfolge der Ausgabe von Léon Brunschvicg, Pensées et Opuscules, 6. Aufl., Paris 1922, zitiert. Übertragungen, wo nicht anders vermerkt, vom Verfasser.

4 „Discours sur la méthode", Descartes, Oeuvres, ed. Victor Cousin, 1824, Bd. 1, 5.

5 „Descartes", Berliner Hefte 1947, S. 247.

die sowohl den Gottesbegriff wie die Morallehre vom religiösen Untergrund ablöste und damit Freidenkertum und Deismus vorbereitete. Bei Descartes finden sich alle diese Elemente: die Grundhaltung seines selbstbewußten, über der Außenwelt erhabenen Geistes ist eine stoische; die Skepsis Montaignes tritt bei ihm als Mißtrauen gegen die Sinneswahrnehmungen und als methodischer Zweifel in Erscheinung, und er ist vor allem den Spuren Charrons gefolgt; gleichwohl ist er der erste, der das neue selbstherrliche Denken in ein System brachte, das den Stempel seines mathematischen Geistes trägt. Angelpunkt dieses Systems ist das „Cogito, ergo sum", das sich bereits beim heiligen Augustinus findet; aber kein anderer als Pascal[6] hat darauf hingewiesen, daß dieser Grundsatz bei Descartes eine ganz andere Bedeutung gewonnen hat. Während Augustinus durch das „cogito" zum vollen Menschen gelangt, und mit dem „sum" die gesamte menschliche Existenz bejaht, die sowohl alle niederen Möglichkeiten des Daseins wie ihre transzendentale Bezogenheit mitumschließt, erfaßt Descartes nur ein Teilstück des Menschen: „... genau gesprochen bin ich also nur ein Ding, das denkt, das heißt ein Geist, ein Begreifen oder eine Vernunft"[7]; so muß er, wie es Etienne Gilson formuliert hat, verzweifelt darum kämpfen, um zum restlichen Sein zu gelangen und künstliche Brücken zu ihm schlagen. Während ferner das augustinische Denken konkret und realistisch ist, ist die Welt des Descartes eine rein mathemathische: „Diese langen und ganz leichten und einfachen Ketten von Vernunftschlüssen", sagte er im „Discours de la méthode", „deren sich die Mathematiker zu bedienen pflegen, um zu ihren schwierigsten Beweisen zu gelangen, erweckten in mir die Vorstellung, daß alle die Dinge, die der menschlichen Erkenntnis zugänglich sind, in gleicher Weise miteinander zusammenhängen und daß ... keins dieser Dinge so entfernt oder verborgen ist, daß man es nicht zu erreichen oder zu entdecken vermöchte."[8] Es ist nur natürlich, daß in diesem Denken, das die mathematische Ebene nie verläßt, das Religiöse — und insbesondere die Welt der Gnade — keine Berücksichtigung finden kann und daher schlechthin ausgeschaltet wird. Wenn Descartes immer wieder erklärt, daß er zu theologischen Fragen nichts zu sagen habe[9], so spricht sich darin diese völlige Beziehungslosigkeit aus, die dazu führt, daß die Vernunft aus einem auf Gott bezogenen Werkzeug zum autonomen Fundament wird. Wenn daher der gleiche André Gide von einer „Erlösung der Vernunft" durch Descartes spricht, so handelt es sich dabei in Wahrheit nur um ihre Isolierung, die zu der verhängnisvollen Zerrissenheit und Zusammenhanglosigkeit des modernen Menschen geführt hat — eine Erscheinung, unter der im Grunde auch ein Gide leidet, führt doch auch er einmal die Nöte des Abendlandes darauf zurück, „daß Religion und Kultur in entgegengesetzten Richtungen an uns ziehen und doch in keiner Richtung etwas Reines zu formen vermögen."[10]

„Man muß gegen die schreiben, welche die Wissenschaften allzusehr vertiefen: Descartes." „Descartes unnötig und ungewiß." (Pensées No. 76, 78.)

---

6 „Esprit géométrique", Oeuvres complètes, Ausg. Hachette, Bd. 3, S. 180.
7 „Méditations", Oeuvres a. a. O. Bd. 1, S. 251.
8 A. a. O. Bd. 1, S. 142.
9 Vgl. etwa im „Discours sur la méthode" a. a. O. Bd. 1, S. 129 f.
10 In den „Europäischen Betrachtungen", übertr. von E. R. Curtius, Deutsche Verlagsanstalt Stuttgart.

In diesen Worten Pascals kommt der grundlegende Gegensatz gegen die cartesianische Methode zum Ausdruck. Das ist um so bedeutsamer, als hier nicht etwa ein mittelalterlicher Mensch, sondern ein moderner Forscher spricht, der wie kein anderer das neue Weltbild mit vollem Bewußtsein erlebt hat: Der eigentümliche Schauer, den manche Stücke der „Pensées" mitzuteilen scheinen; das Erschrecken vor dem „ewigen Schweigen der unendlichen Räume" (No. 206), die Betrachtungen über die Mittelstellung des Menschen zwischen dem „unendlich Kleinen und dem unendlich Großen" (No. 72) — sie gehen auf dieses Erlebnis zurück, das Pascal auf einer Station seines Lebensweges gerade deshalb widerfuhr, weil er alle Fähigkeiten seines wachen und präzisen Geistes aufbot, um auf den Wegen des wissenschaftlichen Denkens bis zu den Grenzen menschlichen Erkennens vorzustoßen. Pascals Ausgangspunkt ist daher der gleiche wie bei Descartes: auch er ist Mathematiker und geht von den exakten Wissenschaften aus; ja seine erste Kontroverse mit Descartes geht darauf zurück, daß er bei seinem berühmten Experiment, das im Anschluß an Torricelli den Nachweis des luftleeren Raumes erbringt, rein empirisch vorgeht und den unbedingten Vorrang der konkreten Erfahrung vor der Tradition und jedweder Art von Spekulation vertritt[11]. Sein Wort gegen die „Vertiefung der Wissenschaften" ist denn auch nicht dahin zu verstehen, daß er dem wissenschaftlichen Erkennen auf dem ihm eigenen Gebiete irgendwelche Schranken setzen möchte; es wendet sich lediglich gegen den Glauben, daß ein Denken nur auf dieser einen Ebene möglich sei und daß daher die lineare mathematische Methode auch im menschlichen Bereich und in der Metaphysik Anwendung zu finden habe. Eben diese Illusion ist es, die ihm Descartes als „unnötig und ungewiß" erscheinen läßt. Demgegenüber vollzieht sich sein eigenes Denken nicht in einer einzigen Dimension, sondern in hierarchisch gestuften Ordnungen.

Es ist für die Geistigkeit Pascals kennzeichnend, daß sie sich nicht im luftleeren Raum bewegt, sondern immer wieder aus den konkreten Wirklichkeiten hervorwächst, die sein gesamtes Dasein bestimmen. So ist auch der Ordnungsgedanke, einer der Leitmotive seines Denkens, keine abstrakte Konstruktion: Pascal hat ihn gewissermaßen vorgelebt, bevor er ihn formulierte. Romano Guardini hat in seinem schönen Pascalbuch[12] den Gedanken Kierkegaards, wonach sich der Lebensweg in wertmäßig voneinander unterschiedenen „Stadien", in „Daseinsebenen" vollzieht, von denen die jeweils höhere nur durch eine neue, die gesamte Existenz ergreifende Entscheidung erreicht werden kann, auf das Leben Pascals angewandt. In der Tat lassen sich in diesem Leben zwei tiefe Einschnitte feststellen: Der junge Pascal, der von seinem gelehrten Vater nach einem selbsterdachten System und in strenger Absonderung von den Gleichaltrigen erzogen wird, lebte ganz in der Welt des auf Raum und Körper bezogenen exakten Denkens. So wurde er schon in seinen Jünglingsjahren zum großen Mathematiker, der sich durch den „Versuch über die Kegelschnitte" hervortat, zum Ingenieur, der eine besonders vervollkommnete Rechenmaschine konstruierte, zum Physiker, der den Torricellischen Versuch über das Vakuum weiterführte und theoretisch unterbaute. Aber er bleibt hierbei nicht stehen: Als er mit vierundzwanzig

[11] Vgl. das „Fragment du Traité du Vide", Oeuvres a. a. O. Bd. 3, S. 162.
[12] „Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal", Hegner 1935, S. 26 ff.

Jahren in der Pariser Geselligkeit Eingang findet und mit dem gleichaltrigen Herzog de Roannez und dem geistreichen Chevalier de Méré Freundschaft schließt, als er das Leben des „honnête homme" und die Weltbetrachtung Montaignes kennenlernt, erschließt sich ihm eine neue Daseinsebene, der mit mathematischem Denken nicht mehr beizukommen ist, — eine höhere Ordnung mit eigenen Denkgesetzen: Dem „esprit de géometrie", der von greifbaren, präzisen Definitionen ausgeht und seine logischen Gedankenketten verfolgt — dem cartesianischem Geiste —, tritt nun der „esprit de finesse" an die Seite, der allein den konkreten Menschen mit seinen Nuancen und Imponderabilien zu erfassen vermag, der die Dinge mit einem Blick durchschaut, ohne sie zu zergliedern, und seine Schlußfolgerungen „im stillen, natürlich und ohne Kunst" zieht[13]. Aber auch damit ist die Entwicklung noch nicht abgeschlossen; ihre Vollendung erreicht sie im Religiösen: Pascal ist nie ein Glaubenszweifler gewesen, aber erst in den letzten Jahren seines durch schwere Krankheit überschatteten und verkürzten Lebens erschließt sich ihm die ganze religiöse Wirklichkeit und tritt das Wunder der Gnade in sein Leben ein. Von diesem Erleben, das plötzlich über ihn hereinbrach, aber zugleich die Krönung einer lange vorbereiteten Entwicklung darstellt, erfahren wir durch jene Niederschrift des „Mémorial", die er bis zu seinem Tode bei sich führte und in der er in stammelnden Worten die Erleuchtung festgehalten hat, die am Abend des 23. November 1654 wie ein „Feuer" über ihn kam und ihn mit „unendlicher Sicherheit, Freude und Frieden" erfüllte, — die Erleuchtung, durch die er erkannte: Gott ist nicht der Gott der Philosophen und Gelehrten, sondern der „Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott Jesu Christi"; mit anderen Worten: er ist kein abstrakter Vernunftbegriff, sondern eine konkrete Wirklichkeit, die nicht durch die Ratio allein, sondern nur durch den vom Feuer geistiger Liebe durchglühten ganzen Menschen erfahren werden kann. Damit hat sich ihm die letzte und höchste Daseinsebene, die Ordnung der Caritas, erschlossen, — die Ordnung des Herzens; wobei freilich „coeur" nicht als Ausdruck emotionaler Regungen oder eines gegen die Vernunft gerichteten Gefühls, sondern gerade als eine „Erscheinungsform des Geistes", als ein Zusammenklang der geistigen Caritas mit der Vernunft im Sinne des Danteschen „intelletto d'amore" zu verstehen ist: als ein dem innersten Wesensgrund zugehöriges Erkenntnisorgan, das aus seiner „Liebesbewegung" heraus die wahre Wertskala des Seins zu erfassen vermag[14].

Jene Wertskala verkörpert sich für Pascal nunmehr in den drei Ordnungen, die er — und das macht vor allem seine Größe aus — sämtlich zu umspannen sucht: den Daseinsebenen des Körperlichen, des Geistigen und des Religiösen. Sie sind zugleich die Bereiche des exakten Wissens, der Weisheit und der vom Glauben getragenen Liebe. Diese Ordnungen sind zwar wesensmäßig voneinander unterschieden, aber sie stehen in lebendiger Beziehung zueinander: so wie die Philosophie dem Glauben und die Wissenschaft der Philosophie immanent ist, begreift jeweils die höhere Ordnung die niedere ein und verleiht ihr ihren Sinn; so vollzieht sich die Synthese der drei Stufen von oben nach unten, obwohl sie jeweils wertmäßig durch einen unendlichen Abstand

[13] Vgl. hierzu „Pensées" No. 1—4.
[14] Vgl. hierzu Guardini a. a. O. S. 176 ff.

voneinander getrennt sind: „Der unendliche Abstand der Körper von den Geistern ist ein Bild für den unendlich unendlicheren Abstand der Geister von der Liebe, denn sie ist übernatürlich ... Alle Körper, das Firmament, die Sterne, die Erde und ihre Königreiche wiegen nicht den geringsten der Geister auf; denn er erkennt das alles und sich selbst; aber die Körper erkennen nichts. Alle Körper zusammen und alle Geister zusammen und alles, was sie hervorbringen, wiegen nicht die geringste Regung der Liebe auf. Sie gehört einer unendlich höheren Ordnung an. Aus allen Körpern zusammen kann man nicht den kleinsten Gedanken hervorbringen. Das ist unmöglich und steht in einer anderen, übernatürlichen Ordnung."[15]

Dies also ist das Gerüst, an dem sich der Aufbau des Pascalschen Denkens vollzieht, das stets vom Konkreten ausgeht, das die gesamte Wirklichkeit zu erfassen sucht und die in ihr enthaltenen Widersprüche nicht verwischt, sondern gerade in ihrer ganzen Schärfe dialektisch herausarbeitet, um sodann ihre Auflösung in einer Synthese auf höherer Ebene zu erstreben. Wenn man zuweilen die Katholizität Pascals angezweifelt hat, so ist hier einer der Punkte, an denen sich erweist, wie sehr er in der echten kirchlichen Tradition wurzelt, die stets die verabsolutierten Teilwahrheiten der Häretiker durch ihre umfassende Wahrheit zu überwinden wußte: Nichts ist katholischer als diese Formulierung der „Pensées" (No. 862): „... Es gibt somit eine große Zahl von Wahrheiten, sowohl des Glaubens wie der Moral, die sich zu widerstreiten scheinen und die alle in einer wunderbaren Ordnung Bestand haben. Der Ursprung aller Häresien ist der Ausschluß einiger dieser Wahrheiten; und der Ursprung aller Einwände, die die Häretiker gegen uns geltend machen, ist die Unkenntnis einiger unserer Wahrheiten. Und gewöhnlich kommt es dazu, daß sie den Zusammenhang zwischen zwei einander entgegengesetzten Wahrheiten nicht zu verstehen vermögen und glauben, die Anerkennung der einen begreife den Ausschluß der anderen ein; daher halten sie sich an die eine, schließen die andere aus und meinen, daß wir entgegengesetzt verfahren werden. Nun ist aber der Ausschluß der einen Wahrheit die Ursache ihrer Häresie; und die Unkenntnis darüber, daß wir auch die andere vertreten, ruft ihre Einwendungen hervor...."

Wir haben damit die Methodik des Pascalschen Denkens in ihren Grundzügen kennengelernt und können nunmehr nach dessen Gegenstand fragen. Dieser Gegenstand ist begrenzt. Es ist nicht mehr die Zeit, in der es darum geht, die gesamte Weltordnung in einer Summa zusammenzufassen; denn das alte Weltbild ist vergangen, und das neue ist erst in seinen Anfängen. So steht Pascal ebenso wie Descartes nicht mehr in der scholastischen Tradition, aber er beginnt wieder da, wo Augustinus ansetzte: bei der inneren Erfahrung. Er scheint vom alten sokratischen Thema auszugehen: „Man muß sich selber kennen: selbst wenn das nicht dazu diente, die Wahrheit zu finden, so diente es doch wenigstens dazu, sein Leben zu ordnen; und es gibt nichts, das richtiger wäre." („Pensées" No. 66). Aber die Art, wie er dieses Thema anfaßt, ist nur durch den weiten Weg zu erklären, der seit Sokrates durch das christliche Denken zurückgelegt wurde[16]. Der Mensch, um den es Pascal

[15] „Pensées" No. 793; deutsche Übersetzung nach Rüttenauer: „Pascal, Gedanken", Sammlung Diederichs, S. 294.

[16] Vgl. dazu E. Gilson: „L'esprit de la philosophie médiévale", Paris 1944, S. 214 232 f.

zu tun ist, ist nicht ein selbständiges und in sich ruhendes philosophisches Problem; er ist wie beim heiligen Augustinus auf Gott bezogen— „ad deum creatus“ — und das heißt: nicht auf einen abstrakten Begriff, sondern auf den lebendigen christlichen Gott, der sich durch die Fleischwerdung Christi offenbarte und der menschlichen Natur durch die Ausgießung seiner Gnade erst ihren Sinn verleiht.

In der Geschichte des christlichen Gnadengedankens lassen sich zwei Grundanschauungen unterscheiden, die Romano Guardini treffend herausgearbeitet hat[17]: Während die eine den Menschen als ein in sich beruhendes und abgeschlossenes Wesen sieht, zu dem Gott durch die Offenbarung und die Spendung der Gnade nicht in eine Wesens-, sondern nur in eine Sinnbeziehung tritt, sieht die andere den auf sich gestellten Menschen als eine Art Vorentwurf, eine Vorstufe an: erst in der Berührung durch den persönlichen Gott erlangt er sein volles Dasein, seine Erfüllung als Existenz. Beide Auffassungen sind „Grenzfälle“, die in ihrer radikalen Verabsolutierung den christlichen Glaubensgehalt, der sich zwischen diesen beiden Polen bewegt, zerstören müßten, aber sie verdeutlichen die „spezifische Sinnrichtung“ der einzelnen Denker innerhalb des christlichen Kosmos. In ihm steht die Lehre des heiligen Augustinus der zweiten dieser Grundtypen nahe; sie geht vom tiefen Ungenügen der Natur aus, das sie bewußt machen will, um dadurch zu Gott zu führen, und ist daher stets bemüht, in Zweifelsfällen „weniger der Natur, aber mehr Gott zuzuweisen.“[18] Der Augustinismus des Mittelalters, dem vor allem der heiligen Bonaventura einen philosophischen Ausdruck gegeben hat, wird durch das gleiche Streben gekennzeichnet: auch er sucht „die Verwandtschafts- und Abhängigkeitsfäden aufzudecken, die das Geschöpf mit dem Schöpfer verknüpfen, damit nicht die Natur ein völliges Genügen sich zuschreibe und sich selbst als Ziel nehme.“[19]

Pascal steht ganz in dieser Tradition. So ist ihm Jesus Christus, der fleischgewordene Gott, nicht allein der Erlöser, dessen persönlichem Verhältnis zu jeder einzelnen Seele das „Mystère de Jésus“ einen so tiefen Ausdruck verleiht („Pensées No. 553), sondern zugleich auch der Mittelpunkt des Daseins, durch den die Schöpfung ihre Rechtfertigung und die Welt ihren Sinn erhält: „Ohne Jesus Christus würde die Welt nicht Bestand haben; denn ohne ihn müßte sie in Zerstörung vergehen oder wie eine Hölle sein“ (Penseés No. 556). Ohne Christus wäre vor allem aber auch der Mensch mit seinen Widersprüchen ein unauflösbares Rätsel: „Welche Chimäre ist doch der Mensch! Welche Neuheit, welch Monstrum; welch Chaos, welch ein Gegenstand des Widerspruchs, welches Wunder! Richter aller Dinge, schwachsinniger Erdenwurm; Treuhänder der Wahrheit, Kloake der Unsicherheit und des Irrtums: Herrlichkeit und Abschaum des Weltalls“ („Pensées“ No. 434). Das große christliche Thema vom Elend und der Größe des Menschen, das schon das Mittelalter durchzieht und vom heiligen Bernhard von Clairvaux mit Macht angeschlagen wird[20] — dieses Thema gestaltet Pascal mit unvergleichlicher Meisterschaft, indem er es mit den Bildern seiner konkreten und

[17] A. a. O. S. 101, Anm. 1.
[18] E. Gilson: „Augustinus“; deutsche Ausgabe Hegner, Leipzig, S. 400 ff.
[19] E. Gilson: „Der heilige Bonaventura“; deutsche Ausgabe Hegner, Leipzig, S. 329 f.; vgl. auch S. 671 f. und „Augustinus“ a. a. O.
[20] Vgl. die Zitate bei Gilson: L'esprit de la philosophie médiévale a. a. O. S. 221.

realistischen Lebenserfahrung erfüllt und mit allen Mitteln seiner Dialektik herausarbeitet: So malt er den Menschen im Elend seines Sturzes nach dem Sündenfall, in der Verwirrung seiner Leidenschaften und den Verstrickungen der Sinne, aber er vergißt nie die ihm angeborene Größe, die sich in der Erhabenheit des menschlichen Denkens kundtut, das ihn eben dieses sein Elend erkennen läßt: auch in all seiner Kläglichkeit ist der Mensch ein „entthronter König", und wenn wir auch „zu jeder Stunde... die Wirkungen unserer beklagenswerten Lage verspüren", so ist es doch „klarer als der Tag, daß wir in uns selbst die unauslöschlichen Merkmale einer Vollkommenheit tragen" („Pensées" No. 435).

Es scheint uns daher der Akzent nicht ganz richtig gesetzt zu sein, wenn man gesagt hat, Pascal gebe dem Gefühl Ausdruck, „im menschlichen Dasein liege etwas, das vor seinem letzten Empfinden Schmach ist", und auf dem „Grunde der Existenz liege für ihn ein sehr bitterer Geschmack"[21]. Der Mensch ist ihm „zuwenig und zuviel, zu allem und zu nichts fähig": ein Zwischenwesen, „ni ange ni bête, mais homme" („Pensées" No. 140) und die menschliche Größe steht bei ihm immer neben dem Elend; sie ist es, die die Auflösung auf höherer Ebene erst ermöglicht, wie sie Pascal stets vor Augen hat, auch wenn er die schrillsten Dissonanzen und dunkelsten Töne aus seinem Register hervorholt. Freilich sieht Pascal diese Möglichkeit einer Auflösung nicht im autonomen menschlichen Bereich gegeben: sich selbst überlassen wird der Mensch entweder durch die Spuren seiner Größe zur Überheblichkeit und zum Hochmut verführt — wie durch die Lehre der Stoa, die die Außenwelt durch eingeborene Seelengröße zu überwinden meint — oder er wird durch sein Elend in Skepsis und Verzweiflung getrieben. Auf der menschlichen Ebene läßt sich die rechte Mitte daher niemals erreichen. Pascal hat das in seinem „Gespräch mit Mr. de Sacy über Epiktet und Montaigne"[22], die ihm als die Prototypen dieser beiden Geisteshaltungen erscheinen, meisterlich ausgeführt: „Da der eine die Gewißheit aufstellt, der andere den Zweifel, der eine die Größe des Menschen, der andere seine Schwäche, zerstören beide ebenso die Wahrheit, wie der eine den Irrtum des anderen zerstört. So können sie wegen ihrer Mängel nicht für sich allein bestehen, noch wegen ihrer Widersprüche sich vereinen, und so zerbrechen sie und werden zunichte, um der Wahrheit des Evangeliums Platz zu machen. So bringt eine ganz göttliche Kunst die Widersprüche in Einklang, und indem sie alles in sich vereint, was wahr ist, und alles fortjagt, was falsch ist, bildet sie daraus eine wahrhaft himmlische Weisheit, in der jene Widersprüche, die in den menschlichen Lehren unvereinbar waren, miteinander in Einklang kommen. . . . Das vollendete Menschenbild, das „den Menschen unendlich übersteigt" (No. 434) wird somit nur in der höheren Ebene der Caritas durch Christus erreicht, und allein von ihm aus erschließt sich die wirkliche menschliche Situation: „Die Erkenntnis Gottes ohne die des eigenen Elends führt zum Hochmut. Die Erkenntnis des eigenen Elends ohne die Erkenntnis Gottes führt zur Verzweiflung. Die Erkenntnis Jesu Christi bildet die Mitte, weil wir dort zugleich Gott und unser Elend finden" (No. 527).

---

21 Guardini a. a. O. S. 91.

22 Deutsche Übertragung in „Pascal. Vermächtnisse eines großen Herzens", herausg. von Wolfgang Rüttenauer, Leipzig, Diederichs, S. 146.

Man hat von diesem Wort mit Recht gesagt, daß darin die christliche Antwort auf das Problem der Selbsterkenntnis ihren Niederschlag gefunden habe[23], und man kann es zugleich auch den Schlüssel zum mißverstandenen Pascal und den so oft falsch interpretierten „Pensées" nennen.

Es ist hier der Ort, einmal auf diese Mißdeutungen Pascals hinzuweisen, die sich wie ein Leitmotiv durch die letzten beiden Jahrhunderte ziehen und zu einer weitgehenden Entstellung seines Bildes geführt haben. Hierzu müssen wir etwas weiter ausholen:

Der Christozentrismus Pascals, der die Autonomie des Menschen leugnet und die Theologie nicht ausklammert, sondern unwillkürlich zu ihr hinführt als dem Mittelpunkt aller Wahrheiten"[24] — dieser Christozentrismus mußte von den nachfolgenden Generationen, die sich auf der „königlichen Straße" des Descartes bewegten und denen die selbstherrliche Vernunft das tragende Fundament war, notwendig als Ärgernis empfunden oder ignoriert werden. Der unfertige Charakter der „Pensées" — das Manuskript setzt sich aus ungeordneten und hastig hingeworfenen oder diktierten Notizen zusammen — lud überdies dazu ein, nur einzelne, besonders ins Auge fallende Aspekte herauszugreifen und den tragenden Zusammenhang des Ganzen zu übersehen. Voltaire, der sich durchaus darüber im klaren war, mit welch gefährlichem Gegner es der aufgeklärte Vernunftglaube zu tun hatte, wies dieser Art Lektüre als erster die Richtung. Er lenkte das ganze Augenmerk auf die Fragmente der „Pensées", die dazu dienen sollten, im ersten Teil der geplanten Apologie das Ungenügen des rein Menschlichen darzutun, und unterstellte Pascal die Absicht, „den Menschen in einem hassenswerten Licht zu zeigen"[25]; im Zusammenhang damit schuf er die Legende vom kranken Pascal, der immer einen offenen Abgrund zu seiner Linken sah und sich, von Verzweiflung getrieben, blind der Religion in die Arme stürzte — eine Legende, die sodann von Condorcet noch weiter ausgeschmückt wurde, der das „Mémorial", das Pascal stets in seinem Rock eingenäht mit sich führte, sein Amulett nannte und seine lebendige Frömmigkeit als einen bizarren Aberglauben hinstellte[26].

Das 18. Jahrhundert — den jungen Goethe mit einbegriffen, der im „strengen kranken Pascal und seiner Schule" die ärgste Gefahr für das Christentum erblickte[27] — hat den Autor der „Pensées" nur durch die Brille Voltaires und Condorcets gesehen. Wenn die Epoche der Romantik zu einer gewissen Rehabilitierung Pascals führte, so wurde doch sein Bild dadurch nicht wesentlich verändert und nur anders gewertet. Zwar sucht jetzt der große Menschenschilderer Sainte-Beuve den unechten Firnis abzutragen, und Chateaubriand vergleicht in einem vielzitierten Wort die „Pensées" mit „den Ruinen von Palmyra, stolzen Überbleibseln des Genies und der Zeit" und deren Kommentatoren mit dem Araber der Wüste, der „zu ihren Füßen seine elende Hütte baute"[28], aber der gleiche Chateaubriand sieht Pas-

---

23 Gilson: „L'esprit de la philosophie médiévale" a. a. O. S. 233.
24 „Gespräch mit Mr. de Sacy" a. a. O. S. 147.
27 In einer Kritik in den Frankf. Gelehrten Anzeigen: Sämtl. Werke, Weimarer Ausg.,
26 Vgl. dazu Sainte-Beuve: Port Royal, 3. Bd., S. 411 ff.
27 In einer Kritik in den Frankf. Gelehrten Anzeigen: Sämtl. Werke, Weimarer Ausg., 1896, Bd. 37, S. 256.
28 „Génie du Christianisme" 3. Teil, Buch II, Kap. 6.

cal als den ewigen Zweifler, „der sich nur dadurch aus seinem Unglück rettete, daß er sich in den Glauben stürzte“[29], und ähnlich spricht Victor Cousin, der Pascal im 19. Jahrhundert durch eine erweiterte Ausgabe der „Pensées“ wieder in Mode brachte, von seiner Religion als einer „bitteren Frucht, die in der trostlosen Landschaft des Zweifels unter dem dürren Hauche der Verzweiflung aufblühte“[30]. Die Romantik fand in diesem Konterfei eine innere Befriedigung, da sie darin ihren eigenen Weltschmerz und ihre eigenen Unausgeglichenheiten wiederzuerkennen glaubte, aber diese ihre Vorstellung von Pascal hat sie überdauert und sich bis in unsere Tage erhalten, wo sie noch durch die Psychoanalyse und eine Anschauung, die das geistige Leben auf pathologische Vorgänge zurückzuführen sucht, neue Nahrung erhielt. Noch der spanische Denker Miguel de Unamuno spricht von Pascal als einem Skeptiker, der „das Dogma nötig hatte und es suchte, indem er sich verdummte ... und der die Ruhe nur nach dem Tode und durch den Tod wiedergefunden hat“[31], und Paul Valéry macht es ihm zum Vorwurf, daß er „seine neue Lampe gegen eine alte vertauschte und sich damit abgab, Papiere in seine Taschen einzunähen, als es an der Zeit gewesen wäre, Frankreich die Integralrechnung zu schenken“[32]. Auch eine kürzliche Betrachtung Pascals in einer führenden deutschen Zeitschrift[33] bewegt sich auf der gleichen Linie: hier ist von der „rastlos ringenden Leidenschaft eines unglücklichen Gemütes“, von einer Religiosität „fern aller Schlichtheit“ die Rede, und es wird zu verstehen gegeben, daß die „Wanderung durch Pascals großartiges Gedankentrümmerfeld“ einen Eindruck von Verzweiflung und von tiefem Pessimismus hinterlasse, wie er unserem „heillosen Weltzustande angemessen wäre“.

Allen diesen Urteilen und Deutungen ist gemeinsam, daß sie die Mitte ganz übersehen, in der Pascal seinen Frieden und seine Freude gefunden hat und aus der sich alles Weitere herleitet. Diese Mitte heißt Christus; er ist es, der, durch den Kreuzestod gedemütigt und als Messias triumphierend, die beiden Seiten der menschlichen Natur vereint und rechtfertigt („Pensées“ No. 765); er ist aber zugleich auch der Gott, der „mit dem Grunde der Seele eins wird und sie mit Demut, mit Freude, mit Vertrauen, mit Liebe erfüllt“ („Pensées“ No. 556). So kann Pascal von sich sagen: „Ich strecke meine Hände meinem Befreier entgegen ... und durch seine Gnade erwarte ich den Tod in Frieden, in der Hoffnung, auf ewig mit ihm vereint zu sein; gleichwohl lebe ich mit Freuden, sowohl in den guten Dingen, die er mir zu geben für richtig hält, wie in den Übeln, die er mir zu meinem Wohle sendet und die er mich durch sein Beispiel ertragen lehrte“ („Pensées“ No. 737).

Die tiefe Beseligung, die aus diesen und anderen Stücken spricht, die in den zweiten Teil der Apologie hineingehören und die ihren Höhepunkt im „Mystère de Jésus“, der Zwiesprache des Heilands mit der durch ihn erlösten Kreatur, finden („Pensées“ No. 553) — diese Beseligung beruht nicht auf einem vorübergehenden Aufschwung, einem „Kontrasterlebnis“, dem

---

29 „Vie de Rancé“ 1856, S. 400.
30 „Pensées de Pascal“, Paris 1843, S. 158 f.
31 „Revue de méthaphysique et de morale 1923, S. 348 f.
32 „Variété“ I, S. 175.
33 Bernhard Guttmann, „Größe und Elend des Menschen“, in der „Gegenwart“ 1. Jg., Nr. 24/25.

alsobald wieder der Absturz in die Abgründe der Verzweiflung folgte: sie ist vielmehr der untrügliche Ausdruck der Seelenruhe[34], die Pascal zuteil wurde, als ihm die göttliche Gnade seinen festen Standort in der Ordnung der Caritas zuwies, — der Caritas, die für Pascal den eigentlichen Inhalt des Christentums bedeutet. „Wir lieben uns, weil wir Glieder Jesu Christi sind. Wir lieben Jesus Christus, weil er der Leib ist, dem wir als Glieder angehören. Alles ist eins, der eine ist im anderen, wie die drei göttlichen Personen" („Pensées" No. 483). Damit umfängt den Katholiken Pascal die große Geborgenheit des „Corpus Mysticum" und ist auch von dem Denker das Erschrecken genommen, das ihn überkommen hatte, als er — in der „Ordnung des Geistes" — zu den Unendlichkeiten des neuerschlossenen Universums vordrang, als er überall den Boden unter den Füßen wanken sah, so daß „sich die Erde bis in ihre Abgründe" auftat („Pensées" No. 72). Wenn eine Unruhe zurückgeblieben ist, so ist es die Heilsungewißheit, die gerade dem gläubigen Menschen nicht erspart bleibt und in seiner Zuversicht wie ein dunkler Unterton mitschwingt[35], und ist es die Sorge des Christen, der das Geschehen der Welt nicht wie ein Unbeteiligter als buntes Schauspiel betrachtet, sondern sich als Mitwirkenden in dem Heilsdrama empfindet, das über seine und seiner Mitbürger Seligkeit entscheidet: „Er sinnt nach, weil für ihn das Wissen um das, was man denken muß, ein Problem auf Leben und Tod ist, und er zittert schon bei dem Gedanken, er könne in der Zerstreuung an etwas anderes denken. Angst befällt ihn, wenn er sieht, daß fast niemand nachdenkt, und daß das durch Gott geschaffene und durch das Blut eines Gottes wiederhergestellte Werk sich täglich wieder schwach zeigt, gleich als ob jeder, der zwischen dem Nichts und dem Sein wählen kann, in unbegreiflicher Verblendung das Nichts wählte"[36]. Diese Zeilen gelten dem hl. Bonaventura, aber sie könnten ebensogut für Pascal geschrieben sein: Es ist die gleiche Intensität, die beide beseelt und die echt augustinisch ist; sie läßt Pascal — denn das ist nicht etwa als bloße Metapher gemeint — „vorher und nachher auf die Knie sinken", um für das Heil des Ungläubigen zu beten, den er durch seine Argumente zu überzeugen sucht („Pensées" No. 233 a. E.), und wenn man so viel von der Leidenschaftlichkeit gesprochen hat, welche die „Pensées" kennzeichne, so hat sie hierin — nicht in der Verzweiflung eines „unglücklichen" oder „kranken" Gemütes — ihren Ursprung.

Um den Rätseln des Pascalschen „Trümmerfeldes" auf die Spur zu kommen, muß man sich ferner Motiv und Ziel des geplanten Werkes vor Augen halten. Dessen unfertige Gestalt entsprach in keiner Weise Pascals Absicht. Er wollte nicht die Reihe der Moralisten durch eine Sammlung feingeschliffener Aphorismen fortsetzen und noch weniger ein romantisches Bekenntnisbuch schreiben, um die Geheimnisse seiner Seele vor der Öffentlichkeit auszubreiten. Es war ihm überhaupt nicht ums Reden zu tun: „Die Elenden, die mich nötigten, von den Grundlagen der Religion zu reden" („Pensées" No. 883): dieser Stoßseufzer zeigt zur Genüge, daß es nur jene Sorge des Christen war,

[34] „La quiétude de Pascal" nennt sich daher ein schöner Aufsatz von Prof. Albert Béguin (Fontaine, Dezember 1946), dem wir für die folgenden Ausführungen viel verdanken.

[35] Vgl. „Pensées" No. 530: „Jemand sagte mir eines Tages, er empfinde nach der Beichte eine große Freude und großes Vertrauen. Ein anderer sagte mir, die Furcht bleibe in ihm. Ich dachte mir daraufhin, daß jene beiden zusammen das Rechte ergäben . . ."

[36] Gilson: „Der heilige Bonaventura" a. a. O. S. 648.

die ihn antrieb, seine große Apologie in Angriff zu nehmen; damit sollten „die Grundlagen der Religion" nicht abstrakt dargelegt, sondern aus den Bedürfnissen und Nöten der menschlichen Existenz heraus entwickelt werden, und zwar — unter Aufgebot aller Künste seines Genies — mittels einer Beweisführung aus einem Guß, die den Ungläubigen nicht nur zu überzeugen, sondern zu einer den ganzen Menschen erfassenden Umkehr zu bewegen vermochte. Dieser „Ungläubige", der insbesondere bei den Fragmenten des ersten Teils stets als Gegenspieler auftritt oder hinzuzudenken ist, hat ein ganz bestimmtes Gesicht[37]. Es ist der gleiche Mensch, dessen Neigungen die Philosophie des Descartes Klarheit und Ausdruck verlieh: der kultivierte Weltmann, der gewandt zu argumentieren weiß und auf der Höhe der Bildung seiner Zeit steht; der „honnête homme", der seinen gesellschaftlichen Ehrenkodex kennt und beachtet, sich aber von religiösen Bindungen weitgehend gelöst hat; der statt dessen sein Vertrauen in seine eigene Einsicht und den Siegeszug der autonomen Vernunft setzt und im irdischen Bereiche sein Auskommen zu finden meint.

Pascal hat es somit zunächst nicht mit einem Ruhebedürftigen zu tun, dem er Trost spenden müßte, sondern im Gegenteil mit einem Selbstzufriedenen, der aus einer gefährlichen Ruhe aufgestört werden muß, dessen rationalistischen Optimismus es von Grund auf zu erschüttern gilt, — nicht, um aus ihm einen ewig Suchenden zu machen (damit würde das berühmte Wort: „Ich kann nur die billigen, die unter Seufzen suchen" [„Pensées" No. 421] entscheidend mißverstanden), sondern um ihn die wahre Mitte finden zu lassen, aus der sich allein der wirkliche Frieden herleitet, wie Pascal an sich selbst erfahren hat. Wenn er somit das Thema des hl. Augustinus vom Elend des Menschen ohne Gott anstimmt, so geschieht das im Rahmen dieses Planes; die darauf bezüglichen Fragmente der „Pensées" sind daher nicht als die Bekenntnisse eines intimen Tagebuchs zu werten, durch die sich ein Verzweifelter Linderung zu schaffen sucht, sondern als stilistische — inhaltlich teilweise stark auf Montaigne beruhende — Meisterleistungen, die einen ganz bestimmten apologetischen Zweck verfolgen. Überdies müssen sie im Gesamtzusammenhang gesehen werden, und hierzu haben wir bereits darauf hingewiesen, daß bei Pascal auch im rein menschlichen Bereich stets neben dem Elend die Größe steht. Es ist daher, um einen treffenden Vergleich Albert Béguins zu gebrauchen, ebenso falsch, wie die Interpretation eines Musikstücks falsch sein kann, wenn man die Worte Pascals, die Angst oder Verzweiflung ausdrücken, emphatisch betont und darüber das Motiv des Triumphes vergißt, das immer wieder durchbricht, um im Schlußakkord zu dominieren.

Pascal ist kein Verzweifelter; er ist aber auch kein Skeptiker, der sich vor seinem Zweifel nur durch einen blinden Sturz in den Glauben zu retten vermöchte. Wenn er in solchem Lichte erscheinen konnte, so wegen seines Kampfes gegen die Selbstherrlichkeit der Vernunft, mit dem er sich der mächtigen Zeitströmung entgegenstellte, die Descartes hochtrug: Es ist daher kein Zufall, daß er gerade in diesem Punkte von den folgenden Jahrhunderten, die im Zeichen seines großen Gegenspielers stehen, so gründlich mißverstanden wurde. Diesem Kampfe Pascals kommt insbesondere in den

37 Vgl. zum Folgenden A. Béguin: „Quiétude de Pascal" a. a. O. S. 588 ff.

„Pensées" zentrale Bedeutung zu; denn hier geht es um die entscheidende Bastion, in der sich der Ungläubige verschanzt hat und die unter allen Umständen genommen werden muß. So wird die „Stolze" gedemütigt: der vermessenen Annahme des Descartes, der Mensch vermöge alles zu erkennen, weil er „in einer gewissen Proportion" zur Natur stehe, wird entgegengehalten, daß die Vernunft von unbegreiflichen Unendlichkeiten umgeben sei und daher nur einen „gewissen Anschein der Mitte der Dinge" zu erfassen vermöge, während sie ewig daran verzweifeln müsse, deren „Prinzip und Ende zu erkennen"; überhaupt soll sie nicht darauf aus sein, „Sicherheit und Festigkeit" zu erstreben, da sie „durch die Unbeständigkeit der Erscheinungen" ständig hintergangen wird („Pensées" No. 72). Der Mensch selbst mit seinen unauflöslichen Widersprüchen muß ihr ein Rätsel bleiben, und auch in ihrem eigentlichen Bereich gibt es zahlreiche Fehlerquellen, die die Einsicht trüben und vor allem in der Gewohnheit, der Einbildungskraft, der Suggestion, den Leidenschaften ihren Ursprung haben. (Vgl. „Pensées" No. 72, 294, 82, 97, 83, 100). Schließlich vermag die Vernunft auch auf der religiösen Ebene nicht allein zum Ziele zu kommen und unbedingte Sicherheit zu geben („Pensées" No. 234, 578), und wenn es ihr nicht verwehrt ist, bis zu Gott vorzudringen, so ist doch dieser Weg, wenn sie ihn selbstherrlich geht, unfruchtbar und gefährlich („Pensées" No. 242, 243, 556).

Mag auch die Skepsis Montaignes auf dieser Wegstrecke ein willkommener Bundesgenosse sein und sich in der dialektisch zugespitzten Auseinandersetzung zwischen den „Dogmatisten" und „Pyrrhonianern" — wie Pascal die Gläubigen der Vernunft und deren Verächter, die Skeptiker, nennt — die Waage zuweilen stark zugunsten der letzteren neigen: Pascal stimmt niemals mit ihren letzten Folgerungen überein, und gerade da, wo die Gefahr eines Absinkens ins Nichts gegeben ist, erkennt er die Spuren der höchsten Weisheit. So „verhüllen alle Dinge irgendein Geheimnis", aber aus dem Grunde, weil alle Dinge Schleier Gottes sind[38]. So ist zwar der Mensch in sich ein Rätsel, aber wir sahen schon, daß er in Christus seine Erklärung und Rechtfertigung findet. So soll die Vernunft durch die Gefahren, die sie bedrohen, nicht zur Selbstaufgabe getrieben werden; denn „der Mensch ist sichtbar dazu geschaffen, um zu denken..., und seine ganze Aufgabe besteht darin, richtig zu denken" („Pensées" No. 146). Zu diesem Zweck muß er die Vernunft anhalten, sich in ihren Grenzen zu bescheiden; denn „es gibt unendlich viel Dinge, die sie übersteigen. Sie ist nur schwach, wenn sie sich nicht zu dieser Erkenntnis aufschwingt" („Pensées" No. 267). Vor allem muß sie sich, da sie an sich direktionslos, „nach jeder Richtung hin biegsam" ist („Pensées" No. 274), in die Einheit des ganzen Menschen einfügen und sich „auf die Kenntnisse des Instinkts und des Herzens" stützen („Pensées" No. 282): wir haben bereits darauf hingewiesen, wie dieser Begriff bei Pascal zu verstehen ist (oben S. 288).

Das Herz in diesem Sinne, als höheres Erkenntnisorgan, ist es denn auch, auf das sich die Fundamente der objektiven Erkenntnis gründen: „Wir erkennen die Wahrheit nicht nur durch die Vernunft, sondern auch durch das Herz; auf diese letztere Art erkennen wir die ersten Prinzipien, und es ist

[38] Brief an Mlle de Roannez: „Pascal, Pensées et Opuscules", herausg. von Brunschvicg, 4. Aufl., S. 215.

vergebens, wenn die Urteilskraft, die hieran nicht teilhat, sie zu bekämpfen versucht. Die Pyrrhonianer, die nur dies zum Thema haben, verwenden unnötige Mühe hierauf. Wir wissen, daß wir nicht träumen; mögen wir noch so unfähig sein, es durch die Vernunft zu beweisen, es folgt aus dieser Unfähigkeit nur die Schwäche unserer Vernunft, aber nicht die Ungewißheit aller unserer Erkenntnisse. Denn die Erkenntnis der ersten Prinzipien, z. B. daß es Raum, Zeit, Bewegung und Zahlen gibt, ist ebenso gewiß wie irgendeine der Erkenntnisse, die wir durch unsere Überlegungen erhalten" („Pensées" No. 282). Dies ist ein entscheidender Punkt; denn hier wird deutlich, daß sich Pascal bei all seiner „Kritik der Vernunft" die ungebrochene Seinsunmittelbarkeit bewahrt hat, wie sie wahres christliches Denken auszeichnet, das der Welt als Schöpfung Gottes eine reale und eigene Existenz zuerkennen muß. Auch hier steht er daher noch in der großen christlichen Tradition, während der Bruch bei Descartes anhebt, der der Vernunft mehr vertraut als den Wahrnehmungen der Sinne und die Erstprinzipien in Frage stellt: nur bei ihm und nicht bei Pascal ist somit der Ansatz zum Idealismus und Subjektivismus der modernen Philosophie gegeben.

Die gleiche Ungebrochenheit zeigt sich bei Pascal im religiösen Bereich. Auch hier ist es die objektive religiöse Wirklichkeit, die er als solche hinnimmt. Religion ist ihm nicht nur ein subjektives Erlebnis, das sich im eigenen Bewußtsein abspielt und darin erschöpft; es hieße seine Apologie, die vom Menschen zu Gott aufsteigt, mißverstehen, wenn man sie derart subjektivistisch deuten wollte. Die objektiven Grundlagen des Christentums — seine Dogmen, seine Geschichte, die Prophetien und sonstigen Beweise für die Erscheinung Christi, die Wunder — sind daher für ihn keineswegs von peripherem Interesse; sie hätten im wesentlichen den zweiten Teil der Apologie ausgemacht und stehen nur deshalb nicht auch im Mittelpunkt des ersten Teiles, weil hier die seelische Bereitschaft des Gesprächspartners, die für ihr Verständnis Voraussetzung ist, erst noch geweckt werden muß. „Gott dem Herzen spürbar und nicht der Vernunft" („Pensées" No. 278) — auch ein Wort wie dieses soll nicht den Gottesbegriff in Gefühl auflösen; desgleichen eröffnet es keinerlei Verbindung zu einer weltimmanenten Intuition im Sinne Bergsons: Ebenso wie die Erstprinzipien wird Gott dadurch nicht weniger „real", daß er sich der „Wesensmitte der menschlichen Person" (P. Wust), dem „intelletto d'amore" offenbart und vor der Vernunft verhüllt.

Wenn Pascal derart der Ratio im religiösen Erleben nur eine dienende Rolle zuweist, so fällt er dadurch auch nicht einem blinden Fideismus und Agnostizismus anheim. Er weiß vom „deus absconditus", aber Gott ist ihm nicht, wie der dialektischen Theologie unserer Tage, der „ganz Andere", der seinsmäßig durch eine unüberbrückbare Kluft vom Menschen geschieden wäre; er kennt ihn zugleich auch als den „deus revelatus". „Gott verbirgt sich denen, die ihn versuchen, und enthüllt sich denen, die ihn suchen; denn die Menschen sind zugleich Gottes unwürdig und zu Gott fähig" („Pensées" No. 557). Wenn sich Gott aber teilweise verbirgt, so erweist er auch dann noch seine Barmherzigkeit, da er uns „heilsam belehrt"; denn es ist für den Menschen ebenso gefährlich, „Gott ohne sein Elend wie sein Elend ohne Gott zu kennen", und vor allem will Gott „mehr den Willen vervollkommnen als den Intellekt. Eine völlige Klarheit aber würde dem Intellekt dienen,

dem Willen aber schaden" („Pensées" No. 848, 586, 581). Damit wird Pascal die teilweise Verborgenheit Gottes zum Ausdruck fürsorgender und erzieherischer Weisheit. Wie der hl. Augustinus vor ihm und Kierkegaard nach ihm hat er erfahren, daß sich „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten", nicht an das Hirn, sondern an die Lebensmitte des Menschen wendet, um die gesamte Existenz zu ergreifen; er weiß wie jene, daß es einen tiefen Sinn hat, wenn die vorwitzige Ratio, die „immer erst wissen" möchte und „nur zu leicht gegen den Stachel der Liebe auszuschlagen pflegt", zurückgesetzt wird, so daß „nicht die am meisten Wissenden, sondern die am meisten zur Liebe fähigen Seelen am ersten das Gnadengeschenk des Glaubens empfangen"[39]. Aber damit will Pascal — und hierin besteht sein großer Gegensatz zu dem dänischen Philosophen — die Religion nicht aus jedem Vernunftzusammenhang herauslösen. Zwar weiß auch er von der „Torheit des Kreuzes", vom übernatürlichen Mysterium, auf dem letzthin der Glaube beruht und vor dem alle Weisheit nichts gilt („Pensées" No. 273, 587, 588). Aber wenn Kierkegaard nur diese Seite sieht und das „Absolute" als einen Wahnsinn und ein Paradox der Vernunft gegenüberstellt, das nur durch deren Selbstvernichtung erreicht werden könne[40], so will Pascal die Ratio keineswegs opfern, sondern sie an die Schwelle des Geheimnisses heranführen. Nichts liegt ihm daher ferner als das Paradox Kierkegaards: „Wenn man die Vernunft vor den Kopf stieße, wäre unsere Religion lächerlich und absurd." „Der Glaube steht über den Sinnen, nicht gegen sie" („Pensées" No. 273, 265). Es ist ihm daher nur darum zu tun, der Vernunft ihre richtigen Funktionen zuzuweisen: „Man muß jeweils, wo es geboten ist, zu zweifeln, zu bejahen und sich unterzuordnen wissen... In der Unterordnung und im Gebrauch der Vernunft besteht das wahre Christentum" („Pensées" No. 268, 269). Diese Maxime ist denn auch ein Leitmotiv seiner Apologie, die das Christentum nicht zum Paradox stempeln, sondern in einen großen Sinnzusammenhang stellen will: Niemand hat das besser begriffen als sein großer Gegner Voltaire, der geradezu als Kronzeuge gegen seinen angeblichen Fideismus gelten kann: „Pascal behauptet", schreibt er 1735 an den Pater Tournemine, „daß eine Religion, um wahr zu sein, die menschliche Natur von Grund auf kennen und über alles Aufklärung geben muß, was in unserem Herzen vorgeht. Ich behaupte, daß man eine Religion nicht einer solchen Prüfung unterziehen darf und daß man sie auf diese Weise wie ein philosophisches System behandelt; ich behaupte, daß man allein danach fragen muß, ob diese Religion offenbart ist oder nicht..."

Aber kommen wir noch einmal auf das Verhältnis Kierkegaard-Pascal zurück. Man hat bei beiden trotz des tiefgreifenden Gegensatzes, von dem die Rede war, eine Gemeinsamkeit gesehen und sie unter den Nenner des Wagnisses gebracht. Romano Guardini ist hierbei von dem berühmten Wettargument ausgegangen („Pensées" No. 233)[41], dem Zwiegespräch, in dem Pascal dem Ungläubigen klarzumachen sucht, daß er gut daran tun würde, sein Leben auf Gott einzustellen; denn mögen die logischen Chancen für den

39 Peter Wust: Ungewißheit und Wagnis, Kösel und Pustet 1937, S. 211.

40 Vgl. z. B. das 3. Kap. der „Philosophischen Brocken" und die Zitate aus der „Krankheit zum Tode" und den „Tagebüchern" in dem Auswahlband „Religion der Tat", Kröner, Leipzig, S. 75 77.

41 Guardini a. a. O. 6. Kapitel.

Beweis seiner Existenz oder Nichtexistenz auch gleich sein, so ist der Glaubende doch im Recht, wenn er auf Gott setzt: Ein Einsatz muß auf jeden Fall gewagt werden — wir sind durch unser Dasein alle im Spiel —, und die Grundsätze der Wahrscheinlichkeitsrechnung ergeben — wenn man die Größen, die sich gegenüberstehen, gegeneinander abwägt und die Tragweite der Entscheidung ermißt —, daß die Chancen für diese „Wette" im Verhältnis wie Unendlich zu Null stehen.

Wir sind der Auffassung, daß diesem Stück im System Pascals keine zentrale Bedeutung zukommt: es ist keinesfalls für seinen eigenen Weg zum Glauben kennzeichnend und muß im Zusammenhang seines strategischen Planes zur Überwindung des Unglaubens gesehen werden; es will Hemmungen der Vernunft beseitigen helfen (nur in diesem Sinne ist hier auch von „abêtir", von „Verdummen" die Rede), die der Bereitschaft zum Empfang der Glaubensgnade im Wege stehen. Wenn man daher den Begriff des Wagnisses auf Pascal anwenden will, wird man nicht von diesem Fragment, sondern vom Gesamtzusammenhang seines Denkens ausgehen müssen, den wir wenigstens in Umrissen nachzuzeichnen versuchten. Hierbei scheint sich uns nun gegenüber Kierkegaard ein entscheidender Unterschied zu ergeben, den wir am besten an Hand einer von Peter Wust herausgearbeiteten Unterscheidung[42] verdeutlichen können: Auch Wust geht davon aus, daß die Erreichung der religiösen Ebene in jedem Falle eine existentielle Entscheidung — ein Wagnis — voraussetzt, durch die eine gewisse, durch die Vernunft nicht auflösbare Ungewißheit überwunden werden muß. Aber wenn hierbei „auf eine absolute Dunkelheit unserer Vernunft in gewissen letzten Fragen" abgezielt ist, so handelt es sich um ein absolut blindes Wagnis, um „Entscheidungsirrationalismus". Wird hingegen der Vernunft noch ein „Mindestmaß an Sehfähigkeit zuerkannt" und auch im Dunkel menschlicher Ungewißheit der „trostvolle Gedanke an eine allweise und allwollende göttliche Vorsehung" aufrechterhalten, so liegt ein „Wagnis der Weisheit" vor.

Nach dem Vorhergehenden kann es nicht zweifelhaft sein, wie wir die beiden großen Denker einzuordnen haben: Beide wissen, daß es um den Einsatz des ganzen Menschen, um die Existenz geht. Aber Kierkegaard vollzieht mit der Selbstvernichtung der Ratio und dem Sprung ins Paradox das blinde Wagnis; hingegen entscheidet sich Pascal, der die Vernunft nicht preisgibt, sondern nur ihren Stolz demütigt und noch jenseits ihrer Grenzen das sinnvolle Walten Gottes erkennt, für das Wagnis der Weisheit.

Wir sind nunmehr weit genug mit Pascal gewandert, um die Umrisse seiner Größe zu ermessen. Dabei ließ sich verschiedentlich aufzeigen, wie sehr er in der großen christlichen Tradition, vor allem der augustinischen, wurzelt; hingegen haben wir die Zusammenhänge mit seiner eigenen Zeit, die man in der Regel allein beachtet, bisher in den Hintergrund treten lassen. Denn es lag uns daran, die bleibenden Züge herauszuarbeiten. So war es denn auch in erster Linie der Pascal der „Pensées", der uns beschäftigte, während der Autor der „Provinciales" und der Parteigänger der Jansenisten noch keine Erwähnung fanden. Wir müssen nun aber auch auf diese Aspekte seiner Erscheinung zu sprechen kommen und damit die Grenzen seiner Größe berühren; denn sein Bild wäre unvollständig, wollte man sie verschweigen.

[42] Wust a. a. O. S. 268 ff.

Man streitet sich darüber, inwieweit Pascal Jansenist war, und die Antwort wird nicht eindeutig ausfallen können. Es ist einerseits nicht wegzuleugnen, daß er die Sache dieser Sekte, die mit ihrer starren Moral und ihrer einseitigen Betonung des absoluten Vorrangs von Glauben und Gnade vor menschlicher Vernunft und freier Willensentscheidung eine Reaktion gegen die libertinistischen und stoizistischen Zeitströmungen bedeutet, weitgehend zu der seinen gemacht hat. In den „Briefen eines Mannes aus der Provinz" hat er mit aller Leidenschaft seiner Kämpfernatur den rigorosen Jansenismus gegen die weltaufgeschlossene Einstellung des Jesuitenordens vertreten und noch in seinen letzten Lebensjahren, die er in Port-Royal, der jansenistischen Hochburg, verbrachte, hat er in der Frage der Verdammung der jansenistischen Hauptthesen durch den Heiligen Stuhl eine Haltung eingenommen, die ihn hart an den Bruch mit Rom heranführte. Auf der anderen Seite hat er sich stets als Glied des „corpus mysticum", als Sohn der Kirche gefühlt, außerhalb deren es für ihn „nur Verlorenheit" gab[43]. Gerade die letzten „Provinciales", der 17. und 18. Brief, sprechen ferner dafür, daß er die Einseitigkeit der jansenistischen Position, insbesondere in der Gnadenlehre, einzusehen begann, so daß er, wenn ihm eine Zeit der Reife vergönnt gewesen wäre, möglicherweise die thomistische Gnadenauffassung fortentwickelt hätte[44]. Schließlich ist er in den „Pensées" weit über die jansenistische Problemstellung mit ihrer sektiererischen Enge hinausgewachsen. Wenn er sich hier stets bemüht, die Dialektik der Teilwahrheiten aufzuzeigen und über sie hinaus zur umfassenden Synthese vorzudringen, wenn er die Größe des Menschen neben seinem Elend sieht und die Vernunft an den Glauben heranführt, ohne sie zu knechten oder zu vernichten und vor allem bis zuletzt als Mathematiker, realer Menschenbetrachter und Glaubender auf allen Stufen des Daseins zu Hause ist, so hat all das nichts mit Jansenismus zu tun. Es gibt auch ein Wort, in dem er die jansenistische Beschränktheit offen zugibt und selbst die Kontroverse mit den Jesuiten von höherer Warte zu sehen scheint: „Wenn jemals der Augenblick gekommen ist", heißt es in den „Pensées" (No. 865), „um zwei entgegengesetzte Wahrheiten zu bekennen, so dann, wenn man den Vorwurf erhebt, daß eine von ihnen ausgelassen werde. Die Jesuiten und Jansenisten haben daher unrecht, wenn sie diese Wahrheiten verheimlichen, aber die Jansenisten in höherem Maße; denn die Jesuiten haben sich besser zu ihnen beiden bekannt."

Es gibt jedoch eine solche jansenistische Einseitigkeit, die auch in den „Pensées" ihre deutlichen Spuren hinterlassen hat: es ist die Einstellung gegenüber dem „Weltlichen". Pascals freudlose Jugend ohne Mutter, sein eigenartiger Entwicklungsgang und die Krankheit, die ihn seit seinem 24. Lebensjahre nicht mehr verließ, mögen dazu beigetragen haben, daß er niemals die ganze Fülle des Daseins erfuhr: so hat er kein inneres Verhältnis zur Natur: „Ich trage meine Nebel und mein Schönwetter in mir selbst", sagt er von sich („Pensées" No. 107); das Lob der Schöpfung bricht nicht ursprünglich aus ihm hervor wie bei einem heiligen Augustinus, und er kennt nicht die Freude am Spiel und den echten Humor, der die Spannungen löst und die

[43] Brief an Mlle de Roannez: Brunschvicg a. a. O. S. 213.

[44] So Strowski: „Pascal et son temps", 5. Aufl., Paris 1921, S. 137 ff. 153 ff.; zustimmend Guardini a. a. O. S. 278.

irdischen Dinge mit seinem Lichte vergoldet. Diesem Hang seines Wesens mußte der weltfeindliche Zug des Jansenismus entgegenkommen, der eine Kluft zwischen den wenigen Auserwählten und der sündigen „Welt" entstehen läßt und damit das Mysterium der Inkarnation verleugnet, das dem Christen in jedem Zeitalter die Aufgabe auferlegt, die Welt in ihrer ganzen Daseinsfülle zu durchdringen und sich in das Irdische einzufügen, um den Leib Christi zu vollenden. Zwar ist Pascal diesem Mysterium nähergekommen als seine jansenistischen Freunde. Davon zeugt jener tiefe Gedanke vom „Leib der denkenden Glieder", der sich nach Gottes Willen aus den Wesen zusammensetzen soll, die ihn kennen, vermögen doch Himmel und Erde nicht „das Glück ihres Daseins" zu empfinden („Pensées" No. 482). Aber wenn damit auch gesagt sein soll, daß den gläubigen Menschen, die den „mystischen Leib" bilden, die Aufgabe gestellt ist, Himmel und Erde in das „Bewußtsein ihrer Ganzheits-Gottbezogenheit aufzunehmen" und das „bloß naturwissenschaftliche Universum" in die eigentliche Welt umzuwandeln[45], so bleibt doch dieser Gedanke ein Ansatz, der nicht weiter verfolgt und vor allem nicht auf das soziale Geschehen übertragen wird. Hier herrscht auch in den „Pensées" der jansenistische Weltbegriff vor: alle Apologetik soll nur die Erweckung der einzelnen Seelen vorbereiten, nicht aber zu einer christlichen Kultur beitragen und die Gesellschaft mit ihren Institutionen auf Christus ausrichten. So werden denn die Künste — Pascal nennt sie die „großen Vergnügungen" — und insbesondere das Theater negativ gewertet und als „gefährlich für das christliche Leben" angesehen („Pensées" No. 11); so wird vor allem die Gesellschaftsordnung mit den nüchternen Augen Machiavellis betrachtet, auf die Relativität und Hohlheit der menschlichen Gesetze, einschließlich der auf Naturrecht gegründeten, hingewiesen, der Brauch die einzige „mystische Grundlage" aller Autorität genannt und die Macht zur „Königin der Welt" erklärt; ja, es wird als Regierungsmaxime empfohlen, man müsse stets einen „Hintergedanken" haben und hiernach alles beurteilen, dabei aber nach außenhin wie das Volk reden. Wenn die Christen all diesen Torheiten Gehorsam schuldig seien, so nicht, um ihnen irgendwelche Achtung zu erweisen, sondern allein, um Gottes Gebot zu achten, der die Menschen zu ihrer Strafe auf diese Weise knechtet („Pensées" No. 291—337).

Hier zeigt sich Pascal in der Tat am zeitgebundensten. Er folgt der großen Strömung, die mit Renaissance und Reformation anhebt und in unseren Tagen ihre furchtbarsten Auswirkungen zeitigte, — jener Strömung, die nach dem Zerfall der mittelalterlichen Christenheit den Trennungsstrich zwischen persönlicher Sphäre und Gemeinschaftsleben zieht, das bewußt oder resigniert der Säkularisierung überlassen wird. Und es ist seine Tragik, daß er im Banne des Jansenismus auch die christlichen Gegenkräfte verkannte, die dieser Entwicklung entgegenwirkten, ja ihnen in unheilvollem Kampfe schwersten Schaden zufügte. Denn das entscheidende Anliegen der so heftig von ihm befehdeten Jesuiten war es ja eben, der Inkarnation Christi dadurch zu dienen, daß sie das mächtige Freiheitsstreben der Zeit und den gesunden Drang zur Arbeit in der Welt in die religiöse Sphäre einzubeziehen suchten. Wenn sie zu diesem Zwecke auch in ihrer Morallehre einen Bereich individueller Freiheit zu schaffen bemüht waren, indem sie eine Anpassung der Sittengebote

[45] Guardini a. a. O. S. 116.

für den Einzelfall zuließen und es hierbei zu Auswüchsen ihrer „Kasuistik" kam, so war das gewiß kein Anlaß, um die gute Sache als solche zu verfemen. Pascal mag denn auch später die Einseitigkeit des jansenistischen Standpunktes erkannt haben. Aber damit war das Unheil seiner „Provinciales" nicht wieder gutzumachen. Indem sie den Orden in ein völlig falsches Licht setzten und zudem durch ihr glänzendes Vorbild die religiöse Polemik der Aufklärung einleiteten, trugen sie wesentlich dazu bei, den Auseinanderfall von Weltlichkeit und religiösem Leben zu fördern, den die Jesuiten verhindern wollten. Damit scheiterte aber letzten Endes auch der große Kampf Pascals: die autonome Vernunft setzte ihren Siegeszug fort, und gegenüber seinem ganzheitlichen, auf Christus bezogenen Menschenbild setzte sich der cartesianische Mensch durch. Wenn somit Descartes in den kommenden Jahrhunderten siegte, so trägt das Bündnis, das das Genie Pascal mit den jansenistischen Sektierern einging, nicht unwesentlich Schuld hieran.

Aber das Urteil der Geschichte ist nicht unwiderruflich. Die Revision, die sich heute anzukündigen scheint, gilt dem „großen Christen", der über seine Zeit und die Irrtümer herausragt, in die sie ihn verstrickte. Wenn wir damit abschließend auf die Frage des Anfangs zurückkommen, die dahin ging, welche Hilfe uns Pascal gegenwärtig bedeute, so können wir nochmals von einem Worte Voltaires ausgehen: „Was mich betrifft", sagt er in einem Briefe vom 12. Februar 1740, „sehe ich keinen Anlaß zu der Verzweiflung, von der Pascal spricht, wenn ich Paris oder London betrachte; ich sehe eine Stadt, die in nichts einer wüsten Insel gleicht, sondern die menschenreich, wohlhabend und geordnet ist und in der die Menschen ebenso glücklich sind, wie es die menschliche Natur mit sich bringt." Ein Jahrhundert später — 1846 — sieht der große Zeitkritiker Sainte-Beuve eben hierin das stärkste Argument gegen den Autor der „Pensées", die er als apologetisches Werk für überholt ansieht. „Es ist gewißlich wahr", schreibt er dazu, „daß an dem Tage, an dem der Anblick der Welt keinerlei Geheimnis mehr bietet und vor allem keinen Schrecken mehr einzuflößen vermag, an dem das, was Pascal die menschliche Verderbtheit nennt, sich nur als natürlicher und notwendiger Zustand einer beweglichen und empfindungsfähigen Veranlagung erweist, an dem durch die allmähliche Erneuerung und Erweiterung der Idee der Moral die Betätigung und Befriedigung der Leidenschaften in gewissen Grenzen durchaus berechtigt erscheinen; an dem Tage, an dem sich das Herz des Menschen rühmen kann, seinen Abgrund überwunden zu haben, an dem diese lachende und bequeme Erde, der Ort unserer Verbannung, jene Eigenschaften in solchem Maße besitzt, daß sie jede Heimat im Jenseits vergessen läßt und sich als unsere endgültige Heimstätte darbietet, — an diesem Tage wird die Beweisführung Pascals in sich zusammenbrechen."[46] Wenn wir — wieder hundert Jahre darnach — diese Zeilen lesen, fällt es schwer, sie nicht als Hohn zu empfinden; so schrecklich erscheint der seichte Fortschrittsglaube Lügen gestraft und Pascals Weltschau gerechtfertigt. Das menschliche Herz hat seinen Abgrund nicht überwunden, sondern dessen furchtbarste Tiefen aufgetan; unser Wissen wird sich immer bewußter, wie es von den Unendlichkeiten eingeschlossen ist, die Pascals Auge sah, und wie das streng kausale mechanische Naturbild, auf dem Descartes sein System aufbaute, nur „einen gewissen,

[46] „Port Royal" a. a. O. Bd. 3, S. 410 f.

recht engen Ausschnitt der Wirklichkeit darzustellen vermag" (Pascual Jordan). So erlebt das cartesianische Zeitalter, wie Sorel voraussah, mit seinen „Phantomen" und seinem Glauben an die Ratio sein Ende; sein Optimismus kehrt sich ins Gegenteil: „Angst", „Gefahr", „Geworfensein" sind Hauptbegriffe des zeitgenössischen Denkens geworden, und der „Stolz des universellen Begreifens" und der Übermut des „Herren der Welt" „schlagen an allen Grenzen, die sich auftun, um in ein Bewußtsein der Ohnmacht, das erdrückend ist" (Karl Jaspers).

Damit ist durch die Macht der geschichtlichen Entwicklung gerade die Situation erreicht, in die Pascal den ungläubigen Gesprächspartner seiner Apologie durch die Stärke seiner Argumente versetzen wollte: die Situation der Verzweiflung über die Unzulänglichkeit der irdischen Dinge und der selbstherrlichen Vernunft. Es kann somit ein Gespräch beginnen, bei dem hinsichtlich der Prämissen schon auf beiden Seiten Einigkeit besteht, und dieses Gespräch wird weniger jene angehen, die bereits in einer gesicherten, von der Sonne christlicher Weisheit bestrahlten Glaubenswelt leben, als diejenigen, die mitten in den Zeitnöten stehen, die noch „unter Seufzen suchen"; die jenes Verlangen nach Transzendenz, das unsere Zeit in so mannigfachen Verkleidungen ausdrückt, in sich tragen, aber die große Wahl zwischen einer verzweifelt oder auch „heroisch" skeptischen und einer gottbezogenen und christlichen Lebensauffassung noch nicht vollzogen haben. Ihnen vor allem kann Pascal ein weiser Helfer sein — in größerem Maße als der von vielen Modernen als Ahnherr gefeierte Däne, der zum „blinden Wagnis" aufruft —, freilich der wahre Pascal und nicht der romantische. Es wäre nichts gewonnen, wenn man in den meisterlichen Schilderungen des „Elends der Menschen ohne Gott" nur eine Bestätigung der eigenen Ratlosigkeit erblicken wollte, ohne Pascal auf dem Wege zu folgen, den er mit neuer, aber vom ewigen Öl gespeister Lampe zu Christus führt. Auf diesem Wege ist er deshalb ein so wertvoller Begleiter, weil wir es bei ihm mit dem ersten großen christlichen Denker zu tun haben, der unser modernes Weltbild in seiner ganzen Tiefe erfaßte und seine Denkgesetze erkannte. Wenn nämlich die einheitliche mechanistische Erklärung dieses Weltbildes nunmehr versagt und die moderne Wissenschaft immer mehr dazu gelangt, den einzelnen Lebensbereichen — wie der Physik, der Biologie — ihre besonderen Gesetzlichkeiten zuzuerkennen, die sich nicht auf einen Nenner zurückführen lassen, sondern einen hierarchischen Aufbau des Weltganzen nahelegen, so erfährt damit das Pascalsche Denken in Ordnungen seine Bestätigung. Zugleich ist damit der erste Schritt getan, um zu der großen Einsicht Pascals zu gelangen, daß alle Ordnungen in der Caritas gipfeln und in Christus ihren Sinn und ihre Rechtfertigung finden. Aufgabe unserer Zeit wird es sein müssen, auf diesem Wege weiterzuschreiten und Pascals Christozentrismus — über die ihm durch seine Epoche und die Tragik seiner besonderen Entwicklung gezogenen Grenzen hinaus — vom persönlichen Leben auch auf die soziale und politische Ebene zu übertragen. Erst dann wird es gelingen, den verhängnisvollen Zwiespalt zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie, moderner Welt und Offenbarung völlig zu überwinden und zu einer neuen hierarchisch gestuften Ganzheit zu gelangen, wie sie dem cartesianischen Zeitalter versagt geblieben ist.

Katholische Zeitungsanliegen

Von THEODOR HÜPGENS

Wir haben in Deutschland, das noch vor einem halben Menschenalter über eine weithin verästelte, auch die entfernteste Diaspora erreichende katholische Tagespresse verfügte, gegenwärtig keine einzige katholische Zeitung, wenn wir darunter ein täglich erscheinendes Blatt verstehen, wie es damals die fast ausnahmslose Regel bildete. Der sogenannte Kulturkampf und zeitlich damit in Verbindung das wirtschaftliche Emporblühen unseres Landes hatten im letzten Viertel des vorigen Jahrhunderts bis zum ersten Weltkriege hin überall Presseunternehmungen entstehen und im ganzen auch gut gedeihen lassen, die sich der katholischen Interessen annahmen, mochten sie geistiger, politischer oder wirtschaftlicher Natur sein, und einige unter ihnen hatten es verstanden, sich über den Kreis ihrer katholischen Leser, ja sogar über die Grenzen des Reiches hinaus Ansehen und Geltung zu erringen. Daß sie ungefähr alle auch im Dienste einer bestimmten politischen Partei standen, hing mit der Entstehung der meisten in einer Zeit zusammen, die die Katholiken nötigte, in kämpferischer Öffentlichkeit ihre konfessionelle Freiheit zu verteidigen und sich für eine Politik einzusetzen, die sich auf den Forderungen christlicher Ethik gründete. Zwar bekannte sich die Zentrumspartei durchaus nicht zu einer katholischen Politik im Sinne einseitiger konfessioneller Bindung, aber die Zeitungen, die ihre Linie vertraten, stützten sich auf katholische Leser, wie ja auch die Zentrumsabgeordneten bis auf wenige Ausnahmen katholisch waren.

Dieser katholischen Tagespresse hat die Kirche in Deutschland viel zu danken. Denn sie hat sich, bei aller friedlichen Gesinnung gegenüber den evangelischen Christen und aller Duldsamkeit in der notwendigen Abgrenzung gegen andere weltanschauliche Forderungen, stets der berechtigten konfessionellen Ansprüche angenommen und bei zahllosen Gelegenheiten, in denen die Kirche selbst das eigentliche Kampffeld nicht betreten konnte, die katholischen Grundrechte verteidigt. Ja es ging von ihrer Haltung ein zielweisendes Licht für ihre Leser aus, das noch bis in die beginnende Christenverfolgung der Nazizeit hinein die Positionen beleuchtete, die unter keinen Umständen aufgegeben werden durften.

Die nach der Kapitulation entstandene neue politische Gruppierung hat die Situation auch der Tagespresse grundlegend geändert. Weil mit dem Verschwinden der rechts orientierten Parteien auch ihre Zeitungen, die zum Teil und mindestens bei kämpferischen Anlässen die protestantischen Auffassungen vertraten, nicht wiedererstehen konnten, dürfen die Blätter der Partei, in der sich viele Christen beider Bekenntnisse zusammengefunden haben, nicht mehr wie früher ganz selbstverständlich in ihrem lokalen Teil und in Versammlungsberichten sowie auch zu kirchlichen Festtagen sich ausschließlich im Bereich einer einzigen konfessionellen Lehre und Haltung äußern, sondern sie müssen jeweils auch die andersgläubigen Leser berücksichtigen. Das

mag hier weniger, dort mehr deutlich werden. In überwiegend katholischen Gegenden wird der Unterschied gegen früher nicht sehr groß sein, ja, es ist denkbar, daß die Rücksicht auf den evangelischen Volksteil einem Blatt ein aufgeschlosseneres und liebenswerteres Gesicht verleiht und der grundsätzlichen katholischen Weite des Blickfeldes fördernd entgegenkommt. Anderswo dagegen, wo sich die Katholiken in der Minderheit befinden, entsteht eine schmerzlich empfundene Lücke, indem umgekehrt ganz natürlich nun das Protestantische absolut vorherrscht und den katholischen Leser, der vorher wenigstens ein kleineres Blatt seiner Weltanschauung zur Hand zu haben pflegte, völlig oder nahezu leer ausgehen läßt.

Nun fehlt es nicht an Stimmen, und sie mögen sich auch in katholischen Kreisen finden, die geneigt sind, diese Entwicklung zu einer sogenannten Überparteilichkeit hin zu begrüßen. Namentlich da, wo es bisher keine eigentlichen Parteiblätter gibt, wird nicht nur von den Lizenzträgern bisweilen die Meinung vertreten, die weltanschaulich nicht oder höchstens nur im Sinne eines positiven Christentums gebundene Presse — ein Begriff freilich, an dem wir uns bis zum Ekel übersättigt haben sollten — komme dem demokratischen Ideal näher als jede andere, und sie müsse als wirksamste Waffe im Streit gegen die übliche deutsche Uneinigkeit angesehen und geschätzt werden. Das mag bestechend klingen, aber bei genauerem Zusehen erkennt man, daß wir es für unsere deutschen Verhältnisse doch mit einer fragwürdigen Errungenschaft zu tun haben, wenigstens so lange, wie Ausschließlichkeit beansprucht wird. Denn eine überparteiliche Presse muß, wie die Praxis es ja auch zeigt, jeder Anschauung gerecht werden, genauer: sie muß jedem nicht bloß das Seine, sondern bald auch das Gleiche geben, mindestens, was den Raum und die Häufigkeit der Stoffbehandlung angeht. Die Doktorfrage, wie etwa ein persönlich kommunistisch gesinnter Chefredakteur auch sozialdemokratischen und liberalen Lesern gerecht werden soll, und zwar so, daß sie sich in der von ihm geleiteten Zeitung zuhause fühlen, ist noch nicht ausreichend beantwortet, auch wenn man vor offensichtlichem Bemühen um Objektivität den größten Respekt haben mag. Es kann auf die Dauer keinem Leser mit festgeprägter Weltanschauung gefallen, wenn er etwa in Wahlzeiten sämtliche Parteien in genau abgemessenem Umfang ihre Aufrufe und Programme neben- und untereinander veröffentlichen sieht, ohne daß es, der verordneten Überparteilichkeit zuliebe, der Redaktion möglich wäre, auch und gerade die eigene Meinung zu sagen. Und was auf parteipolitischem Gebiete gilt, das läßt sich auch auf allgemein weltanschaulichem kaum ändern. Der Katholik liest zwar heute in jeder Zeitung eine mehr oder weniger sachlich formulierte Notiz über einen vatikanischen Vorgang, über eine Bischofsernennung, über den Tod eines katholischen Schriftstellers — wenn er sehr bekannt gewesen ist —, aber er möchte etwas mehr erfahren, er möchte eine Stellungnahme sehen, und zwar eine katholische, während er in den überparteilichen Blättern bestenfalls ein paar nüchterne Daten und oft genug auch eine von keiner Liebe erwärmte noch von Sachkenntnis erleuchtete Glossierung antrifft, die

ihn ärgert und verletzt. Und natürlich verhält es sich bei den Parteiblättern durch die Bank wenig anders, was man ja auch kaum verlangen könnte.

Der Katholik nämlich, von dem hier die Rede ist, und wie er auch von seinen Gegnern eingeschätzt wird, liebt seine Kirche, liebt alles, was mit ihr zusammenhängt, liebt ihre Geschichte, ihr Brauchtum, ihre Feiertage, ihre Orden und Kongregationen, ihre Vereine und das Leben und Streben ihrer Jugend, und über all das erfährt er aus Zeitungen, deren Redaktion nicht auf demselben Boden steht oder aber gleichsam stiftungsmäßig zur Zurückhaltung verpflichtet ist, nur nackte Tatbestände oder gar Verzerrungen. Ja, wir behaupten wohl nicht zu viel, wenn wir sagen, daß selbst die Nachrichten in ihrer sachlichen Kargheit häufig verschwiegen und hinter andere zurückgedrängt werden. Wo wäre in Deutschland gegenwärtig eine Tageszeitung, die dem Leben der kirchlichen Welt auch nur den zehnten Teil des Raumes zur Verfügung stellte, den sie ganz selbstverständlich für den Sport übrig hat? Es gibt keine; wobei wir gerechterweise anmerken müssen, daß es hierin auch bei der früheren katholischen Presse nicht selten haperte.

Natürlich denken wir hier nur an wirkliche Nachrichten, nicht etwa an religiöse Betrachtungen und beschauliche Überlegungen, an Katechesen oder Schrifterklärungen. Dafür haben wir die Kirchenblätter. Wir erwarten auch keine Häufung von Meldungen, die im lokalen Bereich wichtig sein mögen, am Endpunkt eines längeren Radius aber an Bedeutung verlieren. Was der katholische Leser finden möchte und meist vergebens sucht, das sind Dinge aus dem Lande und aus der weiten Welt, die in kirchlichem und christkatholischem Boden wurzeln und oft nicht bloß unterhaltender, sondern auch wahrhaft folgenträchtiger sind als die bis zur Langweile gehäuften Nachrichten über — zum Beispiel — Pressekonferenzen, die oft schon nach wenigen Tagen bedeutungslos sind. Es mag, was schon Goethe beobachtet hat, zum Wesen der Zeitung gehören, uns, wenn sie sechs Wochen alt ist, leicht anzuöden. Aber nicht selten läßt auch die fast noch nasse Nummer, die frisch aus der Rotationsmaschine kommt, so wenig Übersicht und überlegene Wertung erkennen, daß man ohne Verlust Dutzende von Zeilen streichen — was auch der deutschen Sprache zugute kommen würde — und für Nachrichten oder Aufsätze freimachen könnte, die man mit Teilnahme und Vergnügen lesen möchte. Im übrigen soll hier nichts gegen Pressekonferenzen gesagt sein, wir halten sie und ihre Übung vielmehr für eine wirkliche Bereicherung unseres öffentlichen Gehabens und hoffen es zu erleben, daß auch kirchlicherseits von dieser Möglichkeit, Brücken zwischen hüben und drüben zu schlagen, frank und frei Gebrauch gemacht wird. Aber nun stelle man sich einmal vor, was die landläufige, am kirchlichen Leben und Denken und Empfinden so gering interessierte Presse aus solchen Mitteilungen und Erklärungen machen würde! Wie würde sie die Sätze beschneiden, welch ein Unsinn würde sich in so manchem Bericht zusammenballen, wie hämisch würde dieses oder jenes Blatt seinen vermeintlich aufgeklärten Geist bei solcher Gelegenheit verströmen! Überparteilich oder nicht — der katholische

Leser, wie wir ihn meinen, käme nur höchst mangelhaft auf seine Kosten, obwohl er, wie demokratisch Denkenden einleuchten dürfte, ein Anrecht darauf hat, durch die von ihm bestellte und mitgetragene Zeitung ausreichend unterrichtet zu werden.

Ähnlich verhält es sich auf allgemein kulturellen Gebieten. Werden uns Katholiken heute im literarischen Bereich die Dinge berichtet, die wir wissen möchten? Wo werden Neuerscheinungen der katholischen Literatur fachkundig und ohne Hintergedanken besprochen? Was bekommen wir etwa über katholische Kirchenbauten zu lesen, was über neue Kirchenmusik? Wo erhebt sich die Theaterkritik über ein oft nur snobistisches Allerweltsniveau zur Höhe weltanschaulicher Prüfung, die eine Bühnendichtung nach ewig gültigen Kriterien mißt? Sind die Filmbesprechungen in der Regel so formuliert, daß sie über technisch-künstlerische Einwendungen und Vorbehalte hinaus auch vom Ethischen und Gläubigen her werten? Mit alledem soll nicht gesagt werden, nur gerade die heutige, die neue deutsche Tagespresse lasse so viele Wünsche offen. Nein, auch in früherer Zeit, bevor der Nationalsozialismus auch über das Pressewesen seine Diktatur verhängte, hatte man ähnliche Klagen vorzubringen, und gewissenhafte Zeitkritiker haben damit nicht hinter dem Berge gehalten. Nun aber besteht ganz offensichtlich die Gefahr, daß manches überparteiliche oder angeblich unabhängige Blatt sich zu dem alten Typ des Generalanzeigers zurückentwickelt, der schließlich in der öffentlichen Meinung so abgewirtschaftet hatte, daß seine Verlegerkonzerne sogar den Namen abschafften — ohne freilich die Sache zu ändern. Indessen konnte man damals noch verhältnismäßig gelassen den Dingen zuschauen, weil wir eben eigene Zeitungen besaßen, die an der Konkurrenz lernten und erstarkten. Und selbst wenn die frühere katholische Presse nicht immer und in jedem Betracht alle Erwartungen erfüllte, so stand sie doch wachsam am Wege der innerpolitischen und kulturellen Entwicklung und trat falschen Darstellungen, mochten sie leichtfertig oder gehässig in anderen Blättern gedruckt werden, berichtigend und abwehrend entgegen und wahrte damit eine wesentliche Presseaufgabe: das Volk zu führen und es vor dem Abgleiten auf Irrwege zu schützen.

Nun ist nicht damit zu rechnen, daß in absehbarer Zeit wieder katholische Tageszeitungen geschaffen werden können. Gewichtige Gründe und Tatsachen stehen dagegen. Die deutschen Katholiken können aber nicht so lange warten, bis die Verhältnisse sich geändert haben; sie brauchen jetzt und brauchten schon längst wieder eigene Organe. Nicht als ob sie sich nach einem Ghetto sehnten und Augen und Ohren vor der Weltwirklichkeit verschließen wollten. Nein, wir haben ja gezeigt, daß die katholische Öffentlichkeit jetzt und heute weitgehend von den Lesern, die sich orientieren möchten, abgeriegelt ist. Es muß in Gottes Namen aus der Not eine Tugend gemacht und wenigstens in engerem Rahmen getan werden, was getan werden kann. Und da bietet sich naheliegend genug die Gründung katholischer Wochenzeitungen an, sei es zunächst auch nur eine in jeder Zone, Wochenzeitungen, die nicht bloß partei-

politisch frei sind, sondern überhaupt ausschließlich aus dem katholischen Gewissen ihrer Herausgeber und Redakteure gestaltet werden. Sie sollen so geschrieben sein, daß der katholische Leser seine Weltanschauung dahinter spürt, im Innerpolitischen und Sozialen, im Kulturellen und Künstlerischen, im Literarischen und Pädagogischen. Sie bieten gegenüber den christlichen Parteiblättern den Vorteil, keine echte Konkurrenz zu sein, weil sie den Bezieher, der ohne tägliche Information nicht auskommt, von selbst auf die Tagespresse verweisen. Dafür allerdings zeichnen sie sich vor dieser dadurch aus, daß sie eine große Menge täglichen Stoffs, den das Geschehen in der weiten Welt wie Strandgut an die Redaktionen heranschwemmt, gelassen sichten und beiseite schieben können, um so nun um so mehr Raum für grundsätzliche Erörterungen zu gewinnen, die auch bei guter Absicht sonst leicht unter den Tisch fallen. Und nicht bloß das Grundsätzliche kommt zu Ehren, auch die eigentliche Nachrichtenaufgabe wird sorgfältiger gelöst. Ja, die Leserschaft wird staunen über die Fülle von Meldungen, die solch eine Wochenzeitung bringen wird, Meldungen, die den katholischen Leser sicher, wahrscheinlich aber auch manchen andern aufs lebhafteste ansprechen. Und so könnte ein katholisches Wochenblatt über seinen ersten Auftrag hinaus, nämlich die Katholiken zu unterrichten, sogar auch nicht unerheblich an der fruchtbaren Sendung mitarbeiten, die ideologisch fernen Menschen einzig durch Nachrichtenvermittlung einander näherzubringen.

Der Gedanke, den wir hier anregen, liegt in der Luft. Am 24. 8. 1947 hat das Mainzer Bistumsblatt durch seinen Redakteur Dr. August Schuchert unter der lapidaren Überschrift „Was uns fehlt!“ das gleiche Anliegen verfochten: „.... wir wissen, daß eine solche katholische Zeitung in allen Teilen Deutschlands von den Katholiken ersehnt wird und einem wirklichen Bedürfnis entspräche.“ Und am 15. Oktober hat im bayrischen Klerusblatt Dr. Hans Rost das Wort ergriffen: „... die größte Geistes- und Kulturkraft der Erde braucht für ihre Aufgaben eine Zeitung, die nicht dogmatischen oder frommen Erbauungszwecken dienen soll, sondern die Kraft der katholischen Kirche in der Höchstspannung unserer Weltsituation entfalten will.... Diese Arbeit bietet auch die größten Garantien für die Bemühungen der amerikanischen, englischen und französischen Militärregierungen im Sinne der Befriedung der Welt!“

Das ist unsere Situation, das sind unsere katholischen Zeitungsanliegen — was ist zu tun? Das Bedürfnis ist überall wach, aber anscheinend fehlt es an der Energie, die Anliegen auch beharrlich zu vertreten. Gewiß, die letzte Entscheidung liegt außerhalb unseres Willens, aber man kann nicht erwarten, daß die Lösung uns als Geschenk angeboten wird. Bedarf und Verlangen müssen von Fall zu Fall bewiesen werden; ihre Berücksichtigung entspricht demokratischen Regeln. Damit stellt sich auch die Verbindung zu den Interessen der Militärregierungen her. Denn wenn es eine Umerziehung des deutschen Volkes geben soll, dann sicher nicht im Sinne einer weltanschaulichen Verwässerung der Meinungen noch einer Benachteiligung solcher Kräfte, die

im Kampfe gegen die Diktatur in vorderster Reihe gestanden haben. Das ist der katholische Volksteil, der jetzt in Gefahr steht, einer Nivellierung anheimzufallen, die im Ergebnis leicht das Gegenteil einer demokratischen Umerziehung sein könnte.

Umschau

DIE GRENZERFAHRUNGEN DES HEUTIGEN MENSCHEN UND DAS GOTTESERLEBNIS

Nach den vielen Katastrophen, die wir erlebt haben, war es nicht zu verwundern, wenn in den geistigen Strömungen der letzten Jahrzehnte, im Gegensatz zum Fortschrittsglauben und Optimismus des 19. Jahrhunderts, die Endlichkeit der Welt und damit auch die Endlichkeit des Menschen in immer stärkerem Maße betont wurden, ihre Grenzen und Gebrechlichkeiten, ihre Zeitlichkeit und Veränderlichkeit, das in ihnen waltende Gesetz von Stirb und Werde, vom Kommen und Gehen, vom Geborenwerden und Sterben, vom Blühen und Verwelken, und damit die Sorge und Angst als Grundmächte des menschlichen Daseins. Die Machthaber des Dritten Reiches haben noch einmal in einem gewaltigen Ansturm diese schmerzliche Erkenntnis Lügen strafen und den Menschen durch den Hinweis auf die ewigen Urgründe des Lebens und des Blutes ins Unendliche erheben wollen. Das Ergebnis dieses Bemühens haben wir heute vor uns. Die Ohnmacht der Welt und des Menschen haben sich in geradezu erschreckender Weise kundgetan, die irdischen Ordnungen sind so stark ins Wanken geraten, daß man kaum noch einen Ansatz entdeckt, von dem eine Heilung der todkranken Welt ausgehen könnte.

Bedeutet dieses erschütternde Erlebnis der Endlichkeit nun zugleich auch eine Hinwendung zu Gott, dem Unendlichen, dem „allmächtigen Schöpfer und Herrn aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge", bedeutet es die Erkenntnis menschlicher Sünde und Schuld und die religiöse Einsicht in das, was der Evangelist Johannes meint, wenn er sagt, die Welt liege im argen, sei dreifache Sünde? Das wird man wohl kaum behaupten können, mögen auch einzelne hochstehende Menschen gerade durch die Katastrophe den Weg zu Gott gefunden haben. Von einer allgemeinen religiösen Vertiefung und Erneuerung unseres Volkes kann bis zur Stunde keine Rede sein. Im Gegenteil! So wie in der breiten Masse die Gier nach dem Leben sich geradezu überschlägt und verzweifelte Formen annimmt, so pflegt man in geistigen Kreisen schon lange die Einsicht in die Gefährdung und Vergänglichkeit der Welt mit einer gesteigerten Liebe zu ihr zu verbinden. Man erinnere sich nur an die leidenschaftliche Bejahung der Erde und die inbrünstige Hingabe an die schau- und tastbaren Dinge, die wir bei Rilke unmittelbar neben den oft ergreifenden Versen von der Pilgerschaft des Menschen, von der Armut und vom Tode finden. So hat noch keiner vor ihm den Preis der dem Tode geweihten Welt besungen und ihre der Wandlung unterworfene Schönheit gerühmt. Im Grunde hat sich auch heute an dieser Haltung noch nichts geändert.

Wenn dem Durchschnittsmenschen und Massenmenschen der Weg zu Gott verschlossen zu sein scheint, so dürfte das eigentlich nicht verwundern. Denn bei ihm war schon seit langer Zeit eine Verkümmerung jener Organe der Seele, die eine natürliche Witterung für das Transzendente und Ewige haben, eingetreten. Ein Mensch, der diese Organe in „guten" Zeiten nie gebraucht hat und in den Berauschungen des Augenblicks und des schönen Scheins untergeht, wird auch in den Grenzerfahrungen seines Lebens, in Stunden äußerster Schwäche und Ohnmacht, des panischen Schreckens und der Todesangst, seinen Blick nicht mehr nach „drüben" wenden, sondern auf die Sicherung des irdischen Lebens bedacht sein. Durch den Schock der vergangenen Jahre, durch die leibliche und seelische Not, die bis zur Stunde andauern und die letzten Kräfte verbrauchen, verloren viele vollends die Herrschaft über sich und leben nur mehr dem Augenblick, hin- und hergezogen von dem jeweils stärkeren Reiz. Von ihnen gilt nun wirklich, was P. Delp in den letzten Tagen seines Lebens niederschrieb, daß sie „Gottes unfähig" geworden sind.

Bei anderen mag der Prozeß der seelischen Verkümmerung noch nicht so weit vorangeschritten sein. Aber die letzten Gründe der Seele sind doch so verschüttet, daß der Gottesgedanke nur sehr selten und nur in Stunden äußerster Not und höchster Gefühlserregung die Schwelle des Bewußtseins überschreitet. Das genügt aber nicht, um zu einer religiösen Haltung mit einer inneren

Bereitschaft für die entsprechende Wertewelt und zu einem persönlichen Gottesverhältnis zu kommen. Denn wegen der Augenblicksdauer des religiösen Erlebnisses wird das Gottesbild solcher Menschen sehr verschwommen bleiben und keine Motivkraft besitzen. Ja viele von ihnen verfügen über eine so geringe und so wenig in die Tiefe gehende Erlebnisfähigkeit, daß es nicht einmal mehr zu den natürlich-ethischen Haltungen echter Ehrfurcht, Wahrhaftigkeit, Treue und Liebe kommt. Es fehlen hier also einfach die menschlichen Voraussetzungen für Religion überhaupt. Das mag manchen als sehr trauriges Ergebnis erscheinen; insbesondere der Priester möchte angesichts einer solchen Sachlage verzweifeln. Wir müssen aber einfach damit rechnen, daß ein guter Teil unserer heutigen Generation, bis in die Reihen der Gläubigen hinein, nicht mehr im vollen Sinne erziehungsfähig ist, sondern nur mehr behütet werden kann. Wir müssen uns damit zufrieden geben, wenn es gelingt, diesen Teil immer wieder einmal zum Guten zu beeinflussen und hier und jetzt für den Gottesgedanken bereit zu machen.

Gilt das aber nicht alles nur für Menschen, die im Grunde sehr ungeistig sind? (Dabei können auch Angehörige der sogenannten geistigen Berufe durchaus Menschen sein, die in Wirklichkeit nichts anderes kennen als die Welt ihrer Sinne, ihr Geschäft — auch ein geistiger Beruf kann als bloßes Geschäft abgewickelt werden — und die mehr oder weniger geistvollen Zerstreuungen unseres „kulturellen" Lebens.) Hat nicht dagegen der wirklich gebildete und geistige Mensch der Neuzeit geradezu eine Begabung und ein Gespür für innere Vorgänge, und kennt er nicht die feinsten Verästelungen und Regungen der menschlichen Seele? Finden wir nicht im philosophischen, psychologischen und schöngeistigen Schrifttum unserer Tage eine Beobachtungsgabe und ein Einfühlungsvermögen, wie wir sie bisher nicht gekannt haben? Wie kommt es, daß auch diese Menschen durch das oftmals ihre Existenz bedrohende Erlebnis der Endlichkeit nicht zu Gott finden und sich ihm entweder trotzig verschließen oder aber ihn — was noch unheilvoller ist — zu einem personifizierten Gedanken oder einem notwendigen und unausweichlichen Reflex und Korrelat des menschlichen Denkens verflüchtigen? Diese Frage ist ungleich schwerer zu beantworten, als die Psychologie des ungläubigen Durchschnittsmenschen aufzuhellen. Ihre Beantwortung führt uns mitten hinein in das religiöse Wesen des christlichen Glaubensaktes und offenbart uns die tiefen Gründe des eigentlichen Unglaubens.

„Der Glaube, durch bloße natürliche Minderung oder Minderungen unser menschliches Nichts erreichen zu können", schrieb jüngst Hedwig Conrad-Martius (Hochland 39 [1947], 3. Heft, S. 246), „bedeutet eine ebenso große Illusion wie der Glaube, durch irgendeinen Überschwang das Unendliche oder das Ewige umfassen zu können. Das evangelische ‚Verlieren des Lebens' gehört einer anderen Seinsordnung an, die das Ewige ebenso umschließt wie das Nichts." Ein sehr tiefes Wort! Im christlichen Glauben, der hier nicht näher gegen Hoffnung und Liebe geschieden werden soll, gibt der Mensch jede Sicherung seines Lebens von unten her, von den Kräften der Welt und des eigenen Herzens her, auf und überantwortet sich bedingungslos der Souveränität Gottes. Ja, es geht ihm letztlich gar nicht um die Sicherung seines irdischen Lebens, sondern zunächst einmal um die Anerkennung der Alleinigkeit Gottes und seiner eigenen Geschöpflichkeit und darin um sein Heil. Damit umschließt er sowohl das Ewige wie das Nichts. Ein solcher Akt verlangt demütige Unterwerfung der eigenen Einsicht unter die größere Erkenntnis Gottes und Aufgabe des selbstherrlichen Willens zu Gunsten des göttlichen. M. a. W., christlicher Glaube hat zur grundlegenden und unaufgebbaren Voraussetzung die Demut als Verzicht des geschaffenen Menschen auf sich selbst und seine natürliche innerweltliche Vollendung. Christlicher Glaube ist ein Sich-Fallenlassen und eben darin ein Sich-Anheimgeben, ein Auslöschen der irdischen Lichter, die man sieht, und darin ein Anzünden der ewigen, die man nicht sieht. Dieses demütige Sich-Aufgeben ist das entscheidende Kennzeichen des Christen.

Vergleichen wir damit einmal die Haltung des neuzeitlichen, in letzte seelische Tiefen vorgedrungenen und damit scheinbar gläubig gewordenen Geistes. Trotz seiner „Innerlichkeit" bleibt all seinen Richtungen gemeinsam, daß es ihm nicht um den überweltlichen, souveränen Gott, sondern um den Menschen geht, um sein Wachstum und seine Vollendung. Wo darum irgendeine Gefahr gewittert wird, der Mensch könne an der Entfaltung seiner innersten Kräfte gehindert werden, oder es könne sogar eine Minderung derselben eintreten, da kann für ihn von vorneherein die Wahrheit nicht sein. Nicht, als lehne er alle Askese und alle Entsagung ab, — sogar das Schriftwort: „Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde gesenkt wird und stirbt, kann es keine Frucht bringen", hat für ihn einen tiefen Sinn. Aber letztlich muß alles Sterben einer Steigerung und Erhöhung des menschlich-irdischen Daseins

dienen. Der Mensch muß sogar die Wandlung seiner selbst und der irdischen Dinge wollen und in innerster Tiefe mitvollziehen, anders wird er das unvergängliche Land der Engel nicht betreten (Rilke). Aber auch dieses Land bleibt noch innerhalb der welthaften Welt.

Zwar spricht man neuerdings auch öfter von Transzendenzerfahrungen, so Alfred Weber in seinem Buch: Abschied von der bisherigen Geschichte (Hamburg 1946). Aber diese Transzendenz ist keine christliche. Die hellen und dunklen, harmonischen und dämonischen Mächte Webers, denen sich der Mensch ausgeliefert sieht, überschreiten in keiner Weise die menschliche Wirklichkeit. Sie haben darum auch nur Bedeutung für die Weckung und Förderung oder aber auch Hemmung und Zerstörung der schöpferischen Kräfte des Menschen. In der innersten Berührung mit jenen, im Empfangen und Abwehren derselben, im Ringen mit ihnen und Erfülltwerden durch sie soll der Mensch zu voller Entfaltung seiner eigentlichen Möglichkeiten gelangen. Immer geht es um die Selbsterlösung des Menschen aus Enge und Begrenztheit, Gefährdung und „Schuld" heraus, wie übrigens ebenso bei der Anthroposophie, der heute so weit verbreiteten „Religion" des edlen und freien Geistes. Nicht der transzendente Gott wird gesucht, sondern goethisches Vollmenschentum. Hier wird wieder deutlich, daß der christliche Glaube in erster Linie Gnade ist, die nur erbetet, aber nicht durch Erhöhung der eigenen Kräfte des Erkennens und Wollens erzwungen werden kann. Glaube ist Demut! „Nur wer sein Leben drangibt, wird es gewinnen." Die demütige Bereitschaft des Glaubens läßt dann allerdings den Menschen in der Katastrophe der Gegenwart in Tiefen hinabsteigen und zu Höhen sich aufschwingen, die früheren Generationen nicht so allgemein offenstanden. Damit ergibt sich die uns Christen heute zugewiesene Aufgabe für uns und für andere. „Das Himmelreich leidet Gewalt, und nur die Gewalt anwenden, reißen es an sich".

Friedrich Wulf S. J.

KATHOLISCHER DIGEST

Wer Aschaffenburg von früher her als die schöne, alte und romantische Stadt am Mainviereck in Erinnerung hatte, der ist erschüttert, wenn er sie heute wiedersieht. Der alte Stadtkern mit seinen Fachwerkhäusern ist zum größten Teil zerstört. Das ehemals so stolze große Renaissanceschloß aus rotem Sandstein mit seinen fünf mächtigen Türmen ist eine trostlose Ruine. Aschaffenburg nimmt aber heute den Ruhm für sich in Anspruch, mit den deutschen Städten zu wetteifern, die am meisten für den Wiederaufbau tun. Aus alter Tradition und neuem Geist hat hier der Verlag Paul Pattloch in kurzer Zeit eine lebhafte und beachtliche Verlagstätigkeit entfaltet. Neben dem Verlagsschild aber fällt jetzt eine weiße Tafel auf, die in großen schwarzen Buchstaben die Aufschrift trägt: KATHOLISCHER DIGEST — DEUTSCHE AUSGABE — INTERNATIONALE KATHOLISCHE RUNDSCHAU. Hier in Aschaffenburg also ist der Geburtsort der deutschen Ausgabe eines weltweiten und vielverheißenden katholischen Werkes, das sich seit nunmehr etwa zehn Jahren auf seinem Siegeszug um den Erdball befindet.

Seit dem Zusammenbruch drangen aus Amerika auch die auffallenden, bunten, im Taschenformat und in der Art der amerikanischen Magazine aufgemachten Hefte des „Catholic Digest" zu uns herüber. Immer wieder kam einem beim Durchlesen der Gedanke, ob so etwas bei uns in Deutschland nicht auch möglich wäre. Dieser Wunsch ist, dank amerikanischer Hilfe, schneller, als man hoffen konnte, in Erfüllung gegangen. Heute haben wir bereits eine selbständige deutsche Ausgabe mit ganz ähnlicher Aufmachung: den beim Verlag Paul Pattloch in Aschaffenburg herausgegebenen KATHOLISCHEN DIGEST. Dieses heute noch in unserer Sprache fremd klingende Wort wird sich bald mit ganz bestimmten, fest umrissenen Vorstellungen verbunden haben und zu einem Begriff geworden sein.

Wie, wann und wo ist diese internationale katholische Monatsschrift entstanden und welches Ziel verfolgt sie? Im Herbst 1936 begannen in einem Kellergewölbe des Ordinariats der nordamerikanischen Erzdiözese St. Paul, Minnesota, drei katholische Priester mit der Herausgabe der ersten Nummer des „Catholic Digest". Ein Wagnis, aber auch ein historischer Augenblick in der Geschichte des katholischen Journalismus! Das Werk setzte sich durch. Zunächst folgte eine spanische Ausgabe für Südamerika in Buenos Aires. Der weiteren Ausbreitung war der Krieg hinderlich. Bald nach Beendigung des Krieges aber erschien eine mit dem amerikanischen Original übereinstimmende Ausgabe für Großbritannien und Irland in Dublin. Seit April 1946 kommt in Louvain eine selbständige holländische und eine französische Ausgabe für Belgien, Luxemburg und Frankreich heraus, das neuerdings auch eine eigene Auslieferung in Paris hat. Die seit Juli 1947 erscheinende deutsche Ausgabe ist für alle deutschsprachigen Länder gedacht,

auch für die Deutschen in Amerika. Eine italienische und eine spanische Ausgabe sind im Entstehen, eine tschechische wird vorbereitet.

Aus ganz kleinen Anfängen hat sich dieses Werk zu einem weltumspannenden Unternehmen entwickelt. Als man damit begann, befand sich die Redaktion in einem Raum zusammen mit der Zentralheizung. Heute besitzt es in Amerika ein eigenes Gebäude mit zahlreichem Personal. Der umfangreiche Redaktionsstab besteht aus Priestern und Laien. Die amerikanische Auflage liegt über 500 000 und soll innerhalb von fünf Jahren auf eine Million gebracht werden. Die übrigen Auflagen liegen vorläufig meistens zwischen 20 000 und 30 000, die deutsche Ausgabe soll bis auf 50 000 erhöht werden.

Zum Wesen des Digest gehört es, daß es sich um eine Auslese handelt, also um Auszüge und Wiedergaben aus anderen Zeitschriften und Büchern. Trotzdem stellt diese Monatsschrift in ihrer Art etwas ganz Neues dar. Das ergibt sich aus ihrem Ziel und aus den Grundsätzen, die sie verfolgt. Ihr Ziel drückt sich in dem Motto aus, das jedes Heft auf dem Umschlag trägt: Der Goldfaden des katholischen Gedankens. Es wird also ein klares und festes Ausleseprinzip verfolgt. Als sehr wichtig kommt dazu eine größtmögliche Zeitnähe und Volkstümlichkeit. Es muß alles packend und belehrend zugleich sein. Man greift stets mitten hinein in das moderne und alltägliche Leben. Der Katholische Digest will der „Missionar des 20. Jahrhunderts" sein und den heutigen Menschen, auch den religiös gleichgültigen und ablehnenden, ansprechen. Er erfüllt damit ein modernes Apostolat besonderer Art. Dieses Magazin schließt kein Gebiet des heutigen Lebens aus, aber es will auch die katholische Wahrheit mit Freimut verkünden. Schon heute hat der Digest in den Wald von Vorurteilen und Irrtümern eine Bresche gechlagen. Er sucht für den modernen Menschen einen Zugang zum Glauben mitten aus dem täglichen Leben heraus, indem er an gewöhnliche Dinge anknüpft. Zu den besonderen Eigenschaften des Digest gehört auch seine Vielseitigkeit. Jede Nummer umfaßt 94 Seiten mit etwa 30 Aufsätzen, die eine große Spannweite zeigen. Vom Atom und den Sternen über den orientalischen Ritus und die modernen Frauenfragen bis zum Röntgenapparat und den Existentialismus ist Wissenswertes darin enthalten. Man kann da ebenso über Film und Charakterbildung etwas lesen wie über den Leuchtkäfer, über Magengeschwüre, Psychoanalyse und Fernsehen.

Bei dem durchschnittlich hohen (um nicht zu sagen zu hohen) Niveau vieler deutscher Zeitschriften im allgemeinen und der katholischen im besonderen hilft der Digest einem spürbaren Mangel ab. Schon deshalb haben wir Grund, sein Erscheinen in Deutschland zu begrüßen. Wir wollen uns aber auch weiter bewußt sein, was es heute bedeutet, daß wir nach den langen Jahren der Abschnürung von der Außenwelt in diesen weltweiten Austausch geistiger und religiöser Art aufgenommen werden. Wir wollen zu diesem völkerverbindenden und friedenfördernden Werk unser Teil beitragen. Denn es arbeitet auf breiter Basis und in einem tiefen Sinn mit an einer wirklichen christlichen Erneuerung und Umwandlung unserer Welt. Über der Breitenwirkung wird keineswegs die Tiefenwirkung vergessen, sondern gerade angestrebt. Wir haben also in Deutschland allen Grund, den Beginn dieses Werkes gebührend hervorzuheben und dem Katholischen Digest eine weitere segensreiche Ausbreitung über den Erdball hin zu wünschen.

Herbert Gorski S. J.

EINE VORCOLUMBISCHE KATHOLISCHE KIRCHE IN AMERIKA

Vor wenigen Monaten erschien in New York ein Werk des im Staate Wisconsin lebenden Norwegers Hjalmar R. Holand: „America 1355—1364", das zur Geschichte des vorcolumbischen Amerika im ausgehenden Mittelalter eine Fülle von neuem, höchst überraschendem Material bringt. Am erstaunlichsten ist der Nachweis, daß es bereits etwa 130 Jahre vor der „Entdeckung" Amerikas durch Columbus im Bereich der heutigen Vereinigten Staaten eine von Europäern errichtete katholische Kirche gegeben hat. Die schon seit langer Zeit gehegte, bisher aber nie bewiesene Vermutung, daß schon im Mittelalter christliche Religion, christliche Sitten und Vorstellungen von Europa her in Amerika eingeströmt sein müssen, ist damit endgültig zur Gewißheit erhoben worden.

Die Entdeckung, daß noch in unseren Tagen auf amerikanischer Erde der gut erhaltene Ruinenrest einer mittelalterlichen nordischen Kirche steht, ist außer dem schon genannten Holand dem Amerikaner Philip Ainsworth Means zu danken. Die beiden Gelehrten haben durch fachmännische Untersuchung festgestellt, daß ein seit 300 Jahren vielumstrittenes Bauwerk sichere Merkmale eines ursprünglich sakralen Gebäudes trägt.

Es handelt sich um den sogenannten Newport Tower, einen kreisrunden Turmrest, der in dem bekannten Seebad Newport an

der Narragansett-Bai im Süden der Kap-Cod-Halbinsel des Staates Rhode Island in einem öffentlichen Park steht und der bereits vorhanden war, als im 17. Jahrhundert die ersten englischen Kolonisten in diesen Gegenden seßhaft wurden. Man hat bisher diesem Newport Tower nur beschränkte Aufmerksamkeit geschenkt, weil man in ihm meist den Überrest einer im 17. Jahrhundert errichteten Windmühle sah. Daneben wurde freilich schon seit über 100 Jahren immer wieder von Zeit zu Zeit die Vermutung geäußert, es könne sich um ein Bauwerk aus der Zeit handeln, da die alten Normannen nach Vinland fuhren. Diese Auslegung wurde oft als phantastisch angesehen, hat sich aber nun doch als richtig herausgestellt, wenn auch in anderer Weise, als man bisher angenommen hatte.

Der dänische Vinlandforscher Rafn war es, der 1839 als erster die Frage aufwarf, ob der Newport Tower nicht vielleicht ein altnormannisches Bauwerk aus der Zeit der Vinlandfahrten ums Jahr 1000 sein könne. Sein Hinweis begeisterte damals den nordamerikanischen Dichter Longfellow zu seinem balladesken Epos „Das Skelett in Waffen", in dem der Newport Tower als altnordische Ritterburg eine Rolle spielte. Doch auch manche Wissenschaftler waren geneigt, Rafn zuzustimmen. Die Mehrzahl der Gelehrten allerdings verharrte bei der Auffassung, der Tower sei eine Windmühle gewesen, die wahrscheinlich von dem englischen Gouverneur Arnold († 1677) anläßlich seiner Residenz in Newport erbaut worden sei. Mit dieser Auffassung begnügte man sich bis in unser Jahrhundert hinein.

1910 wies nun der französische Forscher Enlart und 1911 noch bestimmter der Spezialkenner skandinavischer mittelalterlicher Kirchen, Frölen, ein Schwede, darauf hin, daß der Tower manche Merkmale einer alten Kirche aufweise. Zunächst hatten diese Vermutungen noch keine durchschlagende Wirkung. Die übliche Auffassung blieb bei der „Windmühle". Erst kurz vor dem letzten Kriege begann Means mit einer gründlichen fachmännischen Untersuchung des Bauwerks, die dann vornehmlich 1941 und 1942 durch Holand fortgesetzt wurde.

Das Ergebnis war überraschend genug. Zunächst einmal ließ sich nachweisen, daß allein schon die genaue Ausrichtung der acht Steinsäulen, auf denen der Bau ruht, nach den acht Haupthimmelsrichtungen unbedingt für den sakralen Charakter sprach. Bei Windmühlen und anderen Profanbauten ist derartiges sicher nie üblich gewesen. Doch auch die Arkadenbögen über den Säulen deuteten nicht eben auf eine Windmühle hin. Jedenfalls ließ sich sagen, daß keine Windmühle in Amerika, ja in der ganzen Welt ähnliche Eigentümlichkeiten aufweist, wie sie am Newport Tower zu beobachten waren. Ferner war inzwischen ermittelt worden, daß lange vor Gouverneur Arnolds Zeiten der Newport Tower bereits im Jahre 1642 in einem Brief als „alte Windmühle" bezeichnet worden war. Da vor 1639 keine englischen Siedler in diesen Landesteilen weilten, stand damit fest, daß der Tower aus vorenglischer Zeit stammte. Auf einer alten Landkarte von 1634 waren zudem Spuren einer „alten" Siedlung gerade an der Stelle von Newport eingetragen.

Die jüngsten fachmännischen Untersuchungen konnten nun weiter nachweisen, daß der ehemals mit einem Rundgang umgebene Newport Tower in großen Zügen genau nach dem Vorbild der St. Olafs-Rundkirche von Tunsberg (Norwegen) gebaut worden war. Im Innern konnte auch die Stelle erkundet werden, an der einst der Altar gestanden hatte. Dazu wurden merkwürdige Übereinstimmungen des Obergeschosses mit mittelalterlichen Kirchenfestungen Südschwedens entdeckt: Der Zugang ins obere Stockwerk war ausschließlich von außen mit Hilfe von Leitern möglich gewesen; im Innern gab es keine Treppe. Genau die gleiche Eigentümlichkeit kennt man bei 21 schwedischen Kirchen, die in Gefahrenzeiten der umwohnenden Bevölkerung eine Zufluchtsstätte waren. Auch diese waren nur über Leitern von außen durch eine in der Höhe des ersten Stockwerks befindliche Pforte zugänglich. Bei 18 dieser Kirchen war die Pforte im Südwesten angebracht; auch der Newport Tower zeigt diese Tür im Südwesten! Das obere Stockwerk sollte also in Notzeiten als Unterkunft und Festung für eine kleine Zahl von Christen dienen. Das Vorhandensein eines Kamins in eben diesem Stockwerk wies gleichfalls darauf hin, daß hier gelegentlich ein längerer Aufenthalt der Bewohner vorgesehen war.

Die Anlage dieses Kamins, dazu gewisse architektonische Eigenheiten in der Konstruktion sowohl der Eingangspforte wie der Fenster gestatteten weiter den völlig sicheren Schluß, daß der Bau nur im 14. Jahrhundert geschaffen sein kann. Daß in der Zeit um 1360 eine größere Anzahl von Norwegern und Schweden in Nordamerika geweilt und daselbst eine erstaunlich weite Reise bis tief ins Innere des Landes ausgeführt hatte, ist durch Holands Forschungen bereits seit 1932 dargelegt worden. Der Runenstein, den

man 1898 in Kensington (Minnesota) gefunden hat und dessen oft bezweifelte Echtheit seither einwandfrei nachgewiesen wurde, kündet von einer umfassenden Skandinavier-Expedition, die im Jahre 1362 bis Minnesota gelangte. Die Einzelheiten dieser Unternehmung können hier nicht erörtert werden, da dies viel zu weit führen würde. Jedenfalls gibt es gewichtige Anzeichen, daß die genannte Expedition in Newport ihr Hauptquartier gehabt haben muß. Möglicherweise haben Teilnehmer der Fahrt die Kirche geschaffen, deren Ruine uns als Newport Tower noch heute erhalten ist. Eine nicht geringe Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß für die kirchlichen Bedürfnisse einer von Grönland-Normannen ins Leben gerufenen kleinen normannischen Dauerkolonie an der Narragansett-Bai die steinerne Kirche erbaut worden ist. Eine katholische Kirche in Amerika 130 Jahre vor Columbus — das ist gewiß eine unerwartete Sensation!

Richard Hennig

Besprechungen

DAS CHRISTENTUM UND DIE WELTRELIGIONEN / VERFALL UND WIEDERAUFBAU DER KULTUR / KULTUR UND ETHIK. Von Albert Schweitzer. (57, 65 und 280 S.) München 1947, Biederstein Verlag. Kart. M 2.—, 2.40 und 6.50.

Alle drei Schriften, die inzwischen hohe Auflagen erreicht haben, stammen aus der Zeit nach dem ersten Weltkrieg. Dem Leser fällt auf, wie wenig die Probleme und Gefahren sich seitdem geändert haben; sie sind nur dringlicher und drohender geworden. Manche Aussage klingt wie eine unterdessen erfüllte Unglücksprophezeiung. Anderseits ist doch wieder so manches von den Ansichten und Vorschlägen des Verfassers überholt. Wir können heute, dank den Arbeiten der Phänomenologie, Ethik und Religion nicht mehr so sehr in eins setzen, mit dem Hauptton auf Ethik, wie er es tut. Auch seine Neigung zum Rationalismus werden heute die meisten ablehnen. Schweitzer sieht die Schwäche und Gefahr unserer Kultur darin, daß ihr Optimismus niemals philosophisch gerechtfertigt worden ist. Man hat immer versucht, ihn aus der Ordnung und der Sinnfülle des Weltalls abzuleiten. Aber diese Grundlage wurde immer wieder, wie ein rascher Gang durch die Geschichte der antiken und modernen Philosophie im letzten Werk zu zeigen unternimmt, unsicher. Es gilt also, die Ethik von allen kosmologischen Spekulationen zu lösen und auf eigene Füße zu stellen. Die sichere Grundlage sieht Schweitzer in der Ehrfurcht vor allem Leben. Selbstvervollkommnung und Altruismus, zwischen denen bisher alle Ethiken geschwankt hätten, ohne sie vereinigen zu können, würden so ausgesöhnt und dem Streben nach Fortschritt ein zuverlässiger Unterbau gegeben. Wir sind leider, besonders nach den Ereignissen der letzten Jahre, nicht so überzeugt von der Festigkeit dieser Grundlage. Leben ist vieldeutig. Es ist in vielen seiner Formen selbstsüchtig und grausam. Soll auch das Leben des Erregers der Schlafkrankheit und der Giftschlangen geschont werden? Schweitzer kommt selbst nicht um die Annahme einer notwendigen Schuld herum, da wir Leben immer zerstören müssen; nur sollen wir es nie ohne Grund tun. Aber die, welche wissenschaftliche Experimente an lebendigen Häftlingen vorgenommen haben, wollten auch das Leben fördern und könnten sich auf den Grundsatz Schweitzers berufen. So wird sich der Optimismus und die bewundernswerte Tätigkeit des Menschenfreundes Schweitzer wohl aus tieferen Quellen speisen, die in Worten auszusprechen ihm hier nicht gelungen ist. Es ist zu bedauern, daß er die scholastische Ethik ganz übergeht und sie, wie kurze Bemerkungen annehmen lassen, auch offenbar nicht kennt. Gewiß ist Besinnung auf Wert und Grundlagen unserer Kultur ein dringendes Anliegen. Aber sie wird nur mit Hilfe einer hierarchischen Seins- und Wertlehre, die das geistig-personhafte Leben an die Spitze stellt und es wesentlich vom Leben, das sich nicht besitzt, nicht selbst ist, unterscheidet, erfolgreich vollzogen werden können.

A. Brunner S. J.

GRUNDLEGUNG UND GRENZEN DES KANONISCHEN RECHTS. Von Josef Klein. (Recht und Staat in Geschichte und Gegenwart 130.) (32 S.) Tübingen 1947, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). M 1.50.

Die Schrift macht einem weiteren Leserkreis die Antrittsvorlesung zugänglich, die der Verfasser an der Katholischen Theologischen Fakultät Bonn 1946 gehalten hat. Sie will ein Programm entwickeln, das der akademische Lehrer für seine Lehrtätigkeit sich setzt und darüber hinaus als Leitgedanke

für die Behandlung des Kirchenrechts zur Diskussion stellt: wie wird Kirchenrecht begründet, wo grenzt es sich ab zum Dogma, zur Moral und Pastoral, zum innerkirchlichen Leben. Wie jede programmatische Darlegung ist ihr Rahmen sehr weit gespannt, ja fast allumfassend; sie kann und will daher die Fragen eher nur andeuten als durchführen.

Der Verfasser nimmt als Ausgangspunkt der Problemstellung das Gedankengut von Rudolf Sohm, der allen Darlegungen und Schlußfolgerungen, trotz aller Korrekturen von seiten des Verfassers, doch im letzten stets gegenwärtig bleibt. Und darin sehen wir das Fragwürdige der Schrift. Sie ist wertvoll, weil sie gegenüber der bloß formalen Auslegungstechnik, die seit 1918 das kanonistische Schrifttum notgedrungen — aber eben doch auch leider — beherrscht, zur Aufdeckung der inneren Problematik des Kirchenrechts anregt, so wie ja auch Sohm der große Anreger war. Aber die zwei Grundvoraussetzungen Sohms, der lutherische Gemeindegedanke als Wesenselement der Kirche sowie der pneumatisch-charismatische Sakramentsbegriff als Wesenselement des urchristlichen Kirchenrechts, sind doch mehr kühne Geschichtskonstruktionen als reale Größen. Wir bedauern es, daß sie in den Schlußfolgerungen der Schrift, S. 27 f., in allzu großer Form Pate stehen. Es ist den Tatsachen nicht entsprechend, daß, wie Sohm meint, die kirchenrechtliche Entwicklung ein fortschreitendes Absinken vom eigentlich christlichen Ideal ist; bezeichnenderweise kommt der Nichtkatholik U. Stutz zu genau entgegengesetzten Ergebnissen. Noch weniger entspricht es den Tatsachen, daß die Entwicklung zu immer größerer Verrechtlichung dem bewußten Machtstreben der kirchlichen Leitung zuzuschreiben ist; der Umfang des bewußten Machtwillens und des auf weite Sicht arbeitenden Planes ist in der jeweils konkreten geschichtlichen Situation bei weitem nicht so groß, wie es der rückschauenden und systematisierenden Geschichtsforschung erscheinen mag (vgl. dagegen S. 9 ff.). Bei tieferer Sicht wird der Forscher des Kirchenrechts, wie der anderer kirchlicher Lebensformen, immer feststellen müssen, daß im Grunde die einzige bewußt planende Macht in der kirchlichen Entwicklung derjenige ist der allein die Kirche leitet und ihr immerdar beisteht. Diese Feststellung mag für die menschlichen Faktoren der Kirche beschämend sein, aber sie ist heilsam. Der Leser von Kleins Schrift, die wirklich in die Tiefen geht, wünscht sich vom Verfasser eine eingehende Darstellung dieser Fragen, die heute notwendiger wäre als viele Kommentare zu den Canones.

Ivo A. Zeiger S. J.

Dichtung

RUF DER JUGEND. Eine Schriftenreihe aus der jungen Dichtung der Zeit. Stahlberg-Verlag, Karlsruhe 1946. 7 Bändchen.

1. Die Insel. Sonette von Paulheinz Quack.
2. Durch das geöffnete Tor. Von Traute Quade.
3. Der sinnende Bettler. Von Nino Erné.
4. Der junge Kreis. Von Klaus Prager.
5. Und bedenke auch dieses. Von Hans Graef.
6. Wenn die Toaka ruft. Erzählung von Gustl Müller.
7. Zu dieser Stund. Von Siegfried Heldwein.

Über den Zweck dieser Schriftenreihe entnehmen wir dem Vorwort, das allen Bändchen gleichmäßig mitgegeben ist: „Indem der Verlag den schöpferischen Talenten der jungen Generation hiermit den Weg in die Öffentlichkeit bahnt, will er allen denen, die Anteil nehmen am Wachsen der formenden Kräfte unserer Gegenwart, eine Bühne schaffen, auf der in wechselnden Bildern das Werdende nach Gestaltung sucht."

Der Form nach der gerundetste Band ist zweifellos der von Paulheinz Quack. Die sehr flüssigen Gedichte sind in eine Abfolge gereiht, die einem zusammenhaltenden Gedanken untersteht. Der Dichter schildert sich als Odysseus, der nach den wilden Kampfesjahren von Troja auf der Insel Ogygia gelandet ist und dort in der Liebe mit Kalypso wieder zu fühlendem Menschentum erwacht. Aber dann fällt auch dieser Rausch von ihm ab. Er spürt, daß er nicht bleiben kann, daß das Ziel der Reise, Ithaka, ihn ruft. Er besingt den Abschied schön und mit Inbrunst, aber er kommt über den Abschied im Grunde nicht hinweg. Resignation haben wir genug, auch in Sonetten ist sie uns nicht neu. Wir hätten von einem jungen Dichter, der Odysseus sein will, lieber mehr über Ithaka vernommen als über das Zwischenspiel von Ogygia.

Das Bändchen von Nino Erné und das von ihm herausgegebene seines Freundes Klaus Prager enthalten die Selbstdarstellung zweier junger Menschen, die Teilnahme erweckt. Nicht daß diese Schmerzen stellvertretend genug gelitten wären, nicht daß diese Lieder so geprägt wären, daß sie gemeingültig werden könnten. Sondern diese

Tagebuchverse rühren uns an, weil die Menschen, die sich darin aussprechen, uns gefallen. Die Ehrlichkeit, mit der sie sich der Welt, auch da wo sie ihnen hart entgegentritt, stellen, fordert unsere Achtung heraus, wenn wir auch das Elegische dieser Tapferkeit manchmal mehr einer reizbaren Empfindlichkeit als der Erfahrung wirklicher Tragik zuschreiben müssen. Etwas Fertiges, Gültiges haben sie uns nicht vorgelegt. Klaus Prager starb mit 21 Jahren. Er hat uns keine vollkommenen Gedichte vermacht, aber er hat uns das vollkommene Andenken seines Ringens hinterlassen, das seine Freunde mit Ehrfurcht hüten werden.

Nino Erné ist nicht ganz so melancholisch-weltschmerzlich wie sein Freund. Zwar scheut auch er sich nicht, den Vers zu bekennen:

„ach, schüchterne Mimose,
ich liebe dich sehr“ (16),

aber er hat diese Stimmung überwunden. Daß die Kriegsgedichte voller Klage sind, ist verständlich. Aber er hält den Prüfungen stand und zeigt doch immer, daß er die Fassung bewahrt. Damit sind allerdings die Dinge selbst noch nicht bewältigt.

Viel mehr dem Gegenstand zugewandt ist Traute Quade. „Durch das geöffnete Tor“ will sie eher das Draußen hereinrufen als das Innen hinaussenden. Sie ist Malerin, und ihre Gedichte sind den Zeichnungen, die sie beifügt, verwandt. Sie sucht den augenfälligen Eindruck zu bannen, eine Stimmung auf ihren Grundton zu bringen. Wenn sie das Bild in Umrissen erfaßt hat, so daß es nicht mehr zerfließen kann, ist sie zufrieden. Die Verwandlungen, die das Bild durchmacht, indem es tiefer eindringt, verfolgt sie nicht. Bisweilen fängt sie damit an, läßt es dann aber bald. Es ist, als fürchte sie sich zu verraten:

„weil doch von uns niemand spricht,
weil wir uns schämen, zu weinen“ (40).

Dem Band von Hans Graef müssen wir leider ein Lob versagen. Es müssen nicht alle Gedichte eines solchen Heftes besonders gut sein — das ist auch bei den andern nicht immer der Fall. Aber es sollten keine ausgesprochen schlechten darin stehen.

Etwas ganz Neues spüren wir in dem letzten Bändchen, dem von Siegfried Heldwein. Die andern kreisen im Unbekannten, sie treiben tastende, wenn auch mutige Versuche in den unerhellten Raum vor, aber sie müssen, wenn sie nicht im Leeren enden wollen, zu sich selbst zurückkehren. Hier aber hat eine Hand ihren Gegenstand gefaßt, die Bewegung verschwebt nicht, sie trifft auf. Auch in diesen Versen ist noch viel Klage — wie sollte uns auch die Klage verwehrt sein! Aber sie ist von der Tröstung begrenzt. Das macht die Klage nicht weich, das erspart ihr keine Träne. Das gibt ihr, gerade weil aus dem Abstand des empfangenen Trostes gesprochen, die Härte der unerbittlichen Feststellung. Die Verse Heldweins sind wie Tatsachenberichte klar, unverschwommen, phrasenlos. Ihre Unbestechlichkeit duldet keinen Unbeteiligten. Sie gewinnt sich Gefolgschaft, ohne dazu aufzufordern. Und immer ist das Gewollte abgesteckt. Es ist in niemandes Belieben gestellt, über das Ende des Gedichtes hinauszuträumen oder an seinem Ziel vorbeizuempfinden. Die Knappheit der Verse gelingt nicht immer, ohne sie auch ein wenig karg zu machen. Aber nie leiden diese Verse Mangel an innerem Besitz und unvermittelter Anschauung. Dieser Dichter hat etwas zu sagen, und er sagt nicht mehr, als er weiß.

Auch das Prosastück der Sammlung, die Erzählung Gustl Müllers „Wenn die Toaka ruft“, ist bemerkenswert. Aus den zunächst nur nebeneinander ausgebreiteten Szenen rumänischen Dorflebens sammelt sich allmählich eine Handlung, sie wird langsam dichter und am Ende zur Wucht einer wirklichen Tragödie gesteigert. Der Ausgang ist nicht finster, sondern friedlich. Die österliche Macht der Verzeihung wird Sieger über die unerlöste Drangsal des Blutes. Das ist nicht doch noch ein happy end, sondern dieser Versuch, eine christliche Tragödie zu schreiben, ist ernst zu nehmen. Der Lauf der Dinge wird nicht vorzeitig abgebogen, damit er noch einen befreienden Ausweg findet, sondern der Konflikt vollzieht seine Tragik bis zum Ende, und erst nachdem alles verloren war, wird alles gewonnen.

Der Stil der Erzählung ist sachlich-modern. Der Dichter will den Dingen weder durch Pathos noch durch Beredsamkeit einen Nachdruck geben, den sie nicht von selber haben. Aber daß dies glückt, ist nicht allein Sache des Vorsatzes; es erfordert mehr Kunst, als der Verfasser schon besitzt.

Dieser „Ruf der Jugend“ enthält Töne, die Widerhall finden werden.

W. Barzel S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Adam, August, Tugend der Freiheit. (293 S.) Nürnberg 1947, Sebaldus-Verlag.

Aristoteles, Über die Seele. (149 S.) Paderborn 1947, Schöningh, Brosch. Mk. 4.80

Baudin, Louis, Die Inka von Peru. (141 S.) Essen 1947, Dr. Hans v. Chamier. Kart. Mk. 5.80

Becher, Hubert, S.J., Bildungsbestrebungen der Gegenwart. (88 S.) Bonn, Götz Schwippert Verlag. Brosch.

Beer, Rüdiger Robert, Der große Haller. (137 S.) Säckingen 1947, Hermann Kratz. Geb. Mk. 4.20

Bopsler, Albert, Der Händler Nagy. Novellen. (57 S.) Aschaffenburg 1947, Paul Pattloch. Kart. Mk. 3.—

Bonnenberg, Clemens, Das Christentum. Ein Überblick. (48 S.) Hamburg 1947, Hansa-Verlag Josef Toth.

Boßlet, Karl Maria, O.P., Missionsärztliche Fragen und Aufgaben. (Abendland und Weltmission Bd. 1.) (376 S.) Augsburg 1947, Naumann. Kart. Mk. 5.—

Brandenstein, Béla von, Der Mensch und seine Stellung im All. (605 S.) Einsiedeln 1947, Benziger.

D'Arcy, M.C., S.J., Das Rätsel des Übels (63 S.) Regensburg 1947, Gregorius-Verlag, vorm. Friedr. Pustet. Geh. Mk. 1.80

Das Gastgeschenk, ein kleines Lesebuch. (245 S.) Düsseldorf 1947, Schwann.

Deiters, Heinrich, Der reale Humanismus. (32 S.) Berlin 1947, Aufbau-Verlag. Geh. Mk. —.75

Dirks, Walter, Die zweite Republik. (190 S.) Frankfurt a. M. 1947, Josef Knecht, Carolusdruckerei.

Ebeling, Gerhard, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift. (28 S.) Tübingen 1947, J. C. B. Mohr. Geb. Mk. 1.50

Eberle, Dr. Joseph, Erlebnisse und Bekenntnisse. (104 S.) Stuttgart 1947, Schwabenverlag. Kart. Mk. 4.—

Egenter, Richard, Von der Einfachheit. (56 S.) Regensburg 1947, Gregorius-Verlag, vorm. Friedr. Pustet. Geh. Mk. 1.80

Elster, Kristian, Sonnenwolken. (120 S.) München 1947, Karl Alber. Kart. Mk. 3.20

Feger, Otto, Konstanz, aus der Vergangenheit einer alten Stadt. (212 S.) Konstanz, Curt Weller. Geh. Mk. 6.80

Gräffshagen, Stephan, Der Falschspieler. (60 S.) Westheim-Ziemetshausen 1947, Wiborada-Verlag Rost und Dietrich. Geh. Mk. 1.80

Hatzler, Arthur E., Der Doktor auf der Landstraße. (331 S.) München 1947, Franz Ehrenwirth. Kart. Mk. 8.50

Hengstenberg, Hans Eduard, Von der göttlichen Vorsehung. 3. Aufl. (166 S.) Münster 1947, Regensberg. Kart. Mk. 4.50

Hessen, Johannes, Existenzphilosophie. (106 S.) Essen 1947, Dr. Hans v. Chamier. Kart. Mk. 4.80

— Die Frohbotschaft für die Menschen von heute. (419 S.) Essen 1947, Dr. Hans v. Chamier. In Pappe Mk. 11.80

Hilaire de Poitiers, Traité des Mystères. (176 S.) Paris 1947, Les Editions du Cerf. frs. 200.—

Homeyer, Dr. Helene, Von der Sprache zu den Sprachen. (461 S.) Olten (Schweiz) 1947, Otto Walter. Geb. Fr. 14.20. Brosch. Fr. 12.—

Honorata, Schw., Die antike Philosophie als Grundlage abendländischen Denkens. (19 S.) Bonn 1947, Dümmler. Geh. Mk. 1.10

Huber, Clara, Kurt Huber zum Gedächtnis. (172 S.) Regensburg 1947, Habbel.

Jansen-Cron, Heinrich, Blick in die Wirklichkeit. (191 S.) Hamburg 1947, Hansa-Verlag, Josef Toth. Geh. Mk. 4.40

— Weihnachten und die Erscheinung des Herrn. (48 S.) Hamburg 1946, Hansa-Verlag, Josef Toth. Geh. Mk. 1.80

Ihering, Herbert, Vom Geist und Ungeist der Zeit. (103 S.) Berlin 1947, Aufbau-Verlag. Geb. Mk. 3.90

Klée-Gobert, Ascan, Die schwarze Fähre. (100 S.) Hamburg 1947, Hoffmann und Campe. Geb. Mk. 8.50

Kramer, Erich, Die Aschenhexe. (267 S.) München 1946, Karl Alber. Kart. Mk. 11.—

Lang, Albert, Umkämpftes Christentum. (62 S.) Bonn 1947, Peter Hanstein. Geh. Mk. 2.50

Langendörfer, Hans, Leitfaden der Psychologie. (112 S.) Bonn 1947, Peter Hanstein. Geh. Mk. 5.—

Leip, Hans, Kadenzen. Neue Gedichte. (134 S.) Stuttgart 1945, Cotta. Geb. Mk. 2.50

Lenin, W. J., Staat und Revolution. (106 S.) Moskau 1947, Verlag für fremdsprachige Literatur.

Lohrer, Joseph, Rettung durch das Kind oder Untergang! (69 S.) München, A. Huber.

Mankowski, Friedrich, Herz, steig in den Morgen. (128 S.) Münster 1946, Regensbergsche Verlags-Buchhandlung.

Mecklenbeck, Alb., Die Stunde der Kirche. (61 S.) Trier 1947, Paulinus-Verlag.

Metzger, Dr. Max Josef, Gefangenschaftsbriefe. (282 S.) Meitingen b. Augsburg 1947, Kyrios-Verlag. Kart. Mk. 6.80

Müller, Günther, Kleine Goethebiographie. (302 S.) Bonn 1947, Universitätsverlag.

Nell-Breuning, Oswald von, Gesellschaftsordnung (48 S.) Nürnberg 1947, Glock und Lutz.

Neue Stadt, Die, Zeitschrift für die Gestaltung von Stadt und Land. Frankfurt am Main, Baumverlag. Einzelheft Mk. 3.—

Neumann, Alfred, Es waren ihrer sechs. (558 S.) Berlin 1947, Carl Habel. Geb. Mk. 16.50

Nohl, Hermann, Charakter und Schicksal. (189 S.) Frankfurt a. M. 1947, Schulte-Bulmke. Kart. Mk. 9.50

Origène, Homélies sur l'Exode. (274 S.) Paris 1947, Les Editions du Cerf. Frs. 260.—

Otto, Walter F., Die Götter Griechenlands. (286 S.) Frankfurt a. M. 1947, Schulte-Bulmke. Kart. Mk. 12.50

Pascal, Religiöse Schriften, herausgegeben von Heinrich Lützeler. (198 S.) Kempen 1947, Thomas-Verlag. Geb. Mk. 9.—

Peters, Karl, Werdendes Jugendstrafrecht. (100 S.) Bonn 1947, Dümmler. Brosch. Mk. 4.80

Petersen, Borg Sönke, Vom Suchen und Heimfinden. (106 S.) Warendorf 1947, Schnell.

Pfiffner, Dr. P. Eugen, Die Regel des hl. Benedikt (181 S.) Zürich 1947, Benziger. Brosch. Fr. 6.50. Geb. Fr. 8.50

Podszus, Friedrich, Kinderszenen. (118 S.) München 1947, Karl Alber. Kart. Mk. 4.20

Porten, Margarete, Bildung in Freiheit und Wahrhaftigkeit. (15 S.) Bonn 1947, Dümmler. Geh. Mk. 1.—

Preysing, Konrad, Kardinal, Hirtenworte in ernster Zeit. (1945/47) (67 S.) Berlin 1947, Morus-Verlag. Geh. Mk. 2.80

Pribilla, Max, S.J., Tapferkeit und Christentum. (79 S.) Hamburg 1947, Hansa-Verlag.

Puschkin, Alexander, Die Hauptmannstochter. (167 S.) Berlin 1947, Aufbau-Verlag. Kart. Mk. 2.85

Rest, Walter, Situation und Entscheidung. (197 S.) Warendorf 1947, Schnell.

Reubel, Günther, Der Werdegang des christlichen Abendlandes. (140 S.) Nürnberg 1947, Glock und Lutz.

Rost, Dr. Hans, Die Bibel in den ersten Jahrhunderten. (205 S.) Westheim bei Augsburg 1946, Gangolf Rost. Kart. Mk. 13.50

Ruprecht, Erich, Gerhart Hauptmann als Dichter der Menschlichkeit. (15 S.) Freiburg i. Br. 1947, Karl Alber.

Rüttenauer, Isabella, Die Botschaft. Versuche über Matthias Claudius. (252 S.) München 1947, Karl Alber.

Schiller, Briefe (Auswahl). (91 S.) Stuttgart, Cotta. Kart. Mk. —.80

Schloeßer, Dr. Irmgard, Das Menschenbild der Antike in der griechischen Tragödie. (19 S.) Bonn 1947, Dümmler. Geh. Mk. 1.10

Schmidt, Kurt, Buddhas Lehre (173 S.) Konstanz 1946, C. Weller u. Co. Brosch. Mk. 6.—. Halbleder Mk. 8.50

Schür, Friedrich, Cervantes. (173 S.) Essen 1947, Dr. Hans v. Chamier. Kart. Mk. 5.80

Seghers, Anna, Die Rettung. (480 S.) Berlin 1947, Aufbau-Verlag. Halbl. Mk. 9.60

Sigmund-Schultze, Friedrich, Die Überwindung des Hasses. (192 S.) Zürich 1946, Europa-Verlag. Geb. Fr. 11.—

Stählin, Wilhelm, Katholisierende Neigungen in der evang. Kirche. (37 S.) Stuttgart 1947, Schwaben-Verlag. Geh. Mk. 1.50

Taube, Otto von, Russische Erzählungen. (154 S.) München 1947, Franz Ehrenwirth. Kart. Mk. 4.80

Thielicke, Helmut, Fragen des Christentums an die moderne Welt. (274 S.) Tübingen 1947, Mohr. Kart. Mk. 4.80. Geb. Mk. 7.20

Thieme, Karl, Herders Laien-Bibel (1039 S.) Freiburg 1947, Herder. Geb. Mk. 14.—

Thomas, Irmgard, Poetische Wallfahrt zum Rhein (mit 19 Bildern). 2. Aufl. (126 S.) Bonn 1947, Dümmler. Kart. Mk. 3.50

Thyssen, Johannes, Der philosophische Realismus. (195 S.) Bonn 1947, Röhrscheid. Kart. Mk. 11.80

Twain, Mark, Tom Sawyer. (250 S.) Berlin 1947, Aufbau-Verlag. Kart. Mk. 4.20

Vospohl, Wilhelm, Lebendiger Glaube. (59 S.) Warendorf 1947, Schnell.

Wäsche, Erwin, Honorio und der Löwe. (102 S.) Säckingen 1947, Hermann Kratz. Geb. Mk. 4.20

Weilner, Ignaz, Tanz und Erotik. (50 S.) Regensburg 1947, Gregorius-Verlag vorm. Friedr. Pustet. Geh. Mk. 1.80

„. . hundert-
vierzig-
tausend
zum dritten!"

Dieser deutsche Rekordzuschlag wurde von uns für Belgien 1849 (10 c und 20 c postfrisch) erzielt.

Kaufkräftige Sammler
treffen sich auf unseren Auktionen, auf denen 1947 allein in vier Versteigerungen über 17 Millionen Mark umgesetzt wurden. Einlieferung von Sammlungen, Seltenheiten, Nachlässen usw. für die

57. Groß-Auktion, Anf. März 1948
schnellstens erbeten. Auktionsabzug 10%. Ernsthafte Interessenten erhalten Auktionsbedingungen und illustrierten Auktionskatalog kostenlos gegen Berufsangabe.

Edgar MOHRMANN & CO. *m.b.H.*
vereidigter Briefmarken-Auktionator
Tel. 32 64 28 HAMBURG 1 Speersort 6

STÄNDIGER ANKAUF VON SAMMLUNGEN

Neue Welt
Versicherungen

Millionenfache Bewährung
unserer Tarife verbürgt auch in Zukunft
Sicherheit, Schutz und Hilfe in allen Fällen

Neue Welt
Versicherungs-Gesellschaften
Hamburg
(vormals Deutscher Ring)

Beutelschneider

versuchen, für ihre dunklen Machenschaften die Marke ASBACH „URALT" zu mißbrauchen. Wir sehen uns deshalb veranlaßt, die Freunde eines guten Tropfens in ihrem eigenen Interesse vor dem Kauf von Flaschen mit dem ASBACH „URALT" Etikett am schwarzen Markt zu warnen: was am schwarzen Markt als ASBACH „URALT" angeboten wird, ist fast ausnahmslos Fälschung, darüber täuscht auch der widerrechtliche Gebrauch der bekannten ASBACH „URALT" Ausstattung der Flaschen nicht. - Gleichzeitig bitten wir unsere Freunde um Geduld: wir hoffen, die Lieferung von ASBACH „URALT" wieder aufnehmen zu können, sobald es uns möglich ist, die edlen Weine zu beschaffen, die wir für die Herstellung unsrer Qualitäts-Erzeugnisse zu verwenden pflegen.

Asbach Uralt WARNT
DIE FREUNDE EINES GUTEN TROPFENS

HOFHEIMER WERKKUNST

WERKSTÄTTEN FÜR CHRISTLICHE KUNST IN KIRCHE UND HEIM

Veröffentlichungen nach Werken bedeutender christlicher Künstler als Kunstdruck und Foto, in Eisenguß, Keramik und Steinguß. Verkauf nur durch den Buch- und Kunsthandel.

Anschrift: Hofheimer Werkkunst · (16) Hofheim a. Taunus, Kurhausstraße 39

Der zeitgemäße Weg zum eigenen Haus, zur eigenen Wohnung.

Hören Sie, was Ihnen darüber die größte und älteste deutsche Bausparkasse

GEMEINSCHAFT DER FREUNDE
Wüstenrot

in Ludwigsburg/Württ. zu sagen hat.

Verlangen Sie die kostenlose Druckschrift »Der Weg zum Eigenheim«

Gebrüder Laurenzi

Köln, Am Hof 28

Religiöses Kunstgewerbe

Gegr. 1869

Anfertigung von Kreuzen und Statuen in Qualitätsausführung
Instandsetzung kirchlicher Bildwerke
Langjährige fachmännische Erfahrungen

Mü - Mü - Mü

FRIEDRICH E. MÜLLER

Briefmarken seit 1920

MUNCHEN

Büro: Türkenstraße 68 A
Verkauf: Tal 67

•

Auswahlenversand
Fehllisten-Pflege
Lieferung von Einzelmarken und Sätzen etc.

•

Ankauf von Sammlungen und guten Einzelmarken · Angebote mit Preisforderung stets erwünscht.

KHASANA
K

FÜR DIE DAME

Vertraute Namen klingen langsam wieder auf -

Kosmetika, die ein jeder kennt... In der Hoffnung auf ein besseres Morgen bemühen wir uns heute um die Aufrechterhaltung eines begrenzten Produktions-Programmes. Wir bitten um Verständnis für die bestehenden Schwierigkeiten und – so weit wie möglich – um ihre Unterstützung bei der Erhaltung und Rückgabe der Verpackungen.

FÜR DEN HERRN

PERI

DR·KORTHAUS FRANKFURT A/M

Staat, Volk und Individuum im Völkerrecht

Von FRIEDRICH AUGUST FREIHERR VON DER HEYDTE

I.

Versuch einer Begriffsbestimmung des Völkerrechts

Über die Frage nach dem Wesen des Rechts sagt Kant: „Diese Frage möchte wohl den Rechtsgelehrten, wenn er nicht in Tautologie verfallen oder statt einer allgemeinen Auflösung auf das, was in irgendeinem Lande die Gesetze zu irgendeiner Zeit wollen, verweisen will, ebenso in Verlegenheit setzen wie die berufene Aufforderung: Was ist Wahrheit? den Logiker." Diese Feststellung des Königsberger Philosophen gilt zunächst allgemein für das Recht überhaupt; innerhalb des weiten Raumes des Rechts jedoch begegnen wir dieser Schwierigkeit, eine befriedigende Definition zu finden, vielleicht nirgends so oft und so deutlich wie auf der Ebene des Völkerrechts.

Völkerrecht ist Ausschnitt aus zwei großen Kreisen menschlichen Lebens, Wollens und Strebens, Denkens und Handelns: aus dem Kreis der „internationalen Beziehungen" und aus dem Kreis des Rechts. Dort, wo sich diese beiden Kreise decken, liegt das Völkerrecht. Man kann sich dem Völkerrecht aus dem einen oder dem anderen Kreis — vom Studium der internationalen Beziehungen oder von der Rechtswissenschaft her — nähern. Aber man muß sich bewußt bleiben, daß man einen zweiten Kreis betritt.

a) Völkerrecht ist Ordnung internationaler Beziehungen. Es gibt Theoretiker — Juristen —, die das zu vergessen scheinen. Sie wandern in das weite Gebiet internationaler Beziehungen hinein wie Parzival, der reine Tor, in die Wildnis.

Das Gebiet der „internationalen Beziehungen" ist allerdings auch für den ordnungsgewohnten Systematiker — und damit vor allem für den Deutschen — mit einer schwer zu durchdringenden, wuchernden Wildnis voll ineinanderverflochtenen Gestrüpps zu vergleichen, das in Dämmerung liegt und in dessen rankendem Unterholz auch der scharfsinnigste Forscher sich leicht verfängt und zu Fall kommt.

„Internationale Beziehungen": Das sind zunächst Beziehungen von Staaten — wobei unter Staat fürs erste mit Franz von Liszt[1] die „selbstherrliche Gebietskörperschaft, d. h. die auf einem bestimmten Gebiet angesiedelte, durch eine selbständige Herrschergewalt zusammengefaßte menschliche Gemeinschaft" verstanden werden mag. „Internationale Beziehungen":

[1] F. v. Liszt, Das Völkerrecht, 12. Aufl., Berlin 1925, S. 5.

Das sind aber auch Beziehungen von Völkern — wobei unter Volk die nicht organisierte Vereinigung von Menschen verstanden werden kann, die sich durch gemeinsame Abstammung oder gemeinsames geschichtliches Erleben, gemeinsame Sitte und gemeinsame Sprache miteinander verbunden fühlen, auch wenn sie kein geschlossenes Gebiet besiedeln und keinen Staatsverband ihr eigen nennen. „Internationale Beziehungen": Das sind schließlich auch Beziehungen von großen Wirtschaftsmächten, die die Grenzen von Staat und Volk durchbrochen haben, sich ihre eigenen Gesetze geben und auf Grund wirtschaftlicher Sanktionsmöglichkeiten, ohne den Staat und oft gegen den Staat, von ihren Gliedern Gehorsam verlangen — Unternehmerzusammenschlüsse und Arbeiterverbände, Großkartelle und Gewerkschaften —, jedenfalls organisierte Vereinigungen von Menschen, die durch wirtschaftliche Interessen verbunden sind. „Internationale Beziehungen": Das sind letzten Endes immer Beziehungen von Menschen zueinander — Beziehungen, die von menschlichen Individuen ausgehen und unterhalten werden und die wieder ihrerseits menschliche Individuen erfassen.

Es gibt eine unendliche Fülle solcher „internationaler Beziehungen" und damit eine unendliche Fülle von Beziehungen, die vom Völkerrecht berührt und erfaßt werden wollen. Berührt allerdings nur und erfaßt, nicht durchdrungen und erschöpfend geregelt: Das Völkerrecht führt ja nur in einen Ausschnitt aus dem großen Kreis internationaler Beziehungen. Dieser Ausschnitt wird durch zwei Wesensmerkmale des Phänomens „Völkerrecht" bestimmt und umschrieben: 1. daß es eine Ordnung sein will, die sich an Staaten wendet, und 2. daß es eine Rechtsordnung sein will.

Völkerrecht wendet sich an Staaten: Es erfaßt daher die internationalen Beziehungen nur insoweit, als Staaten an diesen Beziehungen teilnehmen. Es regelt also die Beziehungen zwischen Staat und Staat, zwischen Staat und Volk, zwischen Staat und außerstaatlicher Wirtschaftsmacht.

b) Völkerrecht ist Recht: Es erfaßt daher diese internationalen Beziehungen nur, soweit es sich um ihre Ordnung durch bestimmte, mit einer Unrechtsfolge verbundene, durchsetzbare, Rechte und Pflichten begründende Vorschriften für das äußere Verhalten des Menschen gegenüber seinen Mitmenschen handelt; denn unter Recht verstehen wir gemeinhin solche Vorschriften — ordnende Normen, die in einer Gemeinschaft jedem Individuum einen bestimmten Bereich der äußeren Freiheit sichern, die diese Bereiche der Freiheit der einzelnen Individuen gegeneinander und gegenüber der Gemeinschaft abgrenzen und die festlegen, von wem und unter welchen Voraussetzungen in diesen individuellen Bereich der Freiheit eingegriffen werden kann.

Diese Begriffsbestimmung des Rechts — und damit auch des Völkerrechts — bedarf der Erläuterung. Ich sprach von „bestimmten" Vorschriften, von Normen, die jedem Individuum einen „bestimmten" Bereich der äußeren Freiheit sichern. Was heißt aber hier: „bestimmt"? Zunächst doch wohl, daß nicht jede durchsetzbare Vorschrift für das äußere

Verhalten der Menschen gegenüber seinen Mitmenschen „Recht" genannt werden kann, sondern daß noch ein weiteres Unterscheidungsmerkmal hinzukommen muß, das feststellt, welche Vorschriften solcher Art als Recht bezeichnet werden können; daß es einen Maßstab geben muß, nach dem der Bereich der äußeren Freiheit des Menschen festgelegt und abgegrenzt wird.

Dieses Unterscheidungsmerkmal und dieser Maßstab werden dem Recht von dem gegeben, was — jeweils im Rahmen einer bestimmten Wertphilosophie — dem Menschen höchsten Wert bedeutet. Darin liegt die Eigentümlichkeit des Rechts gegenüber anderen, ein äußeres menschliches Verhalten regelnden Normen. Das Recht erhält von diesem Höchstwert menschlichen Lebens her erst seinen Inhalt; es orientiert sich an ihm, um festzustellen, welcher Bereich äußerer Freiheit jedem einzelnen zukommt und was das „Suum" ist, das es nach der klassischen Definition der Pandekten einem jeden zuweist. Durch diese Bindung an den Höchstwert, diese Verkettung zwischen dem Iustum und dem Bonum, ist das Recht in die menschliche Wertordnung eingegliedert, und in dieser Verbindung liegt sein eigener Wert.

Ich sprach weiter von „mit einer Unrechtsfolge verbundenen, durchsetzbaren" Vorschriften. Das bedeutet zunächst, daß die Nichtbeachtung oder Verletzung einer solchen Vorschrift nach dem Inhalt der einzelnen in Frage stehenden Norm irgendwen, den Verletzten oder einen Dritten, berechtigt, in die sonst geschützte Freiheitssphäre dessen einzugreifen, der diese Norm nicht beachtet oder verletzt hat; das bedeutet ferner, daß die einzelne Vorschrift, von der die Rede ist, Glied in einem Normensystem sein muß, das als Ganzes eine Macht besitzt, die so groß ist, daß sie den, der eine Einzelnorm des Systems verletzt hat, in der Regel veranlaßt, die Unrechtsfolge — den Eingriff in seine sonst geschützte Freiheitssphäre — zu ertragen. Welcher Art diese Macht ist, die dem Normensystem innewohnt, ist dabei unerheblich. Oft wird sie auf Furcht beruhen — Furcht vor Strafe der Götter, vor der öffentlichen Meinung, vor wirtschaftlichen Nachteilen, vor Ächtung und Boykott, vor physischer Gewalt. Wesentlich ist nur, daß diese Macht so stark ist, daß sie den, der eine Norm des Systems nicht beachtet oder verletzt, zur Duldung der Unrechtsfolge bestimmt; wesentlich ist ferner, daß diese Macht dem System innewohnt, nicht der einzelnen Vorschrift: Nur als Glied eines Systems ist eine Norm als Rechtsnorm zu begreifen.

Das bisher Gesagte mag genügen, um verstehen zu lassen, was mit der Behauptung gemeint ist, daß das Wesen des Rechts im Ausschluß der Willkür beruhe. Ausschluß der Willkür bei der Rechtsschaffung: Denn nur eine Norm, die am Höchstwert orientiert ist, kann — jeweils auf dem Boden einer bestimmten Wertphilosophie — als „Recht" gelten. Ausschluß der Willkür in der Unterwerfung unter das Recht: Rechtsnormen sind Regeln, von denen man sich — infolge der dem „System" innewohnenden

„Macht" — nicht willkürlich lossagen kann. Ausschluß der Willkür schließlich — und vor allem — durch das Recht: indem das Recht die äußeren Freiheitssphären der Individuen festlegt, begrenzt und schützt.

II.

Der Staat im Völkerrecht

Mit den bisherigen Feststellungen ist das Wesen des Völkerrechts in groben Strichen umrissen, aber durchaus noch nicht im Sinn einer wissenschaftlichen Definition beschrieben. Um zu einer solchen Beschreibung zu gelangen, scheint es zunächst notwendig, die Stellung des Völkerrechts im Kreis der internationalen Beziehungen dadurch weiter festzulegen, daß das Verhältnis zwischen Völkerrecht und Staat, die Stellung des Staates im Völkerrecht und des Völkerrechts im Staat geklärt wird. Dazu bedarf es einer Wesensbestimmung des Begriffes „Staat".

Die vorhin von mir erwähnte „klassische" Definition des Staates als „selbstherrliche Gebietskörperschaft", d. h. als „auf einem bestimmten Gebiet angesiedelte, durch eine selbständige Herrschergewalt zusammengefaßte menschliche Gemeinschaft", wird dem merkwürdigen, einmaligen Phänomen „Staat" nicht voll gerecht. Diese Definition der deutschen Theorie des ausgehenden 19. Jahrhunderts übersieht, daß sich der „Staat" der Neuzeit — seit Wort und Begriff in Lehre und Praxis des späten Mittelalters beim Zusammenbruch einer hierarchisch stufenförmig gegliederten politischen Weltordnung entstanden sind — von allen anderen Gemeinschaften vor allem dadurch unterscheidet, daß er das Recht beansprucht, allein über Leben und Tod von Menschen verfügen zu können: sei es durch den Spruch seiner Richter oder die Entscheidung anderer Staatsorgane, sei es als kriegführende Macht. Keine Gemeinschaft kann als „Staat" bezeichnet werden, wenn sie dieses Recht über Leben und Tod nicht besitzt, und keine Gemeinschaft der Neuzeit hat nach unserer aller Überzeugung dieses Recht, in Richterspruch und Krieg über Leben und Tod von Menschen zu entscheiden, ausgenommen der „Staat".

Wie erhält aber eine Gemeinschaft dieses furchtbare Recht? Wie wird die „Gebietskörperschaft" zum „Staat"? Etwa durch freiwillige Unterwerfung der einzelnen Individuen, die die Gemeinschaft bilden? Oder durch tatsächliche Ausübung, durch Zwang und Gewalt? Wir hatten in den letzten Jahrzehnten reichlich Gelegenheit, das Entstehen und Vergehen von „Staaten" zu beobachten und aus eigenem Erleben zu erforschen; und wir mußten dabei feststellen, daß Staaten entstanden und vergangen sind ohne die Zustimmung der dem Staat unterworfenen Individuen, ja gegen deren Willen, und daß anderseits weder der bloße Anspruch auf das Verfügungsrecht über Leben und Tod noch auch die hemmungslose Ausübung dieses Rechts durch einen Menschen oder eine Menschengruppe über einen bestimmten Personenkreis und auf einem bestimmten Gebiet genügten, diese nur dem

„Staat" zustehende Entscheidung über Leben und Tod von Menschen unserem Rechtsempfinden gerechtfertigt erscheinen zu lassen. Die straff organisierte Räuberbande, die durch Jahrzehnte hindurch ein bestimmtes Gebiet besiedelt und beherrscht, bleibt für uns eine Räuberbande, auch wenn sie alle Merkmale einer „selbstherrlichen Gebietskörperschaft" aufweist; ihre „Todesurteile" bleiben für unser Rechtsempfinden Morde, ihre „Kriege" Raubüberfälle.

Diese unsere Einstellung ändert sich, sobald eine „selbstherrliche Gebietskörperschaft" bestimmte, primitive Grundsätze als für sich verbindliche Verhaltungsnormen anerkennt und in ihren Handlungen regelmäßig befolgt. Unter dieser Voraussetzung wird die „selbstherrliche Gebietskörperschaft" in unserem Rechtsempfinden zum „Staat", der das Recht hat, über Leben und Tod von Menschen zu verfügen.

Wenn wir diese „bestimmten, primitiven Grundsätze" untersuchen, durch deren Anerkennung als verbindliche Verhaltensnormen die „Gebietskörperschaft" erst zum „Staat" wird, so werden wir finden, daß diese „Grundsätze" nichts anderes sind als die in der Theorie viel umstrittenen „allgemeinen Rechtsgrundsätze" des Völkerrechts, das heißt jene Normen, die — Gemeingut aller staatlichen Rechtsordnungen — von der Kulturwelt als notwendiger Bestandteil jeder Rechtsordnung, also auch des Völkerrechts, anerkannt werden und die überhaupt die Voraussetzung jedes Rechtsverkehrs sind. Zu ihnen gehört, um ein charakteristisches Beispiel zu nennen, etwa der Satz: Pacta sunt servanda.

„Die Frage nach der Existenz dieser allgemeinen Rechtsgrundsätze", so konnte ich vor Jahren in der Genfer „Friedenswarte"[2] in anderem Zusammenhang schreiben, „ist gleichzeitig eine Frage nach dem Wesen des Rechts: Für eine Theorie, die das Dasein solcher allgemeinen Rechtsgrundsätze bejaht, ist nicht nur eine bestimmte Form, sondern neben der Form auch ein bestimmter Inhalt Wesensmerkmal des Rechts. Die allgemeinen Rechtsgrundsätze sind nach dieser Lehre ja Bestandteil jeder Rechtsordnung, das heißt: eine Gebotsordnung, die diese allgemeinen Rechtsgrundsätze nicht zum Inhalt hat, ist für unser Rechtsempfinden nach solcher Ansicht keine Rechtsordnung. Damit ist notwendig eine Beziehung gegeben zwischen der gesetzten Rechtsordnung einerseits und der Idee des Rechts anderseits, deren Ausdruck und Verwirklichung die allgemeinen Rechtsgrundsätze als notwendiger Inhalt jeder Rechtsordnung sind. Denn jeder Inhalt ist letzten Endes Gestaltwerden einer Idee. Die allgemeinen Rechtsgrundsätze erscheinen so als das Minimum an sittlichen Werten, die eine Normenordnung verwirklichen muß, um Rechtsordnung zu sein."

Durch diese allgemeinen Rechtsgrundsätze wurzelt das Recht, das in ständiger Spannung die Bereiche des Sittlichen und des Politischen miteinander

---

[2] F. A. v. d. Heydte, Glossen zu einer Theorie der allgemeinen Rechtsgrundsätze, in: Die Friedenswarte, Blätter für internationale Verständigung und zwischenstaatliche Organisation, 33. Jahrgang, Heft 11/12, Nov./Dez. 1933, S. 289 ff.

verbindet, im Raum des Sittlichen; und diese allgemeinen Rechtsgrundsätze sind für eine Philosophie, die ein absolutes Sittengesetz als Höchstwert anerkennt, ebenso untrennbar wie mit dem Wesen des Rechts auch mit dem Wesen des Staates verknüpft, der erst zu sein beginnt, wenn er sich ihnen unterwirft, und dem sie aus dem Bereich des Sittlichen über das Recht erst seine „Berechtigung" geben. Diesen Gedanken der wesenhaften Verbindung des Staats mit den allgemeinen Rechtsgrundsätzen drückt im Grunde auch Verdross[3], der große katholische Völkerrechtslehrer unserer Zeit, aus, wenn er in Anlehnung an die Terminologie Kelsens 1931 als „Grundnorm" des Völkerrechts, d. h. als konstruktives Prinzip der Völkerrechtsordnung, den Satz erkennen zu können glaubt: „Souveräne und teilsouveräne Rechtsgemeinschaften, verhaltet Euch in Euren gegenseitigen Beziehungen nach den allgemeinen Rechtsgrundsätzen . . ."

Die Anerkennung dieser allgemeinen Rechtsgrundsätze durch eine „Gebietskörperschaft" als verbindliche Verhaltensnorm bedeutet zweierlei. Innerhalb der Gebietskörperschaft, im „innerstaatlichen" Bereich, bedeutet sie Ausschluß der Willkür durch Rechtsnormen, die Zuständigkeiten festlegen und Rechte und Pflichten begründen — Herrschaft einer wie auch immer gestalteten Rechtsordnung an Stelle der Herrschaft reiner Gewalt; nach außen hin, im „zwischenstaatlichen" Bereich, bedeutet Anerkennung der allgemeinen Rechtsgrundsätze Ausschluß der bloßen Willkür in den Beziehungen der in Frage stehenden „Gebietskörperschaft" zu anderen Staaten — die Möglichkeit und die Bereitschaft dieser „Gebietskörperschaft" mit anderen Staaten in Rechtsverkehr zu treten.

Beides — Verwirklichung einer Rechtsordnung im Innern und Bereitschaft zum Rechtsverkehr nach außen — sind Wesensmerkmale des „Staates". Wir können also die „klassische" Begriffsbestimmung des „Staates" etwa dahingehend ergänzen, daß wir den „Staat" bestimmen als „die auf einem bestimmten Gebiet angesiedelte, durch eine selbständige Herrschergewalt zusammengefaßte menschliche Gemeinschaft", die durch ihre Organe in Urteilsspruch und Krieg über Leben und Tod von Menschen verfügen kann, weil sie im Innern eine Rechtsordnung verwirklicht und zum Rechtsverkehr mit anderen Staaten bereit ist.

Was ist aber eine Begriffsbestimmung des „Staates" mit solchem Inhalt anders als selbst eine Rechtsnorm, d. h. eine mit einer Unrechtsfolge verbundene, durchsetzbare, Rechte und Pflichten begründende Vorschrift für das äußere Verhalten von Menschen — Norm einer Rechtsordnung, die über den Staaten stehen und deren Entstehung und Geltungsgrund außerhalb des Bereichs staatlicher Macht und staatlichen Willens liegen muß? Wollte man diese Norm, aus der der Staat seine Existenz und die staatliche Macht ihre Berechtigung ableitet und in der der Wille des Staates den Ursprung seiner „Geltung" erkennt, wieder im Staat, in staatlicher Macht und im Willen des

[3] A. v. Verdross, Die allgemeinen Rechtsgrundsätze als Völkerrechtsquelle, in: Gesellschaft, Staat und Recht, Festschrift zu Hans Kelsens 50. Geburtstag, Wien 1931, S. 354 ff.

Staates begründen, so würde ein solcher Versuch, wie der Hamburger Ordinarius für Völkerrecht, Rudolf Laun, vor kurzem treffend bemerkt hat[4], an den „berühmten Baron von Münchhausen" erinnern, „der imstande ist, sich selbst an seinem Zopf aus dem Sumpfe zu ziehen". Es muß ein überstaatliche Rechtsordnung geben, die das Wesen des Staates bestimmt und die Voraussetzungen festlegt, unter denen eine „Gebietskörperschaft" das den Staat kennzeichnende Verfügungsrecht über Leben und Tod von Menschen erhält.

Diese überstaatliche Rechtsordnung erscheint im zweiten spezifischen Merkmal, das wir glaubten, der „klassischen" Definition des Staates hinzufügen zu müssen: der Bereitschaft zum Rechtsverkehr mit anderen Staaten. In Rechtsverkehr treten heißt: anerkennen, daß der gegenseitige friedliche und feindliche Verkehr durch eine Rechtsordnung geregelt werden soll, und diese Rechtsordnung ist mit den notwendigen Teilen jeder Rechtsordnung — eben den allgemeinen Rechtsgrundsätzen — im Augenblick eines In-Rechtsverkehr-Tretens gegeben. Da diese Rechtsordnung für jeden Staat in gleicher Weise von dem Augenblick an gilt, in dem der einzelne Staat existent wird, kann sie nicht von dem Willen eines einzelnen Staates abhängig sein. Der einzelne Staat hingegen ist von dieser Rechtsordnung abhängig, die durch die existentiell für ihn notwendige Bereitschaft zum Rechtsverkehr Voraussetzung seiner Existenz ist. Es liegt nicht im Willen eines Staates, wenn er existiert, ob er sich dieser Rechtsordnung unterwerfen will oder nicht. Durch seine Existenz schon ist der Staat dieser überstaatlichen Rechtsordnung unterworfen.

So steht der Staat seinem Wesen nach im Völkerrecht und unter dem Völkerrecht — und wie es kein Völkerrecht ohne Staaten gibt, so ist auch ein Staat undenkbar, der nicht einer überstaatlichen Rechtsordnung unterworfen ist.

III.

Das Volk im Völkerrecht

Dem Völkerrecht wird vielfach der Vorwurf gemacht, daß es seinen Namen zu Unrecht trage: Es sei ein Recht der Staaten, nicht der Völker. Dieser Vorwurf scheint auf den ersten Blick berechtigt. Das Völkerrecht wendet sich an Staaten; und der übereinstimmende Wille der Staaten läßt die einzelnen Normen völkerrechtlichen Gewohnheits- und Vertragsrechts entstehen. Nähere Untersuchung allerdings zeigt, daß in diesem „Staaten-Recht", dessen Adressat der einzelne Staat, dessen Schöpfer die Staatengemeinschaft ist, auch das Phänomen „Volk" eine Rolle spielt. Das Recht der nationalen Minderheiten bestimmt Rechte und Pflichten nicht nur von Staaten untereinander, sondern auch von Staaten gegenüber „Völkern", die nicht in einem Staat organisiert

[4] R. Laun, Heteronomes und autonomes Recht, in: Hamburger Akademische Rundschau, 1. Jahrgang, 9. Heft, 1947, S. 361 ff.

sind. Die Minderheitenverträge zwischen dem ersten und dem zweiten Weltkrieg — in ihrer Grundlage Ausdruck einer internationalen Rechtsüberzeugung — haben dieses Recht der nationalen Minderheiten für eine kurze Zeitspanne ausgebaut, aber nicht erst begründet; auch ohne diese Verträge — und auch heute noch — gibt es ein Minderheitenrecht. Auch der Grundsatz des Selbstbestimmungsrechts kann Staaten Pflichten gegenüber Völkern auferlegen; er ist nicht nur politische Maxime, sondern (unter bestimmten Voraussetzungen, die Erich Kaufmann in seiner Haager Vorlesung 1935 vielleicht am klarsten dargestellt hat) ein Rechtssatz, der in solchen Maximen und in Erklärungen wie der Atlantik-Charter und dem ersten Artikel der Charter der Vereinten Nationen nur wiederholt wird.

Wenn dabei die Atlantik-Charter das Selbstbestimmungsrecht der Völker als einzige Grundlage sowohl von Gebietsveränderungen als auch für die Wahl der Regierungsform — als einzige Grundlage also für die Gestalt der Staaten nach außen und im Innern — erklärt, so legt sie damit gleichzeitig eine Rangordnung der drei sogenannten „Elemente" des Staats — Staatsvolk, Staatsgebiet und Staatsgewalt — fest; Staatsgebiet und Staatsgewalt werden hier auf der Ebene des werdenden Völkerrechts vom Willen des Staatsvolks abhängig gemacht.

All diese und ähnliche Völkerrechtsnormen, die einen Staat gegenüber einem Volk und zugunsten eines Volkes verpflichten, haben, wenn sie nicht vertraglich wiederholt und festgelegt sind, eine Merkwürdigkeit: sie sind subsidiäre und dispostive Rechtsnormen, das heißt Normen, die nur dort Geltung verlangen, wo keine Regelung durch einen anderen Rechtssatz getroffen ist, und die ihre Geltung verlieren, wenn und soweit durch den übereinstimmenden Willen von Staaten ein vielleicht nur für ein beschränktes Gebiet geltender Rechtssatz entsteht, der ihnen widerspricht.

Die Rechtsvorschriften, die Staaten Völkern gegenüber und zugunsten von Völkern verpflichten, liegen gewissermaßen auf einer zweiten Ebene unter derjenigen, auf der wir die Normen für die Beziehungen von Staat und Staat finden; sie werden weitestgehend von diesen Normen überdeckt und kommen nur dort ans Tageslicht, wo die Rechtssätze, die die Beziehungen von Staat zu Staat regeln, eine Lücke lassen. Aber trotzdem sind solche Rechtsvorschriften, die Staaten Völkern gegenüber und zugunsten von Völkern verpflichten — aber auch den Völkern bestimmte Verpflichtungen gegenüber Staaten auferlegen —, vorhanden, und der Staatsmann muß diese Normen beachten, der Richter eines internationalen Gerichtshofs sie anwenden, der Theoretiker des Völkerrechts sich mit ihnen befassen.

Wenn im Zusammenhang mit der nationalsozialistischen Rassenpolitik in der außerdeutschen Literatur die Frage erörtert und verneint wurde, ob es einem Staat völkerrechtlich erlaubt sei, ein Volk auszurotten — etwa durch Massensterilisierungen, Massendeportation der zeugungsfähigen Männer oder ähnliche Maßnahmen seine biologische Substanz zu vernichten —, und wenn unter bestimmten Voraussetzungen in Theorie und Praxis in den letzten Jah-

ren das Widerstandsrecht eines Volkes gegen einen Staat ohne Rücksicht auf eine staatliche Vertretung dieses Volkes anerkannt wurde, so wurde damit implicite die Existenz dieser Normen zugegeben, die durch Festlegung der beiderseitigen Rechte und Pflichten die Beziehungen zwischen Staaten einerseits und Völkern anderseits regeln.

Die Staatsverträge der letzten dreißig Jahre zeigen mehr und mehr die Neigung, das Volk als eigentlichen Vertragspartner erscheinen zu lassen, für den der Staat gewissermaßen nur handelnd eintritt. So enthält die „Erklärung der Vereinten Nationen", die am 1. Januar 1942 von den Regierungen von 26 Staaten abgeschlossen worden ist, die Klausel, daß „anderen Völkern, die materielle Unterstützung und Beiträge für den Sieg über den Hitlerismus leisten oder leisten können", der Beitritt offenstehe, und der dänische Gesandte in Washington unterzeichnete diese Erklärung „für alle Dänen in der freien Welt", während der dänische Staat infolge der deutschen Besetzung dem Vertrag fernblieb; und so beginnt die Charter der Vereinten Nationen vom 26. Juni 1945 mit den Worten: „Wir, die Völker der Vereinten Nationen ..."

Es ist sicherlich voreilig, aus dieser Betonung des Volks in Staatsverträgen auf das Nahen einer Epoche schließen zu wollen, in der das Volk neben dem Staat oder gar an Stelle des Staates Adressat des Völkerrechts sein und an der Rechtsetzung im Völkerrecht teilnehmen wird. Attlee hat in seiner Rede im britischen Unterhaus am 22. August 1945 anläßlich der Ratifikation der Charter der Vereinten Nationen darauf hingewiesen, daß die Formulierung: „Wir, die Völker ..." nichts anderes sagen will, als „daß die Charter ein Versuch ist, die tiefen Gefühle aller Völker in praktische Form zu bringen, einschließlich der der Soldaten im Feld, die es überhaupt erst ermöglicht haben, daß wir eine Charter besitzen". Unter dem „Volk" dieser Staatsverträge ist zudem meist nicht das Volk in ethnischem Sinn, sondern das Staatsvolk, d. i. die Gemeinschaft der Bewohner eines Staates, gemeint.

Aus der Betonung des „Volks" in den Staatsverträgen der letzten Jahrzehnte kann man höchstens auf eine Tendenz schließen, dem Volk im Völkerrecht eine ähnliche Stellung einzuräumen, wie sie der nasciturus oder das unmündige Kind in der innerstaatlichen Rechtsordnung einnimmt — und oft ist ja auch das Volk in der geschichtlichen Wirklichkeit Staat im Zustand des nasciturus oder des unmündigen Kindes.

IV.

Das Individuum im Völkerrecht

In ihren Artikeln 55 und 68 bestimmt die Charter der Vereinten Nationen: „Um die Voraussetzungen für Stabilität und Wohlstand zu schaffen, die für die Anbahnung friedlicher und freundschaftlicher Beziehungen zwischen den Nationen auf der Grundlage der Achtung des Grundsatzes der Gleichberechtigung und des Selbstbestimmungsrechts der Völker notwendig sind, werden

die Vereinten Nationen sich einsetzen für ... die Wahrung und Beachtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten für alle ohne Unterschied der Rasse und Volkszugehörigkeit, des Geschlechts, der Sprache und der Religion. ... Der Rat für Wirtschaft und soziale Fragen hat Ausschüsse für wirtschaftliche und soziale Probleme und für die Förderung der Menschenrechte ... einzusetzen."

Die Charter berührt damit ein Problem, das so alt ist wie das moderne Völkerrecht selbst. Die erste wissenschaftliche Abhandlung über Völkerrechtsfragen, die „Relectiones" des Francisco de Vitoria († 1546), verdankt diesem Problem ihre Entstehung und stellt — 400 Jahre vor der Konferenz von San Francisco — schon den Grundsatz auf, daß die Menschenrechte unter dem Schutz des Völkerrechts stehen. Seit dieser Zeit ist die theoretische Auseinandersetzung über die Stellung des Individuums im Völkerrecht nicht zum Stillstand gekommen.

Die bis vor wenigen Jahren herrschende Lehrmeinung über das Verhältnis des Völkerrechts zum Individuum gibt das führende englische Handbuch des Völkerrechts, Oppenheims „International Law"[5], wieder, wenn es sagt: „Alle Rechte, die notwendigerweise gemäß Völkerrecht einem menschlichen Einzelwesen zugestanden worden sein mögen, sind grundsätzlich nicht internationale Rechte, sondern Rechte, die vom innerstaatlichen Recht gemäß einer Pflicht zugebilligt sind, die dem betreffenden Staat vom Völkerrecht auferlegt worden ist ... Verschiedene Schriftsteller behaupten, daß das Völkerrecht jedem Individuum im Inland und im Ausland, einerlei, ob es staatenlos ist oder nicht, und ob es Untertan eines Mitgliedstaates der Völkerrechtsgemeinschaft ist oder nicht, die sogenannten Menschenrechte zusichere. Als solche Rechte werden das Recht auf Dasein, das Recht auf Schutz von Ehre, Leben, Gesundheit, Freiheit und Eigentum, das Recht auf freie Religionsausübung, Freizügigkeit und dergleichen angeführt. Aber derartige Rechte — es kann sich dabei ja nur um innerstaatliche und nicht um zwischenstaatliche Rechte handeln — genießen zur Zeit keine wie immer geartete Sicherung durch das Völkerrecht."

Das englische Lehrbuch fährt dann jedoch fort: „Hinter dieser irrigen Ansicht stehen allerdings bestimmte Tatsachen, die nicht geleugnet werden können. Das Völkerrecht ist aus der christlichen Kultur heraus entstanden und stellt eine Rechtsordnung dar, die Staaten, hauptsächlich christliche Staaten, zu einer Gemeinschaft zusammenfügt. Es darf daher nicht wundernehmen, daß Gedanken aus dem Bereich der Sittlichkeit, von denen einige die Grundlage der christlichen Sittenlehre bilden und andere sich erst aus ihr entwickelt haben, zu ihrer Verwirklichung die Hilfe des Völkerrechts in Anspruch nehmen. Wenn die Mächte auf dem Berliner Kongreß 1878 festgelegt haben, daß die Balkanstaaten nur anerkannt werden sollten, wenn sie ihren Untertanen keine Einschränkungen in der Religionsausübung auf-

[5] Oppenheim, International Law, 1. Band, 5. Aufl. (herausgegeben von H. Lauterpacht), London 1937, S. 19 f.

erlegten, oder wenn die Alliierten und Assoziierten Hauptmächte sicherstellten, daß in verschiedene Verträge, die die Neuordnung nach dem ersten Weltkrieg begründeten, Klauseln zum Schutz der Minderheiten aufgenommen wurden, so liehen sie damit der Verwirklichung einer solchen (rein sittlichen) Idee ihren Arm." Soweit Oppenheim. Zweifellos lassen sich auch die Bestimmungen der Artikel 55 und 68 der Charter der Vereinten Nationen in Oppenheims Theorie unterbringen — und doch befriedigt sie uns nicht.

Völkerrecht ist Recht: Das heißt aber nicht nur, daß es ein an einem philosophischen Höchstwert orientiertes System erzwingbarer Vorschriften für menschliches Verhalten ist, sondern auch, daß es bestimmten Zwecken dient, die die Erzwingbarkeit dieser Vorschriften sittlich rechtfertigen und die sich aus seiner Ausrichtung an dem Höchstwert einer Wertphilosophie notwendig ergeben. Wenn wir von „Recht" sprechen — von Recht schlechthin, nicht von einer bestimmten Rechtsordnung —, so verstehen wir schon im alltäglichen Sprachgebrauch unter diesem Begriff nicht nur eine bestimmte Gestalt und einen bestimmten Norminhalt, sondern auch bestimmte Zwecke. Ein System erzwingbarer Verhaltensnormen, das diesen Zwecken widerspricht, erscheint uns nicht als Recht, sondern als Un-Recht, auch wenn es äußerlich in der Gestalt des Rechts erscheint.

Zu diesen Zwecken des Rechts gehört die Sicherstellung und der Schutz der wesentlichen Lebensgüter des Menschen. Die Antwort auf die Frage, welches diese wesentlichen Lebensgüter sind, war im Lauf der Jahrtausende und im Wandel der Kulturen verschieden — so verschieden wie der Inhalt der einzelnen Normen des Rechts. Die Aufgabe des Rechts aber, diese Lebensgüter zu schützen, ist unveränderlich die gleiche geblieben. Wenn also Völkerrecht Recht ist, dient auch das Völkerrecht dem Zweck, diejenigen Lebensgüter des Individuums zu schützen, die von der übereinstimmenden Überzeugung der Völkerrechtsgemeinschaft heute als wesentlich anerkannt werden. Nur der Weg zur Erfüllung dieses Zwecks ist dem Völkerrecht überlassen.

Das Völkerrecht kann den Weg wählen, den Oppenheim beschreibt, indem es ausschließlich die Staaten verpflichtet, die Menschenrechte der auf ihrem Gebiet lebenden und der zu ihrem Staatsvolk gehörenden Individuen zu achten und zu schützen. Auch in diesem Fall liegt eine echte völkerrechtliche Verpflichtung der Staaten vor, deren Verletzung durch einen Staat andere Staaten zur sogenannten intervention d'humanité, der Intervention aus Gründen der Menschlichkeit, berechtigen kann.

Das Völkerrecht kann aber seinem Wesen nach Einzelindividuen auch in der Form zu Trägern völkerrechtlich geschützter Rechte machen, daß es Organe der Völkerrechtsgemeinschaft, internationale Institute, Ausschüsse oder Gerichte, denen ein Einzelindividuum selbst als klagende Partei ohne Vermittlung eines Staates seinen Fall vortragen kann, mit dem Schutz der Menschenrechte betraut. Wenn dieser zweite Weg zum Schutz der Menschenrechte durch das Völkerrecht bisher auch Ausnahme geblieben ist, so kennt doch die diplomatische Staatengeschichte der letzten Jahrzehnte eine

ganze Reihe von Staatsverträgen, die dem Individuum oder einer Gruppe von Individuen rechtliches Gehör vor einem Organ des Völkerrechts, einer Schiffahrtskommission etwa oder einem Grenzregulierungsausschuß, dem internationalen Arbeitsamt, einem internationalen Schieds- oder Gerichtshof, gewähren.

Das Individuum erscheint überdies im Völkerrecht nicht nur als Inhaber von Rechten, deren Schutz das Völkerrecht übernimmt, sondern unter bestimmten Voraussetzungen auch als Träger von Pflichten. Es gibt eine ganze Anzahl von Fällen, in denen das Völkerrecht die Bestrafung eines Einzelindividuums von einem Staat verlangt: Der Staat ist hier verpflichtet, eine entsprechende Strafbestimmung in seine innerstaatliche Gesetzgebung aufzunehmen, wenn er nicht das Völkerrecht verletzen will. Es gibt aber auch Fälle, in denen das Völkerrecht der staatlichen Gesetzgebung vorgreift und unabhängig von einer staatlichen Gesetzgebung die Bestrafung eines Individuums durch Organe des Völkerrechts oder Organe jeweils des Staates, in dessen Hände das betreffende Individuum gefallen ist, zuläßt oder verlangt. Ein solcher Fall dürfte regelmäßig dann eintreten, wenn nach der Überzeugung der Staatengemeinschaft durch Handlungen eines Einzelindividuums oder einer Gruppe von Individuen ein Rechtsgut verletzt worden ist, das seinem Wesen nach der Staatengemeinschaft in ihrer Gesamtheit zuzurechnen ist: wenn also ein Verbrechen nicht nur gegen die Menschlichkeit, sondern gegen die Menschheit vorliegt. Als Beispiel dafür wird in der Literatur gewöhnlich die Bestrafung von Piraten auf hoher See und neuerdings die Verurteilung nationalsozialistischer Gewalthaber durch ein internationales Militärgericht angeführt.

Das zuletzt genannte Beispiel zieht das Problem der völkerrechtlichen Haftung von Einzelindividuen für Handlungen des Staates in den Kreis unserer Betrachtung. Der Staat handelt durch Individuen, die Staatsorgane. Für diese Handlungen haften völkerrechtlich regelmäßig andere Individuen, die Staatsbürger, in ihrer Gesamtheit. Eine besondere Haftung der Staatsorgane für ihre Handlungen den Staatsbürgern gegenüber kann innerstaatlich durch Gesetz festgelegt sein: Das Völkerrecht ist an dieser Haftung der Staatsorgane gewöhnlich nicht interessiert. Nur in Ausnahmefällen kennt das Völkerrecht eine unmittelbare völkerrechtliche Haftung von Staatsorganen, die dann stets nur eine Haftung für vorsätzliche Schuld ist[6].

V.

Es ist nicht möglich, im Rahmen eines einführenden Aufsatzes, der auch für den Nichtjuristen verständlich bleiben soll, die ganze Problematik der

[6] Vgl. zu dem ganzen Problem den Entwurf des Drafting Commitee on an International Bill of Human Rights der „Organisation der Vereinten Nationen" vom Juli 1947, die Diskussion der International Law Association auf ihrer 42. Konferenz, Prag, September 1947 (siehe Friedenswarte, 47. Band. Heft 4/5, S. 298 ff.) und den Beschluß der Lausanner Tagung des Instituts für Internationales Recht, August 1947, über die Grundrechte des Menschen als Ausgangspunkt eines Neuaufbaus des Völkerrechts (in: Friedenswarte, 47. Band, Heft 4/5, S. 313 ff.).

Stellung von Staat, Volk und Individuum im Völkerrecht aufzuzeigen. Es können hier nur einige wenige Fragen angeschnitten, ihre Lösungen nur angedeutet werden. Viele und wesentliche Probleme, wie etwa das der Souveränität, der Entstehung und des Untergangs eines Staates, seiner Anerkennung durch andere Staaten, der rechtlichen Gleichheit der Staaten, der Stellung der Großmacht in der Staatengemeinschaft, sind nicht einmal erwähnt.

Dieser Aufsatz will und kann nur eines, das aber mit hinreichender Deutlichkeit, zeigen: daß das Völkerrecht, wie jedes Recht, weltanschaulich nicht „neutral" ist. Ich habe eingangs Kant zitiert, der die Frage nach dem Wesen des Rechts mit der Frage nach dem Wesen der Wahrheit vergleicht. In diesem Vergleich liegt ein tiefer Sinn. Beide Fragen lassen sich nur von einer weltanschaulichen Grundlage her beantworten — und die Antwort wird das Gepräge dieser Weltanschauung tragen und für sie Zeugnis geben.

Das Recht ist in die Wertphilosophie seiner Zeit hineingestellt und nur durch diese Wertphilosophie zu begreifen. Eine Krise der Wertphilosophie — eine Umwertung der Werte, wie wir sie erlebt haben und noch weiter erleben — führt notwendigerweise auch zu einer Krise des Rechts. Welche Frage immer wir im weiten Raum des Rechts auch berühren: ihre endgültige Lösung wird nur von einem wertphilosophischen — und damit weltanschaulichen — Standpunkt aus möglich sein. In besonderem Maße mag dies für das hier gestreifte Problem der Stellung von Staat, Volk und Individuum im Völkerrecht gelten; denn dieses Problem ist, wie ich zu zeigen versucht habe, aufs engste verknüpft mit der Frage nach der Rechtfertigung von Völkerrecht und Staat.

Unsere Zeit hat diese Rechtfertigung in dieser Welt gesucht, im Relativen, Vergänglichen, fernab vom absoluten und ewigen Sittengesetz. Dadurch hat sie Völkerrecht und Staat in Gegensatz zueinander gebracht, das Völkerrecht zur Ohnmacht verurteilt, gefesselt, vergewaltigt und den Staat zu schwindelnden Höhen erhoben, in denen seine Schwingen schmelzen mußten wie die des Ikarus. Es ist unsere Aufgabe, auf sicherem weltanschaulichem Boden die zerrissenen Bindungen wiederzuknüpfen, Grenzen und Zusammenhänge aufzudecken und sowohl dem Völkerrecht wie dem Staat den Platz wieder zuzuweisen, der ihnen gebührt, weil und solange sie in der Idee des Rechts ihre Grundlage finden.

Diese Idee des Rechts — eines ewigen und absoluten, einheitlichen und unteilbaren Rechts — müssen wir wieder sehen lernen, auf sie uns besinnen, zu ihr uns bekennen, sie wieder zum Mittelpunkt machen von Völkerrecht und Staat. Diese Idee des Rechts aber gründet sich im göttlichen Sittengesetz und damit — ich gebrauche hier absichtlich die Worte Erich Kaufmanns, des größten Völkerrechtslehrers in dem kleineren Deutschland von heute — letzten Endes in jenem „höchsten Wesen, in dem sich höchste Gerechtigkeit, höchste Weisheit und höchste Liebe zur Einheit verbinden". In Ihm hat die Idee des Rechts ihren Ursprung — und zu Ihm führt sie zurück, in dessen Hand allein die Lose von Staat, Volk und Individuum liegen.

Das Kleid, das wir tragen

Von FRANZ HILLIG S. J.

Als Franz von Assisi sich vor dem bischöflichen Gericht seinem erzürnten Vater stellte, gab er ihm, wie man weiß, all seine Habe zurück, selbst die Kleider, die er auf dem Leibe trug. Für einen Augenblick stand der Büßer nackt vor der gaffenden Menge, bis der Bischof ihn in seinen Mantel hüllte. — Warum mußte der Bischof den Heiligen bedecken? Warum durfte Franz nicht in der absoluten Armut und Freiheit verharren, die ihm sein Herr am Kreuz vorgelebt hatte? — Die Antwort heißt: Weil wir Menschen so nicht sein können! Franz war da an eine Grenze geraten, wie er so oft noch an Grenzen geraten wird. Immerzu war er daran, das Paradies wiederzuentdecken; aber das Paradies bleibt uns verwehrt.

Wir rühren da an eine seltsame Bedingung menschlichen Seins, daß der Mensch nicht unverhüllt bestehen kann, obwohl er ohne Hülle in das Leben tritt und Zeit seines Lebens nach immer neuen Kleidern suchen muß. Das allein schon macht ihn zum Sonderfall in der ganzen Schöpfung. Alle andern Lebewesen bringen ihre Ausstattung mit. In erstaunlich kurzer Zeit sind die jungen Tiere „fertig", tragen sie ihr Pelz- und Feder- und Schuppenkleid, wenn man „Kleid" nennen darf, was mit ihnen zu so vollendeter, anmutiger Einheit verwächst. — Nur das Kind des Menschen bleibt nackt und hilflos. Und ganz verliert der Mensch diese Hilflosigkeit nie, bis man ihm das Totenhemd anzieht. Seine Kleidung bleibt immer etwas seltsam von ihm Getrenntes, fremde Zutat und schnell verbrauchte Hülle. Noch der vornehmste Anzug, aus dem unser Stolz Vorteil zieht, erinnert an eine Dürftigkeit unserer Natur, über die wir nicht hinwegkommen. Er muß dazu dienen, etwas aus uns zu machen.

So ist die Sorge um das, was wir anziehen sollen, mehr als eine bloß wirtschaftliche, gesellschaftliche und äußerliche. Macht unser Denken damit ernst, daß der Mensch, wie uns der Glaube sagt, in seinem Ursprung keines Kleides bedurfte? Er war darum nicht nackend. Er war hineingenommen in eine Hoheit und hineingeborgen in einen Glanz, die ihn sicher und frei sich bewegen ließen. Die Väter sagen: er war mit der Huld seines Schöpfers umkleidet. So wie die Kirche von dem Kleid der Gnade spricht, das uns heilig macht, und wie uns einmal die weißen Gewänder verheißen sind als Symbol des Friedens und der Herrlichkeit.

Der gottgebildete Mensch stand in einem Licht, das wir nicht kennen, und er hatte ein anderes Auge. Das Auge ist die Leuchte des Leibes. Der Blick der Stammeltern war in königlicher Unbefangenheit auf die Schöpfung gerichtet. Es gibt keine „unreinen Dinge", wohl aber den Blick, der die Schöpfungsherrlichkeit nicht erträgt, weil das Herz verstört ist. Der Mensch des Ursprungs war heil und frei, weil er heilig war und die Kindschaft besaß. Doch von der Stunde an, da er sündigte und aus seiner Erhebung herausstürzte, vermochte er sein Auge nicht mehr frei zu erheben.

Adam und Eva erkannten, daß sie nackt waren, und Gottes Barmherzigkeit mußte ihnen zu Hilfe kommen. Von Gott hat der Mensch das Kleid! Es ist ihm verliehen als Wohltat, als eine Nachbildung dessen, was er verlor, und als Verheißung dessen, was ihn einmal unsterblich verklären soll. In allen Kleidern, hat man gesagt, sucht der Mensch das Taufkleid.

Diese „Theologie des Kleides" schließt nicht die Deutung ein, wonach im biblischen Bericht vom Sündenfall der Vollzug der Ehe gemeint sei. Als ob die Ehe nicht vom Schöpfer stammte, und alles, was er gebildet, wesensmäßig gut wäre! Nein, die Offenbarung will etwas ganz anderes sagen, nämlich daß die Sünde — und zwar ganz gleich, welche konkrete Sünde — den Menschen um das Gewand der Herrlichkeit gebracht hat, um das höhere Sein und die in ihm gründende Harmonie. Mit ihr ging auch die souveräne Freiheit des Geistes verloren. Seitdem kommt der Mensch nicht ohne Gewand aus.

Damit soll nicht eine kulturgeschichtliche Erklärung zur Entstehung des Kleides neben die vorhandenen gestellt werden. Jedes Kind weiß, daß wir Kleidung brauchen als Schutz gegen die Unbilden der Witterung. Das Schmuckbedürfnis und die Auszeichnung sozialer Stellung und manches der Art kommen hinzu. Hier wird nur gesagt, daß die letzten Gründe tiefer liegen und das Kleid teilhat an den aufwühlenden Fragen, die um das Geheimnis Mensch nicht zur Ruhe kommen. Es geht hier nicht nur um Zweckmäßigkeit und Brauchtum. Es geht um den Menschen, und „die Geschichte des menschlichen Kleides ist die Geschichte des Menschen selber"[1].

Oder warum berichten die Häftlinge aus den Konzentrationslagern einhellig von der rohen, völligen Entkleidung, die zur „Empfangszeremonie" im Lager gehörte, als von einem der schlimmsten Attentate auf ihr Menschentum? „Es gab nicht viele Personen", schreibt Eugen Kogon, „die diesen Prozeß der Willensbrechung und menschlichen Entwürdigung ohne inneren Schaden überstanden. Mancher konnte sich seinen inneren Wert nur dadurch bewahren, daß er gleichsam eine Bewußtseinsspaltung vornahm, indem er seinen Körper willenlos der Willkür preisgab und sein eigentliches Selbst psychologisch und objektiv betrachtend absentierte"[2].

Hier wird die Erkenntnis bestätigt, daß der Mensch das Kleid braucht, um Mensch zu sein. Das Kleid ist Wohltat, ja Lebensnotwendigkeit. Das Kleid weist das Wilde und Triebhafte in Schranken. Es vergeistigt, indem es das Antlitz, diesen Spiegel der Seele, hervorhebt. Dadurch, daß es vielfache Gebrechen verbirgt, schützt es das Selbstbewußtsein und erspart dem Mitmenschen manchen peinlichen Anblick. Es ist Dienst an der Gemeinschaft und wie der Vorentwurf eines höheren und schöneren Seins. Wenigstens wirkt dieses alles das edle, zurückhaltende Kleid.

In besonderer Weise sind die Frau und das Kleid aufeinander bezogen: aber nicht etwa nur in dem banalen und leicht humoristischen Sinn der Mode,

[1] Erik Peterson, Die Theologie des Kleides, in: „Stimmen der katholischen Welt", Bonn 1947, Heft 4, S. 311. Zu Kleid und Sündenfall vgl. Bossuet, Elévations sur les Mystères VI, 13 und VII, 3.

[2] Der SS-Staat, München 1946, Karl Alber Verlag, S. 44.

vielmehr ist es um die Einhüllung und Verschleierung der Frau ein Geheimnis, um das die hohe Kultur der Antike ebenso gewußt hat, wie die Weisheit des fernen Ostens darum weiß. Man ist bei uns in diesen Dingen sehr bedenkenlos und frei geworden, aber es ist nicht immer eine gute Freiheit. Wenn wir heute nach dem Zusammenbruch unserer gesamten Kultur darangehen, unser Leben nicht nur obenhin zu flicken, sondern es von neuem auf festen Grund zu stellen, dann muß die Zucht des Kleides ein Fundament und Pfeiler dieses Neubaus werden.

Es ist ein ermutigendes Zeichen der gesunden sittlichen Kraft in unserem Volk, wenn es trotz der Notlage so viel Energie auf eine ordentliche und anständige Kleidung verwendet. Bedenkt man, wie lange die Verknappung der Spinnstoffe nun schon währt, wie der Krieg und all das Elend in seinem Gefolge an den Kleiderbeständen gezehrt hat, und wie schwer die Zutaten zu beschaffen sind, dann erscheint es kaum glaublich, wie unsere Frauen das fertigbringen. Es läge so nahe, alles laufen zu lassen. Wozu noch auf sich halten? Wozu noch die Kinder herausputzen? Geltungstrieb und Gefallsucht allein versagen hier als Erklärung. Hinter dieser erstaunlichen Anstrengung, die auch die Fremden bewundern, steht offenbar der Wille, die Menschenwürde hochzuhalten, und die Ahnung, wie gerade unsere Menschen in Gefahr sind, sich aufzugeben, wenn sie in diesem Punkt verschlampen. Das Kleid verkörpert Sitte und Sittlichkeit und den Anstand, den zu wahren mancher lieber Hunger leidet.

Die Angriffe auf das Kleid

Wir wollen alle Kräfte begrüßen, die für die Würde des Kleides wirken. Denn so sehr auf der einen Seite die Sorge aus dem Evangelium „womit sollen wir uns bekleiden?“ den Menschen von heute bewegt, und das Kleid zu den gefragtesten Dingen macht, so geht doch auch durch die Gegenwart wie durch die ganze Geschichte der stets erneute Versuch, den Menschen eine falsche Freiheit vom Kleid zu verkünden, ja es ihnen förmlich vom Leibe zu reißen. Dieser Versuch kann von einer geradezu teuflischen Bosheit und Gemeinheit sein, wie er es eben oft in den Lagern war, und wie wir es ergriffen vor der elften Station des Kreuzwegs betrachten: „Jesus wird seiner Kleider beraubt.“ Aber es ist doch nicht immer so. Nicht immer steckt ausgesprochene Niedrigkeit und Gemeinheit dahinter.

Die vielfältigsten Beweggründe verbergen sich hinter der Kleidfeindlichkeit des modernen Menschen. Es lebt darin doch auch das Heimweh nach dem echten und ganzen Menschen. Das Kleid erscheint als entstellende Maske und menschliche Zutat, welche die klare Form nicht sehen läßt, wie sie aus den Schöpferhänden hervorging. „Man kennt die Bilder gewisser Maler (etwa Puvis de Chavannes oder von Marées), die in der Darstellung des nackten menschlichen Körpers einen ursprünglichen und idealen Zustand wieder heraufzubeschwören scheinen“ (Peterson). Es wäre unsachlich und unreif, die Versuche ernster Künstler ohne weiteres zu verdächtigen. Wie soll ihnen

die Gestalt gleichgültig sein, die das gesamte Reich des Sichtbaren krönt und am hinreißendsten die Spuren der Urschönheit an sich trägt? Mancher gutmeinende, aber enge und ängstliche Geist ahnt wahrhaftig nicht, wie heilig-ernst Auftrag und Forderung wahren Schöpfertums an den Künstler sein kann, und wie lauter sein Werk oft gemeint ist. Es kann geradezu geschehen, daß die Kunst etwas von dem zuwege bringt, was die Erhebung des Menschen vor dem Sündenfall vermochte: die Darstellung des Menschen ohne Kleid, und doch ist er nicht nackt; denn er ist verklärt. Wie umgekehrt die Bekleidung die Unlauterkeit nicht automatisch bannt. So wenig ist hier mit der Feststellung des materiellen Tatbestandes allein getan. Dennoch kann nicht geleugnet werden, daß aufs Ganze gesehen die moderne Kunst von einer ungesunden Kleiderfeindlichkeit erfüllt ist. Vor vielen ihrer Werke wird man den peinlichen Eindruck nicht los, daß da ein Künstler entweder mit sich selber nicht fertig geworden ist oder auf eine bestimmte Schwäche des Publikums abzielt.

Gepriesen seien die Künstler, die sich ihrer Sendung bewußt sind und dem Menschen helfen, aus der Wirrnis in die Klarheit aufzusteigen! Denn die Schönheit ist ein Weg zu Gott. Aber sie kann nicht von der Wahrheit getrennt werden. Auch der größte menschliche Genius ist an die Wahrheit über den Menschen gebunden, und zwar auf eine doppelte Weise: insofern er sein eigenes Herz zu wahren hat, und insofern er Verantwortung trägt für den Beschauer und eine Wirkung, die sich vielleicht in die Jahrhunderte erstreckt. Was ist das für ein beseligender und doch auch zugleich ernster Gedanke: du hinterläßt ein Werk, das dauert!

Was der Künstler auf der Ebene einer höheren Vorstellung versucht, ist Gegenstand der Übung für den Sportsfreund. Er will nicht Holz oder Stein, sondern seinen eigenen Körper zu einem Werk der Schönheit bilden. „Jene Lebendigen aus Marmor und Metall" werden ihm Vorbild und Ansporn angestrengter Körperkultur. „Gesund, stark, durchformt", das sind die Zielvorstellungen des trainierenden Menschen. Ihm erscheint das Kleid leicht als Einengung und Hindernis. In Luft und Sonne sollen die Poren atmen, die Wellen von Strom und See den Leib umspielen. Wieder wird wie nach dem ersten Weltkrieg die radikale Forderung nach Nacktkultur erhoben und gelebt.

Aber auch hier darf man nicht ungebührlich vereinfachen und vorschnell verdächtigen. Der Industrie- und Großstadtmensch kennt einen wahren Heißhunger nach der Natur. Auch der christliche Mensch begrüßt den großen Schritt, den unsere Kultur auf dem Gebiet der Gesundheitspflege und Körperkultur vorangetan hat. Licht und Luft sind Gottes Gaben, ebenso wie die Gesundheit und die Freude. Gesunde, natürliche, schlichte Kleidung heißen wir herzlich willkommen. So trugen sich die Apostel, diese see- und luftgewohnten Fischer, diese abgehärteten Wanderer und unverdrossenen Botengänger der Freude Christi. So trug sich der Arme von Assisi. Und der katholische Pfarrer Sebastian Kneipp war es, der die verkünstelten und verzimpelten modernen Menschen zu „Bruder Wasser" zurückführte, der „gar nützlich ist, demütig, köstlich und keusch" (Sonnengesang).

Wir danken Gott für all diese Eroberungen und Rückeroberungen und wollen wahrhaftig keine von ihnen preisgeben und in irgendein Mittelalter oder auch nur in ein 19. Jahrhundert zurück. Aber wir sind der Überzeugung, daß auch der Sport nur gesund bleiben kann, wenn er die Wahrheit des Menschen achtet und der Pflege der Gesamtpersönlichkeit dient. Auch er darf das Kleid nicht einfach ausschalten oder übersehen. Er braucht das auch gar nicht. Deutsche Ärzte haben bereits im Jahre 1927 darauf hingewiesen, „daß man hygienische Körperkultur in ausreichender und durchaus zweckentsprechender Weise betreiben kann, ohne die vollständige Entblößung des Körpers."[3]

Es hieße das Wesen des Menschen und die ihm aus der Erbschuld tief innerlich einwohnende Schwäche verkennen, wenn man sich aus bloßer Umerziehung und Umgewöhnung hier einen wesentlichen Wandel verspräche. Das ist im besten Fall eine Illusion. Denn so wohltätig eine gewisse Abhärtung durch Gewöhnung sein mag, sie kommt bald an ihre Grenze. In demselben Aufruf heißt es mit aller Deutlichkeit: „Wir müssen dagegen Einspruch erheben, wenn die irreführende Behauptung erhoben wird, daß durch die Gewöhnung an die vollkommene Nacktheit der Gedanke an Erotik aufgehoben werde. Man möge uns Ärzten und dem Volke mit derartigen Unwahrheiten, die auch dadurch nicht zu Wahrheiten werden, daß man selbst daran glaubt, nicht kommen. Wir müssen klar zum Ausdruck bringen, daß das Schamgefühl in seiner natürlichen und berechtigten Form — also nicht etwa die unnatürliche Prüderie — unbedingt gewahrt und geachtet werden muß; denn wir erblicken in diesem Gefühl den Ausdruck der Selbstachtung der Persönlichkeit. Es zerstören, heißt sittliche Grundlagen der Persönlichkeit vernichten."

Während jedoch überspannte und ungesunde Forderungen sich selbst bald tot laufen und von der Mehrzahl der Vernünftigen abgewiesen werden, wirkt sich eine andere Haltung in wachsendem Maße auf die Zucht der Kleidung ungünstig aus; das ist, was man den Primat des Praktischen und Bequemen nennen könnte. Beides tarnt sich wohl auch gern als gesundheitsfördernd und fortschrittlich. Die moderne Lebensweise, vor allem die Verkehrsmittel erzwingen eine Anpassung des Anzugs. Dagegen wird kein Stilgefühl aufkommen, und das ist auch nicht weiter tragisch. Aber zu bedauern wäre es, wenn wir uns von da aus gewöhnten, als einzige Rücksicht die des geringsten Widerstandes und der größten Bequemlichkeit anzuerkennen. Wenn es früher einmal hieß und seinen guten Sinn hatte: Adel verpflichtet, so sieht heute kaum einer mehr ein, warum er sich genieren sollte. Es ist zum Beispiel ein schwüler Sommertag. Man macht es sich also bequem, mag der Nachbar denken, was er will!

Das hört sich harmlos an; aber schon der Nachsatz müßte uns warnen. Höchstes Glück der Menschenkinder wird hier die Bequemlichkeit — und mit ihr im Bunde die Rücksichtslosigkeit. Hier macht sich eine Haltung breit, die jede Kultur an der Wurzel bedroht. Das Kleid ist immer auch gemein-

3 Erklärung des deutschen Ärztebundes für Sexualethik, abgedruckt im Pressedienst der Deutschen Jugendkraft vom 15. 9. 1927.

schaftsbezogen. Es ist Wohltat und Weisheit gerade dadurch, daß es verpflichtet, daß es Opfer auferlegt und zur Rücksichtnahme auf die andern erzieht. Nur durch eine Unsumme von Überwindungen erhebt sich der Mensch allmählich zur Selbstbeherrschung, und hinter jeder „Form" einer Kultur steckt eine ehrfurchtgebietende, oft jahrhundertelange Bemühung. Im Kleid ist viel davon Gestalt geworden. Zumal das Gewand im betonten Sinn, das Feiertagskleid, wirkt formend und veredelnd auf seinen Träger zurück.

Wir wollen uns und unsere Kinder praktisch und gesund kleiden. Der Feiertag und das Feiertagskleid werden uns dann willkommene Gelegenheit bieten, die höheren Rücksichten des Kleides, die der Schönheit und der Zucht, zu verwirklichen. Bezeichnend ist das Wort eines bejahrten Arztes und Universitätslehrers, der als Patient im Krankenhaus lag. Ein Besucher, der ihn eines Sonntags in Rock und Kragen wie zu einem Ausgang gerüstet im Lehnstuhl fand, drang in ihn, es sich doch bequem zu machen. Aber der alte Herr wollte davon nichts wissen: „Ich habe immer Wert darauf gelegt, den Sonntag auch durch die Kleidung auszuzeichnen." Dieser Satz wiegt eine ganze Abhandlung auf. Das ist Ernstnehmen des Kleides! Das ist Kultur! Vor solchen Beispielen fragt man sich, ob es sich die Kritik am bürgerlichen Menschen nicht oft zu leicht macht.

So steht gegen jeden Versuch, die Zucht des Kleides aufzulösen, mag er von der Kunst, vom Sport oder von der Bequemlichkeit herkommen, unser entschiedenes Ja zum Kleid; zu dem Kleid, das wirklich bekleidet, zu dem bergenden, heilenden, formenden und veredelnden Kleid, in dessen Hut die Kultur aufblüht. Der Christ trägt kein kulturfeindliches Bild vom Menschen in seiner Seele. Ganz im Gegenteil! Der Friede, an dem er teil hat, und der nicht von dieser Welt ist, strahlt in alle Bezirke des Lebens hinein, auch in die des Kleides. Die wahrhaft zivilisatorische Kraft, welche hier von der Frohbotschaft ausgeht, kommt wie in einem Brennpunkt in einer seltsamen Begebenheit des Evangeliums zur Anschauung. Sie steht bei Lukas im 8. Kapitel. Der Herr ist über den See gefahren und an dessen Ostufer an Land gegangen. Da kommt ihm ein wilder, von Dämonen besessener Mann entgegen. Er hielt es in den friedlichen Behausungen der Menschen nicht aus, sondern trieb in den Felsengräbern der Gegend sein Wesen. Man hatte ihn wiederholt zu fesseln versucht, aber stets hatte er die Ketten wieder gesprengt und war von neuem ausgebrochen. Er hatte sich die Kleider vom Leibe gerissen und irrte nackt und laut brüllend, ein Schrecken für die Bevölkerung, durch das Land. Wir lächeln heute nicht mehr. Wir wissen: so etwas gibt es, solche Wildheit wohnt im Menschen! — Diesen Wilden und Ungebärdigen treibt es in die Nähe des Heilands, als ahnte er, wo er Rettung finden könne. „Legion" sind die Unratgeister, die ihn quälen. Sie fahren auf das Wort des Herrn in eine Schweineherde, die dort weidet, und treiben die Tiere in den See, wo sie elend ertrinken. So wird das Wesen der Dämonen in letzter Deutlichkeit offenbar: ihre tierische Grausamkeit und Zerstörungswut. Entsetzt liefen die Hirten in die Stadt. Als sie mit den Einwohnern zurückkehrten, fanden sie

den Mann, aus dem die bösen Geister ausgefahren waren, „bekleidet und bei voller Vernunft zu den Füßen Jesu sitzen".

Ein wunderbar tiefes und befreiendes Bild! So wird aus dem Wilden ein gesitteter Mensch. So könnte und sollte die ganze Menschheit, in deren Eingeweide das unreine Tier wühlt, und die immer wieder in Zuchtlosigkeit und Unzucht ausbrechen will, den Frieden finden. Der Herr hat dem Besessenen die Vernunft wiedergegeben und das Kleid. Nach diesem Ausbruch der Wildheit kommt uns erst voll zum Bewußtsein, wie sehr aus dem Kleid der Geist spricht und die Lauterkeit und der Friede. Es durchstrahlt seinen Träger, dem es den neu gewonnenen Frieden sichert, und es strahlt zu den Menschen hinaus, in deren Kreis es ihn zurückführt, und den sie nun nicht mehr zu fürchten brauchen.

Fragen um das Kleid des Christen

Wie haben wir uns das christliche Kleid zu denken? Der Herr und seine Jünger haben offenbar den Brauch ihrer Zeit übernommen. So sprechen auch die Christen der späteren Jahrhunderte mit ihren Zeitgenossen und den Menschen ihrer sozialen Schicht die gleiche Sprache des Kleides. Aber sie kleiden sich, wenn anders sie echte Christen sind, in einem neuen Geist. Es sollte schon so sein, daß man die Jünger und Jüngerinnen Christi auch an ihrer Kleidung von allen anderen heraus erkennt, und manchmal gelingt das wirklich.

Christliche Kleidgestaltung wird sich zu allererst durch eine Negation auszeichnen, durch ein Fehlen und einen Verzicht. Sie wird alles Gesuchte und ausgesprochene Eleganz meiden. In den Spuren des Meisters und seiner Mutter wird sich der Jünger schlicht und anspruchslos kleiden. Man wird herausspüren, daß ihm anderes wichtiger ist, daß sein Schwerpunkt im Innern liegt. Eine gewisse Gelöstheit wird ihn in all diesen Fragen kennzeichnen. Ja bei den großen Gottesfreunden geht dieses Darüberstehen wohl bis zu einer großartigen Sorglosigkeit gegenüber ihrem äußeren Menschen und dem Gerede der Leute. An dieser Freiheit ist etwas Schönes und Überlegenes.

Weniger leicht wollen manche die hartnäckige Geschmacklosigkeit verstehen, mit der gewisse „Fromme" sich kleiden, und die damit, wie ihnen scheint, die ganze Kirche in Verruf bringen. „Schaut nur", heißt es dann, „so sehen die Christen aus!" In jeder Gemeinde fast bilden die frommen Alten eine Gruppe und ein Problem, und die Jugend kann sehr scharf werden, wenn sie darauf zu sprechen kommt. Da stehen wir vor einem sehr praktischen Problem des christlichen Kleides. Ist das nicht geradezu ein Ärgernis?

Solche Aufwallungen sind begreiflich, aber urteilen wir da nicht allzu menschlich und operieren etwas einseitig mit ästhetischen Maßstäben? Es könnte einem ein unbequemes Wort aus dem Jakobusbrief in den Sinn kommen: „Hört doch, meine lieben Brüder, hat Gott nicht gerade die Armen auserwählt, um sie reich im Glauben, ja zu Erben des Reiches zu machen, das er denen verheißen hat, die ihn lieben? Ihr aber mißachtet den Armen." — Nein, wird es heißen, wir mißachten nicht die Armen, wir beanstanden nur

die geschmacklose Kleidung! — Aber ist die nicht eine fast notwendige Folge der Armut und der ganzen gedrückten Lebensverhältnisse? Im ersten Korintherbrief werden wir förmlich eingeladen, uns einmal unter den Mitgliedern der Gemeinde umzuschauen. Das Ergebnis ist wenig ermutigend. „Da sind nicht viele Weise im Sinn der Welt (lies „Gebildete"), nicht viele Mächtige noch Vornehme. Nein, was der Welt töricht erscheint, hat Gott auserwählt, um das Starke zu beschämen."

Die Menschwerdung steht nun einmal im Zeichen der Armut und Entäußerung, und die Erlösung im Zeichen des Kreuzes. Auch die Kirche Christi muß diesen Weg gehen. Es färbt zu allen Zeiten etwas von dem Spottgewand, das der Meister getragen hat, auf seine Kirche und ihre sichtbare Erscheinung ab. Die frommen alten Leutchen gehören wohl auch dazu. Sie sorgen auf ihre Weise (und die geht uns oft wider den Strich) dafür, daß der Kirche der Armleutegeschmack nicht ganz abhanden kommt.

Wir träumen von dem hellen und werbenden Gewand einer jungen, aufgeschlossenen Kirche, die den Menschen imponiert; und dabei denken wir vielleicht an den und jenen, die sich an ihr stoßen. Aber die Kirche ist ein Geheimnis der Gnade und Liebe und der Verborgenheit. Sie ist von einer unendlich verstehenden und umfassenden Mütterlichkeit. Mögen sich — menschlich gesprochen — wahre Wracks zu ihr flüchten, sie weist keinen zurück. Sie ist der bergende Hafen für alles zu Bruch gegangene Menschentum. Sie ist nicht nur Hafen! Sie ist Kühnheit und Sturm! Aber sie ist auch und zuerst Hafen und Heimstatt der Ärmsten. Dieselben Portale, die mit Freuden die hellgekleidete, bannertragende Jugend zur Gemeinschaftsmesse einlassen, versagen sich nicht dem schlürfenden Schritt der alten Frau in dem altmodischen Kapotthütchen, die unentwegt ihren Rosenkranz betet.

Doch wenn diese Abgrenzung einmal gesehen ist und keine Gefahr eines Mißverständnisses mehr besteht, muß nun auch die positive Schau christlicher Kleidkultur kräftig herausgestellt werden. Das schmutzige, abstoßende Kleid ist keineswegs das Ideal des christlichen Kleides! Wenn Kardinal Faulhaber vom Priester gesagt hat, er solle kein Weltmensch, aber auch kein Waldmensch sein, so stellt dieses Wort das klare Gleichgewicht wieder her. Es umreißt auch für den Laien die beiden Extreme, die es zu meiden gilt: die Vernachlässigung des äußeren Menschen so gut wie seine übertriebene Pflege.

Katholische Kulturarbeit hat eine frohe, weltoffene Weite. „Katholisches Leben ist ein stetes Formen in der Richtung der Vollkommenheit. Die Heiligung der Seele muß durchscheinen und auch das Leibliche verklären, muß selbst dem Kleid das Adelige des innerlichen Menschen mitteilen."[4] Der Christ weiß sich als Kind des Vaters, als Erwählter und Geheiligter. Sein Leib ist ein Tempel des Heiligen Geistes. Das wird ihn Sorgfalt an seine Kleidung wenden lassen. Sie wird zum Ausdruck seiner Ehrfurcht vor diesem

[4] Ottilie Moßhamer, Werkbuch der religiösen Mädchenführung, Freiburg 1936, I. Teil, 18. Kapitel: „Linnen und Purpur", S. 299 ff. Besonders seien die ansprechenden und praktischen Schilderungen des Arbeits- und Straßenkleides, des Wander-, Sonntags- und Feierkleides zur Lesung empfohlen.

Tempel und der göttlichen Gegenwart. Soll doch nach dem heiligen Franz von Sales das Kleid der Spiegel unseres Inneren sein.

Der Bischof von Genf ist nicht der einzige Heilige der Kirche, der für christliche Kleidkultur eintritt. Selbst viele heilige Ordensstifter haben gewollt, daß bei aller Weltabkehr und Armut das Kleid der Klosterleute rein und ordentlich gehalten werde und die Mitmenschen erbaue. Damit klingt ein wichtiges neues Motiv in der Kleiderfrage an: die Ehrfurcht vor dem Bruder, die Nächstenliebe. Geschmacklose Kleidung beleidigt den Nächsten, meint Franz von Sales. Und er bemerkt, wenn es nach ihm ginge, sollten die Guten von allen Menschen mit dem besten Geschmack und dem geringsten Aufheben gekleidet sein.[5] Fénélon spricht in seinem berühmten Buch der Mädchenerziehung von der „noble simplicité".[6] Damit rückt christlicher Kleidstil durchaus in die Nähe wahrer Vornehmheit, für die immer gegolten hat, das unauffällige Kleid sei das schönste.

Das Kleid zu gestalten, ist eine der schönen und frohen Kulturaufgaben, die der Schöpfer uns anvertraut hat. Dem christlichen Modeschöpfer ist aufgetragen, das Wissen vom Adel des erlösten Menschen im Kleid zur Anschauung zu bringen und die Menschen zu vergeistigter Freude aneinander zu führen. So schildert Ottilie Moßhamer das Sonntagskleid:

> „Die Arbeit ruht — auch das Arbeitskleid. Der Staub der Woche ist abgewaschen. Ich mache mich schön für den lieben Gott. Mein Sonntagskleid ist Ausdruck meines heimlichen innern Feierns ... Würdig und ehrfürchtig ist mein Sonntagskleid, beseelt von den festlichen Gedanken wie die Kirche selbst, die sich an diesem Tage schmückt mit kostbaren Gewändern. Einfach und demütig bleibt es dabei, nicht hergerichtet für eitle Weltschau, recht, sich dem demütigen Jesus zu nahen, der hinter dem Kleid die schlichte, kindergläubige Seele sucht. Mein Sonntagskleid: es betet mit!"[7]

Es ist ein Jammer, daß die Gestaltung der Mode heute fast ausschließlich in nichtchristlichen Händen liegt oder jedenfalls kaum je aus christlichem Geist unternommen wird! Wir müssen, wenn wir von den Problemen des Kleides sprechen, auch ein Wort von der Mode sagen. Es soll kein hartes und feindliches sein. Wie der Schaum die ewig wechselnden Wellen krönt, so ist die Mode Ausdruck des nie zur Ruhe kommenden menschlichen Formwillens. In unendlichen Variationen spricht sich der Mensch in der Formgebung seines Gewandes aus. „In der Schönheit des Kleides, in den Veränderungen, die die Mode mit sich bringt, weil sie einen neuen Ansatz zum Verständnis unserer selbst verspricht, in alledem wird die Hoffnung auf eine Wiedergewinnung des verlorenen Kleides wachgehalten" (Peterson). So positiv und freundlich kann der Christ die Mode sehen. Er könnte es, wenn sie es ihm nicht so schwer machte!

---

[5] Introduction à la Vie dévote (Philothea) III. Teil, 25. Kapitel.
[6] De l'Education des Filles, 10. Kapitel: „La vanité de la beauté et des ajustements".
[7] A. a. O. S. 304.

Die Mode ist eine Diktatur. Sie ist zumal für die Welt der Frau eine Herrin, die Anbetung verlangt und ihren Anbeterinnen keine Atempause gönnt. Ihre erste Sünde ist die Verkehrung der Werte. Aus einem Nebenanliegen macht sie die Hauptsache. Wer ihr verfällt, wird zum Mannequin: sein Menschentum und Menschenwert sind gleichgültig, was zählt, ist der Anzug. Nichts ist öder als ein gut angezogener Mensch ohne Seele. Es gibt auch Männer, die so sind. — Die zweite Sünde ist der Mangel an Ehrfurcht. Die moderne Mode verkennt die wahre Würde des Menschen. Sie entwürdigt im besonderen die Frau. Die Mode-Macher sind meist Männer. „Sie stempeln die Mode zum Reiz- und Lockmittel für den Mann. Das Opfer ist die Frau selbst, die als Trägerin solcher Mode die Beachtung des Mannes sucht, dabei seine Achtung verliert und seiner Verachtung anheimfällt" (Moßhamer).

Man steht oft ratlos vor der Frage, wie es möglich ist, daß so viele wertvolle Frauen und Mädchen sich widerstandslos einer Mode fügen, die ein Attentat auf ihr Frauentum darstellt. Dieses Kleid bekleidet nicht mehr, es schützt weder vor der Witterung noch vor zudringlichen Blicken! Es ist nicht die Kürze allein, es ist der ganze Geist einer Kleidung. Aber es ist auch und zuerst die Kürze. Man führt den Zwang der fertig gelieferten Ware an, der Konfektion. Dann muß die Frau wieder ihre eigene Schneiderin werden. Man verweist auf die Stoffknappheit. Das ist sicher ein Faktor, der mitspricht; aber auch er entscheidet nicht.

Das Entscheidende ist nicht der „Stoff", sondern der Geist. Wenn Paris jetzt wieder lange Kleider vorschlägt, werden bald auch unsere Frauen trotz aller Verknappung an ihr modisches Kleid zu kommen wissen! Das Entscheidende ist die Gesinnung. Die Frau muß ein neues Wissen von ihrer Frauenwürde und einen tieferen Begriff ihrer wahren Schönheit gewinnen. Der Mann will aufschauen zu der edlen Frau. Er sucht den Frieden und nicht neue Aufreizung. In einem bekannten Buch über den ersten Weltkrieg wird geschildert, welchen Eindruck es auf die Verwundeten machte, die aus dem Grauen und dem Schmutz von da vorne ins Lazarett kamen, als sie die erste Krankenschwester sahen, wie sie in ihrem weißen Kleid den Raum durchschritt. Es war die wohltätige Vision der Frau. Wie wäre es, wenn unsere Frauen so durch die fiebernde Großstadt gingen?

Oder ist es Ahnungslosigkeit? Sie ist gerade unter jungen, unverdorbenen Menschen verbreiteter, als man denkt. Sie ist der Schlüssel zu mancher Mädchentragödie. Aber dann muß man sie aus dieser gefährlichen Unwissenheit aufscheuchen. Die Frau muß wissen, wie ihr Kleid auf den Mann wirkt. Sie muß ihre Verantworung kennen. Man wünschte, daß manche junge Törin, die nur zu spielen glaubt, die Vorwürfe der Getroffenen hörte, wie sie Léon Bloy aus gepeinigter Seele gegen die braven und ahnungslosen Vergifterinnen des Mannes schleudert.

Oder fehlt es an Mut? Es mag tatsächlich der Mut einer Martyrin dazu gehören, die Mitwelt durch ein „unmögliches", das heißt schlichtes und züchtiges Kleid herauszufordern. Aber welche Befreiung bedeutet das auch! Die

Mode ist ein Gebiet, auf dem wir Christen Zivilcourage lernen müssen. Wir müssen es wagen, etwas zu tun, was alle unsere Zeitgenossen in Erstaunen setzt. Oder warum bringen es immer nur die Künstler und Gelehrten fertig, sich über die Konvention und Konfektion hinwegzusetzen — und heute freilich auch mancher Flüchtling und Heimkehrer, denen nichts geblieben ist als eine zusammengebettelte, abenteuerliche Montur?

Die Versuche christlicher Kleidreform machen oft den Eindruck, als wolle man zum Leben erwecken, was tot ist und tot bleibt. In Wirklichkeit geht es um etwas Kühnes und Junges, um ein Zukunftsbild geistiger und charakterlicher Gesundheit. Wir suchen nach neuen und klaren Ufern. Das freche Kleid ist von Dekadenz ummodert. Wer schenkt uns das neue Kleid? Schnürkorsett und Stöckelschuhe sind schon zum alten Plunder geworfen. Wer wirft ihnen Lippenstift und Puderquaste nach? Die weichlichen Kleider, so sagt der Herr, trägt man an den Höfen der Könige. Das Kleid des Christen hat etwas von der herben Frische des Morgens. Es ist keusch und klar und der Abhärtung zugetan. Die Dame von Welt schmückt sich mit „Haargeflecht, mit Gold und Perlengeschmeide und kostbaren Kleidern"; der Schmuck der Christin ist nach dem Apostel Züchtigkeit und Sittsamkeit.

Begreifst du die Schönheit des edlen, einfachen Kleides, das aus schlichtem Stoff geschneidert ist? Vielleicht ist es ein Kleid der Armut, aber mitten darein blitzt wie ein lichter Funke ein silbernes Kreuzlein, und all seine Linien atmen eine Anmut, die aus dem Heiligen Geiste stammt. Denn Gnade heißt Anmut, und die Gotteskinder wohnen dicht an den Strömen der Freude. Die Harmonie ist aus Gott, und es ist den jungen Menschen nicht verwehrt, zu singen und zu tanzen, noch der Geliebten, sich für den Geliebten zu schmücken. Die Welt ist schöner und froher, wo sie edel und heilig ist. Wie der Geist aussieht, aus dem das neue Kleid hervorgehen wird, zeigt das Gebet eines jungen Gefallenen des letzten Krieges. Er war vielseitig begabt, unternahm weite Reisen in die Welt und liebte Sport und Tanz. Guy de Larigaudie betet:

„O Gott, gib, daß unsere Schwestern, die Mädchen, von schönem Wuchs seien, voll Frohsinn, und mit Geschmack gekleidet.
Schenk ihnen Gesundheit und eine durchscheinend klare Seele.
Laß sie die Reinheit und Anmut unseres harten Lebens sein.
Laß sie schlicht und mütterlich, ohne Ziererei und Gefallsucht mit uns verkehren.
Gib, daß sich nichts Böses zwischen uns einschleiche,
Und laß uns, Burschen und Mädel, füreinander nicht eine Quelle von Verfehlungen, sondern von gegenseitiger Bereicherung sein"[8].

Wenn wir so denken, wird das Kleid, das wir tragen, das Kleid eines Christen sein, und die Menschen werden sich seiner Anmut freuen. Vielleicht verstehen wir dann sogar, daß unsere gegenwärtige Armut auch ihr Gutes hat. Sie sei gesegnet, wenn sie uns zu dem neuen Kleid der wahren und schlichten Schönheit verhilft.

[8] Etoile au grand large, in: Etudes Carmélitaines, Oktober 1947, S. 155.

Weg und Wandlung Alfred Döblins

Von HERBERT GORSKI S.J.

Die große Überraschung

Wir waren nach dem deutschen Zusammenbruch von 1945 gespannt, wie die Wiederbegegnung mit der deutschen Emigration, die nach 1933 Deutschland verlassen hatte und von der wir so viele Jahre fast vollständig abgeschlossen waren, sich gestalten würde. Kein Zweifel, man mußte auf beides gefaßt sein: auf Enttäuschungen und Überraschungen. Die Enttäuschungen blieben dann auch nicht aus. Es kam manche harte und restlose Verurteilung und bittere Ablehnung Deutschlands. Haßgesänge und Verdammungsurteile drangen aus der Emigration immer wieder zu uns herüber von ehemals deutschen Schriftstellern. Der im Hin und Wider in der Öffentlichkeit breitgetretene „Fall Thomas Mann" steht im Grunde genommen nur als ein Beispiel für andere da. Ein großes Mißtrauen und eine gewisse Verständnislosigkeit waren noch das wenigste. Die konnte man noch verstehen. Viel schlimmer war eine bewußt hervorgekehrte Unversöhnlichkeit, eine „zornige Verletztheit", wie Alfred Döblin einmal im Gespräch von der Haltung Emil Ludwigs sagte. Mit solchen Enttäuschungen versöhnte die freiwillige Rückkehr anderer Dichter in das zerschlagene und zerstörte Deutschland.

Zu den großen Überraschungen aber gehört für uns die Heimkehr des Dichters Alfred Döblin. Nicht, daß Döblin als einer der ersten nach Deutschland zurückkehrte, ist das Überraschende dabei, sondern daß er als ein Anderer, als ein Gewandelter zurückkam. Diese Heimkehr ist nun allerdings etwas anders ausgefallen, als es sich seine ehemaligen Anhänger und Freunde gedacht haben, die seine Wandlung heute als einen Verrat ansehen. Denn es ist eine „Heimkehr" im viel tieferen, ja im eigentlichen Sinn geworden, jener geheimnisvollen und göttlichen Paradoxie entsprechend: „Wer die Heimat verliert, der wird sie finden!" Der Dichter Alfred Döblin verließ seine irdische Heimat und fand die ewige! Er ist heimgekehrt in die katholische Kirche.

Das war gerade für ihn als „Großinquisitor des Atheismus" (er gebraucht einmal selbst diesen Ausdruck!) und als Juden kein leichter Entschluß und kein einfacher Weg. Zwei andere, in gleicher Richtung gehende Entwicklungen aus unserer Zeit machen uns die ganze Schwere dieser Entscheidung klar: Henri Bergson und Franz Werfel. Von dem während dieses Krieges verstorbenen bekannten Begründer der französischen Lebensphilosophie Henri Bergson hörten wir, daß auch er als Jude und als Philosoph einen Weg der inneren Wandlung gegangen ist, der bis zur Überzeugung von der objektiven Wahrheit der katholischen Kirche führte. Aber der folgerichtig zu erwartende letzte Schritt des öffentlichen Bekenntnisses zur Kirche Christi erfolgte nicht. Bergson gaubte, er dürfe gerade in der Zeit der Not und der Verfolgung das jüdische Volk nicht verlassen.

Ein ähnlicher Heimweg zur katholischen Kirche bahnte sich bei dem am 26. August 1945 in der Emigration gestorbenen Dichter Franz Werfel an. Ein ergreifendes Zeugnis davon ist sein als Kunstwerk und als menschliches und religiöses Dokument gleich bewundernswerter Lourdes-Roman „Das Lied von Bernadette" (erschienen bei Bermann-Fischer, Stockholm. Der danach gedrehte Film hatte in Amerika und Europa einen ungewöhnlichen Erfolg und wird ihn ohne Zweifel in Deutschland ebenso haben). Dieser Roman ist nicht zuletzt auch ein persönliches Bekenntnis des religiösen Menschen Franz Werfel, der sich in der Gestalt des Dichters Hyacinthe de Lafite selbst zeichnete. Ein Jude als lobpreisender Verkünder einer katholischen Heiligen?! Das ist allerdings ein überraschendes Ereignis. Aber wir erinnern uns dabei, daß der Dichter bereits 1932 in seinem Vortrag „Können wir ohne Gottesglauben leben?" bekannte: „Diese Welt, die sich zivilisiert nennt, kann seelisch nur geheilt werden, wenn sie den Weg zu einem echten Christentum wiederfindet... Es ist hoch an der Zeit, daß der geistig wache Mensch erkenne: Ich darf mich der letzten Frage nicht entziehen, ohne auf Erden ein feiger Schwächling zu bleiben, der keinen festen Stand hat." Der Dichter, dem es sein Leben lang, wie er selbst im Vorwort zum Lourdes-Roman bekennt, darum ging, „immer und überall durch seine Schriften zu verherrlichen das göttliche Geheimnis und die menschliche Heiligkeit", hat für sich selbst doch die letzten Folgerungen nicht gezogen. Obwohl er in seinem Roman sagt, daß man sich „für oder gegen die Dame von Massabielle entscheiden müsse" und daß es unmöglich sei, nicht selbst Stellung zu nehmen, schreckt er doch vor der Entscheidung zurück. Der Dichter versuchte in einem Abschnitt seiner Essays („Zwischen oben und unten", Bermann-Fischer, 1946) über „Christus und Israel" seine Haltung zu erklären. Er fürchtet, daß man es ihm als „Opportunismus" auslegen werde, wenn er die Taufe annähme und aus dem jüdischen Volke desertiere. Ohne hier auf diese Frage einzugehen, haben wir doch damit die besondere Situation herauszustellen versucht, die auch für den Juden Alfred Döblin galt.

Alfred Döblin hatte den Mut, den Weg folgerichtig zu Ende zu gehen. Er fürchtete keine Folgerungen, die er sehr wohl überdenken mußte. Sein Werk „Der unsterbliche Mensch", auf das wir noch näher werden eingehen müssen, gibt klares Zeugnis vom inneren Ringen um die Entscheidung. Er wußte, daß viele, die einst mit ihm zusammengegangen waren, diesen Schritt weder verstehen noch billigen würden. Dennoch blieb er nicht auf halbem Wege stehen und wich der von der Wahrheit geforderten männlichen Entscheidung nicht aus. Er war nie der Mann feiger Kompromisse. Allen aber, die Döblins Lebensweg und seine Werke einigermaßen kannten, mußte klar sein, daß dieser Schritt niemals eine Flucht ins Magische und ins absolute Dunkel sein konnte. Dafür besaß der Dichter von jeher zu viel realen Blick und Nüchternheit.

Im „Unsterblichen Menschen" (S. 200 ff.) hat Döblin die Lage des jüdischen Volkes in der Heilsgeschichte der Menschheit umrissen und ihre Ausweg-

losigkeit dargetan. Er spricht da von einer „Sackgasse des auserwählten Volkes" und stellt das Versagen gegenüber Gott und dem verheißenen Heil fest. Das ist gleichzeitig eine Erklärung für die eigene Hinwendung des Dichters zu Christus als dem Erlöser. Denn hier liegt die letzte Erklärung seiner Konversion zur katholischen Kirche: Christus war ihm aufgegangen in seiner Bedeutung als Heiland und Retter der Menschheit. Der Weg bis dahin war weit. Wir wollen versuchen, die Stationen dieser Heimkehr hier aufzuzeichnen.

Der Aktivist

Alfred Döblin stammt aus Stettin und wurde dort am 10. 8. 1878 geboren. Aufgewachsen ist er aber in Berlin. Hier besuchte er Volksschule, Gymnasium und Universität; hier lebte er seit 1911 als Nervenarzt und Schriftsteller. Die Anfänge des Schriftstellers Döblin liegen in seiner Mitarbeit an der kämpferisch-expressionistischen Zeitschrift „Sturm", in deren zweitem Jahrgang zunächst einige kleinere Erzählungen von ihm erschienen, die dann als Buch mit dem Titel „Die Ermordung einer Butterblume u. a. Erzählungen" 1913 herauskamen. Äußerst groteske und phantastische, Traum und Wirklichkeit stark durcheinanderwirbelnde Dinge sind darin erzählt. Im „Sturm" erschien dann auch der 1919 als Buch veröffentlichte Roman „Der schwarze Vorhang", der eine unheimliche Fülle von drängenden Bildern scheinbar wild aneinanderreiht und stark psychoanalytisch ist. Er enthält aber sprachlich schon viele Elemente des späteren Döblin. Es ist darin die „zufällige", schicksalhafte und unrettbare triebhafte Verkettung zweier Menschen gestaltet. Rückschauend läßt sich heute erkennen, daß Döblin bereits „expressionistisch" schrieb zu einer Zeit, als man dieses Wort noch kaum kannte.

Der eigentliche Durchbruch in die breite Öffentlichkeit unserer deutschen Literatur gelang Döblin mit seinem 1912 geschriebenen und 1916 veröffentlichten (1947 bei P. Keppler, Baden-Baden in Neuauflage herausgekommenen) chinesischen Roman „Die drei Sprünge des Wang-lun". Er bewies damit ebenso seine starke epische Kraft wie seine erstaunliche psychologische Einfühlung in eine fremde Welt, die er nie persönlich gesehen hatte. Wieder ist die Fülle der Bilder überraschend. Die spätere Vorliebe des Expressionismus für das Exotische ist hier gleichsam vorweggenommen. Diese chinesischen Menschen sind lebendige Wirklichkeit. Die Sprache, die Bild an Bild reiht, ist einfach und phrasenlos. Sie stellt etwas wirklich Neues in der Literatur der damaligen Zeit dar. Der Fischersohn Wang-lun wird vom Führer einer Räuberbande zum Propheten einer neuen Sekte und zum Verkünder der Lehre der Wahrhaft-Schwachen. Er will „arm sein, um nichts zu verlieren". Das tiefe östliche Grundgefühl gewinnt in ihm Gestalt: „Die Welt erobern wollen durch Handeln, mißlingt! Die Welt ist von geistiger Art, man soll nicht an sie rühren. Wer handelt, verliert sie; wer festhält, verliert sie." Er erkennt, daß es sinnlos ist, die Welt dadurch ändern zu

wollen, daß man Gewalt gegen Gewalt setzt. „Nur eins hilft gegen das Schicksal: nicht widerstreben." Aus der Bewegung wird eine Art Orden mit drei Gelübden: Armut, Keuschheit, Gleichheit. Eine Gruppe spaltet sich ab, ergibt sich der „heiligen Prostitution", gerät in Konflikte mit der Staatsgewalt und geht unter. Die Aufrichtung eines eigenen Staates mit einem Priester-Königtum ist von kurzer Dauer. Der Ekel an den aus jeder Rebellion folgenden Greueltaten bringt Wang-lun zur Einsicht, daß Überwindung des Lebens und Leidens nur in der Ergebung zu finden ist. Schwach sein, ertragen, sich fügen in die Schläge des Schicksals: das ist der reine Weg! Dieses Buch Döblins endet mit der suggestiven Frage: „Stille sein, nicht widerstreben, kann ich es denn?" Es wurde zur Zeit des ersten Erscheinens wohl in seiner eigentlichen Bedeutung kaum erfaßt. Es hat nicht nur über 35 Jahre hinweg seine Frische bewahrt, sondern heute eine ganz neue Zeitnähe gewonnen. Ist es zu viel behauptet, wenn wir sagen, daß von diesem Werk geistige Fäden gehen bis zu Döblins jüngstem Werk „Der Oberst und der Dichter", in dem es ja auch wieder um die Frage der Gewalt geht?

In seinem nächsten umfangreichen Werk „Wadzeks Kampf mit der Dampfturbine" (1918) sprang Döblin mitten hinein in die Zeit, in das Zeitalter der Maschine, hinein in die Weltstadt Berlin und zeigte die ganze Widersinnigkeit und Grausamkeit des modernen, auf Konkurrenzkampf eingestellten Lebens. In einer eingehenden Schilderung zeigt der Dichter die zu grotesken Folgerungen führende Seelenlosigkeit und Ausweglosigkeit der modernen Zivilisation am Schicksal des Fabrikbesitzers Wadzek. Die übliche Form eines stilgerechten, traditionellen Romans ist dabei völlig gesprengt.

Aus der Zeit springt Döblin in die Geschichte mit seinem großen zweibändigen Romanwerk „Wallenstein", das 1920 erschien. Aus einer bunten Fülle von Einzelbildern und Figuren formt der Dichter ein großartiges Gesamtbild, das, fern jeder unechten Idealisierung seines „Helden", doch alles menschlich Große wirklich groß erscheinen läßt. Das verwirrende Neben-, Mit- und Durcheinander, die Vielfalt der Kräfte und Gestalten während des Dreißigjährigen Krieges tritt bei Döblin stark hervor, im Gegensatz etwa zu der streng dramatischen Vereinheitlichung und Heraushebung bei Schiller.

Aus der Geschichte geht Döblin in den Mythos und die Utopie mit seinem umfangreichen Roman „Berge, Meere und Giganten" (1924). Es gibt in der modernen Literatur wohl kaum ein Buch, das von so unheimlicher und aufwühlender Wirkung ist wie diese furchtbare Zukunftsvision, dieser qualvolle Angsttraum eines Untergangs der Menschheit. Der Dichter schildert die unserem Zeitalter drohenden Gefahren unter Androhung einer furchtbaren Rache der Naturgewalten. Die Menschheit geht um so sicherer unter, je weiter sie sich von der Natur entfernt. Die Technik ist das Verderben des Menschen. Sie führt folgerichtig zur Vernichtung von Erde und Mensch. Immer gewaltiger stürzen die Völker und Erdteile aufeinander los, um einander zu vernichten. Alle Individualität geht unter im Chaos des Kollektivs. In Katastrophen von ungeheurem Ausmaß geht die Menschheit zu-

grunde. Die vernachlässigte Natur erhebt sich in grausiger Rache und fegt alle Unnatur hinweg. Nichts vermag den elementaren Gewalten zu widerstehen. Der Dichter will hier der modernen Seelenlosigkeit und Mechanisierung des Lebens mit einem Aufwand letzter Anstrengung entgegenarbeiten. Er warnt und fleht, er droht und schreit, wie ein an der Rettung der Menschheit Verzweifelnder es nur tun kann. Es steht dahinter der sehnsüchtige Ruf nach einem neuen Menschen. Wie dieser Mensch freilich aussehen müsse, das hat Döblin damals nur dunkel erfaßt. Darauf hat er erst jetzt, zwanzig Jahre später, seine — und zwar die einzig mögliche! — Antwort gegeben, vor allem in seinem „Unsterblichen Menschen". Wie sehr hat die Zeit und die Entwicklung ins Zeitalter der Menschheitsbedrohung durch Atomkräfte hinein den beschwörenden Mahnungen und Drohungen Döblins recht gegeben! Auch diese Stimme ist damals, wie viele andere, ungehört verhallt und hat die Katastrophe nicht aufhalten können.

Unterdessen erstieg der Dichter die Höhe seines Ruhmes. 1925 wurde er als Mitglied in die „Preußische Akademie der Künste" berufen. 1929 erschien das Werk, mit dem Döblin den größten Erfolg hatte (45 Auflagen innerhalb von zwei Jahren!) und durch das er auch weit bis über die Grenzen Deutschlands hinaus bekannt wurde: sein Großstadtroman „Berlin Alexanderplatz" (Neuauflage im Verlag Harriet Schleber, Kassel, 1947). Dieser Roman wird allgemein als der große Wurf des Expressionismus angesehen, aber er ist gleichzeitig auch seine Überwindung. Man hat ihn einmal im Ausland einen „Markstein in der Geschichte der Weltliteratur" genannt. Der Dichter gestaltet im Schicksal des Berliner Transportarbeiters Franz Biberkopf ein beispielhaftes Zeitgeschick und gibt gleichzeitig ein faszinierendes Bild der modernen Großstadt. Biberkopf ist ein Symbol für die Tragik des guten Willens, der gegen die moderne Großstadt nicht ankommt. Er kommt schließlich zu der bescheidenen Ansicht, daß man vom Leben nicht zu viel verlangen dürfe und es so, wie es ist, eben durchhalten müsse. Dem filmartigen, vom Tempo der modernen Weltstadt besessenen Verlauf der Handlung folgt man mit atemloser Spannung. Mit brutaler Offenheit sind alle Verirrungen und Scheußlichkeiten unseres Lebens beim Namen genannt. Über diesem Kampf des Menschen gegen die Mächte der Zeit lastet der düstere und quälende Schatten der Ausweglosigkeit, des Unentrinnbaren.

Wir müssen es uns hier versagen, auf andere kleinere Erzählwerke, auf zahlreiche Aufsätze und Essays, auf die dramatischen Versuche Döblins einzugehen. Zusammenfassend sei nur noch etwas zum neuartigen Stil und zur allgemeinen literarischen Kennzeichnung des Dichters gesagt.

Daß Döblin tatsächlich in einem neuen, revolutionären Stil schrieb, empfinden wir heute nicht mehr so stark wie dies vor etwa 20—30 Jahren der Fall war, als seine Werke erschienen. Er brach gründlich mit dem traditionellen Schreibstil, der sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hatte. Bei Döblin kam es durchaus nicht mehr darauf an, daß etwas „schön" und sozusagen „dichterisch" gesagt wurde, sondern eher darauf, daß es wahrhaftig

war. Denn das moderne Leben, das Döblin mit einer wahren Besessenheit erlebte und schilderte, war alles andere als „schön". Es war brutal, unerbittlich, rücksichtslos, aushöhlend und zermalmend. Um aufzurütteln und dieses ganze undurchdringliche Getriebe irgendwie zu packen und seine ganze Leere und Widersinnigkeit herauszustellen, genügten die bisherigen literarischen Stilformen nicht mehr. Also schrieb Döblin in einem neuen Stil, der oft gegen alle geheiligten Traditionen verstieß. Er berauschte nicht durch Wohlklang und schöne Worte oder hinreißende Formulierungen, sondern er packte die Menschen durch eine dem Film abgelauschte und wie ein Filmband ablaufende Darstellung. Die Sätze sind ohne Phrasen, übergangslos aneinandergereiht. Der Dichter bedient sich gleichsam einer exakten Methode der Naturwissenschaft. Alle Verzierungen sind der Sprache abgeschlagen. Das Ziel ist nicht Verzauberung, sondern Entzauberung! Das alles mag bisweilen zu nüchtern erscheinen, aber es ist unbedingt wirklichkeitsnahe. Wir haben schon darauf hingewiesen (in dieser Zeitschrift, Juni 1947, S. 223), daß Wolfgang Weyrauch im Ringen um einen zeitentsprechenden Stil unserer Dichtung auf das Beispiel Döblins hinwies und ihn den „außerordentlichen Anreger und tumultuarischen Verwirklicher" eines solchen realistischen Stiles genannt hat. Ohne Zweifel muß Döblin heute als einer der großen Erneuerer des europäischen Romans gelten, der eine Entwicklung, die sich heute vom amerikanischen Stil der Hemingway, Faulkner, Steinbeck u. a. her ausbreitet und als neue Errungenschaft gepriesen wird, längst vorweggenommen hat. Döblin selbst aber machte aus seiner Art zu schreiben nie ein Programm. Er bahnte einfach den Weg und ging voran. Er schrieb heute so und morgen so. Er schreckte nicht davor zurück, sich selbst zu widerlegen. Er schritt immer über sich selbst hinweg. Er ließ sich auf nichts festlegen und überraschte stets von neuem durch eine völlig freie und souveräne Handhabung der Stilmittel.

Döblins Ideal vom Dichter war nicht das einer zeitfernen Abseitigkeit und versponnenen Einsamkeit. Er fühlte sich als Aktivist durchaus vom Tempo unserer Zeit getragen und erfüllt. Er griff selbst in den Tageskampf ein. Er war aggressiv, extrem, revolutionär. Er geißelte unbarmherzig die gesellschaftlichen Mißstände, ließ seine Kampfrufe ertönen und fürchtete keine noch so bissige Kritik. Er schrieb seine Dichtungen nicht auf einem geruhsamen Landsitz, sondern, wie er selber einmal bekannte, „auf der Hochbahn, bei Nachtwachen, in der Unfallstation, zwischen zwei Konsultationen, auf der Treppe". Seine Stärke ist die Einzelsituation, mit Einschlag ins Groteske, Ungewöhnliche, ja auch bisweilen Krankhafte. Bild um Bild erwächst bei ihm das wirklichkeitsgetreue Gesamtbild. Als Kassenarzt im Osten Berlins, mitten unter den Proletariern, kannte er die Menschen. Er litt mit ihnen, er war Arzt mit Leidenschaft, um den Armen zu helfen. Er verlangt oft keine Bezahlung, sondern läßt heimlich einem armen Patienten noch Geld in die Tasche gleiten. Dieses Ethos erfüllte ihn auch als Schriftsteller. Auch als Dichter wollte er stets Arzt sein!

Döblin zählte als Schriftsteller vor 1933 zur „progressiven Gruppe" der deutschen Literatur — im Gegensatz zur humanistischen und feudalistischen, wie er sie selbst in seinem Aufsatz „Die Utopie von 1933 und die Literatur" (Das goldene Tor: 1. Jg., 2. H., Okt./Nov. 1946, S. 145) beschreibt: „Es ist eine große Gruppe, welche rabiat entschlossen ist, ihre eigene Sprache zu reden und zu eigenen Formen zu gelangen. Sie versucht. Sie experimentiert. Es kommt ihr nicht darauf an, Fertiges und Gebilligtes hinzustellen; denn das Heute ist nicht fertig. Sie will traditionslos echt, und zwar ich- und zeitgerecht sein. Sie meidet alle vorbereiteten Themen, aber wenn sie welche anfaßt, nähert sie sich ihnen mit rigoros moderner Fragestellung. Sie vermeidet oder persifliert den Schreibstil. Sie imitiert in keinem Fall. Geistige Revolution steckt ihr im Leib, und um 1933 hat sich eine Anzahl von Autoren der progressiven Gruppe dem Sozialismus und Kommunismus verschrieben ... so ist die progressive Gruppe stadt-, ja großstadtgeboren. Sie ist der Technik und Industrie verbunden und leidenschaftlich an sozialen Fragen interessiert."

Der Emigrant

Die einschneidenden politischen Ereignisse von 1933 zwangen Döblin zur Emigration aus Deutschland. Nicht nur wegen seiner jüdischen Abkunft, sondern auch wegen seiner schriftstellerischen Aktivität auf dem linken, parteifeindlichen Flügel, den man dann als „Entartete Kunst" verdammte. Der Dichter stand bald auf der Liste der Verfemten; seine Bücher wurden öffentlich verbrannt. Das Dritte Reich hatte keinen Platz mehr für ihn.

Die nächtliche Flucht Alfred Döblins war geisterhaft beleuchtet vom Schein des brennenden Reichstages. Er flüchtete mit seiner Frau und seinen vier Söhnen zunächst in die Schweiz, nach Zürich, abwartend, wie die Lage in Deutschland sich entwickeln werde. Da aber keinerlei Besserung, sondern zunehmende Verschärfung festzustellen war, ging er schließlich im August 1933 nach Frankreich, wo ihn Freunde liebevoll und hilfsbereit aufnahmen. Frankreich wurde ihm zweite Heimat, bis schließlich der Krieg ausbrach und die vorrückenden deutschen Truppen ihn auch von dort wieder vertrieben. Mitten im Chaos des Zusammenbruchs flüchtete er 1940 zunächst nach Portugal und von Lissabon aus im September des gleichen Jahres nach Amerika.

Fünf Jahre lebte und arbeitete er dann in Hollywood, in Kalifornien. Eine ganze Kolonie ausgewanderter deutscher Schriftsteller fand sich dort ein. Unter ihnen waren: Heinrich und Thomas Mann, Franz Werfel, Alfred Neumann, Bruno Frank, Lion Feuchtwanger. Der Dichter selbst bezeichnete diese Zeit als schwer, aber fruchtbar.

Als einer der ersten kehrte Döblin im November 1945 nach Deutschland zurück, nicht nach Berlin, sondern nach Baden-Baden, wo er seitdem in einem Kulturamt der Französischen Militärregierung tätig ist. Wie er selbst im Gespräch bekannte, ist er aus Pflichtgefühl aus Amerika zurückgekehrt, um sich

„nützlich zu machen". Er hatte das Empfinden, daß er gebraucht werde, und wollte zeigen, daß er uns nicht aufgegeben habe.

Was hat Döblin in den 12 Jahren seines Leidensweges als Emigrant an neuen Werken geschrieben? — Während seines Aufenthaltes in Zürich kam zunächst ein schon 1931/32 geschriebenes, umfangreiches naturphilosophisches Werk „Unser Dasein" heraus. Es schließt unmittelbar an ein kleineres, 1925 erschienenes Werk „Das Ich über der Natur" an. Beide Werke kreisen um den inneren Zusammenhang und Sinn in der Natur, um ihr Dunkel und Geheimnis. — 1934 erschien im Querido-Verlag, Amsterdam, der schon in Deutschland 1932 begonnene satirische Roman „Die babylonische Wanderung", der die Flucht eines babylonischen Gottes aus dem Götterhimmel und seine irdische Wanderung beschreibt. Das Ganze ist phantastisch und oft burlesk in der Schilderung der Abenteuer dieses Gottes unter den Menschen an den Stätten seiner zerfallenen Tempel. Dieses Buch ist eine Mischung von Tragik und Humor. — Es folgte ein kleiner, 1934 in Paris geschriebener Roman „Pardon wird nicht gegeben" (erschienen 1934 im Querido-Verlag, Amsterdam). Er schildert — aus eigenen Erlebnissen des Dichters erwachsen — ein Familiendrama. Ein Sohn muß eine vaterlose Familie ernähren und erhalten und verliert dabei sein eigenes Leben.

In den fruchtbaren Jahren in Amerika schrieb der Dichter einige umfangreiche und bedeutende Romanwerke. Aus den Jahren 1934/35 stammt der dreibändige Südamerikaroman „Das Land ohne Tod" (erscheint bei P. Keppler, Baden-Baden). Er enthält eine farbige und spannungsreiche Geschichte der Jesuitenrepublik Paraguay. Dabei bewegt den Dichter vor allem die Frage, warum solche Versuche, die christliche Lehre in die irdische Wirklichkeit eines Gottesstaates umzusetzen, zum Scheitern verurteilt sind. — Von 1936 bis 1940 schrieb Döblin an dem seit langem von ihm geplanten und vorbereiteten vierbändigen Romanwerk „November 1918" (wird im Verlag Karl Alber, München, erscheinen). „Die Geschichte einer deutschen Revolution" heißt der Untertitel. Der erste Band wurde 1939 bereits in Amsterdam veröffentlicht. Die zentrale Figur ist der aus dem Krieg heimkehrende Gymnasiallehrer Friedrich Becker, der nach einer tiefgreifenden inneren Wandlung inmitten der Stürme der Revolution zum Glauben findet. Döblin nimmt in dieser Gestalt, wie er selber bekennt, seine eigene Entwicklung vorweg. Der Roman wirft die Frage auf: Was war falsch an der deutschen Revolution von 1918? Und damit stößt er zu den Fragen vor, die uns heute, da es um einen ähnlichen Neuaufbau wie 1918 geht, beschäftigen müssen. Schon deswegen darf man dem Werk mit Spannung entgegensehen.

Die neuen, in der Emigration geschriebenen Werke Döblins zeigen auch im Stil eine merkbare Wandlung. Ausdruck und Stil sind ruhiger und abgeklärter geworden. Als der Dichter in einem Gespräch (vgl. „Documents" 3/47) gefragt wurde, ob er die in „Berlin Alexanderplatz" angewandte Technik endgültig aufgegeben habe, antwortete er lächelnd: „Gewiß, es gibt keinen festen

Stil. Der Stil entwickelt sich. Es gibt übrigens mehrere moderne Stile. Jedes Buch erfordert den seinen. Jeder Gegenstand verlangt einen ihm eigentümlichen Stil."

Der „Neue Mensch"

Solche Wandlungen des Stils treten aber zurück hinter der eigentlichen Wandlung des Menschen Döblin. Es ist keine geringere als die vom naturwissenschaftlichen Naturalisten und antireligiösen, radikal-sozialistischen Aktivisten zum gläubigen Christen. 1941, genau in demselben Jahre, in dem Josef Nadler in seiner „Literaturgeschichte des deutschen Volkes" (4. Bd., S. 229) noch schrieb, Döblin sei „einer von den neumodischen Gottlosen", hat sich der Dichter in Hollywood zur katholischen Kirche bekannt.

Der Beginn seiner inneren Umkehr liegt in der Zeit des Zusammenbruchs in Frankreich. Er sagt darüber selbst (Dokuments 3/47): „Diese Zeit fällt mit meiner inneren Krise zusammen! Der Zusammenbruch, die Katastrophe hatten mich tief erschüttert. Ich habe meine Hinentwicklung zum Christentum in meinem Buch ‚Der unsterbliche Mensch' eingehend geschildert. Es ist ein echter Dialog, die Entwicklung des Materialisten, der ich war. Ja, wahrhaftig, die Eindrücke der Katastrophe waren der Beginn meiner Bekehrung. . . . Ich hatte bis dahin an der Oberfläche gelebt, an der Peripherie der Dinge." Unter den Manuskripten des Dichters befindet sich auch ein bisher unveröffentlichtes Stück einer Autobiographie „Schicksalsreise in Frankreich 1940". Es enthält Aufzeichnungen über die innere Wandlung des Menschen Döblin aus der Zeit des Kriegsbeginns in Frankreich.

Das Exil war für den Dichter die Zeit einer ernsten Auseinandersetzung mit dem Christentum. „Döblin spricht mit tiefem Ernst über diese Zeit, in der er, der Naturwissenschaftler und Arzt, in mönchischer Einsamkeit und Abgeschiedenheit, nur von einigen Büchern umgeben, lebte. Wieder und wieder las er die Bibel, studierte die Werke von Thomas von Aquin, des Bonaventura, des Augustinus, die Schriften Loyolas und Kierkegaards." („Besuch bei A. D.", in: „Das Luxemburger Wort", 13. 6. 47.) Der Dichter selbst hat sich über diese Wandlung eingehend geäußert: „Es war 1940, nachdem meine Familie und ich aus Paris vor den nachdringenden Heeren und der Überschwemmung durch die Nazis nach Süden versprengt worden waren. Ich landete in Mende. Aus dem Flüchtlingslager rettete ich mich täglich in die Kathedrale. Ich hatte viel studiert, viele Bücher geschrieben: all dies nützte mir gar nichts! Ich hatte nur an der Peripherie der Dinge gelebt. Ich las viel Kierkegaard, dann in USA die ‚Summa' des Thomas von Aquin. Ich erfaßte so mancherlei, was ich früher nie gekannt hatte. Von all dem ahnten meine Freunde und Bekannten, die in mir weiterhin den Alten sahen, nichts. Sie wollten oder konnten mir nicht folgen. Wir hatten uns zu tief in den Naturalismus verrannt, uns auch zu viel mit Nietzsche eingelassen. Das Amoralische war Trumpf. Unser Humanismus war schwach und morsch. Unzulänglich bleibt die nur politisch-wirtschaftlich-materialistisch-marxistische Einstellung

gegenüber den Geheimnissen des Lebens. Sie erfaßt zu wenig vom eigentlichen Menschen und damit auch zu wenig von der wirklichen Welt. — Dann erschloß mir Thomas von Aquin jene Welt mittelalterlicher Theologie und Philosophie, von der wir früher glaubten, keine Kenntnis nehmen zu brauchen. Was es heißt, eine Welt neu als Gotteswelt zu erleben, zu einer Gotteswelt zu gelangen, davon kann nur derjenige sich ein Bild machen, der selber diesen Weg gegangen ist. Man lag am Strand, wühlte im Sand herum und wurde plötzlich ins Meer hinausgeworfen, hoffnungslos, verzweifelt — und wird schließlich an ein wirkliches Land getrieben! Ich bin gewiß, daß in der christlichen Lehre die Kräfte liegen, die die Verwüstung von heute aufhalten können. Diese Lehre ist der ewige Jungbrunnen. Aus ihm kommt, wie es verheißen war, das Wasser, nach dem die Menschheit dürstet. Es wird eine Generation entstehen, die ihre Kräfte aus dieser Wahrheit und ihren uralten Lehren zieht und mit ihnen wieder einmal an den nie vollendbaren Bau unserer Menschheit herangeht." (Mitgeteilt von Friedrich Baser in der „Ortenauer Zeitung" vom 14. 3. 47.)

Das Ergebnis dieser inneren, in schweren Kämpfen und Leiden errungenen und gereiften Wandlung ist: Alfred Döblin — der „Neue Mensch", der „den alten Menschen samt seinen Taten ausgezogen und den neuen Menschen angezogen hat, der sich nach dem Bilde seines Schöpfers erneuert zur vollen Erkenntnis. Da heißt es nicht mehr Heide oder Jude, Beschnittener oder Unbeschnittener, Barbar oder Skythe, Sklave oder Freier, sondern: Christus ist alles und in allen."

Das persönlich wie zeitgeschichtlich ebenso bedeutsame Dokument dieser Wandlung besitzen wir in Döblins Buch „Der unsterbliche Mensch" (280 S., Karl Alber, Freiburg i. Br. 1946). Dieses „Religionsgespräch" wurde 1940 begonnen und 1943 in Hollywood vollendet. Es erschien als erste Gabe des heimgekehrten Dichters in Deutschland. In diesem Buch läuten die Glocken der Heimkehr zu Gott! Es ist ebenso eine Rechtfertigung vor sich selbst wie vor der Welt. Aber da Döblin immer in besonderer Weise Exponent seiner Zeit war, wird es gleichzeitig zu einer bedeutungsvollen Auseinandersetzung mit den religiösen Problemen unserer Zeit. In dieser doppelten Bedeutung muß man dieses Werk sehen. Es ist ein Buch harten Ringens, aber auch einer klaren Entscheidung. Ein erschütterndes Gericht über sich selbst, aber auch über die Gottferne unseres modernen Lebens. Dem trotzigen Wort Nietzsches „Gott ist tot!" hat Döblin in einer sieghaften und überzeugenden Weise sein „Gott lebt!" entgegengestellt und damit eine geschichtliche Entwicklung zu Ende geführt, indem er ihren rasenden Sturz in den Abgrund aufdeckte und sie dadurch überwand. Es ist die Überwindung der modernen Naturwissenschaft durch das christliche Denken. Dieses Buch ragt auf als ein Fels der Hoffnung und Rettung inmitten des sturmgepeitschten und wildbewegten Ozeans der Verzweiflung und Ratlosigkeit, in den der Mensch unserer Zeit geworfen ist.

„Der unsterbliche Mensch" ist ein Gespräch zwischen einem Älteren und einem Jüngeren, das heißt hier: ebenso zwischen dem heutigen und dem früheren Döblin, wie zwischen einem Christen und einem modernen Gottlosen. Es ist unmöglich, einen auch nur annähernden Begriff zu vermitteln von dem menschlichen Ernst, der Tiefe, der logischen Sauberkeit und der unbedingten Ehrlichkeit, mit der hier um die religiösen Probleme gerungen wird. Welche Fülle von menschlichen Einsichten und religiösen Erkenntnissen! Alfred Döblins „Unsterblicher Mensch" gehört ohne Zweifel zu den ganz wenigen wirklich wesentlichen Büchern, die in Deutschland nach dem Zusammenbruch von 1945 erschienen sind. Man hat es mit Recht „ein epochales Buch" genannt.

Der Jüngere macht dem Älteren den Vorwurf, daß er schwach geworden sei, vor dem Jammer des Lebens kapituliert habe, sich deshalb der Religion in die Arme geworfen habe und damit nun seine persönliche Freiheit aufgebe, die Rückständigkeit stabilisiere, „fossile Gedanken hätschle" und Verrat begehe an der gemeinsamen Sache. Döblin selbst stellt sich dem Kampf: „Da bin ich also, melde mich zur Stelle, angeklagt wegen Fahnenflucht, unter dem Verdacht, mich von der Kampftruppe der Macchiavell, Voltaire, Rousseau, Sorel, Goethe und Marx entfernt zu haben und zum Feinde übergegangen zu sein" (12). Das Mißverständnis aber beruht, so erklärt Döblin, auf einer falschen Vorstellung von dem, was Religion ist. Sie ist keine Flucht ins Dunkel, keine Flucht aus der Zeit und aus der Verantwortung, sondern es handelt sich dabei um die Frage nach der Wahrheit. Zwischen Religion und Wahrheit besteht ein unauflösbarer Zusammenhang. Religion ist nicht das Erzeugnis eines primitiven, vorwissenschaftlichen Denkens, nichts Unvernünftiges und durch den Fortschritt der Wissenschaft Überholtes, sondern das Zentrum unseres Daseins. Religion ergibt sich als die einzig mögliche Grundhaltung des Menschen gegenüber der Wirklichkeit, wie sie ist. Sie ist nicht Betäubung, sondern Erwachen. Sie macht uns erst zu ganzen Menschen.

Damit ist die Grundlage gewonnen für die eigentlichen Fragen des Buches nach der menschlichen Existenz, nach ihren Gegebenheiten, ihrem letzten Grund. Sie wird erkannt als von einem geistigen Urgrund geschaffen. Die naturwissenschaftliche Erklärung der Welt ist ganz und gar unzureichend. Die Grundmerkmale der Welt werden herausgearbeitet. Die Existenz des Übels in der Welt aber entfacht einen „Prozeß des Menschen gegen Gott". Woher Tod, Krankheiten, Leiden, Katastrophen, Verbrechen? Ist die Welt nicht viel eher sinnlos als sinnvoll? Döblin macht es sich hier keineswegs leicht mit der Antwort. Er schematisiert nicht, vertuscht nicht, täuscht nicht über Schwierigkeiten hinweg. Er versteht es vielmehr, dem heutigen Menschen eine so schwierige Wahrheit wie die Erbsünde an Beispielen aus Geschichte und Alltag klarzumachen. Der ursprüngliche Mensch ist der „unsterbliche Mensch". Der heutige Mensch ist ein Mensch, der versagt hat, eine Degeneration des ursprünglichen. Aber die Lage ist nicht hoffnungslos. Es gibt eine Rettung! Durch göttlichen Eingriff. „Wir sind gerettet!" — so

bekennt der Dichter für sich und die Menschheit. Die Rettung ist Christus! Den Ausschlag gibt seine Liebe am Kreuz, von der der Dichter so wunderbar tief schreibt: „Ich fühlte, ich sah: Solche Liebe ist möglich, aber nur in diesem Fall, bei diesem da, bei Christus. Eine unfaßbare Liebe: Man kann sich zu dem Gedanken hinreißen lassen, man wird, ob man will oder nicht, zu dem Gedanken hingerissen: Er war kein Mensch. Man wird unversehens geneigt, gezwungen, alles, was von Ihm Göttliches und Übernatürliches berichtet wird, zu glauben, für möglich zu halten — wegen dieser Liebe, dieser alles menschliche Maß übersteigenden Liebe ... Ich sage: Seine Liebe, dieses Übermaß von Liebe vor allem, in erster Linie, ist es doch, was so frappiert und wofür es kein Beispiel gibt" (191/92). Und wenn der Dichter früher sagte: „Ich unterhalte mich weder über den Heiland noch über sein Christentum", so bekennt er heute: „Ich will wirklich vom Heiland sprechen", und drückt damit zugleich das Anliegen seines Buches aus. Der Dichter sieht heute seine Aufgabe darin, „das himmlische Wort" auf seine Weise vor die Zeit zu tragen, um sie aus der Verblendung herauszureißen. Er will die Geheimnisse des Christentums, damit sie begriffen werden, „dicht an die alltäglichen Dinge und die Vernunft des Alltags führen. Das muß möglich sein; denn der Alltag, auch der Alltag, ist aus Gottes Hand" (188).

Für Döblin als Juden war es wichtig, zu erkennen, daß Christus den Alten Bund überwand und der Neue Bund — das Christentum — die Erfüllung und Vollendung der Verheißungen des Alten Bundes ist. Er erkennt klar: „Die Vernunft leistet es nicht", es muß Christus die Seele mit seiner Gnade berühren, wie er die Seele des Dichters berührte: „Mehr als Argumente, voller, wahrer, realer und darum mehr einleuchtend und überzeugend ist es, über die Jahrtausende hinweg, von Seinem Leben zu erfahren und den Tonfall Seiner Worte zu hören" (200). Döblins Worte über Christus gehören zu dem Ergreifendsten, was in diesem Buche gesagt wird: „Es ist unnötig, von der alles übersteigenden Milde und Weisheit Christi zu sprechen — aber diese Milde ist niemals Schwäche und Bequemlichkeit —, von Seiner Wachheit und Seinem Heroismus. Hier führt uns Gott den Menschen vor, der unbeirrbar Gottes (aber nicht seinen privaten) Weg geht, — über den Tod hinaus. Dieser Mensch wird uns vorgelebt als der Mensch dieser Epoche. Wir erfahren aus ihm alles, sowohl über die menschliche Möglichkeit als auch über die Epoche. Uns fällt die imitatio Christi zu.... Christi Worte sind nicht einfach Worte, wie wir sie gebrauchen. Göttliche Worte haben einen anderen Charakter. Christi Worte stehen auf der Ebene der Schöpfungsworte, die die Welt ins Dasein riefen. Wenn Urworte Himmel und Erde entstehen ließen, so tönen die Worte Christi in die Welt, um sie aufzurichten und zu richten.... Christi Wort, in die Seele der dunklen, ringenden, bewußtlosen Menschenwelt gelegt, erleuchten, bewegen und richten. Sie geben den Prüfstein ab für jede beliebige Einzelwahrheit..., am Krankenlager der Menschen von heute stehen die Worte Christi. Sie helfen ihm, Mut zu fassen, zu vertrauen, weil er ‚Kind Gottes' ist"" (267/68).

So endet dieser Weg schließlich im Glauben des Christen. Er wird empfunden als ein Geschenk der Gnade. Im Glauben geschieht die Heimkehr zu Gott. Hier erfährt der Mensch das „Gefühl des Angelangtseins, des Heimgefundenhabens, die tiefe, unsägliche Freude, die Seligkeit, welche nicht von dieser Welt ist und Glaube heißt" (261). So durfte der Dichter schließlich bekennen: „Mir kommt vor, ich habe eine lange Reise hinter mir, und kehre zurück." Alles löst sich in dem aus tiefer innerer Erschütterung geborenen Gebet: „Ich hebe meine Hände zu Dir auf. Ich grüße Dich. Ich danke Dir. Ich gebe mich Dir hin. Ich möchte ganz in Dir aufgehen. Nimm, Du Herrlicher, Du Himmlischer, Du Führer unserer Seele, nimm von meiner Seele alles, was nicht Liebe und Demut und Dankbarkeit ist, und verbrenne es. Laß es an der Urgewalt Deiner Liebe vergehen. Sprenge die Mauern meines Ichs. Führe mich ganz aus meinem Gefängnis heraus" (258).

Der Zeitkritiker

Döblin ist immer ein geistvoller und scharfer Kritiker seiner Zeit gewesen. Und allen Befürchtungen derer, die in seiner Konversion zur katholischen Kirche so etwas wie eine kopfüber vollführte Flucht aus der Zeit sehen wollen, zum Trotz: Döblin ist Zeitkritiker geblieben. Wie seine Zeitkritik heute aussieht, das zeigt uns das bereits 1944 in Kalifornien begonnene und 1946 in Deutschland erschienene Werk: „Der Oberst und der Dichter oder Das menschliche Herz" (196 S., Karl Alber, München). Es ist als eine grandiose Groteske, in zwangloser Abwechslung von Prosa und Reim geschrieben. Anders als mit der Groteske kann man dem Wahnsinn nicht mehr beikommen! Wie der Titel dieses Buches andeutet, handelt es sich um eine Auseinandersetzung mit dem Militarismus und den damit zusammenhängenden Fragen der Gewalt, Macht und Herrschaft. Das Werk ist so erstaunlich zeitnahe, als wäre es zwischen den Trümmern unserer zerstörten Städte geschrieben. In dieser Zeitnähe ist Döblin durchaus der alte geblieben. Neu aber ist hier die Sicht. Der Dichter sieht seine Zeit heute grundsätzlich als religiöser Mensch. Er bleibt nicht mehr bei Vorletztem stehen; er sucht dort keine Lösung mehr, sondern dringt ohne Umschweife bis zum Wesentlichen und Letzten vor. Er sieht das Zeitliche im Lichte des Ewigen. So kämpft er im Grunde heute um eine Verchristlichung der Welt.

Dieses Buch ist geschrieben in dem leidenschaftlichen Bemühen, den Militarismus zu überwinden durch die Gegenüberstellung mit dem Recht und mit der Liebe. Das Geschehen unserer Zeit stellt Döblin vor den doppelten Hintergrund der Menschheitsmythologie und der Weltgeschichte. Orpheus und Eurydike, Deukalion und Pyrrha, Niobe werden beschworen. Attila, Alexander, Napoleon werden die Ruhmeskränze eines angeblichen Heldentums und einer falschen Größe heruntergerissen.

Die schwere Frage nach dem Sinn des Weiterlebens und einer neuen Zukunft quält den Dichter nach zwei Kriegen und all ihren Furchtbarkeiten.

Das Land ist zerstört, die Menschen sind nicht weniger verstört. Das Naturrecht und Völkerrecht sind niedergetreten durch Vertragsbrüche, Tücke und Gewalt. Es wurde „Deutschland enthirnt, entwürdigt und entmannt, und das Resultat weiter zynisch Deutschland genannt" (20). Der Dichter bekennt beschämt: „So tief waren noch nie die Sitten gesunken im Land der Dichter und Denker!" (21) Damit stellt der Arzt Döblin zunächst das Krankheitsbild fest. Und die Heilung? Das „Urwaldtier, das sich in unsere Straßen verirrte", muß wieder vertrieben werden. Wenn der Hinweis auf das verletzte Recht keinen Eindruck mehr macht, dann sollen es wenigstens die Hinweise auf die Opfer des Krieges tun. Der Dichter wird ein Mahner zur Umkehr. Sollte die grauenhafte Not und Zerstörung wirklich keine Besinnung herbeiführen? Neuaufbau kann nur geschehen aus den inneren seelischen Kräften der Liebe: „Nun sollen sie auf diesem Trümmerfeld vergleichen, was Flugzeuge, Bomben und Granaten erreichen, und was die Liebe, die vielverachtete, belachte Liebe verrichtet.... Es ist das Innerste, das innerst Innere der menschlichen Seele, das die Schwere und die Leere überwindet und alles vermag und sich alles verbündet, — die Liebe, die Himmel und Erde gegründet, die Liebe, die mit dem Glauben alsdann rufen und Berge versetzen kann" (77/78). Wie der Untertitel des Buches zeigt, sieht der Dichter gerade in der Wiedererweckung des menschlichen Herzens sein Anliegen. Es darf eben nicht nur die Welt der Politik, der Diplomatie geben. „Es sind nicht nur die Staaten und ihre Geschichte, die unsere Welt halten und von der Stelle rücken"; es gibt noch tiefere, seelische Kräfte im Menschen, die wieder hervortreten und die Welt gestalten müssen.

Und nun wird der Dichter zum Gaukler und Zauberer und bedient sich der Stilmittel des Surrealismus. Er beschwört Menschheitsschicksale, holt Urbilder aus den Tiefen der Mythologie herauf und Gestalten aus der Menschheitsgeschichte. Werden sie zur Umkehr bewegen? Der Dichter wollte durch diese Zauberkunst das Herz des Obersten erweichen. Aber es gelingt nicht. Der Oberst wird unter den Trümmern seines zusammenstürzenden Hauses begraben, aber bekehrt hat er sich nicht. Da überfällt den Dichter die schreckliche Angst: „Er kommt wieder. Ihr ruht jetzt, täuscht euch nicht. Er kommt, er zieht sich zurück, aber er tritt wieder hervor. Freut euch eurer Häuser und Stuben und Betten, er kommt, um euch alles wieder zu nehmen" (179/80).

Was also soll werden? Eins ist klar: von der Diplomatie, die Gewalt gegen Gewalt setzt, ist nichts zu erhoffen. Es hilft nichts, die Menschen und die Natur anzurufen. Helfen kann uns nur Gott! Und hier geht das Ganze über in ein Nachspiel im Himmel nach Art der mittelalterlichen Mysterienspiele, in ein Gespräch des Erzengels Gabriel mit Gott über die Ratlosigkeit und Hilfsbedürftigkeit des heutigen Menschen. Man kann es auch auffassen als ein sehnsüchtiges Gebet des Dichters zu Gott um Hilfe. Denn der Dichter wird nun selbst zum Propheten Gottes für seine Zeit.

Das aber ist am Ende die Botschaft Gottes an die Menschheit: „Sag ihnen, sie sollen Mich fürchten und fürchten. Sonst werd' Ich nicht auf-

hören, sie zu züchtigen. Denn Ich werde nicht von ihnen lassen, die Ich in meinem Ebenbild geschaffen, und werde sie nicht dem Tod überlassen.... Warne die Klugen, die glauben, Mir zu entgehen, indem sie Mich leugnen. Ich bin auch, ohne daß sie Mich beweisen. Warne die Reichen und die Gewalten, die Mich den Völkern unterschlagen und Mir den Sack ihrer Ungerechtigkeit aufladen und tun, als wäre Ich mit ihnen verbündet. Sie sollen es ausbaden, das sei ihnen verkündet. Den aber, der zu Mir will, den lasse wissen: Ich werde ihn auf seinem Wege stützen. Ich werde den Weichen und Hilflosen führen. Er soll Mir vertrauen. Er wird nicht erliegen. Ich werde ihn stark machen. Er soll für Mich kriegen. Einen festen Panzer werde Ich um ihn fügen. Denn Ich will, daß Mein Wort auf Erden erschalle und daß sich um Mein Wort Streiter scharen, unerschütterliche, gerechte, tapfere, die für Meine Herrschaft auf Erden fechten und nicht vergessen, daß sie Menschen sind und verwehen und einmal vor Meinem Stuhle stehen, und Meiner von Herzen und in Demut gedenken! Ihnen will Ich den Frieden schenken, an den kein irdischer Plan und keine Eroberung führt..." (195/96).

Eine Art Gegenstück zu „Der Oberst und der Dichter" schenkte uns der Zeitkritiker Döblin in den beiden humorvollen Erzählungen, die unter dem Titel „Heitere Magie" bei P. Keppler erscheinen. Neben der Erzählung „Reiseverkehr mit dem Jenseits" steht da vor allem eine ebenso geistvolle wie phantasievolle und bissige Auseinandersetzung des Dichters mit dem Materialismus in der Form eines modernen „Märchens vom Materialismus".

Als Zeitkritiker greift Döblin auch durch sein Wort unmittelbar in die Probleme der Zeit ein, wie eine seiner letzten Reden zeigen möge. Auf die Dauer konnte der Dichter, der so sehr in Berlin verwurzelt war, dem Wunsche, einmal das heutige Berlin wiederzusehen, nicht widerstehen. So fuhr er Anfang Juli 1947 (nach 14 Jahren!) zu einem Besuch nach Berlin. Diesen Besuch hat er in einem erschütternden Erlebnisbericht „Wiedersehen mit Berlin" (vgl. „Die Zeit": 2.10.47) beschrieben, der mit der Feststellung endet: „Hier ist die Vergangenheit gründlich liquidiert." Der Kulturbund zur demokratischen Erneuerung Deutschlands bereitete dem Dichter einen festlichen Empfang, bei dem ihn sein alter Freund Paul Wiegler herzlich begrüßte. Döblin sagte in seiner Antwort, die Bücher und Zeitungen, die heute erschienen, trügen alle ein falsches Datum, sie seien Jahrgang 1920 oder 1930, aber nicht 1947. Die Schriftsteller von heute sollten nicht den Ehrgeiz haben, „Avantgarde" zu sein, sondern den, der Zeit zu ihrer Gegenwart zu verhelfen. Das Bewußtsein für die Zeit sei immer noch nicht da. Man solle nicht so viel an den Aufbau draußen denken, sondern an die Häuser, die man noch nicht in seinem Innern gebaut habe.

In einem großangelegten Vortrag sprach der Dichter dann im Charlottenburger Schloß über das Thema „Unsere Sorge: Der Mensch." (Wir folgen hier dem Manuskript, das uns der Dichter freundlichst zur Verfügung stellte.) Der Grundgedanke dieser Berliner Rede war der Vorrang der Person, des Individuums vor dem Staat und den Organisationen. Er begann mit

einem geschichtlichen Rückblick auf den Kampf zwischen Individuum und Gesellschaft in den letzten zwei Jahrhunderten. Dem durch eine jahrhundertelange Staatsanbetung geförderten Versuch der Auslöschung des Individuums durch die militärische Macht stellten sich — neben dem infolge Zersetzung durch Naturwissenschaft und Rationalismus immer schwächer werdenden Dauerprotest des Christentums — zwei große Bewegungen entgegen: Humanismus und Sozialismus. Sie versuchten den rapiden „Sturz des Menschen aus der Person in ein Maschinenteil" aufzuhalten. Das bittere Ergebnis blieb schließlich der Klassenkampf und die Parteien, die selbst wieder den Fehlern der staatlichen Organisationen verfielen. Alle Bemühungen um eine ideale Gesellschaft müssen ergebnislos bleiben aus dem inneren Wesen der menschlichen Person heraus. Das Individuum geht eben über die Natur hinaus. Es gelingt auf Erden nur dann den Menschen zu einer stabilen Gesellschaft zu bringen, wenn man die Menschennatur zerstört. Es gibt kein irdisches Gleichgewicht des Menschen. Eine Erhöhung findet er nicht im Behagen, in Befriedigung und Genuß. So kommt der Mensch nicht zu sich selbst. Was aber bringt ihn weiter? Das Urchristentum zeigt den Weg. Hier weist Döblin wieder auf die Bedeutung des Christentums hin, auf „seine Lehren, die Worte, die aus dem heiligsten Munde kamen, und mit denen sich an Tiefsinn und Weite nichts vergleichen läßt, was sonst über die Menschen und ihre Beziehungen zur Gesellschaft gesagt ist". Natur, Gesellschaft, Geschichte vermögen den Menschen nicht zu befriedigen, da ihn eine zeitlose Bewegung über Zeit und Geschichte und Natur hinaustreibt. „Die Individualität treibt ihrer Vollendung entgegen auf einer größeren, höheren Ebene als dieser Erde." Wachstum bringt der Person vor allem auch das Leid. „Das Trennende, das Auszeichnende an der menschlichen Artung, an der Humanität, ist die Divinität. Sie liegt in und über der menschlichen Existenz. Das Bild und Mysterium dafür ist Christus, der Gott-Mensch." Darum bleiben dem Menschen nur zwei Haltungen, die der Wirklichkeit gerecht werden, die erste: Demut, geboren aus dem Bewußtsein seiner Geschöpflichkeit. Die zweite: das Gebet, die betende Annäherung an die schöpferische Urmacht, mit der die Person ursprungsmäßig verbunden ist. Auf diesem Wege allein vollendet sich die Person. Das Ziel des Menschen ist da. Es braucht nicht erst durch irgend eine neue Philosophie erfunden oder entdeckt zu werden. Das Ziel ist im Wesen des Menschen begründet. Sein Wesen und Ziel erkennen und am Ziel festhalten, ihm entgegenleben, das ist es, was der Mensch unserer Zeit tun muß.

Eine eingehende und eindringliche Kritik unserer Zeit gab Döblin auch in seiner Schrift „Die literarische Situation" (1947, P. Keppler, Baden-Baden). Es wäre zu wünschen, daß sich recht viele mit den bedeutsamen Gedanken über Entstehen und Entwicklung der nationalsozialistischen Utopie, über die literarische und geistige Auseinandersetzung im Deutschland der letzten Jahrzehnte, vor allem aber über die augenblickliche Lage nach 1945 und unsere Zukunftsmöglichkeiten beschäftigen. Besonders wichtig sind hier

die beiden Exkurse über Personen und Völker und über das Ich und die Gesellschaft. Diese Schrift bringt eine Fülle von tiefgehenden Analysen unserer Gegenwart und von fruchtbaren Erkenntnissen, wie etwa diese: „Eine neue Epoche der Metaphysik und Religion bricht an. Die Welt, vorher positivistisch und wissenschaftlich überklar, taucht wieder in das Geheimnis ein" (48).

Der Schaffende

Der heute neunundsechzigjährige Dichter ist voller Pläne und gehört zu den rastlos und unermüdlich Schaffenden. Er ist heute Herausgeber der bedeutsamen Monatsschrift für Literatur und Kunst „Das goldene Tor" (Verlag Moritz Schauenburg, Lahr). Sie will für Deutschland ein Tor zur Welt sein, „durch das die Dichtung, die Kunst, der freie Gedanke schreiten" (Geleitwort). Sie will einen Überblick von hoher kultureller Warte aus geben. Sie ist erfüllt von Weltweite. Wenn man die Hefte der beiden ersten Jahrgänge überblickt, kann man nicht umhin, diese Offenheit und geistige Weite zu bewundern. Neben den ausgesprochenen Themen der Literatur und Kunst werden auch wichtige Zeitfragen nicht übersehen. Die Zeitschrift bringt zahlreiche Originalbeiträge aus der Dichtung unserer Zeit. Sie läßt dabei besonders die deutsche Emigration zu Worte kommen und fördert junge, noch unbekannte Dichter. Vor allem aber versucht sie etwas, was heute nur in wenigen Zeitschriften zu beobachten ist, nämlich eine Gestaltung der Hefte nach einer einheitlichen, verbindenden Idee. Immer wieder greift auch Döblin als Herausgeber in seiner Zeitschrift zum Wort.

Zu dieser Tätigkeit als Herausgeber einer Monatsschrift kommt die Mitarbeit am Südwestfunk, in dem Döblin oft zu geistigen Fragen der Zeit spricht. In der Sektion „Beaux Arts" bei der französischen Militärregierung in Baden-Baden ist der Dichter in aufopferungsvoller und angestrengter Arbeit heute ein warmherziger Förderer und Berater der Künstler und Schriftsteller und arbeitet dort außerdem an der kulturellen Verständigung zwischen Frankreich und Deutschland. So steht er als Schaffender und schöpferischer Mensch heute mitten im lebendigen Strom unseres geistigen, so sehr aufbaudürftigen Lebens. Er nimmt ratend, führend, helfend und mahnend teil an den Auseinandersetzungen unserer Zeit. Er arbeitet mit allen seinen Kräften am Wiederaufbau der Welt.

Bei alledem ist er „von einer erstaunlichen Elastizität und Lebendigkeit, er steckt voll amüsanter Einfälle und Betrachtungen, die im Gespräch immer wieder heraussprudeln ... Dabei hat man das Gefühl, daß er sich keineswegs zersplittert. Er strahlt eine innere Harmonie und Ruhe aus, ein ‚Erfülltsein', das beglückt" („Luxemburger Wort": 13. 6. 47).

Der bisherige Weg des Dichters Alfred Döblin ist für uns eine hoffnungsvolle Verheißung des Kommenden. Unterdessen hat der Dichter seit seiner Rückkehr nach Deutschland einen neuen großen Roman geschrieben und 1946 beendet. Er trägt den Titel „Hamlet". Er spielt in der Zeit nach

diesem Kriege. Es handelt sich um eine Familientragödie aus unserer unmittelbaren Gegenwart. Im Mittelpunkt steht ein schwerverletzter Heimkehrer, der auf der Suche ist nach den Kriegsursachen.

Eine besondere Verheißung aber scheint uns der Plan Döblins zu sein, den „Unsterblichen Menschen" in einem ähnlichen Werk fortzusetzen, das, wie er sagt, vom christlichen Handeln und von der Kirche als dem mystischen Leibe Christi künden soll.

Wir haben versucht, die Stationen auf dem Wege Alfred Döblins aufzuzeichnen. Arzt und Aktivist, geistvoller Essayist und Zeitkritiker, Naturwissenschaftler und Philosoph, Dichter von Weltruf: das alles ist Döblin. Wir haben aber auch die große, entscheidende Wandlung dargestellt, die sich auf diesem Wege begeben hat. Denn dieser Weg ist ein Heimweg zur Kirche geworden. Er ist in die Straße eingemündet, von der die Dichterin Gertrud von Le Fort in ihren „Hymnen an die Kirche" sagt: „Ich bin die Straße aller Straßen: auf mir ziehen die Jahrtausende zu Gott!" Am Ende dieser Straße singt die Seele dankbar und jubelnd: „Du bist wie ein Aufblühen unserer Heimat... Du läutest mit allen Glocken unseren Ursprung, du läutest Tag und Nacht unsere ewige Heimkunft!" Von Novalis, dem Dichter der unvergänglichen „Hymnen an die Nacht", aber stammt das Wort, das in einem tiefen Sinn auch das Geheimnis von Weg und Wandlung des Dichters Alfred Döblin umfaßt und deutet: „Aber wo gehen wir denn hin? — Immer nach Hause!"

Das Schauspiel und die Moral

Von WERNER BARZEL S. J.

Derselbe Schiller, der die Schaubühne eine „moralische Anstalt" nannte, hat anderswo gesagt: „Den Menschen moralisch auszubilden..., ist zwar ein sehr edler Auftrag für den Dichter..., aber was die Dichtkunst mittelbar ganz vortrefflich macht, würde ihr unmittelbar nur sehr schlecht gelingen."

Es fällt uns nicht schwer, Schiller darin recht zu geben, daß die Aufgabe des Schauspiels und das Anliegen der Moral nicht zu rasch miteinander verquickt werden dürfen. Leider haben sich beide in unserer Zeit nicht selten so weit voneinander entfernt, daß Anstrengungen unternommen werden müssen, sie wieder zu einem schicklichen Einvernehmen zusammenzuführen. Aber wir wissen auch, daß man in diesem Bestreben zu weit gehen kann. So notwendig es bedauerlicherweise bisweilen sein mag, das Theater zurechtzuweisen, es bleibt uns doch selbst so segensreichen Unternehmungen wie einer „League of decency" gegenüber ein leises Unbehagen, weil wir auch die entgegengesetzte Gefahr nicht verkennen können: ein doktrinäres und unduldsam eiferndes Muckertum. Das Theater ist nun einmal keine Lehrkanzel und keine Schule, es hat seine Besucher nicht wie in einer Unterrichtsstunde zu belehren, also auch nicht über Moral. Das Theater ist nicht dazu

da, nachzuholen, was die Kinderstube etwa versäumt hat, auch dann nicht, wenn hier, wie bei uns, sehr erhebliche Rückstände aufzuholen wären. Die Kunst hat nicht die Bestimmung, Lücken der Erziehung auszufüllen, so klaffend diese auch sein mögen. Die Kunst, also auch die dramatische, hat ihren eigenen Sinn, und wenn sie auch nicht autonom ist, so ist sie doch nicht das Mittel in der Hand eines Schulmeisters.

Nun soll man freilich derlei Axiome nicht mit ängstlicher Ausschließlichkeit behaupten. Es ist nicht einzusehen, warum nicht manchmal und bisweilen die Kunst sich herablassen dürfte, einem guten Zweck zu dienen und sich selbst für eine Belehrung als Mittel gebrauchen zu lassen. Das Lehrstück ist nicht von vornherein aus der Liste der dramatischen Möglichkeiten zu streichen, schon aus dem Grunde nicht, weil wir in der Literaturgeschichte Lehrstücke vorfinden, denen man nicht einfach den künstlerischen Rang absprechen kann. Aber soviel kann wohl als ausgemacht gelten, daß die eigentliche, die hohe Kunst der Bühne, also die Kunst der Tragödie und der Komödie, eine andere als eine belehrende Zielrichtung hat und daß sie deshalb erniedrigt wird, wenn man sie zu nichts weiter als zu einer willkommenen Veranschaulichung moralischer Lehrsätze heranzieht.

Wir müssen indes hier gleich eine Folgerung festhalten. Wenn wir uns darüber einig sind, daß das Schauspiel nicht Moral zu dozieren hat, so können wir folgerichtig auch nicht darüber uneinig bleiben, daß es dann ebensowenig Unmoral dozieren darf. Ein Stück, in dem mit ausdrücklichen Worten zum Selbstmord aufgefordert oder die Ehescheidung für erlaubt erklärt oder der Klassenkampf gepredigt wird, ist nicht nur deshalb abzulehnen, weil dies moralisch verwerfliche Lehren sind, sondern weil Predigt, Unterweisung oder Aufforderung an das Publikum im Drama überhaupt fehl am Platze sind.

Das Drama hat weder Moral zu pauken noch Sittenlosigkeit auszutrommeln. Aber hat es deswegen überhaupt nichts mit Moral zu tun? Ist das Theater als „moralische Anstalt" schlechthin überholt? Hat Lessing ihm etwas unterschoben, wenn er sagt, das dramatische Genie habe die „Absicht, uns zu unterrichten, was wir zu tun oder zu lassen haben, die Absicht, uns mit den eigentlichen Merkmalen des Guten und Bösen, des Anständigen und Lächerlichen bekannt zu machen"? Schiller hat sich selbst keineswegs so widersprochen, daß er die Beziehungen zwischen Dichtkunst und Moral gänzlich geleugnet hätte. Nur die unmittelbare Verknüpfung weist er ab, aber er gesteht zu, daß das Schauspiel es mit der Moral „mittelbar ganz vortrefflich macht." Diese Lösung ist so allgemein, daß wir ihr ohne Vorbehalt zustimmen können, sie aber genauer erklären müssen, wenn wir von ihr etwas haben wollen. Am besten werden wir uns klarmachen können, wie das Schauspiel und die Moral zusammenhängen, wenn wir uns überlegen, was Moral eigentlich ist.

Es ist gut, wenn wir bei der Frage, was Moral sei, gleich beachten, daß wir sie zweimal zu stellen haben. In der einen Richtung haben wir zu fragen: Was ist der Inhalt der Moral, womit hat sie zu tun, wen betrifft sie? In der

anderen: Woher bezieht sie ihre Hoheitsrechte, wer verleiht ihr die Macht, Forderungen zu stellen, was verbürgt ihre Unverbrüchlichkeit? Wir unterscheiden also sozusagen eine Horizontale und eine Vertikale in der Moral, wir sehen sie einmal als Bereich und einmal als Autorität, einmal als Gebiet und einmal als Gebot. Dies auseinanderzuhalten hilft uns, die Irrtümer zu vermeiden, denen man heute gewöhnlich verfällt, weil man die beiden Dimensionen verwechselt.

Wer in der Moral nur die Satzung, die Gebotenheit sieht, ist versucht, sie einzuengen. Gleichgültig ob er es tut, um sie als die hohe Gebieterin zu verehren oder um sich gegen ihr strenges „Du sollst" zu wehren, er möchte ihr einen möglichst abgeschlossenen Bezirk zuweisen. Denn entweder hat er Angst, daß die Moral sich in mehr Dinge einmischt, als ihm lieb ist, und darum drängt er sie in ein umhegtes Gewahrsam. Oder er fürchtet, sie werde, wenn er sie überall hinzulasse, nicht heilig genug gehalten werden, und deshalb verbannt er sie in einen sakralen Ort der Entrückung. Gegen diese Gefährdung der Moral aus der Vertikalen hilft nur, sie in die ganze Breite ihrer horizontalen Ausbreitung einzureihen. Der Bereich der Moral ist nicht einer neben andern, kein erhabener neben einem alltäglichen, kein strenger neben einem lockeren; er ist weder ein Tempel noch ein Gefängnis, sondern er ist so weit und so groß und so umfassend wie die ganze Welt des Menschen. Der Gegenstand der Moral ist nicht das „Moralische", sondern das Menschliche. Sie will nicht den vielen Stätten menschlicher Betätigung noch eine, eine sehr vornehme und kostbare, hinzufügen, sondern sie will den Menschen überall zu dem machen, was er auf jeder seiner Stätten zu sein hat, eben einen Menschen. Die Moral hat es auf den Menschen schlechthin abgesehen, und deshalb läßt sie sich weder in ein Heiligtum absperren, noch von irgendeinem Ort fernhalten, wo der Mensch sich menschlich aufzuführen hat.

Der entgegengesetzte Irrtum entsteht, wenn man in der horizontalen Ausdehnung der Moral haften bleibt. Dann ist man in Gefahr, die Geltung der Moral einfach aus ihrem Wert abzuleiten. Sie gebietet dann nicht, weil sie eine Gebieterin ist, sondern nur deswegen, weil es von selbst geboten ist, sich ihrer Norm anzupassen. Es ist nützlich, es ist sachgemäß, es lohnt sich und es verspricht Erfolg, und darum tut man gut daran, moralisch zu handeln. Das ist die bequeme Verharmlosung der Moral. Oder man sagt: es ist edel, es ist Ehrensache, es versteht sich von selbst, und das genügt dem Menschen, der etwas auf sich hält, moralische Notwendigkeiten anzunehmen. Das ist vielleicht weniger bequem gedacht, aber es bleibt genau so in dem rein immanenten Eigenwert des Moralischen stecken: Die Verpflichtung ist dem Verständigen von seiner eigenen Einsicht geraten; sie ist nicht befohlen. Das ist zu wenig. Die Verpflichtung ist nicht nur geraten, sie ist befohlen. Gott überläßt es nicht immer der Einsicht des Menschen, richtig oder falsch zu handeln, wenigstens nicht in den entscheidenden Punkten. Er wartet nicht, bis der Mensch entdeckt, was ihm frommt — er würde oft umsonst und meistens lange zu warten haben —, sondern er befiehlt. Er erläßt das Gebot: Du sollst

— du sollst nicht! Er hat es nicht in das Belieben des Menschen gestellt, sein Leben gerade oder krumm, aufrecht oder verkrüppelt zu leben. Denn es ist Gott nicht gleichgültig, ob der Mensch sich aufbaut oder sich zerstört. Soviel liegt Gott an der menschlichen Erfüllung des Menschen, daß er ihm für die Erlangung des übernatürlichen Heils zur Bedingung macht, gewisse Grundregeln, die zum natürlichen Heil führen, zu befolgen, ja daß er einen Verstoß gegen diese Regeln seiner natürlichen Wohlfahrt dem Menschen als eine Verfehlung gegen die göttliche Heiligkeit selber anrechnet. Nicht nur, was der Mensch Gott verweigert, ist Sünde, sondern was er sich selbst schuldig bleibt, bringt ihn mit Gott in Konflikt. Die Moral ist nicht eine Sache, die er mit sich allein auszumachen hat, sondern der Mensch hat in ihr einen göttlichen Auftrag an sich selbst zu erfüllen.

Die Moral hat also diesen doppelten Aspekt. Ihr Stoff ist das Menschliche mit allem, was dazugehört, ihre Prägung ist das göttliche Gebot, das den Menschen verpflichtet, die Belange seines Menschentums so ernst wie möglich zu nehmen. Mit dieser Unterscheidung kehren wir zu den Beziehungen zwischen Schauspiel und Moral zurück und behaupten: das Schauspiel hat es mit der horizontalen Ausdehnung der Moral zu tun; die vertikale Komponente zu vertreten ist ihm nicht aufgetragen. Den Menschen zu verkünden, was Gott von ihnen verlangt, was er erlaubt und was er verboten hat, das ist Sache der Erziehung und der Religion. Dagegen dem Menschen zu zeigen, was er für ein Wesen ist, welche guten oder schlimmen Folgen sein Handeln hat, auf welche Art zu leben eine Lust ist und auf welche Art eine Qual, das ist der Anteil, den das Theater an der Moral hat. Wenn es dies zu seiner Absicht macht, so hat es seine moralische Absicht erfaßt, und sie ist so selbstverständlich, daß es schwerer erscheint, sie zu verfehlen als sie zu treffen. Das Theater lehrt nicht Moral, aber der Zuschauer lernt von ihm Moral. Denn wenn der Zuschauer bei der Aufführung eines Schauspieles nur irgendetwas über das Wesen des Menschen verstanden hat, wenn ihm nur ein wenig aufgegangen ist, wie der Mensch geartet ist, welche Möglichkeiten er besitzt, was aus dem Leben herauszuholen und was aus dem Tod zu machen ist, wenn er nur ein wenig Geschmack gewinnt für das Schöne am Menschen und ebensoviel Widerwillen gegen das Häßliche an ihm, wenn er etwas sicherer darin geworden ist zu unterscheiden, welche Züge dem Menschen gut anstehen und welche übel, welche Eigenschaften ihn auszeichnen und welche ihn schänden, dann hat er, ob er sie auf dem Heimweg nun aussprechen kann oder nicht, eine moralische Lehre aus dem Theater mitgenommen. Er hat sie erworben, nicht indem er sie als These oder Maxime von der Bühne vernommen hätte — dergleichen hört er entweder gar nicht oder vergißt er sofort wieder —, sondern eher dadurch, daß er versucht ist, seinerseits den Handelnden des Schauspiels eine moralische These oder eine Maxime zu diktieren.

Das ist gerade die Kunst des Dramatikers, daß er statt selber Lehren fertig mitzugeben, seine Zuschauer herausfordert, ihm solche zu erteilen. Indem er

auf der Bühne Menschen vor Entscheidungen führt, in denen es um letzte Werte geht, lädt er den Zuschauer nicht nur als ergriffenen Zeugen ein, sondern er ruft ihn zum Richter über seinen Helden auf. Er setzt Recht oder Unrecht der Handelnden dem Urteil der Beiwohnenden aus, jede „Szene wird zum Tribunal" und dem Zuschauer ist das Amt angetragen, das jeder von uns mit tiefster Leidenschaft übt: das Amt, Schuld und Unschuld zu unterscheiden, Recht von Unrecht zu trennen. Keiner läßt sich so leicht die Gelegenheit entgehen, einen Spruch zu fällen, freizusprechen oder zu verdammen.

Wenn der Dramatiker diese Leidenschaft in seinem Publikum entfacht hat, daß es über den Helden und seine Widersacher zu Gericht zu sitzen begehrt, dann hat er wahrhaft „Furcht und Mitleid" erregt. Denn wer von dem Geschick eines Lear, eines Gretchens, eines Ödipus im Innern gepackt ist und gewahr wurde, daß eine solche tragische Verstrickung in dieser Welt auch ihm selber droht, der geht nicht fort, ohne daß eine Überzeugung in ihm fest wird: so muß es sein! oder: so geht es nicht! Vielleicht kann er nicht immer sein Urteil in Worte fassen, aber wenn er zu wählen hätte, dann würde er nach dem Schauspiel mit weniger Zaudern als vorher sich auf die Seite des Gebotenen stellen. Ob er die Schlußfolgerung mehr oder weniger ausdrücklich zieht, er sieht sich gezwungen, dem Gesetz recht zu geben, ja er würde, wenn es keines gäbe, jetzt selber nach einem Gesetz rufen.

Der Dramatiker kann gar nicht anders als moralisch wirken, vorausgesetzt, daß er seine Kunst versteht. Und dazu gehört, daß er wahrhaftig ist und den Menschen zeigt, wie er wirklich ist und wirklich handelt. Das erfordert, daß er den Menschen und seine Welt durch und durch kennt. Er kennt ihn nicht genügend, wenn er sich nur gemerkt hat, wie dieser oder jener Mensch sich hier oder dort verhalten hat. Um den Menschen zu kennen, darf man ihn nicht nur sehen, wie er von Fall zu Fall ist, sondern man muß begriffen haben, wie er sein soll. Der Dichter muß die Idee des Menschen erfaßt haben; er muß dem Gedanken zumindest auf der Spur sein, den Gott sich machte, als er den Menschen schuf. Nur wenn er den Menschen, wie er ihn täglich beobachtet, mit dem Urbild, das er von ihm im Geiste trägt, vergleicht, kann er ermessen, was an einem Menschen groß oder klein ist, was ihn stark macht oder schwach, was ihn hervorhebt und was ihn hinunterdrückt.

Wir müssen uns darüber klar sein, daß das viel verlangt ist. Daß es mehr verlangt ist, als der Mensch aus eigener Kraft leisten kann. Niemand, der geboren wird, wird mit dem Wissen um das Maß des Menschen geboren, sondern jeder muß von vorn anfangen, es zu erlernen. Und jeder, der nicht mehr ist als ein Mensch, unterliegt auf seinem Weg irgendwo der Gefahr der Verblendung, die ihm die Einsicht in das, was es um den Menschen wirklich ist, verwehrt oder trübt, und jeder Tag, den er auf Abwegen verbringt, hält ihn von der wahren Erkenntnis fern. Die Meister, zu denen er in die Lehre geht, können ihm zwar helfen, aber sie können seinen Weg nicht beschleunigen, wenn er selber seine Zeit in Aufenthalten der Schwäche verliert.

Und auch die Meister müssen wohl gestehen, daß sie selbst nie zur Einsicht gelangt wären, wenn sie alles durch eigenen Fleiß hätten sammeln müssen. Nicht einmal die ältesten Greise besäßen die Kenntnis vom Menschen, die hinreicht, wenn es nicht etwas gäbe, das den Grundstock dieser Kenntnis auch denen vererbt, die sie noch nicht erworben haben: das moralische Gesetz Gottes, das sich im Gewissen kundtut. Durch die Gebote, die er von der Mutter lernt, ist niemand so sehr Anfänger in der Wissenschaft vom Menschen, daß er einmal gänzlich ratlos sein könnte, wo er das Wesen des Menschen zu suchen hat. Und durch die Erinnerung an dieselben Gebote ist niemand so weit über seine Erfahrungen hinaus, daß er deren Kerngehalt vor Altersschwäche allzuleicht vergessen könnte. Aber auch der Forscher und der Dichter und der Weise finden das Feld ihres Suchens und Formens und Denkens abgesteckt vor: was sie jenseits der Grenzpfähle unternehmen, können sie getrost schon vorher als verlorenes Abenteuer buchen.

So kann sich auch der Dramatiker nicht dem moralischen Gesetz entziehen, wenn er sich nicht des selbstverständlichsten Vorteils, des untrüglichsten Wegweisers, des zuverlässigsten Kunstkanons berauben will. Er braucht das Gesetz nicht zu verkünden und nicht zu predigen, aber er muß es anerkennen; denn es ist die Norm des Menschlichen und der Schlüssel zu seiner Erkenntnis.

Das bedeutet natürlich nicht, daß der Dramatiker auf der Bühne alles zu vermeiden habe, was gegen das moralische Gesetz verstößt. Ohne die Schuld einzubeziehen, würde er das Drama kaum in Gang bringen, und wenn er die Sünde ausließe, würde er die Wirklichkeit verfälschen. Das Laster muß auf die Bühne; das Schauspiel darf dem Menschen nicht ersparen, seine eigene Scheußlichkeit in dem Spiegel, den es vorhält, zu erblicken. Aber soweit untersteht auch das Schauspiel dem Gebot, daß das Laster Laster bleiben muß, daß Häßlichkeit nicht zur Schönheit umgeschminkt werden darf. Verbrechen und Untat sollen losgelassen werden, aber wenn sie an ihren Rand kommen, dann müssen sie auch wirklich hinabstürzen. Maßlosigkeit und Leidenschaft sollen sich austoben, aber wenn sie ihr Werk vollendet haben, dann muß es Zerstörung heißen; denn ein anderer Name wäre Lüge. Kein Zickzack soll zu wirr und keine Kurve zu verschlungen sein, um sie in das Feld der menschlichen Verirrungen einzuzeichnen, aber die Koordinaten müssen gerade bleiben, das Senkrechte muß senkrecht stehen, damit das Schiefe von ihm zu unterscheiden ist. Der Dramatiker soll jeden Tumult im Hause der Welt entfesseln, der ihm einfällt, aber die Grundpfeiler des Hauses müssen bestehen bleiben, damit zu erkennen ist, was zerschlagen und verwüstet wurde.

Fassen wir zusammen: Die Moral und das Schauspiel treffen sich in ihrem Bereich, weil beide den Menschen als Menschen zum Stoff nehmen. Das Schauspiel kann von der Autorität, mit der die Moral den Menschen betrifft, absehen, aber der das Schauspiel macht, der Dramatiker, ist an sie gebunden. Das Schauspiel braucht von den göttlichen Geboten nicht zu reden,

aber wenn es nur seinen eigenen Gesetzen folgt, kommt es nicht umhin, die Berechtigung der Gebote zu erweisen. Der dramatische Künstler muß sich (ganz davon abgesehen, daß er wie alle anderen Gott zu gehorchen hat) das Gebot zu eigen machen, damit er das Ziel seiner Kunst: den Menschen am Menschen zu erbauen, erreichen kann.

Wir haben jetzt diese allgemeinen Formeln auf einige praktische Fragen anzuwenden.

Unschwer ergibt sich, daß vom Standpunkt der Moral aus dieselben Stücke als die gefährlichsten gelten müssen, die auch vom Standpunkt der Kunst aus zu verdammen sind, nämlich die, in denen die Menschen keine Menschen sind. Wenn die Wesen, die auf der Bühne auftreten, etwas anderes sind als Menschen, dann läßt sich aus ihrem Verhalten nichts mehr ableiten, weil sich alles ableiten läßt. Sie mögen dann so tugendsam oder so lasterhaft sein, wie sie wollen, der Zuschauer nimmt sich an ihnen weder ein leuchtendes noch ein abschreckendes Beispiel, weil er sich in ihnen nicht wiedererkennt. Aber dafür findet er in ihnen Anhaltspunkte, Bestätigungen, Exempel für jede seiner eigenen Irrsale und Verkehrtheiten. Wenn die Gestalten auf der Bühne ihn nicht bezwingen, dann hat der Zuschauer Gewalt über sie, ihnen alle Bedeutungen und Meinungen aufzuerlegen, die ihm belieben. Das ist das, was man Zersetzung nennt und was wir in unseren Tagen zur Genüge erleben.

Es mag an den modernen Stücken, die den Menschen so verzerren, zwar beruhigend sein, daß sie, wie sie keinen Nutzen stiften, auch den Schaden, den sie im Sinne haben, im Grunde doch nicht anrichten. Aber es ist genug Schaden, keinen Nutzen zu stiften, und der Schaden, der nicht beabsichtigt war, kann schlimmer sein als der, auf den man es abgesehen hatte. Zum Selbstmord bringen die Stücke der Nihilisten zwar wohl kaum jemanden, das ist nicht zu befürchten (die Autoren hätten sich ja sonst selber umbringen müssen, bevor sie ihr Stück schrieben), aber sie erzeugen Gleichgültigkeit, Stumpfsinn, Verzweiflung; sie nehmen die Freude am Menschlichen und zerstören die Hoffnung, es darin zu etwas zu bringen. Der Besucher, der das Theater verläßt, ohne irgendeinen Zuwachs erfahren zu haben, geht ärmer weg, als er gekommen ist, weil er in der Meinung bestärkt worden ist, ein innerer Aufschwung der Seele sei unmöglich, sich menschlich zu bereichern sei eine Utopie und alles außer dem materiellen Fortkommen Einbildung oder Unfug.

Die verstiegenen Idealisten sind nicht weniger gefährlich. Stücke, die dem Menschen nicht nur eine „schöne Seele" geben, sondern eine schönere, als er tatsächlich besitzt, mögen für den Augenblick erhebend wirken, aber hinterher ist die Enttäuschung um so bitterer, wenn sich herausstellt, daß der Dichter sowohl dem Helden als den Bewunderern, die er ihm warb, zuviel zugetraut hat.

Man soll darum immer zuerst darauf achten, ob die Gesamtschau eines Bühnenwerkes den Menschen hinnimmt, wie er ist, oder ob sich der Dichter

neben der Wirklichkeit ein Bild vom Menschen erdacht hat, das nicht zutrifft; und man soll sich auch dann nicht bei der Prüfung täuschen lassen, wenn die Konstruktion etwa mit dem Maßstab der Anständigkeit, den Profilen des Heldentums oder gar mit den Proportionen der Frömmigkeit arbeitet. Es kann einer von dem wahren Modell manche Einzelzüge so genau abschauen, als es die Ähnlichkeit nur wünscht; entscheidend ist zuletzt, wie das Ganze aussieht und an welcher Stelle er es errichtet.

Erst in zweiter Linie gilt es, einzelne unmoralische Handlungen, die in einem Stück vorkommen, ins Auge zu fassen. Sie sind weit weniger gefährlich, als der gute Ton gewöhnlich anzunehmen befiehlt. Ihre moralisch abträgliche Bedeutung wird überschätzt, und zwar folgt das aus dem bisher Gesagten:

Wofern die Gesamtschau eines Dichters in Ordnung ist, wofern er den Menschen, wie Gott ihn will, vor Augen hat, kann er sich eigentlich durch einzelne Entgleisungen nicht mehr viel verderben. Wenn das Ganze geraten ist, können es die Teile nicht mehr vereiteln. Wenn das Ganze seiner Sache sicher ist, dann entlarvt es von selbst jeden Trug; es erweist die Unsinnigkeit der Abwege und es führt jede Torheit ad absurdum. Wo die Kraft der Ordnung wirksam ist, bleibt die Ohnmacht der Unordnung nicht lange verborgen. Wo das moralische Gesetz auch nur unausgesprochen und im Hintergrund Geltung besitzt, da werden seine Widersacher durch sich selbst überwältigt.

Es scheint drei Möglichkeiten für das Unmoralische auf der Bühne zu geben: entweder das Unmoralische unterliegt am Schluß, oder es bleibt wie es war, oder es feiert am Ende einen Triumph. Der erste Fall ist sofort einleuchtend: der Ausgang lehrt, daß das Unmoralische das Falsche war.

Im zweiten Fall wird dieser Schluß zwar nicht nahegelegt, aber er ist auch gar nicht nötig. Wenn das Unmoralische vom dramatischen Geschehen nicht verändert wurde, dann blieb es außerhalb der Verwicklung und damit außerhalb der Erörterung. Es tritt dann sozusagen indifferent auf. Zwar ist es das an sich nicht, aber so wie der Zusammenhang es erscheinen läßt, hat es nicht seine Moralität oder seine Unmoralität herauszustellen, sondern es leistet unbesehen seinen Beitrag zur Handlung, und niemand hat Zeit, darauf zu achten, aus welchen Händen er stammt. So denkt zum Beispiel im „Hamlet" niemand daran, ob es Recht oder Unrecht ist, was Rosenkranz und Güldenstern widerfährt, weil im Moment ganz andere Dinge auf dem Spiel stehen. Das Unmoralische steht so im Schatten, daß es nur Böswillige als eine Ermunterung für sich herausrufen können.

Der dritte Fall kommt darauf hinaus, daß die geforderte Grundordnung nicht anerkannt ist. Der Autor, der dem Bösen recht gibt, entscheidet sich gegen den Menschen und gegen die Wirklichkeit. Der Fall ist also nur die Bestätigung und das sichere Anzeichen dafür, daß der Fehler im Allgemeinen liegt und nicht in seinem Besonderen verbessert werden kann. Man muß nun allerdings bei den anscheinend unmoralischen Schlußakten genau hinsehen,

wie sie gemeint sind. Nicht jeder Mord und jeder Selbstmord, der ein Drama beschließt, ist als Verbrechen zu werten. Othello tötet Desdemona, Ferdinand Luise, Odoardo Emilie, Verrina Fiesco: Ungeachtet man manche von diesen Tötungen vielleicht sogar rechtfertigen könnte, so sind sie im Drama nicht als Untaten gemeint, sondern einfach als Taten, die ein Ende machen, die einen Schlußstrich ziehen, die abkürzend eine notwendige Entwicklung vorwegnehmen. Ähnlich ist es mit dem szenischen Selbstmord. Romeo und Julia, Mortimer, Ferdinand, Antigone, Rhodope, Sappho, Franz Moor sterben auf der Bühne durch eigene Hand, aber man wird den Dichtern nicht vorwerfen können, sie befürworteten das Verbrechen. Der Selbstmord wird hier mehr als ein Symbol gewählt. Er soll Entsagung, Aufopferung, Gericht über sich selbst, Bereitschaft zum Untergang bedeuten. Es gibt auf dem Theater eine besondere Art von gutem Glauben, der entschuldigt, und er besteht darin, daß der gewöhnliche Zuschauer eine Handlungsweise als unschuldig betrachtet, weil er durch den Zug der Handlung von ihrer Anfechtbarkeit abgelenkt wird.

Soll das nun heißen, man müsse dem Theater alles nachsehen? Unter der Voraussetzung, daß ein Dichter die sittliche Ordnung anerkennt und ihren Grundriß überall beibehält, kann man ihm in der Tat nicht viel übelnehmen. So darf sich zum Beispiel Shakespeare etwa in „Maß für Maß" ein paar derbere Spässe und einige Bedenklichkeiten erlauben, und kein vernünftiger Mensch wird im Ernst daran Anstoß nehmen.

Das Mißliche ist nur, daß einerseits die Dramatiker meist viel weniger als Shakespeare auf die Ordnung der Welt eingeschworen sind und daß anderseits die Zuschauer in ihrer Masse durchaus nicht immer als besonders vernünftige Menschen angesehen werden können. Diese beiden Gründe machen uns doch vorsichtiger, als wir zu sein brauchten, wenn in einer vollkommeneren Welt Theater gespielt würde.

Die mangelnde Sicherheit im sittlichen Urteil vermindert auch bisweilen bei Dramatikern, die guten Willens sind, die Kraft, das Widerspenstige unvermerkt gefügig zu machen. Oder das Gewicht, das sie der Ordnung geben, ist dichterisch nicht schwer genug, um den verführerischen Eindruck des Bösen aufzuwiegen. So sind zum Beispiel in Eliots „Mord im Dom" die Reden an das Publikum, in denen die Mörder ihre Tat verteidigen, obwohl sie vom Dichter gedacht sind, um die vorgebrachten Scheingründe verächtlich zu machen, dramatisch so stark, daß die Apotheose, die dann folgt, sie nicht mehr überzeugend zu widerlegen vermag.

Diese falsche Verteilung des Nachdrucks liegt noch öfter als an der unüberlegten Ökonomie des Dichters an der unvernünftigen Aufnahme des Publikums. Das Theater muß damit rechnen, daß manche Szenen auf der Bühne ganz andere Grade der Erregung auslösen, als wenn sie vom besonnenen Abwägen eines einzelnen eingeordnet werden. Das Theater darf nicht vergessen, daß es Dinge gibt, in denen ein Publikum nie vernünftig ist. Wenn es einmal die niederen Triebe aufgeweckt hat, darf es nicht erwarten, daß es sie durch irgendeine einlenkende Wendung wieder besänftigen kann.

Elementare Leidenschaften können nur durch heftigere Leidenschaften überspielt werden, und wenn man die nicht findet, dann hat man verlorenes Spiel. Manche Leidenschaften können überhaupt nicht übertrumpft werden, und zu ihnen gehört zweifelsohne die sexuelle. Der Film, der in der Mitte eine Exhibition oder eine andere erotische Aufforderung gebracht hat, kann sich nicht darauf berufen, daß er am Ende dafür um so frömmer wird. Er muß wissen, daß diese Aufstachelung nicht mehr zu mildern ist. Ebensowenig kann irgendeiner einwenden, daß ihm persönlich diese oder jene beanstandete Stelle nichts ausmache, daß er gar nicht begreife, wie jemand so verdorben sein könne, sich dadurch aus der Ruhe bringen zu lassen, und daß er der Meinung sei, dem „Reinen sei alles rein". Das Theater und der Film richten sich auch sonst nicht nach dem Geschmack höherstehender Einzelner, sondern sie sind im Gegenteil ängstlich darauf bedacht, immer die Wirkung auf die Masse in Erwägung zu ziehen. Diese Rücksicht haben sie vor allem und zuerst in moralischer Beziehung walten zu lassen. Die Grenzen dessen, was einer verträgt, mögen in seinem Gewissensbereich so weit sein wie immer, in der Öffentlichkeit gilt nicht das weite Gewissen des Starken, sondern das enge des Schwachen. Schon der hl. Paulus hat zwischen dem zu unterscheiden gewußt, was er für sich selbst verantworten wollte, und dem, was er einem anderen zu verantworten zumuten durfte. Auch das Schauspiel muß sich die Beschränkung auferlegen, die den erzogenen Mann hindert, alle seine Gefühle, Ansichten und Stimmungen vor andern wahllos auszubreiten. Takt, Umsicht, Zurückhaltung sind Pflichten, die auch die dramatische Kunst ihren Betrachtern schuldet. Nicht aus Überheblichkeit und Heuchelei sollen sie hervorgehen, sondern aus Hochachtung und Liebe für den Mitmenschen, von dem zu verlangen, er müsse empfinden wie er selbst, niemand ein Recht hat. Diese Rücksicht ist eine erzieherische Rücksicht, aber sie ist mit Selbstverständlichkeit zu leisten. Es braucht niemand den Finger zu erheben und laut zu warnen: Halt, hier ist kein Zutritt für empfindliche und leicht erregbare Gemüter! Der Gentleman behüstelt nicht, was er verschweigt, und er verrät nicht, wenn es ihn etwas kostet, eine Bemerkung zu unterdrücken. So sollten auch die Theater möglichst wenig Aufhebens machen von dem, was sie sich versagen müssen. Zensuren sollten nicht nur unerwünscht, sondern überflüssig sein, und es wäre vornehmer, solche Filme gar nicht zu drehen, die man Jugendlichen vorenthalten muß. Wer ein Schauspiel schreibt oder in Szene setzt, muß daran denken, daß zwar vieles erlaubt ist, aber nicht alles sich schickt.

Das sind die unteren Grenzen, die die Moral dem Schauspiel zieht. Nach oben gibt es keine Grenzen. Warum sucht das Theater so oft gerade in der Richtung sein Fortkommen, wo es auf die Grenzen stoßen muß? Es bleibt ihm doch Bewegungsmöglichkeit und Freiheit genug, den Weg vom Guten zum Besseren zu suchen. Warum will es so beharrlich der Moral immer einen neuen Streifen von gerade noch Erlaubtem abringen, warum läßt es sich so widerwillig von der Moral gängeln, anstatt lieber selber die Führung zu

übernehmen und der Moral voranzustürmen? Wie wäre es, wenn es sich darauf verlegte, den Gesetzen zu beweisen, daß sie viel zu weitmaschig sind, anstatt zu zetern, sie seien zu eng? Es gibt soviele moralische Situationen, die von keinem Gesetz geregelt werden. Das weite Feld, in dem nicht die gute Vorschrift, sondern der bessere Ratschlag gilt, steht dem Schauspiel offen. Es soll sich nicht dazu zwingen lassen, den Menschen in seinem Notdürftigsten zu bewahren, sondern es soll seinen besten Ehrgeiz daran wenden, ihn zu einer immer höheren Menschlichkeit zu führen.

Das Weltbild der modernen Physik

Von GOTTFRIED GOTTER

Der durchschnittlich Gebildete empfindet auch heute noch eine schwer zu überbrückende Kluft zwischen seinem naturwissenschaftlichen Weltbild und seinen religiösen Anschauungen. Kein Wunder, da die an den mittleren Schulen verbreitete Naturlehre noch stark in den wissenschaftlichen Anschauungen der Jahrhundertwende, also in mechanistisch-materialistischen Thesen, befangen erscheint. Daß in den letzten 50 Jahren vor allem auf dem Gebiete der Physik ein Erdrutsch stattgefunden hat, der alle Schlußfolgerungen, die man aus den damaligen physikalischen Erkenntnissen ziehen zu können glaubte, unter sich begraben hat, ist verhältnismäßig wenig in die breitere Öffentlichkeit gedrungen, vor allem deshalb, weil die neuen Lehren an die Fassungskraft eines Laien ungewöhnlich hohe Ansprüche stellen, so daß sie nur schwer dem allgemeinen Verständnis zugänglich gemacht werden können. Trotzdem soll hier versucht werden, das physikalische Weltbild des ausgehenden 19. Jahrhunderts skizzenhaft den neuen Lehren gegenüberzustellen, eine Konfrontierung, die die Beziehungen zwischen exakter Wissenschaft einerseits und Philosophie und Religion anderseits in einem neuen Licht erscheinen lassen wird.

Die Physik der Jahrhundertwende, die wir heute als „klassische Physik" bezeichnen, bildete ein gewaltiges, in sich geschlossenes Lehrgebäude. Gestützt auf die Vorstellungen von der Realität einer Newtonschen Mechanik, kam es vor allem dem angeborenen Streben des menschlichen Geistes nach Anschaulichkeit entgegen, und darin liegt wohl der Grund, weshalb die auf der klassischen Physik fußenden materialistischen Philosophien (z. B. der Monismus Haeckelscher Prägung) eine so große Anhängerschaft fanden. Die wichtigsten Lehrsätze, von denen die materialistischen Denksysteme ihren Ausgang nehmen, seien hier kurz gestreift.

a) Im Mittelpunkt stand das Gesetz der Erhaltung der Masse. Hiernach bildet die im Weltall vorhandene Masse, oder auch die Materie oder der Stoff, seit jeher eine unveränderliche, d. h. zahlenmäßig konstante Größe und wird in aller Zukunft unverändert bleiben. Masse ist demnach eine letzte, nicht weiter umwandelbare Substanz, von der nichts verloren gehen kann, die

— seit je existent — nicht geschaffen sein kann. Ihre zahlenmäßige Größe war bestimmt durch das Newtonsche Grundgesetz der Mechanik, nach dem der physikalische Begriff Kraft gleichgesetzt wird dem Produkt aus „Masse" eines Körpers mal seiner Geschwindigkeitsänderung in der Zeiteinheit. Begrifflich gleich mit der Masse wurde der Stoff oder die Materie gesetzt, die sich aus kleinsten unteilbaren Teilchen, den Atomen, aufbauen sollte. Über den Aufbau und eine Verwandlung der Atome wußte man noch nichts, und es kann uns die heute zumindest leichtfertig anmutende Kühnheit nur befremden, mit der die materialistischen Philosophien daran gingen, „Welträtsel" auf materialistischer Grundlage zu lösen, wo man doch vom innersten Gefüge der Materie so gut wie nichts wußte. Man übersah auch, daß das Gesetz der Erhaltung der Kraft nur den äußeren Rahmen des Geschehens vorschrieb, nie aber die Form voraussagen ließ, in welcher Art dieses Geschehen vor sich geht. Dieses Gesetz gab nun Anlaß zu Spekulationen, daß der zeitlich ewige und numerisch unveränderliche Bestand der Masse für einen Schöpfungsakt keine Möglichkeit offen lasse und ähnlicher Art.

b) Das Seitenstück zu diesem Gesetz bildete das Gesetz der Erhaltung der Energie. Nach ihm sollte die Gesamtsumme aller mechanischen, thermischen, elektrischen, chemischen usw. Energien im Weltall für alle Zeiten eine konstante Größe darstellen; Energie gehört demnach, wie die Masse, zu den letzten Wesenheiten des Universums. Eine Energieart kann sich wohl in eine oder auch mehrere andere Arten verwandeln, jedoch muß diese Umwandlung stets in genau äquivalenten Mengen vor sich gehen, so daß in einem von außen abgeschlossenen System die Gesamtsumme aller Energien stets unverändert bleiben muß.

c) Man stand allgemein auf dem Standpunkt, daß ein Naturvorgang insoweit „erklärt" werden könne, als man imstande sei, sich von ihm ein mechanisches Bild oder Modell zu machen; daß dies mit der Zeit für alle Naturvorgänge gelingen müsse, davon war man überzeugt. So versuchte man z. B. die Fortpflanzung des Lichtes, also einen Vorgang der Energieübertragung, durch Wellen, d. h. periodisch fortschreitende Verdichtungen und Verdünnungen in dem das ganze Universum gleichmäßig durchdringenden „Äther" zu erklären und anschaulich zu machen. Sogar die Lebewesen sollten sich nach materialistischen Anschauungen nicht wesentlich, sondern nur dem Grade nach von einer mechanischen Anordnung unterscheiden. Die staunenerregenden Funktionsmöglichkeiten, die Vielfalt, Anpassungs- und Reaktionsfähigkeit der Organismen sind demnach das Resultat einer unendlich verfeinerten Differenzierung und Komplizierung der einzelnen Elemente, entstanden durch eine sich über riesengroße Zeiträume erstreckende stetige Entwicklung. Das Geistige, z. B. der Gedanke, ist ein Ausfluß der Gehirnatome; Aussprüche wie „Der Gedanke ist eine Bewegung des Stoffes" oder „Kein Gedanke ohne Phosphor" sind kennzeichnend für die Geisteshaltung einer Epoche, die die Grundlage der Naturerkenntnis in der Mechanik, also in einem „Stoßen und Schlagen" erkennen zu können glaubte.

d) Für die Verknüpfung der Geschehnisse untereinander sollte das Kausalgesetz die bindende Richtschnur darstellen. In der Fassung, die ihm die Philosophie der Zeit zu geben pflegte, stellte es die Forderung auf, daß auf gleiche Ursachen stets gleiche Wirkungen folgen müssen. Dieses Gesetz wurde nicht nur empirisch (durch Erfahrung) angeblich mit genügender Sicherheit bestätigt gefunden, sondern auch als denknotwendig betrachtet (was das philosophische Denken seit Aristoteles bekanntlich nur von jener Form des Kausalprinzips behauptet, die besagt, daß jedes Entstehende zu diesem seinem Entstehen eine Ursache erfordert). Der experimentierende Physiker muß z. B. bei wiederholter Herstellung der gleichen Versuchsbedingungen (Ursachen) unweigerlich immer wieder zu den gleichen Resultaten (Wirkungen) gelangen: dem Zustand A folgt zwangsläufig immer wieder der Zustand B, wobei der Zustand B durch physikalische Gesetze genau umschrieben und berechenbar ist. Hätten wir Kenntnis vom Zustand aller Massenpunkte der Welt (z. B. gegeben durch Lage und Geschwindigkeit) in irgend einem Zeitpunkt, so folgte daraus nach einer unerbittlichen Logik auch der Zustand aller Massenpunkte des Universums für jeden folgenden Zeitpunkt. So glaubte man die aus dem Kausalgesetz und der Mechanik sich ergebende Situation verallgemeinern zu können. Diese These ist bekannt als Laplacesche Weltformel, und der ungewöhnlich begabte Mathematiker, der imstande wäre, alle diesbezüglichen Rechnungen auszuführen, ging als Laplacescher Dämon in die Geschichte der Philosophie ein. So schnurrt der Kosmos nach dieser Ansicht wie ein Räderwerk ab; einmal angestoßen, nimmt das Geschehen in der Welt „nach ehernen unwandelbaren Gesetzen" seinen Lauf. Für irgendwelche „zufälligen" oder von außen in die Welt eingreifenden Kräfte und Einflüsse blieb nirgends ein Ansatzpunkt. Die Welt war nach diesen Theorien ein nach mechanischen Gesetzen wohlgeordneter Mechanismus, die nicht zu leugnenden geistigen Bindungen in ihr ein „Attribut" des Stoffes; ohne Stoff kein Geist, kein Geist ohne Stoff (Monismus). Was in dieser Welt als bewundernswert hingestellt wurde, war ihre Größe („Unendlichkeit"), die Kompliziertheit der wechselseitigen Beziehungen der stofflichen Elemente untereinander und die Erhabenheit der unantastbaren Naturgesetze. Beobachtungen, die sich nicht in dieses wohlabgerundete Denkgebäude einfügen ließen, z. B. die parapsychischen Phänomene, wurden kurzerhand als Aberglauben abgetan.

All dem lag mehr oder weniger unbewußt ein alter naturphilosophischer Satz zugrunde: Natura non facit saltus (die Natur macht keine Sprünge); es gibt demnach in der Natur keine sprunghaften Übergänge, eines entwickelt sich naturgesetzlich stetig aus dem anderen, alles steht mit jedem irgendwie in Verbindung und jedes Ereignis ist kausal streng bestimmt.

Die heutige geistige Lage ist demgegenüber weit beunruhigender und in engerem Rahmen schwer zu umreißen. Die obenerwähnten physikalischen Thesen sind nicht durchwegs als überholt anzusehen, aber sie sind jedenfalls so gewandelt, daß alle aus ihnen gezogenen Schlußfolgerungen als hinfällig

betrachtet werden können. Die moderne Physik ist vor allem die Wissenschaft des atomaren Geschehens; wir sprechen von Atom- und Kernphysik. Ihre Gesetze gelten zunächst für diesen mikroskopischen Bereich und erst in zweiter Linie für den makroskopischen Bereich der klassischen Physik. Nicht aber gelten die Gesetze der alten Lehre für das atomare Geschehen; demnach sind sie auch nicht, wie man früher annahm, von universaler Bedeutung.

Es ist hier nicht der Ort, die Ergebnisse der Atomphysik im einzelnen auszubreiten[1]; wir beschränken uns vielmehr darauf, das oben skizzierte materialistisch-mechanistische Weltbild den aus der modernen Physik fließenden Anschauungen gegenüberzustellen.

Wer vor 50 Jahren sich erdreistet hätte, zu behaupten, daß zwei so verschiedene Dinge wie Masse und Energie sich ineinander verwandeln könnten, wäre zu einem unwissenschaftlichen Träumer gestempelt worden. Heute lassen unwiderlegbare Beobachtungen und Versuche auf dem Gebiete der Atomphysik diese damals mystisch anmutende Behauptung als Tatsache erscheinen. Vorher hatte schon die reine Theorie (Einsteins Relativitätstheorie) die Behauptung aufgestellt, daß die sogenannte Ruhemasse der Materie (das ist die Masse, die ihr im Zustand der Ruhe zukommt) einem bestimmten Energiebetrag gleichwertig ist; demnach ist diese Energie gleich der Ruhemasse mal dem Quadrat der Lichtgeschwindigkeit, eine Beziehung, die auch bei kleinsten Massebeträgen schon riesig große Energiemengen berechnen läßt. Gelänge es z. B., nur ein Gramm Materie dazu zu bringen, sich vollkommen in Energie aufzulösen, so könnte der gleiche Energiebetrag erst bei Verbrennung von rund 20000 t Kohle erzeugt werden. Daß diese Berechnung nicht nur graue Theorie ist, beweisen zahlreiche Vorgänge beim Zerfall oder bei der Zertrümmerung von Atomkernen. Auch der Aufbau größerer Atomkerne aus den bisher bekannten kleinsten Kernen, den Wasserstoffkernen oder Protonen, läßt die Umwandlung von Masse in Energie klar verfolgen. So setzt sich z. B. der schwere Wasserstoffkern (Deuteron) aus zwei ungefähr gleich schweren Kernen (Proton plus Neutron) zusammen; nach dem Gesetz der Erhaltung der Masse müßte der so entstandene Kern das Summengewicht der beiden Bestandteile besitzen. Wie der Versuch zeigt, ist er aber tatsächlich leichter; der fehlende Masseanteil hat sich in potentielle Bindungsenergie verwandelt, die die beiden Kernbestandteile zusammenkittet. Besonders schwere und große Atomkerne (z. B. der Urankern) zerfallen von selbst (spontan); es sind dies die Kerne der radioaktiven Elemente, ein Prozeß, bei dem so beständig Energie frei wird. Bringt man solche schwere Atome explosionsartig in einer sogenannten Kettenreaktion zum Zerfall, so werden Energiemengen entfesselt, von deren Größenordnung man sich noch vor 30 Jahren nichts träumen ließ. Hiroshima und Nagasaki sind die ersten Meilensteine auf dem Wege dieser Erkenntnis. Gelingt es, den Zerfallsprozeß stetig und lang-

[1] Vgl. dazu den Aufsatz von Miczaika „Atomkern und Atomkernprozesse“ in dieser Zeitschrift, Bd. 139, 137—147.

sam ablaufen zu lassen, so gelangen wir zum Bau der Atomkraftmaschine. Atombombe und Atomkraft, die der neuen Epoche ihren Stempel aufdrücken werden — ob zum Segen oder Fluch, bleibt noch offen —, gehen jedenfalls letzten Endes auf die Erkenntnis zurück, daß Materie und Energie wesensgleich sind und ineinander verwandelt werden können. Das heißt also, daß die Gesetze der Erhaltung der Masse (Materie) und Kraft (Energie) identisch sind, was so zu verstehen ist, daß eine zugrunde liegende Wesenheit, die viele Formen annehmen kann, Materie und Energie (Strahlung) im besonderen, durch alle Änderungen erhalten bleibt. Im Bereich unserer bisherigen Technik haben beide Gesetze, jedes für sich, nach wie vor ihre Gültigkeit; nicht aber gelten sie in der alten Form für den großen Haushalt der Natur. So steht heute schon fest, daß die ungeheuren Energiemengen, die die Fixsterne und auch unsere Sonne ständig in den Raum strahlen, vom Zerfall, von der Zerstrahlung ihrer Materie herrühren. Rund 250 Millionen Tonnen Gewicht verliert die Sonne jede Minute von ihrer Substanz. Sie strahlt sie als Energie in den Raum, und so ist auch der Bruchteil dieser Energiemenge, der unserer Erde zukommt und dank der wir existieren, nichts anderes als zerstrahlte Sonnenmaterie.

Verwandelt sich Materie in Energie, so muß stets die Forderung der Planckschen Grundgleichung erfüllt sein, wonach die entstehende Energie nur in einzelnen kleinsten Teilmengen, Energieklümpchen von der Größe „Wirkungsquantum" mal Frequenz der auftretenden Energiestrahlung, sich äußert. Das sogenannte „Wirkungsquantum" ist eine unveränderliche Zahlengröße mit der Dimension Arbeit mal Zeit. Die Energiestrahlung ist also ebenso wie die Materie atomisiert, sie setzt sich je nach der ihr zukommenden Frequenz aus mehr oder weniger kleinen Energieatomen zusammen, die heute allgemein „Photone" genannt werden. Eine für klassische Begriffe und das herkömmliche Denken vollkommen unzugängliche Vorstellung. Ein Energiestrom, z. B. ein Lichtstrahl, setzt sich aus kleinsten Teilchen zusammen, so daß also ein beliebig kleiner Energiebetrag nicht angenommen werden kann. Bei makroskopischen Prozessen spielt diese Atomisierung der Energie im allgemeinen keine Rolle, und deshalb entzog sie sich auch solange den Beobachtern, die im Rahmen der klassischen Physik arbeiteten. In atomaren Prozessen aber ist die Quantelung der Energie und damit das Plancksche Wirkungsquantum das A und O aller Geschehnisse; das kleinstmögliche Ereignis, das überhaupt in der Welt auftreten kann, ist ein solches, bei dem ein Photon von der Größe Wirkungsquantum mal Schwingungszahl frei wird. Auch das Geschehen ist also atomisiert. Es gibt gewisse kleinstmögliche Ereignisse, die gewissermaßen das Geschehen „im Kern" darstellen.

Die Verwandtschaft zwischen Materie und Energie zeigt sich ferner in äußerst schwer deutbaren Erscheinungen, die bei der Beobachtung der Urbestandteile der Materie von Protonen und Elektronen (kleinste negative Elektrizitätsatome) auftreten. Diese Teilchen zeigen nämlich nicht durchwegs materiellen Charakter, so z. B. benehmen sich die Elektronen bei bestimmten

Versuchen wohl wie feste Teilchen (Korpuskeln), sie zeigen z. B. Stoßwirkung; bei andern hingegen verhalten sie sich wie Wellen oder strahlende Energie. Treffen sie z. B. auf dünne Goldblättchen, so treten Beugungsringe auf, als ob wir es mit Wellen zu tun hätten. Es ist dies die vielbesprochene Zwitternatur der materiellen Urbestandteile. Man kann nicht behaupten, sie seien Materie schlechthin, sondern wir können nur feststellen, daß sie sich manchmal wie feste Teilchen, manchmal wieder wie Wellen benehmen. Anderseits weist die strahlende Energie (z. B. Licht, Wärmestrahlung, Radiowellen usw.) auch eine seltsame Doppelnatur auf; bei vielen Versuchen benimmt sie sich wie Wellen (Beugungs- und Interferenzerscheinungen), bei anderen wieder wie feste Teilchen. Es ist dann so, als ob die den Energiestrom zusammensetzenden Photone materielle Teilchen wären. So wissen wir, daß Licht auf ihm entgegenstehende Flächen einen Druck auszuüben vermag, der bei genügend hohen Temperaturen des Lichtspenders der Wirkung eines Geschoßhagels gleichkommen kann. Exakte sprachliche Formulierungen zur Definition der physikalischen Elemente werden immer schwieriger. Die Materie löst sich in unseren Vorstellungen in einen leeren Raum auf, der nur äußerst selten von einem Etwas besetzt ist, das schon nicht mehr Materie, sondern ein Zwitterding zwischen Welle (Energie) und Materie zu sein scheint.

Alle diese Feststellungen, die den Laien zunächst wie mystisierende naturphilosophische Spekulationen anmuten, gehen auf Beobachtungen und Versuche zurück, die sich in einen exakten mathematischen Rahmen einordnen lassen. Was bleibt, ist schließlich nur diese zahlenmäßige Formulierung, das mathematische Schema, nach dessen Gesetzen sich das Verhalten der kleinsten Teilchen richtet, also etwas rein Geistiges. Den Physikern ist es wirklich gelungen, solche auf höherer Mathematik beruhende Schemata zu finden, die jeder Anschaulichkeit entbehren und keine bestimmte sprachliche Ausdeutung mehr zulassen, so daß es innerhalb dieser Betrachtungsweise sinnlos erscheint, von Masse oder Energie oder Wellen oder von einer bestimmten Lokalisation eines betrachteten Teilchens zu reden. Bestimmte funktionelle Abhängigkeiten, die schließlich nur dem Mathematiker zugänglich sind, bleiben als letzte Werte für viele ein wenig befriedigender Zustand. Mathematische Formeln, die sich jeder geometrischen Veranschaulichung entziehen, werden uns als das letzte Wesen der Dinge hingestellt und das alte Wort vom „rechnenden Gott" erscheint im neuen Lichte.

Auch die aus den Lehren der klassischen Physik gefolgerte Behauptung von der Unendlichkeit des Raumes und der sie erfüllenden Materie ist überholt. Es ist leicht, nachzuweisen, daß die im Weltall vorhandene Materie nur eine endliche Größe darstellen kann; wäre sie nämlich unendlich, so müßte das Gravitationspotential, d. i. die Massenanziehung in irgend einem beliebigen Punkt des Raumes, einen unendlich großen Wert annehmen, was offenbar nicht der Fall ist. Bezüglich des Raumes lehrt die neue Physik, daß der Weltenraum wohl unbegrenzt ist, aber trotzdem eine endliche Größe darstellt, d. h. wir kommen im All nirgends an eine Grenze, obwohl das gesamte Raum-

volumen einen endlichen Wert darstellt, dessen Größe durch die gesamte im Universum vorhandene Materie bestimmt wird. Diese paradox anmutende Feststellung kann dem Verständnis etwas näher gebracht werden, wenn man erklärt, daß der Raum in sich „gekrümmt" sei, ähnlich wie die Kugeloberfläche der Erde, auf der wir uns bewegend nirgendwo eine Grenze finden, die aber trotzdem eine ganz bestimmte endliche Fläche aufweist. Auch im Raum müssen wir also, wenn wir uns ständig längs eines Lichtstrahles fortbewegen, wieder zum Ausgangspunkt zurückkehren. Daraus kann gefolgert werden, daß man einen Stern — zumindest theoretisch — zweimal am Himmel erblicken müßte, wieder eine Folgerung, die für den Normalverstand kaum faßbar scheint.

Auch die Stellungnahme der modernen Physik zum Kausalgesetz soll hier kurz umrissen werden. Die klassische Auffassung von dem durch das Kausalgesetz bestimmten Ablauf allen Geschehens ging offenbar von der Voraussetzung aus, daß man bei genügender Verfeinerung der Meßmethoden ohne weiteres imstande sei, jeden physikalischen Vorgang exakt festzulegen und vorauszuberechnen. Die neuen Messungen an kleinsten Teilchen (z. B. Protonen und Elektronen) haben aber überraschenderweise die prinzipielle Unmöglichkeit einer wirklich exakten Messung ergeben, derart, daß die Messung des jeweiligen Standpunktes, z. B. eines Elektrons, um so ungenauer wird, je genauer man seine Geschwindigkeit zu erfassen sucht und umgekehrt. Die Unschärferelation Heisenbergs gibt hierfür eine exakte mathematische Formulierung. Der Grund dieser eigentümlichen Erscheinung liegt in der Beeinflussung des beobachteten Elektrons durch die zur Beobachtung naturgemäß notwendigen Lichtstrahlen (Photonen). Da wir somit gar nicht in der Lage sind, den Ausgangspunkt für die Berechnungen des Laplaceschen Dämons exakt festzustellen, sind auch die Berechnungen für den Ablauf der folgenden Ereignisse mit einer notwendigen Ungenauigkeit behaftet. Grob bildlich gesprochen ist das Weltgetriebe nach unserer heutigen Auffassung kein Uhrwerk, dessen Zähne fugenlos ineinandergreifen, sondern es ist zwischen den Zähnen ein genau definiertes Spiel vorhanden, das für metaphysische Spekulationen Anlaß zu bieten vermag.

Die Unmöglichkeit einer streng exakten Messung hat hierbei nicht ihre Ursache in menschlicher Unzulänglichkeit, sie ist vielmehr zwangsläufig durch die Gegebenheiten jedes Versuches festgelegt; d. h. die Erfahrung selbst lehrt uns, daß jeder Versuch einen bestimmten Ungenauigkeitsgrad in sich trägt. Daraus folgt, daß wir das Kausalverhältnis im atomaren Bereich empirisch nicht mehr nachzuprüfen vermögen. Damit ist die Gültigkeit des oben erwähnten Kausal*prinzips* auf dem Gebiete der Seinsphilosophie nicht geleugnet, wohl aber die an erster Stelle genannte Form des physikalisch abgewandelten Kausal*gesetzes* als hinfällig erkannt.[2]

So vermittelt uns die moderne Physik im Gegensatz zur klassischen Physik

[2] Vgl. Junk, „Das Kausalgesetz und die moderne Atomphysik", in *dieser* Zeitschrift, Bd. 137, 295—301.

keine mechanistische Ausdeutung des Naturgeschehens, sondern eine mathematische, also eine geistig formale, die sich durch die bekannte Unschärferelation Heisenbergs selbst Grenzen der Erkenntnis setzt. Als ruhender Pol in der Erscheinungen Flucht erscheint in den Formeln immer wieder das oben erwähnte Plancksche Wirkungsquantum, eine physikalische Konstante, die den alten Satz, daß die Natur keine Sprünge macht, Lügen straft. Nicht nur die Materie und die Energie, sondern auch das Geschehen selbst sind demnach atomisiert, es gibt keine beliebig feinen Übergänge. Der Seinsgrund liegt nicht mehr in der handgreiflichen Materie, sondern in den nur mathematisch beschreibbaren atomaren Vorgängen. Auch der metaphysisch wichtige Begriff der Identifizierung der letzten Elemente erfährt eine neue Deutung. Wohl sind noch die Atome selbst identifizierbar, nicht aber die Elektronen und Photonen in der Form etwa, daß man z. B. ein bestimmtes Elektron A festhalten und seinen Lebenslauf durch alle Zeiten verfolgen könnte. Auch dort, wo zwei Elektronen in Wechselwirkung zueinander treten, haben wir es nur mit einem mathematisch beschreibbaren Vorgang zweier reiner Rechnungsgrößen zu tun, wobei es sinnlos wäre, jede von ihnen besonders zu identifizieren. Einfach ausgedrückt: die Elektronen selbst sind Größen, die wohl realisiert, aber nicht identifiziert werden können, ähnlich wie etwa ein Bankguthaben wohl realisiert werden kann, aber nicht mit Banknoten einer bestimmten Nummernserie identisch zu erklären ist.

Alle obigen Ausführungen könnten leicht den Eindruck entstehen lassen, daß die Feststellungen der Wissenschaft einen recht wetterwendischen Charakter tragen, da die Unterschiede zwischen der klassischen und der modernen Physik besonders herausgestellt wurden. Nun aber sind das Erfahrungsmaterial und die Thesen der klassischen Physik an und für sich nicht als falsch zu bezeichnen; Irrtümer und Entgleisungen entstanden nur dadurch, daß man den Gültigkeitsbereich dieser Thesen zu weit spannte und Schlußfolgerungen für zu abliegende Wissensgebiete zog, die die Tragfähigkeit der an und für sich richtigen Lehrsätze überschritten. Auch waren es nicht die führenden Männer, sondern meist Außenseiter und Popularisierer der Wissenschaft, die durch Wiedergabe schlecht verstandenen Geistesgutes dieses später in Mißkredit brachten. Trotz aller neuen Erkenntnisse bleibt das von Newton, Galilei, Maxwell u. a. uns hinterlassene Geisteserbe Grundlage unserer technischen Zivilisation. Verändert aber hat sich das physikalische Weltbild, das auf den Beobachtungen in atomaren Bereichen aufgebaut ist. Die Gesetze dieser neuen Physik schließen die Gesetze der alten Physik in sich ein, soferne man sie nur für das makroskopische Geschehen, z. B. für eine genügend große Atomzahl oder für kleinere Geschwindigkeiten extrapoliert. Der gewissenhafte Naturforscher ist sich nach wie vor darüber klar, daß der gegenwärtige Stand der Naturforschung nicht anders als menschlich unvollkommen sein kann und Schlußfolgerungen allgemeiner Natur oder gar metaphysische Spekulationen nur mit großer Vorsicht aufgenommen werden dürfen. Die naturwissenschaftliche Erkenntnis kann nie zu einem geschlossenen Ganzen werden, denn sie

ist nicht nur dem Grade nach, sondern auch ihrer Art und ihrem Wesen nach begrenzt. Neben ihr steht als Erkenntnisquelle die Welt der Idee, deren Gegenstand in keiner bestimmten Erfahrung angetroffen werden kann.

Alles geistige Ringen in den verschiedenen Philosophien spielt sich im Zeichen des Antagonismus zwischen Begriffen wie Subjekt und Objekt, primären und sekundären Qualitäten, Geist und Stoff, zwischen Erfahrung und Spekulation ab. In allen materialistischen Systemen tritt das Subjekt, der Geist und die Spekulation gegenüber Begriffen wie Objekt, Stoff und Erfahrung zurück.

Obige Ausführungen sollten nur einen Hinweis dafür bringen, daß die moderne Physik von einer mehr idealisierenden Denkrichtung getragen wird, die das Primäre im Geist und nicht im Stoff sucht. Die neue Lehre findet den Wesensgrund in einem geistigen Soseinsverhalten, das nur mathematisch systematisiert werden kann und das sogar die Materie in geistige Elemente auflöst. Die Tatsache, daß in der exakten Naturwissenschaft immer mehr eine geistbejahende Auffassung Boden gewinnt, sollte allen philosophischen und auch theologischen Kreisen Ansporn sein, das neue Gedenkengut entsprechend auszuwerten.

Rätsel um Deutschland

Buchbericht von MAX PRIBILLA S. J.

Im letzten Juniheft dieser Zeitschrift (Bd. 140, S. 229) habe ich eine genaue geschichtliche Darstellung der Naziherrschaft als dringend notwendig bezeichnet. Denn es gibt schon jetzt sehr viele, die nicht mehr oder nur 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. Überdies wächst eine neue Generation heran, die zwar unsere gegenwärtige Not sieht und unter ihr leidet, aber über die Ursachen dieser Not nur unzulängliche oder verworrene Vorstellungen hat, also wiederum der Irreführung durch gewissenlose Agitatoren ausgesetzt ist. Damals schrieb ich: „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."

Schneller als erwartet ist nun eine solche sachliche Darstellung erschienen. Ihr Verfasser ist Generalmajor a. D. Bernhard Schwertfeger, der als Historiker und Militärschriftsteller, zumal durch sein gründliches Buch über das Ende des ersten Weltkrieges[1], rühmlichst bekannt ist. Was er bietet, ist nicht — wie heute so oft üblich — eine flüchtig hingeschriebene Skizze, auch nicht ein Monolog oder eine verschleierte Selbstrechtfertigung, sondern wirklich ein ernster, angestrengter Versuch, klar zu erkennen und übersichtlich darzulegen, „wie es eigentlich gewesen" ist. Er nennt sein Buch: „Rätsel um Deutschland 1933 bis 1945"[2]. Schon durch die Wahl des Titels deutet er

1 Das Weltkriegsende. Gedanken über die deutsche Kriegsführung 1918. Potsdam, Rütten & Loening 1937, bis 1940 acht Auflagen.

2 574 S., Heidelberg 1947, Carl Winter, Universitätsverlag. Kart. M 11.—.

an, daß es sich um ein schwieriges Unternehmen handelt. Das liegt nicht nur an der verwirrenden Überfülle des Stoffes und den sich geradezu überstürzenden Ereignissen einer Weltenwende, sondern in vielen Punkten auch an dem Fehlen oder der Unzulänglichkeit zuverlässiger Quellen. Die von den Hitler-Machthabern in unzähligen Fällen angeordnete Vernichtung deutscher Akten, um die Spuren ihrer verbrecherischen Tätigkeit zu verwischen, und die Zerstörung Deutschlands durch Bombenangriffe schon vor der Besetzung durch die alliierten Streitkräfte haben ja wesentlich dazu beigetragen, alle wissenschaftlichen Nachforschungen zu erschweren (126. 461). Dazu kommen die bekannten Behinderungen, mit denen heute die wissenschaftliche Arbeit in Deutschland zu kämpfen hat.

Wenn es dem Verfasser trotz dieser großen Schwierigkeiten gelungen ist, ein umfassendes, geschlossenes Bild der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft zu zeichnen, so dank seiner scharfen Beobachtungsgabe, seinem eisernen Fleiß und seinem wachen Spürsinn, von dem schon das ausführliche, überaus sorgfältig ausgearbeitete Literaturverzeichnis ein beredtes Zeugnis gibt. Eine unbestechliche Wahrheitsliebe, die ohne Scheuklappen sich bei Freund und Feind zu unterrichten strebt, durchzieht das ganze Buch und gibt dem Leser die Bürgschaft einer sicheren, verlässigen Führung. So ist es wohl geeignet, die Absicht des Verfassers zu erreichen, nämlich dem eigenen Volke die Binde von den Augen zu nehmen (66) und „die Umwandlung des gefühlsmäßigen Denkens der Menschheit in ein auf ehrlichem und festem Grunde fußendes Wissen" vorzubereiten (25). Dem Buche ist daher die weiteste Verbreitung zu wünschen.

Der Verfasser folgt dem zeitlichen Ablauf der Dinge und läßt uns so die vergangene Zeit in der Erinnerung noch einmal erleben. Dadurch gewinnt die Darstellung auf weite Strecken den Charakter eines spannenden Dramas — freilich eines traurigen Dramas, das auf Kosten des deutschen Volkes gespielt wird. Das Hauptaugenmerk ist auf das Heraufkommen und die Methoden des Nationalsozialismus, auf den ungeheuerlichen Seelenbetrug und die dadurch im deutschen Volke erzeugte geistige Verwirrung gerichtet. Überaus wertvoll ist, daß die einzelnen Vorgänge nicht nur berichtet, sondern aus den zeitgeschichtlichen Zeugnissen veranschaulicht und belegt werden. Denn es ist ja in der Tat so, daß „bei der heutigen Lage in Deutschland die wenigsten Leser in der Lage sein dürften, die notwendigen Zusammenhänge aus etwa noch vorhandener gedruckter Literatur nachzuprüfen, geschweige denn sich auf eigene Erinnerungen zu verlassen" (156. 285). Gerade für diese wörtliche Wiedergabe wichtiger, jetzt schwer auffindbarer Dokumente wird der Leser besonders dankbar sein. Es ist dabei unvermeidlich, daß wir auch den unerträglichen Redeschwall der Nazi-Propaganda noch einmal über uns ergehen lassen müssen. Aber dadurch bietet sich die Gelegenheit, den verführerischen Einfluß dieser Propaganda auf die deutschen Menschen rückblickend zutreffend zu würdigen (115), zugleich aber die überschwenglichen, verlogenen Verheißungen der Vergangenheit mit dem grauen Elend der Gegenwart zu vergleichen und so über Ursache und Wirkung ernstlich nachzudenken.

Mit der Zielsetzung des Buches hängt es zusammen, daß der Aufstieg Hitlers bis zum Gipfel der Macht den größten Raum (28—462) einnimmt. Die

folgenden Jahre und besonders die Kriegsereignisse werden nur summarisch behandelt. In den Schlußbetrachtungen zieht der Verfasser in besonnener Abwägung aller Umstände für Deutschland und das Ausland die Schlußfolgerungen, die von der hoffenden Überzeugung getragen sind, „daß die jetzt überwundene Epoche nicht mit dem Untergang des Abendlandes enden darf" (10). Er gibt die Verbrechen der Nazis ohne weiteres zu, lehnt aber eine Kollektivschuld des vernebelten, versklavten und wehrlos gemachten deutschen Volkes ab; denn „nicht alle waren schuldig, die heute leiden müssen" (543). Indessen verkennt er nicht, daß auch für ein Volk die Warnung vor den falschen Propheten zu Recht besteht und daß auf der Fahrt in den Abgrund viele Haltesignale überfahren worden sind. Nachdem einmal die Macht und der Terror der Partei aufgerichtet waren, mußten die Dinge bis zum bittersten Ende ihren Lauf nehmen. Wiewohl man gegenüber dem heutigen Menschen und seinen fatalistischen Anwandlungen die Selbstverantwortung betonen muß, so kann man sich bei der Vergegenwärtigung der geschichtlichen Vorgänge doch nicht dem Eindruck entziehen, daß in der ganzen Entwicklung, die wir schaudernd erlebt haben, etwas Schicksalhaftes liegt, das Gott zu Zwecken zugelassen hat, die wir noch nicht klar erkennen. Im großen und ganzen stimmt die neue historisch-kritische Darstellung der Nazi-Zeit mit der Beurteilung überein, die auch in dieser Zeitschrift hinsichtlich der Ursachen der deutschen Katastrophe gegeben worden ist.

Nur auf einige wenige Punkte sei noch eigens hingewiesen. Daß das Urteil über Hitler vernichtend lautet, darf nicht wundernehmen. Es fallen kräftige Ausdrücke, die aber leider nur zu berechtigt sind. Hier wird in der Tat mit dem Hitler-Mythus gründlichst aufgeräumt. Das Schlußurteil geht dahin: „So nahm der uns jahrelang angepriesene und schließlich in die Wirklichkeit übergeführte, uns aufgezwungene ‚Idealstaat', der den Unterschied von Reich und Arm ausgleichen, in dem niemand hungern, niemand frieren sollte, der sich unterfing, aus ‚Proleten' Herren, aus dem Tributärstaat von Versailles den ersten Staat der Welt zu machen, nach nur zwölf Jahren seines schändlichen Bestehens das ihm gebührende schimpfliche, höchst reale Ende. Allen trügerischen Glanzes entkleidet, wurde er schließlich offenbart als eine Zusammenrottung verbrecherischer Elemente, denen es vorbehalten blieb, den deutschen Namen, bisher hochangesehen in aller Welt, durch Schreckenstaten von einer bisher in Kulturstaaten ganz unerhörten Grausamkeit, fernab von allem menschlichen Recht, menschlicher Güte und menschlicher Gesittung auf lange Zeit hinaus zu schänden" (543). — General v. Schleicher und v. Papen erfahren eine günstigere Beurteilung, als es in der heutigen deutschen Öffentlichkeit üblich ist. Dem Reichskanzler Brüning, seiner Person und seiner Politik, wird rückhaltlose Anerkennung zuteil: „Brüning hat in allen Punkten recht behalten. Sein Rücktritt war für Deutschland eine Katastrophe" (133). Den unglückseligen Entschluß Hindenburgs, den „böhmischen Gefreiten" zum Reichskanzler zu ernennen, sucht der Verfasser menschlich verständlich zu machen und so gleichsam zu entschuldigen. Aber indem er öfters die völlig unpolitische Natur des Feldmarschalls betont, weckt er in dem nachdenklichen Leser angesichts des furchtbaren Ausgangs den Zweifel, ob es nicht überhaupt ein Fehlgriff war, Hindenburg zum Reichspräsidenten zu wählen. Das schwere Problem Militär und Politiker meldet sich an.

Der Verfasser beansprucht keineswegs, eine abschließende Geschichte der jüngsten Vergangenheit zu bieten und alle Rätsel um Deutschland lösen zu können; er bemerkt zu wiederholten Malen, daß man zu vielen Punkten die Erschließung neuer Quellen und die Ergebnisse weiterer Forschungen abwarten müsse. Das gilt insbesondere für die Zeit vor dem Dritten Reich. Wie der Verfasser klar gesehen hat und scharf hervorhebt, liegen die eigentlichen Rätsel und die verhängnisvollsten Fehler nicht in den Ausgängen, sondern in den Anfängen. Was nach der Machtergreifung und zumal nach der politischen Verfestigung der Partei geschah, war das Abrollen eines fast naturgesetzlichen Prozesses: „Vom 2. August 1934 führte die Entwicklung der deutschen Dinge rätsellos und folgerichtig von der Hybris zur Nemesis" (16). Worauf es für die Belehrung des deutschen Volkes und die Aufklärung im Ausland vornehmlich ankommt, das ist, den in der Geschichte „einmaligen" Bund zu erklären, der sich zwischen blinden Patrioten und verbrecherischen Idioten zum Verderben Deutschlands zusammengefunden hatte. Das Hauptinteresse richtet sich daher auf die Frage, wie es überhaupt zur Ernennung Hitlers zum Reichskanzler kommen konnte. Mit Recht schreibt der Verfasser (127): „Die weltgeschichtliche Bedeutung dieser Ernennung wird von keiner Seite bestritten. Sie war in der Tat der Ausgangspunkt für das größte Unheil, das je durch einen einzigen Menschen über die ganze Welt gebracht worden ist. Die Verantwortung dafür, daß dies geschah, wiegt so zentnerschwer, daß die historische Wissenschaft mit den allergenauesten und zuverlässigsten Methoden zu Werke gehen muß, um nicht zu einem Fehlurteil zu gelangen und damit neue Katastrophen heraufzubeschwören."

Es ist ja wohl zu beachten, daß Hitler nicht durch einen wilden Volksaufstand an die Spitze kam, sondern daß die „feinen Herren" von Bildung und Besitz ihm ohne zwingende Notwendigkeit die Türe zur Macht öffneten. Daß Hitler in seiner Verschlagenheit den Versuch machte, diese Herren zu täuschen, ist ohne weiteres begreiflich. Er zielte immer in schlauer Berechnung auf die empfindlichen, schwachen Seiten derer, die er umgarnen wollte. Aber daß so viele sich umgarnen ließen, das ist das Rätsel. Die konservativen Großgrundbesitzer hatten den Umsturz von 1918 und ihre dadurch erfolgte Entmachtung nie verschmerzt; sie hatten auch in engstirnigem Eigennutz Brüning als ihren Feind bekämpft, ihn wegen seiner Siedlungspolitik in Ostpreußen des „Agrarbolschewismus" bezichtigt und nicht wenig zu seinem Sturz beigetragen. Hitler, der Revolutionär und Emporkömmling mit dem neiderfüllten Haß gegen alle Tradition, gaukelte ihnen nun die Wiederherstellung der Monarchie vor und damit die Rückkehr der alten schönen Zeiten; sie glaubten im Ernst, Hitler werde alsbald den Kaiser im Triumphzuge aus Doorn abholen und ihm die Krone wieder aufs Haupt setzen — Politik im Stil der Wagner-Opern! Die liberalen Industriellen bearbeitete Hitler in anderer Weise. Auch in ihnen lebte von 1918 her ein Ressentiment. Sie hatten es der Arbeiterschaft nie verziehen, daß sie sich damals von ihnen abgewandt und in der neuen Republik Politik auf eigene Faust gemacht hatte, so daß sie selbst machtlos auf weiter Flur allein standen. Hitler stellte ihnen die Möglichkeit einer glänzenden Vergeltung in Aussicht. Er versprach ihnen zunächst in Hindeutung auf die geplante Aufrüstung riesige geschäftliche Gewinne, sodann aber die Zerschlagung der Gewerkschaften und damit die Erfüllung ihres

sehnlichsten Wunsches, „Herren im eigenen Hause" zu sein — ein für den Führer einer „Arbeiterpartei" allerdings höchst verdächtiges Angebot! Weder die Agrarier noch die Industriellen ahnten, daß sie sich selbst das Grab schaufelten, als sie sich mit Hitler einließen. Gab es in den hohen Kreisen Deutschlands so wenig Menschenkenntnis, daß man die persönliche Minderwertigkeit, die charakterliche Verlogenheit und die politische Unfähigkeit Hitlers nicht erkannte? Etwas von dieser Erkenntnis war doch in dem Briefwechsel vom November 1932 zwischen dem Staatssekretär Dr. Meißner und Hitler (158 bis 175) aufgeleuchtet, aber bis zum 30. Januar 1933 und vollends bis zur Potsdamer „Komödie" vom 21. März 1933 war sie ganz verblaßt. Welch ein Rätsel!

Auch über die Geldgeber, die den Nazis aus ihrer beständigen Geldnot halfen und ihnen den „großzügigen" Propagandaapparat ermöglichten, sowie über die Höhe der gelieferten Beiträge ist das Geheimnis noch nicht gelüftet. Hierin gehört auch die Andeutung, die sich im Briefe des früheren Reichskanzlers Brüning an Rudolf Pechel[3] findet: „Einer der Hauptfaktoren bei Hitlers Aufstieg . . . war die Tatsache, daß er große Geldsummen von fremden Ländern 1923 und später empfing und gut für die Sabotage des passiven Widerstandes im Ruhrgebiet bezahlt wurde. In späteren Jahren wurde er bezahlt, um Unruhe hervorzurufen und revolutionäre Tendenzen in Deutschland zu ermutigen, von Männern, die sich einbildeten, daß dies Deutschland ständig schwächen könnte und das Bestehenbleiben irgendeiner verfassungsmäßigen zentralen Regierung unmöglich machen würde. Diejenigen, die so lange versucht haben, diese Tatsachen zu unterdrücken, täuschen sich, wenn sie glauben, daß sie das auf die Dauer tun könnten." — Ferner ist noch nicht klargestellt, welche Rolle die Reichswehr oder Reichswehrkreise beim Emporkommen Hitlers gespielt haben. Auch nicht, warum es niemandem gelungen ist, Hindenburg über den Reichstagsbrand aufzuklären oder über die grauenvollen Vorgänge und Verbrechen beim sogenannten Röhm-Putsch wahrheitsgemäß zu unterrichten usw. usw.

Das Buch über die „Rätsel um Deutschland" ist der deutschen Jugend gewidmet. Es ist wirklich eine kostbare Gabe des gereiften, erfahrenen Alters an die Jugend, damit sie vor Irrungen bewahrt werde, die dem deutschen Volke in der Vergangenheit zum Verderben geworden sind. In dem Buche findet sich aus dem Jahre 1933 der mehrdeutige, vielsagende Ausspruch eines Nationalsozialisten: „Hitler hatte einen großen Verbündeten, den Wahnsinn der Zeit" (34). Dieses Wort ist aufschlußreich. Unser ordnungsliebendes, tüchtiges und fleißiges Volk muß sich davor hüten, von Zeit zu Zeit in einen „sinnlosen Taumel" zu geraten, wie ihn Goebbels zu Beginn des Dritten Reiches mit Mephisto-Behagen feststellt (230. 244). Es muß sich immerfort innerlich gegen die Stunde der Versuchung wappnen, in der es das besonnene Urteil und die Selbstbeherrschung zu verlieren droht. Denn dann erheben sich die Wirrköpfe, Schwätzer und Abenteurer, die mit großen Sprüchen und Verheißungen um sich werfen und nichts davon wissen wollen, daß unserem geschlagenen und geplagten Volke nur zähe Geduld, stille Arbeit und ge-

[3] Deutsche Rundschau (Berlin) Juli 1947, S. 22.

schlossene Einheit helfen können. Notzeiten wie die heutigen sind ein günstiger Nährboden für die Entstehung eines neuen Wahnsinns. Die Geschichte des Dritten Reiches könnte und sollte dagegen ein Heilmittel sein.

Dem Verfasser aber gebührt aufrichtigster Dank, daß er sich der peinvollen (12. 542) Aufgabe unterzogen hat, den Niedergang seines eigenen Volkes zu schildern und verständlich zu machen. Möge seine Hoffnung und sein Wunsch sich erfüllen, daß das deutsche Volk aus dem tiefsten Unglück seiner Geschichte lerne, damit dieser Niedergang nicht zum Untergang Deutschlands, zum finis Germaniae werde.

UMTAUFE ANTIKER GEMMEN IN CHRISTLICHE KUNSTWERKE[1]

Von PHILIPP SCHMIDT S. J.

Im Jahre 600 richtete Papst Gregor I. an den Abt Melittus von Canterbury, der mit den römischen Benediktinern Augustinus, Justinus und Paulinus zur Missionierung nach England gekommen war, folgende pastorale Anweisung: „Sagt dem Augustinus, zu welcher Überzeugung ich nach langer Erwägung über die Bekehrung der Angelsachsen gekommen bin. Man soll die Götzenkirchen bei jenem Volke nicht zerstören, sondern nur die Götzenbilder darin vernichten. Man besprenge die Tempel mit Weihwasser, man errichte Altäre und lege Reliquien hinein. Denn sind jene Kirchen gut gebaut, so muß man sie vom Götzendienst zur wahren Gottesverehrung umschaffen, damit das Volk, wenn es sieht, daß seine Heiligtümer nicht zerstört werden, von Herzen den Irrglauben ablege, den wahren Gott erkenne und umso lieber sich an den Stätten versammle, an die es gewöhnt war." (Mon. Germ. Epist. 11, 331). Dieser von tiefer Weisheit getragenen Mahnung, mit Milde und Schonung vorzugehen und eine Brücke zwischen der neuen Lehre und dem alten Glauben zu schlagen, verdanken uralte Kulturreste der früheren heidnischen Gottesverehrung als Volksfeste und Bräuche ihre Erhaltung bis auf den heutigen Tag. Mit der Christianisierung wurde viel altes Brauchtum aus der ursprünglichen Umwelt und seinem natürlichen Zusammenhang gelöst und in fast ehrfürchtiger Anlehnung an frühere heidnische Sitten und Gewohnheiten zu neuem Sinngehalt umgestaltet. Gerade durch diese Duldsamkeit und Schonung überkommener Volksbräuche und durch die Umwandlung in christliche Formen erklärt sich das leichte und schnelle Vordringen des Christentums. Während nach einem von Theodosius dem Großen zu Konstantinopel im Jahre 435 erlassenen Gesetz die Zerstörung aller noch bestehenden Tempel und Kultstätten der Heiden angeordnet wurde, sind durch das weitherzige Arbeitsprogramm Gregors berühmte heidnische Kultstätten vor der Vernichtung bewahrt geblieben. So trat Westminster in London auf die Verordnung Gregors an die Stelle eines Apolloheiligtums und erhob sich die Kathedrale zu Essex aus einem Dianatempel. Das Pantheon in Rom, der Tempel aller Götter, erbaut von Agrippa 27 v. Chr., wurde im Jahre 609 von Papst Bonifaz IV. (608—615) zu Ehren der Gottesmutter und aller Heiligen in die erste größere christliche Kirche verwandelt. Viele mittelalterliche Kirchen sind Reste alter heidnischer Kultur, wie S. Lorenzo, S. Maria in Trastevere und Ara Coeli in Rom. Der heilige Willibald weihte im Jahre 706 zu Würzburg eine Marienkirche über der Opferstätte der germanischen Göttin Hulda („Frau Holle"). Zum Verständnis dieser duldsamen und kulturrettenden Haltung ist ein Wort des heiligen Augustinus wegweisend, der selbst zu Karthago im Jahre 400 den „Tempel der himmlischen Göttin" zu einem der schönsten und besuchtesten Gotteshäuser der Stadt umschuf: „Verwenden wir sie (die Tempel, Götzenbilder, Haine) zum allgemeinen Nutzen oder zu Ehren Gottes, so geschieht mit ihnen dasselbe wie mit Menschen, die aus Gottlosigkeit und Sünde zur wahren Religion gebracht werden" (Epist. 47, n. 3: Migne, P. l. XXX 185).

Nach demselben Grundsatz verfuhr man auch bei Anfertigung christlicher Kunstwerke mit den in der Antike so hochgeschätzten Gemmen und ihren eingeschnittenen mythologischen, astrologischen und mysteriösen Zeichen. In welcher Blüte in der Antike die Stein-

[1] Demnächst erscheint in der Bonner Buchgemeinde vom Verfasser dieses Aufsatzes das Werk „Edelsteine. Ihr Wesen und ihr Wert bei den Kulturvölkern".

schneidekunst und die Bearbeitung der Edelsteine und Halbedelsteine stand, zeigt ein Gang durch die Sammlungen unserer Museen und Glyptotheken. Der Gebrauch der Siegelringe, für die man die vertieft geschnittenen Steine, Intaglios, verwendete, war aus Babylonien nach Hellas und Rom verpflanzt worden und allgemein verbreitet, während die erhaben geschnittenen Steine, sog. Kameen, weniger für die Ringe als vielmehr für Nippsachen und kostbare Gebrauchsgegenstände, in die sie eingelassen wurden, Verwendung fanden. In Rom artete die Vorliebe für geschnittene Steine in der Kaiserzeit bald zu einer wahren Leidenschaft aus. Ganze Sammlungen kostbarer Gemmen, zu denen man Ganz- und Halbedelsteine wie Amethyst, Karneol, Chalcedon, Hyacinth verwendete, wurden angelegt. Cäsar besaß sechs solcher Daktyliotheken, die er dem Tempel der Venus Genetrix widmete. Pompejus stiftete eine Ringsammlung mit kostbaren Steinen, die dem Schatze des Königs Mithridates entstammte, für das Kapitol. Wie Plinius berichtet (Nat. hist. 37, 6) besetzte man sogar Leuchter und Trinkgefäße mit Edelsteinen und Gemmen (gemmata potoria). Der gefeierte Meister in der Steinschneidekunst, die im Anschluß und auf Grund der Beziehungen der hellenistischen Zeit zu den großen Kulturzentren des Orients von den Ioniern ausging, war Dioskurides aus Kilikien, der mit einer staunenswerten Sicherheit und voller Beherrschung der Technik edle und halbedle Steine bearbeitete. Von ihm stammt die Krone aller Gemmen, die Gemma Augusta, mit der Apotheose des Kaisers Augustus. In den Magazinen der Weltstadt Rom häuften sich nach Plinius seit der Eroberung Alexandriens ganze Massen von Perlen und Edelsteinen, die von Indien und Baktrien eingeführt wurden, sodaß Gesetze gegen den schrankenlosen Luxus erlassen werden mußten. Vielfach stammte dieser gewaltige Juwelenreichtum aus den Schatzkammern geplünderter orientalischer Fürsten.

Die Vorliebe für geschnittene Steine bezeugen heute noch zahllose Grabfunde aus der Antike, in denen Edelsteine, Gemmen und Kameen eine fast immer wiederkehrende Gruppe bilden und die schon im frühesten Mittelalter als höchste Kostbarkeiten ihre kultische Verwendung fanden.

Die Verwertung antiker Gemmen an christlichen Goldschmiedearbeiten fällt zumeist in das 11., 12. und den Anfang des 13. Jahrhunderts. Äußerlich zeigte sich die Freude des Mittelalters am edlen Gestein in seiner geradezu verschwenderischen Verwendung in der hoch entwickelten Goldschmiedekunst, in der Bearbeitung des Krönungs- und Brautschmuckes von Königen, Fürsten und Patrizierfamilien, in der kunstvollen Herstellung von kirchlichen Geräten aller Art, wie Kelchen, Kreuzen, Evangeliaren, Reliquiaren, Bischofsstäben, päpstlichen Tiaren usw. In den Kleinodien des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation, durch deren Besitz der erwählte König und Kaiser zum rechtmäßigen Inhaber der höchsten weltlichen Macht der europäischen Christenheit erhoben wurde, sprüht es nur so von einem geheimnisvollen Leuchten und Funkeln der Edelsteine. Burse, Dalmatika, Stola, Albe, Schuhe, Strümpfe, Handschuhe, Gürtel, Scheide vom Schwert des heiligen Mauritius, Reichskreuz, Reichskrone, Reichsapfel, der ganze sog. Heiltumsschatz u. a. sind mit kostbaren Juwelen übersät. Eine Krone Karls IV. trägt drei große Perlen, 15 geschnittene Steine und 55 Edelsteine, zu denen man trichterförmige Röhren als Steinfassungen verwendet hat. Die vordere Platte unterhalb des Stirnkreuzes der Kaiserkrone zierte einst jener sagenhafte und märchenhaft schöne Stein, den Herzog Ernst von seinen abenteuerlichen Fahrten aus dem Orient mitgebracht haben soll und den Dichter des 12. und 13. Jahrhunderts als den „einzigen“ Stein oder als „Weißen“ priesen und den Walther von der Vogelweide in seinem Spruch auf die Krönungsfeier Philipps von Schwaben in Mainz 1198 als den Leit- und Richtstern für alle Fürsten feierte. Ursprünglich ein Milchopal, ist er seit dem 14. Jahrhundert aus der Krone verschwunden und durch einen indischen Saphir ersetzt worden.

Edelsteine galten, abgesehen von ihrer symbolischen Bedeutung, als die Repräsentanten des Wertvollsten und Kostbarsten. So war die berühmte „Lüneburger Tafel“ im 15. Jahrhundert übersät mit 243 „Pretiosen“. Das aus Trier stammende Reliquienkreuz des Prager Domes vom Jahre 1268 enthält 333 Edelsteine und dazu, abgesehen von den vielen Kameen, noch 29 abdrückbare Intaglios und zahllose andere mit der Schnittfläche nach innen sitzende Steine. Zu dem berühmten Bernwardkreuz, heute in der Magdalenenkirche zu Hildesheim, das der heilige Bernward, der Erzieher des Kaisers Otto III., selbst verfertigte, stiftete Kaiserin Theophano, die Gemahlin des Kaisers Otto II., ihren Brautschmuck. Im ganzen sind an diesem bekanntesten Werk des bischöflichen Künstlers etwa 230 Steine, Perlen und Gemmen verwendet. Unter den 12 antiken Gemmen befindet sich

ein Onyx mit eingeschnittenem Fisch, ein Sardonyx mit Stier, ein Achat mit Hermeskopf, ein Onyx mit Bacchus. Hinter dem in der Mitte angebrachten Bergkristall ruht eine Reliquie des heiligen Kreuzes. Offenbar hat der heilige Bernward das wertvolle Kreuz geschaffen, um dieser kostbaren Reliquie, die ihm sein Schüler Otto geschenkt, die entsprechende Fassung zu geben.

Ein mit Edelsteinen übersätes Vortragskreuz befindet sich im Dom zu Fritzlar in Hessen. Hier hatten schon die Konradiner und Sachsenkaiser ihre Kaiserpfalz. An dem Kreuz, das aus dem Jahre 1020 von Kaiser Heinrich stammt, zählte der Verfasser in symmetrischen Feldern 346 der bekannteren Edelsteine, worunter sich 144 Perlen in allen Größen und viele antike Gemmen mit mythologischen oder symbolischen Gravierungen befinden. Der Elisabethschrein in Marburg barg ursprünglich 868 Steine, darunter viele kostbare Diamanten, 40 bis 50 Gemmen und Kameen griechischen, römischen und orientalischen Ursprungs sowie 250 Perlen. Vermutlich wurde er zwischen 1236 und 1240 von Elisabeths Tochter, Sophie von Brabant, gestiftet. Leider ist der herrliche Sarkophag mit seinem unschätzbaren Schmuck vor einigen Jahrzehnten bei einem nächtlichen Einbruch vieler unersetzlicher Kleinodien beraubt worden.

Das Prachtwerk romanischer Goldschmiedekunst, „eines der Weltwunder des Mittelalters", in majestätischer Würde und Größe aus sich heraus gleißend und leuchtend wie ein Berg von Gold, wie eine Domkirche, zu deren Bau alle Goldadern der Welt ausgebeutet, zu deren Schmuck alle Juwelen hergegeben scheinen, um den goldenen Mantel zu zieren, der um eine Königsschulter sich legt" [2], war der Dreikönigsschrein im Dom zu Köln (zwischen 1180 und etwa 1215).

Die Meisterhände altkölnischer Goldschmiede haben zu seiner Anfertigung abwechselnd mit der Farbenpracht des vielen Emails 1450 Edelsteine, zum Teil die herrlichsten und seltensten Gemmen aus dem klassischen Altertum verwendet. An dem Deckverschluß, der die Besichtigung der Häupter der heiligen Drei Könige ermöglicht, findet sich ein Schmuck von hervorragendem Werte aus altklassischer Zeit: zwei geschnittene Steine, welche die Apotheose des Kaisers Augustus und die Venus victrix, von zwei Cupidos gekrönt, darstellen. Diese beiden Gemmen flankieren einen Rauchtopas von hellstem Wasser, der die seltene Breitenausdehnung von 9½ cm hat. In der einen Ecke des Deckverschlusses prangt noch ein Sardonyx mit erhaben geschnittenem Kopfe, auf der andern Seite ein mächtiger Karneol von 3 cm als Kamee. „Ansonsten ist dieser Kasten mit schier unzählbaren theils geschliffenen, theils ungeschliffenen Smaragden, Rubinen, Hyazinthen, Saphyren, Amethysten, Beryllen, Topasen, Türkisen, auch anderen Edelsteinen sowohl, als verschiedenen, jedoch beträchtlichen Bergflüssen aller Orten auf den alten der edelsten Geschmack verziert, darneben aber werden von Kännern und Altertumsforschern zwey hundert zwanzig sechs Stücke der sogenannten Antiquen oder dichten Edelsteinen von allerhand Gattungen und theils erhobenen, theils vertieften Schnitzarbeit bewundert und hochgeschätzet.... Wir schmeicheln uns, daß der geneigte Leser die darin eingetragenen heidnischen zur Auszierung christlicher Heiligtümer sich nicht gar zu wohl schickende Fabeln und Sinnbilder und Gedanken in jenem Sinn des Altertumswertes ansehen und betrachten werde, mit welchem ehemals die Altäre, Reliquienkasten und andere heilige Gefässer auf ebengleiche Art verzieret worden, und zu Aachen, zu Xanten und anderwärts, besonders in St. Denis in Frankreich und in den berühmten Kirchen der heiligen Genoveva, in England, in Italien und in Spanien von Kännern und Altertumsliebhabern beschaut und bewundert werden." [3]

Geradezu phantastisch war in früheren Zeiten der Edelsteinreichtum des Prager Veitsdomes. Was die Inventare der Prager Schatzverzeichnisse von diesem Reichtum an kostbaren Hand-, Kopf- und Armreliquiaren, Büsten und Reliquienschaugefäßen, Schreinen, den sog. Tumben, Monstranzen, Kelchen, Prachteinbänden liturgischer Bücher, kostbaren Behängen berichten, ist nicht nur ein Beweis für die hochentwickelte Kunstfertigkeit des Mittelalters, für die Entfaltung und Betätigung des Gewerbefleißes, sondern auch für die Geschichte des Kultus, für die tiefe und religiöse Gesinnung sowie die begeisterte und unbegrenzte Opferfreudigkeit des Volkes zur Förderung der Ehre Gottes und der Heiligen

[2] Fr. Witte: Der goldene Schrein, Köln 1928, S. 70 und 78.

[3] Sammlung der prächtigen Edelsteine, womit der Kasten der dreyen heiligen weisen Königen in der Hohen Erz. Domkirche zu Köln angezieret ist, nach ihren ächten Abdrucke in Kupfer gestochen. Nebst einer vorläufigen geschichtsmäßigen Einleitung durch I. P. N. V. (ogel), Bonn 1783.

und der Verherrlichung des irdischen Gezeltes des sakramentalen Gottes. Bei hoch und niedrig stand das Haus des Herrn und seine Zier höher als das eigene Heim. Der Glanzpunkt der Prager Domschätze waren die beiden Büsten des heiligen Wenzeslaus und Sigismund. Zur letzteren, aus reinem Gold gearbeitet, gehörten ein prachtvoller mit 19 Perlen, 3 Saphiren, 5 Smaragden, sieben Rubinen und 7 Diamanten verzierter Brustschmuck in Form einer Agraffe, ein Geschenk der Gemahlin Ottos des Faulen von Brandenburg, einer Tochter Karls IV., außerdem zwei Kronen, von denen die eine, ebenfalls eine Stiftung der Markgräfin und mit Perlen und Gemmen reich ausgestattet, an Feiertagen, die andere, im Schmuck schlichter, an Sonntagen der Büste aufgesetzt wurde. Die Tumba oder der Schrein des heiligen Wenzeslaus, ein Meisterwerk erlesenster Pracht, war ebenfalls aus reinem Gold und mit 236 Perlen, 41 Saphiren, 27 Rubinen, 12 Karfunkeln, 11 Smaragden, 1 Topas, 5 Kameen, 1 Diamanten und dazu noch 438 anderen Edelsteinen übersät. Der Schrein war die Stiftung des kunstsinnigen Kaisers Karl IV., der unermüdlich für den Bau und die würdige Ausstattung des Prager Veitsdomes tätig war, zu dem sein Vater in seinem Beisein im Jahre 1344 den Grundstein gelegt, den er vollendet und mit kaiserlicher Freigebigkeit ausgestattet hatte. Auch die übrigen liturgischen Geräte und Gefäße waren mit Perlenschmuck, Gemmen, Edelsteinen und Korallen reich verziert.

Leider ist der größte Teil dieser unersetzlichen Kunstschätze in den Stürmen der Hussitenkriege verloren gegangen. Was die beutegierigen Hussiten nicht vernichteten, wurde von Kaiser Sigismund zur Bezahlung seiner Söldner verwendet. Nur ein kleiner Teil des ehemaligen Kirchenschatzes wurde auf die Burg Karlstein bei Prag gerettet.

Von Bedeutung für die kultur- und kunsthistorische Forschung ist die Frage, welche Anschauung für die reiche Verwertung von antiken Gemmen und edlem Gestein im Mittelalter ausschlaggebend war. War es die Hochschätzung der Antike oder war es in erster Linie das kostbare Material, der wertvolle, seltene und schöne Stein mit seinem Gefunkel und Farbenspiel? Zur Klärung dieser Frage ist kunst- und religionsgeschichtlich aufschlußreich das Vortragekreuz von Erzbischof Heriman, einem Enkel Kaiser Ottos d. Gr., um das Jahr 1000, das sich heute im Erzbischöflichen Diözesanmuseum in Köln befindet. Der Christuskopf ist nicht aus Metall, sondern in tiefblauen Lapislazuli eingeschnitten und ist ein Frauen-, wahrscheinlich ein Venuskopf, ein um das Jahr 100 n. Chr. aus der Römerzeit stammendes Fundstück. Der schöne Kopf aus edlem Gestein war den Menschen von damals gerade gut genug, das Haupt Christi wiederzugeben. Gerade dieses Kreuz ist ein bezeichnendes Beispiel für die „Umtaufe" antiker Gemmen in christliche Darstellungen und für die Nutzbarmachung der heidnischen Kulturgüter für das Christentum. Hier ist wohl in erster Linie die Kostbarkeit des Materials ausschlaggebend gewesen, wofür auch die Tatsache spricht, daß man oft ohne Rücksicht auf das Bild die Gemmen an den kultischen Geräten schief, verdreht, auf dem Kopf stehend oder ganz willkürlich mit den geschnittenen Zeichen nach innen anbrachte. Dagegen läßt sich, wie ein feiner Kenner antiker Gemmen schreibt, dieser Vorgang nie bei Kameen beobachten.[4] Er führt als Tatsache an, daß Kaiserkameen an Kreuzen beherrschend am Schnittpunkt der Balken oder am Kopf- oder Fußende sitzen, wie bei dem bekannten Aachener Lotharkreuz oder dem Mindener Domkreuz. Auch die fünf schönsten und größten antiken Kameen des Kölner Dreikönigsschreines haben ihren Ehrenplatz an der Stirnseite und neben dem Kopf der Madonna.

Es wurde also das antike eingeschnittene Bild bei der Anbringung an Kunstwerken wohl nicht nebensächlich behandelt. Auch viele Gemmensiegel, womit Kaiser und Könige, Fürsten, Äbte, Geistliche, Nonnen rechtskräftig siegelten, beweisen durch ihre Art der Verwendung das Interesse an dem Bild. Wentzel führt noch als besonderen Beweis das Kleinod am Lilienkreuz im Domschatz zu Cammin an, das offenbar den Anlaß zu seiner Anfertigung gegeben hat, eine Kamee des Kaisers Augustus mit dem ilischen Palladion (Bild der Göttin Pallas Athene) auf dem Arm, ein Prachtstück von ungewöhnlicher Größe. „Es steht ganz außer Frage, daß unter dieser, dem Mittelalter doch kaum „lesbaren" Darstellung die Maria mit dem Kind verstanden wurde und daß die Kostbarkeit des Steins und die Kunstfertigkeit der Ausführung nur beitrugen zu dieser christlichen Ehrung"[5]. Als weiteres Beispiel für das Interesse des Mittelalters an dem antiken Bild verweist Wentzel auf eine Silberstatue Davids, die im Jahre 1530 in Wien für den Baseler Domschatz ange-

[4] Wentzel: Gemmen im Mittelalter: Geistige Arbeit, 7. Jahrg., März 1940.
[5] Wentzel a. a. O. S. 1.

fertigt wurde, dessen Kopf ein augusteisches Medusenhaupt aus Sardonyx ist, mit einem beigeordneten Figürchen der Madonna auf dem Löwen, wie er als Mariensymbol durch „Salomons Thron" geläufig war, ebenso einer antiken Kamee aus Sardonyx. Am Halsband der Kaiserin Gisela, das wegen der augenscheinlichen Verwandtschaft mit der deutschen Kaiserkrone wohl derselben Werkstatt wie diese entstammt, mit den sieben Intaglien und den zwanzig am Brustschmuck, hängt als vornehmstes Schaustück in der Mitte eine Sardonyxkamee mit der auf dem Schild schreibenden Fama oder Nike, worunter auch wohl Maria verstanden wurde.

Im Jahre 1367 stiftete Kaiser Karl IV. der Kathedrale von Chartres anläßlich einer Wallfahrt eine aufs kostbarste gefaßte große Sardonyxkamee Jupiters mit dem Adler, eine der prachtvollsten Steinschnittarbeiten augusteischer Zeit. Der Stifter hielt den antiken Gott wegen seines Attributes für den Evangelisten Johannes mit dem diesem zukommenden Adler und ließ deshalb die Inschrift „In principio erat verbum..." anbringen. An einem Gemmenkreuz Karls IV. befindet sich die Kamee einer Juno, die man zum Bilde der heiligen Katharina umgeschliffen hat. Der heilige Albertus Magnus beschreibt ausführlich die Zeichen und Bilder an einem Onyx am Dreikönigsschrein zu Köln, den er in der Zeit seines Aufenthaltes dort kennenlernte und der heute nicht mehr vorhanden ist: „Zu Köln ist am Dreikönigsschrein ein Onyx von bedeutender Größe, eine Hand breit und darüber. Auf dem Onyxstein, der wie eine Klaue ist, sind untereinander zwei ganz weiße Jünglingsköpfe gemalt, hervorragend durch die Darstellung von Nase und Mund. An der Stirne ist eine tiefschwarze Schlange abgebildet, die diese Häupter miteinander verbindet. An der Kinnlade des einen, da wo der gekrümmte Winkel der Kinnlade ist, zwischen dem Teil, der vom Kopfe herabführt, und dem, der sich zum Munde umbiegt, ist ein ganz schwarzer Mohrenkopf mit langem Barte, während unterhalb am Halse wieder der Stein, der das Aussehen einer Klaue hat, zum Vorschein kommt. Die Häupter scheinen von einem blumengeschmückten Gewebe umgeben zu sein. Ich habe festgestellt, daß es nicht Glas, sondern Stein ist, und habe darum angenommen, daß die Malerei natürlich entstanden und nicht durch Kunst gemacht ist."[6] Kurz vorher hatte Albertus in alphabetischer Ordnung im Anschluß an Arnoldus Saxos Steinbuch und andere Lapidarien die verschiedenen magischen Kräfte der Edelsteine ausführlich dargelegt. So gehen wir wohl nicht irre in der Annahme, daß bei der Wiedergabe antiken Formgutes neben der Wertung des kostbaren Materials auch die talismanischen Kräfte der Steine maßgebend waren, ein Glaube, der in den Anschauungen damaliger Zeit Allgemeingut war.

Mit dem Aufblühen der Gotik tritt ein Nachlassen der Verwendung antiker Gemmen in christlichen Kunstschätzen ein, vielleicht deshalb, weil die Eroberung von Byzanz durch die Kreuzfahrer im Jahre 1204 die letzte große Einfuhr nach Europa brachte. Doch sieht Wentzel den Hauptgrund im Wandel der Goldschmiedekunst. Die gotischen Goldschmiedearbeiten boten im Vergleich zu den romanischen ihrer Struktur nach weniger Fläche und Anreiz zum Ausschmücken mit edlem Gestein. „Zur Prachtentfaltung konnte sie (die Goldschmiedekunst) Reichtum aus dem Material selber entwickeln, bedurfte nicht mehr in dem Maße des kostbaren Steins. Jedoch wird auch die allmähliche Erschöpfung des Vorrats an antiken Gemmen eine nicht unbedeutende Rolle gespielt haben: man bedenke, daß von hochmittelalterlichen Goldschmiedearbeiten nur wenige Prozent, ja wahrscheinlich kaum ein Prozent, auf uns gekommen sind. Damit kennen wir auch nur ein Prozent der ehemals an ihnen verwendeten antiken Gemmen, nur einen schwachen Abglanz von der Wirkung antiker Kunst an romanischen Heiligtümern" (a. a. O. S. 2).

[6] De min. l. II, tr. 3, c. 2.

Umschau

VOM WERDEN DES MENSCHEN

Ein Dichter spricht einmal von der „Wut zu leben und zu wachsen, die, wenn sie für unsere Ohren vernehmbar wäre, in der friedlichen Stille der Natur ein Getöse verursachen würde, daß es auch die größte Schlacht des Menschen übertönen müßte. . . .“ Das sagte er angesichts der wuchernden Flora draußen, weitab von menschlichen Behausungen, im Niemandsland der Schlachtfelder des ersten Weltkrieges. „In die Trichter der Bomben und Granaten hinein hingen Kamille, Johannisbeere, Goldlack, die Schutthaufen waren von Brennesseln erstürmt, und die Steinplatten der Gartenwege waren unter goldbraunen Moospolstern versunken . . .“

Die „Wut zu wachsen und zu leben . . .“, ein schönes Wort. Man spürt bei seinem Klang das Zähe, Unerbittliche, Leidenschaftliche der Kraft des Lebens, das sich unbesiegbar trotz aller feindseligen Versuche der Vernichtung und erbarmungslosen Zerstörung seinen Weg sucht.

Was ist das Leben? Wer vermöchte auf diese Frage mit einem Wort, mit wenigen Worten erschöpfend zu antworten? Aber das kann man sogleich sagen: wo Leben ist, da ist Seele — und umgekehrt. Hat man nicht mit einem technischen Instrument — dem Zeitraffer — diese Behauptung experimentell erwiesen, ja förmlich „ad oculos demonstriert“? Wurde das Wachsen und Werden der Pflanzen nicht aus der Stille und Geborgenheit, in die sie der dichtende Mensch so gerne versetzt, genommen, und in ihrem Kampf, einem unerbittlichen Kampf um Licht und Sonne, um Sein und Nichtsein ansichtig gemacht? Daß aber Kampf, d. h. Bewegung aus Bedrohtheit, Abwehr, Selbsterhaltung, also Zielbestimmtheit und Zielgerichtetheit, aus einer geheimnisvollen Mitte ströme und zugleich ohne Geheimnis, d. h. aber ohne Seele sei — das zu behaupten blieb dem im Rausch des technischen Erfolges stehenden 19. Jahrhundert vorbehalten. Die geistloseste aller Lehrmeinungen, die materialistische, ist nun ja längst wissenschaftlich widerlegt durch den Vitalismus, der als Grundvoraussetzung des Lebens das Lebensprinzip, eben die Seele erwies. Aber das 20. Jahrhundert — so werden wir betrüblicherweise immer wieder belehrt — behauptet den Standpunkt der Vergangenheit, nämlich den materialistischen, wenn auch nicht ganz offen, so doch nicht weniger verbohrt auch weiterhin.

Ganz folgerecht ist es, daß im 20. Jahrhundert die Notwendigkeit besteht, zu beweisen (der Instinkt für das Leben ist offensichtlich weitgehend verlorengegangen!), daß die Menschenfrucht auch schon vor der Geburt, ja schon von Beginn ihrer Existenz an beseelt ist. „Von Beginn der Existenz an“ verstehen wir — wie könnte es anders sein — vom Augenblick der Zeugung, also von jenem Punkte an, in dem die Eisamenzelle ihr Eigendasein zu leben beginnt. Daß sie ein Eigendasein hat, wer könnte daran vernünftigerweise zweifeln.

Teilt sich die Eisamenzelle nicht unausgesetzt in Tochterzellen, so daß schon 24 Stunden nach der Befruchtung das sogenannte Maulbeerkugelstadium erreicht ist? Wer teilt hier, wer entwickelt die Einfachheit der Zelle zur Vielfalt, wenn nicht das der Zelle einwohnende Lebensprinzip, also die Seele?

Wenn sich nun im Innern des Kügelchens sehr bald ein Spaltraum bildet, der durch Ausscheiden einer Flüssigkeit so an Umfang zunimmt, daß das ganze Gebilde einer dünnwandigen Blase gleicht; wenn sich an bestimmter Stelle die Wandung des Zellhaufens verdickt, sich etwa acht Tage nach der Befruchtung abhebt und zu einem geheimnisvollen Kraftzentrum, der Keimscheibe, entwickelt, aus der der Körper des Lebewesens entsteht — wer bildet und entwickelt hier, wenn nicht das der Eisamenzelle einwohnende Lebensprinzip, also die Seele?

Wenn sich nach einer in der Gegend der Keimwand einsetzenden lebhaften Zellwucherung der Keimling in die Länge streckt, die Keimscheibe sich teilt in ein äußeres, inneres und mittleres Keimblatt, die Keimblätter (wir greifen hier der Entwicklung vor!) in einer schwer faßbaren Weise das gesamte Haut- und Nervengewebe (äußeres Keimblatt), die Auskleidung des Darm- und Atmungsrohres (inneres Keimblatt), Bindegewebe, Knorpel, Knochen, Muskulatur, Blut und Blutgefäße, Auskleidungen der Leibeshöhle, Nierensystem und Fortpflanzungsorgane (mittleres Keimblatt) aufbauen — wer ist denn die treibende Kraft dieses Vorganges, wenn nicht das Lebensprinzip, also die Seele des jungen Lebewesens?

Wenn der Keimling etwa zwei Wochen nach der Befruchtung die Gestalt einer winzigen Sandale von 2 mm Länge angenommen hat, am Ende der dritten Woche etwa 4 mm lang geworden ist und sich aus der Oberfläche der übrigen Keimblase herausmodelliert hat, wenn sich nun „wie auf unsichtbares Geheiß“ das äußere Keimblatt mit dem ihm anliegenden mittleren Keimblatt beiderseits über dem Embryo zu einer Falte

schließt, dieser nach unten sinkt, und in einem mit dem sogenannten Fruchtwasser gefüllten Sack zu ruhen kommt, wo die eigentliche Entwicklung, Ausfaltung der Anlagen geschieht, bis hin zur menschlichen Gestalt, zum Gesamt aller Organe und menschlichen Funktionsbasen — wer ordnet hier sinnvoll, wer sieht vor, faltet aus und entwickelt, wenn nicht das dem Lebewesen einwohnende Lebensprinzip, eben die „Seele des Ganzen"?

Ist es nicht natürlich, so zu denken? Ja bleibt überhaupt ein anderer Weg? Welcher könnte das sein? Sollte der mütterliche Organismus zunächst der tragende Grund, der Träger der Entwicklung, der „Akteur" der Handlung, des Geschehens sein?

Mit welchem Recht wird dann „irgendwann" die Einführung des Lebensprinzips, des neuen Lebens, der Seele des Keimlings angenommen? Es handelt sich doch um einen ununterbrochenen, gleichmäßig fließenden Vorgang, eine Entwicklung, die man willkürlich, also unberechtigterweise, abtrennen und einteilen würde, wollte man an irgendeiner Stelle den Beginn eines Neuen, des Lebensprinzips, der Seele ansetzen. Vom ersten Augenblick der Existenz der Eisamenzelle an beginnt ein Prozeß, der sich unablässig ausfaltet und in allen Bezügen und Stufen der Entwicklung sinnvoll erweist bis zur Lebensfähigkeit, d. i. zur Möglichkeit getrennten, eigenständigen Daseins. Es bleibt nur die eine Möglichkeit der Erklärung, daß das Lebensprinzip, die Seele im Augenblick der Befruchtung der Eizelle erschaffen und der Zelle als „Seele", als Grund der Lebensvorgänge, und zwar als Ziel- und Wirkursache eingesenkt wird.

Wenn hier die Schwierigkeit geltend gemacht werden sollte, daß all das Gestaltschaffende und Wirkursächliche der vorgeburtlichen Entwicklung doch ohne alles Bewußtsein vor sich geht, infolgedessen von „Seelentätigkeit" keine Rede sein könne, so müßte doch der Hinweis auf die unbewußte Tätigkeit der Seele bei fast allen vegetativen Vorgängen darüber belehren, daß Seele und Bewußtsein nicht dasselbe sind. Die Seele arbeitet sinnvoll, wie dies die Psychologie immer deutlicher erkennt, auch in weit unter allem Bewußtsein liegenden Bereichen, aber die gestaltende, formende Kraft der Vorgänge ist dadurch nicht weniger tief in ihr begründet. Das Gesamt der Seele ist Tag und Nacht zugleich: Bewußtsein und Unbewußtsein.

Ein anderer Einwand mag sich aus ungeläuterten metaphysischen Gedankengängen ergeben: man möchte zwar der menschlichen Frucht eine Pflanzenseele von Beginn der Existenz der Eisamenzelle an zubilligen, aber keine eigentlich menschliche, also keine geistige, vernünftige Seele, da eine solche nicht in Erscheinung tritt und die natürlichen Voraussetzungen, das Zentralnervensystem, nicht gegeben sind. Mit welchem Recht? Die aufgewiesenen Gründe schlagen nicht durch. Die Vernunft belehrt uns eindeutig darüber, daß unsere Seele, also die Seele des Erwachsenen eine dreifache Fähigkeit besitzt: die des vegetativen Lebens (Verdauung, Atmung, Blutkreislauf usf.), die des sensitiven Lebens (Wahrnehmung, Streben, örtliche Bewegung usf.), die des intellektiven Lebens (begriffliches Erkennen und geistiges Wollen) — ohne daß unser Bewußtsein in drei Teile geteilt wäre. Wir haben nur ein Bewußtsein, und deshalb nur eine Seele. Das gleiche Bewußtsein ist das der vegetativen, der sensitiven und intellektiven Vorgänge. Genau so widersprüchlich (eben dem Bewußtsein widerstreitend) die Forderung einer dreifachen Seele, besser dreier Seelen im Falle des Erwachsenen ist, so unbegründet wäre die Forderung nach einem Wechsel der Seelen innerhalb der vorgeburtlichen Entwicklung des jungen Lebewesens. Seine Seele betätigt sich zunächst nur mittels des vegetativen Vermögens, weil nur dieses vorerst ausgebildet ist, später als sensitives, nach der Geburt (allerdings erst etliche Monate danach) als intellektuelles Wesen. Das stufenweise Erwachen der Fähigkeiten der Seele ist durchaus natürlich und wiederholt sich in einer gewissen Weise auch beim Neugeborenen: aus dem Reflexwesen wird ein Instinktwesen, aus diesem in einer Abfolge vieler Jahre mehr und mehr ein „vernünftiger", aus Überlegung handelnder Mensch. Hier findet sich auch die Parallele der organischen Voraussetzungen, die Auswicklung psychischer Fähigkeiten im Zusammenhang mit der Ausbildung der leiblichen Grundlagen (Entwicklung des Großhirns).

Die Tatsache eineiiger Zwillinge, also von Zwillingen, die aus einem Ei, einer Eizelle entstehen, kann im Ernst wohl nicht als Schwierigkeit gegen die hier entwickelte Auffassung vorgebracht werden. Die Tatsache ist doch hier die, daß eine Eizelle im gleichen Zeitpunkt mehrfach befruchtet wird. Im Augenblick der Befruchtung, also der Vereinigung des Eikerns mit dem Samenkern, entsteht das neue Leben, die Seele des neuen Wesens; hier tritt diese Vereinigung voraussetzungsgemäß eben mehrfach ein. Man nimmt folgerecht eine Aufteilung des Eikerns je nach Anzahl der Samenkerne an, wodurch

die neuen Lebewesen erst entstehen. Die Selbständigkeit der Eisamenzellen ist also erst nach erfolgter Teilung der ursprünglichen Eizelle gegeben.

So wächst denn das menschliche Leben aus kleinster Unscheinbarkeit langsam zu jener Gestalt heran, die dem Menschenkind eigentümlich ist. Aber da es vom ersten Augenblick an menschliches Leben ist, hat es die Würde des Menschen und seine unveräußerlichen Rechte, vor allem Anspruch auf Ehrfurcht. Ist nicht diese Ehrfurcht eine notwendige Folge der Ehrfurcht vor dem, der dieses Leben rief? Und muß sie nicht dem unbekannt sein, der nicht weiß oder wissen will, von wem er gerufen wurde?

Hubert Thurn S. J.

EIN VERMÄCHTNIS — EINE AUFGABE

„In memoriam" — Zum Gedenken: so lautet der Vorspruch eines schmalen Bändchens mit dem Titel „Vermächtnis der Jugend", das unlängst im Gral-Verlag (Heidelberg) erschienen ist. Es enthält Briefe und Tagebuchblätter von 14 katholischen Jungmännern, die im letzten Kriege gefallen sind. Was aus diesen Blättern — es sind nur etwa 90 Seiten — zum Leser spricht, ist das junge Herz mit seinem Glauben, seiner Sehnsucht, seinen Hoffnungen und Anfechtungen, seiner Schwermut in dunklen Stunden, aber auch mit der leuchtenden Zuversicht eines unverlierbaren Besitzes.

In welche Tiefen der inneren Auseinandersetzung mit sich und dem furchtbaren Zeitgeschehen hier vorgestoßen wird, zeigt gleich die erste Aufzeichnung eines Einundzwanzigjährigen, der im April 1943 fiel: „Ich habe begonnen, von neuem den Grund zu suchen, von dem aus wir erkennen, was wir tun sollen, wohin wir gehen sollen. Das Ziel ist groß, doch dazwischen liegen dunkle Nebel. Ich glaube, wir müssen mehr beten, damit wir einen neuen Instinkt bekommen. Alles Nachdenken und Konstruieren macht ratlos und verwirrt noch mehr. Wir haben gelernt, alles zu unterscheiden und zu zerlegen, zu schließen und zu folgern. Wer aber hilft uns leben? Nur GOTT." Und noch die letzten Zeilen, die das Buch beschließen, ebenfalls von einem Frühvollendeten im Jahre 1943 geschrieben, atmen das Wissen um die Entscheidung, in die der Mensch, der Christ, jetzt und je gestellt ist: „Was erwarten wir denn für unsere Erdentage? Suchen wir uns selbst, unsere Bequemlichkeit, unsern Ruhm, unsern Trieb, unsern Genuß, unsere Macht, all jenes, das die Kluft zwischen Gott und Mensch weitet? Oder gehorchen wir der Stunde der Gnade und helfen dem Herrn das Kreuz tragen? ... Der Herr hat den großen Wurf getan nach den Herzen der Menschen. Er will allen aufs neue begegnen. Er will auch in die zugemauerten Herzen hinabsteigen. Selbst kalten Verächtern will er noch einmal ins Auge schauen. Er will jeden erneut in die Entscheidung zwingen. Die Stunde des Gerichtes ist die Stunde der letzten und größten Gnade. ..."

Es ist in der Tat ein hohes und heiliges Vermächtnis, das hier aus den Händen der Jugend in unsere Hand gelegt wird, und es verlangt wache Herzen, die dieses Erbe hüten und weitertragen durch eine dunkle Zeit. Aber noch etwas anderes ist es, was sich beim Lesen dieser Dokumente einer starken und ringenden Jugend regt: der Wunsch, es möchte, was hier in engerem Rahmen begonnen wurde, erweitert werden zu einer Sammlung von Zeugnissen katholischer Jugend ganz Deutschlands aus diesen schweren Jahren innerer und äußerer Bewährung. Eine solche Sammlung von Feldbriefen und Aufzeichnungen junger Katholiken aus allen deutschen Gauen würde — davon sind wir heute schon überzeugt — aufs eindrucksvollste zeigen, in welchem Geist und aus welchen Kraftquellen gläubige Jugend das harte und oft so sinnlos scheinende Erleben der Kriegsjahre gemeistert hat.

Gewiß, manche Umstände erschweren zur Zeit noch die Verwirklichung dieses Gedankens. Viele Dokumente sind im Wirbel der Kriegs- und Nachkriegsereignisse zugrunde gegangen; die Erfassung der noch vorhandenen Unterlagen in den verschiedenen Zonen und über die Zonengrenzen hinweg ist mit Schwierigkeiten aller Art verknüpft; dazu kommt, daß mancher Überängstliche den Vorwurf des Militarismus fürchtet, wenn auch nur die Erinnerung an den unseligen hinter uns liegenden Krieg geweckt wird.

Das zuletzt genannte Bedenken sollte freilich am allerwenigsten ins Gewicht fallen; würde doch gerade eine Veröffentlichung dieser Art den besten Nachweis erbringen, daß es auch „in diesem uns aufgezwungenen Kriege" — wie die diabolisch zweideutige amtliche Formel lautete — neben einem ausgesprochenen Landsknechtstum und dem sturen Kommißbetrieb noch ein ganz anderes junges Deutschland gab, das unter oft schweren inneren Kämpfen darum rang, durch all den Irrsinn der vordergründigen Belastung zum überzeitlichen Sinn des „aufgezwungenen" Schicksals vorzudringen und auch im Waffenrock zuerst ganz Mensch und ganz Christ zu bleiben.

Was aber die Schwierigkeiten der Be-

schaffung des Materials zu einer solchen Sammlung betrifft, so sind diese wohl groß, aber nicht unüberwindlich. In wievielen Schränken und Schreibtischen liegen noch, treu gehütet und als kostbares Andenken verwahrt, Tagebücher und Briefe von jungen Gefallenen, die auf einen geeigneten Anruf hin sicher gern zur Verfügung stehen! Wir wissen nicht, ob die Aufgabe einer solchen Dokumentensammlung in großem und würdigem Rahmen vielleicht schon von irgendeiner Seite ins Auge gefaßt ist, aber wir möchten hoffen, daß diese Anregung dazu beiträgt, daß sie von möglichst vielen Stellen — wir denken vor allem an die katholischen Jugendorganisationen und die Jugendämter der Diözesen — aufgegriffen und im Lauf der Jahre verwirklicht wird.

Auch nach dem ersten Weltkrieg hat es lange gedauert, bis Philipp Witkop 1929 das schöne Sammelwerk „Kriegsbriefe gefallener Studenten" (München, Georg Müller) herausgeben konnte. Vielleicht bräuchte es gar keine elf Jahre zu der hier gemeinten Sammlung, wenn die katholische Jugend Deutschlands sich die Herbeischaffung des Materials zur Ehrensache machte. Das eingangs erwähnte Büchlein zeigt, welch reiche Schätze schon aus begrenztem Kreis zu gewinnen sind, wenn eine kundige Hand wählt und waltet. Und solcher Perlen liegen — wir wissen es — noch viele ungehoben umher. Sollen sie für die Allgemeinheit verlorengehen, nur weil in der Ungunst der Zeit sich niemand ihrer annimmt? Was so aus Schmerz und Blut und heißem Ringen geboren ist wie diese Erkenntnisse und Bekenntnisse, hat auch ein Recht, von den Überlebenden in Ehren gehalten zu werden, zumal sie uns so viel zu sagen haben.

Um nur auf eines hinzuweisen: wie stark ist doch der Unterschied zwischen jener eben genannten Sammlung aus dem ersten Weltkrieg und diesem Bändchen „Vermächtnis der Jugend". Man glaubt es mit Händen zu greifen, was die Jahre zwischen 1918 und 1939 dieser Jugend an neuem, köstlichem Besitz zugebracht haben: die Entdeckung der Gemeinschaft — im Jugendreich, im liturgischen Raum, in der sakramentalen Welt. Kein Zweifel, hier offenbart sich ein neuer Geist, ein Geist, von dem in den Briefen des ersten Krieges noch nichts zu spüren ist. Und dieses Neue zeigt sich nicht etwa nur in einigen Auserwählten aus gehobenen Kreisen, es spricht sich ebenso ungezwungen im werktätigen Jungmann aus, der um diese Zeit von der Formkraft katholischer Jugend erfaßt wurde. Man fühlt: hier ist etwas im Reich der Jugend geworden, was nicht mehr verlorengehen darf. Schon diese Erkenntnis allein gäbe einer solchen erweiterten Sammlung von Zeugnissen eine überragende Bedeutung, ganz abgesehen von den weckenden Kräften, die von einer solchen Veröffentlichung auf die nachwachsende Generation ausginge — als Vermächtnis der Jugend an die Jugend der kommenden Zeit.

Aber nicht nur die Jugend würde in diesen Blättern besinnlich lesen, auch den Überlebenden und vor allem den Trauernden wäre ein solches Buch ein stärkendes und tröstendes Vermächtnis. So manchem, der um einen für uns allzu früh Heimgegangenen heute noch in unstillbarer Sehnsucht klagt, würde es ergehen, wie es am Schluß der einleitenden Seiten zu diesen vierzehn Gedenktafeln in der Erinnerung an den Feldbrief eines Gefallenen von Frauenhand geschrieben steht: „Wieder einmal hatte der Himmel alle Sterne ausgelöscht in uns — doch draußen war alles licht und klar.... Da war unsere Seele seltsam still und bereit. Alle Deine Worte schienen uns ganz neu. Und wir lasen immer Deine große Haltung. Wir wehrten uns nicht mehr gegen Deine Wahrheit, gegen Dein Bekenntnis. Unsere Hände wurden stiller, das fieberhafte Zucken hörte auf, und wir ließen Deine Worte ganz langsam in unsere Seele fallen wie einen Tau und einen Segen:

‚Gott ist gut'.

Das war die Stunde der Gnade, der Herr kam in Seiner ganzen Herrlichkeit zu uns, und unsere Türen öffneten sich langsam, noch ein wenig scheu, aber ohne Bitterkeit...." Anton Koch S. J.

Besprechungen

Soziologie

ZUR SOZIALEN ENTSCHEIDUNG. Vier Vorträge, herausgegeben von Nikolaus Koch. (112 S.) Tübingen 1947, J. C. B. Mohr. M 2.40.

Die Schrift enthält vier Hauptvorträge der Sozialethischen Arbeitstagung christlicher Studenten, die im Juli 1946 zu Tübingen vor Studierenden beider Konfessionen aller Fakultäten von 15 deutschen Hochschulen abgehalten wurde. Steinbüchel zeichnet eindrucksvoll Gestalt, Werk und Ethos von Karl Marx. Dieser will in seiner ökonomisch-sozialen Tendenz das gleiche, was Kierkegaard in seiner ganz anders gearteten philo-

sophisch-religiösen Anthropologie will, den wirklichen, geschichtlichen Menschen in seinem Handeln und Leben, in dessen Vollzug er existiert und sich selbst in seinem So-sein „produziert". Marx glaubt an ein humanes Ethos, aber auch nur an ein solches. Die geistige Kernfrage des heutigen Sozialismus als Idee verstanden ist die Vertiefung und Ergänzung von Marxens Ethos. Unseres Erachtens ist das christliche Ethos, das allein die Zeitnöte überwindet, doch nicht bloß Ergänzung und Vertiefung, sondern eine neue Welt gegenüber dem Atheismus eines Marx. Köberle bespricht vom Standpunkt der evangelischen Theologie aus die christliche Lehre vom Staat. Wohltuend berührt die klare Sprache über den Mißbrauch der Staatsgewalt. Das Wort der christlichen Offenbarung ist nicht bloß an die Einzelnen, sondern auch an die Völker und ihre Obrigkeiten gerichtet. Michel bietet eine eindringende Fachstudie über das Gebot der Nächstenliebe in der Verkündigung Jesu — in Auseinandersetzung mit der evangelischen Literatur (Bultmann, Hirsch, Lohmeier) und mit interessanten Anmerkungen z. B. über Bibel und Kapitalismus. Huber behandelt das Privateigentum und das arbeitsfreie Einkommen im Lichte der christlichen Soziallehre. Sein Hauptanliegen ist die Forderung des Rechts auf den vollen Arbeitsertrag. Die bisherige Behandlung der Lohnfrage in der katholischen Sozialtradition genüge nicht. Heute bestehen zahlreiche Vermögen aus kapitalistisch gehäuften Erträgen und damit aus vorenthaltenen Arbeitslöhnen. Huber verweist für die nähere Begründung auf ein gleichzeitig erscheinendes Buch. Es erscheint aber aussichtslos, diese Auffassung mit der Lehre der päpstlichen Enzykliken in Einklang zu bringen. J. Schuster S. J.

CHRISTLICHE WIRTSCHAFTSORDNUNG. Ihre Wurzeln und ihr Inhalt. Von Prof. Dr. phil. habil. Joachim Tiburtius. (87 S.) Berlin SW 86, Union-Verlag GmbH. — Aus der Reihe: „Wege in die neue Zeit" Nr. 8.

Der Verfasser will in dieser Schrift von protestantischer Seite einen Beitrag zu dem viel diskutierten Thema „Christlicher Sozialismus" in Gestalt eines bis in die Einzelheiten ausgearbeiteten Programms für eine, wenn man so sagen kann „christliche Wirtschaftsordnung" bieten. Dieser Versuch ist sicher insofern besonders beachtlich, als er im wesentlichen das Ergebnis der Arbeit des wirtschaftspolitischen Ausschusses der CDU darstellt. Für den Teil der Schrift: Wurzeln der christlichen Wirtschaftsordnung dürften jedoch, soweit es sich um die Darstellung katholischen Gedankenguts handelt, Korrekturen und Ergänzungen erwünscht sein. Es sei, um nur eine Frage anzurühren, bezüglich der Zinslehre und -praxis der mittelalterlichen Kirche auf die ausgezeichnete Schrift Joseph Höffner: Wirtschaftsethik und Monopole im 15. und 16. Jahrh. (Jena 1941, Fischer) verwiesen.

Was den zweiten Teil: Inhalt der christlichen Wirtschaftsordnung angeht, so kann man sein Prinzip wohl das Subsidiaritätsprinzip nennen: „Eingreifen des Staates in Produktion und Verteilung nur da, wo der Einzelne nicht fähig ist, den Bedarf zu decken, oder wo Einzelbetriebe durch ihre Macht eine Gefahr für die große Mehrheit ihrer Berufsgenossen, der Verbraucher, der Arbeitnehmer, und des gesamten Volkes werden würden" (S. 82). Auf Einzelheiten des Programms einzugehen, dürfte in diesem Rahmen unzweckmäßig sein, zumal sich der Verfasser selbst erfreulicherweise bewußt bleibt, daß die Verwirklichung solcher Einzelheiten u. a. auch von der Politik der Sieger abhängen wird. In formaler Hinsicht wäre zu wünschen: Wenn schon Literaturangaben erfolgen, dann mögen sie auch vollständig gemacht werden. W. Mende S. J.

ZUR CHRISTLICHEN LÖSUNG DER SOZIALEN FRAGE. Von Dr. theol. Franz Xaver Arnold, Professor an der Universität Tübingen. gr. 8° (166 S.) Stuttgart 1947, Schwaben-Verlag. M 4.50.

Das Buch hält sich gleicherweise von zwei Extremen fern. Es lehnt den auch in einigen christlichen Kreisen gehegten einseitigen Spiritualismus ab, der die Religion auf das Heiligtum eingeschränkt sehen will. Ebenso weist es die Säkularisierung der Religion ab, die nach dem kantischen Vorbild Religion nur im Gewande der moralischen, politischen, wirtschaftlichen Betätigung anerkennen möchte. Das Christentum Christi war allerdings nicht von dieser Welt, aber für diese Welt. Der göttliche Sämann streute die Ideen aus, deren umformende Kraft allmählich eine neue Sittlichkeit schaffen mußte, auch auf dem Gebiete der Politik, der Wirtschaft und der sozialen Ordnung. Die auf dem sozialen Gebiet wichtigste Idee war die der Personwürde des Menschen. Vor dem Glanz des neuen Menschenbildes mußten eines Tages die Sklaverei, das Staatsgötzentum, die Entwertung der Frau und des Kindes in den Staub sinken. Freilich stehen wir in manchen dieser Menschenrettungen noch in den ersten Anfängen. Um so unumgänglicher ist in der Zeit des Neubaues der Menschheit die Verkündigung und Durch-

setzung der sozialen Ideen Christi. Das ist auch wahre Evangelisation, Spiritualismus im besten Sinne und gerade dadurch die allein wirksame soziale Erneuerung. Allerdings scheint Heiligkeit dazu erfordert zu sein, auch im alltäglichen wirtschaftlichen Leben dem Evangelium einen Weg zu bahnen. Darum wird man nicht überrascht sein, wenn der Tübinger Theologieprofessor im Verein mit dem französischen katholischen Laienphilosophen und Politiker Jacques Maritain den revolutionären Heiligen oder den heiligen Revolutionär fordert. Die Heiligen werden getrieben von der Schau der wahrhaft erlösten Menschheit, des mystischen Leibes Christi, in dem alle entwürdigenden Unterschiede geschwunden sind. Das neue, ganze Christentum muß nach dem Verfasser, der sich hier auf Berdjajeff beruft, auf dem sozialen Gebiete die Züge eines „personalen Sozialismus" tragen, der im Gegensatz steht zum Egoismus und zu dem die Seele tötenden Kollektivismus.

Das Buch wendet sich vor allem an die christlichen Jugendlichen, denen nach solchen Kriegsgewittern und solchen Unbarmherzigkeiten des Friedens die vergangenen Christentumsversuche fragwürdig erscheinen und die darum nicht davor zurückscheuen, neue Wege zu versuchen. Solche grundsatztreue und zugleich aufgeschlossene Jugendlichen sollen bald auf verantwortlichen Posten Gelegenheit erhalten, ihre Schwungkraft einzusetzen. Das Buch ist eben, wie der Verfasser eigens hervorhebt, für solche geschrieben, die auch heute die Hoffnung auf eine glücklichere Zukunft nicht verloren haben. In der aus Vorträgen erwachsenen Arbeit werden hauptsächlich folgende Fragen behandelt: Die menschliche Personwürde, Notwendigkeit und Grenzen des Privateigentums (hier wird eine sachliche Beurteilung der katholischen „Wiener Richtung" geboten), die Berechtigung des Kapitals und sein Mißbrauch im Privat- und Staatskapitalismus, das Wahrheitsmoment im Marxismus und dessen Überspannungen, die berufsständische Ordnung, die allein den Klassenkampf innerlich überwinden könne, die Anbahnung der schon von Augustin und Bellarmin geschauten christlichen Völkergemeinschaft. J. Gemmel S. J.

SOZIALGESCHICHTE DER INDUSTRIELLEN ARBEITSWELT, IHRER KRISENFORMEN UND GESTALTUNGSVERSUCHE. Von Ernst Michel. (225 S.) Frankfurt a. M. 1947, Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei.

Der Verfasser, der sich zum Ziel setzt, „der Wiederbelebung engstirniger und kurzsichtiger Parteidoktrinen und Parteipolitik ..., die uns heute wieder bedrohen, entschlossen zu begegnen" (Vorwort), kämpft gegen drei Fronten, die an dem sozial-, ja volkspolitisch hochbedeutsamen Problem moderner Industriearbeit vorbeisehen: 1. gegen die Unternehmer, die den „Betrieb als Sozialform der Arbeit" nicht sehen wollen und mit DINTA-, Refa-, und Taylor-Methoden den proletarisierten Industriearbeiter unter Vorspiegelung der irrealen Werkraum = Lebensraum-Gleichung durch ein Führer-Gefolgschafts-Verhältnis zu verantwortungsbewußter Betriebsdisziplin bringen wollen; 2. gegen die Gewerkschaften, die sich mit der übertrieben gewerteten „Zwangsläufigkeit der technischen Entwicklung" in der Produktion abgefunden hätten und somit an der eigentlichen Lösung des heutigen Problems der Arbeit vorbeisehend, erstarrt seien in ihrer alten Kampffront: Aufhebung der privaten Verfügungsgewalt über die Produktionsmittel allein löse das soziale Betriebsproblem; 3. gegen die Theorien, die dem Staat die zentrale und umfassende Wirtschaftsmacht zuteilen wollen, einmal weil der Staat nicht die Fähigkeiten habe, „dem Zerfall der nährenden Volkskräfte" (verursacht durch die Industriealisierung) wirksam zu begegnen, zum anderen weil Totalitarismus hinter jeder Art von gesellschaftlichem System lauere, das die Staatsgewalt erstrebt.

Der Verfasser bereitet seine sozialpsychologische und sozialpolitische Lösung der modernen Arbeitsproblematik — Arbeit sei reine Funktion geworden und liege nicht mehr auf dem Gebiet sittlicher Betätigung, also der Person und habe somit den Volkskörper als Ganzes zersetzende Folgen — durch eine in klaren Linien verlaufende sozialgeschichtliche Darstellung der für diese Entartung der Arbeit verantwortlichen Faktoren vor. Seine positive Lösung heißt: Kooperation (zwischen Arbeiter und Unternehmer) sei letzlich von volkspolitischer Auswirkung und Bedeutung. Wenn man auch die Lösungsfaktoren des Verfassers im Einzelnen nicht undiskutiert lassen kann, wenn diese Lösung bei der tatsächlichen psychischen Verfassung unseres Volkes einen langen Weg vor sich hätte — ob dieser Weg überhaupt noch gangbar ist, wird gleichfalls nicht von allen bejaht werden —, sein Buch sieht zweifellos ein zentrales Problem der heutigen Situation unseres Volkes. Es ist auf jeden Fall mit dem Verfasser zu wünschen, daß so oder so „die Wirtschaft anhebt, sich in die volkspolitische Verantwortung hinein zu erschließen, die starren Fronten lähmender sozialer Gegensätze sich in

die fruchtbare Spannung polarer Kräfte verwandeln" (205).

W. Mende S. J.

LAIENGESPRÄCHE ÜBER DEN STAAT. Von Ferdinand Kirnberger (130 S.) Augsburg 1947, Johann Wilhelm Naumann.

In einem schlichten Zwiegespräch will der Autor ohne wissenschaftlichen Ballast den Leser an die politischen Fragen heranführen und ihn dahin bringen, unter höheren Gesichtspunkten an die politischen Probleme heranzutreten. Der behandelte Stoff ist reich, ja überreich: Staat, Föderalismus, Soziale Ordnung, Wirtschaft, Frauenfrage, Probleme der Jugend, Gott und Mensch. Die Grundrichtung ist die Lehre der katholischen Sozialtradition. Nicht immer sollen letzte Lösungen geboten werden. Wer die Gespräche aufmerksam durchliest, wird nicht bloß das reiche Wissen und die Aufgeschlossenheit des Verfassers, sondern vor allem auch sein tiefes sittliches Empfinden wohltuend wahrnehmen, das alle Gespräche durchdringt.

J. Schuster S. J.

Roman und Erzählung

DER JÜNGLING. Von F. M. Dostojewski. (911 S.) München 1947, Piper und Co.

Daß Dostojewski den Menschen des 20. Jahrhunderts noch Wertvolles zu sagen hat, zeigt die Veröffentlichung A. Dempfs: „Die drei Laster. Dostojewskis Tiefenpsychologie". Hier wird der Versuch unternommen, Dostojewski als Psychologen großen Formats erkennen zu lassen. Die Gründe des menschlichen Herzens zu erforschen ist allerdings nicht das geringste Anliegen des russischen Dichters. Die psychologische Typen- und Ausdruckslehre der unmittelbaren Vergangenheit hat gewiß vieles erarbeitet, das ihm unbekannt war. Aber sein Anliegen ist wohl auch ein anderes: nicht die Differenzierung, also das Unterscheidende menschlicher Eigenart will er herausarbeiten, sondern das Menschliche schlechthin — selbst dann, wenn politische oder weltanschauliche Absichten die nächstliegenden sein sollten. Seine Psychologie ist die des menschlichen Herzens schlechthin, sind die Unbegreiflichkeiten und Verzerrungen, die Leidenschaft und Maßlosigkeit im Gefolge haben. Bis an den Rand des Abnormen geht Dostojewskis Erforschung der dunklen und schwelenden Abgründe des Menschen — dabei wird trotz dem Allgemeinmenschlichen des psychologischen Gegenstandes die russische Seele in ihrer Uferlosigkeit und Formlosigkeit im besonderen deutlich.

Im „Jüngling" wird das Schicksal eines jungen Mannes von unehelicher Geburt geschildert, der an seinem leiblichen, gehaßten und bewunderten Vater Rache nehmen will. Er kommt vom Lande und stürzt sich mit Gier in den Strudel des Petersburger Geschäftslebens. Alois Dempf rühmt an diesem Werk des fünfundfünfzigjährigen Meisters mit Recht das „wunderbar verflochtene Spiel der Bekehrungslinien, das nach der eigenen Ästhetik des Dichters in diesem Werk zweifelsohne den Höhepunkt der künstlerischen Leistung erreicht..." Das psychologische Programm des Romans läßt sich kurz dahin zusammenfassen, daß ein Mensch, der durch seine uneheliche Geburt „beleidigt" wird (der Pfahl im Fleisch), neurotisch erkrankt, aus dem drückenden Erlebnis seiner Minderwertigkeit und zugleich aus dem übersteigerten Geltungsdrang mächtig gefährdet wird. Eine mißglückte Intrige heilt den Erkrankten — das ist das Ende der weitgesponnenen Verwicklungen und Verirrungen.

Nicht viele Leser dürften in der Gegenwart die Muße finden und die Nervenkraft aufbringen, sich in ein solch umfängliches Werk zu vertiefen und es bis zum Ende durchzulesen. Ob man dem Buch diesen Weg — nämlich von vielen nacherlebt zu werden — wünschen sollte, erscheint dazu sehr fraglich: der rein inhaltlich interessierte Leser — und das sind doch die meisten, die zu einem solchen Buch greifen — empfängt wenig Auftrieb, die Schwierigkeiten des gegenwärtigen Lebens zu meistern. Allenfalls wird er sie vorübergehend vergessen können und zu Tiefe und Nachdenklichkeit geführt werden. Aber auch das ist ein Wert, der nicht verachtet sei.

H. Thurn S. J.

FAMILIE AUF JALNA. Roman von Mazo de la Roche. Erster Teil: Die Brüder und ihre Frauen. (373 S.) München 1947, Nymphenburger Verlagshandlung. M 8.80.

Es tut uns müden Europäern gut, wenn wir uns an der Lebenskraft ungeschwächter Völker ein wenig erholen können. Das muß schon vor dem Krieg als belebend empfunden worden sein; denn die erste deutsche Ausgabe des Romans stammt aus dem Jahre 1932. Heute ist das Bedürfnis nach vitalen Zuschüssen noch größer, und wir greifen mit Verlangen danach, auch wenn sie uns in literarischer Form verabreicht werden. Und wirklich, diese Kost ist stärkend. Die Unbekümmertheit, das herzhafte Drauflosleben, die unverwüstlichen Leidenschaften, die köst-

liche Ungezogenheit, die diese Leute auf ihrer kanadischen Farm da in Jalna noch besitzen und verbrauchen, wecken auch in uns manchen erstorbenen Lebensfunken oder geben wenigstens das Verlangen ein, zu einer ähnlichen Lebendigkeit erwachen zu können.

Doch die Erquickung geht nicht tief. Wir freuen uns nicht lange an der Ungezwungenheit dieser Jalnabewohner, ohne zu bemerken, daß diese Ungezwungenheit weniger in ihnen liegt als in der Art, in der sie dargestellt werden. Es ist ein großer Unterschied, ob der Dichter einen zügellosen Charakter darstellt oder ob der Dichter zügellos im Schreiben seines Romans ist. Lebenskraft kann nicht einfach durch schlampige Ausdrucksweise geschildert werden oder durch eine planlose Handlung. Wenn der Held sich gehen läßt, so darf es nicht der Dichter, der ihn erfindet.

Allerdings muß hinzugefügt werden, daß, wie aus manchen Anzeichen hervorgeht, das Deutsch der Übersetzung noch sorgloser zu sein scheint als das Englisch des Originals.

W. Barzel S. J.

DER FALSCHSPIELER. Von Stephan Gräffshagen. (60 S.) Westheim-Ziemetshausen 1947. Wiboradaverlag Rost und Dietrich. M 1.80.

Ein chinesisches Abenteuer mit allem, was dazu gehört: Matrosen, Spelunke, verbotenes Spiel, hohe Verluste, nächtlicher Mord, falscher Verdacht, überraschende Aufklärung, Befriedigung der Gerechtigkeit. Wie sich das alles in dem Bewußtsein eines jungen Mannes, den die ersten Erfahrungen anfangen klug zu machen, darstellt, wird mit starker Anteilnahme und gutem Geschick erzählt. Die Begabung des Autors verrät sich am empfehlendsten durch die genaue Architektur, in der er seine Erzählung gebaut hat. Er will zeigen, wie in den scheinbar zufälligen und zunächst unentwirrbaren Begebenheiten des Lebens ein sehr zielstrebiger Plan verborgen waltet, und der Dichter, der das will, muß für sein Werk selber die Rolle übernehmen, die er in der Wirklichkeit entweder Vorsehung oder Schicksal nennt. Es gelingt dem Verfasser recht überzeugend, die Handlung so zu führen, daß am Schluß der Ring der Ereignisse sich schließt und das Unverständliche seine verständliche Ursache offenbart. Schade, daß er dann den schön geschlossenen Kreis wieder sprengt und die gewonnene Klarheit wieder zerstört, indem er über seinen Schluß hinausgeht, um die Geschichte ins Übersinnliche zu heben. Dies Bedürfnis, eine tiefere Bedeutung anzuhängen, entspricht einem romantischen Hang des Autors, der sich auch in der Sprache bemerkbar macht. Manchmal ist der Wille zum Ausdruck so heftig, daß er über das Maß des Notwendigen hinausschießt.

W. Barzel S. J.

VON UNSEREM FLEISCH UND BLUT. Roman. Von Walter Kolbenhoff. (198 S.) Nymphenburger Verlagshandlung, München 1947. Geb. M 4.80.

Dieses Buch errang in einem Wettbewerb, der unter Kriegsgefangenen veranstaltet wurde, den ersten Preis. Weit weg, in Amerika und hinter Stacheldraht, versucht der Dichter sich vorzustellen, wie es wohl daheim in einer Stadt aussehe, die gerade von den Alliierten erobert wird. Er schildert uns in Einzelschicksalen, die unverbunden einander abwechseln, wie verschieden die verschiedenen Menschenherzen den Übergang vom Krieg unter den alten Machthabern zu dem neuen Zustand unter den Eroberern, der noch kein Friede ist, erleben. Für die einen ist er ein vollkommener Zusammenbruch, für die andern eine aufkeimende Hoffnung. Für die einen das Ende, für die andern Beginn. Für alle eine harte Ernüchterung, und für keinen gibt es den Weg in das Neue, ohne daß er mit dem Alten bricht und von vorn anfängt. Nur für den Helden des Romans ist das Geschehen kein Übergang. Die Seele dieses Jungen kann sich nicht mehr ändern, denn sie ist ihm von den Verführern nicht nur vergiftet, sie ist ihm geraubt worden. Er ist der letzte, der von einer Werwolfbande übrigbleibt. Er müßte der erste von seinen Genossen sein, der aus der verzweifelten Zerstörungswut zum Leben und Lieben zurückfindet. Das kann er nicht, weil er gar nicht er selbst ist. Wohl leben in ihm noch wie in den andern die schönen Erinnerungen an ehedem. Aber diese Erinnerungen können ihn weder zurückziehen noch vorwärtsweisen, weil sie ihm nicht mehr gehören. Er ist ein Automat, der, angetrieben von der Ideologie, die man an Stelle jedes selbständigen Denkens in seinen Kopf gepreßt hat, und gelenkt von dem letzten Befehl, den er gehört hat, nicht anders kann als die grausige Bewegung der Vernichtung zu Ende zu führen. Er erschießt den einzigen mit ihm überlebenden Kameraden, weil er glaubt, daß er ein Verräter sei. Er erwürgt einen alten Mann, der ihm den Unterschlupf verweigern will. Der Junge ist verloren, aufgegeben von allen, weil er selbst alles aufgegeben hat. Sogar seine Mutter — erschütterndste Szene des Buches — weist ihn

von sich. Er will nicht leben und nicht sterben, er will nichts mehr.

Der Dichter gibt dem Schicksal seines Helden keinen Schluß, er läßt es verschweben. Dieses Schicksal ist noch mitten unter uns, es bleibt unsere Aufgabe, ihm ein Ende zu setzen, indem wir ihm einen neuen Anfang eröffnen. Wir spüren in dem Buch die ungeheure Bedrohung, die noch über uns liegt, und alles an der Sprache des Dichters dient dazu, den Ernst der Bedrohung so brutal wie möglich zu enthüllen. Ohne Pathos und ohne Geschrei, aber auf die nüchterne Art um so unheimlicher, wird uns klargemacht, daß bisher nur niedergerissen wurde, daß wir zwar aus der Illusion herausgefunden haben, aber noch im Leeren stehen.

Etwas angreifbar scheint die Psychologie des Jungen zu sein. Zwar kann man nicht sagen, daß diese Psychologie nicht möglich ist; denn heute ist ja psychologisch leider so ziemlich alles möglich. Aber ob sie typisch ist? Gewiß, die Verwüstung der Seelen ist groß, aber ob sie so ausschaut? Ob ein solcher Junge die ihm eingehämmerte Gedankenleier so bewußt immer wieder vorkaut? Jedenfalls ist das Buch stärker in den Stellen, wo es etwas schildert, das geschieht, als wo es den Widerhall des Geschehenen im Denken der Personen ausmalt. Und auch die Taten dieses Jungen bleiben ein Sonderfall. Wir wollen uns nicht darüber täuschen, daß die Leere vieler Herzen vorläufig nur verdeckt, nicht ausgefüllt ist. Aber wir dürfen auch darauf vertrauen, daß die heilenden Kräfte der Natur stärker sind als alle Ideologien, die dem Menschen das Leben absaugen. Die beklagenswerte Kriminalität der Jugend zeigt an, welche Verwilderung eine verblendete Erziehung angerichtet hat. Aber wir wollen es noch nicht, wie dieses Buch, als ausgemacht hinnehmen, daß wir mit einer Jugend rechnen müssen, die schlechterdings böse ist. W. Barzel S. J.

DIE SCHWARZE FÄHRE. Geschichten zwischen Leben und Tod. Von Ascan Klée Gobert. (100 S.) Hamburg 1947, Hoffmann und Campe. M. 3.50.

Die kurzen Erzählungen suchen immer nach einem Höhepunkt im Leben eines Menschen. Manchmal brauchen sie noch etwas lange dafür, aber da man ihnen anmerkt, sie werden ihn gewiß finden, nimmt man es gern hin, ein wenig warten zu müssen. Und man bleibt nicht unberührt, wenn der Gipfel erklommen ist, zu erfahren, daß der Höhepunkt der einzige und letzte in dem Leben des Helden war. Diese Tragik erweckt, auch wo sie nicht das Erotische zu Hilfe nimmt, so viel Sympathie, daß sie ihrer Wirkung sicher sein kann. Darum hätte der Dichter besser daran getan, die Geschichten, die die klare Linie einer mit Distanz berichteten Begebenheit nicht einhalten, wegzulassen.

W. Barzel S. J.

ERINNERUNGEN EINER ÜBERFLÜSSIGEN. Von Lena Christ. (289 S.) München 1946, Zinnenverlag Kurt Desch.

MATTHIAS BIEHLER. Roman. Von Lena Christ. (314 S.) München 1946, Kurt Desch.

Die beiden Bücher der früh verstorbenen Verfasserin haben bei ihrem ersten Erscheinen großes Aufsehen erregt. Das Schicksal eines unehelichen Kindes, die religiös-kulturell-sozialwirtschaftlichen Verhältnisse des oberbayrischen Landes und seiner Hauptstadt wurden in ihnen, wie es schien, ungeschminkt dargelegt. Es war wie eine große Anklage. Auch schriftstellerisch empfing die Dichterin großes Lob. In der Nachschau ändert sich wohl das Bild etwas. Wir vermeinen in beiden Büchern etwas Selbstgefälliges zu verspüren, das etwas anderes ist als der schlichte Mut und die gesunde Urteilskraft eines Menschen, der sich durchringt. Diese Einschränkung bedeutet natürlich nicht, daß die Kritik, die Christ an den äußeren und gesellschaftlichen und religiösen Formen (insbesondere auch geistlicher und klösterlicher Kreise) übt, nicht sehr zum Nachdenken veranlasse. Aber wir können den beiden Büchlein nur einen bescheidenen Wert als Dichtung zusprechen. Mathias Biehler verliert in seinem Wert überdies durch die gehäufte Schilderung von Volksbräuchen, die in die Volkskunde, aber weniger in einen Roman gehören.

H. Becher S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Beach, Joseph Warren, Amerikanische Prosadichtung 1920—40. (351 S.) Aschaffenburg 1947, Paul Pattloch.

Bergengruen, Werner, Der Großtyrann und das Gericht. (192 S.) München 1947, Karl Alber. Geh. Mk. 1.20

Berl, Heinrich, Die Situation des deutschen Schriftstellers. (28 S.) Baden-Baden, Hans Bühler jun.

Bierbaum, Dr. Max, Kardinal von Galen. Bischof von Münster. (121 S.) Münster 1947, Regensberg.

Böger, Eduard, Adalbert Stifter und unsere Zeit. (Bausteine der Gegenwart VII.) Köln 1947, Bachem. Kart. Mk. 2.40

Budnowski, Else, Du goldenes Haus. (52 S.) Berlin 1947, Morus-Verlag. Geh. Mk. 2.20

Claudius, Eduard, Grüne Oliven und nackte Berge. (398 S.) Berlin 1947, Aufbau-Verlag, Pappband Mk. 7.20

Delp, Alfred, Im Angesicht des Todes. (Christ und Gegenwart, III. Bd.), herausg. von Paul Bolkovac, Frankfurt a. M. 1947, Josef Knecht.

Filthaut, Theodor, Die Kontroverse über die Mysterienlehre. (129 S.) Warendorf 1947, J. Schnell.

Frank-Duquesne, Albert, Cosmos et gloire. (202 S.) Paris 1947, Librairie philosophique J. Vrin.

Hasenfuß, Josef, Christliche Existenz heute. (118 S.) Würzburg 1947, Schöningh. Geh. Mk. 2.80

Hawthorne, Nathaniel, Der scharlachrote Buchstabe. (290 S.) München 1947, Karl Alber. Pappband Mk. 8.—

Heiseler, Bernt von, Gespräche über Kunst. (53 S.) Krefeld 1947, Scherpe.

— De Profundis. (14 S.) Krefeld 1947, Scherpe.

Höffner, Dr. Joseph, Christentum und Menschenwürde. (333 S.) Trier 1947, Paulinus-Verlag.

Kadow, Manes, Brückenmännchen spricht. (107 S.) Bonn 1947, Götz Schwippert.

Kramer, F. A., Politische Leitsätze. (95 S.) Koblenz 1947, Historisch-politischer-Verlag.

Lafontaine, Jean de, Die schönsten Fabeln. (91 S.) Baden-Baden 1947, Berg u. Fürniß.

Lenartz, Werner, Volk, mein Volk, was tat ich dir... (159 S.) Bonn 1947, Götz Schwippert.

Mayrhofer, Petrus, O.S.B., Grundfragen christlicher Anthropologie. (104 S.) Selbstverlag, Vertrieb K. Schmidle jr., Ebersberg bei München.

Merl, P. Otho, O.C.D., Theologia Salmanticensis. Untersuchung über Entstehung, Lehrrichtung und Quellen des theol. Kurses der spanischen Karmeliten. (323 S.) Regensburg 1947, Joseph Habbel. Kart. Mk. 18.—

Montgelas, Albrecht, Abraham Lincoln. Die schöpferische Kraft der Demokratie. (Kämpfer u. Gestalten Bd. 3) (268 S.) Olten 1947, Otto Walter.

Nötscher, Friedrich, Altes Testament. Die Psalmen. (292 S.) Würzburg 1947, Echter-Verlag.

Perrault, Charles, Der gestiefelte Kater. (142 S.) Baden-Baden 1947, Berg u. Fürniß.

Pius XI., Papst, Die christliche Erziehung der Jugend. (32 S.) Berlin 1947, Morus-Verlag. Geh. Mk. 1.20

Pius XII., Krieg und Frieden. Friedensarbeit Eugenio Pacellis als Nuntius und Papst v. 1917—1947. (Päpstl. Dokumente, Bd. 1.) (290 S.) Nürnberg 1947, Sebaldus-Verlag.

Ritter, Karl Bernhard, Über die Meditation als Mittel der Menschenbildung. (79. S.) Kassel 1947, Johannes Stauda.

Ryssel, Fritz Heinrich, Unser täglich Leben. (294 S.) Freiburg i. Br. 1947, Badischer Verlag.

Schaukal, Richard von, Einsame Gedankengänge 1934/39. (264 S.) München 1947, Karl Alber. Pappband Mk. 7.20

Schneider, Dr. Friedrich, Dante, sein Leben und sein Werk. (328 S.) Weimar 1947, Hermann Böhlaus Nachf.

Schneider, Reinhold, Im Schatten Mephistos. Drei Essays. (Der Deutschenspiegel Bd. 27.) (46 S.) Stuttgart 1947, Deutsche Verlagsanstalt.

Schreyer, Lothar, Hamburger Jahrbuch für christliches Geistesleben. (278 S.) Hamburg 1945/47, Christian Wagner. Geb. Mk. 8.—

Steffes, J. P., Christliche Existenz inmitten der Welt. Die Bildung zum christlichen Menschen. (271 S.) Düsseldorf 1947, Patmos-Verlag. Geb. Mk. 7.50

Thieme, Karl, Geschichte der christlichen abendländischen Völkerfamilie im Abriß. (71 S.) Köln 1947, Bachem. Kart. Mk. 2.80

Thomas, Johannes, Paul Claudel, der Mensch und Dichter. (49 S.) Trier 1947, Paulinus-Verlag.

Weinrich, Franz Johannes, Trost in der Nacht. Gedichte. (95 S.) München 1947, Karl Alber.

Welty, Eberhard, Recht und Ordnung im Eigentum. (24 S.) Dülmen i. W. 1947, A. Laumann.

Winklhofer, Alois, Die abendländische Schuld. (80 S.) Stuttgart 1947, Schwabenverlag. Brosch. Mk. 2.50

Neue Welt

Versicherungen

Millionenfache Bewährung

unserer Tarife verbürgt auch in Zukunft

Sicherheit, Schutz und Hilfe in allen Fällen

Neue Welt

Versicherungs-Gesellschaften

Hamburg

(vormals Deutscher Ring)

KHASANA

K

FOR DIE DAME

Vertraute Namen klingen langsam wieder auf -

Kosmetika, die ein jeder kennt... In der Hoffnung auf ein besseres Morgen bemühen wir uns heute um die Aufrechterhaltung eines begrenzten Produktions-Programmes. Wir bitten um Verständnis für die bestehenden Schwierigkeiten und – so weit wie möglich – um ihre Unterstützung bei der Erhaltung und Rückgabe der Verpackungen.

FOR DEN HERRN

PERI

DR·KORTHAUS FRANKFURT A/M

Chem.-Pharm. Großhandlung

sucht

nur beste Vertretungen, bzw. seriöse Interessengemeinschaft.

Zuschriften erbeten unter S. 102

Wappen

nach gegebener Vorlage oder neu nach Entwurf, wissenschaftlich, richtig, künstl. einwandfrei.

ROBERT STEIMEL

Bearbeiter der Rhein. Wappenbilder

KÖLN-NIPPES 14

Florastraße 16

Der zeitgemäße Weg zum eigenen Haus, zur eigenen Wohnung.

Hören Sie, was Ihnen darüber die größte und älteste deutsche Bausparkasse

GEMEINSCHAFT DER FREUNDE

Wüstenrot

in Ludwigsburg/Württ. zu sagen hat.

Verlangen Sie die kostenlose Druckschrift »Der Weg zum Eigenheim«

Versichere Dich

nach Selbstbelehrung

Fürsorge für die Lieben und eigene Alters-Vorsorge verbindet unsere beliebte Kapital-Versicherung auf den Todes- und Erlebensfall. (Druckstück 803)

HL

Hannoversche Lebensversicherung

a. G. / vormals Preußischer Beamten-Verein

(20a) Hannover, Postfach 50 u

Erlösendes Leiden

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Wie ein Widerhaken haftet das Leiden im Fleische der Menschheit. Seit sie über diese Erde dahinwallt, steigen die Klagen auf über die Unmasse der Schmerzen, die sie von allen Seiten bestürmt. Und es gibt Zeiten, wo die Flut ansteigt, alles überschwemmt und wo keiner der vielen Dämme, die die Kultur im Laufe der Zeiten gegen das Leiden aufgeschüttet hat, mehr imstande ist, auch nur einen Fleck schmerzfreier Erde zu sichern. Die Klagen über das Los der Menschheit, wie sie erschütternd schon aus alten babylonischen und ägyptischen Texten uns entgegenschallen, wie sie Job gestöhnt hat, als wäre er unser Zeitgenosse, sind in den christlichen Zeiten nicht geringer geworden. Im Gegenteil, heftiger, beschwörender steigen sie nun gegen Himmel, wandeln sich zu Anklagen gegen Gott und seine Vorsehung, bis sie schließlich in der Verbitterung mit der Leugnung seines Daseins enden. Das ist nicht zu verwundern. Den Heiden mit ihren vielen Göttern von sittlich oft zweifelhaftem Charakter und dem Schicksal gegenüber letztlich ohnmächtig, war der Ursprung des Bösen gleichsam verteilt auf viele Weltkräfte, die nicht den Anspruch auf vollendete Güte erhoben. Im Christentum ballt sich der Ursprung alles Geschehens zusammen in dem einen allmächtigen Gott, ohne dessen Willen kein Sperling vom Dache und kein Haar vom Haupte fällt. Und dieser Gott erhebt den Anspruch, reine Liebe zu sein. Wie ist allmächtige Liebe mit den Leiden zu vereinen, von denen die Welt so erfüllt ist? Das ist die quälende Frage, die so viele an Gott irre werden läßt. Und wenn die menschliche Vernunft es noch versteht, daß der böse Mensch die Folgen seines Tuns erntet, so reißt das Leiden der Unschuldigen die schwärende Wunde immer von neuem auf.

Doch eines gibt zu denken: Diese Klagen werden nicht von denen erhoben, die Gott nahestehen, ihn am besten kennen, von den Heiligen. Und gar von den Lippen dessen, der sein einziger, vielgeliebter Sohn war, kam nie ein Wort des Vorwurfs gegen den Vater. Und doch ist es nicht deswegen, weil er den Heiligen sorgsam jedes Steinchen von ihrem Wege weggeräumt hätte, oder weil der Kelch, den er seinem Sohn zu trinken gab, nur Süßigkeit enthalten hätte. Dieser Kelch war so bitter, daß er „mit Bitten und Flehen unter lautem Rufen und unter Tränen“ (Hebräerbrief 6, 7) darum anhielt, er möge doch an ihm vorübergehen. Aber daß der Vater Ungebührliches an ihm tue, einen solchen Gedanken hätte er als Lästerung weit von sich gewiesen. Nach seinem Beispiel haben sich die Heiligen, also die wahren Christen, nie in Empörung gegen Gott gewandt, sondern sie waren in Demut stolz, für Chri-

stus und mit Christus leiden zu dürfen. Nie kam es ihnen in den Sinn, Gott täte ihnen unrecht, wenn er sie härter als andere Menschen mit seinen Leiden heimsuchte. Die schwersten Prüfungen nahmen sie als wohlverdient entgegen, als noch weit unter dem bleibend, was sie verschuldet hatten. Wäre nicht der lautere Charakter und die seelische Gesundheit der Heiligen, wir würden solche Aussagen für unehrlich oder krankhaft halten. Unser Verständnis versagt vor ihrer Haltung, die so weit entfernt ist von der unsrigen; wir, die bei jeder Heimsuchung gleich zum Rechenstift greifen und finden, daß das Gewicht unserer Sünden in keinem Verhältnis steht zur Überlast unserer Leiden; haben wir doch niemanden ermordet, niemanden um sein Vermögen gebracht, gelten wir doch in unserer Umgebung als anständige Menschen.

Gewiß, wir haben nie einen Menschen umgebracht; wir sind noch nie aus ehrenrührigen Gründen zu Zuchthaus oder auch nur zu Gefängnis verurteilt worden. Sind wir deswegen vor Gott schon unschuldig an all dem Furchtbaren, das geschehen ist? Sind unsere Leiden wirklich so unverdient, wie wir es so laut in die Welt hinausschreien? Es steht in der Bergpredigt eine Stelle, die uns nachdenklich machen könnte: „Ihr habt gehört, wie zu den Alten gesagt wurde: Du sollst nicht töten; wer aber tötet, ist des Gerichtes schuldig. Ich aber sage euch, daß schon jeder, der seinem Bruder zürnt, des Gerichtes schuldig ist. Wer aber zu seinem Bruder sagt: Du Narr!, der ist dem Rate verfallen. Und wer zu seinem Bruder sagt: Du Gottloser!, der ist dem Feuer der Hölle verfallen“ (Matth. 5, 21 f.). Und weiter heißt es: „Ich aber sage euch, jeder, der ein Weib ansieht, um sie zu begehren, hat in seinem Herzen bereits Ehebruch mit ihr begangen. Ist dein rechtes Auge dir Anlaß zur Sünde, so reiße es aus und wirf es von dir; besser ist es für dich, daß nur eines deiner Glieder verlorengeht, als daß dein ganzer Leib in die Hölle geworfen wird. Ist deine rechte Hand dir Anlaß zur Sünde, so haue sie ab und wirf sie weg; es ist besser für dich, daß nur eines deiner Glieder verlorengeht, als daß dein ganzer Leib in die Hölle geworfen wird“ (Matth. 5, 27 ff.). Wer ist nach diesen Worten nicht für irgend ein Wort oder einen Gedanken der Hölle verfallen mit ihrem Feuer, oder dem Gerichtsrate, der zum Tode verurteilen kann? Oder wem müßte nicht das sündige Auge ausgerissen, die frevelnde Hand abgehauen werden oder der Fuß, der ihn zum Bösen trug! Wenn diese Beurteilung unserer Taten gerecht ist, wer dürfte sich dann noch beklagen, er leide unschuldig? Dem Bösen auch nur ein einziges Mal die Hand gereicht zu haben, muß nach diesen Aussprüchen etwas Unheimliches sein!

Es bestehen da in der Tat Zusammenhänge, die wir in unserer Selbstgerechtigkeit leicht übersehen. Warum sind denn die vielen unsäglichen Greuel in der Welt geschehen, die über Millionen so bitteres Leid und so unersetzliche Verluste gebracht haben? Worin hat das Entsetzliche, um dessentwillen so viel Qual in die Welt gekommen ist, seinen letzten Grund? Ist es nicht der Hunger nach Reichtum und Besitz, der Neid, der dem Nächsten sein Glück nicht gönnt, die Herrschsucht, die andern den eigenen Willen aufzwingen

möchte, die Gier nach Vergnügen, die nicht davor zurückscheut, den Mitmenschen zum Werkzeug der eigenen Lust herabzuwürdigen? Ist es nicht zuletzt die Selbstsucht, die rücksichtslos jede Schranke niederbricht, wenn es gilt, die eigenen Wünsche und Begierden zufriedenzustellen? Aber entspringen nicht auch jene Fehler, die in den soeben angeführten Stellen so streng beurteilt werden, viel zu streng nach unserer Meinung, eben demselben trüben Quell, sind nicht auch sie eine Auswirkung der gleichen Selbstsucht? Sooft wir ihnen also nachgegeben, sooft wir uns der gleichen Fehler schuldig gemacht haben und uns dennoch für unschuldig halten und keine Strafe dafür verdient zu haben glauben, behaupten wir, daß diese Selbstsucht eine unschuldige und harmlose Sache ist, der man ungestraft müßte nachgehen können. Aber warum sollen dann die, die nur weiter gegangen sind in der Nachgiebigkeit gegen die gleiche Selbstsucht, Verbrecher sein? Sie haben sich nicht wie wir durch bürgerliche Rücksichten und Angst vor dem Strafgesetzbuch zurückhalten lassen. Aber im Kern unseres Seins sind wir eins mit ihnen, sooft wir Straflosigkeit für unsere kleineren und feigeren Selbstsüchte beanspruchen. Was bei uns gut ist, wie sollte es bei andern ein Verbrechen sein? Wer also, wenn auch nur innerhalb gewisser Grenzen, verlangt, seiner Eigenliebe ungestraft nachgehen zu dürfen, der hat sich auf die Seite des Bösen gestellt, der hat seinen Teil zur Macht der Bosheit beigetragen, wo er sie hätte vermindern und schwächen sollen. Er hat das Böse als etwas Wohltuendes, als etwas, was zu sein ein Recht hat, bejaht. Damit macht er sich jedoch auf eine geheimnisvolle, aber wirkliche Weise mitschuldig an all dem Bösen, das in der Welt geschieht, auch wenn es Formen annimmt, die ihn dann mit Entsetzen erfüllen.

Wenn aber die Dinge so liegen, was wird dann aus dem Unterschied zwischen Schuldigen, die ihre Leiden verdient haben, und den Unschuldigen, die angeblich unverdient leiden müssen? Ich meine nicht vor den menschlichen Gerichten, sondern vor Gott, gegen dessen Ungerechtigkeit sich doch die Klagen erheben. Wir tragen durch jede Nachgiebigkeit gegen unsere Selbstsucht dazu bei, daß die Macht des Bösen in der Welt überhandnimmt und sich dann in den grauenhaften Formen austobt, die unsere Zeit zu einer der dunkelsten Perioden der Geschichte zu machen drohen. Wir stehen nicht allein. Wir sind alle miteinander verbunden, im Guten wie im Bösen. Wir haben alle aufeinander einen vielfachen Einfluß, nicht nur dann, wenn wir solchen Einfluß bewußt anstreben und ausüben, sondern auch und vor allem dann, wenn wir gar nicht ausdrücklich darum wissen. Wir können mit keinem Menschen zusammentreffen, ohne daß wir irgendwie geistig auf ihn einwirken. Diese Wirkung wird zum Guten sein, wenn wir selbst gut sind; sie wird Böses hervorrufen oder wenigstens Gutes verhindern, wenn wir selbst böse sind. Davon geht dieser uns unbekannte Einfluß aus, nicht von dem, was wir zu sein scheinen oder vorgeben. Gut oder böse sind wir aber je nach unserer wirklichen Stellung zu unserer Selbstsucht, nach unserer tiefen Haltung, aus der unsere wahren Ansichten hervorgehen und sich im Leben auswirken. Nur Gott

allein kann wissen, wie weit diese unsere Mitschuld geht. Sie macht nirgendwo halt, auch nicht an den Grenzen von Ländern und Völkern. Diese Schuld untersteht keinem menschlichen Gericht und keiner von Menschen zu verhängenden Strafe. Sie hat weder rechtlichen noch politischen Charakter, sondern ist wesentlich sittlich-religiös und steht vor dem Richterstuhle Gottes.

Es ist nun auffällig, daß gerade jene, die von dieser Schuld sich am meisten frei halten, die Heiligen, sie am schmerzlichsten fühlen. Der Gedanke, vor Gott an allem Bösen in der Welt mitverantwortlich zu sein, erfüllt sie mit brennender Scham und schmerzvoller Reue und mit einem unstillbaren Verlangen nach Sühne und Wiedergutmachung. Dieses Leiden am Bösen der Welt, das nichts zu tun hat mit krankhafter Sucht nach Schmerzen, versteht man nur, wenn man bedenkt, daß die Heiligen in ihrem leidenschaftlichen Willen zu fleckenloser Reinheit die unheimliche Macht des Bösen in der eigenen Brust erschreckender zu spüren bekommen haben. Ihr vom Lichte Gottes geschärfter Blick entdeckt es noch in seinen feinsten und verborgensten Verästelungen. Sie sehen, wie die Selbstsucht sich auch in die reinsten und heiligsten Absichten eindrängt und sie entstellt. Sie können sich nicht mehr mit einer gewissen Wohlanständigkeit zufrieden geben. Die strahlende Heiligkeit Gottes, ihr unversöhnlicher Gegensatz zu jeglichem Bösen erweckt in ihnen einen verzehrenden Durst nach Reinheit, der sie nie mehr ruhen läßt, solange noch eine Spur von Selbstsucht ihr Herz befleckt. Wie ein hochempfindliches physikalisches Gerät zur Plumpheit des unbewaffneten und ungeschulten Sinnes, so verhält sich der durchdringende Blick des Heiligen für die Verwüstungen der Eigenliebe zu unserer selbstgerechten Ahnungslosigkeit. So versteht man auch die im ersten Augenblick überraschende Tatsache, daß nicht der Sünder die Macht des Bösen am besten kennt, sondern der Heilige, der Unschuldige, der allein um den strahlenden Glanz der Heiligkeit und um ihren schweren Kampfpreis weiß, der mit dem Bösen gerungen und es auch in den Tiefen besiegt hat, wo dumpfere Herzen von seinem unterirdischen Wirken nichts mehr ahnen.

Denn die Menschen, die am ungehemmtesten der eigenen Selbstsucht folgen, bemerken sie bei sich selbst am wenigsten, sehen sie nur bei den andern, gleichsam von außen. Da sie sich in den Mittelpunkt der Welt stellen und den naiven Anspruch erheben, daß alle ringsum nur zu ihrem Dienste dasein dürfen und daß deren ganzes Recht auf Leben nur auf dieser Bereitschaft beruhe, so stoßen sie sich dauernd an der wirklichen oder vermeintlichen Selbstsucht der andern, die diese Forderung gar nicht für selbstverständlich finden, sondern die auch Sonnen sein wollen, um die alles sich dreht, statt als Planeten um fremde Selbstsucht zu kreisen. Solchen Anspruch finden die empörend, denen es selbstverständlich ist, daß sie selbst Mitte sind. So beklagen sie sich laut über die Schlechtigkeit der Welt, über den Eigennutz, der alle beherrscht und von dem man ausgebeutet wird, und sind immer geneigt, zu jammern über die vielen Leiden, die sie heimsuchen, obschon sie doch nichts Böses getan und andere viel eher all das Unglück verdient hätten. Befangen

in der Sorge für sich selber, vollauf beansprucht von dem Bemühen, allem Unangenehmen und Schmerzhaften zu entgehen, sind sie blind für die Leiden der andern. Höchstens erfüllt es sie mit einer geheimen Schadenfreude, zum mindesten mit Genugtuung, daß es einen andern und nicht sie getroffen hat. So fühlen sie das eigene Weh um so unerträglicher, als es ihnen unverdient erscheint. Das Böse erkennen sie mit stumpfem Sinn nur in seinen gröbsten Erscheinungen, von denen sie sich selbstgerecht frei fühlen. So schließt die Selbstsucht den Menschen in sich selber ein, bannt seinen Blick ausschließlich auf das eigene Wohl und Weh. Dieses Ich braucht allerdings nicht immer nur der einzelne zu sein. Es gibt auch einen kollektiven Egoismus der Familie, der Klasse, der Nation, in denen das Ich sich entfaltet und in denen es sich mitbetroffen fühlt. So mit der Schlechtigkeit der Welt über und über beschäftigt, haben die Menschen keine Zeit, das eigene Gewissen zu erforschen und mit dem unerbittlichen Licht der Heiligkeit Gottes in die dunklen Ecken des eigenen Herzens hineinzuleuchten. Nichts kann sie in ihrer naiven Selbstgefälligkeit erschüttern. Und wer ihnen den Gedanken nahelegte, daß sie an dem Bösen, über das sie so laut jammern, mitschuldig seien, dem begegneten sie mit lauter Entrüstung über eine so grundlose Anklage. Niemand ist schneller bereit, die Schuld an allem Bösen mehr oder weniger offen allen andern und schließlich Gott zuzuschieben, als sie. Und so fahren sie fort, die Macht des Bösen zu vermehren und zugleich sich über seine Übermacht ringsum zu beklagen. Als ob das Böse anders entgiftet und zum Absterben gebracht werden könnte als durch das Gute.

So wird es verständlich, daß ein Mensch das Böse in seiner unheimlichen Macht um so besser kennt, je freier er davon geworden ist; daß aber auch sein Anteil am Leiden der Welt um so reichlicher zugemessen wird, je unschuldiger er an ihm ist. Heiligkeit ist ja wesentlich selbstlose Liebe zu Gott und den Menschen und kann nur dies sein. Nur sie allein ist fähig, Gott als Gott anzuerkennen, ihn gleichsam freizugeben in seiner souveränen Unabhängigkeit, in seiner unendlichen, allem Zugriff entrückten Selbständigkeit. Die Selbstsucht möchte Gott genau so wie die Mitmenschen herabwürdigen zum Diener des eigenen Ich, um das alles wie um den Mittelpunkt der Welt kreisen soll. Alle ungeordnete Selbstliebe ist darum einschlußweise eine Leugnung Gottes; denn sie möchte auch ihn nicht um seiner selbst willen anerkennen; sie betrachtet ihn vielmehr als einen mächtigen Diener, der nur dazu da ist, ihr alle Wünsche zu erfüllen, und dessen Dasein nur darin seinen Sinn hat. Wenn Glaube an Gott auch bedeutet, ihn als Gott anerkennen, d. h. als die urerste, in sich gründende, von allem unabhängige Macht, dann kann nur der selbstlose Mensch vollkommen an ihn glauben; er allein leugnet nicht in seinen Taten irgendwie noch das Bekenntnis seines Mundes und seines Verstandes. Aber nur die Liebe ist imstande, die Selbständigkeit und das Selbstsein anderer in Haltung und Tat anzuerkennen; nur sie vermag darum auch Gott zu bejahen, so wie er ist, nicht wie der Mensch ihn kurzsichtig haben möchte. Darum vollendet sich auch der Glaube an Gott in der Liebe,

die ihn nicht mehr in den eigenen Dienst stellen will und ihn zornig ablehnt, sobald er den eigenen, oft so törichten Erwartungen nicht entspricht. Sie nimmt Gott auf auch in seinem Geheimnis; sie betet ihn an in seiner vollen Unabhängigkeit und in seiner allen überlegenen Selbstherrlichkeit, die für die Selbstsucht so erschreckend und so empörend wirken. In dieser Anbetung und Hingabe erfährt sie ihn beseligt als die Macht der Liebe und die Freiheit, gut zu sein; sie erfährt, wie er in denen, die ihn lieben, in allem mitwirkt zum Guten, und wie sie in seiner Liebe als in ihrem Eigensten unverwundbar geborgen ist.

Aber diese Liebe bringt zunächst nur Leiden. In ihrer Hellsichtigkeit spürt sie die grauenhaften Verwüstungen, die das Böse unter den Menschen anrichtet. Aber sie leidet daran nicht deswegen, weil sie selber darum zu Kummer und Schmerz verurteilt wird. Sie blutet mit an allen Wunden, die das Böse den Mitmenschen schlägt. Die selbstlose Liebe löst ja den Menschen von dem Bann der Eigenliebe, öffnet ihm die Augen für fremde Not und fremdes Leid und läßt ihn für den Mitmenschen sorgen wie für sich selbst. In geheimnisvoller Weise reißt die Liebe die Schranken nieder, die geistig den Menschen von seinen Mitmenschen trennen. Nicht um sich mit ihm zusammen in der Wirrnis des selbstischen Triebes zu verlieren; nein, sie bleibt in ihrem Selbst und erreicht gerade in dieser Hingabe das echte Selbst, die wahre Persönlichkeit. Wer sich aber so dem fremden Leid öffnet und es mitleidet wie sein eigenes, über den brechen die Fluten des Leidens ungehemmt herein und überströmen ihn. Wo er auch nur hinblickt, sieht er das Böse am Werk, nicht wie der hämische Beobachter, der sich freut, wenn er den Fleck auf einem weißen Gewand und den Bruch in einer glänzenden Rüstung erspäht hat, und der unglücklich würde, wenn er beim Mitmenschen keine verborgene Schwäche schadenfroh ans Licht zerren könnte. Dieses Leid ist vielmehr ohne Anklage; es ist nicht verzerrt von der giftigen Freude darüber, daß die andern auch nicht besser sind. Der Unschuldige leidet am Bösen, eben weil es böse ist, und nicht deswegen, weil es gerade ihn mit Schaden und Schmerz heimsucht. So ist es in dieser Welt unmöglich, daß der Unschuldige nicht leide und tief leide, so tief, daß der Schuldige nicht einmal ahnt, wie Menschen so verwundet werden können, wie solch heißer Schmerz ein Menschenherz verbrennen kann. Aber in diesem Leiden wird der Mensch, der in der Erbsünde geboren ist, erst selbstlos, wird er befreit, erlöst von dem Schlangengewinde, das sein Herz einschnüren und ersticken möchte. Unter den schweren Hammerschlägen des Leides zerbricht die Härte der Selbstsucht, die unser Herz überkrustet. Ungeahnte Tiefen tun sich auf, aus deren geistiger Macht heraus nunmehr der Mensch leben kann. Wie die Atome zerschlagen werden müssen, daß die ungeheure Kraft frei werde, die in ihrem Gefüge gebunden ist, so muß auch das Menschenherz vom Leid aufgebrochen werden, auf daß die geistige Kraft frei werde, die durch die Selbstsucht gebunden ist und unfruchtbar bleibt für sich und für die anderen.

Aber so wird sein Leiden auch fruchtbar für den Mitmenschen. Es ist nicht

mehr vom Bösen vergiftet und zerfressen. Es wird nicht mehr verschlungen von der eigenen Verderbtheit. Ja es wird nicht mehr ganz aufgebraucht durch die eigene Läuterung. Es ist ein Überschuß da an Selbstlosigkeit, der die Macht des Guten in der Welt stärkt und der Masse des Bösen Abtrag tut. Die Glut seiner Liebe erwärmt die tödliche Kälte, die das Böse in der Welt verbreitet, und bringt das Eis der Selbstsucht auch bei andern zum Schmelzen. Das geduldig und still ertragene Leiden ist nicht nur das schnellste Reittier, das uns zur Vollendung trägt (Eckhart), sondern auch das mächtigste Mittel im Kampf gegen das Böse. In solchen Leiden erweist der Mensch die reinste geistige Macht, die den größten Feind der Freude noch in eine Quelle des Glückes umzuwandeln vermag. Und mehr als die gute Tat brennt es die Selbstsucht bis in die letzten Winkel aus. Denn in die Tat kann sich der feine Stolz auf das eigene Können und die verschlagene Lust am eigenen Tun noch unbemerkt einmischen. Das Leiden dagegen kommt nicht aus eigenem Entschluß; es wird von fremder Hand auferlegt. Aber die Kraft der Liebe nimmt dieses uns Fremdeste ins Eigenste auf und verwandelt das, was wie Niederlage und Scheitern kommt, in einen letzten endgültigen Sieg. Diese Vollendung aber ist es, die Gott den Seinen wünscht, eine Vollendung, die ihnen keine Macht der Welt mehr rauben kann. Er hat also die Seinen nicht vergessen, wenn er sie dem Leiden anheimgibt, noch hat seine Liebe zu ihnen je geschwankt. Er wollte ihnen das Beste geben, das er einem Menschen überhaupt geben kann.

Der böse Mensch leidet zwar auch. Er leidet schon durch die natürliche Verflechtung in Gemeinschaft und Welt, die zum Wesen des Menschen gehört. In einer Weise leidet er weniger, weil er unempfindlich und hart ist, weil er von den Tiefen, die das Leiden im guten Menschen aufreißt, nichts ahnt. Dennoch ist er aber unglücklicher als der heilige Mensch. Denn er leidet nicht freiwillig; er ist mit seinem Leiden nicht ausgesöhnt. Er leckt gegen den Stachel und verwundet sich immer wieder aufs neue. Ahnungslos fügt er immer aufs neue Böses zu der Überlast des Bösen hinzu. Dem Leiden, der Folge des Bösen gegenüber, tut er nur eins: er jammert und beschuldigt andere und schließlich selbst Gott. Als ob er es damit aus der Welt schaffen könnte! Nur dahin, wo er das Böse wirklich anfassen und überwinden könnte, ins eigene Herz, fällt sein Blick nicht. Mit seinen neid- und haßerfüllten Anklagen gibt er sich dem Bösen hin, indem er meint, es zu verurteilen. Sein Leiden steht vor ihm als das Gespenst der Sinnlosigkeit. Es ist mit Unfruchtbarkeit geschlagen und vom Fluche der Vergeblichkeit getroffen. Mit bösem Herzen widerwillig empfangen, in Groll und Empörung gelitten, nicht aufgenommen in die Freiheit und in Liebe zu eigen gemacht, ist es vom Bösen vergiftet. Es ist nicht erlöst durch Liebe und kann darum nicht befreiend wirken. Es ist selbst dem Bösen verfallen und kann es darum nicht aufheben.

Dieses Leiden ist wirklich sinnlos wie die Hölle, aber durch die Selbstsucht des Menschen, der sich weigert, jenen Aufschwung zu leisten, der es hinaufhöbe in den wärmenden und verklärenden Strahl der Liebe. Dieses Leiden

ist nicht einmal mehr Strafe, denn alle Strafe hat noch irgendwie den Sinn der Läuterung, daß der Schuldige mit der Ordnung und damit mit sich selbst wieder ins Einverständnis käme und daß die eigene Würde, die er durch seine Tat geschändet, wieder für ihn selbst hergestellt werde. Nein, sein Leiden ist verloren am Leidenden selbst, verloren für seine Mitmenschen. Das Leiden pocht ans Herz, daß eine Tür sich auftue; aber die Tür wird nur noch heftiger zugeschlagen, und kein Sonnenstrahl dringt mehr ins einsame Herz, das an der eigenen Verbitterung den Kältetod stirbt. Er weiß nicht um das tiefe Glück der selbstlosen Liebe mitten in allem Leiden, um das lindernde Einverständnis mit dem Willen Gottes und die stärkende Hingabe an das Gute, für die der Mensch doch gemacht ist. So findet er in sich nicht das Gegengewicht gegen das Leiden, das dem Heiligen einen so unerschütterlichen Gleichmut und eine so unbesiegbare Leuchtkraft gibt, so daß er in den Wurzeln seines Seins feststeht, während der Sturm der Schmerzen, der Verkennung und des Mißerfolges in den Wipfeln rast.

Wenn Gott es also gut mit dem Menschen meint und das Böse von ihm nehmen will, wen soll er da leiden lassen, die Schuldigen, die Bösen, die nicht leiden wollen, deren Leiden unnütz und verloren ist, oder die unschuldig Schuldigen, die das Leiden frei annehmen und es begrüßen als den Sturm, der vom Bösen reinigt, und aus deren Leiden Freude und Glück aufblühen nicht nur für sie selbst, sondern für die ganze Welt, so weit sie guten Willens ist? Wenn Gott gut ist, wenn er die Liebe ist, an wen wird er sich wenden, wenn er die Welt erlösen will? So erscheint uns das Leiden beinahe gerechtfertigt, das Leiden derer, die schuldig sind, weil sie die Folgen ihrer Taten einheimsen; und das Leiden der Unschuldigen, weil es allein die Welt erlöst von dem Fluch des Bösen, weil dieses Leiden weder für sie noch für die Welt verloren ist.

Doch bleibt eine letzte Frage, warum Gott den Menschen durch das Leiden der Unschuldigen erlösen will. Wäre es seiner Liebe nicht geziemender, das Böse einfach zu vergeben oder es gar zu übersehen? Es liegt doch in seiner unendlichen Macht, den Menschen durch ein bloßes Wort für rein und gut zu erklären. Warum tut er es also nicht? Gott tut es nicht, weil er es einfach nicht tun kann, ohne aufzuhören, Gott zu sein, ohne aufzuhören, die unendliche Liebe zu sein. Wenn es möglich wäre, daß Gott das Böse einfach übersähe oder daß er uns gut mache ohne und gegen unseren eigenen Willen, er würde es gewiß tun; das geht aus dem hervor, was er tatsächlich für den Menschen getan hat.

Gott kann sich mit dem Bösen in keiner Weise abfinden, auch nicht dadurch, daß er es übersieht und es schließlich duldet. Allzu leicht mißverstehen wir Güte als schwächliche Gutmütigkeit und träges Gehenlassen. Die unendliche Güte ist ein heiliges Feuer, in dessen Flammen nur das Gute besteht. Wenn Gott die unendliche Güte ist, dann ist das Böse der Widerspruch zu ihm, seine Verneinung. Damit hat das Böse alles Recht verloren; es ist das, was nicht zu sein hat, was nicht sein darf. Würde Gott ihm auch das geringste

Recht zugestehen, dann würde er zugeben, daß das, was der reinen Gutheit entgegengesetzt ist, schließlich doch noch in sich einen Wert hat, daß das Gottwidrige letzten Endes irgendwie neben Gott und neben dem Guten wirklich und daseinsberechtigt ist. Dann aber wäre er nicht mehr der unendliche und gute Gott, vor dem alles Böse schließlich dahin weichen muß, wohin es seiner Natur nach gehört, in die Nichtigkeit.

Aber er kann es auch des Menschen wegen nicht. Das Böse ist das, was nicht gut ist und darum nie das Glück bringen kann. Wenn es im menschlichen Leben anders drein sieht, wenn wir oft den Eindruck haben, als sei nur beim Bösen das Glück zu finden, so liegt dies daran, daß in dieser Welt das Böse mannigfach mit dem Guten vermischt und verknüpft ist. Ohne eigene Seinsmacht, kann es wie die Schmarotzerpflanze nur leben, wenn es sich an das Gute anklammert und ihm den Lebenssaft aussaugt. Für sich allein bräche es in nichts zusammen, Deswegen können unsere plumpen Hände oft das Unkraut des Bösen nicht ausjäten, ohne auch die guten Pflanzen zu gefährden. Nur Gottes Hand ist zart und mächtig genug, um beide in seinem Gericht ohne Irrtum und Unrecht zu scheiden. Wenn einmal Gut und Böse in ihrer reinen Gestalt sich gegenübertreten, dann wird keine Täuschung mehr möglich sein. Soll der Mensch glücklich werden, voll und endgültig glücklich, dann muß er alles Böse von sich abtun und es aller Stütze am eigenen Sein, das doch Gott gehört, entreißen. Und jeder, der sein Glück will, muß ihm diese letzte Läuterung zumuten; er darf sein Auge nicht vor dem Bösen in ihm zudrücken und es hingehen lassen, er würde ihn damit nur betrügen und ihn um sein volles Glück bringen. Wie sollte Gott solches zu tun fähig sein?

Noch weniger kann Gott den Menschen mechanisch vom Bösen rein machen wie durch einen Zauber, oder wie man leiblichen Schmutz abwäscht. Er hat den Menschen als freies, verantwortliches Wesen geschaffen. Er würde sich selber widersprechen, behandelte er ihn als eine Sache, die man rein scheuert ohne ihr Zutun und ohne sie zu fragen. Das sittlich Böse kann nur der Mensch selbst frei von sich tun; er muß es innerlich loslassen, ihm innerlich entsagen, weil er einsieht, daß es böse ist, daß es sein Unglück ist. Woran man noch festhält, das erachtet man nicht einfachhin und entschieden für etwas Böses, das schätzt man noch wie ein Gut. Das Böse als Böses erkennen, heißt es von sich weisen wie eine giftige Schlange; und hat man sich mit ihm schon eingelassen, dann muß es durch den Schmerz, durch Reue aus dem Herzen ausgestoßen werden, mag es auch mit dem eigenen Sein so verklammert sein, daß es so wehtut, als risse man das eigene Auge aus und als müßte man sich die eigene Hand oder den eigenen Fuß abschlagen.

Jedoch wie soll der Mensch, der dem Bösen verfallen ist, sich aus eigener Kraft ihm wieder entwinden? Wenn seine Taten aus einem vergifteten Grund aufsprießen, wie sollten sie rein und unschädlich sein? Aus einem bösen Herzen kann er doch immer nur Böses gebären. So stand der Mensch vor der Notwendigkeit, sich selbst zu erlösen, und der Unmöglichkeit, es selbst zu tun. Nirgendwo in der Menschheit war der Unschuldige zu finden, dessen Leiden

reiner Anfang des Guten, reiner Überschuß zum besten der andern gewesen wäre. Hier nun hat sich die Liebe Gottes geoffenbart, wie es kein Mensch je hätte ausdenken können. Hier hat er gezeigt, daß er nicht in einer selbstsüchtigen Seligkeit seine Geschöpfe unbekümmert ihrer Not, auch der selbstverschuldeten Not, überläßt. Nein, Gott ging das Unglück,die Unseligkeit des Menschen nahe. Er hat sich ihrer angenommen, ist als Mensch in ihre Mitte getreten und hat so das Unausdenkbare vollbracht. Im Mensch gewordenen Gott ist der Unschuldige erstanden, dessen Leiden, ertragen in selbstloser Liebe zu seinen Brüdern, das Böse besiegte, seinen tyrannischen Griff auf die Menschenherzen brach, eben weil er selbst dem Bösen nicht verfallen war. Durch ihn als ihr Haupt hat sich die Menschheit selbst erlöst und ist in eins von Gott erlöst worden. Durch ihn geschah ein neuer Anfang. Durch ihn ist das Leiden aus einem Fluch in ein Werkzeug der Befreiung verwandelt worden. Durch die überströmende Macht der Liebe Christi ist der Mensch aus der Verlorenheit heimgeholt worden. Und nun können alle an dieser Erlösungstat teilnehmen und in der Liebe das Leiden verklären, das Böse entmachten. Nun ist das Unbegreifliche möglich geworden, daß der Mensch das Leiden liebt, nicht in sich — das wäre krankhaft —, sondern als Mittel der Erlösung und als Teilnahme an der Liebe Christi. Nicht aus eigener Kraft, sondern durch den innigen Liebesanschluß an Christus und seine Liebe, wodurch er so eng mit ihm verbunden ist und aus seinem Liebesgrunde heraus lebt wie die Glieder aus der Kraft des einen ganzen Leibes. Nunmehr ist die Berufung zum Leiden nicht mehr ein Fluch, sondern eine Erwählung, auf die der Mensch stolz sein könnte, wäre sie nicht so unverdient. Denn durch das willig ertragene Leiden gleicht er dem einzigen, geliebten Sohn und nimmt teil an seinem Werk, der Besiegung des Bösen und der Erlösung der Welt.

An den Grenzen der Staatsgewalt

Von MAX PRIBILLA S. J.

Die geistig und politisch drückendste Frage, die besonders seit dem Zusammenbruch auf den Deutschen lastet, ist diese: Mußte das deutsche Volk seinen Leidens- und Irrweg bis zum bittersten Ende gehen? Mußte es den Gifttrunk, den ihm die Nazis reichten, bis zur Hefe leeren? Oder gab es eine Möglichkeit oder doch wenigstens ein Recht, dieses verderbliche System zu stürzen, ehe es sein Werk der Zerstörung ganz vollendet hatte? Mit anderen Worten: Was hätte geschehen können oder sollen, um die unglückselige Entwicklung, die so namenloses Elend über uns und die anderen Völker gebracht hat, zu verhindern?

Bei der Prüfung dieser Frage stellt sich heraus, daß auch in den christlichen Kreisen unseres Volkes eine völlige Unklarheit, ja Unwissenheit über das Widerstandsrecht gegen Übergriffe und Mißbrauch der Staatsgewalt herrschte und herrscht. Das ist nicht besonders verwunderlich, weil dieses Recht nur in

außerordentlichen Zeiten in Kraft tritt und die meisten Menschen in ruhigen Tagen sich darüber nicht die geringsten Gedanken machen, ja als getreue Untertanen die Beschäftigung mit solch gefährlichen Fragen für höchst unpassend und verwegen halten. Da wir nun am eigenen Leibe erfahren haben, wie verhängnisvoll die Unkenntnis grundlegender Rechte sich auswirken kann und wie Unklarheit in der Theorie und Unentschiedenheit in der Praxis einander entsprechen, so besteht aller Anlaß, das Widerstandsrecht des Volkes zum Gegenstand einer eigenen, ausführlichen Untersuchung zu machen.

Diese Frage geht den Bürger, den Politiker, den Staatsmann und Soldaten an, aber auch den Theologen, weil es sich dabei ganz wesentlich um Erlaubt oder Unerlaubt, Geboten oder Verboten handelt. Es gehört nun zur Tapferkeit des Theologen, sich den Problemen seiner Zeit zu stellen, auch wenn sie schwierig und heikel sind, und ihnen nicht mit einer fast zur Gewohnheit gewordenen Zaghaftigkeit auszuweichen. In dieser Gesinnung wollen wir das Widerstandsrecht des Volkes ins Auge fassen, indem wir unter der Führung der großen Theologen vom Bekannten zum Umstrittenen vorstoßen und, wo uns die Meister im Stiche lassen, ihre Darlegungen durch eigenes Nachdenken zu ergänzen suchen.

Als selbstverständliche Voraussetzung dieser ganzen Untersuchung gilt es zu beachten, daß unsere Frage nichts zu tun hat mit einer Gegnerschaft gegen den Staat als solchen oder mit einer Freude an der Revolution. Der Staat ist dem Christen eine Schöpfung Gottes, nicht des Teufels; die Autorität des Staates ist geheiligt durch ihren Ursprung letztlich aus Gott selbst (Spr. 8, 15; Weish. 6, 1ff.). Bestimmt zur Sicherung und Förderung der allgemeinen Wohlfahrt, hat er Anspruch auf die Hilfe und den Dienst aller Staatsbürger. Da der Staat ein Rechtsgebilde ist und die Rechte der einzelnen schützt, sind diese auch verpflichtet, ihn in der Ausführung seiner wichtigen und schweren Aufgaben zu unterstützen (Tit. 3, 1; 1 Petr. 2, 13), erst recht aber alles zu unterlassen, was seine Autorität schwächt oder zerstört. Aufruhr und Empörung widersprechen daher ihrer Natur nach sowohl der Gerechtigkeit als auch dem Gemeinwohl. Dabei liegt die Stärke der staatlichen Gewalt nicht nur im Interesse der Herrschenden, sondern auch der Untergebenen. Eine Regierung, die nicht durchzugreifen vermag oder nicht durchzugreifen wagt, wird der Leute Spott und ebnet der Anarchie den Weg. Darum muß die staatliche Autorität eine feste Hand haben, die nicht zittert; sie muß mit aller Entschiedenheit den Rechtsbrechern entgegentreten. Denn sie ist eine Rächerin zur Strafe über den, der Böses tut, und nicht umsonst trägt sie das Schwert (Röm. 13, 4).

Aber auch die staatliche Autorität ruht in menschlichen Händen und nimmt daher teil an der menschlichen Unvollkommenheit. Übelstände im Staate sind deshalb bis zu einem gewissen Grade unvermeidlich; die Sehnsucht nach dem Idealstaat wird nie erfüllt werden. Was jedoch weit schlimmer ist — die staatliche Macht kann ihrem eigentlichen Zweck, das Gemeinwohl zu fördern,

völlig entfremdet werden und durch Mißbrauch in eine verbrecherische Tyrannei entarten. Da wir die Wirklichkeit solchen Mißbrauchs in weltgeschichtlichem Ausmaß erlebt haben, sind über die Möglichkeit keine Worte zu verlieren. Die Frage ist also mit aller Deutlichkeit gestellt, welche Rechte und Sicherungen den Untergebenen gegenüber solchem Mißbrauch zur Verfügung stehen.

Völlige Übereinstimmung herrscht über das Recht oder auch die Pflicht des passiven Widerstandes. Wenn die Staatsgewalt Forderungen stellt, die dem göttlichen Gesetze widersprechen und ohne Sünde nicht erfüllt werden können, dann gilt unbedingt der Grundsatz: „Man muß Gott mehr gehorchen als den Menschen" (Apg. 5, 29). Wo immer der Gehorsam zu einer eigentlichen Mitwirkung am Unrecht wird, ist der Gehorsam Sünde und der Ungehorsam Pflicht. Dieser passive Widerstand beschränkt sich auf die Unterlassung, das Nicht-Tun, das Nicht-Billigen, das Beiseite-Stehen, muß aber zugleich bereit sein, die Nachteile solcher Haltung auf sich zu nehmen. Auch das „beredte" Schweigen kann ein deutliches Zeichen des Widerspruchs sein. Der passive Widerstand läßt die Gewalthaber im unangefochtenen Besitz ihrer Macht; er kündigt den Gehorsam auch nicht überhaupt auf, sondern begrenzt seine Weigerung auf das Teilgebiet, wo die Forderung gegen das Gewissen verstößt bzw. die Zuständigkeit der befehlenden Autorität überschreitet.

Der passive Widerstand kann von größtem Einfluß sein, wenn er von hochangesehenen Männern oder von vielen mit Klugheit und Zähigkeit durchgeführt wird; er kann aber auch ohne Wirkung bleiben, wenn ihm Einheitlichkeit, Entschlossenheit und Beharrlichkeit mangeln. Es hängt sehr viel von den persönlichen und sachlichen Umständen ab, ob er der Erweis heroischer Geduld und Festigkeit oder — mit vielen Wenn und Aber versehen — nur der Vorwand und das Ruhekissen der Feigheit ist. Das Mißliche bei dem passiven Widerstand ist, daß er oft zu spät einsetzt. Während die Guten in entscheidender Stunde zögern und schwanken, haben dann die Kräfte des Bösen Zeit und Gelegenheit, sich voll zu entfalten und vielleicht unwiderstehlich zu werden. Insbesondere kann in einer Atmosphäre des Nachgebens die vielberufene Begründung „um Schlimmeres zu verhüten" sehr verwirrend wirken und zu einem äußersten Entgegenkommen verleiten. Gerade im Beginn einer unheilvollen Entwicklung kommt es aber darauf an, wie viele sich als entschlossene Gegner der geplanten Maßnahmen offen bekennen. Es geschieht dann leicht, daß viele aus Furcht vor persönlichen Nachteilen oder vor Isolierung — unter dem Terror ist die Angst das vorherrschende Gefühl — ohne weiteres annehmen, die anderen würden zu einer Weigerung nicht bereit sein, und daraus den Schluß ziehen, es bleibe auch ihnen nichts übrig als nachzugeben, und so handeln schließlich alle feige. Das hat im Ernstfall den großen Nachteil, daß drohenden Übeln nicht gleich in den Anfängen der erforderliche Widerstand geleistet wird.

Ein lehrreiches Beispiel aus der jüngsten Vergangenheit bietet der Mord

an den Geisteskranken. Statt den Plan dieses Verbrechens sofort bei den ersten Vorbereitungen zu sabotieren und auch nicht den kleinen Finger zur Mithilfe zu reichen, begannen alsbald auch in den christlichen Kreisen die Überlegungen, wieweit Direktoren, Ärzte und Pflegepersonal der Heilanstalten an der Ausführung des unsittlichen Gesetzes materiell mitwirken dürften, ohne ihr Gewissen zu belasten, z. B. durch Aufstellen der Listen der dem Tode geweihten Kranken, durch Erteilen von Auskunft über die Art ihrer Krankheit usw. Aus dieser zaudernden, ängstlichen Haltung konnten die Machthaber nicht mit Unrecht entnehmen, daß von unten ein entschiedener, das Volk alarmierender Widerstand nicht zu fürchten sei. Die Regierung eines Landes muß das Bewußtsein haben, daß sie unter der beständigen wachen Kontrolle des Volkes steht, und sie muß schon bei den ersten Andeutungen und Versuchen verkehrter oder verderblicher Maßnahmen den festen, entschlossenen Widerstand zu spüren bekommen. Nur dann wirkt dieser Widerstand wie ein Hemmschuh auf abschüssiger Bahn.

Im Lichte der schmerzlichen Erfahrung, die wir gemacht haben, treten aber auch die Grenzen und Schwächen des passiven Widerstandes klar und unverkennbar hervor. Bei der Zerrüttung aller öffentlichen Verhältnisse, die mit einer ausgesprochenen Gewaltherrschaft notwendig verbunden ist, wird es immer sehr schwierig sein, einen entschlossenen, wirksamen passiven Widerstand einzuleiten und durchzuführen, während vereinzelte Vorstöße ohne Eindruck und Erfolg bleiben. Da die Machthaber über den gesamten Staatsapparat verfügen und ihn rücksichtslos einsetzen, so wird es ihnen leicht gelingen, jeden keimenden Versuch eines solchen Widerstandes durch verwirrende Propaganda, durch Einschüchterung, Bespitzelung und Terror zu verhindern oder zu zerschlagen. Überdies finden sich in jedem Volke verblendete oder verworfene Menschen genug, die sich den jeweiligen Machthabern freiwillig anbieten und jeden, auch den furchtbarsten Befehl kaltblütig vollstrecken, wenn sie durch Straffreiheit gedeckt sind und ihnen materielle Vorteile winken. Die Machthaber können also unbekümmert fortfahren, das Volk zu bedrücken und ihre Pläne auszuführen. In solcher Lage mag der passive Widerstand für die Untergebenen wohl ein geeignetes Mittel sein, ihre Seele rein zu bewahren, aber er ist ohne Kraft, den Übeln im Staate wirksam abzuhelfen.

Daher drängt sich unwillkürlich die Frage auf, ob der Widerstand gegen den Mißbrauch der Staatsgewalt immer nur passiv sein darf oder ob es auch Umstände geben kann, in denen der aktive Widerstand gestattet ist, der mit den Mitteln der Gewalt die Abstellung der Übel oder sogar den Umsturz der Regierungsform herbeiführen will. Diese Frage ist gemeint, wenn hier von dem Widerstandsrecht einfachhin die Rede ist. Auf diese Frage, die sich heute Millionen Menschen stellen, muß eine klare Antwort gegeben werden, die den tatsächlichen Verhältnissen entspricht und sich vor der Vernunft, auch vor dem christlichen Gewissen rechtfertigen läßt. Theorie und Praxis fordern

eine solche Antwort. Es ist darum wie die Vorahnung der heraufziehenden schweren Konflikte gewesen, wenn im Anfang unseres unheilvollen Jahrhunderts der bedeutende katholische Ethiker Theodor Meyer († 1913) über die Frage des aktiven Widerstandes geschrieben hat: „Es nützt nichts, diese Frage, wie es meist geschieht, theoretisch zu ignorieren und mit Stillschweigen zu umgehen, weil sie praktisch heikel ist. Denn gerade weil sich ihre praktische Lösung manchmal durch die Not der Verhältnisse so aufdrängt, daß weder Ausweichen noch Aufschieben möglich ist, empfiehlt es sich, sie im voraus (!) theoretisch nach den Grundsätzen der gesunden Vernunft zu klären."[1]

Wohlgemerkt, es handelt sich vorab nicht um die Bedingungen, unter denen der aktive Widerstand erlaubt sein kann, sondern um die grundsätzliche Frage nach seiner inneren Erlaubtheit; denn wenn diese grundsätzliche Frage überhaupt verneint wird, ist es gegenstandslos, die Bedingungen der Erlaubtheit zu erörtern. Dabei richten wir unsere Aufmerksamkeit hauptsächlich auf den Widerstand gegen die (ihrem Ursprung nach) rechtmäßige Staatsgewalt, die ihre Macht mißbraucht. Das Gesagte gilt dann erst recht, wenn die Staatsgewalt obendrein unrechtmäßig erworben wurde und nur de facto in ungestörtem Besitz ist[2].

Nun begegnet man immer wieder der mit aller Bestimmtheit vorgetragenen Behauptung, gegen den Mißbrauch der Staatsgewalt, mag er auch noch so ungeheuerlich und verbrecherisch sein, sei ein aktiver Widerstand niemals und unter keinen Umständen erlaubt. Ja nicht selten wird die Behauptung zu dem Satz gesteigert, die unbedingte Unerlaubtheit des aktiven Widerstandes gehöre zu dem Lehrgut der katholischen Kirche, das somit jeden Katholiken im Gewissen verpflichte. Es ist also zunächst zu prüfen, was sich aus den Quellen der christlichen Offenbarung und der kirchlichen Praxis zu dieser entscheidenden Frage anführen läßt.

Unter den Gründen, die für die Unerlaubtheit des aktiven Widerstandes beigebracht werden, steht am erster Stelle der Hinweis auf das Beispiel Christi und der ersten Christen. Christus habe selbst das größte Unrecht und die furchtbarsten Qualen von der jüdischen und der römischen Autorität geduldig, ohne sich zu wehren, hingenommen, und ebenso hätten die ersten Christen sich vor den heidnischen Gewalthabern gebeugt und seien in den Tod gegangen, ohne an Widerstand zu denken. Diese Tatsachen sind unbestreitbar. Sie sind aber zunächst nur Tatsachen, die an sich noch nicht den entscheidenden Sachverhalt erhellen, ob Christus und die ersten Christen so

[1] Institutiones iuris naturalis II (Freiburg 1900) n. 531.

[2] Einem Usurpator während seines Versuches der Machtergreifung gewaltsam widerstehen, ist selbstverständlich erlaubt; denn es ist nichts anderes als die Verteidigung der rechtmäßigen Autorität. Auch das Recht der persönlichen Notwehr gegen einen tätlichen Angriff des Herrschers steht außer Frage. Es handelt sich hier ausschließlich um den Fall des staatlichen Notstandes.

handeln mußten. Christus hatte den Auftrag zu erfüllen, sein Leben für die Erlösung der Menschen hinzugeben. Darum nahm er völlig freiwillig (Is. 53, 7) den Opfertod, der durch Mißbrauch der staatlichen Gewalt über ihn verhängt wurde, wie aus der Hand seines himmlischen Vaters (Joh. 19, 11) entgegen und ließ sich, um die Schrift zu erfüllen, wie ein Lamm widerstandslos zur Schlachtbank führen. Aber an sich, d. h. vom Rechtsstandpunkt aus, hätte er den Vater auch um Befreiung aus der Hand seiner Feinde bitten können, und dieser hätte ihm mehr als zwölf Legionen Engel zu Hilfe gesandt (Mt. 26, 53). Am Kreuze wollte Christus das Beispiel der Geduld geben[3], nicht einen Erweis seines Rechtes oder gar einen Unterricht über staatsbürgerliche Rechte und Pflichten. Indem er uns gebietet, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist (Mt. 22, 21), deutet er vielmehr hinlänglich an, daß es auch Dinge gibt, die wir dem Kaiser verweigern dürfen oder müssen, wiewohl er das nicht näher erläutert. Die ersten Christen aber bildeten inmitten der heidnischen Umwelt eine so verschwindende Minderheit, daß sich ein aktiver Widerstand schon wegen seiner gänzlichen Aussichtslosigkeit verbot. Oder sie wollten, zahlreicher geworden, durch den Verzicht auf ihr Recht des Widerstandes zeigen, daß sie keine Feinde des heidnischen Staates seien[4].

Indessen, mag Christus über den Widerstand gegen die Staatsgewalt schweigen, der Apostel Paulus spricht davon in markigen Worten. In seinem Briefe an die Römer (13, 1 ff.) schreibt er: „Jedermann sei der obrigkeitlichen Gewalt untertan; denn es gibt keine Gewalt außer von Gott, die bestehenden Gewalten aber sind von Gott angeordnet. Wer sich daher der Gewalt widersetzt, widersetzt sich der Anordnung Gottes; wer aber sich (ihr) widersetzt, wird sich selbst das Gericht zuziehen." Diese wuchtigen, im Laufe der Jahrhunderte so oft wiederholten Worte scheinen doch unsere Frage mit einer Eindeutigkeit zu entscheiden, gegen die kein Widerspruch möglich ist. Aber sie scheinen es nur.

Jeder, der den Text des hl. Paulus in seinem Zusammenhang unbefangen liest, erkennt sofort, daß er durchaus normale Verhältnisse zugrunde legt, von einer Obrigkeit spricht, die das Gemeinwohl im Auge hat, der Guten Schutz und der Bösen Schrecken ist. Er deutet mit keinem Worte an, daß er die schwierigen Konfliktsfragen zu berücksichtigen denkt, die sich im Verhältnis zu einer pflichtvergessenen, verbrecherischen Regierung ergeben können. Das ist denn auch die übereinstimmende Ansicht aller Schriftausleger, sowohl auf katholischer wie protestantischer Seite. Bardenhewer[5] schreibt: „Es wird ein Idealbild der Obrigkeit gezeichnet. Wie der Untertan, so soll auch der Herrscher gemahnt sein, seiner Pflichten sich bewußt zu bleiben."

---

[3] Augustinus: „Crux non ad potentiae documentum, sed ad exemplum patientiae suscepta est" (In Jo. tr. 3,3; ML 35, 1397). Es ist bezeichnend, daß Augustinus an einer anderen Stelle (In Ps. 81, 4; ML 37, 1049) den Jüngern Christi Schuld zuschreibt, weil sie trotz ihrer großen Zahl (Joh. 12, 19; Lk. 22, 2; Mt. 26, 5) es aus Feigheit nicht verhindert hätten, daß der Herr in die Gewalt seiner Feinde falle.

[4] Vgl. Tertullian, Apolog. c. 37; ML 1, 524/25.

[5] Der Römerbrief (Freiburg 1926) 184.

Lagrange[6] hält es für selbstverständlich, daß Paulus eine Staatsgewalt voraussetzt, die sich in ihren eigenen Schranken hält und nicht gegen die Rechte Gottes verstößt. Ebenso erklärt J. Sickenberger[7]: „Daß Paulus nicht Gehorsam gegen schlechte obrigkeitliche Befehle predigt und ordnungsgemäße Umwälzungen im staatlichen Leben nicht verbietet, ist selbstverständlich. Er betrachtet hier die Herrscher auch nicht, wie sie manchmal sind, sondern wie sie nach der Absicht Gottes sein sollen." Von den protestantischen Kommentaren seien für die gleiche Auslegung erwähnt: B. Weiß (Göttingen 1899, 529f.) und Th. Zahn (Leipzig ^{3}1925, 557). Treffend bemerkt J. Jülicher[8]: „Indem Paulus (Röm. 13, 5) das Gewissen als Zeugen für die Pflicht des Gehorsams anruft, hat er den Richter genannt, der im einzelnen Falle entscheiden muß, wo das obrigkeitliche Recht aufhört und der Übeltäter im obrigkeitlichen Gewand anfängt."

Aber es hat keinen Zweck, weitere Literaturangaben zu häufen, um Selbstverständliches und unter Wissenden allgemein Zugestandenes zu belegen.

Was ist nun Sinn und Absicht der Paulinischen Worte? Der Apostel will gegen eine mögliche oder wirkliche Überspannung der christlichen Freiheit[9] den Grundsatz einschärfen, daß die Christen, zumal auch die Judenchristen, in der heidnischen Staatsgewalt eine von Gott gesetzte Autorität anerkennen und ihr in allen rechtmäßigen Dingen gehorchen sollen. Zugleich will er dem Verdacht wehren, als ob die neue Religion für den Staat, den ihre Bekenner so scheu betrachteten (man denke an den Kaiserkult!), eine Gefahr sei und die Christen daran dächten, diesen heidnischen Staat auf revolutionärem Wege, durch Empörung und Gewalttat zu beseitigen[10]. Paulus untersucht nicht das Verhältnis des Untertanen zu einer unrechtmäßigen oder ihre Macht mißbrauchenden Staatsgewalt, sondern bekämpft nur die grundsätzliche Ablehnung der staatlichen Autorität. Deshalb betont er den allbekannten[11] Satz, daß es keine Obrigkeit außer von Gott gebe; er spricht also grundsätzlich, ohne Anwendung auf mögliche Konfliktsfälle zu machen.

Man könnte freilich dagegen anführen, daß Paulus seinen Brief zur Zeit des grausamen Christenverfolgers Nero (54—68) geschrieben und trotzdem seinem Briefe die so unbedingt lautenden Sätze eingefügt habe. Darauf läßt sich mit Th. Zahn[12] zutreffend antworten: „Nero war damals (der Römerbrief wurde in den Wintermonaten des Jahres 57—58 abgefaßt), wenig mehr

[6] Epître aux Romains (Paris ^{3}1922) 312: „Paul ... ne met en présence que les fidèles et une autorité normale." Ebenso der neueste katholische Kommentar von P. Boylan, St. Paul's Epistle to the Romains (Dublin 1934) 204.

[7] Bonn ^{2}1921, 248.

[8] Die Schriften des Neuen Testaments II (Göttingen ^{3}1917) 316.

[9] Vgl. Hieronymus, In Tit. 3, 1 (ML 26, 626); ebenso S. Thomas, In Rom. 13, 1, lect. 1; L. Gaugusch, in: „Theologie und Glaube" (Paderborn) 1934, 530.

[10] Origenes, In Rom. 13, 5, 6 (lib. 9, n. 29; MG 14, 1229 A); Karl Pieper, Urkirche und Staat (Paderborn 1935) 36 ff.; vgl. 1 Petr. 2, 15.

[11] Strack-Billerbeck (Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch III, München 1926, 303) bemerkt zu Röm. 13, 1: „Das ist ein Satz, über den es in der alten Synagoge kaum Meinungsverschiedenheiten gegeben hat."

[12] A. a. O. mit Berufung auf H. Schiller, Geschichte der römischen Kaiserzeit I 345—348.

als drei Jahre nach seinem Regierungsantritt, noch nicht der Muttermörder und Christenverfolger geworden. Jene ersten Jahre seiner Regierung, in welcher achtungswerte Männer wie Burrus und Seneca seine ersten Berater waren, zeigten Spuren von einer löblichen Reform und Rechtspflege." Jedenfalls hatte Paulus selbst als römischer Bürger bis dahin mit dem römischen Staat keine allzu schlechten Erfahrungen gemacht. Er hatte also einen Staat vor sich, der gewiß nicht ideal war und viele Verfallserscheinungen aufwies, aber doch noch die Grundzüge eines Rechtsstaates wahrte.

Es ist jedoch begreiflich, daß die allgemeine Fassung der Paulinischen Sätze im Laufe der Zeit angesichts der grausigen Wirklichkeit zu Fragen und Bedenken Anlaß geben mußte. Fr. J. Dölger[13] bemerkt in seiner Abhandlung „Zur antiken und frühchristlichen Auffassung der Herrschergewalt von Gottes Gnaden": „Das Wort des Apostels Paulus im Römerbrief war schon in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts in der Zeit der Auseinandersetzung zwischen heidnischem Römerstaat und dem Christentum ein umstrittenes und erklärungsbedürftiges Wort." Origenes († 254) sieht darin eine „große Frage", weil es grausame und tyrannische Herrscher gebe, die ihre Macht zu Ausschweifungen aller Art mißbrauchen[14]. Staunend fragt er sich: „Wie? Auch jene Gewalt, welche die Diener Gottes verfolgt, den Glauben bekämpft und die Religion untergräbt, ist von Gott?" Und er gibt die Antwort, daß der Apostel nicht von glaubensfeindlichen Gewalten spreche, denn solchen müsse man nach Apg. 5, 29 den Gehorsam verweigern, sondern von guten, rechtmäßigen Gewalten[15]. Ebenso hat später Thomas von Aquin zum Paulus-Wort rundheraus erklärt, daß eine Gewalt, die (d. h. sofern sie) gegen die Gerechtigkeit verstößt, eben nicht von Gott ist[16]. Unwillkürlich empfinden wir es doch alle als eine starke Zumutung, auch eine verbrecherische Regierung als „ordinatio Dei", als Anordnung Gottes aufzufassen. Das soll freilich nicht bedeuten, daß jeder (gelegentliche) Mißbrauch den Verlust der Gewalt zur Folge hätte, aber es zeigt doch, daß der Paulus-Text für die Entscheidung unserer Frage nicht ausreicht; denn in unserer Untersuchung geht es nicht um die grundsätzliche Anerkennung der Staatsgewalt, sondern um ihre Begrenzung im Konfliktsfall.

Es ist ja überhaupt ein Irrglaube, annehmen zu wollen, aus einem allgemein gehaltenen Satz der Heiligen Schrift ließe sich ohne Rücksicht auf Zusammenhang, Anlaß und Ziel der Stelle die verwickelte Kasuistik des wirklichen, stets wechselnden Lebens entscheiden. Um sie zu meistern, sind wir auf das Lehramt der Kirche, die Lehre der großen Theologen und — nicht zu vergessen — die eigene Vernunft angewiesen. Der allgemeine Satz, daß die Kinder ihren Eltern als den Stellvertretern Gottes gehorchen sollen, gibt noch keine Lö-

[13] Antike und Christentum III (Münster 1932) 123 f.
[14] Contra Celsum 8, n. 65; MG 11, 1614 C.
[15] Comment. in ep. ad Rom. 9, n. 26 27; MG 14, 1226/26.
[16] Ad Rom. 13, lect. 1: „Quandoque (potestas) est a Deo, puta cum aliquis secundum praecepta divinae iustitiae utitur concessa sibi potestate ...; quandoque autem non est a Deo, puta cum aliqui potestate sibi data utuntur contra divinam iustitiam."

sung der schweren, oft erschütternden Konflikte, die sich im Verhältnis zwischen Eltern und Kindern erheben können. Deshalb ist es auch ohne Beweiskraft, wenn man zu unserer Frage auf 1 Petr. 2, 18 (vgl. Tit. 2, 9) hinweist, wo die Sklaven gemahnt werden, auch üblen Herren um Gottes willen zu gehorchen.

Es läßt sich aus den Quellen der christlichen Offenbarung kein Beweis führen, daß der aktive Widerstand gegen den Mißbrauch der Staatsgewalt unter allen Umständen unerlaubt ist. Es lassen sich aber aus der Lehre und Praxis der Kirche zwei Belege beibringen, die mit der unbedingten Ablehnung dieses Widerstandes unvereinbar sind. Beide stammen aus der neuesten Zeit. Pius XI. schreibt in seiner Enzyklika vom 28. März 1937 an die mexikanischen Bischöfe mit deutlichem Hinweis auf die gewaltsame Verteidigung („violenta defensio"): „Es ist bei euch die Behauptung aufgestellt worden: wenn die Staatsgewalt selbst die Gerechtigkeit und Wahrheit offenkundig bekämpft und dadurch sogar die Grundlage ihrer Autorität untergräbt, so sei nicht einzusehen, warum man jenen Bürgern einen Vorwurf machen solle, die sich zu ihrem und ihrer Nation Schutz zusammenschließen, indem sie erlaubte und geeignete Mittel anwenden gegen diejenigen, die ihre Macht zum Verderben des Staates mißbrauchen."[17] Diese Behauptung erfährt von der höchsten kirchlichen Stelle keinerlei grundsätzliche Zensur, sondern der Papst begnügt sich, einige Bedingungen hervorzuheben, die dabei zu beachten seien. (Gegen die mexikanische Regierung wurde wohlgemerkt nicht die Unrechtmäßigkeit ihres Ursprungs, sondern ihr Mißbrauch der Staatsgewalt geltend gemacht.)

Der zweite Beleg bezieht sich auf die Haltung des spanischen Episkopats gegenüber der nationalen Erhebung von 1936. Über sie urteilt der Erzbischof von Valladolid Antonio Garcia y Garcia in seinem Neujahrsschreiben vom 3. Januar 1947: „Die nationale Erhebung war in ihrem Wesen und ihren grundsätzlichen Linien und in ihrer Gesamtheit eine legitime und völlig gerechte Erhebung zur Verteidigung der Religion und des Vaterlandes." Man kann diese Stellungnahme als die übereinstimmende Ansicht aller spanischen Bischöfe betrachten[18]. Wir brauchen nun keineswegs auf die besonderen spanischen Verhältnisse einzugehen, um im Hinblick auf unsere Untersuchung die Frage zu stellen: Wäre eine solche Haltung des Gesamtepiskopats eines katholischen Landes möglich und würde sie kirchlich unbeanstandet bleiben, wenn die katholische Lehre den aktiven Widerstand unter allen Umständen verurteilte? Auch hier ist zu beachten, daß sich die Wucht der gewaltsamen Erhebung gegen den Mißbrauch der Staatsmacht und nicht etwa gegen den unrechtmäßigen Ursprung der (republikanischen) Regierung richtet, mit der die Bischöfe nach ihrer ausdrücklichen Erklärung zusammenzuarbeiten bereit waren.

---

[17] Acta Apostolicae Sedis 29 (1937) 196; Denzinger, Enchiridion n. 2278.

[18] Vgl. ihren gemeinsamen Hirtenbrief vom 1. Juli 1937: „Razón y Fe" 112 (Burgos 1937) 292—296 410—424.

Diese beiden Belege stellen keineswegs eine Neuerung oder einen Fremdkörper in der kirchlichen Entwicklung dar. Mit Recht bemerkt J. Mausbach[19]: „Der zweifellose Grundsatz, daß der gottgewollte Endzweck des Staates die Ordnung und Wohlfahrt der Gesellschaft ist, hat in der älteren katholischen Moral und Rechtsphilosophie zu der fast allgemeinen Folgerung geführt, daß in der höchsten Not, bei heilloser Zerrüttung des öffentlichen Wohles, das Volk als Ganzes oder in seiner ermächtigten Vertretung, wenn alle legalen Mittel erschöpft sind, zum Widerstand und nötigenfalls zur Absetzung des Herrschers und Änderung der Verfassung schreiten darf." Niemand ist also berechtigt, die unbedingte Unerlaubtheit des aktiven Widerstandes als katholische Lehre auszugeben und den Gläubigen aufzuerlegen, mögen auch im 19. Jahrhundert — zumal in Deutschland — sich viele katholische Theologen für diese Ansicht ausgesprochen haben. Aber selbst wenn man wegen dieses Widerspruches die Erlaubtheit des aktiven Widerstandes als zweifelhaft bezeichnen wollte, so ergäbe sich aus dem allgemeinen Moralgrundsatz, nach dem ein zweifelhaftes Gesetz oder Verbot nicht bindet, die Schlußfolgerung, daß dem Volke das Recht und die Freiheit zum aktiven Widerstand nicht versagt werden darf.

Da die Quellen der christlichen Offenbarung auf diesem Gebiet nur eine spärliche Ausbeute bieten, muß unsere Frage auf naturrechtlicher Grundlage mit den Hilfsmitteln der Vernunft geklärt werden. Dazu kann auch die überreiche Literatur beitragen, sofern sie nur von ihren Zeitbedingtheiten und den leidenschaftlichen Kämpfen der Vergangenheit entlastet wird[20].

Die Bejahung oder Verneinung des Widerstandsrechts wird oft mit der Frage nach dem Ursprung der Staatsgewalt verknüpft. Sowohl die Vertragstheorie, nach der dem Staate ein ursprünglicher Vertrag zwischen Herrscher und Untertanen zugrunde liegt, wird herangezogen als auch die Lehre von der Volkssouveränität, nach der das Volk als Ganzes der erste Inhaber der Staatsgewalt ist und sie im Notfall zurücknehmen kann. Da aber beide Theorien nicht allgemein zutreffen oder doch nicht allgemein angenommen werden, empfiehlt es sich, auf sie kein entscheidendes Gewicht zu legen. Immerhin hat

---

19 Staatslexikon 5II (Freiburg 1927) 404.

20 Es seien hervorgehoben: J. Balmes, Protestantismus und Katholizismus II, Kap. 56 (Regensburg 1862) 262 ff. (vgl. diese Zeitschrift 58, 1900, 93); J. Hergenröther, Katholiche Kirche und christl. Staat (Freiburg 1872) 475—510; Ferd. Walter, Naturrecht und Politik (Bonn 1863) n. 358—362; V. Cathrein, Moralphilosophie 5II (Freiburg 1911) 693—702; P. Tischleder, Ursprung und Träger der Staatsgewalt (M.-Gladbach 1923) 103—112; H. Rommen, Die Staatslehre des Franz Suarez (M.-Gladbach 1927) 224—234; O. Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, Breslau 41929; derselbe, Das deutsche Genossenschaftsrecht III (Berlin 1881) 563 ff.; L. Cardauns, Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volks gegen die rechtmäßige Obrigkeit im Luthertum und im Calvinismus des 16. Jahrhunderts, Bonn 1903; F. Kern, Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter, Leipzig 1914; K. Wolzendorff, Staatsrecht und Naturrecht in der Lehre vom Widerstandsrecht des Volkes (Breslau 1916); H. Fehr, Das Widerstandsrecht, in: Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung 38 (Innsbruck 1918) 1 ff.

die Vertragstheorie eine praktische Folge. Auch diejenigen Theologen, die sonst den aktiven Widerstand als unerlaubt erklären, machen doch eine Ausnahme für den gewählten Regenten, der unter Bruch der Wahlbedingungen seine Macht mißbraucht.

Welches aber sind die maßgeblichen Gesichtspunkte, die den Weg zur Lösung unserer Frage erhellen? In einer lichten, unwiderleglichen Klarheit hat sie Th. Meyer[21] herausgestellt, und wir können nichts Besseres tun, als seine Worte wiederholen: „Von diesem verwerflichen Ungehorsam und von der Empörung ist jedoch die gesetzliche und geordnete Rechtsbehauptung der Untertanen gegen einen notorisch ungerechten Eingriff der öffentlichen Gewalt wohl zu unterscheiden. Es wäre ebenso ungereimt als dem Geist des christlichen Staates zuwider, der Obrigkeit die Gesamtheit der Untertanen wie eine stumme, rechtlose Herde gegenüberstellen zu wollen. Haben aber letztere der obrigkeitlichen Gewalt gegenüber bestimmte und selbst unveräußerliche Rechte, so muß ihnen auch gestattet sein, dieselben zu wahren und durch alle sittlichen und rechtlichen (kein wirkliches Recht verletzende) Mittel zu schützen und aufrechtzuerhalten. Es ist dieses Prinzip in seiner Allgemeinheit unantastbar. Es in Zweifel ziehen, hieße den Begriff nicht nur des Rechtes überhaupt, sondern auch der persönlichen, zumal der christlichen Würde des Menschen verleugnen; es hieße das in bestimmte Grenzen gefaßte göttliche Recht der Obrigkeit mit der absoluten Willkür verwechseln. Auch ist dieses Rechtsverhältnis zwischen Obrigkeit und Untertanen an sich betrachtet weder das Ergebnis eines Vertrages, noch sonst einer positiven Bestimmung. Es ist wesentlich in der Natur des Menschen und der bürgerlichen Gesellschaft begründet, durch dasselbe ewige Gesetz sanktioniert, welches über der Obrigkeit und über den Untertanen steht und welches einerseits das Recht zu befehlen gibt, andererseits die Pflicht zu gehorchen auferlegt. Es umfaßt im wahren Sinn des Wortes die menschheitlichen Grundrechte, welche möglicherweise durch hinzukommende positive Vertragsbestimmungen, durch besondere Fundamentalgesetze und Verfassungen näher bestimmt und angewandt, nie aber durch letztere aufgehoben oder außer Kraft gesetzt werden können."

Mit anderen Worten: Die natürliche Rechtsordnung, die von der christlichen Offenbarung anerkannt, nicht zerstört wird, ist ein in sich geschlossenes System, dessen sicherer Bestand und richtiger Vollzug nicht eines besonderen Eingreifens Gottes bedürfen. Mit dem Begriff dieser Rechtsordnung ist ein Unrecht unvereinbar, gegen das es kein Rechtsmittel gibt. Es kann sich durch die Ungunst der Verhältnisse, durch die Unvollkommenheit, Torheit oder Bosheit der Menschen die Unmöglichkeit ergeben, ein Recht tatsächlich durchzusetzen. Aber die gottgegebene, naturrechtliche Ordnung darf die einzelnen und die Völker in keiner Lage ohne rechtliche Hilfe lassen, so daß die rechtlose Gewalt keine rechtliche Schranke gegen sich hätte. Wer aber

[21] Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts (Freiburg 1868) 243 f. Sperrungen wie im Original.

den aktiven Widerstand unter allen Umständen als unerlaubt verurteilt, verweigert dem Volke das Recht zur Anwendung wirksamer Mittel gerade in seiner höchsten Not, wenn es nämlich von seiner eigenen Regierung zugrunde gerichtet wird. Es bliebe ihm dann nichts anderes übrig, als fatalistisch alles wie eine Naturkatastrophe über sich ergehen zu lassen, bis Gott eine Änderung herbeiführt, zu der doch auch die Menschen selbst die Möglichkeit hätten. Da müßte man in der Tat von einer ganz alleinstehenden Ausnahme im Naturrecht, ja von einer Lücke in der göttlichen Vorsehung sprechen[22].

Das Gemeinwohl ist das höchste Gesetz! Wenn der Herrscher, der für das Beste des Volkes zu sorgen hat, dauernd und in schwerster Weise gegen das Gemeinwohl verstößt, ja den Zweck seines Amtes in das völlige Gegenteil verkehrt und offenkundig zum Feind und Verderber seines Volkes wird, so verläßt er damit die Rechtsgrundlage, auf der seine Gewalt aufgebaut ist[23]. Es widerspricht dann der Vernunftordnung und damit dem Naturrecht, von dem gequälten und bedrückten Volk zu fordern, daß es auch weiterhin gegen seinen Feind in der Unterwürfigkeit verharre, zumal da der Herrscher für das Volk da ist und nicht das Volk für den Herrscher. Und wenn der gebrochene Vertrag den Ständen das Widerstandsrecht gegen den gewählten Herrscher gibt, „sollte das, was positive, geschriebene Dokumente vermögen, nicht in höherem Maß das gottgegebene, natürliche Recht des Volkes zu leisten imstande sein?“[24] Jedenfalls erscheint es widersinnig, dem einzelnen das Recht der Notwehr unbedenklich zu gestatten, der Gesamtheit aber das unter den gegebenen Umständen einzig wirksame Rechtsmittel zur Behebung eines äußersten Notstandes — nämlich die Unschädlichmachung und Entmachtung des seine Gewalt mißbrauchenden Herrschers — zu verweigern. Wer das Widerstandsrecht bejaht, kann somit seine Ansicht auf gute innere und äußere Gründe stützen.

Da der aktive Widerstand seiner Natur nach eine gefährliche Waffe ist, muß er selbst gegen Fehlgriff und Mißbrauch geschützt werden. Daher müssen einige Bedingungen erfüllt sein, ehe er ins Werk gesetzt werden darf.

1. Es muß ein außerordentlicher Mißbrauch der Staatsgewalt („abusus excessivus potestatis“) vorliegen. Ein solcher verrät sich besonders darin, daß alle Freiheit unterdrückt, das Recht durch die Gewalt und das Gemeinwohl durch Parteiwirtschaft völlig verdrängt wird. Nicht persönliche Unwürdigkeit des Herrschers, sondern Mißbrauch der Staatsgewalt ist entscheidend.

2. Der aktive Widerstand kommt nur nach Erschöpfung aller friedlichen, verfassungsmäßigen Mittel als äußerste Hilfe gegen einen Notstand in Frage.

---

22 Vgl. Th. Meyer, Institutiones II, n. 528.

23 S. Thomas, S. th. 2, 2, q. 42, a. 2 ad 3; q. 69, a. 4 c; Hugo Grotius († 1645): „Consistere enim simul non possunt voluntas imperandi et voluntas perdendi; quare qui se hostem totius populi profitetur, is eo ipso abdicat regnum“ (De iure belli ac pacis I c. 4 § 11). Es muß allerdings beigefügt werden, daß Thomas in seiner Schrift „De regimine principum“ (I c. 6) den aktiven Widerstand für unerlaubt zu erklären scheint, doch ist die Auslegung umstritten; vgl. Tischleder, Staatsgewalt und katholisches Gewissen (1927) 110—124.

24 Mausbach a. a. O. 405.

3. Es muß eine moralische, d. h. vernünftig begründete Sicherheit vorhanden sein, daß der aktive Widerstand sich durchsetzen, also Erfolg haben wird; denn die überragende Rücksicht auf das höchste Prinzip des Gemeinwohls gebietet, daß nichts unternommen wird, was die Übel vermehrt, statt sie zu vermindern. Ein fehlgeschlagener Umsturzversuch pflegt ja die Wut der Gewaltherrscher noch maßlos zu steigern. Eben weil der aktive Widerstand die unerträglich gewordenen Mißstände beseitigen will, muß er über die genügende Macht und den Weitblick verfügen, eine Änderung herbeizuführen[25]. Schon aus diesem Grunde ergibt sich die wichtige, einschränkende Folgerung, daß die Entscheidung in solchen Dingen nicht dem kleinen Manne zustehen kann, dem sowohl der Überblick über die wirkliche Lage und die möglichen Mittel als auch die Beziehungen zur Organisation des Widerstandes fehlen. Darin liegt das Wahrheitsmoment, wenn in dem geschichtlich bedeutsamen Schrifttum zu unserer Frage immer wieder betont wird, der Widerstand sei in Entscheidung und Führung nicht Sache der einzelnen, sondern der Stände oder ähnlicher Körperschaften, denen die Vertretung des Volkes und damit zugleich die Verteidigung seiner Rechte zustehe. Generaloberst Beck, früher Chef des Generalstabs, der 1941 an eine militärische Erhebung gegen Hitler dachte, sah daher richtig, als er urteilte: „Dieser gordische Knoten kann nur durch einen einzigen Schwerthieb gelöst werden. Wer aber diesen Schwerthieb tut, muß die gewaltige Maschine des deutschen Heeres sowohl kennen als auch beherrschen."[26] Aber wenn auch eine moralische Sicherheit des Gelingens verlangt wird, so eben doch nur eine moralische, keine unbedingte, errechenbare Sicherheit; denn eine solche ist bei der Undurchsichtigkeit der menschlichen Dinge, zumal in so zugespitzter Lage, kaum möglich. Der aktive Widerstand wird daher immer ein Wagnis sein und mutige Männer fordern, die vor der Gefahr nicht zurückbeben.

4. Es darf nur so viel Gewalt angewendet werden, als durch den erstrebten Zweck, die Abstellung der Übelstände, erforderlich ist (der Sicherheit halber aber eher zuviel als zu wenig). Da es sich um einen tiefgehenden Eingriff in das Staatsgefüge handelt, so ist die Erschütterung der öffentlichen Ordnung auf ein Mindestmaß zu beschränken, damit nicht ein Teufel durch einen noch schlimmeren ausgetrieben wird und das Volk aus der Tyrannis in die Anarchie gerät. Die Erhebung, die durch den Staatsnotstand gerechtfertigt wird, soll selbst ein Werk der Gerechtigkeit, nicht der entfesselten Gewalt sein. Dadurch wird zugleich vorgesorgt, daß sie nicht der Befriedigung eines persönlichen Rachebedürfnisses oder Ehrgeizes dient, sondern der Ausdruck des allgemei-

[25] Anders steht es um den öffentlichen Protest, der zur Rechtsverwahrung oder zur Abwehr von Ärgernis erfolgt und auch aus der Ohnmacht sich erheben kann. Er ist erlaubt und unter Umständen geboten, auch wenn „nichts dabei herauskommt". Dergestalt war das mutige „non licet" (Mt. 14, 4) des Täufers Johannes, das den König Herodes nicht gebessert, aber ihm selbst den Untergang eingebracht hat. Solche Proteste kommen vor allem in Betracht vonseiten derer, die durch ihr Amt oder ihr geistiges Ansehen gleichsam das öffentliche Gewissen darstellen.

[26] Fr. Meinecke, Die deutsche Katastrophe (Wiesbaden 1946) 145.

nen Unwillens ist, der ein unerträglich gewordenes Joch abschüttelt. Freilich in der Wirklichkeit wird der aktive Widerstand selten einer Flamme gleichen, die ganz rein brennt. Unsaubere Elemente, Abenteurer und Verbrecher mischen sich ein, die nicht das Gemeinwohl, sondern ihre Sondervorteile suchen. Es läßt sich auch hier anwenden, was Shakespeare in seinem „Heinrich V." den König sagen läßt (IV/1): „Es gibt keinen König, sei seine Sache noch so fleckenlos, der, wenn es zur Entscheidung des Schwertes kommt, sie mit ganz unbefleckten Soldaten ausmachen kann." Aber diese höchst unerfreulichen Begleiterscheinungen ändern nichts an dem Wesen und der Berechtigung der Sache. Auch soll man in diesen Dingen, wo es hart auf hart geht, nicht das Gefühl anrufen, sondern es muß nach ruhiger Abwägung aller Umstände das getan werden, was in einer solch verzweifelten Lage das Gemeinwohl mehr fördert oder doch weniger gefährdet.[27]

So weit über das Widerstands r e ch t. Aber wie steht es mit der Widerstands- p f l i c h t? Während über das Widerstandsrecht eine ausgebreitete Literatur vorhanden ist, finden sich im Schrifttum nur spärliche Hinweise über die Widerstandspflicht. In der Sache wäre wohl so zu entscheiden: Wenn der aktive Widerstand in Betracht kommt, dann handelt es sich um die höchste Not des Volkes und eine völlige Zerrüttung des öffentlichen Lebens. Wer in einer solchen Lage über die genügende Einsicht und Macht verfügt, um helfen zu können, ist demnach auch verpflichtet, unter Hintansetzung der eigenen Sicherheit und Bequemlichkeit das Widerstandsrecht in die Tat umzusetzen; denn das fordert die Rücksicht auf das Gemeinwohl und die Liebe zum Volke, das unter der Gewaltherrschaft unsäglich leidet und seiner Rechte beraubt ist. Die Widerstandspflicht wird um so dringlicher, je höher die soziale Stellung, das persönliche Ansehen und die tatsächliche Wirkungsmöglichkeit derer ist, die zum Eingreifen und Durchgreifen befähigt und somit auch berufen sind[28].

Nur kurz sei noch die Haltung der Protestanten zu unserer Frage berührt. Auch ihre Stellungnahme ist nicht einhellig. Während das Luthertum[29] wegen

[27] Zur Ergänzung und Vergleichung sei eine Begebenheit berichtet, deren Kenntnis ich dem früheren Reichskanzler Marx verdanke. In Anwesenheit des Reichspräsidenten Hindenburg sei einmal die Frage der Todesstrafe erörtert worden. Dabei habe der preußische Justizminister geäußert, er sei kürzlich bei einer Hinrichtung zugegen gewesen; das habe auf ihn einen so gräßlichen Eindruck gemacht, daß er seitdem zum Gegner der Todesstrafe geworden sei. Worauf Hindenburg lakonisch erwidert habe: „Herr Minister, sind Sie auch schon einmal bei einem Morde zugegen gewesen?"

[28] In den Ausgaben des Kommentars des hl. Thomas zur Politik des Aristoteles (lib. V, lect. 1; Parmae XXI. p. 553 b) heißt es: „Si (virtuosi) ... haberent causam iustam et potentiam et non esset detrimentum boni communis, moverent seditionem rationabiliter et peccarent, si non moverent." Aber dieser Teil des Kommentars stammt nicht von Thomas, sondern von seinem „fidelissimus discipulus". Petrus von Alvernia († 1304).

[29] Über die unsichere, zögernde Haltung Luthers vgl. Karl Müller, Luthers Äußerungen über das Recht des bewaffneten Widerstands gegen den Kaiser (Sitzungsber. der Bayer. Akad., Phil.-histor. Kl. 1915, 8. Abh.). Danach neigte Luther als Theologe zur Verneinung des Widerstandsrechts, war aber bereit, den Gegengründen anderer Theologen und der Juristen Rechnung zu tragen.

seiner strengen Scheidung der politisch-rechtlichen Fragen von den religiösen die Erlaubtheit des aktiven Widerstandes durchgängig verneint, wird sie im reformierten, von Kalvin bestimmten Protestantismus sehr nachdrücklich bejaht und ist dort, wie die Geschichte beweist, nicht bloße Theorie geblieben. Kalvin hat zwar nicht für die einzelnen, aber für die Stände sowohl das Recht als auch die Pflicht des Widerstandes in scharfen Worten ausgesprochen[30]. Da in den protestantischen Kirchen Englands und Amerikas die reformierte Richtung bedeutend überwiegt und auch auf die Staatsverfassung und die politische Haltung in diesen Ländern nachdrücklichst eingewirkt hat, so verstehen wir das große Erstaunen der Engländer und Amerikaner darüber, daß sich im Dritten Reich kein stärkerer Widestand gegen den Mißbrauch der Staatsgewalt geregt hat.

Begreiflicherweise wird heute auch bei den Protestanten unsere Frage lebhaft erörtert und sehr ernst genommen. Dabei begegnet man nicht selten einer Auffassung, wie sie der evangelische Bischof von Berlin, Otto Dibelius[31], darlegt: „Die Frage, ob der Christ den Treueid brechen darf, wenn das Festhalten am Eid sein Volk ins Verderben führt, ist nicht mit nüchternen Gründen zu beantworten, am wenigsten hinterher, und am allerwenigsten von solchen, die die furchtbare innere Not einer Entscheidung, bei der schlechthin alles auf dem Spiele steht, niemals kennengelernt haben. Ohne sich in Schuld zu verstricken, geht keiner durch diese Entscheidung. Aber es gibt nicht nur Schuld. Es gibt bei Gott auch sehr viel Gnade!" Diese Auffassung, die einer objektiven Klärung durch Gründe ausweicht und den Menschen in seiner Gewissensnot ohne Licht läßt, geht praktisch dahin: In einer so gefährdeten oder verzweifelten Lage solle der Mensch die befreiende Tat entschlossen wagen; aber weil er dabei unvermeidlich sündige, solle er nachher (was?) bereuen, und Gott werde ihm in Gnaden die Sünde verzeihen, während die guten Folgen seiner Tat fortdauern. Aber diese Unterstellung von unlöslichen Pflichtenkonflikten und der Notwendigkeit zu sündigen entbehrt der inneren Logik. Gewiß kann das Gewissen in eine Verwirrung (Perplexität) geraten, so daß der Mensch subjektiv glaubt, er sündige, wie immer er sich entscheide. Aber objektiv, d. h. vor Gott, kann ein solcher Zustand nicht bestehen, da Gott nicht innerlich Widersprechendes wollen kann. Es muß daher aus jeder Lage, mag sie noch so verzweifelt sein, einen sittlich erlaubten, auch durch sachliche Gründe erweisbaren Ausweg geben. Entspricht der aktive Widerstand (ob mit oder ohne Aufkündigung der beschworenen Treupflicht) unter den gegebenen Verhältnissen der Vernunftordnung, dann ist er erlaubt und kann, wenn er sich innerhalb seiner Schranken hält, ohne Sünde auch durchgeführt werden. Die Theorie von der zu bereuenden, aber rettenden Sünde ist also, weil eine Halbheit und in sich widerspruchsvoll, unhaltbar; sie müßte im Ernstfalle auf die Handelnden auch verwirrend wirken.

---

[30] Institutio christianae religionis (1559) lib. 4, cap. 20, 31 (Corp. Ref. 29, 1122).
[31] „Die Kirche" (Berlin) Nr. 11 v. 9. Febr. 1947.

Dem Leser, der unseren Darlegungen aufmerksam gefolgt ist, kann es nicht entgangen sein, daß die Frage nach dem Widerstandsrecht des Volkes schwierig und umstritten ist, weil sie mit anderen Fragen verquickt ist, die selbst wieder schwierig und umstritten sind. So hat der Streit der Meinungen in Jahrhunderten nicht zu einer Klarheit und Übereinstimmung geführt, wie sie in einer so lebenswichtigen Sache wünschenswert und erforderlich wären. Dazu haben nicht nur innere, sondern auch äußere, geschichtliche Gründe beigetragen.

Bei den großen Theologen des Mittelalters bis ins sechzehnte Jahrhundert hinein ist der bedeutsame Umstand wohl zu beachten, daß sie bei einem äußersten Notstand des Volkes mit einem Eingreifen des Papstes rechneten, der über den unwürdigen Herrscher den Bann aussprechen und die Untertanen von ihrer Treupflicht entbinden konnte. Der Hinblick auf diesen immer offenstehenden Ausweg hat ihren naturrechtlichen Untersuchungen die letzte Schärfe genommen. Wie immer man über die außerordentliche Vollmacht des Papstes, die nicht im Wesen des Papsttums, sondern in seiner zeitgeschichtlichen Stellung begründet war, denken mag — sie war jedenfalls sinnvoller als der Zustand, den wir erlebt haben, daß ein Volk von 80 Millionen sich recht- und wehrlos unter den Terror einer verbrecherischen Regierung duckt und sich von ihr in die furchtbarste Katastrophe stürzen läßt. Wegen der Veränderung in den rechtlichen und konfessionellen Verhältnissen kann uns Heutigen das Papsttum nicht mehr jenen Dienst leisten wie im Mittelalter.

Nach der Reformation geriet unsere Frage in den Bannkreis der Religionswirren und der konfessionellen Leidenschaften. So geschah es, daß das Widerstandsrecht verneint wurde, wenn der Herrscher das eigene Bekenntnis beschützte, aber bejaht wurde, wenn er ihm feindlich gesinnt war. Noch später, zumal in der Zeit nach der Französischen Revolution, wurde die ganze Frage unter Christen verpönt; denn die Verteidiger des Widerstandsrechts kamen in den Verdacht, verkappte Feinde der Monarchie zu sein. Insbesondere läßt sich zwischen Katholiken und Protestanten ein nicht ohne Eifersucht geführter Wettstreit feststellen, welches Bekenntnis sich mehr als Stütze des Thrones und zur Abwehr der Revolution empfehle. Dieser Wettstreit hat ganz offenbar auch auf die Lehre über das Widerstandsrecht abgefärbt. Die Ablehnung des Widerstandsrechts war ein Teil des Kampfes gegen die revolutionären Bewegungen, die das 19. Jahrhundert durchzogen. Auch gaben sich viele der — wie sich gezeigt hat — trügerischen Hoffnung hin, daß die durch die konstitutionellen Verfassungen gebotenen Sicherungen die ganze Frage völlig gegenstandslos gemacht hätten bzw. daß der sittliche Druck der öffentlichen Meinung genügen werde, den Ausschreitungen der staatlichen Gewalt zu wehren.

Alles dies gehört heute der Vergangenheit an. Inzwischen haben wir — Katholiken, Protestanten und Juden — einen so außerordentlichen Mißbrauch der Staatsgewalt erlebt, wie ihn keiner der früheren Theologen und Juristen geahnt hat oder hat ahnen können, und wir waren diesem Mißbrauch gegen-

über doch theoretisch und praktisch fast bis zur Selbstvernichtung hilflos. Dabei stellte sich eine neuartige Erscheinung heraus, daß nicht etwa nur ein Alleinherrscher, sondern eine Partei oder ein weltanschauliches System den Terror ausübte und die Staatsgewalt mißbrauchte. Die ganze Frage des Widerstandsrechts ist also durch die jüngste Entwicklung neu gestellt und muß daher auch neu durchdacht werden. Es ist kaum zweifelhaft, daß in Zukunft die Verteidiger des Widerstandsrechts sich bedeutend mehren werden.

Der aktive Widerstand ist eine gefährliche, zweischneidige Waffe, und es ist gewiß jedem Volke zu wünschen, daß es vor einer Lage der Dinge bewahrt werde, in der es sich dem schmählichen Mißbrauch der Staatsgewalt gegenübersieht. Daher mahnt der Apostel Paulus (1 Tim. 2, 2) die Gläubigen zum Gebet für die Obrigkeit, damit ihnen ein stilles und ruhiges Leben vergönnt sei. Aber wir können die Zeit nicht wählen, in der wir zu leben haben. Gefährliche Zeiten, in denen die tyrannische Allmacht des Staates die tödliche Gefahr unserer gesamten christlichen Kultur bildet und wichtigste Güter gegen den Frevelmut verbrecherischer Machthaber zu verteidigen sind, können die Notwendigkeit auferlegen, auch zur gefährlichen Waffe zu greifen.

Ein ausgesprochenes Verbrechertum, das vor keinem menschlichen oder göttlichen Recht haltmacht und nur durch die Gewalt in Schranken gebannt werden kann, sucht heute mit allen „revolutionären" Mitteln die Macht an sich zu reißen und danach die anständigen Menschen, die immer noch die große Mehrheit darstellen, durch Terror aller Art zu unterdrücken und unter dem verlogenen Schein der Legalität und einer „freien" Volksabstimmung zu versklaven[32]. In einer solchen Zeit können sich Lagen ergeben, wo es nicht genügt, daß die Christen beten und dulden, sondern auch die ernste Pflicht an sie herantritt, zu ihrer Verteidigung Gewalt mit Gewalt zurückzuschlagen, um von sich, ihren Angehörigen und ihrem Volke unermeßliches Unrecht und Leid, auch größte Gefahren für Glaube und Sitte fernzuhalten; denn es muß verhütet werden, daß durch die Schwäche und Feigheit der Guten die Macht der Bösen in der Welt überhandnehme. Und weil die Zeichen der Zeit immer noch auf Sturm stehen, so sind die Gläubigen hinsichtlich des staatsbürgerlichen Gehorsams ohne ängstliche Zurückhaltung entsprechend zu belehren, damit sie nicht nur seine Notwendigkeit, sondern auch seine Grenzen klar erkennen und im Ernstfalle wissen, was ihr Recht und ihre Pflicht ist. Unsere jüngste Vergangenheit bietet ja dafür den einprägsamsten Anschauungsunterricht. Jedenfalls aber hat die Moral keinen Anlaß, den durch den Staatsnotstand gerechtfertigten aktiven Widerstand mit sittlichem Makel zu belasten und als Frevel gegen ein göttliches Gebot zu brandmarken. Das hieße den beherzten, opferbereiten Verteidigern des Rechts und der Freiheit in den Arm fallen und selbst dem verbrecherischsten Gewalthaber die

[32] Auch Thomas von Aquin kennt die von Gewaltherrschern durch Terror erpreßte Zustimmung des Volkes: „quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit, nolentibus subditis vel etiam ad consensum coactis" (In 2, dist. 44, q. 2, a. 2 ad 5).

beruhigende Versicherung bieten, daß er wenigstens von seinen christlichen Untergebenen nichts zu fürchten habe. Das wäre nur zu geeignet, ihn in seinem Verbrechertum zu bestärken.

Die Gefahr, daß die Menschen sich gegen die rechtmäßige Staatsgewalt und ihre rechtmäßige Ausübung empören, ist heute geringer als die, daß sie sich unter den Terror der unrechtmäßigen beugen. Das gilt besonders von unserem deutschen Volke. Die große Mehrheit der Deutschen ist nach Denkart und Erziehung so veranlagt, daß bei ihnen eine übermäßige Beanspruchung des Widerstandsrechts nicht zu befürchten ist.

Und wenn man noch einwenden wollte, daß der aktive Widerstand unvereinbar sei mit der alten deutschen Auffassung von der Treupflicht gegen den Herrscher, so entstammt dieser Einwand der — Unwissenheit. Zutreffend bemerkt K. Wolzendorff[33]: „Beruhte doch das germanische Volkskönigstum auf dem Gedanken der Verantwortlichkeit des Königs für seine Funktionen. Der König, der dem Volke nicht Gedeihen brachte, wurde verjagt. Durch Treuschwur (Huldigung) hingegen wurde dem Könige, der dem Volke als Schutz seines Gedeihens erschien, erst deshalb die Unabsetzbarkeit zugesichert... Die Idee des Widerstandsrechts ... entspricht ganz allgemeinen deutschen Rechtsgedanken." Die naturrechtliche Auffassung, die hier entwickelt wurde, deckt sich also mit der alten deutschen; beiden liegt eine hohe sittliche Idee zugrunde. Es ist der Gedanke, daß über dem Herrscher und den Untertanen das Recht steht. Auch das Widerstandsrecht erinnert daran, daß obrigkeitliche Gewalt nur durch das Recht und im Recht bestehen kann. Nur wenn das Recht heiliggehalten wird, kann der Zweck des Staates, die Wohlfahrt des Volkes, erreicht und Tyrannei wie Anarchie abgewehrt werden.

Um den Schulhumanismus

Von HUBERT BECHER S. J.

Unter Schulhumanismus verstehen wir die Beschäftigung mit der „klassischen" griechisch-römischen Literatur in der Schule[1]. Das verhältnismäßig junge, im 19. Jahrhundert gebildete Wort Humanismus hat eine erweiterte Bedeutung erlangt. Es besagt die Weite und Höhe wahrer Bildung. Der Ort, wo wir diese geistige Welt finden, braucht nicht die griechisch-römische Antike zu sein. Der Chinese, der die Weisen seines Volkes befragt, der Inder, der sich in seine Veden vertieft, können von einem wahren Humanismus sprechen, wenn sie aus dieser geistigen Welt eine allseitige Form ihrer Bildung gewinnen. So mögen auch der Deutsche, der Europäer, der Weltbürger aus dem geistigen Leben ihrer Gemeinschaften ein Bild gestalten, das sie zu

[33] A. a. O. 68 71 516—520; ebenso F. Kern a. a. O. 170 376 ff.

[1] Classis nannten die Humanisten des 15. Jahrhunderts die einzelnen Stufen ihrer Schulen. Von dieser Bedeutung leitet sich der Sinn einer Klassik her, die jetzt allgemein das Vorbildliche für die menschliche Leistung meint.

„Humanisten" macht, ohne die Antike als Ursprungswelt besonders hervorzuheben. Schulhumanismus aber besagt noch immer den Blick auf die Alten, Formung aus der Antike als ewig lebendiger Wurzel wahren und höchsten Menschentums.

Was die Griechen unter Aufnahme ägyptischer und östlicher Weisheit herausgebildet und das Römertum aufgenommen, vermehrt und verwandelt hatte, das stellte sich zum erstenmal den Christen, als neuen Menschen, dar und rief die Frage hervor, ob es zu bejahen oder zu verwerfen sei. Es hat nicht an Stimmen gefehlt, die die Weisheit der Griechen abzulehnen bereit waren. Aber der Weite und dem Tiefblick anderer, zumal der alexandrinischen Gelehrtenschule, bot sich mit der Formel, daß das Antike παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν, Führer zu Christus hin sei, die Verbindung der naturhaften Errungenschaften des antiken Geistes mit der übernatürlichen Offenbarungslehre des Christentums. Seit dieser Zeit besuchten die Christen arglos die heidnischen Rhetorenschulen, bis ihre Leiter selbst Christen waren und das alte Erbe weitergaben. Die Bildungskrise unter Julian dem Abtrünnigen blieb eine Episode. Im lateinischen Westen hat der hl. Augustinus die Formel gefunden, die das Kulturerbe der großen Vergangenheit als „ägyptische Beute" in die christliche Welt einzuschmelzen erlaubte.

Die alte Kultur brach unter dem Ansturm der nordischen Völker zusammen. Doch sollte bei den neuen Trägern des Christentums das Erbe Athens und Roms nicht dem Untergang geweiht sein. Cassiodor rettete in Italien, Isidor überlieferte in Spanien, die irischen Mönche bewahrten im Norden die Werte der Antike. So gab es noch viele Stützpunkte des Altertums. Freilich war das meiste tot und wurde nur rein materiell überliefert; aber allmählich verbreitete und vertiefte sich der Schulhumanismus des beginnenden Mittelalters, in dem das Latein trotz mancher Entstellungen wirklich lebte. An den Kirchen und in den Klöstern entwickelte sich ein organisches Schulwesen. Es fehlten ihm nicht bedeutende Meister, wie Alcuin, der Praeceptor Germaniae Rhabanus Maurus, die großen Lehrmeister von St. Gallen, um nur die frühen Persönlichkeiten zu nennen. Man meisterte die Sprache des Altertums und vergeistigte zugleich das Deutsche, dessen sinnenhafte Wörter den höheren Gehalt der christlichen Offenbarung und der antiken Philosophie aufzunehmen hatten.

Die Schule des christlichen Mittelalters baute sich fast nur auf dem lateinischen Teil der Antike auf. Die griechische Sprache blieb fast unbekannt. Der Einfluß griechischer Schriftsteller beschränkte sich auf Werke, die in frühen Übersetzungen dem lateinischen Westen überkommen waren. Die unvergleichlich höhere Kultur des alten Hellas und auch die höhere Theologie der griechischen Väterzeit, wenn man Augustinus ausnimmt, blieb im Osten begraben, erstarrte in Byzanz, schlummerte in den Klöstern Syriens, verbrannte in Ägypten oder wurde in den Ebenen Rußlands weitergegeben. Allerdings dürfen wir nicht vergessen, daß kleine Rinnsale zum Westen hin stetig durchsickerten. Das größte Ereignis war der Gewinn des Aristoteles, der nunmehr

der Philosoph schlechthin wurde. Freilich kam dies alles nur in Übersetzungen und durch das Latein zum Bewußtsein des Abendlandes.

Doch dieses Latein genügte, um ein Schulwesen aufzubauen, das in seiner Einheitlichkeit und seiner Leistung jeden Vergleich aushalten kann.

Es gab auch im Mittelalter Schulkämpfe, Schulen verloren ihren Ruf, und andere zogen die Lernbeflissenen an sich. Nicht selten war es gerade die Stellung zur Antike, die lange Auseinandersetzungen zur Folge hatte. Der Streit spielte sich immer wieder um die Frage ab, ob der Christ den Dichter, d. h. den Erdichter „wilder Mären" ablehnen müsse, oder ob nicht der Dichter, der ποιητής, im Schaffen und Nachschaffen geistiger Gestalt in besonderer Weise dem Schöpfergeist nacheifere. Zusehends gewinnt die letzte Auffassung Anhänger. Hier zeigt sich, wie der Mensch seiner selbst bewußt wird. Mit den wirtschaftlichen, staatlichen und kirchlichen Kräften geht auch die Bildung den Weg zum größeren Bewußtwerden des Natürlichen, des Menschlichen an sich.

Die Renaissance ist vorbereitet. Sie ist eine Revolution, und ihre Träger, die sich stolz Humanisten nannten, fühlten sich als Bahnbrecher eines ganz neuen Geistes und zugleich als Totengräber einer Welt der Finsternis und der Dunkelmänner[2].

Man muß es einmal deutlich aussprechen, daß die gepriesenen Humanisten — wenigstens die meisten — Umstürzler waren. Mögen ihre Leistungen auch noch so groß sein und Anerkennung verdienen, ihrem oft so lauten und herausfordernden Wesen haftet der Makel an, daß sie zerschlugen, was wahrhaft organisch gewachsen war und was sie selbst gezeugt hatte. Aus jener ersten Gelehrten- und Schulreform schreibt sich im abendländischen Geistesleben ein Zug revolutionärer Reformwut her, der immer wieder ausbricht. Der Gelehrtendünkel und die schulmeisterliche Tyrannei sind zum guten Teil Erbe jenes ersten Giftes, das die mittelalterliche Schule zugrunde richtete oder wenigstens so schwächte, daß sie neu aufgebaut werden mußte.

Nach seinem geistigen Gehalt besagt der Humanismus des 15. und 16. Jahrhunderts die Selbstherrlichkeit des natürlichen Menschen. Sein Vorbild findet der Humanist im Goldenen Zeitalter des Römertums und vor allem in Griechenland. Diese Antike wird von nun an das wahre und einzige Vorbild echter Bildung. Eine Zeit, ein Zustand wird die allgemeine und für alle Geschlechter gültige Norm. Das lebendige Latein hat damit aufgehört zu sein; es darf nur mehr ein Winkeldasein führen. Das klassische Latein und Griechisch sind dem Wurzelgrund wachsender Entwicklung entrissen und werden als in sich stehende Schönheit gefeiert. Nehmen wir hinzu, daß der Humanismus im Bund mit der Reformation die äußere Organisation des bisher an die Kirche gebundenen Schulwesens zerstörte und an seine Stelle die Staats-, die Fürsten- und Stadtschule setzte, so haben wir die wichtigsten Tatsachen genannt,

[2] Vgl. zum Folgenden u. a. Fr. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart, Leipzig 1885.

die dem mittelalterlichen Schulwesen ein Ende bereiteten. Und doch hatte es gerade im 15. Jahrhundert seinen Wert in den Anstalten der Brüder vom gemeinsamen Leben glänzend offenbart.

Diese Sicht des Humanismus darf uns nicht das Auge für die neue Stufe verschließen, die damals Schule und Bildung erreichten. Zuerst ist als innerste Überzeugung und Triebkraft der Humanisten das Selbstbewußtsein eines allseitigen, natürlichen Menschentums zu nennen, das sich frei und selbständig entfaltet. Es ist an sich dem Christentum nicht abträglich, wie der eine hl. Thomas Morus bezeugt. Denn Gott hat dem Menschen die Freiheit gegeben und hat die Natur durch die Gnade nicht aufgelöst, sondern erhöht. Das zweite ist eine neue und eindringliche Schau und Bewertung der Sprache und ihrer bildhaften Schönheit als Ausdruck des geistigen Menschen. Was wohl immer unbewußt im Menschen des Mittelalters vorhanden war, wird im Zeitalter des Humanismus mit einer besonderen Inbrunst in seinem Eigenwert erkannt. Man gewinnt ein Gefühl für die Stufen mehr oder weniger vollkommenen Ausdrucks und sieht in der Meisterung des Wortes den Weg, sich der Dinge zu bemächtigen. Mit der Wertschätzung der Sprache — welcher der Sinn für die Form in allen übrigen Künsten, der Architektur, der Plastik, der Malerei zur Seite ging — verbindet sich die Erkenntnis, daß mit bewußter Nachahmung des sprachlichen Ausdrucks auch der geistige Gehalt und die geistige Haltung gewonnen werden können. Allerdings kann die leere äußere Technik formaler Schulung zur geistigen Leere und Erstarrung führen, was wir in jedem Klassizismus erfahren.

Schließlich ist es nicht das geringste Verdienst des Humanismus, daß er dem Abendland die Schätze der griechischen Welt erschlossen hat. Mit richtigem Gefühl erkannten die Gelehrten, daß sich hier ein viel höheres und gewichtigeres Reich des Geistes auftat. „Lernet Griechisch zum Lateinischen, damit ihr, wenn ihr die Philosophen, die Theologen, die Geschichtsschreiber, die Redner, die Dichter lest, bis zur Sache selbst vordringt, nicht ihren Schatten umarmt, wie Ixion, da er die Juno zu umfangen trachtete“ (Melanchthon 1518). Damit wird für das Abendland erst die Gesamtheit der Antike gewonnen. War auch das Bild des alten Hellas einseitig und Bruchstück, es genügte, um die Begeisterung zu entflammen und eine außerordentliche Fruchtbarkeit zu erwecken.

Bald jedoch verebbte die Hochflut humanistischer Leistung wieder, und die Gefilde der Gelehrsamkeit glichen bald mehr einer Trümmerstätte. In Deutschland ist dieser Niedergang wesentlich mit der religiösen Spaltung verbunden. Aber er hat wohl auch seinen tieferen Grund in der allzusehr auf den Menschen beschränkten stolzen Haltung der Humanisten. Sie erwies sich als unfruchtbar. Nur dort, wo die Religion der Mutterboden auch der gelehrten Arbeit blieb, hielten sich die wissenschaftlichen Leistungen auf der Höhe und erreichten neue Ufer. Das katholische Schulwesen, das besonders bei den Jesuiten von einer neuen religiösen Begeisterung getragen war, bewahrte das humanistische Ideal und verband es mit der mittelalterlichen Überlieferung.

Es führte in der Sprache, in der bildenden barocken Kunst, philosophisch und theologisch eine neue Blüte herauf, die wir neben die hohe Zeit der Scholastik des 13. Jahrhunderts zu stellen berechtigt sind.

Das protestantische, dem Humanismus entwachsende Schulwesen ist viel stiller und bescheidener als der Überschwang seiner Vorkämpfer. Im Anfang steht wenigstens in Deutschland die Verödung der Schulen und Universitäten. Die geistlichen Lehrer wurden Prädikanten und gaben die Last des Unterrichtes auf. Schon 1524 mußte sich Luther „an die Ratsherren aller Städte deutschen Landes" wenden, „daß sie christliche Schulen aufrichten und halten sollten". Stadt- und Fürstenschulen traten an die Stelle der alten kirchlichen Anstalten. Die Lebenshaltung der Lehrer ist recht kümmerlich und gedrückt. Im inneren Aufbau ist wenig von dem zu spüren, was die Humanisten erträumt hatten. Die meisten Schulen lehrten nur Latein. Einzig in den größeren Städten wurden die grammatischen Grundlagen des vielgepriesenen Griechisch gelehrt. Der Lateinunterricht — das war der Hauptunterschied gegen früher — wurde im Sinn der Humanisten gegeben, man führte das klassische Latein ein. Johannes Sturm prägte das Wort von der sapiens et eloquens pietas, der weisen und beredten Frömmigkeit als dem Ziel der Schule. Mit sapiens ist nicht bloß die Kenntnis, sondern auch das innere Sprachgefühl gemeint, das am Vorbild Ciceros, Vergils und des Horaz gewonnen wurde. Das eloquens besagt nicht so sehr das Rhetorische im heutigen Sinn. Der Schüler soll für das öffentliche Leben gebildet werden, in dem Theologen und Juristen als Kirchenbeamte und im staatlich-städtischen Dienst wirken. Das heidnische, rein menschliche Selbstbewußtsein, das bei den Humanisten erwacht war, wird wieder aufgegeben, und die christliche Frömmigkeit kommt zu ihrem Recht.

Ähnlich formte sich das katholische Schulwesen. Der neue humanistische Sinn verband sich mit den mittelalterlichen äußeren Formen des Schulbetriebs und dem neuerwachten religiösen Eifer. Sturms Einrichtungen von Straßburg wurden benutzt und weitergebildet zu einer neuen lebenskräftigen Schulordnung, die hinwiederum sehr auf die protestantischen Schulen des Nordens, insbesondere Sachsens, einwirkte. Latein ist das eigentliche Fach des Unterrichtes. Daneben haben Griechisch und Mathematik eine unbedeutende Nebenstellung.

Die dergestalt einheitlich geschlossene Schule hat im 16. und 17. Jahrhundert Großes geleistet. Dieses Urteil meint nicht so sehr die eigentlichen Schulleistungen, die Gedichte und Aufsätze, die die Schüler anfertigten, und die Dramen, die sie aufführten, sondern den menschlichen und kulturellen Hochstand des katholischen Deutschlands, dessen Lebensfülle das protestantische Deutschland überragte[3].

Die langsame, unvermerkte Entwicklung zur Aufklärung hin stellte auch

[3] Es ist nicht richtig, wenn man die beiden Teile darin unterschieden sieht, daß im Süden der Bild-, im Norden der Wortbarock blühte. Der Süden verband Bild- und Wortbarock.

die Schule und den Schulhumanismus vor neue Aufgaben. Naturwissenschaften, Mathematik, Geschichte drangen erneut und mit vermehrter Kraft in den Rahmen der Schule. Dazu kam das Französische und das Deutsche, die ihr Recht verlangten. Was schon Melanchthon beobachtet hatte, daß die Übertreibung der formalen Bildung zu einer herabgesetzten geistigen Leistungsfähigkeit führe, wurde allgemeine Klage, als der Schule die Bewältigung der neuen Stoffmassen auferlegt wurde. Man rief nach leichteren und unmittelbaren Methoden, nach einem abgekürzten Verfahren, das den Schüler an den Schriftsteller selbst heranführte. Leichtere und neue Lehrbücher wurden verfaßt. Das formale Ideal verlor an Reiz; der Nutzen für das praktische Leben entschied. Aus dem Wortwissen, so sagte man, kommen Hochmut und Zank, aus dem Realwissen Gottesfurcht und Friede. Das Griechische trat im 18. Jahrhundert noch mehr zurück, es wurde selbst an den Universitäten kaum mehr gelehrt.

Diese Entwicklung machte sich zuerst im protestantischen Deutschland bemerkbar. Während der größere äußere und innere Reichtum der einheitlichen katholischen Auffassung überall eine längere Anlaufzeit, ein breiteres Wirkungsfeld und größere Möglichkeiten schuf, war man im Norden schneller ans Ende gelangt. Neue Fragen tauchten auf. Der Pietismus, der Geist neuer Natürlichkeit, der Aufklärung, wirkten treibend und befruchtend auch auf die Schule ein, die sich der deutschen Muttersprache, den Naturwissenschaften und der reinen Natürlichkeit überhaupt zuwandte.

Die Fortbildung des Geschmacks und des Urteils kam indes auch den antiken Forschungen zugute. Eine neue Welle philosophisch-ästhetischer Begeisterung erhob sich. Mehr als in der Zeit der Renaissance, die sich der Nachahmung der Formensprache verschrieben hatte, stand dabei die allseitige harmonische Ausgeglichenheit von Gehalt und Gestalt im Vordergrund. Winckelmann und Goethe kennzeichnen diese Geistesrichtung. An der Antike bilden sich der Geschmack, die Einsicht, der menschliche Geist, dessen Fähigkeit zu selbständigem Wirken in der eigenen Sprache wächst. Man lernt nicht mehr die Sprache, um sie zu können, sondern um durch sie formal und seelisch, ästhetisch und ethisch gebildet zu werden.

Unter dieser Parole blühte an der Universität das Studium der Philologie wieder auf. Und wiederum, in vielleicht noch stärkerem Maß als früher, wird das Griechische bevorzugt, weil „die Griechen die der Natur einmal gelungene vollkommene Darstellung der Gattung Mensch“ sind. Man möchte fast sagen, daß das Griechentum der Gegenstand eines religiösen Kultes wurde. Schiller nannte Goethe (23. 8. 1794) einen griechischen Geist, der in die nordische Schöpfung hineingeworfen wurde und von innen ein Griechenland gebären müsse. Am Griechentum schulte sich der ruhig-heitere, ausgeglichen im Diesseits stehende Wilhelm von Humboldt, der eine Zeit, die sich der Masse und den Sachen verschrieben hatte, dadurch heilen wollte, daß der Einzelne innerlich gebildet werde.

Die großen Philologen, von Friedrich August Wolf angefangen, erwarteten

vom „heiligen" griechischen Unterricht die harmonische Ausbildung aller Seelenkräfte. Die Erlernung der alten Sprache ist für den jungen Menschen das Bad der Wiedergeburt, wodurch die Fähigkeit zu denken überhaupt erst erlangt wird. Sein moralisches Empfinden und sein ästhetisches Fühlen wachsen, je tiefer er in die Sprache eindringt.

Der formalen Bildung durch das Griechentum folgt naturgemäß die Verehrung für seinen geistigen Gehalt, so daß aus dem Humanismus eine wahre Religion wurde. „Was ist alle Theologie und Kirche als die pure Verschrobenheit, Unwahrheit, Unnatur? Ich sehne mich nach der gesunden Nahrung der alten Klassiker. Ich will aus voller Seele ein Heide sein; denn hier ist doch Wahrheit, Natur, Größe", schrieb Chr. Märklin (1807—1849). Ähnlich pries auch Wolf die Philologen glückselig, daß uns weder Götter noch Menschen hindern, in den Tag zu leben. d. h. frei und ungebunden nach allseitiger Erwägung so oder anders uns zu entscheiden.

Aus diesem Geist der Verzücktheit in die Form und die weltliche Gedankenfreiheit stammt die Erneuerung des deutschen Schulwesens, das in Preußen durch W. von Humboldt geplant und durch seine Mitarbeiter Schuckmann und Süvern durchgeführt wurde.

Neben der Begeisterung für den Humanismus hatte sich die Aufklärung und ihr Sinn für praktisches und reales Wissen erhalten. Für Juristen und Mediziner hielt selbst Wolf den historisch-mathematisch-naturwissenschaftlichen Unterricht für geeigneter. Schleiermacher wünschte für das Bürgertum Realschulen. Herbart wollte von einer formalen Bildung wenig wissen und hielt das Studium fremder Sprachen nur dann für gerechtfertigt, wenn man sie verstehen wolle. Diesem Bestreben trugen Schuckmann und Süvern Rechnung, wenn sie in den Lehrplan des humanistischen Gymnasiums Deutsch, Geschichte, Geographie, Französisch, Mathematik und die Naturwissenschaften aufnahmen und eine allseitige Bildung anstrebten. Neben dem zur Universität führenden Gymnasium ließen sie reale Bürgerschulen für das praktische Leben bestehen.

Im katholischen Süden machte sich die Aufklärung eigentlich erst in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts geltend und führte dazu, dem Lehrplan durch eine stärkere Pflege des Deutschen und die Aufnahme von Geschichte, Geographie, Mathematik und Naturwissenschaften zu erweitern. Nachdem in langen Kämpfen die Jesuitenschulen umgeformt worden waren und einen verhältnismäßig ausgeglichenen Lehrplan gewonnen hatten, wurde der Jesuitenorden aufgelöst. In der Folge gewannen die Schulen der Piaristen und Benediktiner, die sich schon früher den realen und positiven Fächern verschrieben hatten, mit den neuen weltlichen Staatsschulen, die neue aufgeklärte Form. Nach den napoleonischen Wirren waren es norddeutsche Schulmänner, wie Thiersch in Bayern, Bonitz in Österreich, die das Schulwesen erneuerten. Im Gegensatz zum Humboldtschen Gymnasium und der Vielzahl seiner Fächer wollten sie eine Beschränkung der Unterrichtsgegenstände auf die alten Sprachen. Aber die Klagen wegen Überlastung verstummten auch im Süden nicht.

Alles Gebieten und Verbieten, Inspektionen, Beförderung und Versetzung konnten zwar Furcht einjagen, aber kein inneres Leben und keine Liebe schaffen.

Bedeutende Stimmen wiesen endlich darauf hin, daß der Mißerfolg dem formalen Humanismus als solchem zukomme. Er sei nicht wesenhaft fruchtbar, wohingegen die eigentlich menschliche Triebkraft aus der Religion und der Philosophie stamme.

Soviel ergaben die Auseinandersetzungen: Die Humboldtschen Schulen hatten ein ansehnliches Durchschnittsmaß von Kenntnissen erreicht, aber man vermißte das innere Leben.

Dem Leben aber waren im 19. Jahrhundert vor allem die bürgerlichen, gewerblichen Kreise geöffnet, über denen sich Adel, Militär und die akademischen Kreise in sozialer Abgeschiedenheit erhoben. Der Bürgerstand fühlte sich benachteiligt, verschmähte aber die humanistische Bildung weithin als lebensfremd. Die Realschulbewegung ging von den Städten, zumal des regsameren Westens aus. Sie wurde vom Staat geduldet, aber ihre Schüler waren von der Universität ausgeschlossen. Die Bürger sahen dies mit Bitterkeit. Auch manche Universitätskreise spürten die Notwendigkeit, einen Weg zu finden, der auch sie der Segnungen der humanistischen Bildung teilhaftig machen sollte.

Die Spannung kam zum Austrag, als die Unruhen von 1848 erkennen ließen, wie fragwürdig und verbesserungsbedürftig das Schulbildungswerk war. Von König Friedrich Wilhelm IV. angefangen, kam nun eine Richtung zu Wort, die weniger Wissen als Gesinnung verlangte. In humanistischen Kreisen erhoben sich Stimmen, daß gerade hier die Antike viel zu geben habe und daß eigentlich auch Altertum und Christentum nicht Gegensätze, sondern Bundesgenossen seien. Das Griechentum stehe den christlichen Gedanken näher als die modernen Klassiker. So wirkte sich die Revolution zunächst zugunsten des humanistischen Gymnasiums aus. Die Anforderungen wurden gesenkt, eine Besserung aber dennoch nicht erreicht.

Um so stärker wurde die Realschulbewegung. Sie setzte durch, daß Realschulen mit Latein als Unterrichtsfach die Reife für die Universität geben konnten. Schließlich erhielten auch die Oberrealschulen ohne alte Sprache die gleiche Berechtigung.

Es geschah dies zum großen Leidwesen der Humanisten. Sie sahen in diesem Streben schon vor 60 Jahren den Amerikanismus heraufkommen, so wie frühere Zeiten die Barbarei und das Ende der Kultur als Folge mangelnder humanistischer Bildung vorausgesagt hatten. Aber mochten sie die „Nützlichkeitskramschulen" noch so verächtlich machen, mochten sie darauf hinweisen, daß die wahre Schulung des Geistes nur bei den eigentlichen Gymnasiasten zu finden sei, sie konnten den Geist der Zeit nicht aufhalten.

Unterdessen entstand eine neue Auffassung, die für den Deutschunterricht und die Philosophie jene Mittelpunktstellung forderte, die einst die alten Sprachen innegehabt hatten. Die Vorkämpfer dieser Richtung, z. B.

Paulsen, verurteilten den sprachlichen „Utraquismus", das Miteinander von Latein und Griechisch. Es genüge für die formale Schulung das Latein, die gehaltliche Bildung habe vom Deutschen und von der Philosophie auszugehen, da man die ganze Kulturbewegung der letzten vier Jahrhunderte als die allmähliche Loslösung einer selbständigen modernen Kultur von der antiken beschreiben könne. Sie sei zwar vom Geist und den Formen der Antike gezeugt, aber in einer Art assimiliert, daß ihre Schöpfungen doch ganz Erzeugnisse des Eigenlebens der modernen Völker sind (Paulsen 782). Dem Hin und Her machten der Krieg 1914—1918 und der Zusammenbruch ein Ende. Die neue Schule erklärte die deutschkundlichen Fächer zum Mittelpunkt der Bildung, die in drei Schultypen, dem gymnasialen Zweig mit Latein und Griechisch, dem realgymnasialen und neusprachlichen Zweig erstrebt wurde. Der geplante Philosophieunterricht scheiterte schon bald, wie schon früh vorausgesagt worden war. Denn die Gegenwart kenne seit Kant keine Philosophie, sondern nur mehr Philosophien.

Durch die Tätigkeit der philologischen Wissenschaft erlebte indes der Humanismus wieder einen Aufschwung. Er erklärte das Sinken der Kultur und das Anwachsen der technischen Zivilisation für eine Folge des Abfalls vom humanistischen Ideal und suchte im „Geist" der Antike den ewigmenschlichen Wurzelgrund aller echten Formung des menschlichen Geschlechtes. Auch war noch nicht jene Überzeugung Humboldts und seiner Zeit ausgestorben, daß das Gymnasium die „vornehme" Schule sei, die den eigentlichen Menschen bilde.

Die Schulreform des Jahres 1925 befriedigte nicht, die alten Klagen lebten weiter. Ein langes Wirken war ihr zudem nicht beschieden. Die neue Revolution schuf die deutsche Oberschule.

Wie nach den Wirren der Reformation, des napoleonischen Zeitalters, wie 1918, so steht auch heute wieder die Schule vor einer Neuordnung. Was wird aus dem Schulhumanismus? Der Bildungswille des gesamten Volkes, der unerhörte Andrang zur höheren Schule, der Gleichheits- und Einheitswille, die Vermassung, d. h. der Mangel an innerer Freiheit und Selbständigkeit, dies alles sind Tatsachen, die einer neuen Schulgesetzgebung die schwerste Verantwortung auferlegen. Aus dem geschichtlichen Überblick lassen sich folgende Einsichten gewinnen.

1. Das erste Ergebnis ist die Tatsache, daß die Antike auch heute nicht tot ist, daß aber ein naturgewachsenes Verhältnis zu ihr seit dem 15. Jahrhundert nicht mehr besteht. Der Anspruch, eine für alle Zeiten schlechthinnige Größe zu sein, wirkt wie ein Fremdkörper im fortschreitenden Geistesleben der Völker, der zur Auseinandersetzung zwingt. Im besonderen erscheint das Griechentum in seiner Sprache, seinem Gehalt, seinem Geist als allzeit höher bewertete Leistung des Menschengeschlechtes; in der Schule aber scheitern alle Bemühungen, ihm die daraus gebührende Stellung zu erringen. Die eigentliche Kenntnis des Griechischen bleibt einigen wenigen vorbehalten, die dann die Früchte seines und ihres Geistes den Mitlebenden mitteilen.

2. Als Kern humanistischer Zielsetzung können wir bezeichnen. daß die Humanisten des 15. Jahrhunderts das Wort vor die Sache setzten. Wort ist jedoch keineswegs im Sinn der Nominalisten gemeint.

Wort ist nicht ein willkürliches Zeichen, ein abgenutzter Rechenpfennig, sondern bezeichnet den geistigen Gehalt, das Wesen der Dinge. Es hat Anteil an dem Körperlichen, Sinnfälligen: darum werden alle Stilmittel der Sprache geachtet und gepflegt. Ebenso ist es aber geist- und gottgeboren, und dieser geistige Vorrang erhebt den Sprechenden, den Menschen, über die übrige Welt. In dem Maß er die Sprache meistert, ist er Mensch. Dieses Wort steht auch in der Mitte des Abstrakt-Allgemeinen und des Konkret-Einzelnen. In seinem Vollsinn enthält es beide Möglichkeiten im Gleichgewicht, um in der Kunst diese beiden ausgewogenen Möglichkeiten „im Besonderen", d. h. in konkreter Gestalt darzustellen, wie Schelling sagte[4].

Der Humanist dünkt sich höher als der Philosoph, der das Wort nur in seiner allgemeinen, abstrakten Bedeutung kennt; er erhebt sich über den Menschen der Praxis, der nur das einzelne wertet. Dennoch ist er beiden verpflichtet und dient beiden. Während der Mathematiker und Physiker in willkürlichen Zeichen die Größenbeziehungen betrachtet, fühlt der Humanist, wie er der lebendigen Wirklichkeit näher und natürlicher verbunden bleibt. Er behauptet, sowohl alle Seelenkräfte bilden zu können, wie für alle Berufe und Betätigungen in der natürlichen Mitte und auf dem natürlichen Ausgangspunkt zu stehen, zu dem jede geordnete, wahrhaft menschenwürdige Betätigung wieder zurückkehren muß. Uns scheint, daß dieser Humanismus in der Verehrung und Pflege der Sprache das Wesen der echten Bildung richtig bezeichnet hat. Ein aufgehäuftes Wissen um irgendwelche Stoffmassen, auch eine auf die reine Naturwissenschaft und Mathematik, selbst auf die abstrakte Philosophie als Mitte gegründete Schulung wird den Menschen aus seiner Mitte herausführen. Indem der Humanismus an einer fremden, irgendwie abgeschlossenen „objektiven" Sprache diesen seinen Bildungsdrang erfüllte, gewann er jenen notwendigen Abstand, den der Mensch braucht, um die Dinge wahrhaft erkennen und würdigen zu können.

3. Gegen die formale Bildung des Humanismus wurde im Lauf der Jahrhunderte immer wieder der Einspruch erhoben, sie biete dem Schüler nicht jene Kenntnisse, die das Leben verlangt. Das war besonders dann der Fall, wenn der Schulbetrieb zu sehr das Formalistische der Sprache betonte. Aber auch wenn diese Gefahr vermieden wird, hat sich die humanistische Schule, die für das Leben erziehen will, mit der Frage nach den Kenntnissen auseinanderzusetzen. Solange die führende Schicht des Volkes im abendländischen universalen Bereich lebte, mochte es nicht so notwendig sein, außer den alten Sprachen besonderen Fächern größeren Raum zu gewähren. Es genügte jene Mitte zwischen Gedanke und Einzelsache, die Allgemeines und Besonderes im Menschen und Menschentum zusammenschloß, die sapiens et eloquens pietas. Als sich aber das Gebiet des Nationalen, Wirtschaftlichen usw.

[4] Vgl. H. Becher, Das Wort als Mitte, in dieser Zeitschrift, Bd. 137 (1939) 16—26.

immer mehr entfaltete, erwies es sich als unumgänglich, dieser Wirklichkeit Rechnung zu tragen und neben der alten Kultur die übrigen Wissensgebiete zu pflegen. Die Lösung besteht darin, daß man gleicherweise den Positivismus des Vielzuvielen wie den Formalismus des Altsprachlichen vermeidet. Aus der Mitte geformter Sachlichkeit darf man mit Recht jene geistige Kraft erwarten, die sich im Beruf und seiner Vorbereitung, der Fachschule, auswirken kann.

4. Die Verbindung von formaler Bildung und sachlichen Kenntnissen allein genügt nicht. Vor allem im 19. Jahrhundert wird die Klage laut, daß nicht das Wissen und die Kenntnisse, sondern das Können und die Gesinnung entscheidend seien. Man meint damit die Charakterbildung. Der Mensch soll nicht bloß geistig gelenkig und empfindsam, nicht bloß in vielen Dingen bewandert sein, sondern als Persönlichkeit aus Grundsätzen handeln. Er soll die Aufgabe des Lebens als sittliche Größe angehen und zur Lösung führen. Wahrheit, Güte und Schönheit sollen sein ganzes Sein tragen.

Nun können die Freunde der antiken Welt und vor allem Griechenlands darauf hinweisen, daß in ihr ein geistiges Menschentum sich vorbildlich ausdrückt, an dem jede Zeit lernen kann. Aber die Humanisten übersehen leicht, daß auch diese Erkenntnisse und Leistungen weithin unsicher und unausgeglichen sind. Vor allem aber verlangt die Verwirklichung des wahrhaft Menschlichen in der Tat Kräfte, über die das Heidentum nicht verfügte. Es haftet der Weisheit des Altertums und der Gelehrten etwas Ideologisches an. Eine reine Menschlichkeit gibt es nicht, und die reine Natürlichkeit führt in die Zone eines autonomen Menschentums, dem der Fall in das Brutale auf dem Fuße folgt.

Gerade der Christ, der in der alten Kultur des „Als die Zeit erfüllt war" den einzigartigen Pädagogen zu Christus hin anerkennt, wird sagen müssen, daß jede Zeit die natürlichen Voraussetzungen für die christliche Lehre und Lebensgestaltung bietet. An ihr müssen jene Ansatzpunkte gewonnen werden, die der Christ durchformen und aufnehmen muß, um zu einem vollen Leben zu kommen. Mit Recht erkannte man im Lauf des 19. Jahrhunderts, wie wahre Fruchtbarkeit des Lebens nicht aus der reinen Aufnahme einer starren und erstarrten humanen Weisheit komme, sondern aus den konkreten religiösen und weltanschaulichen Antrieben jeder neuen Zeit. Dies gilt in erhöhtem Maß, wenn man berücksichtigt, wie unser Geistesleben nicht mehr in unmittelbarer Verbindung mit der Antike steht, sondern sowohl national gesondert wie im gegenseitigen Austausch übernational geweitet ist. Dies ist der innere Grund für das Scheitern aller Bemühungen um das Griechentum, so wunderbar es ein Willamowitz-Möllendorf oder ein Werner Jäger auch darstellen.

Wir können daraus die Forderung ableiten, daß die Bildung des Charakters auf der Schule aus der Beschäftigung mit der Religion und dem geschichtlich eingebetteten Deutschtum der Gegenwart hervorgehen muß. Die geschichtliche Einbettung heißt hier Antike, heißt Mittelalter bis heute, heißt Europa und Welt zugleich.

5. Gegen die Schule der Humanisten erhob sich immer wieder der Vorwurf der Überbürdung, die zu Schlaffheit, zu Mangel an Selbständigkeit und Unternehmungsfreude führen. Schon Melanchthon klagte darüber, als der formalistische Sammelbetrieb des frühen Humanismus wucherte. Erst recht aber hat die staatlich auferlegte und reglementierte Schule des 19. Jahrhunderts diese Klagen laut werden lassen.

Die Fülle der Fächer und Forderungen wirkte erstickend. Man vergaß, daß das griechische Wort σχολή Muße bedeutet und nicht zwangvolle Hetze. Darum rief man nach der Realschule, die das tote antike Wissen abschüttelte. Von humanistischer Seite wies man darauf hin, daß die formal geschulten Gymnasiasten auf der Universität schneller, leichter und sicherer die ihnen fehlenden Kenntnisse erwürben und ihren realistisch gebildeten Mitstudenten den Rang abliefen. Man schloß daraus, die höhere Schule könne ungestraft die realen Fächer zurückstellen. Man fragte aber nicht, wer im späteren Leben eine größere Tatkraft und einen lebendigeren Geist entfaltete. Dabei überschätzte man die Schule und verkannte, wie das Leben durch das Leben selbst formt. Hier spielen ganz andere Umstände eine Rolle als im engen Bereich der Schulstube und der Zeugnisse. Unter dem Übermaß des Lernens leidet der Lernende. Das höchste Gut des Menschen ist die Freiheit. Um sie gebrauchen zu können, bedarf es eines gewissen Abstandes, eines Über-den-Dingen-Stehens. Die erdrückende Wucht des Stoffes und der formalen Aufgaben schwächt den Lebenskern. Es kann kein Zweifel sein, daß die Vermassung, an der die Gebildeten nicht minder leiden als der durch die Betriebsamkeit der Technik gefährdete Arbeiter, eine der wichtigsten Wurzeln in der Überforderung und Überschulung der jungen Menschen hat. Der der preußischen Art nachgesagte und in ganz Deutschland zur Herrschaft gelangte Geist hat auch die Schule weithin zur Kaserne gemacht. Achtbare Leistungen des Durchschnitts sind nicht zu verkennen, aber es ist der normalisierte, mit Berechtigungsscheinen versehene, für den Aufstieg gesicherte Mensch, der hier gebildet wird.

Die Folgerungen sind klar: Es muß in Zukunft der einzelnen Schule und dem Träger der Schule ein größeres Maß von Selbständigkeit und Freiheit zukommen. Vor allem muß in der Schule selbst eine größere Freiheit herrschen. Formale Schulung, fachliche Kenntnisse, die Bildung des Charakters, die mehr auf der Religion als auf einem noch so idealen Menschentum fußt, müssen sich ausgleichen. Der Schulhumanismus, der auf der fortlebenden Antike gründet, darf seine Aufgabe nicht darin sehen, diese Grundlage möglichst nach ihrer stofflichen Seite umfassend auszubauen. Indem der junge Mensch am objektiven Sein einer Sprache sich formal bildet, indem er sich ein sicheres, aber begrenztes Maß von Wissen aneignet, indem er sich durch die Auseinandersetzung mit den religiös-menschlichen Fragen der Gegenwart bereichert und eine sittliche, freie Persönlichkeit wird, wird ihn die humanistische Schule wirklich für das Leben vorbereiten.

Erziehung und Seelenkunde

Von HUBERT THURN S. J.

Der französische Flieger Antoine de Saint-Exupéry erzählt in seinen Erlebnisberichten „Wind, Sand und Sterne“[1] von manchem aufregendem Begebnis seines Fliegerlebens. Besonders eindrucksam weiß er von den im Dienst ergrauten Helden, seinen Lehrern und Vorbildern zu sprechen. Man gewinnt den Eindruck, daß sich deren Auffassungen und Wertungen unauslöschlich seinem Gedächtnis einprägten und ihre Lehren und Erfahrungen seinen Werdegang entscheidend beeinflußten.

Hier drängt sich eine Erkenntnis auf, die man etwa so umschreiben könnte: Man kann in der Erziehung zu viel Gewicht legen auf die seelenkundliche Erforschung, auf das Verstehen des Menschen, und darüber leicht das Wichtigste vergessen oder zu gering einschätzen: das Vorbild.

Die Aufgabe des Erziehers besteht zu allererst darin, die Werte, besonders in der Form des Beispiels an den jungen Menschen heranzutragen. Je kompromißloser das geschieht, um so wirksamer ist der Einfluß. Wer Gelegenheit hatte, ausgezeichnete Vorgesetzte, charakterfeste Männer innerhalb ihres Berufsbereiches näher kennen zu lernen, wird mit Erstaunen festgestellt haben, welchen großen Eindruck sie hinterließen, in welch auffallender Weise sie formend und gestaltend besonders auf junge Menschen einzuwirken verstanden. Sie waren vielleicht seelenkundlich nicht besonders geschult und dachten selten daran, Untergebene zu verstehen oder sie zu erziehen. Ihr Beispiel, d.h. ihr ganzes Wesen, das in seiner Festgefügtheit und Werttreue vorbildlich war, erzog wortlos, aber nachdrücklich und überzeugend. (Daß hier die Pose von der wahren Haltung unterschieden wird, versteht sich von selbst!) Dasselbe läßt sich von Lehrern sagen, die wirkliche Erzieher sind: ihre Worte, verstehend oder aufschließend gemeint, sind wertvolle, aber seltene Beigaben der Haltung, der Taten. Das lebendige Bild des verehrten Vorgesetzten vermag auch ohne jede Absicht in einer schwer zu umschreibenden Leuchtkraft und Eindringlichkeit ein Leben lang richtung- und wegweisend zu wirken.

Dort darf die praktische Seelenkunde, das „Verstehen“ in der Erziehung ein wenig zurücktreten, wo Beispiele, lebendig gelebte Werte Wirklichkeit sind. Versuchen wir eine Rechtfertigung für diese Behauptung, so stoßen wir auf die Tatsache, daß nur Leben Leben wecken kann. Ist der Wert im Erzieher Ereignis, so wird er im Heranwachsenden leicht Sehnsucht und Drang. Die Wirklichkeit auf der einen Seite ruft auf der Gegenseite Klärung und Bereitschaft herbei: aus dem dumpfen Drang einer natürlichen, der menschlichen Natur instinktiv einwohnenden Richtung wird die deutliche Zielsetzung, aber auch die stürmische Begeisterung geboren.

Zu Zeiten, in denen man der theoretischen Seelenkunde, dem Verstehen und seinen Voraussetzungen, noch kein so großes Interesse entgegenbrachte

[1] Antoine de Saint-Exupéry, Wind, Sand und Sterne, Dessau 1940.

wie heute, gab es Heldentum und sittliche Kraft, hohes Menschentum und religiöse Heiligkeit. Es ist nun einmal so, daß der feste Mensch zu Festigkeit, der klare zu Klarheit, der selbstvertrauende und zuversichtliche zu Selbstvertrauen und Zuversicht, der sittlich-hochstehende zu Sittlichkeit, der religiöse zu religiösem Leben und religiösem Ernst hinleitet. Man führt mit Sicherheit dorthin, wo man selbst steht.

Fragt man nach den psychologischen Grundlagen dieser nachdrücklichen Wirkung des Vorbildes, so stößt man neben anderem auf suggestive Einflüsse. Diese haben die Eigenart, den kritischen Verstand durch Einpflanzung von Gefühlen und Verhaltensweisen zu umgeben. Der Vorgang ist eine Gefühlsübertragung. Solche Übertragungen finden unausgesetzt vom Erzieher aus statt und sind von großer Wirksamkeit. Die Gefühle wirken hier wie ein Induktionsstrom: sie entzünden sich in dem einen einfach durch das Dasein im anderen. (Freilich wird die Sympathie vorausgesetzt.) Deshalb wirkt die Haltung eines Erziehers vielfach unbemerkt, wortlos, weil die Gefühle, die Haltungen über die Gebärden, die mimischen und pantomimischen Tatbestände im Kontakt empfangen werden und aus ihnen Einstellungen wie selbstverständlich erwachsen.

Es ist zwar wahr, daß der Jugendliche, wie E. Spranger in der „Psychologie des Jugendalters" betont, die Umwelt mit einem Phantasieschleier umgibt. Vieles wird von seiner Phantasie erdichtet, was die Person des verehrten Menschen in Wirklichkeit vermissen läßt. Dies ändert aber nichts an der Tatsache, daß der Heranwachsende ein feines Gespür für Wahrheit und Echtheit besitzt. Zumal zur Zeit des „Idealzerfalls" (Schmeing), also nach dem 17. Lebensjahr, wird der Mensch kritisch. Das heißt aber in diesem Zusammenhang, er vermag „ganzheitlich" zu schauen. Er läßt sich nicht leicht von Worten betören, denen die Taten, Gebärden und mimischen Tatbestände widersprechen.

Es wäre wünschenswert, daß jeder Erzieher eine Erkenntnis von der „Strahlung" seines Wesens hätte. Er müßte wissen, daß seine Handlungen, aber auch seine Gesten und Gebärden, sein Gang und seine Stimme, sein Gehaben geeignet sind, tief Verborgenes ans Licht zu rücken und die Innerlichkeit jäh zu entschleiern. Wenn seine Forderungen, seine autoritären Ansprüche nicht getragen werden von entsprechenden Wertverwirklichungen der eigenen Person, werden seine erzieherischen Bemühungen erfolglos sein.

Es scheint wichtig zu sein, auf die große Bedeutung des Vorbildes für die Erziehung nachdrücklich hinzuweisen. Wir leben in einer Zeit der Schulreformen und neuer Erziehungsprogramme. Die nun schon seit etlichen Jahrzehnten in Auflösung und Neuordnung begriffene Erziehungslehre ist wahrhaftig ein getreues Spiegelbild der Uneinheitlichkeit, der Unruhe und Ratlosigkeit dissoziierender Weltanschauungen und weltanschaulicher Unsicherheit geworden. Reformen der Schule und der Erziehung mögen zu gewissen Zeiten notwendig sein. Wichtiger ist jedoch, daß der Erzieher sich selbst reformiere, als daß Einrichtungen und Lehrpläne abgeändert werden. Er-

ziehen ist priesterliche Tätigkeit und darf nie Geschäft oder ausschließlich Gegenstand einer Routine werden. Erziehung darf nie so versachlicht werden, daß Lehren oder sogar Gegenstandsbereiche vorwiegend als Ursache und Grundlage des Wachstums und der Reifung angesehen werden. Alle Erziehung geht vom Kern des Erziehers aus, von seiner Kraft, von seiner Treue, von seiner sittlich-religiösen Festigkeit. Psychologie und Pädagogik zu studieren ist zweifellos für den Erzieher von großem Wert. Wichtiger ist es jedoch für ihn, auf weltanschaulich festem Grund zu stehen, Vorbild zu sein.

Wir leben in einer Zeit, in der die Seelenkunde wieder starken Auftrieb erhält und die Psychotherapie und Tiefenpsychologie in esoterischen Zirkeln gepflegt werden. Wie zu allen Zeiten besonderer Belastungen, wirtschaftlicher Schwierigkeiten und weltanschaulicher Zerrissenheit — der endemischen Neurosen — bietet sich die Seelenkunde als Heilkunde an. Sie will die Schäden aufdecken und beseitigen helfen. Gewiß ist sie oft in der Lage, die Diagnose treffend zu stellen; weitaus schwieriger ist es aber für sie, zu heilen. Denn im Heilungsprozeß haben Psychologe und Arzt vor allem Mensch, d. h. hier aber Vorbild zu sein in der Überwindung der Lebensschwierigkeiten, im Durchstehen und Aushalten der eigentlich menschlichen Situation, der menschlichen Not, die doch irgendwie in allem Versagen zum Ausdruck kommt. Der Therapeut wird versagen, wenn er es an der Grundvoraussetzung erfolgreicher Erziehung fehlen läßt: Vorbild zu sein. C. G. Jung[2] sagt einmal, daß der Mensch es nicht vertrage, Fragment zu sein, daß viele Menschen Neurotiker werden, weil sie Fragment, Teilstück, Bruchstück geworden sind. Weil sie nicht mehr aus der Fülle des ganzen Menschentums leben, weil sie etwa keine Weltanschauung besitzen, die der Welt, die im argen liegt, wahrhaft gerecht wird, die ihrem Sehnen nach Geborgenheit, aber auch dem Drang nach Verantwortung und Ordnung entspricht, darum erkranken sie. Wie wird der Therapeut heilen können, wenn er selbst — nach den Worten C. G. Jungs „fragmentarische Persönlichkeit ist und eine Menge Ersatzmittel braucht statt der wahren Güter" des Lebens ..., wenn er nicht ein vorbildlicher Mensch ist?

Neben der Vorbildlichkeit, der Werttreue des Erziehers ist seine Lebenskraft für den Erfolg der Erziehung von ausschlaggebender Bedeutung. Ob sie gesund oder krank, ob sie groß oder gering ist, wird den Erziehungserfolg wesentlich mitbestimmen. Wenn es so oft an mitreißenden Persönlichkeiten innerhalb von Erziehungsgemeinschaften fehlt, dann mag dies seinen Grund zunächst in der geringen charakterlichen Vorbildlichkeit, Festigkeit und Werttreue des Erziehers haben. Ein schönes Beispiel bietet hier Denton Welch in seinem kürzlich erschienenen Buch „Jungfernreise" (Berlin 1947). In einer durch Tradition und Volkscharakter eigenartig bestimmten, sehr freien, aber auch wieder gebundenen Umwelt eines englischen College tritt eine Gestalt, die des Turnlehrers, besonders hervor. Offensichtlich ist er eine lebenskräf-

[2] C. G. Jung, Psychologie und Religion, Zürich und Leipzig 1940, S. 79.

tige Natur. Aber seine derben, seiner Stellung als Erzieher wenig entsprechenden Redensarten zeugen nicht von vorbildlicher Gesinnung. Denton Welch sagt dazu: „Diese Bemerkungen erregten uns. Wir waren niemals ungebärdiger im Ankleideraum als nach den Turnstunden."

Der andere Grund der geringen Fähigkeit mitzureißen und zu begeistern ist der Mangel an Lebenskraft, an ungebrochener seelischer Gesundheit und biologischer Unverbrauchtheit. Der lebensstarke und gesunde Mensch ist der selbstsichere und hochgestimmte, der antriebsstarke, der erlebnisreiche und erlebnistiefe, der an Umwelt und Schicksal innerlich und äußerlich wachsende und reifende. Ein Mensch, der krank an sich selbst, melancholisch und verdrossen, selbstunsicher und zerrissen, stets an Kräften überfordert ist, der nur mehr „Gefühlchen", wenn auch in großer Anzahl, aber keine tiefen und starken Gefühle kennt, kann nie mitreißende Persönlichkeit, kann nie Erzieher im Vollsinn des Wortes sein.

Das innere Mitgehenkönnen, der Schwung und die Begeisterung, die Unternehmungslust und die Mitfreude, kurz die Jugendlichkeit, sind ebenso notwendige Grundlage rechter Erziehung wie Folgen ungebrochener Lebenskraft. Die Stimmungslage der Gehobenheit und Sicherheit läßt die Freude an der Erzieherarbeit erst entstehen. Erziehen wird zur Last, wenn die Stimmungslage des Erziehers gedrückt ist, Unsicherheit und „Autismus" aus der Umwelt herausdrängen, kein Kräfteüberschuß zur Verfügung steht. Der lebenskräftige Mensch ist der erlebnisreiche und erlebnistiefe. Einen solchen Menschen sucht der Jugendliche. Nichts pflegt ihn mehr abzustoßen als die innere Leere und Dürre, die Schablonenhaftigkeit und Gleichgültigkeit, die Starrheit und Gereiztheit eines Erziehers, der keinen Reichtum an Gefühlen, keine Elastizität, keinen inneren Wechsel und keinen überlegenen Umweltkontakt besitzt.

Diese Gedanken führen zu der Frage, ob wohl bei der Auswahl der Erzieher und bei der Wahl des Erzieherberufes hinreichend auf die innere Gesundheit und Lebendigkeit geachtet wird. Wenn der Erzieher vor allem Philologe und Wissenschaftler ist, wenn das Interesse für die Schulfächer, nicht aber ein urtümlicher Drang zur Erziehertätigkeit die Wahl des Berufes bestimmt, wird der Lehrer nicht Erzieher sein können.

Vorbildliche Werttreue sowie starke und gesunde Lebenskraft sind demnach notwendige Voraussetzung erfolgreicher Erziehung. Das ist das Ergebnis seelenkundlicher Betrachtung und Erfahrung.

Die Erziehung kann aber nicht nur von seiten des Erziehers, sondern auch vom Zögling her in ihrem Erfolg gehindert werden. Zwei Möglichkeiten sind hier erwähnenswert. Die erste betrifft den gesunden Menschen, die andere den kranken.

Kritische Zeiten der Erziehung sind neben den in der Erziehungskunde sehr ausgiebig behandelten eigentlichen Entwicklungsjahren — Trotzalter

und Pubertät — die sogenannten „Lösungsphasen" (E. R. Jaensch)[3]. Jeder gesunde Mensch durchläuft sie. Es sind dies (mit den Worten Jaenschs) Zeiten „der Auflockerung und des Übergangs". Die Entwicklung des jungen Menschen wird in vier Hauptphasen gegliedert: 1. Phase: bis zum vierten Lebensjahr, 2. Phase: 6—12. Lebensjahr, 3. Phase: 14—17. Lebensjahr, 4. Phase: vom 18. Lebensjahr ab. Zwischen diesen Phasen liegen die Zeiten der Lösung. Die erste zwischen dem 4. und 6. Lebensjahr, die zweite zwischen dem 12. und 14., die dritte um das 17. Lebensjahr. Die dritte erweist sich, mehr noch als die beiden anderen, in ihrer Dauer als individuell recht unterschiedlich. Den Übergangszeiten gemeinsam sind folgende charakteristische Eigenheiten und Verhaltensweisen: Unfestigkeit, Labilität, Unsicherheit, allgemeine Willensschwäche und Unstete, Suggestibilität, Verführbarkeit, Weinerlichkeit und Neigung zu Melancholie, kurz seelische Überempfindlichkeit und Reizbarkeit, Schwäche und Eigenbezüglichkeit.

Befremdend für die Umwelt sind diese Phasen des Übergangs, weil es so aussieht, als habe der Heranwachsende seinen Charakter geändert, als sei der Erfolg der Erziehung fragwürdig geworden. Die Phasen der Lösung und des Überganges dürfen aber weder überschätzt, noch unterschätzt werden: sie sind nichts Endgültiges, aber doch Zeiten besonderer Gefährdung. Darum ist weder pädagogischer Optimismus, noch pädagogischer Pessimismus berechtigt.

Als erzieherische Verhaltensmaßregeln gibt die Studie von Jaensch und Hentze folgende an: Die grundlegende Haltung des Erziehers soll sein, zu helfen, daß die Auflockerungsphasen schnell durchlaufen werden. Erfolgreich sind Umwelteinflüsse, die in Form von Straffung, wie besondere Aufsicht, Anleitung, Kontrolle, Einteilung der Zeit, regelnd in die Ungebundenheit und Formlosigkeit des Verhaltens eingreifen. Eine ungebührliche Verlängerung der kritischen Zeit steht zu erwarten bei Schlaffheit des erzieherischen Einflusses, wie Sichselbstüberlassen und einfachem Gewährenlassen. Das Wuchern der Phantasie soll nach Möglichkeit zurückgedrängt werden durch Spiel und geregelte, überwachte Arbeit. Die Phantasie ist zu pflegen durch Anleitung zu künstlerischer Betätigung, zu der die Jugendlichen oft Neigung verspüren. Unbedingt zu vermeiden ist der Müßiggang, der sich besonders nachteilig auswirkt, weil die Haltlosigkeit eine große Gefahr zu impulsiven Triebhandlungen in sich schließt (Lüge, Betrug, sexuelle Ungehörigkeiten), aber auch zur Verwahrlosung, Arbeitsscheu, Anstrengungsabgeneigtheit Anlaß werden kann. Das Spiel bietet leicht die Möglichkeit des Abflusses von Spannungen und der Beruhigung der nervösen Motorik. Das „Pflichtspiel", das in den Internaten des Jesuitenordens üblich ist, erweist sich besonders in diesen Jahren als sehr wertvoll. Es ignoriert Laune und Bequemlichkeit. Den Spielunbegabten muß man freilich eine Möglichkeit bieten, die für sie tragbar ist. Hier wird der Erzieher erfinderisch sein müssen.

---

[3] E. R. Jaensch und Rud. Hentze, Grundgesetze der Jugendentwicklung, Leipzig 1939 (Zeitschrift für angewandte Psychologie, Beiheft 86).

Der Jugendliche bedarf zu der Zeit besonders der Stärkung des Mutes und des Willens, die am sichersten und einfachsten durch Anerkennung und Erfolg erreicht wird. Das Selbstgefühl, das von der Labilität besonders stark getroffen ist, soll geschont und gestärkt werden. Da die Schulleistungen vielfach infolge innerer Unausgeglichenheit, Weichheit und Willensschwäche nachlassen, wird der Erzieher hier besonders vorsichtig sein müssen. Eine normal strenge Beurteilung der Leistungen kann schon Mutlosigkeit zur Folge haben, die den ohnehin schwachen Willen weiterhin schädigt. Es setzt den Außenstehenden oft in Erstaunen, mit welcher Unbekümmertheit und Sorglosigkeit Erzieher diesen Zusammenhang immer wieder übersehen und vernachlässigen. Der Grund seelischer Erkrankung ist meist die Mutlosigkeit. Der Mensch der Übergangsphasen ist zwar nicht seelisch krank, da es sich ja um ein Durchgangsstadium des normalen Menschen handelt. Aber die Folgen der Mutlosigkeit sind hier die gleichen wie im Fall der Erkrankung: Apathie, Hemmungslosigkeit, Pessimismus, Verschüchterung, asoziales Verhalten. Statt zu Drohung und Strafe greife man oft zu Anerkennung und Erfolg, auf denen große Erzieher die gesamte Erziehungsarbeit aufzubauen pflegten (Don Bosco, Pestalozzi, Montessori). Künkel weist mit Recht auf den Mut zum Leben als der Grundlage spontaner, schöpferischer Initiative hin. Wahrscheinlich würde die Arbeit des Psychotherapeuten und des Nervenarztes erheblich abnehmen, wenn man in der gegenwärtigen Zeit die Mutlosigkeit als die Zeitkrankheit und deshalb ihre Überwindung als die Aufgabe der Erziehung erkennen würde.

Naturgemäß empfindet der Jugendliche die Zeiten innerer Schwäche und Haltlosigkeit als Zeiten besonderer Hilfsbedürftigkeit. Deshalb schließt er sich in der Auflockerungsphase gerne an ältere, feste Menschen an, die ihm Halt und Stütze sein sollen. Verfehlt wäre hier eine spröde und unempfindliche Haltung des Erziehers. Der lebensstarke und gesunde Erzieher besitzt Einfühlungsgabe und Kraft sich anzupassen, manches durchgehen zu lassen, im Entscheidenden aber fest und sicher zu bleiben.

Besonders ausgeprägt treten die genannten Auflockerungserscheinungen bei hypophysären Störungen, tuberkulösen Herdinfekten, geringen Graden von Rachitis, nervöser Reizbarkeit hervor. Weinerlichkeit, Ängstlichkeit, übergroße Gemütsweichheit, Neigung zu seelischer Verstimmung, Unfrohheit, Nörgelei, ängstlich-schreckhafte Träume, Schlafsprechen und Schlafzuckungen, Neigung zu Kopfschmerzen und Aufmerksamkeitsstörungen, Bettnässen, Nachtwandeln u. a. m. finden sich in diesen Zuständen organischer Erkrankung oder Beeinträchtigung als Symptome und sollten dann zum Anlaß werden, die Jugendlichen dem Arzt vorzustellen (W. Jaensch)[4].

Vergleicht man die Auflockerungsphasen mit den bekannten Zeiten der eigentlichen Entwicklungskrisen — dem Trotzalter und der Pubertät —, so

[4] W. Jaensch, Unfertige Konstitutionen bei Jugendlichen und Konstitutionstherapie, in: Zeitschrift für Psychologie und Jugendkunde, Jan./Febr. 1930.

wird deutlich, daß sie sich durch ihren Mangel an Aktivität von ihnen abheben lassen. Trotzalter und Pubertät werden am besten charakterisiert durch den aufbrechenden Eigenwillen, der in Widerstand, Frechheit und Aufsässigkeit sich bemerkbar macht. Im Gegensatz hierzu ist der Auflockerungszeit Weichheit und Widerstandslosigkeit eigen.

Als zweite Möglichkeit der Gefährdung des Erziehungserfolges nannten wir die seelische Erkrankung, die meist mit dem Namen Neurose bezeichnet wird.

In einem Werk von Ernst Jünger[5] liest man: „In jedem Beruf gibt es den außergewöhnlichen Fall, gibt es Naturen, die auf dem durch die Vorschrift bestimmten Wege zum Scheitern verurteilt sind. Sie sind verloren, wenn nicht irgendwo ein geheimer Freund für sie am Werke ist." Diese „Naturen" sind die psychopathischen und neurotischen Menschen, die seelisch Kranken.

Sie sind in der Gemeinschaft meist unbequem und störend. Ihr Versagen in den Aufgaben, die ihnen das Leben, das Spiel, die Arbeit, die Schule, ganz allgemein die Umwelt stellt, ist schuld daran. Naturgemäß findet sich deshalb nicht leicht der „geheime Freund", der versteht und „am Werk ist". Und doch hängt so viel davon ab, ob der seelisch Erkrankte als solcher frühzeitig erkannt, mit Geduld und Einfühlungsgabe behandelt, ermahnt, immer aber berücksichtigt wird. In schweren Fällen sollte man nicht lange zögern, einen Priester, einen weltanschaulich gefestigten Arzt oder Psychotherapeuten zu Rate zu ziehen und die Möglichkeit einer Heimerziehung zu erwägen. Mancher Schaden könnte so verhütet und dem jungen Menschen das Leben erheblich erleichtert werden.

Es ist hier nicht der Ort, die Fülle an Erfahrungen und Einsichten der verschiedenen Zweige der Tiefenpsychologie, dem hier zuständigen Teil der seelenkundlichen Forschung, auszubreiten. Die Arbeiten von Fritz Künkel[6] erweisen sich für den Erzieher am ehesten als brauchbar, zumal seine christliche Weltanschauung die metaphysischen Voraussetzungen einer erfolgreichen Methode seelischer Heilung gewährleistet. In kurzer Skizzierung werden einige Grundgedanken hier mitgeteilt.

Vorausgeschickt sei noch die Feststellung, daß neurotische Erkrankungen sich meist bei vitaler Schwäche oder Störung, also erhöhter Feinfühligkeit und Labilität finden. Die biologischen Grundlagen eines Charakters sind bei der Entstehung der Neurose stets von Wichtigkeit. Zarte, kränkliche, empfindsame Menschen neigen zu neurotischen Störungen, zumal wenn sie aus ihrer kindlichen Welt aufgeschreckt und früh mit der Not, dem Laster, Streitigkeiten der Eltern usf. in Berührung kamen.

Sachlichkeit und Ichhaftigkeit sind die beiden Begriffe, die nach Künkels Auffassung die seelische Erkrankung aufhellen. Der seelisch er-

[5] Ernst Jünger, Das Wäldchen 125, E. S. Mittler und Sohn, Berlin 1941.

[6] Fritz Künkel, Die Arbeit am Charakter, Schwerin 1939; derselbe, Jugendcharakterkunde, Schwerin 1932 u. a.

krankte Mensch ist infolge seines Mangels an Sachlichkeit und Gelöstheit in seinem Fühlen und Handeln gestört.

Sachlichkeit soll deshalb das Ziel der rechten Erziehung sein. Ohne Zweifel ist der sachliche Mensch ein starker, widerstandsfähiger, wenig störbarer Mensch, in der Gemeinschaft ein angenehmer und wertvoller Kamerad. Wer sachlich ist, kann dienen, kann ruhig und zielbewußt arbeiten, kann sich einordnen und anpassen, kann sich an das Spiel und die Entspannung ungeteilt hingeben, kann sich aufrichtig freuen, ist kein Revolutionär, kein Negativist und kein Pessimist. Im Gegensatz steht hier der ichhafte Mensch. Ichhaft ist, wer stets an sich denkt, sich unablässig um sich und sein Ansehen sorgt, stets ängstlich und unsicher ist, gedrückt die Fehlschläge des Lebens geradezu herausfordert. Vor allem die zum festen Komplex gewordene Auffassung: „Du bist dem Leben nicht gewachsen, du kannst dich nicht durchsetzen, die Arbeit und die Mitmenschen quälen und beunruhigen dich", prägt Handeln und Lebensgefühl des Ichhaften.

Drei Arten von Umwelteinfluß fördern nach Künkel die Ichhaftigkeit: Verzärtelung, Verhärtung, Verschüchterung.

Der Verzärtelte bildet infolge seiner Unselbständigkeit, zu der er erzogen wurde, das „Dressat" (eine Art Autosuggestion) aus: „Du bist hilflos und ganz auf die anderen angewiesen. Unternimm nichts, sondern laß dir stets von anderen sagen, was du zu tun hast." Dieses Dressat ist die Folge übermäßiger Sorge der Erzieher, die dem Kind jegliche Initiative nahm, den Mut zerstörte oder nicht aufkommen ließ, das Zutrauen zur eigenen Kraft und Leistung untergrub. Die Folge ist Abulie, krankhafte Willensschwäche. Das spätere harte Leben findet keine Härte, keinen Widerstand, kein Selbstvertrauen vor. Die Unsicherheit des Verzärtelten äußert sich vielfach in Stottern, Erröten, Denkhemmungen, die sich besonders in Gegenwart strenger oder kritischer Zuhörer einzustellen pflegen und zur peinlichen Plage werden. Der „Teufelskreis" stellt sich ein, den man etwa so formulieren kann: „Weil ich vor einer bestimmten Tätigkeit Angst habe, wage ich mich nicht an sie heran. Weil ich mich nicht heranwage, bin ich immer weniger fähig, sie auszuführen."

Die Verhärtung entsteht durch entgegengesetztes Verhalten der Erzieher, durch zu große Härte und Mangel an Hilfsbereitschaft, wodurch dem Kind das Vertrauen zur Umwelt genommen wird. Die Ichhaftigkeit nimmt hier die Form an: „Die anderen Menschen sind nur dazu da, sich ihrer zu bedienen, wie man sich seiner Spielsachen und seiner Werkzeuge bedient." Der Verhärtete traut im Grunde niemandem, aber er nützt jeden aus. Er hat keine Gemütsbindungen an die Umwelt. „Wirkliche Freundschaften, Bundesgenossenschaften oder Liebe hält er für Einbildungen, die es nur in Büchern gibt" (Künkel, a. a. O.). Seine Anforderungen an die Liebe, die nach außen abgestritten werden (oft auch nach innen), sind in Wirklichkeit maßlos (weil er sie immer entbehren mußte). Der „Teufelskreis" lautet etwa so: „Weil ich kein Zutrauen zu den Menschen habe, traue ich mich an niemand heran. Weil ich

mich an niemand herantraue, habe ich immer weniger Zutrauen zu den andern. Weil ich sie (im stillen) immer überfordere, werde ich immer enttäuscht." Auf den Verhärteten mag das Wort Rilkes oftmals zutreffen: „und im Innern weint ein Quell..." Man läßt es sich nicht anmerken, man ist unglücklich und hat kein Vertrauen zur Welt, aber niemand soll es wissen. Und das treibt immer tiefer in die Neurose, in die Isolierung, in die innere Not.

Man hat in der Vergangenheit die Jugend zur „Härte" erzogen, man hat wahrscheinlich in sehr vielen Fällen nur „Verhärtung" erreicht. Das Vertrauen zur Welt ist im Herzen manches Jugendlichen erstorben — nicht nur der übergroßen Not wegen, sondern auch der Härte wegen, die selbst vom Kinde schon Unerhörtes verlangte. Man darf mit gutem Grund annehmen, daß viele junge Menschen in der Gegenwart an einer Verhärtungsneurose leiden: wer ausgenützt bis zum Äußersten vor dem Nichts oder in erheblichen Einschränkungen und Schwierigkeiten des häuslichen Lebens steht, wer schamlos mißbraucht in seinen schwersten Opfern nicht anerkannt wird, der kann schon verhärtet werden. Dann wäre der Mangel an Idealismus, wäre Gleichgültigkeit, Verwahrlosung und Ehrfurchtslosigkeit Anzeichen schwerer seelischer Erkrankung.

Die Verschüchterung ist die dritte Form neurotischer Unzulänglichkeit. Ihr Ursprung liegt ebenso wie bei der Verhärtung in dem Mangel an Verstehen, an Hilfe zur rechten Zeit, in Härte, und Rücksichtslosigkeit der Umwelt. Das Dressat lautet hier: „Du bist allein, und allein kannst du es nicht schaffen. Das Leben ist schwer, so schwer, daß man mit seinen schwachen Kräften nichts erreichen kann." Das gründlich enttäuschte Kind zieht sich von der Welt zurück. Es mag und kann in der Gemeinschaft weder arbeiten noch spielen. Es mag sich nirgendwann einsetzen, da es gehemmt wird durch die Befürchtung: „Du kannst es doch nicht, du bringst nichts zustande" usf. Der „Teufelskreis" ist der gleiche, wie der im Falle der Verhärtung. Man traut sich an die Arbeit und an das Spiel nicht heran, weil man zu wenig Vertrauen zur Umwelt hat. Weil man sich nicht herantraut, wird das Vertrauen immer geringer usw.

Auch hier liegt die Nutzanwendung nahe. Die ausweglos anmutenden Schwierigkeiten der Gegenwart können selbst den stärksten Menschen umwerfen und entmutigen, erst recht den Lebensgeschwächten, der immer wieder entmutigt wurde. Werden nicht gerade diese Verschämten, die es sich nicht anmerken lassen wollen, die Feinfühligen, die stille leiden und tragen, die härteste Buße üben?

Die Heilung liegt natürlich zunächst in einer Änderung oder zum wenigsten im Verstehen der Umwelt, der Ausweglosigkeiten, der Verhältnisse. Psychologisch wird sie nach Künkels Auffassung erreicht, im Maße die Ichhaftigkeit überwunden, die Sachlichkeit erreicht wird. Sachlichkeit bedeutet hier die Hinnahme des Unabänderlichen, der äußeren Umstände, die nicht beseitigt werden können. Der Mut zum Leben kann nur durch Hinnahme von

Niederlagen, Übernahme von Opfern und Schwierigkeiten, Durchhalten der Spannungen, die sich daraus ergeben, Geduld mit sich und mit der Umwelt, die fehlerhaft, unvollkommen, schwierig und oftmals trostlos ist, erkauft werden. Der Lebensmüde muß den Mut gewinnen zum „großen Spannungsbogen", er muß den Kurzschluß verschämter Resignation vermeiden lernen. All das bedeutet Sachlichkeit sich selbst und der Umwelt gegenüber. In Besprechungen von Mensch zu Mensch soll die Einsicht in die Ichhaftigkeit als den Kernpunkt der Störungen und Hindernisse erarbeitet und zugleich die Sachlichkeit als Hinnahme der Schwierigkeiten, als Mut „zum langen und schweren Weg", als Heilmittel begreiflich gemacht werden.

Vom Erzieher wird Wohlwollen verlangt, besondere Sorge, Geduld und Verstehen, aber dies doch immer so, daß die Sachlichkeit der Haltung nicht unmöglich gemacht wird. Die Sachlichkeit des Erziehers besteht vor allem in völliger Selbstlosigkeit; er darf nie danach trachten „oben" sein zu wollen. Er muß stets den Eindruck erwecken, ohne Macht- und Geltungsanspruch nur dienen zu wollen. Nicht die Unterwerfung des Kranken ist das Ziel, sondern seine Heilung.

Am Ende der Künkelschen Erwägungen drängt sich der Gedanke auf, ob die Sachlichkeit allein genügt, den Kranken zu heilen. Die Sachlichkeit erfordert vom Zögling große Anstrengung und Selbstüberwindung. Beides wird wohl nur dann übernommen, wenn Zuneigung und Liebe, blindes Vertrauen und Hochachtung vor dem Erzieher im Kranken vorhanden sind. Diese Voraussetzungen wird sich der Erzieher verdienen, vielleicht sogar erkämpfen müssen.

Ferner muß die religiöse Welt des Leidenden vertieft und erweitert werden, wenn die Heilung von Dauer sein soll. Der Neurotiker stößt immer wieder auf das Leid, auf das Übel in der Welt. Das ist verständlich, denn sein Leben steht unter Einwirkungen, Hemmungen, Erschwernissen, die ungewöhnlich sind. Die Frage, warum denn gerade er dieses leiden muß, so vieles leiden muß, verlangt gebieterisch nach einer Klärung, nach Antwort. Metaphysisch gesehen kann der Sinn des besonderen Leids nur ein religiöser sein. Darin liegt die Chance des seelisch Kranken, daß er in der Tiefe seines Leides die Hand Gottes erfassen lernt. Die Erkenntnis, daß Gottes Liebe mehr mit dem Leidenden ist als mit dem Nichtleidenden — wenn das Leid in Liebe getragen wird —, wird der eigentliche Ansatzpunkt der Lösung aller inneren Spannungen und Hemmungen sein. Und diese Lösung mag dem Kranken zur Erlösung werden.

Es ist verständlich, daß der Erzieher in einer Zeit, die überreich mit Sorgen, Nöten und Verzweiflung zu kämpfen hat, nach außergewöhnlichen Hilfen und großen Rettungsplänen Ausschau hält. Aber wir wollen nicht vergessen, daß wichtiger als die Erwartung umstürzender Neuerungen das schlichte Tun des Alltags und die Besinnung auf das Nächstliegende ist. Eine hohe Aufgabe des Erziehers wird sein: den Mutlosen den Mut wiederzugeben.

Jón Svensson (Nonni)

Von HERMANN A. KROSE S. J.

Mitten im Toben des zweiten Weltkrieges, als Not und Gefahr auch im Innern des Landes immer höher stiegen, verschied am 16. Oktober 1944 im Franziskuskrankenhaus zu Köln-Ehrenfeld der greise P. Jón Svensson, in der ganzen Welt bekannt unter dem Namen „Nonni", den seine Mutter einst dem Knaben gegeben hatte. Man hat ihn mit den größten Jugendschriftstellern, mit dem Dänen H. C. Andersen und dem Amerikaner Mark Twain, verglichen. Seine Bücher fanden weltweite Verbreitung. Ein Lebensbild des begnadeten Erzählers, in dem sich Kind und Mann so unnachahmlich verbanden, wird unseren Lesern um so willkommener sein, als P. Svensson auch für die „Stimmen der Zeit" manchen Beitrag geschrieben hat[1].

Jón Svensson ist Isländer, und die Schilderung seiner Heimat erfüllt fast alle seine Bücher. Auf dem Gute Mödruvellir bei Akureyri im Hörgardal in Nordisland hat er am 16. November 1857 das Licht der Welt erblickt. Sagenhaft wie seine Heimat ist seine Abstammung. Der älteste seiner Vorfahren, der sich mit Sicherheit nachweisen läßt, ist der normannische Heerkönig Olaf der Weiße, der in Irland lebte. Als er starb, ließ seine wagemutige Gattin Audur Djupudga, „die Tiefsinnige", in einer durch Wälder verdeckten Bucht heimlich ein großes Wikingerschiff ausrüsten und segelte mit einem Gefolge von 60 Mann nach Island. Das war im Jahre 890. Von diesen königlichen Ahnen stammt „Nonni", wie urkundlich feststeht, in einer direkten männlichen Geschlechterfolge von dreißig Generationen ab.

Königin Audur war bei ihrer Landung in Island bereits Christin, aber ihre Nachkommen verblieben noch ein Jahrhundert lang im Heidentum. Erst der fünfte in der Geschlechterfolge, Eyjolf Thordarson, ließ sich als Greis auf dem Althing des Jahres 1000, auf dem man sich allgemein für die Annahme des Christentums entschied, die Taufe spenden. Von da an ist das Geschlecht christlich. Große Namen begegnen uns in der Ahnenreihe: Snorri Hunbogason, gestorben 1170, war oberster Richter in Island. Sein Enkel, Snorri Narfason, sammelte den Stoff zu der „Sturlunga", einer berühmten Saga. Loftur Guttormsson „der Reiche", gestorben 1432, war königlicher Statthalter von Island und ein bekannter Skalde. Die dichterische Begabung des Geschlechtes fällt auf. Unter den Namen finden sich viele Skalden, Sagasammler und Sagadichter.

Andere Mitglieder der langen Geschlechterfolge sind Statthalter, Richter, Abgeordnete zum Althing und (vor der Reformation) auch Priester. Daß sich Priester in der Ahnenreihe finden, darf nicht verwundern. Auf der einsamen, menschenarmen Insel ließ sich der Zölibat nicht durchführen, und die Priester durften mit Wissen und Gutheißung der kirchlichen Obrigkeit Ehen eingehen. Auch der letzte katholische Bischof, Jón Arason, der für die Bei-

[1] Vgl. besonders die Artikelfolge in Bd. 118 und 119 (1929/30) „Wie ich katholisch wurde", die später unter dem Titel „Wie Nonni das Glück fand" als Buch erschien.

behaltung des katholischen Glaubens eintrat und im Jahre 1550 hingerichtet wurde, ist ein Nachkomme der Königin Audur und ein Vorfahr P. Svenssons, freilich von der mütterlichen Seite her. Bei P. Svenssons Vater, Sven Thorarinsson, finden sich typische Eigenschaften des Geschlechtes, und manches im Sohn wird durch ihn verständlich. Er war Amtsschreiber und Verwalter mehrerer im Staatsbesitz befindlicher Höfe und Bauerngüter und von einer großen Lernbegierde erfüllt. Unter seinen Büchern befanden sich Übersetzungen griechisch-römischer Klassiker, Werke der dänischen Literatur, naturwissenschaftliche Bücher und Reisebeschreibungen. Von ihm selbst bewahrt die isländische Landesbibliothek zwei Bände Tagebücher. Er verfaßte Gedichte und liebte die Musik. Seine Gattin, Sigridur Jónsdottir, mit der er in glücklicher Ehe lebte, schenkte ihm acht Kinder, von denen drei in frühen Jahren starben. Der Vater ist im Jahre 1869, als Nonni noch nicht ganz zwölf Jahre alt war, gestorben.

Größeren Einfluß als der Vater hat auf den heranwachsenden Knaben die Mutter gehabt. Sie muß nach allem, was Nonni besonders in den Büchern „Nonni" und „Wie Nonni das Glück fand" über sie sagt, eine außerordentlich edle, kluge, charakterfeste und aufrichtig fromme Frau gewesen sein, der für das Wohl ihrer Kinder kein Opfer zu groß war. Nonni schreibt von ihr in einem Briefe: „Meine Mutter war von allen, die sie kannten, sehr geliebt. Sie hatte eine große Korrespondenz. Ihre Briefe waren immer voll von Frische und Freude und allerlei interessanten Mitteilungen. Es wurde gesagt, daß man immer frisch, heiter und wie verjüngt wurde, wenn man einen Brief von ihr bekam. Auch ist mir oft gesagt worden, daß ich mein Erzählertalent von ihr habe." Die Mutter kam nach des Vaters Tod in große Bedrängnis. Sie mußte ihre Kinder weggeben und 1875 nach Kanada auswandern, wo sie sich mühsam durchs Leben schlug. Sie starb im Jahre 1910 in Winnipeg.

Die ersten zwölf Jahre seines Lebens verbrachte Nonni im Elternhaus. Es waren glückgesättigte Jahre, deren Sonne durch sein ganzes langes Leben und all seine späteren Bücher leuchtet. „Ich wuchs auf wie eine wilde Blume in Gottes freier Natur, inmitten der stolzen isländischen Berge, nahe dem Meeresufer. Erzogen wurde ich nach den Grundsätzen der meisten isländischen Familien, nämlich in der größtmöglichen Freiheit. Nach althergebrachtem normannischem Brauch läßt man dortzulande den Kindern reichliche Freiheit, nicht damit sie verwildern, sondern zu dem Zweck, daß sie sich selbst zu helfen lernen und sobald wie möglich zu einer gewissen Selbständigkeit gelangen. Die Kinder sollen nicht wie willenlose Geschöpfe herumgeschoben und auf Schritt und Tritt überwacht werden. Selbstverständlich hat diese Freiheit ihre Grenzen. Mit größter Strenge wird Gehorsam und gutes Betragen gefordert. Darüber wird unerbittlich gewacht."

„So wuchs ich heran, und als ich sieben Jahre alt geworden, war ich gesund und kräftig und voller Unternehmungslust. Die Reitkunst, die in Island für jung und alt unentbehrlich ist oder wenigstens damals war, lernte ich zu dieser Zeit und bekam von meinem Vater ein niedliches kleines Reit-

pferd zum Geschenk. Es war schneeweiß und hieß Grani, gerade wie das berühmte Reitpferd Siegfrieds, des Drachentöters. Nach Herzenslust durfte ich auf dem sichern Rücken Granis in der Umgegend Ritte machen. Ich ritt über Stock und Stein, über Berge und Täler und machte Besuche auf weit entfernten Höfen, wo ich immer mit größter Freundlichkeit empfangen wurde. Die Gastfreundschaft ist eine der schönsten Tugenden des isländischen Volkes. Zuweilen durfte ich sogar meinen kleinen Bruder Manni mitnehmen. Er setzte sich dann hinter mir auf den Rücken Granis und hielt sich fest an seinem älteren Bruder. — Aber die Ritte durch das herrliche Land machten nicht unser einziges Vergnügen aus: wir wohnten am Meeresstrand, und unmittelbar vor unserem Elternhaus lag das große Atlantische Meer. Da war es ja selbstverständlich, daß wir auch einen kleinen Kahn besaßen. Ohne Widerspruch von seiten meiner Eltern durfte ich auf dem weiten Meer Ruder- und Segelfahrten unternehmen. Da ruderte und segelte ich also, wie es mir paßte, allein oder mit meinem kleinen Bruder Manni. Gewiß kamen wir dabei mitunter in Gefahr. Das wußten unsere Eltern wohl. Trotzdem wurden uns diese Ausflüge nicht verwehrt; derartige Gefahren galten nicht als hinreichender Grund zu einem Verbot. Mehr als einmal fiel ich in die salzigen Fluten. Ich hätte ertrinken können, doch immer kam ich mit dem Leben davon." („Wie Nonni das Glück fand", S. 1—4.)

In dieser Freiheit tummelte sich der Knabe fast bis zu seinem achten Lebensjahr. Er konnte nicht lesen und schreiben, und von Schulbesuch war keine Rede. Alles Wissenswerte lernte er von seiner Mutter. Erst in seinem neunten Lebensjahr hielt es die Mutter für angezeigt, ihren Nonni in die Kunst des Lesens und Schreibens einzuführen, und die ältere Schwester half dabei. Nun begann ein neuer Abschnitt in Nonnis Entwicklung. Eine wahre Lesewut kam über den Knaben. Er verschlang, was ihm nur an Gedrucktem in die Hände fiel. Die väterliche Bibliothek öffnete ihm ihre Schätze: Nonni vertiefte sich in die isländischen Sagas und die Eddalieder; er las Homer und Vergil, Plato in Übersetzung und die Märchen aus Tausendundeiner Nacht.

Die größte Entdeckung aber war eine vielbändige Weltgeschichte aus dem Italienischen, von Cesare Cantù. Es war das Buch, das für sein Leben entscheidend werden sollte. Eine neue Welt ging ihm auf. Bisher war Island für den Knaben die Welt gewesen. Nun erfuhr er, daß es draußen in der Ferne noch andere Länder und Völker gab, größer und bedeutender als Land und Volk der Heimatinsel. Sie schauten auf eine glorreiche Geschichte zurück und hatten reiche Kunstwerke aufzuweisen. Diese Wunder der Natur und menschlicher Erfindung mußte er sehen! Ein mächtiges Sehnen, ein wahrer Heißhunger kam über das Kind auf der fernen Insel: hinaus in die weite Welt! Tag und Nacht grübelte Nonni, wie er seine Sehnsucht in die Tat umsetzen könnte. Das einfachste, so dachte er, wäre, zu einem der großen ausländischen Schiffe, die unweit des elterlichen Hauses vor Anker lagen, hinüberzuschwimmen und sich dem Kapitän als Schiffsjunge anzubieten. Aber als er den Eltern diesen Plan anvertraute, wurde ihm die Zustimmung verweigert.

Die Mutter suchte den Knaben zu trösten. Es gebe, wenn sich ein Wunsch auf etwas Gutes und Erlaubtes richte, ein Mittel, das stets helfe: man müsse nur Tag und Nacht voll Vertrauen den lieben Gott darum bitten und damit nicht nachlassen, wenn die Erhörung auch lange ausbleibe. Nonni trug nun jeden Abend vor dem Schlafengehen Gott den glühenden Wunsch seines jungen Herzens vor. Aber Wochen und Monate vergingen ohne das geringste Zeichen der Erhörung. Ein Jahr ging vorbei, ein zweites verrann, und Nonni saß immer noch auf seiner Insel. Aber Tag für Tag verrichtete er sein Gebet weiter. Endlich, im dritten Jahr, kam die Erhörung, und zwar so schön und großartig, wie Nonni es sich nie hätte träumen lassen.

Und das kam so: Eines Tages erhielt die Mutter einen Brief von Abbé Baudoin, dem einzigen katholischen Geistlichen, den es damals auf der Insel gab, und der die Mutter kannte. Ein französischer Graf, so hieß es in dem Brief, der sich sehr für Island interessiere, habe sich erboten, zwei isländische Knaben von etwa zwölf Jahren, gesund und aus guter Familie, auf seine Kosten an einem französischen Gymnasium unterrichten zu lassen. Der Abbé fragte an, ob Nonni nicht dieses Angebot annehmen wolle. Die Mutter überließ dem Kinde die Entscheidung. In die erste Begeisterung mischten sich Bedenken. Nonni war lutherisch. Würde man im katholischen Frankreich seine Überzeugung achten? Und dann der Abschied von der Mutter. Aber das hochherzige Angebot war doch zu offenbar eine Erhörung seines langjährigen Betens! So sagte er denn schließlich freudig zu. Schon bald fand sich Gelegenheit, mit einem dänischen Segler nach Kopenhagen zu reisen, von wo es auf dem Landwege nach Frankreich weitergehen sollte. Der Abschied von der Mutter wurde schwer. Die Überfahrt dauerte bei stürmischer See fünf Wochen. Sie ist samt ihren Abenteuern in dem Buche „Nonni“ geschildert.

In Kopenhagen war von dem französischen Gönner bei dem Apostolischen Präfekten Dr. Grüder Quartier besorgt. Dort sollte Nonni sich für ein paar Tage von den Strapazen der Seereise erholen. Aus den paar Tagen wurde ein ganzes Jahr: der Deutsch-Französische Krieg machte die Weiterreise nach Frankreich unmöglich. So blieb Nonni in dem gastlichen Haus, das Dr. Grüder mit seinen beiden Kaplänen bewohnte. Dem Knaben stand ein schönes Zimmer zur Verfügung, er durfte aus- und eingehen, wie es ihm beliebte, und auch die Wahl einer Schule war ihm völlig freigestellt. So schwand eine Befürchtung nach der andern. Kein Mensch versuchte, ihm seine religiöse Überzeugung zu nehmen, und seine Scheu vor den katholischen Priestern machte im täglichen Umgang einer aufrichtigen Verehrung und Hochschätzung Platz.

Wohl aber begann nun Nonni, die Welt des katholischen Glaubens zu studieren und zu lieben. Er erbat sich Bücher und kam eines Tages mit der Bitte heraus, in die Mutterkirche aufgenommen zu werden. Dr. Grüder vergewisserte sich über den freien Entschluß des Knaben und beauftragte einen seiner Kapläne mit dem Unterricht. Nicht lange vor der Abreise nahm der Prälat den kleinen Reisenden mit großer Freude in die Kirche auf. Da der Landweg

immer noch zu schwierig war, ging es zu Schiff nach Dünkirchen, von da mit der Bahn nach Amiens. Hier sollte Nonni Atem schöpfen, ehe er nach Avignon, dem Endziel, weiterreiste. Aber es kam wieder alles anders. Nonni lebte sich in dem Collège de la Providence, das von französischen Jesuiten geleitet wurde, so gut ein und war bald dermaßen der Liebling aller, daß man ihm vorschlug, nicht nach Avignon weiterzureisen, dessen Klima wenig empfehlenswert schien, sondern in Amiens zu bleiben. Da auch der Graf seine Zustimmung gab, ging er mit Freuden darauf ein. P. Svensson hat seine ganze Gymnasialzeit von 1871 bis 1878 in Amiens verbracht; und da er noch weitere fünf Jahre im französischen Sprachgebiet verblieb, beherrschte er das Französische wie seine Muttersprache.

Wie aber kam es, daß Jón Svensson das Kolleg von Amiens mit dem Noviziat der Gesellschaft Jesu vertauschte? P. Svensson hat sich darüber anscheinend nie in der Öffentlichkeit ausgesprochen. Wohl aber erzählte er, daß er mit seinem Bruder Manni einmal in höchster Seenot, gleich Franz Xaver, von dem er gelesen hatte, das Gelübde machte, Missionar zu werden, wenn Gott ihm das Leben schenke. Sicher ist, daß er nach der Reifeprüfung in St. Acheul als Novize eintrat und anschließend die im Orden übliche langjährige wissenschaftliche Ausbildung empfing. Sein Wunsch war, in den Nordischen Missionen verwendet zu werden, und da dieses Arbeitsfeld der deutschen Ordensprovinz anvertraut war, trat Jón Svensson im Jahre 1882 in diese über. So öffnete sich Nonni die Welt der deutschen Menschen und der deutschen Sprache, wenn sich auch die Häuser der deutschen Ordensprovinz wegen des Jesuitengesetzes im Ausland, in Holland, Dänemark und England, befanden.

P. Svensson empfing im Jahre 1890 zu Ditton Hall in England die Priesterweihe. Hatte er schon zwischen den Studien einige Jahre in Dänemark als Lehrer gewirkt, so kam er auch jetzt wieder an die Schule und damit zur Jugend. Dazu half er gelegentlich in der dänischen und norddeutschen Diasporaseelsorge, aber es ist bezeichnend für seine Art, daß er selten gepredigt hat. Es lag ihm nicht, gewissermaßen autoritativ und feierlich von der Kanzel aus zu sprechen. Er mußte sich einfach und ungezwungen geben können, wie er war. Kaum etwas an seinem Lebensweg ist so bewundernswert wie die absolute Treue zu seiner eigenen Art und der Kindhaftigkeit, die ihm als Auftrag mitgegeben war.

Zwanzig Jahre lang hat der große Jugenderzähler und Jugendschriftsteller als Lehrer unter der Jugend gewirkt. Da ließ eine schwere Erkrankung auf Anraten der Ärzte einen Klimawechsel angezeigt erscheinen. So kam P. Svensson im Jahre 1912 nach Exaeten, und damit stand sein Leben wieder einmal vor einer entscheidenden Wende; aber es sollte sich zeigen, wie eine höhere Fügung ihn gerade auf diesem Weg zu dem Arbeitsfeld führte, für das er vorherbestimmt war: die Schriftstellerei.

Schon früh hatte sich die Gabe des Erzählers geregt. Bereits in Amiens waren neben Gedichten und Liedern 250 Histoires pieuses und 160 Histoires

profanes entstanden, deren Drucklegung er sich immer (und wahrscheinlich aus guten Gründen) widersetzt hat. Sie sind verlorengegangen, wenn er sie nicht selbst vernichtet hat. Von 1895 an beginnt P. Svensson Heimat- und Reiseaufsätze in dänischen, englischen und französischen Blättern zu veröffentlichen. Im Jahre 1906 erscheint in Kopenhagen das erste Buch: „Islandblomster" (Islandblumen). Nonni ist 49 Jahre alt! 1908 im gleichen Verlag: „Et Ridt gennem Island" (Ein Ritt durch Island). Als erste deutsche Veröffentlichung 1909 und 1910 in den „Frankfurter Broschüren" die Schrift „Aus Islands alten Schätzen". Im Jahre 1911 brachte der Verlag Görlich in Breslau die Übersetzung aus dem Dänischen „Zwischen Eis und Feuer". Das große Thema war angeschlagen: Island und die isländischen Kindheitserinnerungen!

Doch all diese Veröffentlichungen erreichten nur einen kleinen, meist auf Katholiken beschränkten Leserkreis. Wäre es in diesem Stil weitergegangen, so wäre P. Svenssons Name wahrscheinlich nie über eine bescheidene Leserschaft hinausgedrungen; weder die deutsche Öffentlichkeit noch die der Welt hätte Notiz von ihm genommen. Und er hatte doch allen Menschen etwas zu sagen. Darum stellte ich P. Svensson vor, er müsse die Verbindung mit einem Verlag suchen, der sich einer großangelegten Verbreitung seiner Bücher annehme. Das leuchtete P. Svensson ein, und er nahm gern mein Angebot an, ihn mit dem Herderschen Verlag in Verbindung zu bringen. Der Verlag kam bereitwillig entgegen, und diese Verbindung wurde für P. Svenssons weiteres Schaffen bedeutungsvoll. Sie hat, zusammen mit seiner meisterhaften Erzählergabe, mit der Frische und Güte seines Wesens, die ihm die Herzen der Menschen eroberte, aus dem bescheidenen, wenig bekannten P. Svensson den allbekannten „Nonni" gemacht.

Zwölf Nonnibücher sind in die Welt hinausgegangen: „Nonni", „Nonni und Manni", „Nonni erzählt", „Wie Nonni das Glück fand", „Die Stadt am Meer", „Sonnentage", „Auf Skipalon", „Guido, der kleine Bote Gottes", „Feuerinsel im Nordmeer", „Abenteuer auf den Inseln", „Aus Island", „Zwischen Eis und Feuer". Der Erfolg war über alle Erwartung groß. Allein in deutscher Sprache waren nach einer Zusammenstellung P. Svenssons vom Juli 1941 über eine halbe Million Nonnibücher abgesetzt. Inzwischen ist die Zahl noch erheblich gewachsen. So stieg die Auflagenziffer von Svenssons Hauptwerk „Nonni" auf über 100 000, bis durch die Zeitereignisse die vorhandenen Vorräte vernichtet, Papier und Maschinen zerstört und jede Weiterarbeit an diesem Unternehmen auf Jahre hinaus unmöglich gemacht wurde. Doch blieb es nicht bei den Ausgaben in deutscher Sprache. Die Nonnibücher hielten Einzug sowohl in die großen Weltsprachen wie in Sprachen geringerer Verbreitung. Im ganzen wurden sie in 46 Sprachen übersetzt. Die Gesamtauflage der im In- und Ausland verbreiteten Nonnibücher wird auf mehr als eine Million geschätzt.

Das Echo der Nonnibücher in der Presse ging von schlichter Anerkennung bis zur Begeisterung. Nicht nur unbekannte Pressereferenten, auch große

Namen und Blätter hielten mit ihrem Beifall nicht zurück: Paul Bourget, Peter Dörfler, Heinrich Federer, die Literaturkritiker der „Frankfurter Zeitung" und der „Kölnischen Volkszeitung" und viele andere sachkundige Stimmen. Es war eine schöne Einhelligkeit des Rühmens — oder müssen wir hier nicht beinahe sagen: des Dankens? Denn diesem Erzähler ging es nicht um literarische Lorbeeren.

P. Svensson selbst hat auf eine Anfrage schlicht und ehrlich von den Absichten seines Schaffens gesprochen: „Mit meiner Schriftstellerei wollte ich hauptsächlich meine eigenen Erlebnisse schildern. Besonders meine Jugenderlebnisse standen immer wie in einem zauberhaften Glanze vor meiner Seele. Von Anfang meiner schriftstellerischen Tätigkeit an hatte ich die feste Überzeugung, daß die Quellen meines Lebensglückes eher in den kleinen, bescheidenen, mäßigen Freuden des Lebens zu finden seien als in den großen, geräuschvollen, maßlosen Lebensgenüssen. Auch schien mir, daß kein Glück und keine dauerhafte Zufriedenheit im Leben möglich seien ohne Anschluß an Gott und Streben nach Tugend. Diese Überzeugung hatte ich von meiner Mutter überkommen. In meinen Büchern wollte ich nun eben dies zeigen und alle meine Leser zur wahren Freude und zum Glück schon in diesem Leben hier auf Erden führen, also die wahre, große, echte Lebensfreude fördern."

„Ich habe", sagt er in einem seiner Bücher, „in meinem Leben die traurige Feststellung gemacht, daß die verbreitetsten Seelenkrankheiten die Mutlosigkeit und die Traurigkeit sind. Die meisten Menschen lassen sich durch die Schicksalsschläge des Lebens so sehr niederdrücken, daß sie vielfach jedes Glück, jede Freude und jeden Frieden verlieren. Gegen dieses große und leider so verbreitete Übel wollte ich durch meine Bücher — nicht nur bei der Jugend, sondern noch viel mehr bei den Erwachsenen — wirken und kämpfen. Jahrelang trug ich die Bitte täglich Gott vor. Und was war das Ergebnis? Ja, hier hat der Erfolg meine kühnsten Erwartungen weit übertroffen... Unzählige Menschen erzählten und schrieben mir, daß sie durch die Nonnibücher ihre oft seit Jahren verlorene Lebensfreude wiedererworben haben. So kann ich also Gott nicht genug dafür danken, daß er meine Bitte erhört hat und damit nicht nur mir selber, sondern auch vielen andern geholfen hat, das Glück zu finden" („Wie Nonni das Glück fand", S. 174).

P. Svensson wußte genau um das innere Gesetz seines Schaffens und seiner Wirkung: „Ich habe mich nie an andere angelehnt. Ich habe nie gesucht, nach einem Muster zu schreiben. Ich wollte nur das sein, was ich bin. Ich wollte meine Natur, die kindlich und naiv ist, geben, wie sie ist, und gerade das ist es, was in meinen Schriften gefällt, wohl hauptsächlich deshalb, weil es wahr ist."

P. Svensson war neben seiner schriftstellerischen Tätigkeit unermüdlich als Redner und Erzähler tätig. Die Bücher und Vorträge ergänzten und förderten sich gegenseitig. Durch seine Bücher wurden Tausende von Menschen auf P. Svensson aufmerksam, die Vorträge wieder ließen Tausende nach seinen Büchern verlangen. Fast in allen Ländern und Städten, die er auf seinen Rei-

sen berührte, hat P. Svensson gesprochen: nicht nur in Deutschland, Österreich und der Schweiz, auch in Frankreich, England, Dänemark, Holland, Belgien, den Vereinigten Staaten, Kanada und Japan. Es war jedesmal ein Ereignis, wenn in den Zeitungen angekündigt wurde, daß Nonni sprechen werde. In Freiburg und Heidelberg wurde zweimal die Aula der Universität für den Nonnivortrag zur Verfügung gestellt, in Köln der Weiße Saal der Bürgergesellschaft, in Münster der große Saal des Kolpinghauses. Bisweilen genügten auch die größten Räume nicht; man mußte noch einen zweiten Saal zu Hilfe nehmen und durch Lautsprecher mit dem Vortragssaal verbinden.

Die Zuhörerschaft setzte sich vorwiegend aus Buben und Mädchen zusammen, aber immer waren auch viele Erwachsene, namentlich Eltern, Lehrer und Erzieher zugegen. Stürmischer Jubel der Jugend dankte dem Erzähler, der die jungen Menschen seltsam zu fesseln verstand; aber auch die Erwachsenen gingen oft tief ergriffen nach Hause.

So wurde der kleine Nonni ein berühmter Mann, so eroberte er sich die Menschen. Aber das Schöne und Einzigartige ist: es war eine Eroberung durch Kindlichkeit und Güte. Er liebte die Jugend, er hatte so viele Jahre unter ihr gelebt, und sein Herz war immer jung geblieben. Es fehlte ihm etwas, wenn er seine Reisen ohne jugendliche Begleitung machen mußte. Als er im Jahre 1893 zu den Färöerinseln fuhr, als er im Jahre darauf, nach 24jähriger Abwesenheit, sein Island besuchte, immer hatte er junge Menschen mit sich. So übertrug sich ihm das jugendliche Erleben, und wenn er davon schrieb und sprach, hatte die Jugend den Eindruck: dieser alte Pater im weißen Haar denkt und empfindet wie wir.

Im Jahre 1930, da die Tausendjahrfeier des isländischen Althings begangen wurde und P. Svensson als Ehrengast der isländischen Regierung sich dorthin begab, begleitete ihn ein geweckter 16jähriger Zögling des Herderschen Verlages. Die Freude und Begeisterung des Jungen über all das Neue und Schöne hatte gewiß einen nicht geringen Anteil an dem Buch, das aus dieser Reise hervorwuchs: „Die Feuerinsel im Nordmeer" wurde eines der frischesten und anziehendsten aller Nonnibücher.

Der Achtzigjährige hatte noch die Unternehmungslust, das Angebot einer Weltreise anzunehmen. Diese Reise dauerte von 1936 bis 1938. Sie ging von London nach Newyork, von dort quer durch Nordamerika und Kanada nach San Franzisko und weiter über Hawai nach Japan, wo P. Svensson fast ein ganzes Jahr lang blieb. Die Heimreise führte ihn von Kobe in Japan über Shanghai, Hongkong, Singapore, Colombo, Aden, das Rote Meer, den Suezkanal, das Mittelmeer und den Atlantischen Ozean zurück nach London. Überall mußte er zu den Menschen sprechen, drängte sich die Jugend der Welt zu dem greisen Erzähler. Das Buch über die Weltreise ist von P. Svensson nicht mehr vollendet worden. Der Schreiber dieser Zeilen hat es auf Grund von Nonnis Tagebüchern ergänzen müssen. Es soll als letztes Nonnibuch im Herderschen Verlag erscheinen.

P. Svensson selbst ging es nur darum, Gutes zu tun, aber Ruhm und An-

erkennung blieben nicht aus: Seine Vaterstadt, das inzwischen stark angewachsene Akureyri, ernannte ihn zum Ehrenbürger. So oft Nonni nach Island kam, versicherte man ihm, ganz Island kenne ihn aus den ins Isländische übersetzten Nonnibüchern und sehe ihn als den größten Sohn der Insel an. Der König von Dänemark verlieh ihm den Falkenorden; er zeichnete ihn bei den Jubiläumsfeierlichkeiten in Reykjavik durch eine Einladung auf das Königsschiff aus und unterhielt sich längere Zeit mit ihm. Auch in Tokio erhielt er eine ehrende Einladung zum Kabuki-Theater und zum Minister des kaiserlichen Hauses. Er war zu reif, um aus solchen Auszeichnungen eine große Sache zu machen, und doch wohl Kind genug, um sich daran zu freuen; es war ja wie eine späte Ehrung jenes isländischen Knaben Nonni und seiner guten Mutter, der er doch sein Bestes verdankte.

P. Svensson hat das hohe Alter von 87 Jahren erreicht. Nach menschlichem Ermessen wäre ein friedlicher Lebensabend die würdige Krönung seiner Laufbahn gewesen. Aber er sollte in seinen letzten Jahren noch Schweres durchmachen. Sein zunehmendes rheumatisches Leiden machte ihm mehr und mehr zu schaffen. Im Juli 1942 wurde der Greis aus dem friedlichen Valkenburg, wo er an seinem Buch über die Weltreise arbeitete, durch die Gestapo vertrieben, samt seinen deutschen Mitbrüdern auf einem Lastauto nach Aachen transportiert und dort auf die Straße gesetzt. In Aachen mußte er infolge der Bombenangriffe mehrmals die Wohnung wechseln. Eine Weile fand er im Krankenhaus des weniger behelligten Eschweiler Zuflucht. Im Jahre 1944 stellten sich allmählich Zeichen einer beginnenden Umnachtung und der baldigen Auflösung ein, und man brachte den Kranken in das Franziskushospital von Köln-Ehrenfeld, wo ihm im Luftschutzkeller ein Raum eingerichtet wurde. Dort ist er sanft hinübergeschlummert in dem Glauben, er befinde sich in der Kabine eines Ozeandampfers auf hoher See. Es war seine letzte große Reise. Sein Jugendtraum von der Fahrt ins Weite war erfüllt. Die Unendlichkeit Gottes begann sich ihm aufzutun. •

Das Wesen des Lebens

Von GEORG SIEGMUND

In der Auffassung vom Wesen des Lebens stehen sich heute noch — oder auch: heute wieder — im wesentlichen drei verschiedene Auffassungen unversöhnlich gegenüber. Viele Wissenschaftler nehmen diesen Zustand als unvermeidliche Tatsache hin in der Meinung, es könnte, je nach persönlicher Neigung, jeder dieser drei Standpunkte eingenommen werden; es sei verfrüht, ja im Grunde vielleicht sogar unmöglich, zwischen den entgegengesetzten Anschauungen eine endgültige Entscheidung zu treffen.

Die erste These ist die mechanistische. Scheinbar besiegt, ersteht sie doch von neuem und wird gerade heute mit der Gestalt des russischen

Physiologen Pawlow propagiert[1]. Mit zwanzig Jahren war der junge Pawlow auf ein Werk Setschenows „Reflexe des Großhirns" gestoßen, das seine Lebensrichtung in ähnlicher Weise bestimmte, wie den jungen Nietzsche die erste Bekanntschaft mit Schopenhauer festlegte. Noch als Fünfzig- und Siebzigjähriger zitierte er daraus gern aus dem Gedächtnis: „All die unendliche Mannigfaltigkeit der äußeren Erscheinungen der Gehirntätigkeit mündet schließlich in eine einzige Erscheinung — in die Muskelbewegung. Ob das Kind beim Anblick eines Spielzeugs lacht, ob Garibaldi lächelt, wenn er für ein Übermaß an Vaterlandsliebe verfolgt wird, ob das Mädchen beim ersten Liebesgedanken erbebt, oder ob Newton Gesetze von Weltgültigkeit entdeckt und aufzeichnet — überall tritt als endgültige Tatsache eine Muskelbewegung auf ..." (13). Des Menschen geheimste Regungen, die Wunder seines Seelenlebens — alles findet seine Erklärung im Zentralnervensystem; alles ist in den Mechanismen der Großhirnreflexe begründet. Welch erstaunliche Einfachheit und Klarheit! „Ausnahmslos alle Qualitäten der äußeren Phänomene der Gehirntätigkeit, die wir mit den Worten Beseeltheit, Spott, Trauer, Freude und anderen charakterisieren, — sie sind im Grunde nichts anderes als die Resultate der stärkeren oder schwächeren Kontraktion irgendeiner Muskelgruppe — ein rein mechanischer Akt ..." (14).

Einmal von dieser Idee gepackt, kommt er sein ganzes Leben von ihr nicht mehr los, geht ihr bis zum letzten Atemzuge nach. Auf ihr baut sich eine erstaunliche Fülle von Einzelentdeckungen physiologischer Art auf. Psychologie soll dabei restlos in Physiologie aufgelöst werden. Selbst Popowski in seinem populären Büchlein gesteht zu, daß die Besessenheit von der einen Idee zugleich Scheuklappen vor weiterer Sicht bedeuteten und Pawlow sich so Entdeckungen entgehen ließ, die er eigentlich schon gemacht hatte. „Bei Untersuchung der Pankreassekretion war Pawlow dicht daran, das Hormon des Zwölffingerdarms festzustellen. Er hielt die Entdeckung fast schon in Händen; er hätte nur ein klein wenig von seinem Ziel abweichen müssen, seinem Gehirn gestatten, sich auf eine andere Idee umzuschalten. Sein harter Charakter gab das nicht zu, und die Ehre dieser Entdeckung ernteten die englischen Forscher Starling und Bayliss" (42). — Die mechanistisch-materialistische Lebensauffassung sieht sich als einzig wissenschaftlich berechtigte an; sie allein ringt dem „zuchtlosen Mystizismus" der Lebensqualitäten klare, mathematisch formulierte Gesetze ab.

Die zweite These vom Wesen des Lebens ist die vitalistische. Nachdem in den ersten Jahrzehnten des vorigen Jahrhunderts eine vitalistische Auffassung vom Leben geherrscht hatte und die Lebensfunktionen aus dem Wirken einer besonderen „Lebenskraft" erklärt worden waren, schlug um die Mitte des Jahrhunderts die herrschende Lehre ins genaue Gegenteil um.

[1] S. das Büchlein: Alexander Popowski, I. P. Pawlow. Aus dem Leben und Wirken des großen russischen Gelehrten. Aufbau-Verlag Berlin 1946 (119 S.). Zitate sind daraus entnommen.

Die „Lebenskraft" wurde als „okkulte Qualität", als „asylum ignorantiae" verspottet und die mechanistisch-materialistische Lebensauffassung als allein mögliche ausgegeben. Es ist wie eine Ironie des Schicksals auf die Geschichte der Wissenschaft als eine Geschichte menschlicher Irrungen, daß noch auf dem 72. Naturforschertag in Berlin 1899 behauptet wurde, der Vitalismus habe seine Rolle ausgespielt, die „Lebenskraft" als körperbildendes Agens sei nur ein mythologisches Hirngespinst, wo doch Hans Driesch die Ergebnisse seiner grundlegenden entwicklungsphysiologischen Versuche bereits gewonnen hatte, jener Versuche, deren Ergebnisse mit der bisherigen mechanistischen Maschinentheorie des Lebens in keiner Weise mehr vereinbar waren und die deshalb zu einem völligen Umbruch im biologischen Denken führten. Zur Unterscheidung von dem Vitalismus des vorigen Jahrhunderts nennt man den durch Driesch begründeten Vitalismus „Neovitalismus". Das Leben von Hans Driesch zerfällt bezeichnenderweise in zwei Hälften: Zwanzig Jahre hindurch war er experimentierender Zoologe, nachher Philosoph. Doch ist er im Grunde immer beides zugleich gewesen. Driesch war nicht der einzige, der in der Zeit der materialistischen Hochflut aus philosophischem Bedürfnis biologischer Forscher wurde, um die Ergebnisse wieder philosophisch zu durchdringen. Zu nennen ist hier auch Gustav Wolff, der um 1890 Regenerationsversuche von Augenlinsen bei Tritonen (Molche) unternahm und dabei die Entdeckung machte, daß der verstümmelte Organismus in „primärer Zweckmäßigkeit" die verlorene Augenlinse auf einem ganz anderen Wege wieder bildet, als sie ursprünglich in der Embryonalentwicklung gebildet worden war. Im Jahre 1933 erschien sein umfangreiches Werk „Leben und Erkennen", ein reifes Werk selbständigen Denkens, das ebenbürtig neben der „Philosophie des Organischen" von Driesch steht.

Der Neovitalismus ist der Überzeugung, daß die Ganzheitserscheinungen der Lebewesen, die vor allem bei Formbildungsprozessen, selbst schweren Behinderungen zum Trotz, und bei den tierischen Handlungen sich zeigen, auf eine besondere Eigengesetzlichkeit des Lebens hinweisen und eigene vitale Faktoren zur Erklärung fordern. Die besondere Eigengesetzlichkeit des lebendigen Geschehens besteht nach Driesch darin, daß nichträumliche „Werdebestimmer", die er mit dem aristotelischen Ausdruck Entelechie bezeichnet, das materielle Geschehen im Organismus so beherrschen, daß es nicht beliebig, sondern planmäßig, ganzheitsherstellend verläuft.

Die dritte These können wir die agnostische nennen. Sie ist einmal von der Unzulänglichkeit des Mechanismus überzeugt, läßt sich aber auf der anderen Seite von den vitalistischen Argumenten nicht überzeugen, sondern hält das Lebensprinzip für unerkennbar. Der Hauptvertreter dieser These ist heute der Nestor der deutschen Biologie, Max Hartmann[2]. Noch heute ist der über Siebzigjährige als Direktor und Abteilungsleiter am Kaiser-Wilhelm-

[2] Vgl. Max Hartmann, Atomphysik, Biologie und Religion, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1947 (45 S.). Zitate daraus.

Institut für Biologie in Hechingen tätig. Hartmann gibt wohl die logische Möglichkeit des Vitalismus in der Driesch'schen Form zu, aber Entelechie könnte nach ihm immer nur das unbekannte und auch unerkennbare „X" sein, also ein „Grenzbegriff gegen das unerforschte, ja unerforschbare Irrationale" (22). Die direkten Beweise von Driesch für die Autonomie des Lebens hält Hartmann nicht für stichhaltig. Ja, er meint, daß die neueste Entwicklung der Vererbungswissenschaft diese Beweise widerlegt habe. Sein Grundgedanke ist: die kausalanalytische Erforschung der Lebensvorgänge steht erst am Anfang; sie ist noch nicht weit genug fortgeschritten, um deren kausalgesetzliche Unauflösbarkeit behaupten zu können. Er sagt: „Selbst wenn solche von Driesch behauptete, planmäßig wirkende, nichträumliche Werdebestimmer in der organischen Natur tatsächlich wirksam wären, so könnten sie mit den uns Menschen zur Verfügung stehenden Erkenntnismitteln in der Natur nicht nachgewiesen werden, weder jetzt noch in der Zukunft. Naturerkenntnis kann eben nur mit der Kategorie der Kausalität errungen werden" (24). Dem Vitalismus ging es darum, über der materiell-kausalen Determinationsform eine neue positive Determinationsform nachzuweisen, die zweckmäßig, teleologisch oder ganzheitsstiftend genannt wurde. Es wurde also eine neue, höhere Determinationsform angenommen, die die rein kausale überlagert. Hartmann aber behauptet, eine solche Annahme sei erst möglich, wenn die Kausalanalyse am Ende angelangt sei und ein unerkennbarer Rest die Annahme einer neuen Determinationsform notwendig mache. Da diese aber faktisch nie an ein Ende gelange, bleibe die Drieschsche Entelechie eine unerreichbare Illusion. Hartmann macht sich das Wort des Mathematikers und Physikers Weyl zu eigen, der einmal erklärt hat: „Die Philosophen sind ungeduldige Leute." Er fügt hinzu: „Die Richtigkeit dieses Ausspruches erweist sich auch hier. Auf einem Gebiet, auf dem die analytische Erforschung erst am Anfange steht, kann man keine so weitgehenden Schlüsse ziehen, wie sie Driesch bei seinen Beweisen gezogen hat" (24).

Von dem skeptischen Standpunkt Hartmanns ausgehend, wollen wir uns nun der Frage selbst zuwenden. Die erste Frage, die es zu beantworten gilt, lautet: Muß die Analyse einer unteren Determinationsschicht (Kausalanalyse) notwendig beendet sein, bis aus einem positiven unerklärbaren Restbestand auf eine höhere Determinationsform geschlossen werden darf?

Die Antwort auf diese Frage erleichtert uns der anschauliche Vergleich einer Gletschersteinmühle mit einer Steinschleifmühle, die der Mensch hergestellt hat, um damit kugelförmige Steine zu schleifen. Da und dort lassen sich die Bewegungen rein physikalisch darstellen. Doch wird damit nur der Gletschersteinmühle Genüge getan, die ja nur in einem uneigentlichen Sinn Mühle heißt. Hingegen wird der Vorgang der handwerklich hergestellten Steinschleifmühle, die Steine zu Kugeln schleift, mit der bloßen physikalischen Darstellung der Bewegung noch nicht „verstanden". „Im ersten Fall ist mit der Registrierung der Bewegungsreihe die Beschreibung erschöpft,

dagegen ist im zweiten Falle damit das Wesentliche noch gar nicht berührt. Selbst wenn die Vorgänge der Steinschleifmühle bis in die letzten Feinheiten genau beschrieben würden, so kommt darin etwas ganz Wesentliches gar nicht zum Ausdruck, ja kann überhaupt gar nicht zum Ausdruck kommen, wenn es nicht unbewußt hineingeschmuggelt wird. Bieten beide eine geschlossene mechanische Kette von Ursachen und Wirkungen, so liegt in dem einen Fall eben nicht mehr als das vor, wohingegen wir in der handgefertigten Mühle nicht verkennen dürfen, daß die Anordnung ihrer Teile so gefertigt ist, daß das Schlußergebnis als Endeffekt herauskommt. Zwar wird in beiden Fällen der Steinschliff rein mechanisch erreicht, und nicht durch das Hineinspielen anderer Ursachen, doch liegt bei der handgefertigten Mühle ein sinnvoller Bezug vom Endeffekt zur Struktur der Mühle vor. Sie ist so gebaut, damit als Endergebnis der Steinschliff mechanisch erscheine. Die Struktur des Endergebnisses war bestimmend für die Struktur der Maschine, wie das Endergebnis nun wieder bestimmt ist durch das Sosein der Maschine. In diesem wechselseitigen Sichbedingen liegt das Wesentliche eines teleologischen Verhältnisses enthalten.

Bei der Gletschermühle liegt dieser sinnvolle Bezug der Struktur auf das Endergebnis nicht vor. Wenn wir hier von einem Endergebnis reden, so geschieht das in gleichem Sinne, wie wir die Vernichtung eines Waldes den Endeffekt eines Bergsturzes nennen können, ohne daß wir dem Worte ‚Endergebnis' einen finalen Sinn unterlegen wollen. Wolff kennzeichnet den Unterschied noch dadurch, daß er sagt, für beide Mühlen läßt sich sagen: partes moventur, ut fiat globus (die Teile bewegen sich, daß eine Kugel entsteht). Für die Kunstmühle ist dieses ‚ut' im finalen Sinne gemeint, wie auch im konsekutiven, während bei der Gletschermühle das ‚ut' nur den konsekutiven Sinn ‚so daß' haben kann. Um eine Maschine zu begreifen, sind wir also genötigt, den ganzen Bewegungsvorgang als zielbestimmtes Geschehen zu fassen, als eine Zweckerfüllung, die beim elementaren Naturgeschehen nicht vorhanden ist. Gelegentliche Redewendungen, die ein elementares Geschehen als finales bezeichnen, wie etwa im folgenden Satz: ‚Die Wasser stürzen den Bergabhang hinab, ‚um' unten zu zerstieben', sind im uneigentlichen Sinne gemeint als rednerische Fiktion, der weiter keine sachliche Bedeutung beizulegen ist, während beim maschinellen Geschehen der finale Bezug sich als sachnotwendig aufdrängt"[3].

Beim Betrachten eines Werkes menschlicher Kunstfertigkeit vermögen wir den darin objektivierten Sinn abzulesen, selbst dann, wenn wir die kausale Wirksamkeit des maschinellen Dinges nicht völlig durchschauen. Die Erkenntnis einer höheren Determinationsform ist mithin relativ unabhängig von der Erkenntnis der unteren als Mittel gebrauchten Determinationsform. Ein weiteres leicht zu durchschauendes Beispiel zweier sich überlagernder Determinationsformen stellt die Melodie dar. Dem rein kausalanalytischen Naturforscher

[3] Aus meiner Arbeit „Auf der Spur des Lebensgeheimnisses" (1947) 30 f.

ist zunächst nichts anderes gegeben als ein Prozeß, bei dem kinetische Energie in Schall umgesetzt wird und eine Reihe von verschiedenen Tönen zeitlich aufeinanderfolgen. Die kinetische Energie mag aus der Muskelarbeit eines Harfenspielers oder eines Sängers stammen; sie bewegt die Saiten des Instruments oder die Stimmbänder des Kehlkopfes, geht dabei in Schallwellen über. Ein kleiner Teil der Energie verwandelt sich dabei in Wärme, leistet keine produktive Arbeit (Entropie). Mit Hilfe von Meßgeräten kann der ganze Prozeß energetisch untersucht werden; Tonhöhe, Lautstärke, Größe der Zwischenräume zwischen den einzelnen Tönen, selbst Anschwellen und Abschwellen einzelner Töne, mögen sorgfältig registriert, schließlich die Entropie des Vorganges bestimmt werden. Auch die angestrengteste Denk- und Untersuchungsarbeit vermag keinen Grund physikalischer oder chemischer Art anzugeben, weshalb die Töne gerade in dieser Abfolge aufeinanderfolgen. So kompliziert die Aufeinanderfolge auch ist, nirgendwo veranlaßt ein Ton den anderen, noch kann die Kausalanalyse ein sonstiges naturwissenschaftliches Beziehungsverhältnis aufdecken. Für einen absolut unmusikalischen Physiker ist eine bloße Summe von Einzeltönen als Letztes hinzunehmen, sofern hier die Fiktion eines völlig unmusikalischen Forschers, der auch noch nie etwas von Musik gehört hat, erlaubt ist. Einem musikalischen Menschen aber ist die gleiche Abfolge der Töne eine Melodie, vielleicht die eines Volksliedes. Ihm sind die Töne nicht bloß eine zufällige Summe, sondern eine zusammengehörige Ganzheit. Selbst ein Kind, das die Melodie kennt und einen Teil davon hört, hat das unbefriedigende Gefühl, die Melodie ist nicht „ganz", und summt sie zu Ende. Hier liegen zwei qualitativ voneinander vollständig verschiedene Ebenen des Begreifens vor. Der Kausalanalytiker mag sich weigern, die höhere Ebene des „Verstehens" der Melodie zu betreten. Er hat aber kein Recht, die Existenz dieser höheren Wirklichkeit zu leugnen. Die Melodie als Melodie ist eine Wirklichkeit anderer Art, die nun einmal einen anderen Entstehungsgrund hat, als er sich durch die Analyse von Energietransformationen und chemischen Reaktionen fassen läßt. Der naturgesetzliche Prozeß bleibt der gleiche, ob es sich um eine Summe von zufällig aufeinanderfolgenden Tönen handelt oder um die Ganzheit einer die Melodie ausmachenden Tonfolge. Das eine wie das andere Mal ist der Prozeß streng kausal determiniert. Das Vorhandensein der Melodie wird in keiner Weise aus einem kausalanalytisch positiv unerklärbaren Restbestand hergeleitet. Ebensowenig wird beim „Verstehen" der Melodie der Naturprozeß in unexakter Weise erreicht. Die neue Wirklichkeit der höheren Ebene ist mit den Mitteln der Determinationsforschung der unteren Ebene überhaupt nicht zu erreichen. Ein Kind, das sich musikalisch ausbilden lassen will, braucht mit dieser Ausbildung nicht zu warten, bis es Physik (Akustik) und Physiologie studiert hat, um dann an dem durch diese Wissenschaften unerklärten Restbestand noch Musik zu studieren. Ganz unabhängig davon vermag es eine Melodie als Melodie aufzufassen, sie zu lernen und wiederzugeben. Damit ist der Einwand des biologischen Agnostizismus abgewiesen, der grundsätzlich und für immer die Er-

kennbarkeit einer höheren biologischen Determination leugnet, weil die Kausalforscher nie zu einem Ende kommen.

Nachdem wir so den Boden für einen möglichen Vitalismus vorbereitet haben, ist die weitere Frage zu stellen: Liegen stichhaltige Beweise dafür vor, daß lebendige Vorgänge im Organismus durch eine neue, höhere, eben im eigentlichen Sinn vitale Determinationsform bestimmt werden? Diese Frage ist an die Natur selbst zu stellen und die Antwort der Natur darauf zu vernehmen. Erst in den letzten Jahrzehnten ist jene Grunddisziplin der Biologie als Wissenschaft geschaffen worden, die auf dieser Frage beruht, sie im sorgsam erwogenen und sorgfältig durchgeführten Experiment an die Natur stellt, die Versuchsergebnisse sammelt und sie zu philosophischer Durchdringung bereitstellt. Der Begründer dieses neuen Zweiges der Biologie, Wilhelm Roux, nannte ihn „Entwicklungsmechanik"; Gustav Wolff gab ihm den Namen „Entwicklungsphysiologie". Seit mehr als einem halben Jahrhundert hat er sich aus kleinen Anfängen zu einer umfangreichen Wissenschaft, ja zu „der" Grunddisziplin der Biologie ausgewachsen.

Wiedergegeben sei hier an erster Stelle der klassische Versuch von Gustav Wolff mit der Regeneration der Augenlinse bei Tritonen. Der letzte Leiter des von Wilhelm Roux gegründeten „Institutes für Entwicklungsmechanik", das mit dem Anatomischen Institut in Breslau verbunden war, Bernhard Dürken, hatte die Gewohnheit, den Anfänger in der Entwicklungsmechanik mit der Wiederholung dieses Versuches beginnen zu lassen. Bei seiner Vorbesinnung hatte sich Wolff die Frage vorgelegt: Können wir den Organismus in eine Notlage bringen, die in der Natur nicht vorkommt, in der auch seine Vorfahren nie gewesen sind, aus der heraus er sich nur auf einem neu aufzufindenden Wege — oder wie Wolff es nennt: durch „primäre Zweckmäßigkeit" — heraushelfen kann? Können wir den Organismus im Versuch in eine Zwangslage versetzen, in der er nicht nur etwas in der Stammesgeschichte Erlerntes wiederholen kann, sondern gezwungen ist, ganz neu, erstmalig zu handeln?

Bei Molchen kommen gelegentlich, wenn auch selten, Augenverletzungen vor. Sind sie nicht besonders schwer, so heilen die Augen wieder aus. Nicht nur die Hornhaut, auch die Linse und Teile der Netzhaut können ausfallen, ohne daß das verletzte Tier für immer das Auge einzubüßen braucht. Niemals aber kommt in der freien Natur ein Verlust der Augenlinse allein vor. Durch einen einfachen Eingriff läßt sich nun die Augenlinse, ähnlich wie bei der Staroperation, herausnehmen. Ein Schnitt öffnet die Hornhaut, bei leichtem Druck auf den Augapfel springt die Linse heraus. Wenige Stunden nach der Operation ist die geringfügige Wunde bereits verheilt. Bei richtiger Durchführung der Operation nimmt das übrige Auge keinen Schaden. Kürzlich hat ein Japaner diesen Versuch in interessanter Weise noch weitergeführt. Um Hornhaut und Iris zu schonen, wurde die Linse nicht durch einen Schnitt von außen entfernt, sondern der Augapfel von hinten, von der Mundhöhle aus, geöffnet. Solch isolierter Verlust der Augenlinse ist in der freien Natur unmöglich.

Wie beantwortet die Natur einen solchen Eingriff? Ohne jedes Tasten und Versuchen wird eine Augenlinse neu gebildet. Das Verblüffende dabei ist, daß die neue Linse in einer völlig anderen Weise und aus anderem Material als in der Embryonalentwicklung gebildet wird. Ursprünglich entsteht das Auge aus zwei verschiedenen Anlagen. Vom Gehirn her stülpt sich einmal der sogenannte Augenbecher der Außenhaut zu vor. Ihm wächst eine Wucherung der Augenhaut entgegen, die zur Linse wird und sich dem übrigen Auge einfügt. Entsteht also das erstemal die Augenlinse von der äußeren Haut her, so wird sie jetzt bei der Regeneration vom oberen Irishautrande aus, also einem ursprünglichen Auswuchs des Gehirnes, neu gebildet. Dabei wird die einseitige Ausdifferenzierung des Materials wieder rückgängig gemacht, um gewissermaßen wieder embryonal zu werden. Aus einem völlig undurchsichtigen Organ, der schwarz pigmentierten Lamelle der Regenbogenhaut, wird hier in der neuen Stellung das durchsichtigste Organ, das der Körper besitzt, die Augenlinse. Die gedankliche Durchdringung dieses überraschenden Ergebnisses kann nur sicherstellen, was dem unbefangenen Beobachter der Augenschein bezeugt: Hier ist eine Kraft am Werke, die durch aktive, sinnvolle Maßnahmen die gesetzten Störungen aufhebt und die Funktionstüchtigkeit des Auges wiederherstellt. Hier ist das vitale Geschehen nicht einfach die Resultante der mechanischen Kräfte, die zusammenwirken. Von einer höheren Ebene aus wird das Geschehen auf Ziele abgestellt. Damit ist die Autonomie des Lebens erwiesen.

Die Beweise für die Eigengesetzlichkeit des Lebens, die Driesch vorlegte, sind dem Gebiete der experimentellen Durchforschung der Formbildung (Morphogenese) entnommen. Sie dürfen als bekannt vorausgesetzt werden. Nur ganz kurz sei das Wesentliche an zwei Beispielen wiederholt. Von den vier ersten Furchungszellen des See-Igel-Eies ergeben alle vier zusammen eine ganze Larve (Pluteus), aber auch beliebige drei oder beliebige zwei Furchungszellen zusammen, wenn eine oder zwei Zellen vom Ei entfernt werden. Ja sogar aus jeder einzelnen Viererzelle entsteht für sich ein freilich sehr verkleinerter, aber proportional richtiger Pluteus. Hat das Ei sich weiter in Zellen zerlegt und ist es zu einer kleinen Hohlkugel (Blastula) aus etwa tausend Zellen geworden, so kann die Blastula in jedem Längenkreis halbiert werden. Die Teilstücke ergeben doch ganze Organismen. Würde allein das ganze Ei einen vollständigen Organismus erstellen, die Stücke aber nur entsprechend verstümmelte Teilstücke, so ließe sich das Lebensgeschehen auf eine maschinelle Feinstruktur zurückführen. Aber so müßte die maschinelle Feinstruktur „ganz“ in jedem beliebigen Teilstück der Blastula vorhanden sein. Eine Maschine kann man nicht in beliebige Stücke teilen, so daß jeder Teil doch wieder die ganze Maschine, wenn auch im verkleinerten Maßstabe, darstellt.

Man hat auf die Chromosomengarnitur als auf die Träger der gesamten Erbanlagen hingewiesen und gemeint, daß diese überaus feine Struktur, in der alle Einzelheiten des Organismus vorgeformt seien, die Ganzheitsentwicklung garantiere. Ganz abgesehen von biologischen Gründen, daß die

Chromosomengarnitur gar nicht in der Lage ist, allein die typische Struktur des Organismus zu erstellen, ist bei dem Hinweis auf die Chromosomengarnitur gerade das Entscheidende übersehen. Jeder Zellkern besitzt die gesamte Chromosomengarnitur, muß also grundsätzlich fähig sein, den Gesamtorganismus zu erstellen. Woher rührt es nun aber, daß nicht jede Zelle den Gesamtpotenzschatz verwirklicht, sondern nur einen Teil, und zwar genau eben den Teil, der notwendig ist, damit das Individuum ein wirklich harmonisches Ganzes wird? Das ist der entscheidende Punkt, auf den Driesch immer wieder hingewiesen hat. Daß Formbildungsprozesse in jedem Einzelfalle gerade jetzt hier auftreten, und auch nach experimenteller Entnahme oder Verlagerung von Zellen stets lokal relativ „richtig", so daß trotz aller Störung das den Proportionen nach normale Ganze herauskommt, das ist es, was sich rein mechanistisch nicht verstehen läßt, was einen Wirkfaktor in einer anderen Dimension als der extensiven der Materie erfordert, was einen intensiven Faktor erfordert. Ihn nennt Driesch Entelechie. Mit unerbittlicher Sicherheit und Klarheit hat Driesch aller Verständnislosigkeit zum Trotz bis zuletzt immer wieder auf diesen Kardinalpunkt hingewiesen. Er spricht von der Lokalisations- oder Insertionsfrage. „Daß hier dieses, dort jenes in einem beliebigen Experimentalfalle aus einer beliebigen Zelle des Systems wird, wo doch anderes, und zwar in reicher Fülle, aus ihr hätte werden können, und bei anderer Versuchsanordnung auch geworden wäre, und daß in jedem beliebigen Falle die Gesamtheit des Gewordenen die typische Form darstellt, eben das widersetzt sich der mechanistischen Erklärung auf Grund präformierter Struktur und führt andererseits dazu, diejenige intensive Mannigfaltigkeit mit ihrer immanenten Ordnung als Kausalfaktor einzuführen, die ich ‚Entelechie' genannt habe."[4]

Das zweite Beispiel sei hier mit Drieschs eigenen Worten wiedergegeben: „Ganz ebenso bei der Aszidie Clavellina: Ich trenne den Kiemenkorb ab und durchschneide ihn dann beliebig. Beide Teilprodukte reduzieren ihre Organisation und bilden dann durch die harmonische Arbeit äquipotentieller Reservezellen (Ries) eine kleine ganze Aszidie. Eine ganze kleine Aszidie entsteht auch aus einem (aus dem normalerweise der seitlichen Knospung dienenden) Stolo beliebig herausgeschnittenen Stück, und zwar in Längsrichtung des Stückes, also nicht etwa als Seitenknospung. Auch hier müßte es unbegrenzt viele einander überlagernde gleiche ‚Maschinen' geben, sollte merogene Auflösung möglich sein. Eine Maschine (im weitesten, alles Kolloide, Katalytische usw. einschließenden Sinne) bleibt eben ihrer Leistungsfähigkeit nach nicht das, was sie war, wenn man ihr beliebige Teile nimmt (oder, was hinzuzufügen ist, ihre Teile beliebig verlagert). In den Versuchen bleibt aber die Leistungsfähigkeit des in Rede stehenden Gebildes nach solchen Manipulationen, ‚was sie war'. Also ..." (ebenda S. 34).

Unerbittlich klar und scharf stellt Driesch als notwendige Konsequenz

[4] Hans Driesch, Biologische Probleme höherer Ordnung, Verlag J. A. Barth, Leipzig 1944, 2. Aufl., S. 32.

einer bis zu Ende gedachten vitalistischen Lehre den radikalen Wesensdualismus von Materiellem und Nichtmateriellem auf. So nur läßt sich auch das theoretische Problem, das uns die Tatsache der Leiche aufgibt, verstehen. Ein lebendig gewesenes Ding ist nicht mehr lebendig, sondern „Leiche"; also kann lebendig gewesenes Materielles im unlebendigen Zustand existieren! Hier tritt unausweichlich die Frage auf, was denn beim „Sterben" aus dem Etwas geworden ist, dessen Wirken im „Leben" den Organismus grundsätzlich vom Unorganischen schied. Nur wer einen Wesensunterschied zwischen Materiellem (Nichtlebendem) und Lebendigem lehrt, wer die lenkende Aktion eines vitalen Prinzips annimmt, kann das Problem, das uns die Tatsache der Leiche aufgibt, lösen. Nur er darf auch den Anspruch erheben, Vitalist zu sein.

Damit lehnt Driesch eine Reihe von halben Standpunkten ab, die einen Kompromiß zwischen Mechanismus und Vitalismus suchten, aber diesen Kompromiß nur durch eine Unsauberkeit des Denkens zu erzielen vermochten. Seine letzte Abrechnung galt dieser „vitalistischen Immanenzlehre" („Holismus" von Mayer-Abich, Woltereck).

Freilich ist mit diesem Vitalismus, wie ihn Driesch bis zu seinem Tode konsequent verfochten hat, nur der erste Rahmen für die Erklärung des Lebensproblemes gegeben. Im einzelnen stehen noch sehr bedeutsame Klärungen aus. Wie ist das Verhältnis von Entelechie und Leib im einzelnen zu denken? Gibt es für jede Art nur eine einzige Entelechie, die das gesamte Leben der einen Art beherrscht? Oder besitzt jedes Individuum eine eigene Entelechie? Ist das der Fall, wie kann sich dann Entelechie als intensiver Faktor bei der Fortpflanzung in mehrere zerlegen? Das sind Fragen, deren Lösung Driesch noch nicht gelungen ist, an deren Lösung aber gearbeitet wird. Einen recht bedeutsamen Beitrag durch eine Reihe von Einzelanalysen zur Klärung der Vorgänge bei der Formbildung hat jüngst H. Conrad-Martius geleistet[5]. Darauf im einzelnen einzugehen, würde hier zu weit führen.

Das eine jedenfalls können wir sagen: Die Lösung des Lebensproblems weist in eine andere Dimension als die der extensiven Mannigfaltigkeit der Materie. Das Eigentümliche des Lebewesens besteht in seinem Selbst-Besitz, der sich in Selbst-Bewegung und Selbst-Gestaltung kundgibt. Wilhelm Roux, der Begründer der Entwicklungsmechanik, ein Forscher, dem niemand den Vorwurf eines unbesonnenen Vitalisten machen kann, der im Gegenteil meist als mechanistischer Biologe gilt, hat am Ende seines Forscherlebens versucht, das Wesen des Lebens, wie es sich ihm darstellte, zu umreißen. Er kam zu dem Ergebnis, daß das Wesen des Lebens in seiner eigentümlichen „Innerlichkeit" besteht, die sich in „Selbsttätigkeit" (Autoergie) kundtut. Nicht in irgendwelchen Einzelheiten hebt sich das Lebensgeschehen vom organischen Geschehen ab, sondern in der besonderen Art und Weise, daß es „von innen her" geschieht. Das Ergebnis der von Roux durchgeführten „Kausalanalyse" ist eben die Herausstellung „der Selbsttätigkeit der Lebewesen in allen ihren Leistungen" „als

[5] H. Conrad-Martius, Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien. H. Goverts Verlag, Hamburg 1944, 434 S.

eines wesentlichen Charakteristikums". „Durch die Erkenntnis dieser Selbsttätigkeit sind wir dem Wesen der Lebewesen viel näher gekommen. Das Lebewesen hat ein eigenes Selbst und damit eine sog. Innerlichkeit. Diese Selbstleistungen bewirken in ihrer Gesamtheit die Selbsterhaltung des Lebewesens."[6] Damit kommt wieder die alte Lehre des Aristoteles und der Scholastik zu Ehren, die nicht müde werden, immer wieder auf die Fähigkeit zur Selbst-Bewegung als auf das Grundmerkmal des Lebens hinzuweisen. Das Leben vollzieht sich in lauter „Selbst-Tätigkeiten" oder „Handlungen" im eigentlichen Sinne. Selbstassimilation, Selbstausscheidung, Selbstbewegung, Selbstvermehrung (Wachstum), Selbstregulation, Selbstrestitution, Selbstentstehung (Zeugung), Selbstbeendigung (Tod) kennzeichnen das Leben gegenüber toten Stoffumsetzungen. Dieses „Selbst" gehört einer neuen Schicht des Seins an, ist allem bloß Materiellen fremd, das sich nicht in dieser Weise besitzt und nicht über sich verfügen kann. Es heißt „Seele". Jedes Lebewesen „handelt" — wenn auch in noch so einfacher Weise — bereits als „Subjekt".

Schließlich noch ein Hinweis auf Buytendijk, den bedeutendsten Physiologen Hollands. 1938 erschien von ihm ein Buch mit dem Titel „Wege zum Verständnis der Tiere". Im wesentlichen geht es in diesem Buch um die Frage, ob Tiere Reaktionswesen oder Aktionswesen sind. An einer Fülle von Beispielen tut Buytendijk dar, daß ihnen eine ursprüngliche Aktion eigen ist; sie müssen also ein Aktionsprinzip besitzen. An einer Stelle sagt er: „Es ist nicht meine Schuld, daß ich mich veranlaßt sehe, hier das Wort Seele zu verwenden. Uns erscheint das Organische, besonders das Tier, wie aus einem inneren verborgenen Kern heraus in Form und Funktion beherrscht" (188).

Zum Schluß sei kurz auf einen charakteristischen Unterschied zwischen Pawlow und Max Hartmann hingewiesen, die beide in einem gewissen Agnostizismus miteinander übereinkommen. Bei Hartmann entspringt dieser Agnostizismus der Besorgtheit um die wissenschaftliche Stichhaltigkeit metaphysischer Annahmen, und darum, daß auch die Religion nicht auf voreilige und kurzlebige Hypothesen gegründet werden solle. Doch läßt er sich dadurch nicht den Blick für das Letzte, Umfassende nehmen. Er sagt: „Die Sinnhaftigkeit und Planmäßigkeit der Naturgesetze, die in ihrer Gesamtheit zum Ausdruck kommen, die darin sich offenbarende Zweckmäßigkeit, aber auch die Harmonie zwischen Denken und Sein und das Irrationale-Metaphysische, das aller Erkenntnis zugrunde liegt, alles das kann auch dem kritischen Naturforscher als eine grandiose Offenbarung Gottes in der Natur erscheinen" (42). Pawlow hingegen verbot sich selbst die Fragen nach den letzten Zusammenhängen. Wie Popowski in zwei Anekdoten berichtet, hatte er keine Antwort auf letzte Fragen, liebte es nicht, darnach gefragt zu werden und endete mit der ablenkenden Aufforderung: „Studieren Sie, und denken Sie nicht daran" (90).

[6] Wilhelm Roux, Das Wesen des Lebens, in: Allg. Biologie (Kultur der Gegenwart III, 4, 1) 1915, S. 179.

Im Jahre 1932 legte die „Christian Evidence Society“ die Ergebnisse einer Umfrage an die Gelehrten Englands und des Auslandes über den religiösen Glauben vor. Auf die Frage: „Glauben Sie, daß der Glaube an die Entwicklung der Welt mit dem Glauben an einen Schöpfer vereinbar ist?“, antworteten 142 mit Ja, 52 mit Zweifelhaft, nur 6 mit Nein. Darunter auch Pawlow. Seiner negativen Antwort fügte er die Bemerkung hinzu: „Meine Antwort will, allgemein genommen, nicht besagen, daß mein Verhältnis zur Religion ein negatives ist. Im Gegenteil! Meinen Unglauben betrachte ich nicht als einen Vorteil, sondern eher als einen Nachteil für mich persönlich im Vergleich mit den Gläubigen.“[7]

Das Wort aus dem Glauben

Buchbetrachtung von KARL SCHAEZLER

Die tiefste Ursache der sozusagen chronischen Krisen, durch die sich unsere gequälte Generation nun schon so lange hinschleppt, ist darin zu suchen, daß die vom Rationalismus als einzige oder doch einzig beachtenswerte hingestellte Welt der vordergründigen Wirklichkeit, der Zahlen und Zwecke, sich in steigendem Maße selbst zerstört. Ein Denker wie Philipp Lersch hat in seiner gediegenen Analyse des „Menschen der Gegenwart“[1] die zerstörerischen Wirkungen des Rationalismus bis ins Einzelne aufgezeigt, deren doch der allzeit wache Verstand des modernen Menschen gar nicht mehr inne wird. Aber freilich: der nur Scharfsinnige vermag grundsätzlich die Schwelle der Weisheit nicht zu überschreiten, wenn nicht nach einem Wort Heinz Flügels das Sich-ergreifen-Lassen das Begreifen heiligt, und wenn nicht die Kraft des Glaubens über den hoffnungslosen Kreis der rationalistischen „Zwangsläufigkeit“ hinaushebt. Deshalb kommt es auf das Wort aus dem Glauben heute mehr denn je an. „Geschichte und Geschicke“, über die Heinz Flügel in seinem vorjährigen Buch so Kluges und Schönes zu sagen wußte, sind nämlich zwar dem Gläubigen nicht immer durchsichtig, doch immer im Letzten sinnvoll: als gesetzt oder zugelassen von dem allmächtigen Weltordner Gott, als hingeordnet auf ihn. Nirgends tritt das freilich so deutlich zutage wie in der heiligen Geschichte der Bibel, und mit ihr befaßt sich denn der neue Essayband Flügels[2]; nicht etwa in kritischer Exegese, sondern indem er als Laie für Laien den Weisheitsgehalt einzelner Abschnitte ausbreitet und dabei wohl auch den äußeren Vorgang in dichterischer Ausmalung miterleben läßt, wie ja die Ineinssetzung von Wort und Wirklichkeit in der Bibel ihn gerade auch als Dichter besonders gefangennimmt.

Weil der moderne Mensch nicht mehr die Wirklichkeit des Gotteswortes

---

[7] The Religion of Scientists. Being recent opinions expressed by two hundred Fellows of the Royal Society of the subject of Religion and Theology. Edited by C. L. Drawbridge, on behalf of the Christian Evidence Society, London 1932, S. 126 und 83.

[1] Erasmus-Verlag, München 1947.

[2] Heinz Flügel, „Mensch und Menschensohn“, Verlag Joseph Kösel, München 1947.

erkennt oder doch anerkennt, fehlt ihm der Schlüssel zu der furchtbaren Erfahrung unserer Zeit: daß der hochzivilisierte Mensch jählings sogar ins Untermenschliche abstürzen kann; denn jenem steht nicht mehr vor Augen, was schon Flügels Anfangskapitel „Der erste Mensch" zeigt: daß jeder Mensch, der wie Adam selbstherrlich die Weltordnung des Schöpfers durchbricht, auch seine Würde innerhalb ihrer, seine Würde als Gottebenbild, mit der Pflicht zusammen abschüttelt. Wer sein will wie Gott, verliert bald sogar seine Menschlichkeit. Das nicht mehr in Gott geborgene Herz aber ist friedlos. Unablässig kann der Mensch da wie die Kainiten Zivilisation schaffen und doch — seinen Bruder erschlagen, weil er, was die Studie über „Kain und die Kainiten" näherhin begründet, an der Gerechtigkeit Gottes verzweifelt. „Der Mensch läßt es allemal seinen Nächsten entgelten, wenn ihm selber der Segen Gottes versagt bleibt."

Aber freilich, „das Übel", dem ein eigener Abschnitt des Buches in die Tiefe nachgeht, beruht auch in der Bibel keineswegs immer auf Schuld und Strafe; so wirklichkeitsfremd ist die Darstellung der Heiligen Schrift auch in ihren dichterischen Stücken, wie dem Lehrpoem „Hiob", nicht. Hier tritt uns das Übel und das Leiden dann nicht nur als Prüfung entgegen, sondern als dem Verstand nicht mehr faßbares Geheimnis, als echte Tragik, um diesen dem dramatischen Dichter Flügel naheliegenden Ausdruck zu benutzen. Aber noch in jener zum Glück auch heute seltenen äußersten Zuspitzung, wie die Betrachtung über „Hiobs Frömmigkeit und Verzweiflung" sie ins Auge faßt, hebt die Tragik nicht die Ordnung des Glaubens auf; sie übersteigt vielmehr nur die Ordnung des Verstandes.

Sehr häufig wird die Tragik indessen nur durch das Versagen der Menschen verschuldet. Der Glaube weiß, daß es ihnen durch die Erbschuld gewissermaßen im Blute liegt (wogegen der Rationalismus allzuoft tatsächlich lebensfern mit einem Idealmenschen rechnet und die Ursachen tragischer Entwicklungen schon deshalb eben in äußere „Zwangsläufigkeiten" verlagert). So stoßen wir in der Bibel immer wieder auf das Versagen auch der Auserwählten. Da versagt das Auserwählte Volk noch beim Warnruf der Propheten, so daß Flügel seine Betrachtung hierüber „Tragische Prophetie" betitelt; es versagt selbst vor der Überzeugungskraft der Wunder Christi (vergleiche „Die Heilung des Blinden"), ja es läßt sich zur Mitschuld an der Ermordung des vor kurzem noch als Messias Bejubelten verführen (die tragischste Rolle in der Szene „Christus vor Pilatus"). Und es versagen die persönlich Auserwählten: zeitweise fast alle Apostel, am schlimmsten aber der besonders Auserwählte, der „Felsenmann", dessen dunkle Stunde uns das Kapitel „Der Hahnenschrei" erschütternd nahebringt. Im „Verrat des Judas Ischariot" endlich verdichtet sich bei allem Menschlichen, das sich entschuldend anführen läßt, das Böse zur undurchdringlichen Nacht des bösen Mysteriums wie nie zuvor oder danach.

An all diesen Gestalten macht Flügel bewußt, daß sie an der Schnittfläche zwischen Welt und Überwelt stehen, aber auch zwischen menschlicher Schuld

und verhängtem Schicksal; und das ist ein Ineinander, das nur ein Künstler und Glaubender, wie er es ist, in der Darstellung zu gestalten vermag[3]. Was jedoch die Wirklichkeit angeht: Stehen nicht auch wir noch mitten inne zwischen Schuld und Schicksal wie jene biblischen Charaktere? Unaussprechlich viel mehr als jemals eine Generation vor uns sehen wir uns ringsum bedrängt von der Ruchlosigkeit von Mitmenschen und — „als hätte sich alles verschworen!" — von unerklärlichen Verhängnissen. Ist das die Frucht von nahezu zweitausend Jahren Christentum?, fragen Ungezählte angesichts jener Verbrechen (auch in dem Schlußteil des Buches, „Von den letzten Dingen", klingt diese Frage auf), und Flügel antwortet: „Verheißen ist zwar das Heil, aber heillos wie nur je lebt sich der Mensch in der Sünde aus"; über diese Verhängnisse jedoch gilt sein Satz: „Nichts wird dem Menschen erspart, aber die Möglichkeit wird ihm gegeben, die Schrecken und Qualen der Endlichkeit unter neuem Aspekt zu erfahren."

Der moderne Weltmensch sucht nur innerweltliche Erklärungen für die Krisen und Katastrophen, deren Zeuge und Opfer er ist. Er beschuldigt dabei, wie wir es erfahren haben, leicht die Falschen oder wenigstens in falscher Weise; er droht dem Nihilismus zu verfallen, wo er sich dem Unerklärlichen ohnmächtig gegenübersieht. Das Wort aus dem Glauben aber, wie Flügels Betrachtungen, aus denen wir nur einige Gedanken herausgreifen konnten, gibt dem Übel und dem Leiden einen Sinn oder lehrt zum mindesten Demut vor Gott, Geduld mit den Mitmenschen. Und das ist heute das Nötigste von allem, auf daß das Böse nicht fortzeugend Böses gebäre.

Umschau

KAMPF GEGEN DEN MYTHUS

Unter diesem Titel gibt Wilhelm Neuß im 4. Heft der „Dokumente zur Zeitgeschichte" (Bachem 1947) einen gedrängten Rückblick über das an Aufregungen reiche Zustandekommen der „Studien zum Mythus des 20. Jahrhunderts", jener Kampfschrift katholischer Wissenschaftler gegen Rosenbergs Buch, deren umfangreichsten Teil, den kirchengeschichtlichen, Neuß selbst bearbeitet hatte. Der nüchterne Tatsachenbericht liest sich stellenweise wie ein Kriminalroman und zeigt, wie schwer es schon Ende 1934 sein konnte, ein im damaligen Deutschland unerwünschtes Werk herauszubringen; mit welchen Tücken, Gefahren, Hindernissen und Rückschlägen zu rechnen war, bis die ersten Exemplare beim Leser ankamen. Um so mehr gebührt ein später Dank dem Wagemut des Verlegers Bachem, der bei der ganzen Sache am meisten riskierte, und des Bischofs von Münster, Clemens August von Galen, der, als Kardinal Schulte von Köln, aus sehr beachtlichen Bedenken (S. 18 f.), im vorletzten Augenblick seine Zustimmung zur Publikation zurückzog, im letzten Augenblick, trotz sehr beachtlichen Bedenken, die Verantwortung für die Herausgabe der Schrift auf sich nahm und — die Partie gewann. Alles weitere über diesen „atemraubenden Wettlauf zwischen Wagemut und Verrat" (S. 30), zwischen List und Überlistung der Gestapo, muß man in der Broschüre selbst nachlesen, auch das weitere Schicksal der Schrift, die bis zu ihrer Unterdrückung eine Auflage von 120 000 Stück erreichte (dazu 80 000 Sonderausgaben einzelner Teile), und ihrer anonym gebliebenen Verfasser. Nebenbei erfahren wir wertvolle Einzelheiten über die „Abwehrstelle Köln" (unter dem damaligen Kap-

[3] Sein Glaube ist der des evangelischen Christen. Aus diesem Umstand erklärt es sich, daß sich in dem Buch Formulierungen finden, die dem Katholiken ungewohnt klingen, ja der theologischen Zurechtrückung bedürftig erscheinen.

lan Teusch) und sehen wieder einmal mehr, „daß in diesem Kampf (gegen die sogenannte ns. Weltanschauung) mehr geschehen ist, als die meisten ahnen. 17 Millionen unter den größten Schwierigkeiten verbreitete Schriften sind keine Kleinigkeit... Und schließlich ist all das... doch nur ein Ausschnitt aus der Tätigkeit der Kölner Abwehrstelle, die in all den Jahren unermüdlich der Seelsorge in ihrer ganzen Breite zu Hilfe gekommen ist, um ihr die zeitgemäßen Mittel im Kampfe für die christliche Wahrheit zur Verfügung zu stellen“ (S. 42).

Wenn wir in diesem Zusammenhang ganz kurz auf unsere eigene Kampfschrift gegen Rosenberg „Der neue Mythus und der alte Glaube“ zurückkommen, so nicht deshalb, weil sie, fast gleichzeitig mit den „Studien“, aber völlig unabhängig davon erschienen, diese an Höhe der Auflage sogar noch übertroffen hat, auch nicht deshalb, weil Neuß, der sich sonst in der katholisch-protestantischen Kampfliteratur gegen Rosenberg gut umgesehen hat (S. 34—37), sie nicht erwähnt, sondern weil sie im „Kampf gegen den Mythus“ immerhin eine gewisse Rolle gespielt hat und, in kleinerem Maßstab allerdings, das Schicksal der „Studien“ in manchem teilte. Auf wenig mehr als 40 Seiten stellte sie in zehn Punkten übersichtlich geordnet zusammen, was in den beiden Artikeln „Der neue Mythus und der alte Glaube“ und „Völkerchaos und Völkerkirche“ (Bd. 128 dieser Zeitschrift, S. 73—87; 217—229) gegen Rosenberg ins Feld geführt worden war. Die kleine Schrift erschien unter dem vollen Namen des Verfassers und erlangte in der kurzen Zeit, die ihr beschieden war, die weiteste Verbreitung. Der Verlag Herder jagte, ohne eine Auflagenziffer oder -höhe zu nennen, binnen wenigen Wochen ein Zehntausend nach dem andern hinaus, bis das unschuldig-schuldige Kind dem würgenden Griff der Gestapo erlag. Immerhin, 130 000 Exemplare waren draußen, und diese wurden von den Besitzern vor weiterem Zugriff der Häscher mit liebender Sorgfalt geschützt. Die kleine Broschüre hatte den Vorzug, daß sie mit ihrem leichten Sturmgepäck auch dorthin drang, wo die schwer gepanzerten „Studien“ nicht hingelangen konnten, und daß sie auf gedrängtem Raum dem Katholiken im wesentlichen alles sagte, was vom Mythus und seinem Verfasser zu halten war.

Wie sehr Rosenberg selbst sich von den zehn Kieseln aus schlichter Hirtentasche getroffen fühlte, beweist das Kapitel seiner Streitschrift „An die Dunkelmänner unserer Zeit“, wo er dem Verfasser eine persönlich ebenso ungnädige wie sachlich unzulängliche Abfertigung zuteil werden ließ. Unsere Antwort war der dritte und letzte Artikel an Rosenbergs Adresse: „Mythus und Wirklichkeit“ (Bd. 129, S. 368—380). Seitdem schwieg die Fernbeschießung von beiden Seiten. Was zu sagen war, war gesagt. Zur Steuer der Wahrheit sei beigefügt, daß mir trotz mehrfacher Haussuchungen und Gestapoverhöre wegen dieser Broschüre niemals, weder von Rosenberg noch von der Partei, ein Haar gekrümmt wurde. Ob Rosenberg von der Partei doch nicht so voll genommen wurde, ob man ihm in führenden Kreisen die Niederlage gönnte, oder welcher Grund sonst für die Zurückhaltung in Sachen „Mythus“ vorlag, bleibe dahingestellt.

In einer sonst tüchtigen und verdienstvollen Schrift [1] wurde der Abwehrkampf der christlichen Kirchen gegen Rosenbergs Mythus als ein Schlag ins Wasser bezeichnet. Dieses Urteil läßt sich vor der Gechichte nicht aufrecht erhalten. Nach außen blieb dieser Kampf freilich ohne sichtbaren Erfolg. Rosenberg blieb weiterhin „durch Führers Gnaden“ der maßgebliche Leiter der „weltanschaulichen Erziehung“, sein Buch wurde weiterhin verkauft und in Schulungskursen usw. wiedergekaut und breitgetreten. Das war bei den damals herrschenden Zuständen gar nicht anders möglich. Aber eines war durch die weitausgreifende Abwehr geschehen, und dieses eine kann für die ganze Entwicklung der folgenden Jahre gar nicht hoch genug eingeschätzt werden: Es vollzog sich in den wenigen Wochen dieses von einem „Strom echter Begeisterung“ (Neuß S. 37) getragenen Kampfes eine Scheidung der Geister, die fortan bestehen blieb. Von jetzt ab wußte jeder, der es wissen wollte, woran er war. Hie Rosenberg und seine Partei — hie Christentum: die trennende Scheidewand ging nun klar und eindeutig mitten durch das Volk, unsichtbar, aber nicht weniger wirklich und wirksam. Für den denkenden, gläubigen Teil des deutschen Volkes war Rosenberg und sein Anhang erledigt. Sein „Kredit war zusammengebrochen“ (Neuß S. 31). Das gilt auch für den gläubigen protestantischen Volksteil, dem Walter Künneth mit seiner „Antwort auf den Mythus“ und Rudolf Homann mit seiner Schrift „Der Mythus und das Evangelium“ — neben einer Reihe kleinerer Broschüren — das nötige Rüstzeug an die Hand gegeben hatte.

[1] Hugo Kuhn, Die verfälschte Wirklichkeit (Deutschenspiegel, Heft 3), Stuttgart 1946.

In Wirklichkeit war also die „Aktion Rosenberg" für die Partei die erste große verlorene Schlacht auf geistig-religiösem Gebiet (wie später die Schul- und die Kreuzaktion). Der „weltanschauliche Gegner" löste sich vom äußerlich siegreichen Feind ab und bezog ein festes Stellungssystem, in welchem dem Nationalsozialismus kaum irgendwo mehr — Teile der Jugend vielleicht ausgenommen — ein nennenswerter Einbruch gelang. Rosenberg hat dies offenbar selbst gefühlt. Als er in Freiburg im Angesicht des ragenden Münsters seine berühmt gewordene Rede hielt — stockend und verlegen, wie Ohrenzeugen berichten —, sagte er selbst, er sei sich darüber klar, daß die Zeit der Masseneroberungen für die ns. Weltanschauung vorüber sei und daß es nun gelte, in zäher Kleinarbeit Mann um Mann dem Gegner — lies: den christlichen Kirchen — zu entreißen. Wie wenig selbst dies gelang, wurde an anderer Stelle berichtet[2].

So ist der Kampf gegen den Mythus ein zwar der Zeit nach eng begrenzter, aber für das gewaltige Ringen um die Seele des deutschen Volkes hochbedeutsamer Ausschnitt aus der Geschichte des Kampfes der Kirchen gegen den Nationalsozialismus, deren Gesamtdarstellung eine Aufgabe der Zukunft bleibt.

Anton Koch S. J.

ZAUBERWAHN IN DER ANTIKE

In den heidnischen Religionen spielt der Zauber eine übermächtige Rolle, nicht nur bei den kulturlosen einfachen Völkern, sondern gerade auch bei antiken Kulturvölkern, wie Griechen und Römern. Zauber (Magie und Mantik) besteht in dem Versuch, durch irgendwelche Mittel natürliche und übernatürliche Mächte (Gottheit und Dämonen) in den Dienst des Menschen zu zwingen. Dieser eigensüchtige Wahn ist geboren aus mangelhafter Erkenntnis des Naturzusammenhanges und abergläubischen Volksvorstellungen. Er hat in der Antike, vor allem in der Spätantike, einen Wust von Zauberpraktiken und Zauberrezepten gezeitigt, deren Studium auf jeden gesitteten Menschen wahrhaft niederdrückend und abstoßend wirkt. Die überlieferten griechischen Zauberpapyri der hellenistischen Epoche — lateinische fehlen bisher — stammen ausnahmslos aus Ägypten, das übrigens in der Antike als die Heimat der Magie galt. Nur dort haben sich Papyrusrollen, -bücher und Einzelblätter erhalten. In welchem Umfang diese Art von Literatur verbreitet war, ergibt sich aus einer Bemerkung der Apostelgeschichte (19, 19), nach der Paulus, der „Heidenapostel", allein in Ephesus Zauberbücher im Werte von ungefähr 50 000 Silberdenaren öffentlich verbrennen ließ.

Unter den erhaltenen Papyrusurkunden ragt vor allem das große Zauberbuch der Pariser Nationalbibliothek hervor. Es ist eine Sammlung von 3274 Zeilen auf 18 Doppelblättern aus der Zeit um 300—400 n. Chr., enthält aber sicher viel älteres Material. Um seine Herausgabe und Erklärung haben sich Altphilologen, Theologen und Religionshistoriker bemüht, vor allem C. Wessely,[1] Th. Hopfner[2] und K. Preisendanz[3].

Das Pariser Buch ist typisch und wohl das aufschlußreichste Dokument dieser Art. Da wird in unsinniger Weise geredet von der Verehrung der Sonne als eines „feurigen Gottes" und eines „heiligen Lichtglanzes" durch Brüllen und Schreien, durch Atemholen, Pfeifen und Schnalzen, von einer Beschwörung des Kosmos und der Gestirne als der Beherrscher der Zeit und des unerbittlichen Schicksals, von Namenzauber, von Räucherungen und Amuletten, von Traumvisionen und Zauberpflanzen, die in irrationaler Weise die Götter und Dämonen „schauen" lassen, von hypnotisch-psychopathischer Beeinflussung der Orakelsucher, von Liebeszauber mit Hilfe der Totengeister und nicht zuletzt von einer absurden kultischen Lobpreisung Hekates, der Beschützerin der Magie. Sie wird angeredet als die „Furchtbare, vor der der Kosmos zittert, die in Gräbern ihre Mahlzeit hält", als „die Gehörnte, die Lichtbringerin, die Stiergestaltige, die heult wie Hunde..." Man bringt ihr als Opfer dar „einer bunten Ziege Talg und Blut und Unflat, das Blutwasser einer toten Jungfrau und das Herz einer vorzeitig Gestorbenen".

In der Festschrift „Pisciculi, Prof. Dr. Fr. J. Dölger zum 60. Geburtstag dargebracht", hat Hopfner der Licht-, Mond- und Zaubergöttin Selene — Artemis — Hekate (die Gleichsetzung ist seit dem Ende des 5. Jahr-

[2] Vgl. unseren kleinen Beitrag „Vom Widerstand der Kirche 1933—1945" im Septemberheft des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift.

[1] Griechische Zauberpapyri von Paris und London (Denkschriften der Wiener Akademie der Wissenschaft, 36. Bd.) Wien 1888.

[2] Griechisch-ägyptischer Offenbarungszauber, 2 Bde., Leipzig 1921 und 1924.

[3] Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri, 2 Bde., Leipzig 1928 und 1931. Das Erscheinen des dritten Bandes steht noch aus.

hunderts v. Chr. überliefert) eine Studie gewidmet: „Hekate — Selene — Artemis und Verwandte in den griechisch-ägyptischen Zauberpapyri und auf den Fluchtafeln". Damals stellte er 263 Namen fest, mit denen um die Wende der Antike die „wutschnaubende" Hekate angerufen wurde.

Licht-, Mond- und Zaubergöttin, Gespensterkönigin und selbst ein furchtbares Gespenst, das sie war, gilt Hekate als Freundin und Genossin der Nacht. Sie zeigt sich bei Gräbern, sie verschlingt das Fleisch der Toten und frißt ihre Herzen. Sie ist nach den Wahnvorstellungen der Zeit dreiköpfig, hat ein dreifaches Antlitz, führt an Straßenkreuzungen den nächtlichen Wanderer irre oder weist ihm auch den rechten Weg. Ja Hekate ist sogar zur Schicksalsnotwendigkeit geworden (Heimarmene — Ananke — Tyche — Dike — Moira) und hat als solche Gewalt über Götter und Menschen. Sie ist die kosmische Allgewalt, die als Hekate-Persephone die Unterwelt, als Demeter-Artemis die Oberwelt, als Selene die Himmelsregion zusammenhält.

Inzwischen hat Hopfner eine weitere Studie zur Gestalt der Hekate erscheinen lassen,[4] die die Attribute, die Kleidung, die Symbole der Zaubergöttin (Tiere, Pflanzen, Steine, Metalle und Verwandtes) und die Opfergaben, die ihr dargebracht wurden, ausführlich untersucht. Wenn wir dabei von dem Mist des Pavian und der Spitzmaus lesen, die im Kult der „kotessenden" Unterweltgöttin Verwendung fanden, so ergibt sich auch aus dieser abstoßenden Tatsache von neuem die religiös-sittliche Entartung, die weite Kreise des Griechentums, zunächst der Spätantike, durchzogen hat, trotz aller Versuche denkbegabter Philosophen der antiken Kultur, die Menschheit zu einem vernünftigen Gottesdienst aufzurufen. Das Frivole wurde geradezu zum Mysterium, und das Wort von der „heiteren Lebensfreude der Griechen" (Goethe-Harnack) ist angesichts der zitternden Unrast, die über ihrer Lebensart liegt, eine bittere Fabel.

Es gibt ein Buch, das man als den vollen Gegensatz zur Preisendanzschen Sammlung der antiken Zauberpapyri bezeichnen könnte: das im Jahre 1932 erschienene Werk des französischen Dominikaners A. J. Festugière „L'Idéal religieux des Grecs et l'Evangile" (Paris). Es zeichnet, auf wissenschaftlichem Boden stehend, die frohe Botschaft von Christus als dem Sieger über die antik-heidnische Schicksalsidee, deren Schatten auch heute über so manchen atheistischen Gedankensystemen unserer Tage liegt.

Heinrich Doergens

[4] Oriental. Institut Prag, Jg. 13, Nr. 3—4.

Besprechungen

Zeitfragen

DEUTSCHLAND NACH DEM ZUSAMMENBRUCH. Von Max Pribilla. (147 S.) Frankfurt a. M. 1947, Verlag Josef Knecht. Carolusdruckerei.

In diesem Buche habe ich die vier Aufsätze in dieser Zeitschrift über das Schweigen des deutschen Volkes, die Voraussetzungen des Nationalsozialismus, die Umerziehung des deutschen Volkes und die Zeitaufgaben der Christenheit vereinigt. Die Neuausgabe bot mir die Möglichkeit, meine Ausführungen nach manchen Richtungen zu erweitern und auch auf Fragen bzw. Einwände zu antworten, die in zahlreichen Zuschriften an mich gerichtet wurden. Da die betreffenden Hefte der Zeitschrift vergriffen sind, so bietet das Buch denen einen Ersatz, die nicht in den Besitz der Aufsätze gelangen konnten. M. Pribilla S. J.

GRUNDFRAGEN DES NEUZEITLICHEN HUMANISMUS (Mainzer Universitäts-Reden, H. 4). Von Karl Holzamer. (28 S.) Mainz 1947. Fl. Kupferberg.

Eine kurze Vorerörterung des Verhältnisses zwischen Christentum und Philosophie bezeichnet eine christliche Philosophie mit Recht als „Unbegriff" im Sinne einer Philosophie, die sich besondere Voraussetzungen geben darf, bejaht sie jedoch als Philosophieren aus christlicher Haltung, die aller Wirklichkeit geöffnet ist. Dann untersucht H. die Gründe, warum der neuzeitliche Humanismus gescheitert ist. Er mußte versagen, weil er von einem falschen Menschenbild ausging und den Menschen auf sich selbst stellte; so kam es zu der Entwicklung seit Descartes, die hier kurz dargestellt wird und die im Zusammenbruch unserer Jahre endete. A. Brunner S. J.

HUMANITÄT UND CHRISTENTUM. Von Prof. Dr. Gottlieb Söhngen. (80 S.) Essen 1946, Verlagsgesellschaft Augustin Wibbelt.

Kann man Christ werden und zugleich Mensch bleiben oder muß man umgekehrt Christ sein, um überhaupt voll und ganz Mensch zu werden? Die vielfach verschlungenen Fäden dieser Frage finden in der Broschüre eine sorgfältige Behandlung, die von der Geschichte ausgeht und nach einer grundsätzlichen Klärung strebt. Aber die Frage geht nach der Meinung des Verfassers nicht auf; es bleibt ein ungelöster Rest, eine ständige Spannung zwischen Humanismus und Christentum.

Für den doppelten Entwurf von unten und von oben bildet die Liebe den Schnittpunkt: der platonische Eros und die aristotelische Philia bei den Griechen, Agape und Caritas im Neuen Testament. Die Geschichte hat abwechselnd das Gemeinsame und die Unterschiede herausgestellt. Nietzsche und George lehnen die christliche Lösung ab, Luther und Paulus kämpfen gegen die heidnische Deutung; in beiden Fällen erfolgt die Verurteilung im Angesicht des Kreuzes, an dem sich die Geister scheiden. Aber auch die Konvergenz zwischen Humanitas und Christentum hat ihre Zeugen. Was sich bei Goethe und Lessing nur als letzte Verbundenheit in einigen Grundhaltungen von Mensch zu Mensch gibt, entfalten die christlichen Humanisten aller Jahrhunderte — Alexandriner, Augustinus, Dante, Thomas, Nicolaus Cusanus, Melanchthon, Franz von Sales, Pascal, Fénélon, Newman — zum Reichtum einer mit Spannung geladenen Harmonie: nach dem Vorbilde Jesu Christi den Menschen um Gottes willen gut sein und zugleich Gott mehr lieben als alle Menschen und die ganze Welt.

Man wünscht sich nach der Lesung von Söhngen eine Schrift, die getrennt behandelt, was der Verfasser ungeschieden ließ. Zunächst in Auswertung der Geschichte eine Typologie der vielfachen und wechselnden Formen, die das Verhältnis zwischen Humanität und Christentum positiv und negativ durchlaufen hat. Sodann mit Hilfe von Philosophie und Theologie eine grundsätzliche Reflexion über das Wesen beider Erscheinungen und eine Analyse der verbindenden und trennenden Elemente. Vielleicht kann eine solche systematische Behandlung auch den irrationalen Rest der geschichtlichen Betrachtung auflösen, die durch den Wechsel zwischen Anziehung und Abstoßung keine endgültige Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Christentum und Humanismus findet. P. Bolkovac S. J.

DIE GEISTIGEN GRUNDLAGEN DER ABENDLÄNDISCHEN KULTUR. Von Hans Erich Stier. (92 S.) Gütersloh 1947, C. Bertelsmann.

Auf knapp 100 Seiten gibt der Verfasser einen Abriß der abendländischen Geschichte. Sie enthüllt Freiheit-Wahrheit-Menschlichkeit als die Lebensgesetze des europäischen Geistes, im Unterschied zum Morgenland, das von Ägypten und Mesopotamien bis zum modernen Rußland an der Strukturformel Ordnung-Herrschaft-Dienst für die menschliche Gemeinschaft festhält. Aus dieser Spannung zwischen Hellas und dem Orient wurde die griechisch-römische Welt geboren. Als Jahrhunderte später der asiatische Einschlag im Hellenismus die Antike bedrohte und Byzanz Rom ablöste, hat das Christentum das klassische Erbe gerettet und die abendländische Geschichte der folgenden Jahrhunderte möglich gemacht. Wenn die Deutung der Vergangenheit Einfluß hat auf die Gestaltung der Zukunft, dann muß die Begegnung zwischen Ost und West in der Gegenwart diese Einsicht verwerten.

Soweit das Ergebnis des Verfassers. Für den kritischen Leser bleiben wichtige Fragen ungelöst. Reicht die Freiheit allein aus, um heute eine fruchtbare Zusammenarbeit in Wirtschaft und Politik zu garantieren? Und wenn es sich nur um Akzente handeln sollte, ist die Stiftung einer neuen Ordnung nicht genau so wichtig wie die Sicherung der Freiheit? Oder kann vielleicht sogar die allgemeine Freiheit erst dann in Frage kommen, wenn aus dem Chaos der Gegensätze eine geistige Führungsschicht von neuem den Zugang zu einer gemeinsamen Welt ideell und organisatorisch gefunden hat? Nach der Lektüre dieser Schrift wird man zur Ergänzung mit Nutzen in der Augustnummer der Frankfurter Hefte (1947) den Aufsatz von C. A. Borgese lesen: Rußland, Versuch einer Umwertung.

P. Bolkovac S. J.

Recht

EINFÜHRUNG IN DIE RECHTSTHEORIE. Ein Dialog. Von Ernst von Hippel. 2., wesentlich vermehrte und durchgearbeitete Auflage. (187 S.) Bonn 1947, Götz Schwippert.

Die erste Auflage dieser Schrift wurde unter der Herrschaft des Nationalsozialismus durch die Breslauer Staatspolizei beschlagnahmt. Die Verbindlichkeit des Rechtes war

nämlich nicht aus der bloßen Faktizität von Blut und Macht, sondern von moralischen Werten, letztlich von Gott abgeleitet. Schon das Schicksal des Buches wird ihm Sympathie erwecken. Auch der Verfasser verlangt die positive Satzung zwecks Individualisierung und Sanktionierung der ewigen Normen. Die Ewigkeit und Verbindlichkeit dieser Normen aber fließt aus dem ewigen Wesen der Dinge und ihrer Zielordnung selbst: Wesensrecht, Naturrecht. Diese lex naturalis wird deutlich entgegengestellt dem fälschlich Naturrecht genannten des 18. Jahrhunderts, das die rechtmäßige Satzung verwirft, um sich auf die subjektive, willkürliche Vernunft zu berufen. Das wahre Naturrecht gründet wieder im Ursprung aller Wesenheiten, in Gott. Diese Verklärung des gesamten Rechtsgebietes durch die lex aeterna wird im Christentum noch überhöht durch das Gesetz der Gnade und Liebe, die lex divina. „Friede kann nur bestehen, wo der Kreis der Wahrheit geschlossen ist um das Kreuz, das die Vertikale der Werte und die Horizontale des Sinnenseins, und also Geist und Natur verbindet" (81). Der Abstieg von diesen Höhen begann nach dem Verfasser mit dem Nominalismus. Er sah nur die Einzeltatsachen, keine ewige Ordnung. Es begann die Wertanarchie. Diese auflösende Wirkung des Nominalismus wurde nach v. Hippel noch unterstützt durch die Reformation. „Durch die Reformation ging zunächst das göttliche Recht verloren, da keine Maßgeblichkeit der Auslegung mehr bestand" (159). Der Verfasser hält angesichts der heutigen Wirren eine höchste Auslegungsinstanz auch für das gesamte Rechtsgebiet für unentbehrlich: „Ich für meine Person bin überzeugt — so läßt er allerdings zunächst nur den „Vater" im Dialog sagen —, daß er (der Protestantismus) diese letzte Entscheidungsbefugnis (des Papsttums) eines Tages anerkennen wird, wenn seinerseits der Katholizismus das annimmt, was berechtigt an seinem (d. i. des Protestantismus) Freiheitsbegriff ist" (168). Der Nominalismus führt auf dem Rechtsgebiet zur positivistischen Versklavung an den Gesetzesbuchstaben ohne Geist und innere Verpflichtung, also zur Versklavung an die Gewalt, an die totale Staatssouveränität. Die totale Staatssouveränität wieder führt gegenüber anderen, ebenso totalen Souveränitäten in Ermangelung eines übergeordneten, moralischen Völkerrechts zum Kampfe aller gegen alle, wie wir ihn erleben müssen. — Ein Einzelhinweis v. Hippel's ist nicht zu unterschätzen: Die Juristen sollten in einem philosophischen Proseminar Gelegenheit erhalten, in die metaphysischen Grundlagen des Rechtes einzudringen. Alles wird nach platonischer Art in einem Dialog zwischen Vater und Sohn dargelegt. Dabei hilft gelegentlich eine feine Natursymbolik: Bei Aufhellung der göttlichen Quellen des Rechtes lösen sich draußen Blitz und Donner ab, wonach der Regenbogen des Friedens aufleuchtet. J. Gemmel S. J.

GRUNDLEHRE DES VÖLKERRECHTS. Von Rechtsanwalt Dr. Ernst Sauer. 8° (336 S.) Köln 1947. Balduin Pick Verlag.

Unsere Völkerrechtswissenschaft hat bisher — gehemmt durch mancherlei äußere Schwierigkeiten — kaum Leistungen aufzuweisen, die einen Anschluß an die Entwicklung der letzten Jahre erkennen ließen. Die Veröffentlichung des ersten deutschen Völkerrechtshandbuchs der Nachkriegszeit ist daher besonders zu begrüßen: Mag es sich dabei auch um kein klassisches, bis zum letzten ausgereiftes Werk handeln, so ist doch eine lebendige Arbeit entstanden, die dem Rechtsbeflissenen gute Dienste leisten wird. zumal sie bis zur Gegenwart fortgeführt wurde — insbesondere fanden die UN und die Nürnberger Prozesse Berücksichtigung — und sie sich an Hand der Praxis und der zur Zeit erreichbaren Literatur mit den Hauptproblemen des modernen Völkerrechts selbständig auseinandersetzt. Der Verfasser erweist sich dabei als ein entschiedener Gegner des Rechtspositivismus und tritt für eine Wiederanknüpfung an die große Tradition des Naturrechts ein, das er zutreffend auf das Jus divinum und letztlich die Existenz eines persönlichen Gottes zurückführt. Er betont ferner den Primat des Völkerrechts gegenüber dem Landesrecht und ihre Überwölbung durch eine gemeinsame Rechtsordnung. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er, von der gleichen Grundauffassung ausgehend, den Ansätzen zu einem Völkerstrafrecht, die er in ein System zu bringen sucht; hierbei findet auch die Nürnberger Praxis Berücksichtigung. In diesem Zusammenhang betont der Verfasser, der Sinn jener Prozesse könne nur in der unnachsichtigen Aburteilung von Kriegsverbrechern gefunden werden; eine Vorwärtsentwicklung des Völkerrechts liege freilich nur dann vor, wenn deren Verurteilung erfolge „ohne Unterschied, ob sie den Staaten der Besiegten oder der Sieger angehören" (S. 191).

Von Interesse ist schließlich die Auffassung über den gegenwärtigen völkerrechtlichen Status Deutschlands. Er sieht darin das Ergebnis einer „Debellatio", die aber nur zu einem zeitweiligen „Unter-

tauchen" der alten Staatsgewalt führte, da bei den Siegern von vornherein die Absicht bestand, den Altstaat in irgendeiner Form wieder erstehen zu lassen. Nach Bildung von Staatsorganen mit selbständigem Verantwortungskreis sei wieder ein Völkerrechtssubjekt im weiteren Sinne entstanden; schon vorher müsse aber die Haager Landkriegsordnung eine analoge Anwendung finden (S. 84 f.). O. M. v. Nostitz

Psychologie

SELBSTVERTRAUEN. Von Rhaban Liertz. (108 S.) Bonn 1946, Ferdinand Dümmler.

In diesem Werk des bekannten Arztes wird die Lehre von der „vertrauenden Selbstbeeinflussung als einem Heilmittel im Dienste der Kranken" vorgelegt. Liertz knüpft seine Ausführungen an Alltagserfahrungen an, die die Bedeutung der Vorstellung von dem, was man kann, oder der Befürchtung dessen, was man nicht kann, immer wieder beweisen. Diese Erfahrungen werden hier in vielen Beispielen aus dem Leben auseinandergefaltet und im Sinne einer Heilpraxis ausgewertet. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß mit diesen Ausführungen auf Tatsachen hingewiesen wird, die nicht nur für seelisch und leiblich Erkrankte von großer Wichtigkeit sind, sondern auch in der Selbsterziehung, also bei der Prophylaxe der Krankheiten, nicht ohne Schaden außerachtgelassen werden können. Es gibt nicht nur eine Fremdsuggestion, also ein Einflußnehmen von Mensch zu Mensch — im Grunde nichts weiter, als ein Übernehmen von Ansichten, Überzeugungen mit ihren bestimmt gearteten Gefühlen auf Autorität hin —, sondern auch ein beständiges Sichselbstbeeindrucken durch Einflüsterungen, durch stark von Gefühlen und Triebeinstellungen durchwobene, motivkräftige Zusprüche, die das Handeln des einzelnen bestimmen und nachdrücklichst beeinflussen. Es ist hier nicht der Ort, den Mechanismus tiefenpsychologischer Art dieser Zusammenhänge zu klären. Hier sei auf das Buch selbst hingewiesen. Als ein kurzer Hinweis im Sinne einer Ergänzung und Verdeutlichung möge die Bedeutung der weltanschaulichen Hintergründe des Selbstvertrauens, besser seiner Grundlagen angedeutet werden. Je nach der größeren oder geringeren Tiefe, auch des Umfanges der Intelligenz wird das autosuggestive Einflußnehmen auf die seelischen Haltungen und Überzeugungen nur dann von Erfolg auf Dauer gekennzeichnet sein, wenn ein Vertrauen zur Welt schlechthin verstandlich gerechtfertigt erscheint. Ist dieses Vertrauen etwa infolge schwerer Schicksalsschläge oder anhaltender schwerster Berufskämpfe erschüttert — und zwar so sehr, daß die weltanschaulichen Grundlagen des Daseins brüchig geworden sind —, so wird ein noch so recht gemeintes und eifrig betriebenes Selbstsuggerieren nie zum Erfolg führen können. Wer Vertrauen zur Welt hat, und nur der, kann durch die Methode der vertrauenden Selbstbeeinflussung auch Ordnung und Zuversicht in die alltäglichen Schwierigkeiten und Leiden tragen, schließlich deren Heilung und Überwindung herbeiführen. Die Frage der seelischen Methode der Heilung ist eine Frage der Weltanschauung, nämlich die: habe ich eine Weltanschauung, die Vertrauen zum Dasein, zur Welt, wie sie ist, gestattet, ja sie empfiehlt, dann kann auch die methodische Selbstbeeinflussung zu Erfolg führen; habe ich eine solche Voraussetzung nicht, wird auch die beste Methode nicht leicht Änderung schaffen.

Zudem darf auch die Bedeutung des „Zufalls" eines Erfolges nicht gering veranschlagt werden. Weiterhin dürften typenpsychologische menschliche Unterschiede auch innerhalb des Mechanismus der Selbstbeeinflussung wichtig sein: nicht jeder ist einer Heilung „von oben her" in gleicher Weise zugänglich. Der Grad des Einflußnehmens oder seines Erfolges wird bei einem ausgesprochen kritischen Menschen, der gewohnt ist, viele „Wenn" und „Aber" seinen Überlegungen einzuschalten, ein geringerer sein, als bei einem leichtgläubigen, der zu Vertrauen und Hingabe ganz allgemein geneigt ist. H. Thurn S. J.

DIE DREI LASTER. Dostojewskis Tiefenpsychologie. Von Alois Dempf. (129 S.) München 1946. Verlag Karl Alber.

Alois Dempf gibt in diesem Werk Analysen der bedeutsamsten Werke Dostojewskis. Leitidee ist dabei die Herausschälung wesentlicher Probleme in Hinsicht auf Grund-„verkehrungen" der menschlichen Natur. Die drei Laster: Hochmut, Liebeshörigkeit und Habgier werden in ihren Voraussetzungen und in ihrer zerstörenden Wucht der Entwicklungen und Verflechtungen mit dem Gesamtseelischen beschrieben. Berechtigt ist der Titel des Werkes „Tiefenpsychologie", da in allen Fällen die „neurotisierende", verderbliche Kraft seelischer Haltungen — eben der Laster — deutlich wird. In den Tiefen der Seele rächt sich die Perversion der Ordnung, die mit den Lastern ins Menschenherz einzieht. Greifbar wird hier, daß der Dekalog in seinen fundamentalen Forderungen des Maßes und der rechten Richtung

einzig Grundlage seelischer Gesundheit sein kann.

Der Genuß des Werkes setzt eine gute Kenntnis der Werke Dostojewskis voraus, da naturgemäß die Analysen nur fragmentarischen Charakter besitzen können. Die Inhaltswiedergabe kann nie so vollständig sein, daß nicht empfindliche Lücken für den blieben, der die Werke selber nicht gelesen hat.

Als sehr aufschlußreich muß die Einleitung: „Dostojewskis geistige Entwicklung", angesprochen werden. Eine Psychologie gewinnt immer besondere Eindringlichkeit auf dem Hintergrund der Eigenart und der Entwicklung des Urhebers, des Psychologen. Dostojewskis Probleme, seine Art, das Leben zu sehen, seine Stellung zum Christentum, besonders auch in seiner östlichen Ausprägung, gewinnen Relief, das sich ohne Kenntnis der Lebensschicksale und der Auseinandersetzung des Menschen Dostojewski mit ihnen nicht bilden kann. H. Thurn S. J.

Dichtung

ANDANTE LAMENTOSO. Von Lilo Ebel. (29 S.) Freiburg 1946, Verlag Herder. M. 1.20.

Vier knappe, visionäre Zwiegespräche zwischen einem Gestrandeten und einem Engel, in die sich bisweilen die übriggebliebenen Getäuschten mischen und die Stimme des Verborgenen hineindringt. Stimmungsstark und mit Verzicht auf besondere formale Gestaltung in freien Rhythmen geschrieben, erinnern sie in etwa an die Bildersprache des Alten Testaments und der Apokalypse.

Unsere Zeit im Bilde der Sintflut! Im unermeßlichen Meer der Vernichtung ist alles begraben. Nacht herrscht und Grauen. Ringsum Trauer, Angst, Schwermut, Verzweiflung. Verloren all die geliebten Dinge. „Heimatlos ward unser Geist." Nur hier und da „kränklich schimmernde Sehnsucht". Der Engel aber mahnt zur Geduld: „Eines Tages sinken die Wasser, und das Land wird wieder bewohnbar."

Was aber blieb übrig nach dem Rückgang der Flut? Verwesung, Trümmer, Wüste! Nur „in schmalen Lachen Leid ohne Hoffnung." Wir sind „im eigenen Land flüchtig, verbannt, gefangen". Alles umsonst? Bleibt nur noch Flucht in ein fernes Land, in den Traum? Nein: Ausharren! Denn es bleibt die Verheißung des Verborgenen: „Ich verlasse dich nicht, Landschaft des Jammers!"

Schlimmere Nacht aber, Nacht der Sünde und Gier breitet sich aus über den Trümmern. Wo ist im großen Schiffbruch der Welt eine Rettung? Nur eine Brücke führt in die Zukunft: Liebe! Glocken der Verheißung klingen von ferne, der Glanz göttlich verklärten Leids steht am Horizont, und der Morgenstern verheißt der Liebe goldenes Meer der Erfüllung. H. Gorski S. J.

DIE SILBERDISTELKLAUSE. Gedichte / DAS WEINBERGHAUS. Gedichte. Von Friedrich Georg Jünger. (68 und 63 S.) Hamburg 1947, Hans Dulk. Je M 4.—.

Es ist erquickend, in unserer dem Sonett verfallenen Zeit einmal wieder leicht dahinplätschernde Gedichte lesen zu können. Seitdem durch Stephan George das Prophetisch-Erhabene, durch Rilke das Dichte und Geschlossene zur Vorherrschaft kamen, bedarf die Lyrik zweifellos wieder der aufgelockerten, freien Bewegung. In den vierzeiligen trochäischen Strophen der vorliegenden Rahmendichtungen kommt diese Bewegung unter dem Einfluß von Wind und Wasser und der spielerischen Phantasie des Dichters zu ihrem Recht. Man darf da nicht jedes Wort und jede Fügung beckmesserisch prüfen; man würde dann sehr vieles zu leicht befinden. Aber auch der nachgiebig freundliche Leser wird sagen, daß bei Jünger manches etwas zu sehr zerfließt. Mögen auch die Wasserfäden des Gebirges sorglos dahinrieseln, das echte Kunstwerk gehorcht doch dem geheimen Gesetz einer inneren Vollendung der einzelnen Glieder. Oft wird man beim Lesen an die Lehrstrophen aus „Dreizehnlinden" des gediegenen und besinnlichen Friedrich Wilhelm Weber erinnert. Dieser aber weiß seinen Versen sichereren Fortgang zu geben. Jünger ist dem Atem der Natur, dem Blühen und Wachstum verbunden, auch in der Zeitkritik und im Ausdeuten des Symbolgehaltes der irdischen Dinge. Der sparsamen Sicherheit der Technik und dem Zeitgefühl, dem ehernen Gang der Ereignisse unentrinnbar ausgesetzt zu sein, setzt sich der freie Dichter entgegen, der im Spiel der Wellen und im Wechsel der Jahreszeiten die köstlichen Gaben der Natur, Brot und Wein, genießt. Der Würde muß sich die Anmut gesellen. Von der Höhe des Berges schweift der Blick über die mannigfaltigen Täler; vom Hügel, auf dem das Weinberghaus steht, sieht das Auge die Weite der Bodenseelandschaft mit ihrem Reichtum und ihrer die Zeiten überdauernden Fruchtbarkeit. Aber ist bei aller Notwendigkeit dieser Freiheit nicht auch ein wenig Flucht vor der Wirklichkeit in dem Preis der Silberdistelklause?

H. Becher S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Aich, Thomas, Massenmensch und Massenwahn. Zur Psychologie des Kollektivismus. (240 S.) München 1947, Verlag Bayerische Union.

Armbruster, Johann, Lux Perpetua, I. Bd. Geschichte einer Jugend aus des 19. Jahrhunderts Ende. (440 S.) München 1947, Karl Alber.

Auer, Franz. Alttestamentliche Frömmigkeit. (Reden und Vorträge der Hochschule Passau) VI. (28 S.) Nürnberg 1947, Glock und Lutz.

Bayernkalender 1948, herausgegeben von Hugo Schnell. (208 S.) München 1947, Schnell & Steiner. Geh. Mk. 3.—

Balmer-Basilius, H. R., Die Friedensaufgabe des Abendlandes. (55 S.) Wien 1947, Herder.

Bernanos, Georg, Tagebuch eines Landpfarrers. Roman. (306 S.) München 1947, Kösel. Kart. Mk. 6.50

Borgas, Anni, Die Plastiken im Domparadies zu Münster Bildwerke westfälischer Kunst. (Westfälische Bildmappen.) Freiburg i. Br. 1947, Christophorus-Verlag.

Brand, Maximilian, Laute des Eros. Lieder und Gedichte vom Weg des Herzens. (160 S.) Starnberg 1947, Heinrich F. S. Bachmair.

Braunmühl, Anton v., Der meine Jugend erfreut. Tagebuchblätter eines Inntalers. (124 S.) Würzburg 1947, Echter-Verlag.

— Insulinschock und Heilkrampf in der Psychiatrie. Ein Leitfaden für die Praxis. (247 S.) Stuttgart 1947, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft.

Brinkmann, Bernhard S. J., Christus-Gemeinschaft. (63 S.) Paderborn 1947, Schöningh. Kart. Mk. 1.80

Brugger, Walter S. J., Philosophisches Wörterbuch. (532 S.) Freiburg i. Br. 1947, Herder. Geb. Mk. 20.50

Byron, Lord, Kain. Ein Mysterium (Abendländische Bücherei.) Herausgegeben von Reinh. Schneider. (109 S.) Freiburg i. Br. 1947, Herder. Kart. Mk. 4.—

Casper, Josef, Wege und methodische Hinweise zur bibeltheologischen Arbeit. (48 S.) Wien 1947, Herder.

Der große Entschluß, Monatsschrift für aktives Christentum. (24 S.) Wien 1947, Herder. Je Heft S. 2.—

Dörfler, Peter, Der Sohn des Malefizschenk. Roman. (327 S.) München 1947, Kösel. Kart. Mk. 6.50

— Die Begegnung. Erzählung. (45 S.) München 1947, Karl Alber.

Dormanns, Alfred, Die Bevölkerung hatte Verluste. (432 S.) Hamburg 1947, Hoffmann und Campe. Geb. Mk. 9.60

Feldheller, Paul, Psycho-Politik. Zur Demokratisierung, politischen Erziehung und Säuberung. (48 S.) Berlin 1947, Chronos-Verlag.

Flügel, Heinz, Mensch und Menschensohn. Vierzehn Essays. (204 S.) München 1947, Kösel. Geb. Mk. 6.50

Gessel, Franz, Kirchenneubau — Gemeindeneubau. (62 S.) Wien 1946, Herder.

Görres, Ida Friederike, Kristall. Bild und Ebenbild. Werkheft für Mädchen. (104 S.) Frankfurt a. M. 1947, Josef Knecht.

Goethe, Johann Wolfgang v., Die natürliche Tochter. Ein Trauerspiel. (Abendländische Bücherei.) Herausgegeben von Reinh. Schneider. (111 S.) Freiburg i. Br. 1947, Herder. Kart. Mk. 3.50

Goldmann, Maria Andrea, Die heilige Kaiserin Adelheid. (Lebensschule der Gottesfreunde Nr. 52.) (55 S.) Meitingen 1947, Kyrios-Verlag.

Gowenius, Eva Marianne, Seht, da kommt der Träumer. Aus dem Schwedischen übersetzt von Elisabeth Suersen. (297 S.) Hamburg 1947, Hoffmann und Campe. Geh. M. 7.50

Guardini, Romano, Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk. (290 S.) München 1947, Kösel. Kart. Mk. 8.50

Hager, Franz, und Rahrbach, Walter, Aschaffenburg einst und jetzt. Ein Zeitdokument. (10 Texts., 22 Bilds.) Aschaffenburg 1947, Paul Pattloch. Kart. Mk. 4.—

Hammelrath, Willi, Auf dem Wege. Der Jugend und allen, die sie lieben. (230 S.) Nürnberg 1947, Glock und Lutz.

Hengstenberg, Hans Eduard, Der Mensch auf dem Wege. Betrachtungen über Sterblichkeit und Unsterblichkeit des Menschen. (63 S.) Münster i. W. 1947, Aschendorff. Geh. Mk. 1.50

Herkommer, Dr. Agnes, Mary Ward. (Lebensschule der Gottesfreunde Nr. 50.) (47 S.) Meitingen 1947, Kyrios-Verlag.

Hippel, Ernst v., Wesen der Demokratie. (74 S.) Bonn 1947, Götz Schwippert.

Hofmann, Rudolf, Das Menschliche im christlichen Ethos. (Reden und Vorträge der Hochschule Passau.) (32 S.) Nürnberg 1947, Glock und Lutz.

Jerusalem, Fr. W., Prof., Demokratie richtig gesehen. (41 S.) Frankfurt a. M. 1947, Josef Knecht.

International Conciliation. October 1947 no. 434. New York, Carnegie Endowment for Internationale Peace. (176 S.)

Kathedrale, Die, Blätter zum Wiederaufbau des Domes von Münster und der westdeutschen Kirchen. Erste Folge. (32 S.) Münster 1947, Aschendorff. Mk. 2.—

Kocher, Hugo, Unter Indianern, Landsleuten und Brasilianern. Eine Erzählung aus Südamerika. (182 S.) Meitingen 1947, Kyrios-Verlag.

Kuhlmann, Rudolf, Im Schatten. Bonn 1947, Götz Schwippert.

Ley, Stephan, Goethe und Friederike. Versuch einer kritischen Schlußbetrachtung. (126 S.) Bonn 1947, Ludwig Röhrscheid. Kart. Mk. 6.50

Lieb, Fritz, Die Selbsterfassung des russischen Menschen im Werke Dostojewskijs und Solowjews. (38 S.) Berlin 1947, Chronos-Verlag.

Loehning, Kurt, Daß Ihr erkennet. Novelle. (127 S). Berlin 1947, Erich Schmidt.

Lommatzsch, Erhard, Geschichten aus dem alten Frankreich. (238 S.) Frankfurt a. M. 1947, Josef Knecht.

Lotz, Johannes S.J., Das christliche Menschenbild im Ringen der Zeit. Drei Vorträge. (128 S.) Heidelberg 1947, F. H. Kerle.

Lurz, Dr. theol. Wilhelm, Meßfeier im Geist und in der Wahrheit. (199 S.) München 1947, Glocken-Verlag.

Mayer, Anton, Probleme, Ziele und Grenzen der Geschichtsrevision. (Reden und Vorträge der Hochschule Passau, VII.) (43 S.) Nürnberg 1947, Glock und Lutz.

Milton, John, Simson der Kämpfer. (Abendländische Bücherei, herausgegeben von Reinh. Schneider.) (103 S.) Freiburg i. Br. 1947, Herder. Kart. Mk. 4.—

Morr, Dr. Johann, und Markar-Markaroff, Dr. Nikolaus, Die Verwaltung des heiligen Ehesakramentes. (276 S.) Wien 1946, Herder.

Mörsdorf, Josef, August Froehlich. Pfarrer von Rathenow. (38 S.) Berlin 1947, Morus-Verlag. Kart. Mk. 1.80

Mostar, Hermann, Meier Helmbrecht. Drama in fünf Akten. (114 S.) Frankfurt a. M., Josef Knecht.

National Catholic Educational Association Bulletin, vol. 44, no. 1: Report of the Proceedings and Addresses of the 44. Annual Meeting 1947 (585 S.) Washington 1947.

Neuß, Wilhelm, Die Kirche des Mittelalters. (Die katholische Kirche im Wandel der Zeiten und der Völker. 2. Band.) (374 S.) Bonn 1947, Bonner Buchgemeinde. Geb. Mk. 15.—

Newman, J. H., Kardinal, Christliches Reifen. Texte zu religiöser Lebensgestaltung. Gesammelt, eingeleitet und übersetzt von Otto Karrer. (350 S.) Einsiedeln 1946, Benziger. Brosch. Fr. 8.50. Geb. Fr. 11.80

Otto, Josef Albert, Pioniere des Gottesreiches. (40 S.) Hamburg 1947, Hansa-Verlag, Josef Toth.

Pieper, Josef, Kleines Lesebuch von den Tugenden des menschlichen Herzens. (57 S.) München 1947, Kösel. Kart. Mk. 2.80

Pamperrien, Dr. Rudolf, Die Gewinnung des Volkes. Eine soziologische Untersuchung. (64 S.) Berlin 1947, Die Neue Lese. Brosch. Mk. 1.50

Quatember, Friedrich S.J., Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus. (163 S.) Wien 1946, Herder.

Raudive, Konstantin, Die Memoiren des Sylvester Perkons. 1. Bd.: Der Suchende. (381 S.) Westheim/Ziemetshausen 1947, Wiborada-Verlag, Rost und Dietrich. Halbl. Mk. 9.60

Reubel, Günther, Der Werdegang des christlichen Abendlandes Begegnung zwischen Antike und Christentum. (Görres Bibliothek Bd. 17/19.) (139 S.) Nürnberg 1947, Glock und Lutz.

Riß, Franz Xaver, Franz Xaver. (Lebensschule der Gottesfreunde Nr. 53.) (63 S.) Meitingen 1947, Kyrios-Verlag.

Roegele, Otto B., Die Botschaft des Vergil. (47 S.) Heidelberg 1947, Gral-Verlag.

Rommen, Heinrich, Die ewige Wiederkehr des Naturrechts. (261 S.) München 1947, Kösel. Kart. Mk. 8.50.

Rosenmöller, Bernhard, Metaphysik der Seele. (224 S.) Münster 1947, Aschendorff. Kart. Mk. 7.50

Schlüter-Hermkes, Maria, Dantes Auffassung vom Menschen. (56 S.) Hamburg 1947, Hansa-Verlag, Josef Toth.

Schmitt, P. Stephan, O.S.B., Das Christentum, die wahre Menschheitsreligion. (Wort der Wahrheit, 3. Bändchen.) (76 S.) Beuron 1947, Beuroner Kunstverlag. Kart. Mk. 1.50

Schnell, Hugo, Die Fürstbischöfliche Residenz zu Kempten und ihre Prunkräume. 4° (68 S., 80 Tafeln.) München 1947, Schnell & Steiner. Geb. Mk. 24.—

Schuchert, Dr. August, Jahrbuch für das Bistum Mainz 1947. 2. Band, I. u. II. Teil. (314 S.) Mainz 1947, Schmidt und Co.

Schweigl, Giuseppe M., S. J., L'Articolo 124 della costituzione sovietica sulla libertà dei culti. Raccolta di Leggi. (173 S.) Roma 1946, La Civiltà Cattolica.

Schweinfurth, Philipp, Grundzüge der Byzantinisch-Osteuropäischen Kunstgeschichte. (51 S.) Berlin 1947, Chronos-Verlag.

Severus, P. Emmanuel v., Fremde beherbergen. (112 S.) Hamburg 1947, Hansa-Verlag, Josef Toth.

Societas Sancti Lucae. Neue kirchliche Architektur. Ars Sacra 1944/46. 18. Jahrbuch für christliche Kunst. (36 S.) Basel 1947, Heß-Verlag. Kart. Fr. 6.50

Stepun, Fedor, Vergangenes und Unvergängliches. Aus meinem Leben 1884 bis 1914. (373 S.) München 1947, Kösel. Kart. Mk. 10.—

Thomas von Aquin, Das Auge des Adlers. Brevier der Heilslehre. Zusammengestellt und verdeutscht von Josef Pieper. (184 S.) München 1947, Kösel. Geb. Mk. 7.—

Thun-Hohenstein, Paul Graf, Philipp II. von Spanien. Briefe an seine Töchter. (96 S.) München 1947, Karl Alber.

Thurmair, Georg und Maria, Liebesgespräch im Krieg. (72 S.) Freiburg i. Br. 1947, Christophorus-Verlag.

Tolstoi, Leo, Michael und andere Erzählungen. (Internationale Jugendschriften, Heft 1.) (62 S.) Meitingen 1947, Kyrios-Verlag.

WORT
UND
WAHRHEIT

Zeitschrift für Religion und Kultur,

erscheint in der Abteilung Thomas-Morus-Presse des Verlages Herder-Wien. In den fast 2 Jahren ihres Erscheinens hat sich die Zeitschrift unter Mitarbeit führender Persönlichkeiten des katholischen Geisteslebens Europas zu einer repräsentativen Dokumentation eines modernen, dem Hier und Heute verpflichteten Geistes entwickelt. Die Katastrophe unserer Zeit bezeichnet auch einen entscheidenden Wendepunkt für das Christentum. Aus überholten weltanschaulichen Frontstellungen von gestern fällt ein reiches Erbe anheim. Die Prüfungen des Heute und die Bewährung von Morgen erfordern eine Gesinnung, die sich jedes falschen Traditionalismus begibt. So ist die Zeitschrift auf dem Wege, ein Forum zu werden, das in kritischer Auseinandersetzung in Theologie, Wissenschaft, Dichtung und Kunst das Wahre vom Falschen zu scheiden, die Wirklichkeit, von Illusionen befreit, in das Blickfeld zu rücken sich bemüht. Ihr Ziel ist, beizutragen zum Typ eines Katholiken, der mit freiem und offenem Blick die Realitäten ermißt und die geistigen Kräfte, die in ihm wirksam sind — der die Toten die Toten begraben läßt, weil die Stunde uns drängt.

Kirchenheizungen

Neuanlagen

und

Reparaturen

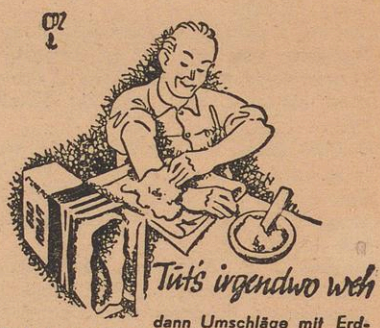
Seit 45 Jahren

*

CARL WELLEN & CO.

DÜSSELDORF

Himmelgeisterstraße 60



dann Umschläge mit Erdkraft Heilerde äußerlich. Hervorragend bewährt bei Rheuma, Gicht, Ischias, Ausschlägen, eiternden Wunden, Blutvergiftung, Flechten, Furunkel, Brandwunden, Verstauchungen usw.

Erdkraft Heilerde enthält wertvolle, körperverwandte Mineralstoffe. Innerlich angewandt ein hervorragendes Heilmittel bei allen Magen- und Darmerkrankungen, Säurebeschwerden, mangelndem Stuhlgang, Durchfällen usw. Erdkraft Heilerde entschlackt und reinigt den Körper.

ERDKRAFT
HEILERDE

In den einschläg. Geschäften.
Hersteller: Erich Schumm (14a) Murrhardt

1947 K 2115

1947 K 2040

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

INHALT

Das Siegel der Heimsuchung . . 1
Von Franz Hillig S. J.

Block 26. Erfahrungen aus dem Priesterleben in Dachau 10
Von Otto Pies S. J.

Zur deutschen Sozial- und Wirtschaftsordnung 28
Von Paul Berkenkopf

Das Theater ohne Kontrolle . . 45
Von Werner Barzel S. J.

Buchbericht: Grenzmoral . . . 55
Von Max Pribilla S. J.

Christentum oder Weltfrömmigkeit? 63
Von August Brunner S. J.

Die innere Ordnung 66
Von Hubert Thurn S. J.

Gibt es eine Wundergrenze? . 68
Von Anton Koch S. J.

Besprechungen von Büchern . . 71

73. Jahrgang · 1. Heft · 141. Band · Oktober 1947

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

Lfd 2440

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), 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 und zwei Halbjahresbänden. 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: Herder & Co. G. m. b. H., Freiburg i. Br., Tennenbacherstraße 4. — Druck: Herder-Druckerei, Freiburg i. Br.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Otto Pies, Pullach bei München, Berchmanskolleg · Prof. Dr. Paul Berkenkopf, Bonn, Haagerweg 61

Alle anderen: über die Schriftleitung (s. oben)

Genehmigt durch Gouvernement Militaire de la Zone Française d'Occupation
— Direction de l'Information — Section Presse am 15. 6. 46

Zu den uralten Heilmitteln

zählen die organischen Erden. Das Essen von Erde gehört zu einer in der ganzen Welt verbreiteten Erscheinung.

Erdkraft-Heilerde ist ein unverändertes, natürliches Bodenerzeugnis, vielseitig innerlich und äußerlich anwendbar.

Seit 25 Jahren hervorragend bewährt bei allen Erkrankungen des Magens und des Darmes, gegen Gicht, Rheuma, Ischias. Ein Universal-Haus- und Heilmittel, vorbeugend und heilend für Gesunde und Kranke:

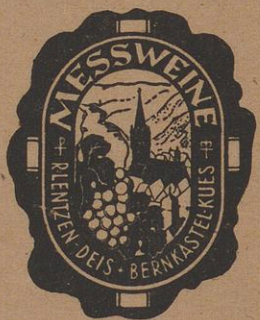
In den einschlägigen Geschäften

Hersteller: ERICH SCHUMM
(14a) Murrhardt/Wttbg.

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"



R. Lentzen-Deis, Bernkastel-Kues
Meßweinlieferant - Weingroßhandlung

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

INHALT

Die Heiligen 81
Von August Brunner S. J.

Hitler in uns selbst 90
Von Max Pribilla S. J.

Solowjew und Dostojewskij . 105
Von Wladimir Szylkarski

Wille und Lebenskraft 121
Von Hubert Thurn S. J.

Schlaf und Schlafstörung . . . 134
Von Georg Siegmund

Umschau 151

Besprechung von Büchern . . 157

73. Jahrgang · 2. Heft · 141. Band · November 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), 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 und zwei Halbjahresbänden. 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: Herder & Co. G. m. b. H., Freiburg i. Br., Tennenbacherstraße 4. — Druck: Herder-Druckerei, Freiburg i. Br.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Wladimir Szylkarski, Bonn, Koblenzerstraße 85

Prof. Dr. Georg Siegmund, Bernhards bei Fulda

Felix zu Löwenstein, Karlsruhe, Bismarckstraße 61

Herbert Gorski, Pullach bei München, Berchmanskolleg

Alle anderen: über die Schriftleitung (s. oben)

Genehmigt durch Gouvernement Militaire de la Zone Française d'Occupation — Direction de l'Information — Section Presse am 15. 6. 46

Briefmarken-Groß-Auktionen

Laufend im Frühjahr, Herbst und Winter. Beste Verwertung von Sammlungen, Seltenheiten, Nachlässen usw. Auktions - Einlieferungsbedingungen kostenlos. Ernste Interessenten erhalten die illustrierten Auktions-Kataloge gratis gegen Berufsangabe. Ständiger Ankauf von Sammlungen.

Edgar Mohrmann & Co. m. b. H.

Vereidigter Briefmarken-Auktionator

HAMBURG 1, Speersort 6, Tel.: 32 64 28

Briefmarken-Auktionshaus von Weltruf!

MESSWEINE R. LENTZEN DEIS BERNKASTEL-KUES

R. Lentzen-Deis, Bernkastel-Kues

Meßweinlieferant - Weingroßhandlung

FABRIKANTEN!

Handelsvertretung und Großhandlung Kurt Schröder,

GELSENKIRCHEN-BUER, Horsterstr. 36, übernimmt für Ruhrgebiet Interessenvertretung, Auslieferungslager usw. Büro, Lager u. Telefonanschl. vorhanden.

Stimmen aus Maria Laach

15 Bände, geb. Hlbldr., gut erhalten, Jg. 1893 bis 1900, zu verkaufen. Angebote unter S. 101 an die Geschäftsstelle der Zeitschrift.

16. JULI 1970
23. MRZ. 1973
16. MAI 1973
16. AUG. 1974
17. JULI 1980
13. JAN. 1982

4.70