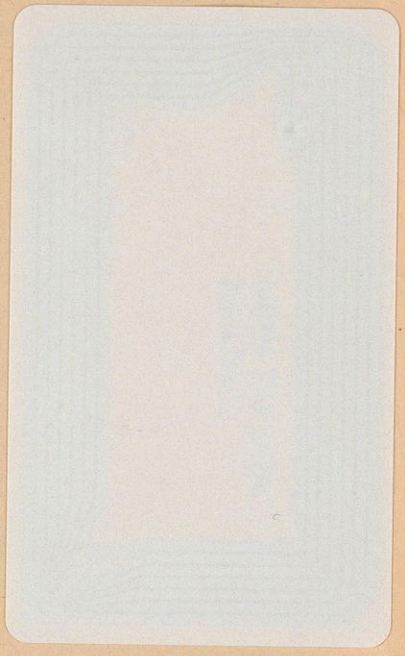

N12<524949083 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

142. BAND

1948

VERLAG HERDER FREIBURG

Alle Rechte vorbehalten

HERDER-DRUCKEREI FREIBURG IM BREISGAU

Gh 2449.

Inhalt des einhundertzweiundvierzigsten Bandes

	Seite
Barzel, Kann es eine christliche Tragödie geben?	50
— Cäsar und Kleopatra*	152
— Das „heilige Experiment“*	229
— Einordnung des Films	369
— Die Stadt hinter dem Strom (Buchkritik)	457
Becher, Zur deutschen Geistesgeschichte (Buchkritik)	67
— Das Glasperlenspiel (Buchkritik)	146
Beumer, Vergleichende Religionsgeschichte und Altes Testament	124
Brugger, Naturwissenschaft und Religion*	231
— Wiederverkörperung	252
Brunner, Wunder	161
— Dogmenglaube und Freiheit	401
Dupont, Chinas Schicksalstunde	31
Egenter, Von der christlichen Begegnung mit dem Du	185
Fischer, Christliche Wirtschaftsethik	112
Gritschneder, Das Filmwesen in Deutschland	308
— Katholische Filmarbeit	453
Hasting, Zur Frage der modernen Musik	297
Hennig, Vorcolumbische Bischöfe in Nordamerika?*	387
Heynemann, Andere Götter*	318
Hillig, Marienfreudigkeit	104
— Wege nach Frankreich*	315
— Paul Claudel	321
— Das Buch als Erscheinung*	469
K., Christusbegegnung hinter Stacheldraht	359
Knapp, Gilbert Keith Chesterton	203
Koch, Stille Hilfe*	391
Leonhardt, Südamerika	215
Liénart, Der Christ und die Entwicklungslehre	81
Lotz, Existenzphilosophie, Nihilismus und Christentum	332
Löwenstein, zu, Fragen um den Schwarzen Markt	37
Martin, von, Entpreußung des deutschen Geschichtsunterrichts	61
Muckermann, Das Rassenproblem anthropologisch gesehen	19
Mutschmann-Wentersdorf, Shakespeares katholischer Hintergrund	462
Nell-Breuning, von, Um die „berufsständische Ordnung“	6
— Entschädigungslose Enteignung?	225
— Lastenausgleich	427
Nostitz, von, Charles Péguy	275
Pfeil, Zur religiösen Situation (Buchbericht)	383
Pribilla, Zur Erkenntnis und Deutung der Zeitgeschichte	414
Rüschkamp, Wieviele Tierarten gibt es?*	390
Schmidt, Wochentagsnamen als astrologisches Urgut*	471
Schuster, Kirche und Politik	1
Sieben, Kriegsgefangenschaft	194 264
Siegmund, Falscher und echter Unendlichkeitsdrang	173
— Christus und der kranke Mensch	440
Straßenberger, Diözesangebetbuch in neuer Gestalt*	149
— Hemmungen	287
Thurn, Takt oder Rhythmus*	69
— Die Handschrift als Spiegel der Seele	131
Vries, de, Staat und Kirche im heutigen Rußland	90
— Moskau das „Dritte Rom“	345
Wattenberg, Das Alter der Welt im Spiegel der Atomphysik	141
Zeiger, Die Jugend unserer Kirche	241
* Diaspora heute*	71

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet.

Verzeichnis der besprochenen Schriften

	Seite
Aich, Massenmensch und Massenwahn	392
Angerhausen, Der Granatapfel	76
Arnold, Personaler Sozialismus	395
Augstein, Hebbel als Denker	158
Baudin, Die Inka von Peru	396
Bäumer, Die Reichsidee bei den Ottonen	234
Becher, Bildungsbestrebungen der Gegenwart	74
Becker, Die Welt ohne Christus	476
Beißner, Hölderlin Sämtl. Werke	158
Bergenthal, In Gericht und Gnade der Wahrheit	157
— Heimruf und Hoffnung	157
Berl, Die geistige Situation des deutschen Schriftstellers	473
Bernhard, Finis Germaniae	416
Brugger, Philosoph. Wörterbuch	74
Buck, Andere Götter	318
Caussade, Seelenführung	475
Conrady, Amokläufer	319
D'Arcy, Das Rätsel des Übels	476
Distelbarth, Franzosen und Deutsche	315
— Lebendiges Frankreich	315
Dormanns, Die Bevölkerung hatte Verluste	419
Egenter, Von der Einfachheit	476
Ermecke, Der Familiarismus	395
Eschbach, Die Gesichte des Johannes Bürling	76
Feuling, Vom Wege der Frömmigkeit	475
Gathen, Erde ist mehr als andere Habe	320
Goldbrunner, Heiligkeit u. Gesundheit	73
Govenius, Seht da kommt der Träumer	319
Graefe, Wege des deutschen Geistes	67
Griese, Dörfer der Jugend	320
Guardini, Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk	397
Haacke, Rom und die Cäsaren	234
Haas-Tenkhof, Augustin Wibbelt	159
Hengstenberg, Michael gegen Luzifer	392
Hesse, Glasperlenspiel	146
Hessen, Existenzphilosophie	75
Hilckmann, Frankreich gestern und heute	317
Hillebrand, Französischer Geistesspiegel	317
Hippel, Vom Wesen der Demokratie	155
Hochwälder, Das heilige Experiment	231
Höffner, Christentum und Menschenwürde	154
Hölderlin, Sämtliche Werke	158
Holzamer, Einführung in die Philosophie	75
Ihering, Vom Geist u. Ungeist der Zeit	473
Jan, von, Französische Klassik	318
Jerusalem, Demokratie richtig gesehen	155
Kasack, Die Stadt hinter dem Strom	456
Kipp, Mensch, Recht und Staat	153
Kneip, Porta Nigra	76
Köster, Johan Huizinga	159
Kordt, Wahn und Wirklichkeit	422
Kramer, Politische Leitsätze	154
Langendörfer, Leitfaden der Psychologie	476
Leander, Humanitas	474
Ley, Goethe und Friederike	235
Lommatzsch, Geschichten aus dem alten Frankreich	318
Lotz, Das christliche Menschenbild	75
Mayer-Pfannholz, Probleme der Geschichtsrevision	62
Montgelas, Abraham Lincoln	159
Müller, Kleine Goethe-Biographie	235
Näf, Föderalismus und Demokratie in der Schweiz	156
Neumann, Es waren ihrer sechs	76
Neuß, Kirche des Mittelalters	233
Newman-Karrer, Christliches Reifen	475
Nicolson, Am Rande vermerkt	473
Nohl, Charakter und Schicksal	477
Pfliegler, Die religiöse Situation	383
Puschkin, Die Hauptmannstochter	398
Raabe, Die Wilhelm-Raabe-Runde	320
Rahner, Ignatius von Loyola und das geschichtl. Werden seiner Frömmigkeit	235
Reck-Malleczewen, Das Ende der Termiten	392
Reubel, Werdegang des christl. Abendlandes	233
Revers, Persönlichkeit und Vermassung	392
Rintelen, von, Goethe als abendländischer Mensch	236
Ryssel, Unser täglich Leben	473
Schlüter-Hermkes, Erziehung zur Ehrfurcht	74
Schmid Geschichte der griechischen Literatur	156
Schöllgen, Schuld und Verantwortung	73
Schreyer, Hamburger Jahrbuch für christliches Geistesleben	474
Segelfalter, Die Vögel der deutschen Dichter	158
Stark, Wege zur Demokratie in Deutschland	156
Steinbüchel, Dostojewskij	396
Steinwarz, Heimkehrt alle Kreatur	398
Strasser, Deutschlands Erneuerung	474
Suhard, Aufstieg oder Niedergang der Kirche	317
Taube, von, Russische Erzählungen	397
Tschierpe, Weg in die Philosophie	75
Weber, Die neue Weltwirtschaft	393
Wendt, Gedanken zur künftigen Lohnpolitik	394
Windthorst, Das erwählte Land	319
Woestijne, Romeo oder der Liebhaber der Liebe	156
Wohlbald, Rätsel der Tierseele	478
Wunderle, Der religiöse Akt als seelisches Problem	477

Kirche und Politik

Von JOHANNES B. SCHUSTER S. J.

Die Zusammenstellung „Kirche und Politik" weckt heute bei vielen unwillkürlich Widerspruch. Es tauchen Erinnerungen an die Weltherrschaftsansprüche mittelalterlicher Päpste auf, oder man denkt an die moderne Parteipolitik mit ihren üblen Folgen, während die Kirche doch neutral über den Parteien stehen sollte. Die Verteidiger des diesseitigen, von allen religiösen Bindungen frei auf sich gestellten Staates wittern Gefahr, wenn nicht ein für allemal eine reinliche Scheidung zwischen Kirche und Staat eingehalten wird, die zwar dem privaten Gewissen religiöse Betätigung nicht verbieten, wohl aber jeden Übergriff kirchlicher Mächte in die Staatsführung abschneiden soll. Konfessionelle Enge, die den Einfluß der Kirche auf das öffentliche Leben keineswegs unterbinden möchte, fürchtet doch bei der Parole „Kirche und Politik", etwa bei einem Konkordatsabschluß, einen das gerechte Maß überschreitenden Einfluß der Kirche. Endlich darf nicht verschwiegen werden, daß nicht selten auch bis in unsere Tage die Klage über die unberechtigte Einmischung der Kirche in politische Dinge eine nur schlecht getarnte kulturkämpferische Einstellung verrät, der jedes Verständnis für religiöse Anliegen und für die Sendung der Kirche mangelt.

Für die Kirche selbst ist unsere Frage nicht der Ausdruck von Machtgier, auch nicht nur eine Sache taktischer Anpassung, die einzig von Opportunitätsrücksichten geleitet wird. „Kirche und Politik" gehört zu jenen Fragen, die das Grundsätzliche berühren. Wer die Kirche in diesem Punkt verstehen will, muß darum auch die Mühe auf sich nehmen, jene Prinzipien, die für sie maßgebend sind, zu durchdenken. Nach kirchlichem Bewußtsein ist das Verhältnis von Religion und Politik nicht Gegenstand einer Geheimlehre, die nur eingeweihten Kreisen zugänglich ist. Das war sie nicht im Hochmittelalter zur Zeit eines Innozenz III. und ist sie nicht im 19. und 20. Jahrhundert, namentlich nicht seit dem Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI., die den Anspruch der Kirche auf die Gestaltung der Welt und des gesellschaftlichen Lebens klar und offen aller Welt dargelegt haben. Allerdings beruhen diese Prinzipien letztlich auf einer Glaubenswirklichkeit, und nur der kann das Selbstzeugnis der Kirche über sich, über ihr Sein und ihre Sendung ganz mitvollziehen, der diesen Glauben der Kirche bejaht. Indes vermag auch ein Außenstehender bei gutem Willen wenigstens zu begreifen, wie sich bei Voraussetzung jener Glaubenswirklichkeit die Grundsätze der päpstlichen Enzykliken unvermeidlich und unwiderleglich daraus ergeben.

Unsere Absicht ist es, gerade diese tieferen Voraussetzungen der katholischen Grundsätze über Kirche und Politik ins Licht zu stellen, um von da aus das Verhältnis von Staat und Kirche, von Kirche und Politik zu beleuchten. Diese Voraussetzungen sprechen wir in drei Fundamentalwahrheiten aus. Es ist dies einmal das Bekenntnis zur Menschwerdung des Sohnes Gottes und zur Kirche als göttlicher Stiftung, dann die Bestimmung der Kirche für die Heiligung der Welt und endlich eine theologisch-sozialphilosophisch begründete Wesenserfassung der Kirche als vollkommenere Gemeinschaft im Unterschied und in der Zuordnung zum Staat.

Die Kirche beruht auf dem Geheimnis der Fleischwerdung des Sohnes Gottes. Gottes Sohn ist persönlich vom Himmel auf die Erde herabgestiegen, um als sterblicher Mensch die ganze Menschheit aus Gottesferne und Gottverlorenheit, aus Sünde, Tod und ewigem Verderben heimzuholen in Gottes Reich. Im Mysterium der Menschwerdung offenbart sich die unverdiente göttliche Gnadenhuld, aber auch der unüberhörbare Herrschaftsanspruch Gottes. Jede Menschenseele und jede Menschengemeinschaft ist Christi Eigentum und für sein Reich bestimmt. Dieses Reich gewinnt Gestalt in der von ihm gestifteten Kirche. Sie ist in ihrem tiefsten Wesen der mystische Leib Christi und so nicht bloß äußerlich Fortsetzerin seines Werkes, sondern „der in Zeit und Raum fortlebende Christus selbst". Die ganze Menschheit ist nun bestimmt zur Aufnahme in das Volk Gottes unter der Herrschaft Gottes, und gerade darin besteht ja Gottes Reich. Nur vom universalen göttlichen Anspruch Christi her versteht sich Recht und Pflicht der Kirche zur allgemeinen Missionspredigt.

Die zweite Grundwahrheit spricht von der Aufgabe der Kirche, die in der Heiligung und Umgestaltung der Welt und darum im Hinauswirken in diese Welt besteht. Kirche ist nicht ein bloßer Gebetsverein oder ein rein kultisches Bündnis ohne besondere Forderungen für das sittliche Leben. Seit apostolischer Zeit weiß sich die Kirche verantwortlich für die sittliche Lebensgestaltung ihrer Glieder. Von Anfang an beansprucht sie das Richter- und Führungsamt der Gläubigen in sittlichen und gesellschaftlichen Dingen. Die Kirche übt das Wächter- und Richteramt nicht bloß in den Fragen der persönlichen Lauterkeit — wie Mäßigkeit, Keuschheit, Überwindung der Habgier —, sondern ganz besonders auch in den sozialen Forderungen der Nächstenliebe, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit sowie des Gehorsams gegen alle gottgesetzte Obrigkeit. Wenn Pius XI. in der sozialen Enzyklika „Quadragesimo anno" 1931 (2. Teil, Anfang) feierlich erklärt, daß er kraft des ihm von Gott aufgetragenen Amtes, das ganze Sittengesetz zu verkünden, zu erklären und auf seine Befolgung zu dringen, nun auch den gesamten gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Bereich vorbehaltlos seinem höchsten richterlichen Urteil unterwirft, so tut er nichts anderes, als was ein heiliger Paulus in der Gemeinde von Korinth verkündet oder was ein Innozenz III. staatlichen Machthabern gegenüber betont hat.

Die Christengemeinde soll das neue Leben in Christus bewähren durch Übung der Liebe und aller sozialen Tugenden. Die Heiligung der Getauften, die in der Welt leben, ist selbstverständlich Aufgabe, aber auch wahres Recht der Kirche. Das besagt kein utopisches Ziel, keinen „irdischen Paradiesestraum", wohl aber den ernsten Versuch, Gottes Heiligungswillen nicht bloß im verborgenen Herzenskämmerlein, sondern auch im Gemeinschaftsleben nach Kräften durchzuführen. Dies gilt vor allem für das Gebiet der Ehe. Das war überhaupt die größte soziale Umwälzung, die Christus in die Welt gebracht hat: Einheit, Reinheit und Unauflöslichkeit der Ehe, die als sakramental geweihte Gattengemeinschaft von Anfang an der Aufsicht und Gesetzgebung der Kirche unterstellt ist. Christliche Erziehung, Erziehungsrecht und Erziehungspflicht gehören ebenso folgerichtig zum Führungsbereich der Kirche. Caritas und Armenfürsorge sind seit den Tagen der Urkirche nach dem Beispiel des Herrn bevorzugte Aufgaben der Kirche — aus eigenem göttlichen Recht. So kann die Kirche mit ihren Forderungen auch nicht haltmachen vor Wirtschaft und Staat, den staatlichen Zielen und der Staatsführung.

Die dritte Grundwahrheit ermöglicht eine theologisch-philosophische Wesenserfassung der Kirche als einer vollkommenen Gemeinschaft im Unterschied und in der Zuordnung zum Staat. Die Kirche tritt in die Welt ein mit einem ganz bestimmten sozialen Gefüge, mit einer von Christus gegebenen Machtfülle und Organisation zur Bewältigung ihrer Aufgaben. Sie soll zunächst in ihren geistlichen Zielen, aber auch in der Ausübung ihrer übernatürlichen Heiligungsfunktionen von der höchsten irdischen Ordnungsmacht, d. h. vom Staat unabhängig sein. Umgekehrt ist, wie die Ehe, so auch die staatliche Gemeinschaft, d. h. Staatsvolk und Staatslenker, für die Aufnahme in das Reich Gottes bestimmt. Darum hat die Kirche die Pflicht und das Recht, ihr Wirken auch auf Staat und staatliches Leben auszudehnen. Damit wird scheinbar ein doppeltes Paradoxon ausgesprochen: einmal ist auch der Staat durch das natürliche Sittengesetz zur öffentlichen Gottesverehrung und seit dem Erscheinen Christi zum christlichen Kult unter der Leitung der Kirche verpflichtet. Die These von der religiösen Neutralität des Staates, der ausschließlich irdischen, diesseitigen Zielen dienen soll, steht im vollen Widerspruch mit der katholischen Lehre. Allerdings reden wir hier zunächst nur vom katholischen Staat, der ausschließlich von Bekennern des katholischen Glaubens gebildet und von katholisch denkenden Regenten geleitet wird.

Die andere Folgerung ist die Feststellung, daß trotz aller religiösen Gebundenheit der Staat als höchste irdische Ordnungsmacht erhalten bleibt, weil sie im natürlichen Sittengesetz begründet ist. Staat und Kirche sind nach Leo XIII. beide in ihrem Bereich, d. h. in zeitlich-natürlichen Zielen, höchste und unabhängige Gemeinschaften („societates perfectae"). Daraus folgt aber, daß der für die irdische Wohlfahrt bestimmte Staat auch seit dem Erscheinen Christi seine Aufgaben, seine Vollmachten und seine im Ethischen verankerte Würde nicht verloren hat. Einzig die religiösen Ziele hat Christus nach katholischer Lehre der Kirche übertragen.

Was Leo XIII. im Rundschreiben „Immortale Dei" vom 1. November 1885 vorträgt, ist keineswegs neu. Im Grunde lehrte Innozenz III. genau das gleiche. Ganz im Gegensatz zur weit verbreiteten Meinung, im Mittelalter hätte die Kirche den Staat und seine Funktionen aufgesogen oder sich vollkommen unterworfen, zeigt gerade dieser Papst, daß er klar zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt unterschied. Beim Streit zwischen Johann ohne Land und Philipp August von Frankreich hatte Innozenz an beide Könige zwei gleichlautende Briefe geschrieben, um, wie er selbst sagt, seine Hirtenpflicht zu erfüllen. Philipp August antwortete nach langem Zögern, er sei nicht verpflichtet, über Land und Vasallen dem Papst Rede zu stehen; die Streitigkeiten der Könige gingen den Papst nichts an. Der Papst schrieb darauf an Philipp, nichts gehöre mehr zu seiner Hirtensorge, als die christlichen Fürsten zum Frieden zu mahnen, um die Räubereien, Sakrilegien und andere Übel des Krieges zu verhindern; der König von England habe sich beim Apostolischen Stuhl beschwert, daß er von Philipp schweres Unrecht erlitten habe, weshalb er sich an die Kirche gewandt habe; diese möge der König hören, da es sich hier um schwere Sünde handle. Weiter bemerkt der Papst, er denke nicht daran, in die königliche Jurisdiktion einzugreifen, er habe bloß die geistliche Jurisdiktion ausgeübt, die der Kirche nach Matth. 18, 15—17 zustehe. Das Recht der Zurechtweisung komme der Kirche von jeher auch den christlichen Fürsten gegenüber zu. Er beabsichtige nicht über Lehen (d. h. über weltliche Dinge) zu urteilen, sondern über die Sünde, deren Zensur dem Papste ohne Zweifel zustehe[1].

Derselbe Innozenz erkennt aber auch die Souveränität des Fürsten in zeitlichen Dingen an. So antwortet er auf die Bitte des Grafen von Montpellier um Legitimation seiner Kinder: „Der König erkennt in zeitlichen Dingen keinen Obern über sich an, du aber stehst bekanntermaßen unter der Botmäßigkeit anderer. Daher kannst du dich in dieser Sache uns wohl nicht unterwerfen, ohne ein Unrecht gegen sie zu begehen, es sei denn, daß sie ihre Zustimmung geben."[2]

In diesen Äußerungen wird praktisch die Lehre von der sogenannten indirekten Gewalt der Kirche über zeitliche Dinge vorgetragen, die die unmittelbare Grundlage für die Frage von Kirche und Politik bildet. Indirekt heißt die Gewalt, weil sie ihre Begründung nicht in dem Auftrag hat, direkt und unmittelbar für das zeitliche Wohl zu sorgen — das ist und bleibt das Ziel des Staates. Aber weil dieselben Menschen sowohl Glieder des Staates wie der Kirche sind, und weil verschiedene Lebensgebiete, wie Ehe, Erziehung usw., als gemischte Angelegenheiten (res mixtae) sowohl zum Bereich des Staates wie der Kirche gehören, so beansprucht die Kirche dort ein Recht zur Entscheidung, wo das Gewissen der Gläubigen berührt wird. Das ist der Sinn des im Mittelalter gebrauchten Ausdrucks, die Kirche entscheide in zeitlichen Dingen nur „ratione peccati", d. h. insoweit das Gewissen in Gefahr schwebt,

[1] J. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat (Freiburg 1872) 405.
[2] Nach V. Cathrein, Moralphilosophie II (Leipzig 1924) 521.

durch Sünde befleckt zu werden. Nur indirekt also, wegen der Verbindung mit geistlichen Anliegen, fallen jene an sich zeitlichen Dinge unter die Zuständigkeit der Kirche.

Bei solchen gemeinsamen, Kirche und Staat berührenden Fragen soll zunächst ein friedliches Übereinkommen erstrebt werden. Denn Gott ist ein Gott der Ordnung und des Friedens. Wenn allerdings durch Weigerung des Staates eine solche Einigung verhindert wird, schreibt sich die Kirche eine Überordnung über den Staat zu. Denn sie vertritt die höheren Werte kraft ihrer göttlichen Sendung und der Verantwortung für das Heil der Seelen.

Damit haben wir, wenn auch nur in großen Linien, die Grundsätze entwickelt, die für das Thema „Kirche und Politik" maßgebend sind. Es sind keine Ausflüchte und Tarnungen für fremde Zwecke oder utopische Ansprüche, die etwa nur im Mittelalter verständlich und erträglich waren, sondern für alle Zeiten gültige und unabdingbare Prinzipien. Sie hängen zutiefst mit ihrer Sendung und ihrem Wesen als Stiftung Christi zusammen. Allerdings ist die Anwendung jener Grundsätze zeitbedingt und darum nach den verschiedenen Zeitumständen sehr verschieden. Wir haben heute nicht mehr den ausschließlich katholischen Staat, die Kirche rechnet darum auch mit dem paritätischen und religiös neutralen Staatswesen. Unsere Absicht ist es nicht, die heute möglichen Formen kirchlichen Einflusses auf die Politik, etwa das Problem einer christlichen Partei, im einzelnen zu prüfen. Aber auch heute kennt die Kirche keinen Verzicht auf das Richteramt über gewisse politische Theorien, Zielsetzungen und Parteiprogramme, z. B. hinsichtlich des Erziehungsrechtes der Eltern. Sie schweigt nicht bei internationalen Verwicklungen und Kriegsgefahr, sie protestiert gegen Vertragsbruch und Vergewaltigung der kleinen Völker. Sie strebt mit allen Kräften auch in der Gegenwart noch Sicherungen des religiösen Einflusses in Konkordaten an.

Darf man für eine solche kirchliche Politik bei religiös uninteressierten Menschen, bei den nichtkatholischen christlichen Bekenntnissen, ja beim katholischen Volk heute noch Verständnis erwarten? Gewiß ist das Wächter- und Richteramt der Kirche keine angenehme Aufgabe. Das hat nicht bloß ein Innozenz III. im Streit zwischen England und Frankreich erfahren, sondern auch ein Benedikt XV. in und nach dem ersten Weltkrieg. Beide streitende Parteien klagten über ungerechte Einmischung. Trotzdem glaubten die Päpste ihre Pflicht zu verletzen, wenn sie geschwiegen hätten. Gewiß ist heute vielfach der irreligiöse Staat nicht bereit und wohl auch nicht fähig, die übernatürliche Sendung der Kirche zu verstehen. Aber der Papst darf, wie schon zu Anfang unserer Überlegung bemerkt wurde, zum wenigsten darin Verständnis und Einverständnis erwarten, daß er nicht aus unedlen Beweggründen, sondern des Gewissens wegen seine Stimme erhebt.

Die nichtkatholischen Bekenntnisse teilen allerdings nicht ganz dieselben Voraussetzungen wie die katholische Kirche. Es fehlt ein sichtbares, mit voller

Autorität ausgestattetes Lehramt; es fehlt auch die katholische Synthese zwischen Natur und Übernatur, zwischen Offenbarung und Naturrecht als Fundament der staatlichen Vollmachten. Gleichwohl werden diese christlichen Bekenntnisse keine unüberwindlichen Schwierigkeiten haben beim Bestreben, den Einfluß des christlichen Gedankens etwa in der religiösen Erziehung zu sichern. Katholischen Bedenken gegenüber der kirchlichen Politik muß man entgegenhalten, daß das Verlangen nach gewissen Sicherungen in einem Konkordat nichts zu tun hat mit einem mangelnden Gottvertrauen. Die Berufung auf die charismatische Kirche, die sich ganz und gar auf das rein religiöse Gebiet zurückzieht, ist eine große und ganz unkirchliche Täuschung. Solchem Überschwang muß man in aller Nüchternheit die Frage vorlegen: Darf die Kirche auf ihr Wächter- und Hirtenamt verzichten? Soll sie die ihr anvertrauten Seelen ohne Leitung den Irrtümern der Zeit preisgeben? Darum geht es letztlich in der Frage von Kirche und Politik. Es sind Prinzipienfragen. Ganz abwegig wäre endlich der Vorwurf, die politische Kirche sei schuld am Schwinden des Glaubens und des kirchlichen Einflusses. Daran mag soviel wahr sein, daß gewisse Formen, in denen die politische Beeinflussung betätigt wurde, mit Recht abgelehnt werden. Aber grundsätzlich, auch nur für die heutige Zeit, jede Einflußnahme auf Welt und Staat ablehnen, das bedeutet eine ganz unkatholische Haltung, die jedes tiefere Verständnis für die Kirche und ihre von Christus selbst aufgetragene Verantwortung vermissen läßt. Die Rundschreiben Leos XIII. und Pius' XI. sind überzeitlich und darum auch heute noch verpflichtende Richtlinien für das katholische Gewissen.

Wenn unsere Zeit sittliche und geistige Aufbaukräfte benötigt, dann ist auch die Sendung der Kirche nicht veraltet. Mehr als je darf und soll sie, gewiß in zeitbedingten Formen, aber doch mit aller Entschiedenheit ihre Stimme erheben für Recht und Gerechtigkeit, für Freiheit und Friede, für die Ansprüche und Gebote Gottes, durch die allein alle Menschenrechte ihre Begründung und Sicherung finden.

Um die „Berufsständische Ordnung"

Von O. v. NELL-BREUNING S. J.

Ein Wall von Mißverständnissen hat sich um die Berufsständische Ordnung (BO) aufgetürmt, so daß selbst Gutwillige den Zugang zu ihrem rechten Verständnis nicht finden. Darum soll hier der Versuch gemacht werden, in diesen Wall einige Breschen zu legen. Im Anschluß daran sollen noch einige Ausführungen gemacht werden, die dazu beitragen können, gewisse Schwierigkeiten, die sich dem rechten Verständnis entgegenstellen, auszuräumen.

Die grundlegenden Mißverständnisse beruhen darauf, daß die BO entgegen ihrem wahren Sinn entweder in die politische Ebene hinaufgehoben oder auf den ökonomischen Bereich eingeengt wird. Und doch handelt es sich bei ihr weder um eine Staatsform noch um eine Wirtschaftsorganisation, son-

dern um die Ordnung der menschlichen Gesellschaft. Das politische Mißverständnis setzt BO gleich mit Korporativstaat oder Ständestaat; das ökonomische Mißverständnis erscheint in verschiedenen Formen: entweder BO bedeute Rückkehr zum mittelalterlichen Zunftwesen oder BO sei eine Angelegenheit der Arbeitgeber- und Arbeitnehmer-Organisationen oder BO sei eine marktregelnde Organisation im Sinne des heutigen Kartellwesens oder endlich BO sei eine Abwandlung der sog. Zentralverwaltungswirtschaft.

1. Die politische Mißdeutung

BO der Gesellschaft gleichzusetzen mit ständischer Verfassung des Staates ist nur möglich, wenn man Gesellschaft und Staat durcheinander- oder zusammenwirft. Nachdem im 19. Jahrhundert die sog. „freie“ Gesellschaft einen sog. „staatsfreien“ Raum für sich beansprucht und den Staat zu ihrem Angestellten in der Rolle des Nachtwächters hatte entwürdigen wollen, folgte im 20. Jahrhundert der Umschlag: der Staat begnügte sich nicht mit der seiner unwürdigen Nachtwächterrolle, begnügte sich aber auch nicht mit der ihm zukommenden Rahmen- oder Klammer-Funktion, sondern verschlang die freie Gesellschaft. Der totalitäre Staat anerkannte nicht bloß keine „staatsfreien“ Räume, die es in der Tat nicht gibt, sondern beansprucht alle Räume, alle Kultursachgebiete als seinen eigenen und unmittelbaren Zuständigkeitsbereich. So konnte es geschehen, daß, nachdem im 19. Jahrhundert Gesellschaft und Staat unzulässig auseinandergerissen waren, die „freie“ Gesellschaft der Oberhoheit des sie zur Einheit zusammenfassenden und verklammernden Staates sich hatte entwinden wollen, im 20. Jahrhundert der Staat keine „freie“ Gesellschaft mehr gelten ließ und demzufolge alle im Volkskörper bestehenden oder sich bildenden Gliederungen als seine Gliedmaßen in Anspruch nahm und in Tätigkeit setzen wollte. Ja der Staat legte es darauf ab, sich verlängerte Arme in den Volkskörper hinein zu schaffen. So etwa entstand der faschistische Korporativstaat Mussolinis in Italien, dem das sonderbare Geschick widerfahren ist, als Muster einer BO im Sinne der christlichen Gesellschaftslehre angesehen zu werden. Demgegenüber ist unzweideutig festzustellen: BO im Sinne christlicher Gesellschaftslehre hat nichts zu tun mit Korporativ- oder Ständestaat.

Was die einzelnen Anhänger der Ständestaatidee sich unter „Ständestaat“ denken, ist ungemein verschieden. Nur in einem Punkt stimmen sie überein, in der Ablehnung des Parteienstaates, d. h. derjenigen Form der politischen Willensbildung, bei der die stimmberechtigten Staatsbürger sich um verschiedene politischen Programme sammeln und als Wähler Vertreter dieser verschiedenen politischen Programme in die Versammlung entsenden, deren Aufgabe es ist, die staatliche Willensbildung durch Beschluß von Gesetzen, Wahl der leitenden Staatsmänner usw. zu vollziehen. Alle Ständestaatler sind darin einig, daß sie diese Form der politischen Willensbildung ablehnen. Anstelle der politischen Parteien sollen Gebilde anderer Art, „Stände“ genannt,

Träger der politischen Willensbildung sein. Was man sich unter diesen „Ständen" denkt, ist sehr buntscheckig. Manchmal sind es Gebilde, die sehr stark an die alten Herrschaftsstände erinnern mit mehr oder weniger ausgesprochen politischem Charakter; manchmal sind es ausgesprochen a-politische Gebilde, die dem, was wir als Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften bezeichnen, sehr nahe stehen, denen aber sonderbarerweise die ihnen völlig wesensfremde Aufgabe der politischen Willensbildung angesonnen wird. Zu verstehen ist dieser Widersinn nur aus der Gegnerschaft gegen das politische Parteiensystem, das nun einmal bei vielen Menschen eine gefühlsmäßig heftige Ablehnung erfährt, die dann zu solchen Kurzschlüssen verleitet. Dazu kommt allerdings, daß unter den gegenwärtigen Verhältnissen die politischen Instanzen (Regierungen und Parlamente) sich mit sehr vielen Dingen befassen, die nicht politischer Natur sind und daher wirklich in die Zuständigkeit a-politischer Köperschaften fallen.

Wenn die christliche Gesellschaftslehre für eine berufsständische Ordnung der Gesellschaft eintritt, so hat das mit der Frage der Staatsform, insbesondere also auch mit der Frage des Ein-, Zwei- oder Viel-Parteien-Staats nicht das mindeste zu tun. Alle diejenigen, die als Gegner des demokratischen Staates, den wir nach bisheriger Erfahrung uns anders als in der Form des Parteienstaats nicht vorstellen können, der BO zujubeln, verschwenden ihren Beifall an eine Sache, die ihn nicht verdient. Ihnen muß die grausame Eröffnung bereitet werden, daß BO mit demokratischem Parteienstaat sehr wohl zusammengeht. Allerdings geht sie *nicht* zusammen mit einem Staat, der sich gegen die grundlegenden Baugesetze der menschlichen Gesellschaft versündigt, also mit keiner Art von Kollektivismus, insbesondere nicht mit dem sog. autoritär-totalitären Staat. Dagegen schreibt die BO sich zu, durch die Übernahme unpolitischer Angelegenheiten, mit denen der Staat heute überbürdet ist, auf die natürlicherweise dafür zuständigen unpolitischen Aufgabenträger den Staat nicht nur zu entlasten, sondern ihm seine wahre Hoheit, das Vollmaß seiner *echten* Autorität, zurückzugeben. In den staatlichen Bereich greift BO nur insoweit hinein, als die sog. Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften heute auf den Staat überwälzte oder auch vom Staat an sich gerissene Aufgaben auf die Schultern zurückverlegen wollen, die von Rechts wegen diese Lasten zu tragen haben. Nicht alle, aber doch wohl sehr viele Ständestaatler dagegen sind gerade Anhänger des sog. autoritär-totalitären Staates. Soweit diese Ständestaatler Verfechter einer BO sein wollen oder sich als solche bezeichnen, verkehren sie den Gedanken der BO im Sinne der christlichen Gesellschaftslehre in sein genaues Gegenteil.

Wenn Leo XIII. lehrte, jedes Volk habe das Recht, sich die ihm gutdünkende Staatsform zu wählen, wofern nur die Gerechtigkeit nicht verletzt werde und den Erfordernissen des Gemeinwohls Genüge geschehe, und Pius XI. sich für die berufsständische Ordnung der Gesellschaft einsetzt, so muß man sich doch von vornherein sagen, daß dies zur Voraussetzung hat, daß diese Ordnung der Gesellschaft mit den von Leo XIII. ins Auge gefaßten Staats-

formen, zu denen ausdrücklich genannt die echte demokratische Verfassung gehörte, vereinbar sei. Erst recht muß dies gelten, wenn Pius XII., der zu wiederholten Malen darauf dringt, mit der von Pius XI. geforderten berufsständischen Ordnung der Gesellschaft Ernst zu machen, in seiner Weihnachtsbotschaft 1944 der demokratischen Staatsform, an deren Verwirklichung er allerdings sehr hohe Anforderungen stellt, für die gegenwärtigen Verhältnisse sogar den Vorzug gibt.

Die politischen Reaktionäre bejubeln die BO zu Unrecht; umgekehrt tut man der BO Unrecht, wenn man sie als politische Reaktion verschreit. Der faschistische Korporativstaat Mussolinis ist kein Beispiel für BO, sondern in allen Stücken deren Gegenteil.[1] Die BO ist eine gesellschaftliche, keine politische Angelegenheit.

2. Die ökonomischen Mißdeutungen

Daß die berufsständische Ordnung der Gesellschaft in eine Organisation der Wirtschaft umgedeutet werden konnte, läßt sich von daher verstehen, daß die gegenwärtige Unordnung der Gesellschaft, die wir als „kapitalistische Klassengesellschaft“ zu bezeichnen pflegen, von der Wirtschaft angerichtet worden ist. Was Karl Marx in durchaus unzulässiger Verallgemeinerung behauptet, die Weltgeschichte sei eine Geschichte der Klassenkämpfe, die Klassenlage aber sei immer ökonomisch bedingt, trifft für die Gegenwart insoweit zu, als in der Tat die Klassenlage der beiden Klassen der kapitalistischen Klassengesellschaft ökonomisch bedingt ist. Besitz oder Nichtbesitz entscheiden über die Zugehörigkeit zur Klasse der Kapitalisten oder des Proletariats. Diese kapitalistische Klassengesellschaft mit ihrer unnatürlichen Zentrierung um den Arbeitsmarkt gilt es zu überwinden. Ihr stellt die christliche Gesellschaftslehre das Ordnungsbild der berufsständisch geordneten Gesellschaft entgegen. Die Bildung dieses Gegensatzpaares (kapitalistische Klassengesellschaft — berufsständische Ordnung) kann in der Tat dem Irrtum Vorschub leisten, es gehe um einen Neubau der Wirtschaftsgesellschaft, dies um so leichter, als nicht bloß in unserm Sprachgebrauch, sondern auch in unserm Denken die Begriffe sozial und wirtschaftlich, namentlich in bezug auf die sozialen und wirtschaftlichen Notlagen, durcheinandergeworfen zu werden pflegen.[2]

---

[1] Pius XI. hat die in der Form diplomatische, sachlich vernichtende Kritik, die er in „Quadragesimo anno“ (n. 91—97) am faschistischen Korporativstaat übt, ‚un cenno di benevola attenzione‘, „eine wohlwollende Zeichnung“ genannt (Rede vom 31. 5. 31, Oss. Rom. Nr. 127 vom 1. 6. 31). Wie würde diese Kritik lauten, wenn der Papst sich nicht von solchem Wohlwollen zu vornehmer Maßhaltung hätte bewegen lassen!

[2] Die KDSE (Katholische Deutsche Studenten-Einigung) hat als erstes Amt ein „Sozialamt“ eingerichtet. Dieses „Sozialamt“ befaßt sich damit, den Studenten Schuhe und ähnliche Bedarfsgegenstände zu vermitteln. Eine äußerst dankenswerte Tätigkeit! Die richtige Bezeichnung für ein Amt, das eine solche Tätigkeit ausübt, würde aber lauten „Wirtschaftsamt“. Diese Sprachverwirrung, für die das Sozialamt der KDSE nur ein belustigendes, völlig harmloses Beispiel ist, führt aber zu so ernsten Verirrungen wie diesen, die „Soziale Frage“ als eine Frage um die wirtschaftliche Benachteiligung bestimmter Volkskreise anzusehen und zu behandeln, während es in Wahrheit doch darum

Das Mißverständnis, das BO zu einer Organisation der Wirtschaft umfälscht, bedeutet nicht weniger als die Verewigung des Grundfehlers der heutigen gesellschaftlichen Unordnung, der eben darin besteht, daß die gesamte Gesellschaft durch den an sich untergeordneten, dienenden Teilbereich der Wirtschaft beherrscht wird, dem Gesetz der Wirtschaft sich beugen muß[3].

Dieses unselige Mißverständnis begegnet hauptsächlich in folgenden Erscheinungsformen.

a) Die archaistische Mißdeutung

Die christliche Gesellschaftslehre bedauert den Untergang der einstigen Zünfte und Innungen. So klar bewußt ihr ist, daß Zünfte und Innungen in ihrer einstigen Form überlebt waren, daß sie durch ihr Versagen ihren Untergang selbst verschuldet haben, so ist sie doch der Meinung, daß in diesen Zünften und Innungen ein Gedanke verwirklicht war, der überzeitliche Gültigkeit besitzt und für den darum auch heute eine geeignete Form der Verwirklichung gefunden werden muß. Diese zeitgemäße Verwirklichung erblickt die christliche Gesellschaftslehre in der BO. Aber eben, weil es sich um zeitgemäße Verwirklichung handelt, kommen die einstigen Zünfte und Innungen als Vorbilder nicht in Frage.

Der überzeitlich gültige Gedanke ist dieser, daß die Ausübung eines (außerwirtschaftlichen und) wirtschaftlichen Lebensberufs keine völlig private Angelegenheit ist und darum nicht ausschließlich der Willkür oder dem Erwerbsstreben des einzelnen überlassen werden kann, daß vielmehr eine Ausrichtung dieser Tätigkeit auf das Wohl des Ganzen notwendig ist und diese besser von der Gemeinschaft der Berufsverbundenen selbst als von der Stufe der hohen Bürokratie oder politischen Legislative herab vorzunehmen ist.

Wer über gar keine Phantasie verfügt, um sich zeitgemäße Formen der Verwirklichung dieses Gedankens auszumalen, greift auf die alten Zünfte und Innungen zurück. Und wer sich Lenkung auf Ziele nur in der Gestalt von Verbot und Genehmigungsbedürfnis vorstellen kann, dagegen nichts weiß von den reichen Möglichkeiten, anregend und fördernd einzuwirken, der holt die zünftlerischen Beschränkungen der Gewerbefreiheit aus der Verfallzeit der Zünfte wieder hervor und glaubt, die Welt oder wenigstens die Wirtschaft

---

geht, daß diese Menschen der rechten gesellschaftlichen Einordnung, eines angemessenen und gesicherten gesellschaftlichen Standortes entbehren und darum nicht bloß in wirtschaftlichen, sondern in menschlichen Belangen verkürzt sind.

[3] Wie tief diese falsche Auffassung des Verhältnisses von Gesellschaft und Wirtschaft sitzt, beweist auch die Mißdeutung der „sozialen Gerechtigkeit". Selbst Theologen, denen es doch geläufig sein müßte, daß Tugenden sich nach ihrem Formalobjekt, nicht nach einem Materialobjekt unterscheiden, haben „soziale Gerechtigkeit" ausgelegt als Gerechtigkeit in wirtschaftlichen Angelegenheiten. „Soziale Gerechtigkeit" ist selbstverständlich weder die Gerechtigkeit in wirtschaftlichen noch in gesellschaftlichen Angelegenheiten, sondern diejenige Gerechtigkeit, die sich ausrichtet (Formalobjekt!) an den Erfordernissen des Gemeinschaftslebens, mit andern Worten am Gemeinwohl („Gemeinwohlgerechtigkeit").

von heute in Ordnung zu bringen, indem zunächst einmal alles, was nach eigenverantwortlicher unternehmerischer Tätigkeit aussieht, verboten und nur im Einzelfall durch behördliche Verfügung genehmigt wird.

Um ja recht archaistisch zu sein, wollen manche Anhänger dieses Mißverständnisses das „kapitalistische“ Sondereigentum an den Produktionsmitteln beseitigen, jedoch nicht im Wege der Sozialisierung, d. h. der Übertragung des Eigentumsrechts und der Betriebsführung auf irgendwelche öffentliche Stellen, sondern durch Rückkehr zum „geteilten“ (Ober- und Unter-)Eigentum. Der einzelne wirtschaftlich tätige Mensch soll mit den für ihn nötigen Produktionsmitteln „belehnt“ werden, also kein Volleigentum, sondern eine Art Lehens-(Unter-)Eigentum erhalten, während das Obereigentum bei der berufsständischen Körperschaft liegen soll. Im einzelnen erscheinen die Vorstellungen, die man sich von diesem Berufs-Lehen und dem dafür zu befolgenden Verfahren macht, reichlich wirr; so etwa, wenn erklärt wird, jeder habe das Recht auf die Belehnung mit so viel Produktionsmitteln, wie er benötigt. Woher nehmen, ohne zu stehlen?

Wenigstens einigen Anhängern dieser archaistischen BO ist bewußt, daß ihr Wunschbild nicht übereinstimmt mit der BO, wie sie in der Enzyklika „Quadragesimo anno“ dargelegt ist. Diese Oppositionsgruppe bezeichnet die BO der Enzyklika „Quadragesimo anno“ als „kapitalistische BO“, und dies in der Absicht, ihr damit einen Schimpf anzutun. Die BO im Sinn der christlichen Gesellschaftslehre und der Enzyklika „Quadragesimo anno“ ist natürlich ebensowenig kapitalistisch wie antikapitalistisch. Sie verhält sich zur kapitalistischen Wirtschaftsweise ganz ähnlich wie zur politischen Form des Staates, d. i. völlig uninteressiert. Ebenso aber, wie sie Verzerrungen des Staates, die gegen die Baugesetze der menschlichen Gesellschaft verstoßen (wie etwa im Falle des kollektivistischen, autoritär-totalitären Staates) bekämpft und überwindet, so auch Verzerrungen der kapitalistischen Wirtschaftsweise. Der individualistische Kapitalismus und der mit innerer Notwendigkeit aus ihm hervorgegangene Monopolkapitalismus sind solche Verzerrungen, die nur infolge des Mangels einer gesunden gesellschaftlichen Ordnung und Gliederung eintreten konnten und denen eine echte BO den Garaus machen würde. Dagegen mit der kapitalistischen Wirtschaftsweise, wie sie von der Enzyklika „Quadragesimo anno“ begrifflich bestimmt und als „nicht in sich schlecht“ (n. 101) bezeichnet wird, verträgt sich eine BO im Sinn der christlichen Gesellschaftslehre ebenso gut wie mit andern, „nicht in sich schlechten“ Wirtschaftsweisen. Insbesondere die „Trennung des Arbeiters von den Produktionsmitteln“ (vgl. Q. a. n. 101) wird von der BO selbstverständlich nicht gefordert oder vorausgesetzt, aber auch nicht grundsätzlich verworfen und abgelehnt; auch in dieser Hinsicht ist sie weder modern noch unmodern, schon gar nicht archaistisch, vielmehr überzeitlich, wie es eine sozialphilosophische Grundlehre gar nicht anders sein kann.

Mit der Repristinierung der Zünfte usw. ist es also nichts.

b) Die paritätische Mißdeutung

Unsere tatsächlich gegebene Lage ist diejenige der kapitalistischen Klassengesellschaft. Geht man von dieser um den Arbeitsmarkt zentrierten Gesellschaft aus, so erscheint es das einfachste, die sog. Koalitionen der beiden Arbeitsmarktparteien, also die Arbeitgeber- und Arbeiternehmerverbände (in den romanischen Sprachen mit dem gemeinsamen Namen „Syndikate" bezeichnet) zusammenzufassen und sie so zu paritätischen Berufskörperschaften umzubilden. Diesen Weg ist Mussolini gegangen. Für jeden der großen Wirtschaftszweige wurde je ein Arbeitgeberverband und Arbeitnehmerverband errichtet und diese beiden zu paritätischen Korporationen zusammengeschlossen, die tatsächlich staatliche Befehlsstellen oder, besser gesagt, Befehlsempfangsstellen darstellten. Alle Korporationen zusammen bildeten die Kammer der Korporationen, die wiederum nichts anderes war als der staatliche Führungsstab der korporativ organisierten Wirtschaft. Diese Lösung bedeutet einmal die Verfestigung dessen, was zu überwinden ist, nämlich der kapitalistischen Klassengesellschaft mit ihrer Zentrierung um den Arbeitsmarkt. Gewiß wird das feindliche Aufeinanderprallen der macht- und kampfmäßig organisierten Arbeitsmarktparteien gedämpft, aber nur, indem beide vom Staat vergewaltigt werden, nicht durch Bereinigung der verfahrenen gesellschaftlichen Lage, die zu ihrem Zusammenstoß führt. Statt daß der Staat, wie er sollte, über den Dingen stünde, steigt er noch tiefer in sie hinein. Dieser Korporativstaat ist in Wahrheit ein „etatistisch denaturierter Syndikalismus". Sodann offenbart die im faschistischen Sprachgebrauch geradezu selbstverständliche Gleichsetzung von stato corporativo und stato totalitario so deutlich wie nur möglich den vollkommenen Gegensatz zur christlichen Gesellschaftslehre und zur christlichen Staatsauffassung.

An dieser Stelle aber geht es nicht um die politische, sondern um die ökonomisch-paritätische Mißdeutung. Paritätische Institutionen mögen in vielen Fällen einen erfreulichen Fortschritt bedeuten gegenüber einseitig aufgebauten; so würde etwa eine paritätische Umbildung der Industrie- und Handelskammern durchaus zu begrüßen sein. Aber man muß sich doch darüber klar sein: Parität setzt die Zweiheit der Gegenspieler voraus und baut auf dieser Voraussetzung auf. Im vorliegenden Fall ist es die Zweiheit, d. h. das Gegensatzpaar der beiden Arbeitsmarktparteien. Insoweit in einer berufsständisch geordneten Gesellschaft und Wirtschaft die Trennung des Arbeiters von den Produktionsmitteln und damit das Zusammenspiel der beiden gesellschaftlichen Gruppen Kapital und Arbeit zum Wirtschaftsvollzuge bestehen bleibt, wird auch ein Bedürfnis nach paritätischen Institutionen bestehen bleiben. Solche paritätische Institutionen sind aber niemals imstande, es geht völlig über ihre Reichweite hinaus, den Begriff des Arbeitsmarktes und mit ihm die der Menschenwürde widerstreitende Vermarktung der menschlichen Arbeit und erst gar die nochmals wesenswidrige Vermachtung des Arbeitsmarktes in der kapitalistischen Klassengesellschaft zu überwinden. Das ist nur möglich durch

Institutionen, „denen man nicht nach der Zugehörigkeit zur einen oder andern Arbeitsmarktpartei, sondern nach der verschiedenen gesellschaftlichen Funktion des einzelnen angehört“ (Q. a. n. 83). Paritätischer Aufbau dagegen besagt Eingliederung gerade unter der Rücksicht der Zugehörigkeit zur einen oder andern Arbeitsmarktpartei.

Es soll nicht bestritten sein, daß paritätische Institutionen (wie etwa die von Theodor Brauer immer als vorbildlich angeführte Tarifgemeinschaft des deutschen Buchdruckgewerbes) „als Wegbereiter für eine BO ... im Sinne christlicher Gesellschaftslehre“ (Q. a. n. 87) arbeiten und gute Dienste leisten können; Wegbereitung aber darf nicht mit Erreichung des Zieles verwechselt werden. Macht man diese paritätischen Institutionen zum Ziel, so bleibt man stecken im Dualismus der kapitalistischen Klassengesellschaft, den es doch gerade zu überwinden gilt.

c) Die kartellistische Mißdeutung

Die bisher aufgeführten Mißdeutungen — sowohl die politische als auch die ökonomisch-archaistische und ökonomisch-paritätische — erscheinen einigermaßen begreiflich und entschuldbar, da gewisse irreführende Umstände ihnen Vorschub leisten. Infolgedessen finden sich diese Mißdeutungen sowohl bei Anhängern als auch bei Gegnern der BO, sowohl bei Leuten, die auf dem Boden der christlichen Gesellschaftslehre stehen wollen, wie auch bei solchen, die der christlichen Gesellschaftslehre grundsätzlich ablehnend gegenüberstehen. Die jetzt zu behandelnde Mißdeutung dagegen findet sich — soviel ersichtlich — nur bei Gegnern. Dieser Umstand berechtigt aber nicht zu der Annahme, es handle sich um böswillige Verdrehung. Sehr viel wahrscheinlicher liegt der Fall so, daß liberale Kritiker in andern als marktwirtschaftlichen Kategorien nicht zu denken vermögen und deshalb auch unter BO sich nur eine „marktregelnde“ Institution vorstellen können. Marktregelnde Verbände bezeichnen wir als Kartelle; auch die Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbände, insofern sie den Arbeitsmarkt zu regeln unternehmen, fallen unter diesen Begriff des Kartells.

Wenn in einer BO die verschiedenen Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften, gleichviel ob außerwirtschaftlicher oder wirtschaftlicher Art, öffentlich-rechtliche Körperschaften bilden, welch andere Aufgabe, welch anderes Ziel könnten sie nach liberalistischer Auffasung haben als den Gruppenegoismus sowohl unmittelbar am Markte als auch mittelbar auf dem Umwege über die politischen Instanzen zu vertreten! Als öffentlich-rechtliche Körperschaften sind sie dazu nur noch mit größerer Machtfülle bekleidet, straffer und schlagkräftiger zusammengeschlossen denn als private freie Vereinigungen. Also: Zwangskartelle aller außerwirtschaftlichen und wirtschaftlichen Berufsgruppen zur hemmungslosen Geltendmachung des Gruppenegoismus!

Soll man sich über eine solch aberwitzige Verzerrung entrüsten? Soll man es sich verbitten, der christlichen Gesellschaftslehre eine derartige kollek-

tivistische Unmoral anzudichten? Klüger wird es sein, dieses Zerrbild als sehr ernste Warnung sich zu Herzen zu nehmen: dahin kann die BO entarten, wenn man von ihr nur den institutionellen Rahmen verwirklicht ohne das dazu gehörige unentbehrliche Ethos!

Sollen wir uns von diesem Schreckbild einschüchtern lassen in dem Gedanken: wenn die BO dahin entarten kann, dann verzichten wir lieber mit Rücksicht auf die menschliche Schwäche gleich von vornherein auf einen Versuch mit ihr — scheint sie doch nur mit Engeln sich verwirklichen zu lassen. Darauf ist zu antworten: Allerdings ist die BO mit lauter Teufeln, mit lauter grundsätzlich asozial eingestellten Menschen nicht zu verwirklichen. Das ist aber keine Besonderheit der BO; das gilt von jeder Art und jeder Gestaltung menschlichen Gemeinschaftslebens. Wir möchten sogar glauben, daß in einer BO die Belastungsproben, denen das Gewissen des einzelnen im Widerstreit zwischen Eigennutz und Gemeinschaftsverpflichtung ausgesetzt ist, geringer sind als in jeder andern (nach unserer Überzeugung fehlerhaft gebauten) gesellschaftlichen Ordnung. Die harmonia praestabilita des Liberalismus, nach der rücksichtsloser, allerdings einsichtsvoller Verfolg des Eigeninteresses mit innerer Notwendigkeit auch zum bestmöglichen Ergebnis für die Gesamtheit führe, ist durch die Erfahrung widerlegt. Die Zentralverwaltungswirtschaft, überhaupt alle Formen der Bewirtschaftung — vor allem allerdings die Bewirtschaftung des Mangels — steigert den Widerstreit zwischen Eigeninteresse und Gemeinschaftsverpflichtung, was wir inzwischen aus überreicher Erfahrung wissen, bis zur Unerträglichkeit, bis zum völligen Zusammenbruch nicht nur der Wirtschaftsmoral, sondern aller Gemeinschaftsmoral. So glauben wir mit gutem Gewissen behaupten zu dürfen, daß die BO zwar gewiß nicht ohne sittlich verantwortungsbewußte Menschen lebensfähig gemacht und lebensfähig erhalten werden kann, daß sie aber von allen uns bekannten Gestaltungen des menschlichen Gemeinschaftslebens auch insofern die „menschlichste" ist, als sie mehr als jede andere mit der menschlichen Schwäche rechnet, keinen alltäglichen Heroismus fordert, sondern mit einem durchschnittlichen Menschenmaß an sittlicher Kraft und gutem Willen auskommt.

Zu dieser gewiß nicht überflüssigen Besinnung uns Veranlassung gegeben zu haben, ist das Verdienst der kartellistischen Mißdeutung der BO.

d) Die zentralistisch-kollektivistische Mißdeutung

Menschen, die ganz in den Gleisen planwirtschaftlichen Denkens eingefahren sind, können selbstverständlich unter BO sich nichts anderes denken als ein organisatorisches Instrument zur Durchführung einer Planwirtschaft. Einige Ausleger der BO schwelgen denn auch geradezu in planwirtschaftlichen Maßnahmen: die berufsständischen Körperschaften bestimmen die gesamte Kapitallenkung und damit die gesamten Investitionen, verfügen darüber, welche technischen Neuerungen in den praktischen Gebrauch eingeführt werden dürfen und welche nicht, sind Kontingentsträger und Kontingentsver-

teiler usw usw. Von der Zentralverwaltungswirtschaft, wie sie das Ideal des Sozialismus darstellt, unterscheidet sich die so mißdeutete BO nur dadurch, daß sie den Zentralismus dekonzentriert und durch die planende Tätigkeit sachlich näher an die Opfer der Planung heran verlegt. Das dürfte sowohl Vorteile als Nachteile haben; am Wesen der Sache ändert es nichts.

Christliche Gesellschaftslehre kann in Planwirtschaft nur ein — unter Umständen unvermeidliches — Übel erblicken. Im Gegensatz zur Planwirtschaft vertritt sie den Gedanken der Wirtschaftsplanung. Darunter versteht sie, daß man sich geordnete und zusammenhängende Gedanken macht über wirtschaftspolitische Zielsetzungen und über die geeigneten Mittel zur Erreichung dieser Ziele. Hierhin gehört beispielsweise die Frage, ob man in die Linie des Marshall-Plans einschwenken oder sich gegen ihn sperren oder zwar seine Vorteile genießen, im übrigen aber bei einer mit ihm unvereinbaren Wirtschaftspolitik beharren will. Solche Wirtschaftsplanung ragt mit ihrem obersten Stockwerk hinein in den Bereich der „hohen Politik“ und fällt darum insoweit in die Zuständigkeit der politischen Instanz, die aber seitens der nächstbeteiligten Stellen mit allen einschlägigen Unterlagen und der nötigen sachverständigen Beratung zu versehen ist. Die unteren Stockwerke dieser Planung dagegen, d. h. die gesamten Maßnahmen der praktischen Durchführung, sind — nachdem die große politische Linie festgelegt ist — durchaus unpolitisch, Sache rein fachlicher Sachverständigkeit und darum Sache der Sachbeteiligten, jedoch nicht als einzelner, sondern als mit öffentlich-rechtlicher Gewalt bekleideter berufsständischer Körperschaften. Keineswegs aber handelt es sich um eine Planung, die den einzelnen Unternehmern Produktionsauflagen macht, Kontingente zuteilt u. dgl., dies in dem gewählten Beispiel schon darum nicht, weil Sinn und Ziel des Marshall-Plans doch gerade dieses ist, die an ihm sich beteiligenden Länder aus der Sackgasse der Plan- und Zwangswirtschaft, aus der sie sich selbst nicht mehr zu befreien vermögen, herauszuführen und wieder eine lebendige, eigenverantwortliche Wirtschaft zu ermöglichen, die in der Vergangenheit zwar viel gesündigt, immerhin aber eine Versorgung der Bevölkerung — auch der am ungünstigsten gestellten Bevölkerungskreise! — zu Wege gebracht hat, die bisher von keinem planwirtschaftlichen Regime auch nur entfernt erreicht worden ist.

BO ist keine dekonzentrierte Zentralverwaltungswirtschaft, ist vielmehr diejenige Ordnung der menschlichen Gesellschaft, die es ermöglichen soll, sowohl in der außerwirtschaftlichen als in der wirtschaftlichen Berufstätigkeit den Menschen das größtmögliche Maß an Freiheit und Selbstverantwortlichkeit zu lassen, ohne daß diese Freiheit zum hemmungslosen Kampf aller gegen alle, zur Vernichtung des Schwächeren durch den Stärkeren und damit zu ihrer Selbstaufhebung führt, wie es der vom Liberalismus proklamierten individualistischen, d. h. der der gesellschaftlichen Rückversicherung ermangelnden Freiheit im 19. Jahrhundert widerfahren ist.

Wir erleben heute einen sehr beachtlichen Neoliberalismus, der sich bemüht, aus den Erfahrungen der letzten 100 Jahre die Lehre zu ziehen und die

Fehler des klassischen Liberalismus, der klassisch-liberalen Ökonomie abzustreifen. Es ist der Wunsch geäußert worden, man möchte sich doch von christlicher Seite mit diesem Neoliberalismus ebenso ernstlich, ebenso wohlwollend und aufgeschlossen auseinandersetzen, wie dies heutzutage mit dem marxistisch-revisionistischen Sozialismus geschieht. Der Wunsch ist berechtigt. Nun nimmt die christliche Gesellschaftslehre bekanntlich für sich in Anspruch, das, was im Sozialismus an richtigen Erkenntnissen und Forderungen enthalten ist, in der Hauptsache ebenfalls, ja sogar mit größerer grundsätzlicher Klarheit und mit tragkräftigerer Begründung zu besitzen, so daß für sie nur ein Hinzulernen auf dem Gebiet des Tatsächlichen und der Erfahrung, ein weiteres Zuendedenken bereits vorhandenen Gedankenguts in Frage komme, wogegen die revisionistische Bewegung des Sozialismus ihren Weg auf die christliche Soziallehre zu noch weiter fortzusetzen haben werde. Ebenso glaubt die christliche Gesellschaftslehre dem Neoliberalismus gegenüber in Anspruch nehmen zu dürfen, seine zutreffenden Erkenntnisse, sowohl diejenigen, die er mit der klassischen Ökonomie teilt, als auch diejenigen, die er hinzuerworben hat und durch die er über den älteren ökonomischen Liberalismus hinausgewachsen ist, bereits vorweggenommen zu haben. In der Entwicklung vom älteren ökonomischen Liberalismus zum Neoliberalismus erblickt die christliche Gesellschaftslehre gleichfalls eine Entwicklung auf sich zu. Vorläufig vermißt man beim Neoliberalismus noch das rechte Verständnis der gesellschaftlichen Wesensanlage des Menschen und — in Anwendung auf die Wirtschaft — der Wirtschaft als gesellschaftlichen Lebensvorgangs. Der Neoliberalismus befindet sich aber anscheinend auf dem Wege, diese Wesensstücke der Wirtschaft zu entdecken. Damit wäre ein entscheidender Schritt getan. Und gelänge es dem marxistisch-revisionistischen Sozialismus, die gleiche Entdeckung zu machen (wir werfen ja dem Sozialismus gerade vor, im Gegensatz zu seinem Namen die gesellschaftliche Wesensanlage des Menschen und folgerecht der Wirtschaft nicht zu kennen bzw. gründlichst zu verkennen!), so würde dieser Sozialismus (im Sinne von Q. a. n. 117) „aufgehört haben, Sozialismus zu sein".

Was den wirtschaftlichen Bereich angeht, so glaubt die BO die Plattform abzugeben, auf der ein zu Ende gedachter Neoliberalismus und ein bis ans Ende geführter sozialistischer Revisionismus sich begegnen und zum Ausgleich kommen. Für uns aber ist und bleibt wesentlich, daß BO nicht in einer Umschichtung der heute horizontal geschichteten Wirtschaftsgesellschaft zu einer vertikal gegliederten besteht oder sich erschöpft, sondern in der Überwindung der kapitalistischen Klassengesellschaft schlechthin und damit der heutigen widernatürlichen Beherrschung der Gesamtgesellschaft durch den sinnvollerweise nur dienenden Teilbereich der Wirtschaft.

BO ist also kein Politicum, kein Korporativ- oder Ständestaat; ebensowenig ist sie eine Organisation der Wirtschaft, weder eine altmodisch-zünftlerische noch eine neumodisch gewerkschaftliche oder kartellmäßige

oder gar ein Wechselbalg, hinter dem sich eine Plan- und Zwangs- oder, wie man neuerdings zu sagen pflegt, Zentralverwaltungswirtschaft verbirgt.

Nachdem oben bei Erörterung der einzelnen Mißdeutungen alles angeführt wurde, was diese Mißverständnisse verständlich zu machen und zu entschuldigen geeignet sein kann, darf nicht verschwiegen werden, daß nur zu viel Grund zu der Annahme besteht, daß nicht alle Mißverständnisse unverschuldet sind. Manche Äußerungen zur BO in der Tagespresse und in Zeitschriften strotzen derart von Unwissenheit, offenbaren eine solche Voreingenommenheit, daß zum mindesten auf schuldbare Nachlässigkeit in der Unterrichtung über den Gegenstand, über den man sich äußert, erkannt werden muß. Wenn aber in ganzen Ländern und Erdteilen die katholische Kirche mit Berufung darauf, daß sie in ihrer Gesellschaftslehre die BO vertritt, als politisch und sozial reaktionär verschrieen wird, so ist es kaum noch möglich, sich des Verdachtes zu erwehren, daß es sich hier um bewußte Irreführung und Verhetzung handelt. Die kirchenamtliche Gesellschaftslehre, wie sie in den Verlautbarungen des obersten kirchlichen Lehramts vorliegt, ist alles andere als reaktionär. Allerdings ist sie sehr wenig bekannt. Wenn aber eine wohlwollende und aufgeschlossene Auseinandersetzung — die selbstverständlich keine Preisgabe von Grundsätzen und keine Verwischung klarer Linien bedeuten kann — mit dem revisionistisch-marxistischen Sozialismus als erfreulich begrüßt und eine ebensolche mit dem Noeliberalismus befürwortet wurde, so muß rundweg gefordert werden, daß man in katholischen Kreisen sich zuvor mit der kirchenamtlichen Gesellschaftslehre vertraut mache, um den Boden unter den Füßen zu haben, von dem aus allein wir als Katholiken diese Auseinandersetzungen führen können. Die gleiche Forderung ist an einen jeden zu stellen, der in der Öffentlichkeit zur christlichen Gesellschaftslehre, zur BO Stellung nehmen will und den Anspruch erhebt, ernst genommen zu werden[4].

Können nun zum Schluß noch einige Hilfen geboten werden, um an den Klippen der Mißverständnisse vorbei zum wahren Verständnis des Gedankens der BO vorzudringen?

---

[4] Von neoliberaler Seite zeigt sich ein anerkennenswertes Bemühen, in das Verständnis der christlichen Gesellschaftslehre, wie sie in den kirchenlehramtlichen Verlautbarungen vorliegt, einzudringen. Vgl. den Aufsatz „Quadragesimo anno und die Forderung des Tages“ von W. Röpke in „Wort und Wahrheit“ (Wien) 1947, S. 321 ff. („Dokumente“ 1947 H. 7, S. 425 ff.) — Die oben behandelten Mißdeutungen der BO erkennt Röpke als der Enzyklika „Q. a.“ durchaus widersprechend und lehnt sie ab. In einem Punkt allerdings versteht er die Enzyklika doch zu freiheitlich. Bezüglich der berufsständischen Körperschaften selbst legt die Enzyklika keineswegs „größten Nachdruck auf die Freiwilligkeit“ (a. a. O. 325). Vielmehr unterscheidet sie deutlich den Berufsstand, dem man durch die bloße Tatsache der Berufszugehörigkeit ganz ebenso wie der Wohnsitzgemeinde durch die Tatsache der Ansässigkeit am Ort notwendigerweise angehört, und die freien Vereinigungen, die auf der Grundlage der Freiwilligkeit, aber auch voller Freiheit gegenüber Berufsstand und Staatsgewalt, sowohl innerberuflich als überberuflich, sowohl innerstaatlich als über die Staatsgrenzen hinausgreifend ins Leben gerufen werden können. Für die berufsständischen Körperschaften wird nicht Freiwilligkeit, wohl aber die größte Freiheit hinsichtlich ihrer Ausgestaltung (Verfassung, Organisation) gefordert. — Siehe Q. a. n. 86/87.

Eine dienliche Hilfe kann der Darlegung des Gegenstandes in „Q. a." entnommen werden, nämlich der Vergleich der berufsständischen Körperschaften mit den Ortsgemeinden. Die Bewohner des gleichen Ortes bilden ein öffentlich-rechtliches Gemeinwesen, in dessen Zuständigkeit alle Gemeinschaftsaufgaben fallen, die sich aus dem räumlichen Beieinandersein, der gemeinsamen räumlichen Umwelt ergeben. Ganz ähnlich bilden die Menschen, die durch ihre berufliche Leistung oder gesellschaftliche Funktion vor gemeinsamen Aufgaben stehen, eine öffentlich-rechtliche Körperschaft, in deren Zuständigkeit alles das fällt, was mit der Lösung dieser Gemeinschaftsaufgaben, d. i. mit dieser Dienstleistung im Dienste des Volksganzen, zusammenhängt. An die Seite der Selbstverwaltung der Ortsgemeinden tritt die Selbstverwaltung der beruflichen Leistungsgemeinschaften. Beide nehmen ihr eigenständiges (autonomes) Recht aus dem „obersten sozialphilosophischen Grundsatz . . ., an dem nicht zu rütteln noch zu deuteln ist", den die Enzyklika „Q. a." (n. 79) als Subsidiaritätsprinzip bezeichnet, für dessen Inhalt wir im Deutschen die glückliche Bezeichnung „Recht der kleinen Lebenskreise" haben: jede Gemeinschaftsaufgabe ist zu Hause in demjenigen kleinsten Lebenskreise, der sie zu meistern mächtig ist. Klare Frontstellung gegen den Kollektivismus!

Wollen wir diese Gegenüberstellung gemeindlicher und berufsständischer Selbstverwaltungskörperschaften weiter ausführen in Anlehnung an das so fruchtbare Bild des Organismus, so können wir sagen: wie der Organismus des menschlichen Leibes, um mehr als Gliederpuppe zu sein, außer der anatomisch-topographischen Gliederung (Kopf, Rumpf, Gliedmaßen) auch einer funktionalen Gliederung (Nervensystem, Kreislaufsystem usw.) bedarf, so auch der Organismus des Volkskörpers. Der anatomisch-topographischen Gliederung des menschlichen Körpers entspricht die Gliederung in Ortsgemeinden und höhere Gemeindeverbände; der funktionalen Gliederung des menschlichen Körpers entspricht die Gliederung in berufsständische Körperschaften oder Leistungsgemeinschaften je nach den verschiedenen Funktionen im Dienste des Ganzen, die jeweils nicht von einzelnen Menschen, sondern nur von berufs- oder leistungsverbundenen Gruppen von Menschen geleistet werden können.

Ein Gliederungsschema? Ein bekannter Ständestaatler[5] hat ein bis ins Letzte ausgedachtes Gliederungsschema vorgelegt, zweifellos eine verdienstliche Arbeit. Die christliche Gesellschaftslehre legt kein solches Gliederungsschema vor. Warum? Sache der christlichen Gesellschaftslehre ist es, sozialphilosophische Grundsätze zu entwickeln, nicht fix und fertige Modelle zu deren Verwirklichung aus dem Baukasten zu packen. Von der christlichen Staatslehre erwartet niemand, daß sie fertige Entwürfe zu Staatsverfassungen liefere, man würde sich das vielmehr verbitten; das möge sie gefälligst den praktischen Staatsmännern überlassen, die die überörtlich und überzeitlich gültigen Grundsätze auf die nach Ort und Zeit verschiedenen Verhältnisse anzuwenden haben. Die funktionale Gliederung des Volkskörpers und die

[5] W. Heinrich, Das Ständewesen (1932, [2]1934).

diesen Gliedkörpern zu gebenden Verfassungen sind aber noch viel mehr nach Ort und Zeit verschiedenen Verhältnissen und Bedingungen anzupassen als die Verfassung des Staates. Und wenn es schon für die Verfassung des Staates wünschenswert ist, daß sie mehr wachse als durch Beschlüsse und Abstimmungen „geschaffen" werde, so müssen erst recht diese Gliederungen des Volkskörpers sich organisch entwickeln, nicht nach einem am Reißbrett entworfenen Plan durch Gesetzesbefehl von oben ins Dasein gerufen werden.

Allgemeingültige Gliederungsschemata lassen sich nicht angeben; solche gibt es nun einmal nicht. Bloße Illustrationsbeispiele ließen sich natürlich mühelos geben, doch würde das fast unabwendbar die Gefahr mit sich bringen, daß das nur zur Veranschaulichung als unter Umständen möglich dargebotene Muster als das Musterbild, als die ideale BO im Sinne christlicher Gesellschaftslehre mißverstanden oder mißdeutet würde. Die christliche Gesellschaftslehre scheut nichts mehr, als die Fata Morgana eines irdischen Paradieses vor die Menschen hinzuzaubern. Darum bleibt sie bewußt und gewollt abstrakt, verzichtet auf leichte propagandistische Erfolge und hält streng darauf, zu bleiben, was sie in Wahrheit ist, klare, nüchterne Sozialphilosophie[6].

Das Rassenproblem — anthropologisch gesehen

Von HERMANN MUCKERMANN

Das Wort Rasse dürfte aus dem Arabischen „ras", das heißt Ursprung, Kopf, Anfang, abzuleiten sein. Es drang aus dem Französischen (race) erst im 18. Jahrhundert in unsere Sprache ein.

In der Botanik und Zoologie bezeichnet es eine Gruppe von Organismen, die innerhalb der Artgrenzen in einer Reihe erblicher Merkmale übereinstimmen. Das Kennzeichen einer Art besteht darin, daß sie eine Fortpflanzungseinheit bildet, was man von der Rasse nicht sagen kann. Denn die Rassen innerhalb einer Art sind auch untereinander unbegrenzt fruchtbar.

Der Rassenbegriff aus der Botanik und Zoologie ist auf den Menschen anzuwenden, auch auf seelische Eigenschaften, insoweit sie morphologisch und physiologisch bedingt sind. Denn die Anthropologie umfaßt den ganzen Menschen und darum auch Seelisches. Wir bezeichnen also als anthropologische Rassen jene Gruppen innerhalb der Menschenart, die sich durch eine Summe körperlicher und seelischer Merkmale vom biologischen Erbe her unterscheiden.

Wenn andere Gesichtspunkte als Kriterien zur Unterscheidung von Menschengruppen gewählt werden, spricht man nicht von Rassen. Denn die Rasse

[6] Vgl. den Artikel des Verfassers „Berufsständische Gesellschaftsordnung" in dem demnächst im Verlag Herder (Freiburg) erscheinenden Heft 1 der Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik unter dem Titel „Zur christlichen Gesellschaftslehre" (Sp. 61/62—77/78) sowie das Heft „Gesellschaftsordnung" des gleichen Verfassers in der Görresbücherei (Nr. 87), Nürnberg 1947, Glock & Lutz.

ist eine biologische Einheit und nicht etwa eine sprachliche oder sonstwie kulturelle. Solche Einheiten, die gewöhnlich mischrassig sind, nennt man Volk, aber nicht Rasse. Auch der Begriff Staat hat nichts mit dem Begriff Rasse zu tun. Denn als Staat bezeichnet man jene Gemeinschaft von Menschen, die sich aus Gründen sozialer Wohlfahrt zusammengeschlossen haben. Kann man auch ein Staatswesen mit einem Organismus vergleichen, so ist doch der Zusammenschluß der Organe im Staatswesen nicht biologischer Art, sondern das Ergebnis einer Übereinkunft. Die Nation ist eine Staatsgemeinschaft, die unmittelbar die Kulturgemeinschaft und am Ende auch die Abstammungsgemeinschaft einschließt — doch ohne Rücksicht auf die Rassen, die das Volk oder die Völker innerhalb der Staatsgemeinschaft zusammensetzen.

Unter Voraussetzung dieser Begriffe möchte ich vom Anthropologischen her jenen Lösungsversuch des Rassenproblems darlegen, der in unserem Zeitalter soviel Unheil über die Menschheit gebracht hat.

Ich beginne mit einem nüchternen Tatsachenbericht über die Vielfalt der Rassen und deren Eigenart. Sodann werde ich die Ursachenfrage der Rassenbildung erörtern. Endlich werde ich mich jener anthropologischen Auffassung zuwenden, die in dem Werk Arthur von Gobineaus „Essai sur l inégalité des races humaines" dargelegt werden. Weil die Anschauungen der Epigonen Gobineaus in dessen Werk ihren Ursprung haben, lege ich mit einer Kritik der Rassentheorie Gobineaus gleichsam die Axt an die Wurzel.

Im nördlichen Indien am Fuße des Himalajagebirges liegen die Siwalikhügel. Hier finden wir zahlreiche Fossilien der Wirbeltiere, zumal im Miozän und Pliozän — darunter Tieraffen oder Cynopitheci, wie die Gibboniden, und die Menschenaffen, wie die Dryopitheci, die dem Gorilla und dem Schimpansen am nächsten stehen, und die Paläopitheci, die dem Orang-Utan gleichen. Die beiden amerikanischen Forscher Matthew und Black sind der Ansicht, daß auf den großen Höhenzügen nördlich der Siwalikhügel gleichsam das Laboratorium der spättertiären Umformung zu suchen ist. Denn dort stieg im Miozän das Himalaja-Kuenlungebirge aus den Tiefen der gleichnamigen Senke empor. Das bis dahin warme und feuchte Klima wurde kalt und trocken. Der Wald wurde zur Steppe. Es liegt nahe, daß die Veränderungen nicht ohne Einfluß auf die Organismen geblieben sind. Viele werden zumal in die südlichen Waldgebiete ausgewichen sein, wo wir heute ihre Fossilien finden — im Halbkreis um Hochasien. Der Mensch allein, der um diese Zeit entstanden sein dürfte, wird kraft seines Geistes imstande gewesen sein, der klimatischen Umwelt zu trotzen.

Man darf also aus geologisch-paläobiologischen Erwägungen der Anschauung zuneigen, daß hier in Hochasien die Anfänge der Menschheitsentwicklung zu vermuten sind und nicht etwa in Randgebieten, wie Australien, oder in den tropischen Landschaften Afrikas, die um diese Zeit keine gleichartigen Veränderungen aufweisen, ohne die entsprechende Mutationen niemals entstehen dürften. Es wird diese Auffassung von der Urheimat der

Menschheit bestätigt durch die Beobachtung Hilzheimers, der die asiatische Steppe als Ursprungsland der meisten Haustiere bezeichnet.

Jedenfalls finden wir, wie zuerst Egon von Eickstedt in seinem Werk über „Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit" dargelegt hat, in Asien um die Zeit der ersten Entwicklung der Menschheit drei große Räume, in denen die isolierte Formung der Urtypen der Menschheit vermutet werden mag.

Wenn wir den Weltglobus überschauen, erscheint uns Asien als die größte Landmasse, an die sich nach Nordwesten die Halbinsel Europa, nach Südwesten Afrika und nach Nordosten Amerika anschließt. Australien ist nicht mehr als ein südöstlicher Ausläufer Asiens. Durch das eiszeitliche Asien zieht sich der größte Bruchäquator der Erde, den von Eickstedt als den irano-himalaischen Riegel bezeichnet. Dieser Riegel verläuft vom Himalaja her nach Westen bis Kleinasien und nach Osten bis in die Tiefen von Hinterindien. Mit leiser Neigung nach Osten steht auf diesem Bruchäquator ein Bruchmeridian, der sich als Tieno-Altairiegel bis in den fernen Nordosten von Asien hinzieht. Vor allem in der Späteiszeit wurden diese Riegel durch gewaltige Vereisungen zu einer unüberschreitbaren Mauer. Ein nordwestlicher in sich geschlossener Raum entstand dadurch, daß gleichzeitig der Nordwesten Asiens und Nordeuropas vereist waren und daß der ganze Norden Asiens eine kalte Wüste umfaßte, während der Westen Asiens durch die Seenflächen und Salzsteppen von Europa getrennt war. Von Eickstedt nennt diesen Raum sehr anschaulich die sibirische Tasche. Die beiden anderen Räume östlich und südlich der beiden Riegel wurden durch das Meer begrenzt.

In der eisumlagerten sibirischen Tasche dürfte sich um jene Zeit der depigmentierte euraside Rassenkreis entwickelt haben, während sich im Ostraum Asiens der mongolide Rassenkreis und im Südraum der negride Rassenkreis formte.

Prüfen wir die mehr oder weniger charakteristischen Merkmale, die den drei großen Rassenkreisen ihr Gepräge geben.

Die Mongoliden haben eine gebliche und dicke Haut, die das Durchscheinen des Blutstromes nicht zuläßt. Das schwarze Haar ist straff und sitzt senkrecht in der Kopfhaut. Der Querschnitt des Haares ist fast quadratisch mit abgerundeten Ecken. Trotz der Größe der knöchernen Augenhöhlen ist die Augenspalte eng. Der äußere Augenwinkel ist geschlitzt, während der innere die sich schräg niederneigende Mongolenfalte zeigt. Das Gesicht der Mongoliden wirkt breit und flach durch die hohen Wangenbeine und die breiten Backenknochen. Sehr oft zeigt sich ein leichtes Vorspringen der Kiefer. Die Nasenwurzel ist breit, ebenso der Nasenrücken. Die Körpergestalt der Mongoliden ist breit und untersetzt.

Der mongolide Rassenkreis im Bereich von China zerfällt in eine nördliche und südliche Form. Die südliche umfaßt die Palämongoliden, die in ihrer Rassenentwicklung am weitesten zurückgeblieben zu sein scheinen. Die nördliche Form nennt man die tungide Rasse, die zumal im Randgebiete

der Wüste Gobi die mongolische Eigenart bewahrt hat. Die im mittleren China lebenden Siniden zeigen eine abgeschwächte Form des mongoliden Typus. Als euraside Übergangsform schließen sich nach dem Nordwesten Asiens hin die Sibiriden an. Nachkommen der Mongoliden drangen hinüber nach Amerika, um sich dort zur Rasse der Eskimiden und der Indianiden zu entwickeln. Ihre Haut- und Haarfarbe, ihre Haarform, ihre Augenform und die vorspringenden Backenknochen verraten ihre Herkunft, während andere Eigenschaften, wie zum Beispiel die Höhenlage der Nasenwurzel, der oft adlerförmige Nasenrücken und die sogenannte Indianerfalte des Augenlides ihre Sondermodellierung offenbaren.

Über das seelische Gepräge der Mongoliden läßt sich nur sagen, daß allem Anschein nach ihr Körper das Symbol seelischer Eigenart ist. Man hat den Eindruck, daß die Mongoliden sich durch Naturnähe und beharrende Standfestigkeit auszeichnen. Es ist ihnen große Ausdauer auch in dürftigen Lebensverhältnissen eigentümlich. Die Staaten, die durch sie geformt wurden, erscheinen unerschütterlich in ihrem Bestand. Vielleicht kann man die Mongoliden mit den Grundwogen des Meeres vergleichen. Es müssen gewaltige Stürme entstehen, um sie in Gang zu setzen. Dann allerdings sind sie wegen ihrer Art und urwüchsigen Lebensfülle von unwiderstehlicher Wucht.

Der negride Rassenkreis ist von dunkler, fast schwarzbrauner Farbe. Das Haar ist ebenfalls dunkel. In der Form ist es kraus — oft bis in die Haut hinein engspiralig gedreht. Der Querschnitt des Haares weist ein schmales Oval auf. Die Nasenwurzel ist niedrig. Der Nasenrücken springt nicht vor. Die Nase selbst ist breit und rundkuppig. Die Lippen sind aufgeworfen und wulstig,so daß auch die Schleimhaut sichtbar wird. Die Kiefer sind vorstehend. Im Gegensatz zu den anderen Rassenkreisen ist die Beckenform schmal.

Der negride Rassenkreis umfaßt zunächst die Altformen der Urwaldneger im tropischen Zentralafrika. Man nennt diese Rasse die Palänegriden. Die Graslandneger gelten als jüngere Form. Die Urbewohner am oberen Nil nennt man nilotide Rasse. Mehr im Süden wohnt die bantuide und im Süden die sudanide Rasse. Die äthiopische Rasse ist eine Zwischenform, die neben ausgeprägten negriden Merkmalen zugleich euraside Züge zeigt. Endlich finden wir noch in Afrika die Alt- und Randformen der West-Pygmiden und der Khoisaniden (Buschmänner und Hottentotten). Als außerafrikanische negride Rand- und Sonderformen sei auf die Melaniden in Indien, auf die Melanesiden in Neuguinea sowie auf die Ost-Pygmiden im Gebiet der Philippinen und auf die Australiden hingewiesen. An der Formung der Australiden haben alle Rassenkreise teil.

Angaben über Seelisches sind schwierig. Vielleicht darf man sagen, daß der Neger von unmittelbaren Sinneseindrücken stärker beeinflußt wird als andere. In der tropischen Heimat wählt er Berufe, deren Ertrag den täglichen Lebensnotwendigkeiten genügt. Die Neger waren lange Zeit die Sklaven anderer. Ihre Begabung läßt sich nicht mit den Maßstäben messen, die für andere Rassenkreise gelten, wenn auch nicht zu leugnen ist, daß Neger sich

auf vielen Gebieten menschlicher Begabung durch persönliche Leistung ausgezeichnet haben. Ich nenne als Beispiel George Washington Carver, der, 1860 als Sohn von Sklaven geboren, 1943 als bedeutender Wissenschaftler (Pilzforscher) starb.

Der euraside Rassenkreis ist sehr viel schwerer zu beschreiben, weil er in viele voneinander abweichende Formen zerfällt. Im ganzen kann man drei Rassengürtel unterscheiden. Im Norden leben die depigmentierten Nordrassen, von denen die mehr östlichen kurzköpfig und die mehr westlichen Typen langköpfig sind. Weiter nach Süden folgt über die mitteleuropäische Gebirgswelt hinweg ein dunkelfarbiger Kurzkopfgürtel, der in Asien die turaniden und armeniden Typen und in Europa die dinarischen und alpinen Typen umfaßt. Der Südgürtel ist dunkel und langköpfig zugleich. Es sind die Indiden in Vorderindien, die Orientaliden in Arabien und Nordafrika und die Mediterranen um das Mittelmeer herum.

Außerhalb Europas finden wir die weit abgedrängten Polyseniden auf den Inseln des Stillen Ozeans z. B. auf Hawai, die Weddiden in Vorderindien und auf Ceylon und die fernen Ainus auf den Inseln Jesso und Sachalin im Norden Japans.

Was die seelischen Eigenschaften angeht, so kann man nur mit höchster Zurückhaltung darüber berichten, weil zuverlässige Forschungen nicht vorliegen. Vielleicht darf man bei den eurasiden Rassen im ganzen sagen, daß ihnen eine bemerkenswerte schöpferische Kraft eigen ist, die sich besonders in der Beherrschung der Naturkräfte bewährt hat. Jedenfalls ist das technisch-wirtschaftliche Zeitalter, in dem wir leben, das Werk von Menschen im eurasiden Rassenkreis. Auch sonst finden wir innerhalb dieses Rassenkreises große Kulturleistungen. Doch wäre es verfehlt, zu behaupten, daß die Kulturleistungen zum Beispiel im mongoliden Rassenkreis nicht gleichwertig wären, mag auch das Gepräge ein anderes sein.

Aus dieser Darlegung ergeben sich drei Schlußfolgerungen von großer Tragweite: Zunächst ist festzuhalten, daß die Rassenvielfalt der Menschheit auf drei große Rassenkreise zurückgeht, die selbst wieder aus einer gemeinsamen Wurzel entstanden sein dürften. Die Betrachtung aus paläobiologischer Schau legt nahe, daß das Primäre der Mensch ist, das Sekundäre die Rasse. Daher bildet die Menschheit bis heute eine biologische Fortpflanzungseinheit. Hinzu kommt, daß das, was den Menschen zum Menschen macht, nämlich die geistig-sittliche Natur, allen Menschen aller Rassen gemeinsam ist. Zweitens beschränken sich die Ergebnisse der Rassenforschung wesentlich auf körperliche Eigenschaften und auch diese sind in jedem Fall Sonderprägungen oder erbliche Modellierungen derselben Grundeigenschaften, die allen Menschen gemeinsam sind. Drittens geht es nicht an, die seelische Eigenart der großen Rassenkreise oder gar der Rassenvielfalt überhaupt als ein gelöstes Problem zu bezeichnen. Unser Wissen über seelische Rasseneigenschaften ist äußerst bescheiden. Auf jeden Fall dürften seelische Eigen-

schaften der Rassenkreise nicht mehr sein als verschiedene Prägungen ein und desselben Menschentums.

Um tiefer in das Problem der Rassenvielfalt einzudringen ist eine Darlegung der Ursachenfrage wesentlich.

Die Gedanken, die in der Frage der Rassenbildung berücksichtigt werden müssen, kreisen um die beiden biologischen Vorgänge, die man mit den Worten Mutation und Auslese verbindet.

Gehen wir von der befruchteten Eizelle aus, deren fortgesetzte Teilung der lebendige Mechanismus jedweder Evolution ist. Diese Evolution erfolgt nicht unabhängig von den Lebensbedingungen, die die Organismen durchdringen und umgeben. Es ist leicht zu begreifen, daß Veränderungen in den Organismen auf dreifache Art hervorgebracht werden können: Entweder gehen diese Veränderungen vom Genom oder Erbgefüge aus oder von den Lebensbedingungen oder von beiden zugleich, nur in verschiedenem Grade.

Veränderungen, die ausschließlich in den Lebensbedingungen ihren Grund haben, sind ohne Bedeutung für die Rassenbildung, weil sie nicht erblich sind. Man nennt sie Modifikationen. Die Regionaltypen in der Menschheit und die Berufstypen sind in ihrer Sondermodellierung Modifikationen. Die Modifikationen beweisen die Fähigkeit des lebendigen Erbgefüges, sich weitgehend in die Lebensbedingungen einzuschmiegen. Doch ist das Einschmiegungsvermögen begrenzt. Zuviel oder zuwenig Licht, zuviel oder zuwenig Wärme, zuviel oder zuwenig Nahrung bedeuten Siechtum und Tod.

Für die Rassenbildung kommt nur die Veränderung des Genoms selbst in Frage, die durch veränderte Lebensbedingungen ausgelöst wird. Es gibt eine doppelte Veränderungsmöglichkeit des Genoms: Die eine besteht darin, daß das Erbgefüge von zwei verschiedenen Rassen zusammengefügt wird und daß dadurch eine Mischrasse oder eine Kontaktrasse entsteht. Der Reichtum und die Lebensfähigkeit der neuen Formen werden wesentlich von dem Anlagenbestande und der Lebensfähigkeit der Ausgansformen abhängen. Die Untersuchungen über die Rassenmischung in der Menschheit sind so bescheiden, daß es zur Zeit noch nicht möglich ist, ihren wahren Einfluß zu beurteilen. Theoretisch dürfte einleuchtend sein, daß der Wert der Mischung vom Wert der Anlagen und von ihrer Harmonie abhängt. Ein eindeutiges Beispiel für eine unheilvolle Wirkung von Rassenmischungen in der Menschheit läßt sich vom Anthropologischen her nicht anführen.

Eine zweite Veränderungsart des Genoms besteht in der Mutation. Als Mutation bezeichnen wir eine Veränderung des Organismus, die auf eine Veränderung des Erbgefüges zurückgeführt werden muß. Diese Veränderung betrifft entweder die Gesamtheit der Chromosomen, d. h. des Genoms als solchen oder eines einzelnen Chromosoms oder innerhalb des Chromosoms eines einzelnen Gens. In jedem dieser Fälle haben wir eine echte Mutation.

Am gründlichsten untersucht sind die Mutationen bei der Taufliege Drosophila melanogaster. Hermann Muller hat bereits 1927 auf dem fünften internationalen Kongreß in Berlin wesentliche Ergebnisse mitgeteilt. Durch Rönt-

genstrahlen, deren Intensität meßbar ist, wurde eine große Zahl von Mutationen hervorgebracht. Daß es sich um echte Mutationen handelt, beweist die Tatsache, daß die neuen Formen dem Mendelschen Grundgesetz der Vererbung folgen — genau wie die in der Natur entstehenden wilden Mutationen und die lethalen — letztere deshalb so genannt, weil die späteren Nachkommen an diesen Erbänderungen zugrundegehen.

Die Zahl der natürlich entstehenden oder künstlich eingeleiteten Mutationen bei der Drosophila ist bedeutend. Man spricht von 100 000. Vor allem dürften die bisher weniger beachteten wilden Mutationen reichste Möglichkeiten darbieten, das Problem der Mutation selbst zu untersuchen. Leider ist die Frage nach der Entwicklungsrichtung der Mutation nicht gelöst. Doch dürfte die verschiedene Häufigkeit entstehender Mutationsarten nicht ohne Einfluß auf die Entwicklungsrichtung sein. Auch die Fertilitätsbarriere, die durch Mutation eintreten mag, kann die Mutation selbst in ihrer Eigenart behüten.

Wollen wir die Rassenbildung in der Menschheit erklären, müssen wir bei dem erblichen Charakter der Rasseneigenschaften der wilden Mutation große Bedeutung beimessen. Erfahrungsbelege für diese Anschauung besitzen wir noch nicht.

Indessen ist die Mutation allein nicht imstande, eine Rassenbildung durchzuführen. Sie kann eigentlich nur das Material für die Rassenbildung darbieten. Der Einfluß, der hinzugenommen werden muß, ist nach unseren jetzigen biologischen Einsichten die natürliche Auslese, verbunden mit Isolation.

Wer die Idee der natürlichen Auslese verstehen will, muß von der künstlichen Auslese ausgehen. Wenn ein Züchter Kulturpflanzen oder Haustiere mit bestimmten Eigenschaften haben will, muß er bei der Paarung Ausgangstypen wählen, die in ihrem biologischen Erbe die gewünschten Anlagen besitzen. Er muß diese Typen isolieren und darf keine Kreuzung mit anderen Typen zulassen. Die im Genom begründete Verschiedenheit der Ausgangstypen gibt ihm die Möglichkeit einer erfolgreichen Auslese, die er durch Isolation festhält.

Die Frage ist, ob die natürliche Auslese, die doch vom Zufall beherrscht wird, genügt, das Ergebnis einer Mutation festzuhalten. Eine Reihe von Beobachtungen, auf die hier nicht eingegangen werden kann, bejahen die gestellte Frage. Jedenfalls ist die Auslese, die in der Menschheit nicht nur von der Natur, sondern auch vom Menschengeist eingeleitet wird und in der Domestikation ihre Verwirklichung findet, von großer Bedeutung für die Rassenbildung. Ein sicherer Beweis für diese Anschauung ist die Tatsache, daß man bei den Haustieren ähnliche Rassenunterschiede findet, wie bei den Menschen. Eugen Fischer, der den Gesichtspunkt der Domestikation hervorhebt, sagt mit Recht: „Daß der blonde Europäer sich in der ganzen Pigmentverteilung, vor allem in der Regenbogenhaut des Auges, genau verhält wie domestizierte Tiere, aber ganz anders als Polartiere, ist der deutliche Beweis dafür, daß es sich um eine Domestikationsform handelt, die sich

in dem kühlen Klima erhalten konnte, während ähnliche Idiovariaten in den Tropen ausgemerzt wurden."

Eine Schwierigkeit liegt darin, daß Auslese und Isolation vom Zufall abhängen, der zur Erklärung der Evolution nicht genügt. Es ist darum die Annahme von Entwicklungspotenzen, die von innen her den Entwicklungsgang bestimmen, unabweisbar.

Jedenfalls gibt uns das Problem der Rassenbildung mehr Probleme auf, als zur Zeit gelöst werden können. Nur soviel sei besonders hervorgehoben, daß Mutation und Auslese gerade in der Formung der Menschheit eine erhöhte Bedeutung haben: Die Mutation deshalb, weil sie für die Eingriffe in die Kulturgestaltung von größter Tragweite sein kann, die Auslese deshalb, weil der Mensch imstande ist, durch eigene Eingriffe lebensbejahender und lebensverneinender Art den Zufall gleichsam zurückzudrängen. Der Einfluß des technisch-wirtschaftlichen Zeitalters auf die biologische Formung der Menschheit ist unabsehbar.

Damit habe ich die Grundlagen gewonnen, um in einem letzten Abschnitt mich der anthropologischen Kulturdeutung eines von Gobineau zuzuwenden.

Graf von Gobineau wurde geboren am 14. Juli 1816 in Ville d'Array in der Normandie und starb am 13. Oktober 1882 in Turin. Der Kulturforscher Karl Ludwig Schemann, ein Freund Richard Wagners, hat in mehreren Werken Gobineaus Bedeutung in glühenden Farben geschildert, ohne allerdings zu verkennen, daß sein Held ein „wissenschaftlicher Wildling" ist. Ich berufe mich zumal auf das Buch „Gobineaus Rassenwerk", das eine Fülle wertvoller Aktenstücke und Betrachtungen zu Geschichte und Kritik des Essai wiedergibt. Der umfassende Band erschien 1910. Das Essai selbst erschien bei dem Verleger Didot in Paris 1853 bis 1855 in vier Bänden. Eine zweite Ausgabe folgte in zwei Bänden 1884.

Gobineau war französischer Diplomat in vielen Ländern mehrerer Kontinente. Gleichzeitig war er ein überragender Geist von kühner Intuition und weitreichendem Wissen. Er war auch künstlerisch begabt, zumal auf dem Gebiete dichterischer Gestaltung. Für uns sind vor allem seine Studien in der vergleichenden Völkerkunde von Bedeutung, weil aus ihnen jenes Werk hervorging, das die Kulturentwicklung der Menschheit auf die Ungleichheit der Rassen zurückführt. Eine Fülle von Zeugnissen beweist, daß die gesamte Kulturwelt sich mit dem Essai auseinandergesetzt hat — vor allem nach seinem Tode. Man kann sagen, daß dieses Buch den Weltruf Gobineaus begründete. Selbst Alexander von Humboldt, der in seinem „Kosmos" den Einheitsgedanken als Grundlage der Humanität betont, nennt Gobineaus Buch ein „sehr geistreiches Buch" „voll neuer Ansichten, die eine große Aufmerksamkeit verdienen". Schon Tacitus habe über die Rasseneigenschaften das Wort geprägt: „Est durans originis vis".

Doch nun zur Rassentheorie Gobineaus.

Gobineau ist nicht geneigt, die Einheit des Ursprungs der Menschheit anzuerkennen. Die Dauerhaftigkeit der Typen oder die Rassenpersistenz lege die Vielfalt ihrer Entstehung nahe. Diese Persistenz, die allen Einflüssen der Lebensbedingungen trotze, erweise die Völker als rassische Verkörperungen.

In der ältesten Zeit der Menschheitsgeschichte wären die Rassen „rein" gewesen. Die Übereinstimmung der Hauptmerkmale sei ein Geschenk der Natur und darum „edel". In ihrer „Reinheit" sei die Rasse der Urgrund jedweder Kultur, die unter dem Einfluß unebenbürtiger Rassenmischung entarte.

Gobineau unterscheidet drei Urrassen in der Menschheit: Die weiße, die gelbe und die schwarze. Die weiße sei den anderen überlegen. Als Edelblüte der Menschheit bezeichnet Gobineau die „Arier". Leider hätten sich auch diese mit unebenbürtigen Rassen vermischt und ebenfalls durch Mischung entartetes „semitisches" und „schwarzes" Blut aufgenommen. An diesen Mischungen seien Griechenland und Rom zugrundegegangen — als Folge unebenbürtiger Verbindungen, wodurch die ursprünglich reine Rasse ihren Höchstwert verloren habe.

Für einen inneren Fortschritt der Menschheit von Bedeutung ist nach Gobineau nur noch der nordeuropäische Arier oder Germane, insoweit er sich von unebenbürtigen Mischungen fernhalte. Es müßten daher die besten „Arier" der germanischen Welt ihre Reinheit behüten, um lenkend in den Weltlauf einzugreifen. Sonst sei nichts mehr zu hoffen.

So ist nach Gobineau die verschiedenartige Ungleichheit der Rassen und ihre unebenbürtige Mischung der letzte Grund einer fortschreitenden Entartung, durch die die Menschheit schließlich in einer furchtbaren Katastrophe untergehen werde. Die Schlußvision des Werkes ist erschütternd. Sie beruht darauf, daß die Menschheit endgültig ihre Farbe verändert habe. Die gelbe und die schwarze Welt hätten die weiße gleichsam verschlungen.

Gobineaus Rassentheorie enthält alles, was von den Epigonen bis in unsere Generation hinein verkündet worden ist. Nur unterscheidet er sich von diesen, indem er selbst ein edler Geist geblieben ist. Vom Gottesglauben erfüllt, hielt er an den Verpflichtungen der sittlichen Ordnung fest. Es lag ihm auch völlig fern, seine Kirche aus rassentheoretischen Überlegungen abzulehnen. Wie sein letztes Werk, das den Titel „Amadis" trägt, beweist, bekämpfe Gobineau nach Lienhardt nicht die dunklen Rassen, sondern im Grunde nur das Dunkle der niederen Gesinnung. Und nicht Haar- und Hautfarbe der weißen Rasse wären für ihn das Leuchtende, das Liebenswerte, sondern die lichtere Substanz der edlen Seele.

Ich möchte es den Lesern dieser Zeilen ersparen, auch noch von den Epigonen zu berichten. Sie hatten den Grundgedanken eines Gobineau nichts hinzuzufügen, haben jedoch — von der Oberflächlichkeit ihrer Darstellung ganz abgesehen — am Ende ihre eigenen Anschauungen in Gobineaus Rassentheorie hineingelegt und dann Schlußfolgerungen gezogen, die mit Sicherheit

jene Entartung herbeiführen mußten, der sie angeblich entrinnen wollten. Ich nenne nur den Namen Houston Stuart Chamberlain, der, 1855 in England geboren, 1927 in Bayreuth starb. Chamberlain, der übrigens im Gegensatz zu Gobineau den Glauben an die erlösende Kraft der nordischen Rasse bewahrte, war der Lehrer von jenen unglückseligen Gestalten, deren Staub heute verweht ist, die jedoch im Dienst einer zügellosen Machtpolitik unserem Volke und den Völkern Europas das größte Leid in ihrer Geschichte angetan haben.

Bedarf es nach den Darlegungen, die vorausgehen, noch vieler Worte, um Gobineaus Rassentheorie und ihre Ausdeutung zurückzuweisen?

Von Gobineau verneint die Frage nach der biologischen Einheit der Menschheit. Es dürfte heute keinen Anthropologen geben, der diese biologische Einheit ernstlich bezweifelt. Sie findet ihren deutlichen Ausdruck in der Einheit der Fortpflanzung und in der grundsätzlichen Gleichheit seelischer Ausstattung, die doch allein den Menschen zum Menschen macht. Die Fähigkeit, von Farbe und Form gelöste Ideen zu bilden und sie zweckentsprechend anzuwenden, ist den Menschen aller Rassen bis in die fernste prähistorische Zeit hinein eigentümlich. Darum haben die Menschen aller Rassen eine echte Sprache, die auf Übereinkunft beruht, und alle ohne Ausnahme haben bald auf diesem und bald auf jenem Gebiete eine Kultur entwickelt, die je nach dem Ausmaß der Begabung und je nach den Lebensbedingungen Fortschritte erzielte. Jedenfalls finden wir eine bedeutende Kulturentwicklung nicht nur im Bereich des weißen Rassenkreises. Ich erinnere an die Kulturen des fernen Ostens. Sie mögen andersartig sein, aber sie sind deshalb nicht wenigerwertig.

Von Gobineau führt den Niedergang der Kulturen auf „unebenbürtige" Rassenmischungen zurück, die Seelisches verformen. Wie ich dargetan habe, gibt es für eine solche Anschauung keine Beweise. Im besonderen ist das Beiwort „unebenbürtig" im Vergleich der Rassen untereinander anthropologisch nicht zu begründen. Menschen als Menschen mögen in ihrer Kulturbefähigung und Kulturleistung „unebenbürtig" sein, aber nicht Rassen als Rassen! Die alten Griechen und Römer haben sicher viel von ihrer Eigenart durch Überfremdung verloren. Aber die Ursache ihres Niedergangs ist vor allem die sittliche Zügellosigkeit der Menschen und findet ihre letzte Erklärung nicht in der Rassenmischung, sondern in den Folgen einer Erbschuld, die auf der Menschheit lastet und nur durch die Gnade des Welterlösers zu überwinden ist.

Ein dritter Grundirrtum Gobineaus liegt darin, daß er nicht nur den Begriff von Volk und Rasse verkennt, sondern überdies das Seelische in der Menschheit und alle Kultur auf die Rasse zurückführt. Das Wort „Arier" bezeichnet keine Rasse, sondern den indopersischen Zweig jener Völker, die sich indogermanischer Sprachen bedienen. Es ist der Name für ein Volk auf Grund seiner Sprache und nicht auf Grund seiner biologischen Abstammung.

Es gibt auch keine „semitische Rasse", sondern nur ein semitisches Volk, das aus verschiedenen Rassenlinien gewoben ist. Weiter ist nicht zu leugnen, daß wir bis jetzt in der Rassenpsychologie über tastende Versuche nicht hinausgekommen sind. Wohl hat man aus der Kulturgeschichte von Völkern die Kulturbegabung einzelner Rassen abzuleiten gesucht. Man hat auch die überragende Begabung von Menschen und Völkern mit bestimmten Körperformen in Verbindung gebracht. Man hat endlich Begabungsprüfungen angestellt, um die Überlegenheit der weißen Rasse gegenüber den farbigen Rassen darzutun. Allein zunächst ist hervorzuheben, daß der Begriff „reine Rasse" überhaupt nicht anwendbar ist. Alle Menschen und alle Völker sind Rassenmischungen. Wer will die Erblinien wieder voneinander lösen, um ihren Eigenwert zu bestimmen? Es ist überdies fast unmöglich, Kriterien zu finden, die jede objektive oder subjektive Bevorzugung ausschließen. Man kann doch nicht die Begabung von farbigen Menschen feststellen, indem man ihnen Aufgaben aus dem Kulturkreis der Weißen gibt. Auch die umgekehrte Methode, Weiße zu veranlassen, Probleme aus dem farbigen Kulturkreis zu lösen, wäre verfehlt. Es besteht die Gefahr, daß man allgemein menschliche Eigenschaften als Rasseneigenschaften bezeichnet. Wissenschaftlich begründete Werturteile über das Seelische von Rassen als Rassen oder auch über Rassengemische unter dem Gesichtspunkt der Rasse sind bis jetzt unmöglich. Es hat darum keinen Sinn, auf Grund von erfundenen Werturteilen von höheren und niederen Rassen zu reden oder gar Rassenkämpfe zu führen, die nichts mit Schuld und Sühne zu tun haben und mit Recht als Verbrechen gegen die sittliche Weltordnung beurteilt und verurteilt werden. Auch für Eheverbote bietet die Rassenforschung als solche bis jetzt keine Grundlage, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß die Menschen in Übereinstimmung mit dem natürlichen Empfinden im allgemeinen eine Scheu haben, über die Grenzen der großen Rassenkreise hinaus Ehen zu schließen.

Die Behauptung von der absoluten Überlegenheit der Nordrassen des curasiden Rassenkreises läßt sich nicht aufrechterhalten. Der bloße Nachweis, daß solche Rassenlinien in vielen Völkern von hoher Kulturbegabung nachgewiesen werden können, erlaubt uns nicht, die Höhe der Kultur mit diesen Rassenlinien zu verknüpfen. Es haben wohl alle Linien zusammengewirkt und so gerade durch ihre Mischung den großen Erfolg ermöglicht. Was aber die Frage nach dem Urgrund der Kultur angeht, so liegt dieser Urgrund bestimmt nicht in der Rasse. Nicht die Rasse als solche gestaltet die Kultur, sondern der Mensch mit entsprechender Begabung. Ist nicht die Auffassung begründet, daß die Rasse zwar der Kultur ein Sondergepräge geben mag, daß aber die Kulturbefähigung und der eigentliche Gehalt der Kultur aus dem Menschentum und nicht aus der Rasse als Rasse abzuleiten ist? Ich brauche bloß daran zu erinnern, daß die Religion aller Völker und aller Zeiten im innersten Kern des Gottesglaubens und des sittlichen Bewußtseins übereinstimmt und daß im besonderen, wie Christel Matthias Schröder nachgewiesen hat, rassenmäßig gleiche Völker eine verschiedene Religionsformung aufweisen.

Ich schließe diese Abhandlung mit einem Wort, das vor hundert Jahren Alexander von Humboldt in Übereinstimmung mit seinem Bruder Wilhelm in seinem „Kosmos" schrieb. Das oft wiederholte Wort ist auch heute noch in Harmonie mit der Wahrheit. Alexander von Humboldt schreibt: „Indem wir die Einheit des Menschengeschlechts behaupten, widerstreben wir auch jeder unerfreulichen Annahme von höheren und niederen Menschenrassen. Es gibt bildsamere, höhergebildete, durch geistige Kultur veredelte, aber keine edleren Volksstämme. Alle sind gleichmäßig zur Freiheit bestimmt; zur Freiheit, welche in roheren Zuständen dem einzelnen, in dem Staatenleben bei dem Genuß politischer Institutionen der Gesamtheit als Berechtigung zukommt." Alexander von Humboldt macht sich sodann ein Wort seines Bruders zu eigen, indem er fortfährt: „Wenn wir eine Idee bezeichnen wollen, die durch die ganze Geschichte hindurch in immer mehr erweiterter Geltung sichtbar ist, wenn irgendeine die vielfach bestrittene, aber noch vielfacher mißverstandene Vervollkommnung des ganzen Geschlechtes beweist, so ist es die Idee der Menschlichkeit: das Bestreben, die Grenzen, welche Vorurteile und einseitige Ansichten aller Art feindselig zwischen die Menschen gestellt, aufzuheben und die gesamte Menschheit, ohne Rücksicht auf Religion, Nation und Farbe, als einen großen, nahe verbrüderten Stamm, als ein zur Erreichung eines Zweckes der freien Entwicklung innerlicher Kraft bestehendes Ganze zu behandeln. Es ist dies das letzte, äußerste Ziel der Geselligkeit und zugleich die durch seine Natur selbst in ihn gelegte Richtung des Menschen auf unbestimmte Erweiterung seines Daseins. Er sieht den Boden, soweit er sich ausdehnt, den Himmel, soweit ihm entdeckbar, der von Gestirnen umflammt wird, als innerlich sein, als ihm zur Betrachtung, zur Wirksamkeit gegeben an. Schon das Kind sehnt sich über die Hügel, über die Seen hinaus, welche seine enge Heimat umschließen. Es sehnt sich dann wieder pflanzenartig zurück: denn es ist das Rührende und Schöne im Menschen, daß Sehnsucht nach Erwünschtem und nach Verlorenem ihn immer bewahrt, ausschließlich an dem Augenblick zu haften. So festgewurzelt in der innersten Natur des Menschen und zugleich geboten durch seine höchsten Bestrebungen, wird jene wohlwollende menschliche Verbindung des ganzen Geschlechts zu einer der großen leitenden Ideen in der Geschichte der Menschheit ..."

Wilhelm von Humboldts Grab ist im Schloßpark zu Berlin-Tegel. Er selbst hat auf diesem Grab, das auch die sterblichen Überreste seiner vor ihm entschlafenen Gemahlin birgt, eine hohe Säule errichten lassen, die auf ihrer Spitze Thorwaldsens Statue der Hoffnung trägt. Das Grab liegt im Schatten dunkler Kiefern der märkischen Landschaft, die den heilsamen Duft einer menschenfreundlichen Natur ausströmen.

Chinas Schicksalsstunde

Ein Lagebericht von CHARLES DUPONT

Der wachsende „rote Fleck"

Trotz der wiederholten Versicherungen Tschiang-Kai-Scheks und seiner Minister, die Regierung habe die Lage fest in der Hand und die Kommunisten seien bald niedergerungen, geht der Bürgerkrieg weiter. Fast überall ist es Kleinkrieg. Krieg der Hinterhalte und Überfälle. Die letzten Berichte sprechen allerdings von kommunistischer Artillerie und nationaler Luftwaffe. Diese soll in Gruppen von 150 Maschinen die Stadt Tsche-Kia-tschoang bombardiert haben. Es scheint also, daß man, wenigstens an einigen Punkten, über das Stadium des Guerilla-Krieges hinaus ist. Jedenfalls ist dieser Krieg durch äußerste Beweglichkeit der kommunistischen Armeen gekennzeichnet. Die nationalen Armeen sind mit Ausnahme weniger Elite-Einheiten oft bedeutend schlechter ausgerüstet, und nicht selten fehlt es ihnen anscheinend an Schwung und Initiative.

Die Lage in der Mandschurei ist sehr düster. In den Mandschu-Provinzen wie in denen Nord-Chinas sind, abgesehen von einigen inselartigen Stadtgebieten, die Kommunisten Herren des Landes. Zum erstenmal sind sie bis zum Blauen Fluß vorgedrungen und haben die große Wasserstraße Mittel-Chinas zwischen Kiu-kiang und Han-Kou abgeschnitten. Wenn man die Ereignisse von 1947 mit denen von 1946 vergleicht, kann man nur feststellen, daß sich der rote Fleck noch weiter über China ausgebreitet hat.

Immerhin ist die widerspruchsvolle Lage von 1946 überwunden. Damals bot sich das seltsame Schauspiel einer legalen kommunistischen Partei, die mit Waffengewalt die Regierung bekämpfte. Als aber dann nach einem letzten Versöhnungsversuch im Sommer 1947, der vom „Politischen Volksrat" ausging und die Kommunisten zur Schlichtung des Streites nach Nanking einlud, diese überhaupt nicht antworteten, wurde die Partei als ungesetzlich erklärt. Führende kommunistische Persönlichkeiten wurden im Flugzeug zu den Linien der Roten gebracht, die allgemeine Mobilmachung befohlen, und der heilige Krieg gegen die Kommunisten nahm seinen Anfang.

Diese Maßnahme war nur folgerichtig und wurde schon lange erwartet, aber sie kam zu spät. Es wäre ungerecht, einzig die chinesische Regierung dafür verantwortlich zu machen. Die amerikanische Politik unmittelbar nach dem Kriege ließ China keinen anderen Weg, als sich mit den Roten friedlich zu vergleichen. Es war die Zeit, da die Amerikaner an die demokratische Gesinnung der Kommunisten glaubten.

Ein zweiter Spanienkrieg?

Das Unheil, das dieser Bürgerkrieg verursacht, ist unabsehbar. China hat, wie offiziell festgestellt wird, seit Kriegsende schon mehr verloren als während der acht Jahre Krieg gegen die Japaner. In allen Richtungen wird das

Land von bewaffneten Banden überflutet, die aus dem Land leben und Bauern und Handeltreibende ausplündern. Brücken fliegen in die Luft, Züge entgleisen, Brände flammen auf, und was das Feuer verschont, fällt der Spitzhacke zum Opfer. Auf allen Straßen, Flüssen und Kanälen bewegen sich die langen Flüchtlingskolonnen, die vor der roten Gefahr fliehen.

Noch aus einem anderen Grunde ist der Bürgerkrieg verderblich. China, das im August 1945 als Großmacht anerkannt wurde, steht in Gefahr, sein außenpolitisches Ansehen zu verlieren, wenn der innere Konflikt Dauerzustand werden sollte. Kann eine Macht, die nicht imstande ist, im eigenen Hause Ordnung zu schaffen, den Anspruch erheben, über andere zu beschließen und wirksam am Weltfrieden mitzuarbeiten? Molotow denkt in diesem Punkt jedenfalls anders. Und kann sie auf finanzielle Hilfe des Auslands rechnen, die sie doch so bitter nötig hätte? Es scheint, hier hat Marshall Bedenken.

Darum haben Vertreter der Nanking-Regierung versucht, die bewaffnete Auseinandersetzung, die sich auf den Ebenen der Mandschurei und Nordchinas abspielt, als weltpolitischen Kampf auszugeben. „Was hier vor sich geht", so bemerken sie kühl, „ist kein Bürgerkrieg, sondern ein getarnter internationaler Kampf, der auf unserem Rücken ausgetragen wird, ein zweiter Spanienkrieg, nur diesmal mit den Ausmaßen des asiatischen Kontinents." Diesen Gedanken entwickelt Bischof Yupin in den Vereinigten Staaten. Der verdiente Erzbischof von Nanking ist Ende Oktober 1947 in geheimer Mission dort eingetroffen, aber man kann unschwer vermuten, daß er als „Missionar" der chinesisch-amerikanischen Freundschaft kam — in einem Zeitpunkt, wo die amerikanische Hilfe besonders dringend und erwünscht erscheint.

Kann man von einem zweiten Spanienkrieg sprechen? Sicher in dem Sinn, daß hier zwei Ideologien aufeinanderprallen, dieselben, die unter den Mauern von Barcelona und Madrid aufeinanderstießen — und von da aus gesehen kann man in keinem Teil der Welt gegenüber dem Drama, das in China abrollt, gleichgültig bleiben. Auch insofern ist es ein Spanienkrieg, als sicher beide Seiten mit Waffen beliefert werden, wenn auch das Ausmaß dieser Lieferungen unbekannt ist. Die Amerikaner verfügen über große überzählige Bestände, und die japanischen Waffen, die an die Russen fielen, werden auch nicht fehlen. Wie soll man sich sonst die Flugzeuge der Nationalen und die kommunistische Artillerie erklären?

Von einer „internationalen Brigade" ist jedoch bisher nicht die Rede. Es scheint daß der Kampf ausschließlich zwischen Chinesen zum Austrag kommt, und insofern ist er durchaus ein Bürgerkrieg; ein Bürgerkrieg übrigens, dessen Anfänge bis in das Jahr 1917 zurückreichen, und der seitdem nie ganz zur Ruhe gekommen ist. Bekanntlich hat selbst der Kampf mit dem auswärtigen Feind, dem Japaner, keine völlige Einigung der Chinesen zu erzielen vermocht, und die Japaner haben diese Zwietracht weidlich ausgenützt. Es ist

unwahrscheinlich, daß sich an dieser Lage etwas ändert und China wirklich ein „internationales" Schlachtfeld wird. Welcher Staat wäre so töricht, Truppen im chinesischen „Maquis" einzusetzen! Die Erfahrungen Japans sprechen in diesem Punkt eine zu deutliche Sprache.

China und sein Staatsoberhaupt

Der Bürgerkrieg und die Leiden in seinem Gefolge, die Lähmung des Transportwesens und der gesamten Wirtschaft, die Geldinflation (der amerikanische Dollar ist von 3000 chines. Dollars Januar 1947 auf 90 000 Anfang November und 145 000 Ende November gestiegen), die Einfuhrbeschränkung, die allgemeine Teuerung — all das sind Anklagen, die gegen die herrschende Regierung erhoben werden. Es ist bezeichnend, wie stark die Regierenden beim chinesischen Volk an Vertrauen eingebüßt haben. Gewiß, es hatte nie ganz an Kritik gefehlt, aber das Staatsoberhaupt, der große Mann, dem man die Widerstandsbewegung gegen den Japaner und schließlich den Sieg zu verdanken hatte, war bisher verschont worden. Heute ist Tschiang-Kai-Schek selbst Gegenstand heftigster Anklagen. Das ist neu und folgenschwer. Denn es ist niemand da, der seinen Platz einnehmen könnte, wenn er eines Tages dem Druck der Volksstimmung weichen müßte.

Zum mindesten betrachtet ihn ein Teil der chinesischen Elite als verantwortlich für die „Unfähigkeit und Korruption", von der General Wedemeyer in seiner vielbeachteten Abschiedsbotschaft an China gesprochen hat. Sie betrachtet ihn auch als verantwortlich für das Andauern diktatorischer Zustände unter der Kuomintang, deren Führer er ist. Zwar hat man laut verkündet, die Zeit der Bevormundung sei vorbei, es beginne nunmehr eine konstitutionelle und wahrhaft demokratische Ära. Aber nach dem Verbot der „Demokratischen Liga", die angeblich zu den Kommunisten hielt, ist die Kuomintang Herr im Haus gegenüber den Miniaturparteien der Sozialisten und Unabhängigen, die man offenbar als Aushängeschild der neuen Ära und für die Augen der ausländischen Beobachter übrig gelassen hat. Kein Mensch in China läßt sich dadurch irreführen: es hat sich nichts geändert, nach wie vor herrscht eine einzige Partei. Gewiß, es sind Wahlen ausgeschrieben worden, und zum erstenmal wurde der Bürger zur Wahlurne gerufen. Aber die große Masse der Bauern nimmt überhaupt keine Notiz davon. Sie kennt nur eines: die „Philosophie des Reises". Aber auch die andern zeigen keine große Anteilnahme. Sie wissen, daß das Ergebnis ja doch im vorhinein feststeht.

Wenn man einmal von feineren Unterscheidungen absieht, läßt sich die Psychologie des Chinesen in groben Umrissen etwa folgendermaßen umschreiben: im roten China Haß gegen den kommunistischen Bedrücker; im weißen China Überdruß und Abneigung gegen eine Regierung, die immer größere Steuerlasten auferlegt und die Menschen gewaltsam ins Heer preßt. Hat so der Generalissimus in China selbst stark an Ansehen verloren, so hat sein Ruf im Ausland sehr gelitten durch die Übersetzung und Verbreitung

eines Buches, das Tschang mitten im Kriege entweder selbst geschrieben oder wenigstens unter seinem Namen herausgegeben hat: „Chinas Schicksal". Das Buch ist zum mindesten ein diplomatischer Mißgriff. Es war wenig geschickt, daß der Generalissimus gerade in dem Augenblick, da China im Kampf mit Japan so sehr auf die Hilfe von außen angewiesen war, für alles Unglück, unter dem China leidet, so ziemlich in Bausch und Bogen die auswärtigen Mächte verantwortlich machte. Es ist immer unerfreulich, wenn jemand seine eigene Schuld auf andere abschiebt. Jedenfalls hat das Buch bei den Alliierten sehr verstimmt.

Die Einbuße, die Tschiang-Kai-Schek erlitten hat, ist sicher tief bedauerlich. Zu einem Zeitpunkt, da China mehr denn je eine Führergestalt nötig hat, scheint es das Vertrauen zu dem Manne zu verlieren, der einmal der Abgott der Nation war und der es verstand, zu gewissen Stunden von selten hoher Gesinnung getragene Kundgebungen an sein Land, ja an die Welt zu richten.

Die Politik der offenen Tür

Vor rund fünfzig Jahren wurde diese berühmte Formel zum erstenmal gebraucht. Aber noch nie war die Türe Chinas hermetischer verschlossen als nach dem Ende des zweiten Weltkriegs. Die Lage wird beherrscht von Quoten und Kontingenten, von Einfuhrlizenzen und Regierungsmonopolen zum Nachteil der Privatfirmen — zur großen Enttäuschung all derer, die sich vom chinesischen Markt Gewinn versprachen. Bitter ist das vor allem für die Vereinigten Staaten, die ihre Bemühungen schlecht belohnt sehen.

Großbritannien mag sich trösten, wenn es auf das erstaunliche Anwachsen von Hongkong blickt, das in reichem Maße von der Notlage Chinas profitiert. Es stellt sich im übrigen taub gegen die sich in Abständen wiederholenden Ansprüche auf diese englische Kolonie. Hongkong ist wohl das einzige Überbleibsel der einseitigen Verträge von ehedem, aber es läßt sich mit ziemlicher Sicherheit voraussagen, daß Gibraltar eher spanisch wird, als Hongkong an China zurückfällt.

Was Frankreich betrifft, so war sein Handel mit China nie sehr beträchtlich, und so ist es von der gegenwärtigen Lage bedeutend weniger stark betroffen als die angelsächsischen Mächte. Sein Einfluß ist mehr geistiger Art, und der gute Besuch der Schulen mit französischem Unterricht beweist, daß dieser Einfluß nicht gelitten hat.

Dem geistigen Einströmen westlichen Denkens gegenüber ist die Tür Chinas weit geöffnet. Auch heute noch melden sich zahlreiche chinesische Studenten zum Auslandsstudium. Aber die Regierung des Landes zeigt sich schwierig in der Ausstellung eines Reisevisums. Es ist gewiß zu begrüßen, wenn nur junge Menschen mit einer entsprechenden Vorbereitung nach Europa geschickt werden, was in der Vergangenheit leider durchaus nicht immer der Fall war; aber es scheint, daß die Gesichtspunkte der Auswahl oft

sehr äußerlich sind und persönliche Beziehungen dabei eine nicht geringe Rolle spielen.

Die Mission in China

Im ganzen roten China ist die Lage der katholischen Mission verzweifelt. Was wir hier erleben, ist die systematische und gewollte Zerstörung der Missionen: böswillige Brandstiftung wie bei dem Trappistenkloster von Yang-kia-ping oder methodische Zerstörung mit Picke und Beil wie in Yancheng im Norden von Kiangsou. Verschleppung von Missionaren, Ordensfrauen und Ordensleuten, einheimischen und ausländischen. Der eiserne Vorhang geht nieder, und die Nacht des Grabes senkt sich herab. Ob wohl die Glaubensboten überhaupt noch am Leben sind, die vor mehr als einem Jahr von den roten Armeen aus der Gegend von Haichow und erst kürzlich aus der Gegend von Chefoo (Tschifu) weggeschleppt wurden? Man weiß es nicht.

Gefängnis und Zwangsarbeit wie in Taming oder in Sienhsien. Mißhandlung und Folter, an denen unlängst zwölf Trappisten (acht Chinesen und vier Ausländer) gestorben sind. Öffentliche Prozesse, schmachvolle Spottprozessionen, unerhörte Geldstrafen wie in King-hsien oder in Sum-ti-fu. Das ist die nicht endende Litanei der täglich von den Roten vollbrachten Greuel. Dabei gibt es, wie bemerkt, für chinesische Priester und Ordensleute keine Ausnahme. Chinesen und Ausländer zählen zur gleichen Fahne, leiden gemeinsam und geben gemeinsam Blut und Leben für Christus. Herrliche Einzelheiten werden von diesen Blutzeugen berichtet, wie zum Beispiel die Tat des französischen Trappisten, der sich für den Obern des Konventes ausgibt und an Stelle seines chinesischen Mitbruders die Tortur erleidet.

Es sei nicht verschwiegen, daß eine verschwindende christliche Minderheit der Kirche Chinas in den Rücken fällt. Mit dem Ruf: „China den Chinesen, die Chinesen für Christus!“ verbreitet sie nationalistische Gedanken und sucht gegen die alten nichtchinesischen Missionare Stimmung zu machen. Gegenüber dem Heldentum der Blutzeugen ist das eine unsagbar traurige Verirrung weniger Verblendeter, die auf diese Weise eine billige Volkstümlichkeit zu erlangen hoffen. Ihnen stehen alle die Männer und Frauen gegenüber, die, ob Kinder des Landes oder nicht, für Christus Kerker und Folter der Kommunisten erduldet haben und die bereit sind, in gleicher Einmütigkeit ihr Zeugnis für ihn zu erneuern. Die christlichen Brüder in China wissen sich über alle Unterschiede von Rasse und Volk hinweg einig in ihrem Bekenntnis zur einen Kirche und ihrem Oberhaupt in Rom.

Völlig anders ist die Lage der Missionen im weißen China. Die Persönlichkeit des Kardinals Tien, die der Erzbischöfe und Bischöfe Chinas, die Teilnahme von Monsignore Yupin an der Nationalversammlung haben der Kirche in China beträchtliches Ansehen verschafft. Niemand kann heute der katholischen Kirche Chinas nachsagen, sie sei eine Ausländerkirche.

Trotzdem will die eigentliche missionarische Eroberung in vielen Gegenden nicht recht vorangehen. Es gibt zahlreiche eifrige Gemeinden, aber sie wach-

sen mehr durch die Kinder- als durch die Erwachsenentaufe. Die Stunde der kühnen Netzwürfe ist noch nicht gekommen; fast überall ist es nach einem Wort Pius' XI. ein „Apostolat mit Tropfenzähler". Übrigens ist das Ergebnis in allen Sprengeln dasselbe, gleichviel ob ein chinesischer oder ein ausländischer Oberhirt ihn leitet. Nur die Missionstheoretiker, die vor zwanzig Jahren ihre Mutmaßungen anstellten, werden davon überrascht sein; der Missionar selbst wundert sich darüber nicht.

Die Erlasse in der Ritenfrage haben die Ausbreitung des Glaubens bei den Gebildeten erheblich erleichtert. Die Taufen, die man bis dahin an den katholischen Universitäten nur vereinzelt zählen konnte, lassen sich jetzt jedes Jahr nach Dutzenden berechnen. Die drei katholischen Universitäten Chinas genießen hohen Ruf, nicht nur wegen der Qualität ihrer Studien und der Ausstattung ihrer Forschungsinstitute, sondern vor allem wegen ihrer Zucht und Ordnung und dem guten Geist, der dort herrscht. Keine von ihnen hat an den Universitätsstreiks und Unruhen vom Sommer 1947 teilgenommen, ein Umstand, der starke Beachtung gefunden hat.

Das schwierigste Problem in jenem Teile Chinas, der im Frieden lebt, ist das des kirchlichen Grundbesitzes. Bekanntlich konnte die Kirche auf Grund der zwischen China und den Mächten abgeschlossenen Verträge die für ihre Aufgaben, Häuser und Einrichtungen nötigen Grundstücke erwerben. Nun sind aber diese Verträge im Zuge der allgemeinen Neuregelung abgeschafft worden, und es fragt sich, ob es gelingen wird, ähnliche Verträge zwischen China und dem Heiligen Stuhl abzuschließen. Man darf hoffen, daß sich diese Unsicherheit bald klärt, und daß der katholischen Kirche das Recht, Eigentum zu erwerben, zuerkannt wird; sonst geriete die Mission in eine sehr heikle Lage.

Um Chinas Zukunft

Im Jahre 1923 bemerkte der amerikanische Staatssekretär Hughes gegenüber Alfred Sze, China habe es wegen seiner inneren Zerrissenheit nicht verstanden, die Chancen der Konferenz von Washington auszunutzen. Dieselbe Erkenntnis drängt sich heute jedem nachdenklichen Chinesen auf. Der vollständige, überraschende Sieg über Japan im Jahre 1945 hat keineswegs seine volle Frucht getragen. Die Mandschurei, durch die Hypothek von Yalta schon belastet, entging China durch den chinesisch-sowjetischen Vertrag, der in der Geschichte einmal eine sehr harte Beurteilung finden wird. Formosa hat sich in einem plötzlichen Wutausbruch empört. In Sin-kiang herrscht der Aufruhr, vor allem aber wirkt sich der Brudermord des Bürgerkrieges immer mehr aus und verschlingt die Finanzen und die letzten Hilfsmittel des Staates.

Kann man sich angesichts dieses düsteren Gesamtbildes wundern, wenn Mutlosigkeit die Männer befällt, die seit 10 Jahren gekämpft und gehofft haben? Manche sehen keinen anderen Ausweg als einen dritten Weltkrieg — eine Wirkung der Verzagtheit, der allzu viele erliegen. Sie vergessen das

„Wunder" von 1945, als ganze intakte Armeen ihnen ihre Samurai-Schwerter zu Füßen legten.

Andere, die Jungen zumal, wissen, daß nichts Dauerhaftes ohne Leiden und Opfer geschaffen wird, und sind bereit, weiter zu kämpfen. Ein neues Geschlecht wächst an den Schulen und Hochschulen Chinas heran. Aufgeschlossener und opferwilliger als ihre Vorgänger, haben diese jungen Menschen mehr Sinn für die Anregungen von draußen. Sie lieben die Freiheit und haben Ehrfurcht vor den religiösen Werten. Sie verstehen tiefer die sozialen Notwendigkeiten. Sie sind die Führer von morgen. Sie werden nicht für eine Einheitspartei sein, und sie werden sich ihre Weisungen ganz gewiß nicht aus Moskau holen. Wer in engem Kontakt mit dieser kommenden Generation gelebt hat, zweifelt keinen Augenblick an Chinas Zukunft.

Fragen um den Schwarzen Markt

Von FELIX ZU LÖWENSTEIN S. J.

Eines der zahlreichen Zeitübel, die auf allen Seiten besprochen und beklagt werden, ist das, was man mit dem Ausdruck „Schwarzer Markt" bezeichnet. Der Schwarze Markt, diese merkwürdige Erscheinung, die auf der einen Seite ein sorgfältig gehütetes Geheimnis und auf der anderen Seite doch jedem bekannt ist; die auf der einen Seite mit schweren Strafen belegt und auf der anderen Seite von hohen und höchsten Stellen stillschweigend geduldet, wenn nicht sogar ausdrücklich genehmigt wird; von der jeder beim bloßen Nennen des Wortes sofort weiß, was gemeint ist, und die doch niemand genau beschreiben kann, weder dem Umfang, noch der genauen Natur nach. Daß das Wort verschiedene Dinge bezeichnet, kommt darin zum Ausdruck, daß die verschiedenen Ausdrücke „Schwarzer Markt", „Grauer Markt" und „Kompensationsgeschäfte" geprägt wurden, Worte, die zum Teil Verschiedenes bezeichnen und sich zum Teil in ihrer Bedeutung doch wieder überschneiden.

Eines ist sicher: Der Schwarze Markt ist ein Krebsschaden am Leibe unserer Volkswirtschaft, und was noch schlimmer ist, er ist ein Übel im moralischen Leben und Bewußtsein unseres Volkes. Vielen ist der Schwarze Markt ein Problem, ein eigentlicher Gewissenskonflikt, und diese sind gewiß die Schlechtesten nicht. Viele lehnen jedes Kompensationsgeschäft grundsätzlich ab und sehen sich dann doch hier oder dort gezwungen, unter Belastung ihres Gewissens Konzessionen zu machen. Andere haben sich zu dem Standpunkt durchgerungen, daß Kompensationen eben nicht zu umgehen, daß sie eine Notwendigkeit und darum wohl auch erlaubt seien. Der Staat habe offensichtlich versagt, es bleibe nichts anderes übrig als die Selbsthilfe. Viele glauben sogar ein gutes Werk zu tun, wenn sie die Wirtschaft, wie sie meinen, in jeder Weise dadurch wieder ankurbeln, daß sie den Schwarzen Markt benützen. Endlich gibt es solche, denen der Schwarze Markt überhaupt kein Problem mehr ist, die sich die Frage nach erlaubt oder nicht erlaubt überhaupt nicht

mehr stellen. Sie sehen darin einfach ein Mittel, sich zu bereichern, und machen davon rücksichtslos Gebrauch. Daß damit eine Verbildung der gesamten öffentlichen Moral droht, ist klar. Schließlich bleibt nur mehr ein Schritt vom eigentlichen Handel auf dem Schwarzen Markt zur Belieferung des Schwarzen Marktes mit Diebesgut; vom Diebstahl zum Raub; und vom Raub zum Mord. Die Statistik der jugendlichen Verbrecher spricht eine beredte Sprache!

Darum scheint es wichtig, sich in dem weitverzweigten Fragenkomplex, den dieses Wort „Schwarzer Markt" deckt, einige Klarheit zu verschaffen. Wir wollen versuchen, uns erstens einen Überblick zu verschaffen über das, was „Schwarzer Markt" eigentlich ist; dann wollen wir die Ursachen und Wirkungen dieser Zeiterscheinung aufdecken und endlich einige Grundsätze zur moralischen Beurteilung herausstellen.

Der volkstümlichen Unterscheidung zwischen „Schwarzem Markt", „Grauem Markt" und bloßen „Kompensationsgeschäften" liegt zweifellos eine Wirklichkeit zugrunde.

Unter dem eigentlichen „Schwarzen Markt" soll hier verstanden werden der Handel mit bewirtschafteten Gütern zum Zweck der Selbstbereicherung unter Ausnützung der allgemeinen Notlage zu Schwarzmarktpreisen. Die Sache bedarf wohl keiner näheren Erläuterung. Es ist das, was eben auch der Volksmund als Schwarzmarkt im engeren Sinn des Wortes bezeichnet, eine Sache, die jeder wenigstens vom Hörensagen kennt. Auch auf diesem Schwarzen Markt gibt es Gütertausch, also Kompensationsgeschäfte. Aber das sind Geschäfte ganz anderer Art als die reinen Kompensationsgeschäfte, die gleich noch zu besprechen sein werden. Uhren, Edelsteine, zum Teil auch Zigaretten, die hier getauscht werden, werden nicht um ihres Gebrauchswertes willen getauscht, sondern als reine Tauschmittel. Als „Ersatzgeld", könnte man sagen, weil man sie für wertbeständiger, teilweise auch handlicher ansieht als Geldsummen.

Unter „reinen Kompensationsgeschäften" sei hier verstanden der gegenseitige Austausch von Gütern, der nicht aus Gewinnsucht getätigt wird, sondern aus der Notwendigkeit, sich das zu verschaffen, was zum Unterhalt des eigenen Lebens und Haushaltes oder zur Inganghaltung eines Betriebes oder Unternehmens notwendig ist, und der darum auch nicht die Schwarzmarktpreise zugrunde legt, sondern die legalen.

Dazwischen gibt es einen breiten Gürtel von Geschäften, die als „Grauer Markt" bezeichnet werden können. Das sind einmal solche Tauschgeschäfte, die ihren Ausgangspunkt nehmen von bloßen Kompensationsgeschäften, die aber dabei nicht stehenbleiben. Wenn ein Unternehmer sich die Waren verschafft, die er zum Wiederaufbau seiner Fabrik braucht, zur Herstellung ferner der dazu gehörigen Verwaltungs- und Wohngebäude einschließlich des eigenen Wohnhauses, so kann man das als bloßes Kompensationsgeschäft bezeichnen. Wenn aber aus dem eigenen Wohnhaus eine Villa wird mit einer Luxuseinrichtung, wie sie sich sonst heute niemand mehr leisten kann, so hat das

aufgehört, bloßes Kompensationsgeschäft zu sein. Wenn ein Bauer Lebensmittel eintauscht gegen landwirtschaftliche Werkzeuge, gegen Kunstdünger oder Haushaltsware, die er braucht, so mag das reine Kompensation sein. Wenn er aber in seinen Truhen Wäsche aufstapelt in Mengen, wie sie heute kein Städter mehr besitzt, und wie er sie in normalen Zeiten selber nie besessen hat, so ist das etwas anderes. Ferner gibt es Geschäfte, die zwar nicht aus Gewinnsucht, sondern tatsächlich zur Beschaffung des Notwendigen, getätigt werden, aber nicht auf der Grundlage der legalen Preise, sondern der des Schwarzen Marktes, und die sich darum insofern wenigstens von bloßen Kompensationsgeschäften unterscheiden. Und endlich gibt es Geschäfte, die zwar den Rahmen des Notwendigen nicht eigentlich überschreiten, die sich auch vielleicht nicht in Schwarzmarktpreisen bewegen, denen aber in der öffentlichen Meinung doch insofern ein Makel anhaftet, als es Geschäfte sind, die jeder gerne machen würde und die sich doch nur die wenigsten leisten können. Ein Wohnhaus und einen Geschäftsraum zu bauen, liegt sicher im Rahmen des Notwendigen, und doch liegt ein Gefühl verletzten Rechtsempfindens in dem bekannten Scherzwort, nur die Firma BMW (Bäcker, Metzger, Wirte) könne heute noch bauen.

Ein Überblick über die verschiedenen Arten von illegalen Geschäften zeigt, daß das unmittelbare, gesunde Volksempfinden schwankt zwischen Geschäften, die es eindeutig verurteilt, solchen, die es zwar mit einem gewissen Mißbehagen, aber dennoch duldet, und solchen, an denen es nichts auszusetzen findet. Einer Untersuchung über die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Meinungen muß eine Klarlegung der Ursachen, der Natur und Auswirkungen des gegenwärtigen Zustandes vorausgehen.

Wenn die Wirtschaft sich heute weitgehend auf illegalen und auch anormalen Bahnen bewegt, so liegt die erste Ursache dafür zweifellos im allgemeinen Gütermangel. Dieser Mangel wird niemanden überraschen, der bedenkt, daß wir einen totalen Krieg geführt und ihn total verloren haben; wer ferner bedenkt, daß schon vorher das Dritte Reich eine Wirtschaftspolitik getrieben hatte, die man mit Recht als eine „Politik des Zitronenauspressens" bezeichnet hat; wer endlich im Auge behält, daß wir auch heute noch keinen Frieden haben, und daß daher gewisse Pläne zur Ankurbelung der deutschen Wirtschaft bis heute noch nicht in Kraft treten konnten.

Der Güterknappheit steht gegenüber der „Kaufkraftüberhang", d. h. die Tatsache, daß es verhältnismäßig zuviel Geld gibt. Verhältnismäßig: nämlich im Verhältnis zu den Gütermengen, die der Kaufkraft gegenüberstehen. Auf die überaus verwickelte Frage der Ursachen und inneren Natur dieses Geldüberhanges, auf die vielleicht noch schwierigeren Fragen, wie dieser Überhang in einer wirksamen und sozial gerechten Weise behoben werden könne, soll hier nicht näher eingegangen werden.

Aber Güterknappheit und Geldüberhang sind nicht die einzigen Ursachen, die das Erscheinen eines Schwarzen Marktes erklären. In ihrer Weise trägt auch die Zwangswirtschaft, unter der wir stehen, dazu bei. Für den

Gegenstand unserer Untersuchung ist es wichtig, sich von der Idee, den Gefahren, und dem heutigen tatsächlichen Zustand dieser Zwangswirtschaft ein klares Bild zu machen.

Die Zwangswirtschaft, von der hier die Rede ist, hat nichts zu tun mit einer grundsätzlichen Zwangswirtschaft, wie sie von bestimmten Richtungen immer schon gefordert worden ist, sondern es ist eine Notstandsmaßnahme, wie sie zu Zeiten äußerster Anspannung der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit eines Volkes, zumal also in Kriegszeiten immer wieder notwendig werden wird. Wir hatten sie weitgehend bereits im ersten Weltkriege (Lebensmittelkarten), sie wurde auch während dieses Krieges wohl von allen kriegsteilnehmenden Völkern in einer mehr oder weniger umfassenden Weise eingeführt. Bei uns — ebenso wie bei vielen anderen Völkern — hat die Notlage der Nachkriegszeit es notwendig erscheinen lassen, die diesbezüglichen Verordnungen auch weiterhin in Kraft zu lassen, ja sie sogar noch weitgehend auszudehnen. Der Gedanke, der diesen Maßnahmen zugrunde liegt, ist außerordentlich einfach und läßt ihre grundsätzliche oder ideelle Berechtigung ohne weiteres einleuchten.

Mit Hinblick auf die Knappheit der Gütermengen wollen die staatlichen Behörden das wenige, was vorhanden ist, erfassen und gleichmäßig verteilen, um so zu verhüten, daß einige Bevorzugte alles erhalten, andere weniger Bevorzugte verhungern und erfrieren.

Die Preise werden festgelegt, um zu verhindern, daß die „verschleierte Inflation", in der wir leben, sich in eine offene verwandle. Eine Inflation ist dann gegeben, wenn die Zahlungsmittel (sei es Geld, sei es Gold, seien es auch Bankkredite) aus irgendeinem Grunde in wesentlich größeren Mengen vorhanden sind als die ihnen gegenüberstehenden Sachgüter. Eine ganze Kette von Ursachen haben, ähnlich wie nach dem letzten Krieg, so auch jetzt wieder dazu geführt, daß dieser Zustand tatsächlich besteht. Aber während die Preise normalerweise, d. h. wenn sie sich auf freiem Markte bilden, entsprechend in die Höhe steigen und so die hohen Preise den Zustand der Inflation allen offenbar macht, kann und wird heute dieser Zustand dadurch „verschleiert", daß die Preise durch gesetzgeberische Maßnahmen künstlich niedergehalten werden. Auch hier ist die grundsätzliche Berechtigung dieser Maßnahme klar. Denn eine Inflation ist eigentlich nichts anderes als ein Staatsbankerott. In einer „offenen Inflation" aber, wie wir sie nach dem letzten Kriege hatten, werden diejenigen, die von Geldbezügen leben, also die Lohnempfänger, Gehaltsempfänger, kleinen Rentner usw. zu alleinigen Trägern der Lasten dieses Staatsbankerotts oder doch ungleich schärfer von ihnen betroffen als alle anderen. Da die Geldbezüge unmöglich mit den täglich steigenden Preisen Schritt halten können, sind diese Leute einfach nicht mehr in der Lage, sich das Lebensnotwendige zu beschaffen. Gelingt es aber, die Preise niedrig zu halten, so wird zwar an der volkswirtschaftlichen Lage an sich nichts geändert, aber zum einen wird die Panik vermieden, die die Entwertung des Geldes weit über das sachlich gegebene Maß hinaustreibt, zum anderen werden die

erwähnten sozialen Schäden stark gemildert. Genau wie bei der Güterbewirtschaftung handelt es sich auch hier um den Versuch eines gerechten Lastenausgleiches.

Endlich werden auch die Arbeitskräfte gelenkt. Angesichts des großen Mangels an solchen wird durch die Maßnahmen der Arbeitsämter der Versuch gemacht, die vorhandenen Arbeitskräfte dahin zu leiten, wo sie vom Standpunkt des Ganzen am nötigsten gebraucht werden. Der Idee nach kann also gar kein Zweifel sein, daß in Notzeiten und als Notstandsmaßnahmen eine staatliche Zwangswirtschaft durchaus gerechtfertigt sein kann.

Doch lassen sich ihre Gefahren nicht übersehen. Immer schon hat sich gezeigt, daß der Staat, wenn er erst einmal an irgendeiner Ecke mit der Bewirtschaftung angefangen hat, die Neigung zeigt, diese immer weiter und weiter auszudehnen, bis er schließlich die gesamte Wirtschaft mit seinen schweren — und schwerfälligen — Armen umfaßt. Das liegt nicht in irgendwelcher Bösartigkeit des Staates, sondern in der Natur der Sache selbst begründet. Die Wirtschaft ist eben ein unlösliches Geflecht, in dem alles mit allem zusammenhängt. Es läßt sich auf die Dauer nicht ein Zweig allein herausgreifen. Maßnahmen, die einen Wirtschaftszweig betreffen, wirken sich unmittelbar auch auf alle anderen Zweige der Wirtschaft aus. Umgekehrt aber macht die Entwicklung in anderen Wirtschaftszweigen die Maßnahmen, die in einem Zweig getroffen waren, bald entweder illusorisch oder unmöglich, so daß dieses Ineinanderverflochtensein der Wirtschaft selbst den Staat dazu treibt, von der Bewirtschaftung einzelner Wirtschaftszweige immer weiter und weiter um sich zu greifen.

Damit wächst aber gleichen Schrittes der Behördenapparat, der zur Durchführung der Bewirtschaftung eingesetzt werden muß. Mit der Größe des Apparates aber steigen erstens seine Schwerfälligkeit und zweitens die Unkosten seiner Aufrechterhaltung, die letztlich der Steuerzahler zu tragen hat.

Ein weiteres Übel jeder Zwangswirtschaft ist, daß sie auch abgesehen von ihrer Schwerfälligkeit naturgemäß mit ihren Maßnahmen immer hinter den wirtschaftlichen Gegebenheiten nachhinken muß. „Planen" bedeutet zwar wohl dem Begriff nach Voraussehen: tatsächlich aber ist es doch immer so, daß die Planung immer nur auf Grund dessen erfolgen kann, was bereits geschehen ist, und da die Maßnahmen der Planungsbehörde sich ja nicht von Tag zu Tag ändern lassen — wie etwa die Preise an der freien Börse —, werden sie notwendig sogar recht beträchtlich hinter den Ereignissen nachhinken, das heißt aber mit der wirtschaftlichen Wirklichkeit nicht mehr übereinstimmen. Ganz allgemein wird eine gesetzgeberische Planung nie die Anpassungsfähigkeit an das Leben erreichen, die der unmittelbare wirtschaftliche Verkehr von Mensch zu Mensch einfach erzwingt. Sie wird immer in etwa vom grünen Tisch aus gemacht sein. Und ganz allgemein werden Beamte, die nicht persönlich unmittelbar am wirtschaftlichen Geschehen interessiert sind, auch nicht so feinfühlige Gradmesser des wirtschaftlichen Ge-

schehens sein wie der Geschäftsmann, der mit seinem eigenen Geld und seinen eigenen Interessen mitten im wirtschaftlichen Geschehen steht.

Dies führt zu einem anderen großen Bedenken, das immer gegen jede Zwangswirtschaft erhoben werden wird: die Gefahr der Korruption. Es braucht einen hohen Grad von „Beamtenmoral", um an entscheidendem Posten sich gegen die vielfachen und zum Teil aufs erste gar nicht so wahrnehmbaren Versuchungen zu wehren. Deutschland war früher einmal für seine hohe Beamtenmoral bekannt, die Unbestechlichkeit des deutschen Beamten geradezu sprichwörtlich. Sie wurde aber in einer jahrhundertelangen Erziehung dieses Beamtenstandes erworben. Wieviel größer wird das Bedenken gegen eine Zwangswirtschaft sein in einer Zeit, wo durch den politischen Umschwung ein großer Teil unserer alten Beamten ausgeschieden und durch neue Männer ersetzt worden ist! Es soll hier gar nicht von der Problematik der Entnazifizierung die Rede sein. Sicher ist aber, daß eine bestimmte Staatsmoral nicht leicht zu erwerben ist. Es gibt eine ganz bestimmte kaufmännische Moral, eine Ärztemoral, eine Juristenmoral. Ein Priester und Ordensmann zum Beispiel, selbst wenn man ihm persönlich nicht den Schatten der Unredlichkeit zum Vorwurf machen könnte, würde, wenn er plötzlich gezwungen wäre, sich etwa mit kaufmännischen Geschäften zu befassen, in vielen Fällen sich sehr schwer tun, zu entscheiden, ob diese oder jene Handlungsweise vom Standpunkt dieser kaufmännischen Moral statthaft sei oder nicht, während jeder Berufskaufmann, der von Jugend auf in solchen Geschäften gestanden, sofort beinahe instinktiv Bescheid wüßte. Ein Grund mehr, einer Zwangswirtschaft mit Vorbehalt zu begegnen, in der viele Menschen Behördenstellen einnehmen, in denen sie nicht aufgewachsen und darum nicht zu Hause sind.

Diese Bedenken werden nicht geringer, wenn man berücksichtigt, daß jede staatliche Zwangswirtschaft eben vom Staat, d. h. aber konkret von den politischen Parteien gehandhabt wird, die für die Staatsleitung entscheidend sind. Denn damit ist die große Gefahr gegeben, daß andere als wirtschaftliche, nämlich politische und parteipolitische Gesichtspunkte sich in die Maßnahmen der Wirtschaftsplanung einschleichen, sehr zum Schaden der Wirtschaft.

Endlich wird vom Standpunkt einer christlichen oder überhaupt vom Standpunkt jeder personalen und freiheitlichen Sozialauffassung als schwerstes und entscheidendstes Bedenken gegen jede Zwangswirtschaft vorgebracht werden, daß sie die Pest der Staatsvergötzung fördert, daß sie zu einer Sklavenmoral erzieht, daß sie die private Initiative unterbindet und die Menschen immer mehr daran gewöhnt, in allem und jedem auf die Maßnahmen von oben zu warten. Das „Subsidiaritätsprinzip", dieses Kernstück der päpstlichen Soziallehre, besagt, daß eine übergeordnete Gemeinschaft nur dann und nur da einzugreifen habe, wo die untergeordnete von sich aus nicht mehr in der Lage ist, die Aufgaben zu erfüllen. Umgekehrt ausgedrückt: Der Einzelmensch soll selber tun, was er selber kann; die Familie soll selber erfüllen, was sie selber erfüllen kann; die Gemeinde, der Bezirk, das Land, und ebenso der Einzelbetrieb, der Wirtschaftszweig, die Wirtschaft überhaupt, sollen

selber leisten, was sie selber leisten können. Darum wird ein unmittelbares Eingreifen des Staates und eine Lenkung aller, auch der kleinsten Dinge durch ihn immer nur geduldet werden können als ein Übel, das eine Notzeit unerläßlich macht, das aber so schnell wie irgend möglich wieder weichen sollte, um der privaten Initiative der einzelnen und der Gemeinschaften volle Entfaltung zu ermöglichen.

Soviel zur Zwangswirtschaft als Einrichtung im allgemeinen. Sie ist eine Notstandsmaßnahme, geboren aus einer durchaus richtigen Erkenntnis, notwendig in Notzeiten, aber voll von Gefahren und Nachteilen. Die Idee, die ihrer Einführung in solchen Zeiten zugrunde liegt, ist zweifellos berechtigt. Wenn sie außerdem auch ein geeignetes Mittel ist, diese Idee zu verwirklichen, und so lange, als sie das ist, wird man darum sagen müssen, daß ihre Maßnahmen den einzelnen auch im Gewissen verpflichten. Aber wie steht es damit?

Es wird wohl niemand leugnen, daß die staatliche Lenkung unserer Wirtschaft heute schon auf weite Strecken zusammengebrochen ist. Einmal deswegen, weil sie einfach das nicht mehr leisten kann, was sie leisten sollte. Der Apparat ist ungeheuer angeschwollen und damit schwerfällig, teuer und unübersichtlich geworden. Es gibt eine solche Überfülle von Stellen, die nebeneinander, nicht selten gegeneinander regieren, daß selbst diejenigen, die darin stehen, oft nicht mehr in der Lage sind, sie zu überblicken. Dies wird noch verschlimmert durch die Aufteilung Deutschlands in verschiedene Zonen.

Auch der Vorwurf der Korruption ist heute so allgemein geworden, daß er schlechthin nicht mehr überhört werden kann. Sicher sind viele Vorwürfe unberechtigt, viele aus Unkenntnis geboren, viele begründet in der Methode des „Abschießens" führender Persönlichkeiten, die manche ja geradezu zur Hauptwaffe ihrer Politik zu machen scheinen. Nichtsdestoweniger wird sich nicht leugnen lassen, daß vieles, daß allzuvieles an diesem öffentlichen Vorwurf wahr ist. Es ist schwer, dem guten Freund und dem Bekannten, denen, die „Beziehungen haben", den Bezugsschein zu verweigern. Und es ist schwer für einen, der über keine anderen Kompensationsmittel verfügt, und der doch auch zu seinen Kartoffeln, zu seinen Äpfeln und zu seinen Schuhen kommen will, der Versuchung zu widerstehen, das Mittel, das er in Händen hält, zu Kompensationszwecken zu benutzen: die behördliche Genehmigung.

Das alles aber hat dazu geführt, daß sich die breitesten Kreise der Bewirtschaftung einfach entziehen.

Die Güter und Waren sind nicht mehr in den Händen der Behörde. Zwar gibt es kein statistisches Material über die Gütermengen, die dem Schwarzen Markt zufließen, aber es gibt Wirtschaftszweige, in denen bis zu 50 Prozent und mehr nicht mehr durch die offiziellen Kanäle fließen, sondern durch die illegalen. Hohe und höchste Stellen erklären offen, daß es ohne Zulassung von Kompensationsgeschäften einfach nicht mehr geht, ja genehmigen gelegentlich solche Geschäfte selbst, zumal wo sie den Güteraustausch zwischen den Zonen fördern. Ist das nicht der offene Bankerott der Zwangswirtschaft?

Auch die Preise sind nicht mehr in den Händen der Behörde. Die Schwarzmarktpreise sind bis zum hundertfachen der legalen gestiegen! Es gibt eine illegale Börse, die ihre Preisfixierung auf verschiedene Weisen, selbst unter Gebrauch des Rundfunks bekanntmacht.

Auch die Arbeiter gehen nicht mehr dahin, wo die rationelle Bewirtschaftung sie haben will, sondern dahin, wo sie Suppe, Zigaretten oder Fertigwaren bekommen.

So führt neben der Güterknappheit und dem Kaufkraftüberhang die Zwangswirtschaft und ihr Versagen selbst zum Schwarzen Markt und macht diesen erst möglich.

Endlich dürften bei einer Aufzählung der Ursachen des Schwarzen Marktes auch die Steuern nicht unerwähnt bleiben. Die Steuern haben eine solche Höhe erreicht, daß sie, würden sie unnachsichtlich eingetrieben, jedes Unternehmen unerbittlich vernichten würden. Aber selbst bei einer nachsichtigen Behandlung stellen sie praktisch doch eine Bestrafung des redlichen Unternehmers und eine Prämie für den Schwarzmarkthändler dar. Denn Kompensationsgeschäfte werden ja nicht immer besteuert, und erst recht nicht die eigentlichen Schwarzmarktgeschäfte.

So ist die heutige wirtschaftliche Lage im wesentlichen dadurch gekennzeichnet, daß es das Nebeneinander einer gebundenen und einer freien Wirtschaft gibt. Dieses Nebeneinander von zwei Märkten mit völlig verschiedenen Preisen ist die eigentliche und letzte Grundlage des Schwarzen Marktes. Sie ermöglicht leichten Gewinn für den, der skrupellos genug ist, die Lage auszunützen. Diese leichte Gewinnmöglichkeit aber ist eine Quelle ernster wirtschaftlicher, soziologischer und moralischer Schäden.

Wirtschaftlicher Schäden: denn sie fördert die Flucht aus der Arbeit. Wenn wir heute unter einem allgemeinen Mangel an Arbeitskräften leiden, so hat das zwar vielfache Ursachen. Es fehlen die Millionen von Männern, von jungen Männern vor allem, die uns der Krieg geraubt; es fehlen die weiteren Millionen, die heute noch in Kriegsgefangenschaft sind. Der fast völlige Stillstand friedlicher Produktion während des Krieges und die ungeheuren Zerstörungen, die er zurückgelassen hat, stellen außergewöhnliche Anforderungen an die noch vorhandenen Arbeitskräfte. Dazu aber kommt nun noch, daß viele der Versuchung nicht widerstehen können, statt sich mit schwerer Arbeit täglich ein paar Mark zu verdienen, ohne jede Arbeit auf dem Schwarzmarkt ein Vielfaches zu gewinnen. Man wird den Einfluß des Schwarzen Marktes auf das Fehlen von Arbeitskräften nicht überschätzen dürfen, aber daß er die wenigen Arbeitskräfte noch weiter verknappt, ist sicher.

Die soziologischen Schäden liegen einmal darin, daß auf dem Wege über die Gewinnmöglichkeiten des Schwarzen Marktes die sozial unerfreulichsten Elemente über Nacht reich werden und damit zur Oberschicht unseres Volkes aufsteigen, die gewissenhaften, tüchtigen und wertvollen aber darben und zum Teil immer weiter absinken; zum anderen darin, daß auf dem Markt, der nun wirklich frei und jeder öffentlichen Kontrolle entzogen ist, die gröbsten

Laissez-faire-Methoden einer sonst längst überwundenen Zeit wieder blühen können.

Am schwersten wiegen aber wohl die Schäden auf moralischem Gebiet: es geht hier um die völlige Verwirrung der moralischen Begriffe. Selbst sittlich hochstehende Menschen wissen heute oft nicht mehr, was sie als erlaubt, was als unerlaubt ansehen sollen, und sind oft gezwungen, gegen ihr — richtig oder irrig geformtes — Gewissen zu handeln. Daß zumal die Jugend schwerste moralische Schäden erleiden muß, wenn sie in einer Atmosphäre aufwächst, in der es zur Selbstverständlichkeit geworden ist, illegal zu handeln, kann nicht ernst genug betont werden.

Aber es gibt nicht nur die Möglichkeit, sich in leichter Weise zu bereichern; es besteht geradezu die Notwendigkeit, sich dieses freien Marktes zu bedienen. Denn es ist heute vielfach einfach nicht mehr möglich, von dem zu leben, was zugeteilt wird (leben heißt nicht nur essen, sondern auch sich und seine Familie kleiden, die Wohnung im Stand halten oder vielleicht überhaupt erst instand setzen usw.). Und wie viele Menschen gibt es denn heute noch, die wirklich nur vom Zugeteilten leben? Der lizenzierte Kaufmann aber kann — offiziell wenigstens — nur den gebundenen Markt bedienen, nicht den freien. Daraus ergibt sich der widersinnige Zustand, daß der, der eigentlich berufen wäre, die Güter auf den Markt und an den Konsumenten zu bringen, der Kaufmannsstand, weitgehend ausgeschaltet ist, und daß statt dessen der Güter produzierende Arbeiter gezwungen ist, wenigstens zwei Tage der Woche, wenn nicht mehr, die Arbeit liegen zu lassen und aufs Land zu fahren, um sich selber das zu besorgen, was er braucht, was er normalerweise im Laden um die Ecke kaufen würde. Die Produktion wird dadurch noch weiter lahmgelegt.

Endlich bewirkt das Nebeneinander von freiem und gebundenem Markt das weitere Übel, daß diese beiden Märkte sich gegenseitig steigern. Die gebundene Wirtschaft und ihr Fortbestehen bedeuten einen ständigen Anreiz für den Schwarzen Markt (gäbe es keine Zwangswirtschaft, so würde mit einem Schlage auch der Schwarze Markt verschwinden). Der Schwarze Markt und sein Fortbestehen macht es unmöglich, die Zwangswirtschaft aufzugeben (weil im gleichen Augenblick die offene Inflation mit all ihren sozialen Folgen auftreten würde), und bläht den übergroßen Apparat noch immer weiter auf (weil sie immer mehr Stellen braucht, um zu versuchen, alle Möglichkeiten des Schwarzen Marktes zu unterbinden).

Das also ist die heutige Lage. Sie kann vielleicht am besten durch ein Gleichnis veranschaulicht werden.

Vor einem Bäckerladen stand eine große Menschenmenge und wartete ungeduldig auf das Öffnen des Geschäftes. Da trat der Bäcker heraus und sagte: „Leute, es tut mir leid, aber für so viele Menschen hab ich nicht genug Brote. Stellt euch darum in Schlange, und wir wollen zählen, wie viele es sind.“ Die Zählung ergab, daß es zweihundert waren. „Ich habe nur hundert Brote“, sagte der Bäcker, „so werde ich jedem nur ein halbes Brot geben. Auf diese

Weise erhält zwar keiner soviel, als er gern hätte, aber jeder erhält doch wenigstens etwas." Die Menge war es zufrieden, und eine Zeitlang ging es auch ganz gut. Da aber merkte man, daß zuerst einer, dann mehr und mehr sich aus der Reihe drängten, durch eine Seitentüre in den Laden traten und mit einem ganzen Brot, ja sogar vielleicht mit mehreren wieder herauskamen. Es entstand ein Murren, das immer stärker anschwoll. Die Ordnung der Schlange begann sich aufzulösen, da jeder sehen konnte, daß auf diese Weise die letzten überhaupt nichts mehr bekommen würden. Da trat der Bäcker wieder heraus und sagte: „Leute, das hat doch keinen Sinn! Stellt euch wieder in Reihe, von jetzt ab werde ich nur ein Viertel Brot ausgeben. So braucht niemand zu fürchten, daß er leer ausgehen werde." Er schloß die Seitentüre. Aber da er nicht hindern konnte, daß von neuem sich Leute aus der Reihe drängten und sich durch die bewußte Seitentür bereicherten, erhob sich neue Unruhe. Der Verdacht entstand, der Bäcker sei nicht redlich. Er selbst sei es, der seinen Freunden mehr Brote gebe und wohl auch für sich selbst und seinen Haushalt ein Mehrfaches zurücklege. Leute gingen um und erzählten allerhand über den Bäcker, was man bis dahin nicht gewußt. Da löste sich die Schlange plötzlich auf. Die meisten trachteten zu kriegen, was sie eben kriegen konnten. Nur einige wenige hielten noch immer in der Schlange stand. Da kam ein Mann des Weges. Einer von denen, die immer noch die Ordnung aufrechthielten, stellte ihm die Frage: „Sagt, lieber Herr, soll ich die Ordnung aufrechthalten und verhungern? Oder soll ich, wie dieser gemeine Pöbel, mir mit Gewalt holen, was ich sonst nicht kriegen kann?"

Das ist die Frage, die sich heute viele stellen. Soll ich versuchen, mich immer noch an das Gesetz zu halten und darüber meinen Betrieb zugrunde gehen lassen oder gar selbst verhungern und erfrieren, oder soll ich mich in unsaubere Praktiken einlassen? Oder was sind unsaubere Praktiken und was nicht?

Wo ist die Richtschnur, nach der man praktisch beurteilen kann, was erlaubt ist und was nicht?

Normalerweise und in geordneten Verhältnissen kann das Gesetz als solche Richtschnur angesehen werden. Heute ist das leider nicht mehr so. Der Grund ist der, daß ein Gesetz, um im Gewissen zu verpflichten, nicht nur innerlich berechtigt und für das Allgemeinwohl nötig sein muß, es muß auch praktisch durchführbar sein. Zahlreiche Verordnungen der heutigen Zwangswirtschaft sind aber praktisch nicht mehr durchführbar. Und deshalb braucht es eine andere Richtschnur, die es dem einzelnen ermöglicht, zu entscheiden, was vor dem eigenen Gewissen gerechtfertigt werden kann, was nicht.

Zunächst gibt es eine subjektive Richtschnur, die leicht erkennbar ist und wohl auch von den meisten tatsächlich anerkannt wird, das ist das subjektive Motiv des Handelns. Wer berufsmäßig Schwarzmarktgeschäfte treibt aus dem Motiv, sich rasch und mühelos auf Kosten seiner Mitmenschen zu bereichern, handelt selbstverständlich unsozial und sittlich verwerflich.

Wer dagegen nicht aus diesem Motiv heraus handelt, sondern wer nur, um sich selbst, seiner Familie oder seinem Betrieb das zur Erhaltung Notwendige zu verschaffen, gelegentlich und zusätzlich einmal vom Schwarzen Markt Gebrauch macht, oder aus dem gleichen Motiv heraus Kompensationsgeschäfte treibt, kann nicht ohne weiteres verurteilt werden.

Hier braucht es eine objektive Richtschnur. Es ist nicht möglich, hier auf alle Einzelfälle einzugehen, die das Leben täglich stellt. Es ist auch nicht möglich, ein abschließendes moralisches Urteil über erlaubt und unerlaubt in jedem solchen Einzelfall zu geben. Ein solches Urteil ist ja nur da möglich, wo es sich um fest umgrenzte „Fälle" handelt. Hier aber handelt es sich um Fragen, die mitten im Fluß des Lebens stehen und die durch die stets wechselnden Umstände ein immer neues Gesicht annehmen werden. Nicht um ein abschließendes moralisches Urteil also soll es sich hier handeln, sondern nur um den Versuch, auf die Gesichtspunkte hinzuweisen, die man bei einer solchen Beurteilung vor Augen haben müßte; ein Versuch, der gewiß noch mancherlei Ergänzungen und Verbesserungen erfahren dürfte, der aber doch wohl angesichts der Wichtigkeit und Dringlichkeit dieser Fragen schon jetzt gemacht werden soll.

Die objektive Richtschnur kann wohl keine andere sein als die, die auch dem Gesetz zugrunde liegen müßte, nämlich das Gemeinwohl (das bonum commune der Scholastik). Der allgemeinste Grundsatz alles praktischen Handelns müßte darum lauten: Was immer das Gemeinwohl schädigt, ist unsittlich und unerlaubt; was immer das Gemeinwohl nicht schädigt oder gar fördert, kann sehr wohl erlaubt sein.

Was fördert das Gemeinwohl? Was schädigt es? Und was schädigt es nicht?

Ein dringendes Bedürfnis des Gemeinwohls ist heute die Steigerung der Güterproduktion. Denn eben der allgemeine Gütermangel und die bisherige Unfähigkeit, die Produktion wirksam zu fördern, ist eine der Hauptursachen unserer Not. Daraus folgt, daß alles, was die Güterproduktion fördert, daß also Kompensationsgeschäfte, die dazu dienen, einen Betrieb zu erhalten oder seine Produktion zu steigern, sittlich gut und erlaubt sein können — wenigstens soweit es sich um die Herstellung lebenswichtiger Güter handelt.

Ein zweites wichtiges Bedürfnis des Gemeinwohls ist, daß die schweren Lasten, die auf unserem Volke liegen, so gleichmäßig wie möglich verteilt werden; daß der Unterschied zwischen Reich und Arm nicht noch weiter aufgerissen werde; daß der Gegensatz zwischen denen, die heute die Reichen sind, nämlich die Sachwertbesitzer (Bauern, Handwerker, Hausbesitzer, Inhaber von Betrieben und Fabriken usw.) und denen, die heute die Armen sind, nämlich bloße Geldwertbesitzer (Lohnempfänger, Gehaltsempfänger, Rentner, alle, die nichts zum Kompensieren haben), daß dieser Gegensatz so wenig wie möglich hervorgehoben werde. Denn die Entfremdung, ja Verfeindung zwischen diesen zwei neuzeitlichen Klassen, der Gegensatz besonders zwischen Stadt und Land, hat heute bereits eine bedrohliche Schärfe angenommen. Daraus folgt: Jede weitere Verschärfung dieses Gegensatzes durch unzeit-

gemäßen und unstandesgemäßen Luxus schädigt das Gemeinwohl und ist darum unerlaubt.

Zur Allgemeinheit gehört natürlich auch jeder einzelne, zum Allgemeinwohl auch das Wohl jedes einzelnen. Zu den grundlegenden Menschenrechten gehört das Recht auf die zum Lebensunterhalt notwendigen Dinge. Wer sich daher das Notwendige für den eigenen Unterhalt und den seiner Familie durch Kompensation verschafft, schädigt nicht das Allgemeinwohl, sondern wahrt die letzte Grundlage, ohne die es kein Allgemeinwohl geben kann. Dabei ist zu bedenken, daß es zum Leben nicht nur Nahrung braucht, sondern auch Kleidung, auch all das, was nötig ist, um die Wohnung instand zu halten oder erst instand zu setzen und manches andere.

Was schädigt nun das Gemeinwohl?

Es wurde schon gesagt, daß der eigentliche und berufsmäßige Schwarzmarkthändler, der, der redliche Arbeit und Verdienst scheut und sich statt dessen durch Schwarzmarkthandel bereichert, das Gemeinwohl schädigt.

Aber auch der, der Waren „hortet", kann das Gemeinwohl empfindlich schädigen. Nun scheint aber die Beurteilung des Hortens mit besonderen Schwierigkeiten verbunden zu sein, weil sich hier zum Teil berechtigte Interessen der Verbraucher und Weiterverarbeiter mit berechtigten Interessen der Erzeuger und Verkäufer kreuzen. Schwerlich wird man — gerade auch mit Hinblick auf das Allgemeinwohl — von den letzteren verlangen können, daß sie sich aller Sachwerte entblößen, um schließlich nur mit wertlos gewordenem Geld in den Händen dazustehen und so zum Schließen gezwungen zu sein. Anderseits aber erregt nichts so sehr den öffentlichen Unwillen, als wenn sich herausstellt, daß, während der Verbraucher die notwendigsten Dinge nicht bekommen kann, irgendein Fabrikant, ein Geschäftsmann oder Privatmann diese Dinge in großen Mengen bei sich aufgestapelt hat.

Auch hier dürfte es richtig sein, zunächst nach dem subjektiven Motiv zu urteilen und dann nach einer objektiven Richtschnur zu suchen.

Wer mit brutaler Rücksichtslosigkeit, nur auf das eigene Wohl bedacht, sein Schifflein aus dem allgemeinen Sturm zu retten sucht; wer nicht gewillt ist, seinen Teil der allgemeinen Lasten, der Nöte und der Opfer unserer Zeit zu tragen und wer zu diesem Zweck zusammenrafft, was er erlangen kann und bei sich hortet, der handelt gewiß unsittlich und unsozial.

Wer dagegen zwar wohl bereit ist, seinen Teil der allgemeinen Lasten zu tragen und nur deswegen Güter zurückhält, weil das für die Rettung und Fortführung seines Betriebes — und damit letztlich für das Allgemeinwohl — notwendig ist, der handelt wenigstens subjektiv aus keinem verwerflichen Motiv. Ein solcher aber sollte wohl mit Hinblick auf den allgemeinen Gütermangel danach trachten, soweit das möglich ist, die Sachwertanlage nicht in lebensnotwendigen Waren vorzunehmen, sondern in solchen, auf die man in Notzeiten auch zeitweilig verzichten kann, das ist vor allem in sogenannten Luxusartikeln.

Erst recht wird man es nicht verurteilen dürfen, sondern begrüßen müssen — auch dann, wenn es zunächst schmerzlich ist — wenn solche Maßnahmen getroffen werden, nicht im Hinblick auf den eigenen Betrieb, sondern aus volkswirtschaftlichen Gründen. Das mag von einzelnen Maßnahmen der Behörden gelten, wenn sie die Ausgabe gewisser Gegenstände selbst dann verhindern, wenn diese in größeren Mengen vorhanden sind. Das kann nämlich aus der volkswirtschaftlich ganz richtigen Überlegung heraus geschehen, daß es notwendig ist, nicht mit leeren, sondern mit gefüllten Warenlagern die Währungsreform vorzunehmen. Gäbe es nämlich in diesem Augenblick keine Waren, könnte man auch für das neue Geld nichts kaufen, so bestünde die sehr ernste Gefahr, daß auch dieses neue Geld wieder abgelehnt und so die ganze Reform hinfällig würde.

Das also scheinen die Gesichtspunkte zu sein, die einen bei der Beurteilung aller Fragen, die mit dem Schwarzen Markt oder mit Kompensationsgeschäften zusammenhängen, leiten müßten: Das Allgemeinwohl unseres so schwer darniederliegenden Volkes; die berechtigten und notwendigen Bedürfnisse des Einzelmenschen und des einzelnen Betriebes; die Förderung der Gütererzeugung aus allen Kräften; aber auch, und sogar am allermeisten, die Not des Mitmenschen, die Not der Armen, und das sind in unserer Zeit vor allem die, die nichts zum Kompensieren haben.

Wo das Gesetz infolge unglücklicher Zeitumstände als Richtschnur unseres Handelns nicht mehr genügt, muß es ergänzt werden durch das Gesetz der Liebe, d. h. durch eine wahrhaft soziale Gesinnung.

Aber gibt es nicht ein ganz einfaches Mittel, den Schwarzen Markt mit all seinen Problemen verschwinden zu lassen, nämlich das Aufgeben der Zwangswirtschaft? Sicher ist, daß mit dem Aufgeben der Zwangswirtschaft auch der Schwarze Markt verschwinden würde. Sicher ist es wünschenswert, daß die staatliche Zwangswirtschaft sobald wie möglich aufgehoben und durch eine vernünftige, von der Wirtschaft selbst (berufsständisch) ausgehende Planung und Lenkung ersetzt werde, die der Privatinitiative den größtmöglichen Spielraum freigibt. Im gegenwärtigen Augenblick aber ist das nicht möglich. Im gegenwärtigen Augenblick wäre es wohl unverantwortlich, die Bewirtschaftung einfach zu streichen, weil Millionen, die heute doch noch irgendwie versorgt werden, einfach verhungern müßten. Drei Vorbedingungen müssen gegeben sein, bevor die Zwangswirtschaft aufgegeben werden kann. Erstens die schon so lange erwartete Geldreform; zweitens eine kräftige Ankurbelung der eigenen Produktion, verbunden mit der Anbahnung eines internationalen Güteraustausches; und drittens die Sicherstellung der Ernährung der Bevölkerung während der Übergangszeit durch das Ausland. Sobald diese Bedingungen gegeben sind, sollte allerdings die staatliche Bewirtschaftung so rasch wie möglich aufgegeben werden. Bis dahin aber wird es darauf ankommen, den immer noch unerläßlichen Bewirtschaftungsapparat möglichst klein zu halten, sowohl im Interesse seiner eigenen Wirksamkeit als auch wegen der Unsummen, die er verschlingt.

Kann es eine christliche Tragödie geben?

Von WERNER BARZEL S. J.

Die Tragödie soll nicht nur „Mitleid und Furcht" erwecken. Wenn der Vorhang sich über dem toten Helden senkt, dann soll die Qual des Zuschauers nicht nur ihren Höhepunkt erreicht, sondern auch ihre Erleichterung gefunden haben. Wer einer Tragödie beiwohnte, soll sie nicht allein mit Trauer, sondern zugleich mit Erhebung verlassen. Die gute Tragödie flößt mit dem Grauen auch Zuversicht ein, und sie gestattet dem Menschen einen gewissen Stolz darauf, ein Mensch zu sein.

Der Gegenstand des Stolzes ist mit besonderer Sorgfalt zu hüten, und es ist darauf zu sehen, daß er nicht in Hände kommt, die ihn verderben. Darum haben moderne Geister die Tragödie vor allem vor dem Christen zu bewahren gesucht, weil der Christ ihnen verdächtig schien, einer „erhabenen Trauer" nicht fähig und der Tragödie darum nicht würdig zu sein.

Der Christ seinerseits ist in Gefahr, die Tragödie als eine Art von eitlem Gejammer und höchst überflüssigem Klagegeschrei zu betrachten und sie darum denen zu überlassen, die sich an derlei auf eine heidnische oder eine sentimentale Weise zu berauschen lieben.

Obwohl der Christ gerade heute nicht ohne Anlaß ist, solcher Meinung zu sein, so kann ihm doch dieser Irrtum ebensowenig erlaubt werden wie dem anderen der Argwohn, das Christentum zerstöre jede echte Tragik. Der Christ darf sich die Tragödie nicht streitig machen lassen, weil der Stolz, den sie gewährt, ein christlicher Stolz ist; denn die Gründe, auf denen er beruht, werden vom Christentum nicht angefochten, sondern bestätigt. Und der Christ darf die Tragödie nicht übergehen, weil das, was sie betrauert, auch für ihn beklagenswert bleibt. Es gibt wirkliche Tragik für den Christen.

Mit Absicht soll der Christ hier nicht der Tragik im allgemeinen, sondern der Tragödie gegenübergestellt werden. „Tragik" ist ein ungenaues Wort. Es ist zwar in die Kategorien bestimmter Philosophen eingegangen, aber das hat seine Bedeutung nicht heller gemacht, sondern sie eher noch verdunkelt. Außerdem ist das Wort in der Verkehrssprache häufig geworden. Es erscheint nicht mehr nur in Theaterkritiken, sondern auch in Kondolenzbriefen und in Unfallsberichten.

Die „Tragödie" ist zwar trotz Aristoteles und Lessing auch kein ganz klar umrissener Begriff. Aber ob man ihn nun definieren kann oder nicht, er bezeichnet etwas Bestimmtes, der Prüfung Zugängliches. Man kann den Begriff der Tragödie nicht nach Willkür festlegen und ihn nicht aus rein Gedachtem ableiten, sondern, da er oft genug verwirklicht worden ist, muß man, um ihn zu erfassen, die Dichter befragen, die anerkannte Tragödien geschaffen haben.

Wir fragen also, wie der Christ zu der Tragödie steht, die seit Äschylus auf den europäischen Bühnen dargestellt wird: ob sie auch für ihn gilt, und ob er ihre Elemente und Spielregeln benutzen kann, um sein christliches Dasein da-

mit künstlerisch auszudrücken. Und wenn im folgenden von „tragisch" die Rede ist, so ist das Tragische gemeint, das wir in der Tragödie vorfinden.

In allen Tragödien geht es um ein Leiden, um einen Verlust, um einen Untergang. Aber nicht jede beliebige Art von Leiden, Verlust oder Untergang ist wichtig genug für die Tragödie. Was gelitten wird, muß den Menschen mitten ins Herz treffen, was verloren geht, muß unersetzlich sein, und was untergeht, muß in einem beglückenden Aufgang begriffen gewesen sein. Zahnschmerzen zu leiden oder hunderttausend Mark zu verlieren oder sein Haus in Trümmer sinken zu sehen, das mag sehr wehe tun, aber es ist noch nicht tragisch. Es ist in der Tragödie immer ein besonders teures Gut, das Einbuße erleidet, oder ein ausnehmend hoher Wert, der vernichtet wird, oder ein ungewöhnlich kostbares Leben, das zugrunde geht.

Es ist um so tragischer, je sicherer das Gut vorher seinem Besitzer zu sein schien, je mehr Anspruch der Betroffene auf einen Wert hatte und je schönere Verheißungen einem Leben gemacht waren.

Wenn ein Mensch ins Elend gerät, so ist das traurig; aber wenn der herrliche, der kluge, der edle König Ödipus plötzlich als ein Elender, Verworfener, Überführter dasteht, dann ist das ein Fall für Sophokles. Wenn ein Vater von seinen Kindern schlecht behandelt wird, so ist das betrüblich; aber wenn ein Lear aus purer Schenkfreude und ganz aus freien Stücken sein Königreich den Töchtern übergibt und dann dafür solch schnöden Undank erntet, so hat Shakespeare einen Stoff gefunden. Wenn ein junger Mann sterben muß, so ist sein Tod beweinenswerter als der eines Greises; aber wenn ein Egmont, der aufgehende Stern seines Vaterlandes, der strahlende Held und Liebling des Volkes, dem eine großartige Laufbahn versprochen scheint, einer finsteren Intrige erliegt, so hat Goethe recht, aus diesem Unglück ein Trauerspiel zu machen.

Die Tragödie greift immer nach dem großen Schicksal. Nur das Leiden ist ihr schmerzlich genug, das an die Stelle einer erwarteten großen Freude tritt; nur der Verlust wiegt ihr schwer genug, vor dem ein bedeutender Gewinn in Aussicht stand, und nur den Untergang beklagt sie, der ein Sturz von der höchsten Höhe in die Tiefe war.

Eine zweite Eigenart der Tragödie ist es, daß sie das Unheil immer auf der Bahn einer gewissen Notwendigkeit über den Helden kommen läßt. Was der Zufall anrichtet, ist kein tragisches Leiden. Was aus Versehen verlorenging, muß auf andere Weise betrauert werden. Und wer eines ganz unvorhergesehenen Todes stirbt, ist nicht der Held einer Tragödie. Nicht durch einen Unfall oder durch eine Vergeßlichkeit oder durch einen Blitz aus heiterem Himmel kommt der Held in Not, sondern sein eigenes Handeln führt ihn in die Bedrängnis.

Obwohl Ödipus nicht ahnte, wen er da vor der Stadt erschlug, es mußte eines Tages offenbar werden, daß es sein eigener Vater war. Auch wenn Lears Töchter weniger boshaft gewesen wären, so hätte sein Verhältnis zu den Königinnen in der Lage, die er geschaffen hatte, und bei seinem Charakter, den

er nicht geschaffen, aber auch nicht geformt hatte, auf die Dauer nicht ohne Reibung bleiben können. Egmont wäre irgendwann auch ohne den Herzog Alba gescheitert, weil sich sein Wesen dann an einem anderen Erfordernis der Besonnenheit als unzulänglich erwiesen hätte.

Es ist immer eine Art von Notwendigkeit, mit der die Tragödie auf den tragischen Konflikt zutreibt. Aber diese Notwendigkeit läßt verschiedene Grade zu. Sie ist verschieden unerbittlich je nach der Wirkweise ihrer Ursachen.

Wenn die Ursache so ist, daß ihr überhaupt nur eine Wirkung entspringen kann, dann ist der Bereich der Tragödie entweder noch nicht betreten oder schon wieder verlassen. Denn was gar nicht anders sein kann, als es ist, das ist nicht tragisch. Darum bleibt die rein physische Notwendigkeit vor der unteren Grenze der Tragik stehen. Wenn jemandem von einem stürzenden Balken die Hand abgeschlagen wurde, oder wenn ihm eine Lawine den Damm einriß, oder wenn er mit einem brennenden Flugzeug abstürzt, dann ist das Unglück unausweichlich, aber nicht tragisch. Was keine Gewalt über sein Geschick hat, kann keine Tragik erleben. Weder der Baum, der im Gewitter fällt, noch das Tier, das von einem stärkeren erlegt wird, noch der Mensch, der unter den Zwang eines Naturgesetzes gerät, erlebt Tragik.

Dagegen ist über die obere Grenze der Tragik hinaus, wer zuviel Gewalt über sich und sein Geschick hat. Wer völlig frei eine Handlung wählt, deren unselige Folgen für sich er ganz klar voraussieht, der verwickelt sich in keine Tragik, wenn diese Folgen dann tatsächlich eintreten.

Wenn einer aus reinem Übermut sich eine Hand abhackt, so ist der Schmerz, den er darauf erleiden muß, nicht tragisch, weil er ihn nur sich selbst zuzuschreiben hat. Wenn einer ohne Not ein Stauwehr einschlägt und sein Hab und Gut dadurch in den entfesselten Fluten verliert, oder wenn einer gänzlich unnötigerweise einen Salto mortale von einem hohen Turm vollführt und dabei umkommt, dann ist das wieder nicht tragisch, weil die Ursache keine andere als die unheilvolle Wirkung zuließ und darum keinen Grund zum Klagen gibt. Wer grundsätzlich und immer Herr seiner Handlungen und ihrer Folgen ist, der gehört nicht mehr in den Bereich, in dem es Tragik gibt. Ein Engel also hat keine Tragik, auch der Sturz Satans ist nicht tragisch, weil er ihn frei gewollt hat.

Das Tragische ist in dem Mittelreich zu Hause, wo weder die blinde Notwendigkeit des rein Naturhaften herrscht noch die Freiheit des Geistes sich selbst ihre Notwendigkeiten setzt, sondern wo die beiden zusammenwohnen müssen, es aber nicht können, ohne sich gegenseitig zu behelligen.

Das Tragische ist also etwas, das nur dem Menschen widerfahren kann und das seine Daseinssituation auf das treffendste bezeichnet. Das Unheil nicht zu wollen, es aber doch herbeizuführen; an seinem Leiden nicht ganz schuld zu sein, es aber doch selbst zu verursachen; dem Untergang entgegenzugehen, indem man ihn flieht; sich große Hoffnungen aufzurichten und sie durch dieselben Mühen, durch die man sie vermehrt, zu vernichten: das ist das Los des Menschen auf dieser Erde, das ist tragisch.

Die tragische Notwendigkeit besteht nicht darin, daß es gar nicht anders kommen konnte, sondern daß es so kommen mußte, weil es gewöhnlich so kommt. Ödipus hätte den Laios auch seines Weges ziehen lassen können, und es hätte keine Labdakidentragödie gegeben. Aber dazu hätte er weniger aufbrausenden und herrischen Gemütes sein müssen, dazu hätte eine solche Tötung seinem ganzen Denken nicht so selbstverständlich und gerechtfertigt erscheinen dürfen. Lear hätte mit seinen Töchtern auch gut auskommen können, wenn er nämlich ebenso bescheiden in den eigenen Bedürfnissen wie verschwenderisch im Schenken, ebenso mild im Umgang wie königlich im Befehlen hätte sein können. Egmont hätte die Intrigen Albas durchaus bestehen können, wenn er nicht nur ein Herz voll Vertrauen auf die Menschen, sondern auch einen Kopf voll Mißtrauen gegen die Politiker hätte sein eigen nennen können. Grundsätzlich war es ihnen nicht unmöglich, ihre Tragödie zu vermeiden, aber so wie der Mensch nun einmal ist, konnte es praktisch von keinem von ihnen erwartet werden, daß er glücklich davonkam.

Immer liegt die Notwendigkeit des tragischen Konfliktes zuletzt darin begründet, daß das menschliche Individuum begrenzt ist, daß der Mensch in vielem mit den andern Menschen teilen muß, und daß es dabei nicht ganz ausreicht, ohne daß einer zu kurz kommt. Solange die Vereinzelung des Menschen in der Materie erfolgt, kann der einzelne Mensch sich der ganzen Menschheit gegenüber nicht vor Schaden bewahren. Aber diese Notwendigkeit der gegenseitigen Beeinträchtigung ist nur da tragisch, wo sie nicht blind ist, sondern trotz und mit Hilfe der Freiheit geschieht. Wo der Zusammenstoß des Guten des einen mit dem Guten (oder dem Bösen) des andern zwar unvermeidlich ist, aber nicht deswegen, weil er schlechterdings überhaupt nicht hätte vermieden werden können, sondern weil ihn zu vermeiden über die Kraft des erleidenden Helden oder über den guten Willen seiner ihm nachstellenden Widersacher gegangen wäre, da ist Tragik. Das vermeidbare Unvermeidliche oder das unvermeidliche Vermeidbare, die schuldige Unschuld oder die unschuldige Schuld, oder was dergleichen Oxymoren mehr sind, die bezeichnen das Wesen der Tragödie, wie sie das Los der Menschen auf Erden überhaupt bezeichnen. Ihren Höhepunkt hat die Tragödie, wo die höchste Freiheit des Menschen von der bedauerlichsten Notwendigkeit durchkreuzt wird, wo der Mensch am meisten Mensch ist und doch sein Menschentum am wenigsten behaupten kann, also da, wo der beste Mensch sich nicht davor bewahren kann, in eigene oder fremde Schuld hineingezogen zu werden.

Auch die untermenschliche Kreatur trägt die Notwendigkeit ihres Unterganges in sich, aber nur im Menschen entwickelt sie ihr Verhängnis Hand in Hand mit seiner Freiheit. Auch die übermenschlichen Wesen können sich durch ihre Freiheit den Untergang zuziehen, aber sie sind durch nichts genötigt, dies zu tun. Die Tragödie behält ihre Klage dem ergreifendsten Anlaß vor, und im Schicksal des Menschen hat sie ihn gefunden.

Bis jetzt ist nicht der geringste Grund einzusehen, warum die Tragödie dem Christentum unannehmbar sein sollte. Wenn sie, wie wir sahen, nichts tut,

als an eindrucksvollen Beispielen darzustellen, was das allgemeine Los des Menschen ist, so kann sie dem Christen nur willkommen sein. Denn sie sagt auf ihre Weise nichts anderes, als was die Schrift und die Prediger des Christentums nicht müde werden auszusprechen. Das Leiden ist doch wahrhaftig dem Christen nicht unbekannt, und auch das unverschuldete und unverhältnismäßige Leid, das nicht verdiente und doch nicht abzuwendende, das unentrinnbare und doch nicht angeborene, das in der Freiheit angetroffene, aber nicht aufgesuchte Leid ist für den Christen nichts Neues. Ja wir können so weit gehen, zu behaupten, daß das Vollmaß solchen Leidens erst im Christentum möglich ist, und wir beweisen es, indem wir beweisen, daß Christus von allen tragischen Helden der tragischste ist.

Selbstverständlich kann man Christus nicht ohne Unterscheidungen für die Tragödie in Anspruch nehmen. Die zweite Person der Gottheit hat, wie sich versteht, mit Tragik nichts zu tun. Aber wir können Christus überhaupt nicht erfassen, ohne an ihm Unterscheidungen zu treffen. So ist es auch erlaubt, einmal alles an ihm, was den Rahmen des Menschlichen sprengt, außer acht zu lassen und ihn unter einer Rücksicht zu betrachten, die ihn in die menschliche Tragik einbezieht.

Christus war ein Mensch, der nicht nur durch seine natürlichen Gaben dazu ausersehen war, alle anderen Menschen an Größe, Bedeutung und Glück zu überragen, sondern er war mit solchen Vorzügen ausgestattet, die ihm einen Rang über aller Kreatur einräumten, die ihn an Machtfülle den Geistern des Himmels voranstellte und die ihm den Anspruch auf eine Herrlichkeit des Daseins sicherte, wie sie kein Sterblicher erträumen kann. Und doch ist er eines schimpflichen, eines schmerzvollen, eines elenden Todes gestorben. Nichts von dem, was so groß in ihm angelegt war, konnte sich bis zur Blüte entfalten, es ging unter in der Schmach des Kreuzes.

Er hätte diesem Schicksal aus dem Wege gehen können. Er hat seinen Feinden keinen berechtigten Anlaß gegeben, ihn zu verderben, er war völlig schuldlos an dem Widerstand, den er fand, er hätte die Macht gehabt, jeder Verschwörung gegen sich zu trotzen. Und doch war sein Untergang unvermeidlich. Die Menschen, die er damals antraf, mußten seine erbitterten und unbarmherzigen Gegner werden, sein Auftreten unter ihnen konnte kein friedliches Ende nehmen. Wenn er sich treu bleiben wollte und dem, der ihn gesandt hatte, wenn er weder von seinem Auftrag noch von seiner eigenen Lehre abweichen wollte, dann mußte er den Weg zu Ende gehen, von dem er nie im ungewissen war, wohin er führen würde. In Christus trifft das alles zusammen, was die Tragödie ausmacht: eine helle Verheißung und ihr Umschlag ins düstere Gegenteil, eine souveräne Freiheit und ihre bittere Notwendigkeit, in der Katastrophe zu enden, und jede dieser tragischen Komponenten erlebt in ihm ihren äußersten Fall.

Christus ist der tragischste der Menschen, und durch ihn ist auch der Christ in Beziehungen gestellt, die die Möglichkeiten des Tragischen über ihm in neue Ausdehnungen vorantreiben. Seine ins Übernatürliche gewachsene Würde

spricht ihm das Anrecht auf eine höhere Art von Glück zu, als sie der natürliche Mensch zu beanspruchen hat. Um so empfindlicher trifft es ihn, daß er den Leiden der irdischen Kreatur wie jeder andere ausgeliefert bleibt. Die Gewißheit, einer besonderen Obhut Gottes zu unterstehen, flößt ihm größere Erwartungen ein, als der Mensch sich ohne die Offenbarung machen dürfte. Um so enttäuschender ist es für ihn, wenn ihm die Vorsehung keinen der Schmerzen erspart, die dem Menschen auf dieser Welt bestimmt sind. Die Freiheit, die der Christ mit Hilfe der Gnade erworben hat, enthebt ihn der Notwendigkeit zu sündigen, aber nicht der Notwendigkeit, sich in Widrigkeiten zu verstricken. Er, der im Geiste leben will und kann, muß alle Fesseln des Fleisches weiter tragen. Er, der erlöst ist, kann sich nicht aus den Banden der körperlichen Veranlagung und der individuellen Beschränkung befreien. Er, der mit Christus auferstanden ist, muß sterben; er, der mit Christus gesiegt hat, fällt dem einfältigsten Komplott eines Feindes zum Opfer; er, dessen Wandel im Himmel ist, begegnet auf den Straßen dieser Welt der Not, dem Mißverständnis, dem Haß, und er muß ihre Bedrohung bis zum Ende aushalten.

Die Möglichkeiten, in tragische Konflikte zu geraten, sind für den Christen nicht verringert worden, wahrhaftig nicht; nein, man könnte eher sagen, sie fangen bei ihm erst an. Freilich hat auch der natürliche Mensch schon genügend tragische Möglichkeiten, aber es gibt keinen natürlichen Menschen ohne Christus. So wie die Geschichte tatsächlich verlaufen ist, hat keiner darin gelebt, der nicht Beziehungen zu Christus gehabt hätte, ob es ihm nun bewußt war oder nicht. Der Mensch ohne Christus ist nicht natürlich, sondern böse. Beim bösen Menschen aber fängt die Tragik je nach dem Grade seiner Bosheit an, einem anderen Gesetz Platz zu machen. Der Böse ist entweder so dumpf, daß die Notwendigkeiten, denen er erliegt, wieder zur Naturnotwendigkeit erblinden, oder er ist so frei, daß der Abgrund, in den seine Sünde ihn stürzt, der Ort seiner ausdrücklichen Wahl ist. Der böse Mensch gleitet hinab ins Animalische oder hebt sich empor ins Satanische. Er geht aus dem Bereich des Tragischen in dem gleichen Maße hinaus, in dem seine Bosheit ihn aus den Grenzen des reinen Menschentums hinausdrängt.

Christus hat, indem er die menschliche Natur wiederherstellte, dem Menschen auch die Tragik zurückgegeben. Es bleibt sein Geheimnis, warum er den Menschen nicht gleich über die Tragik hinausgehoben hat. Es kann ein Rätsel sein, warum der Mensch nach Christus nicht mehr ist als ein tragisches Wesen, aber es ist ausgemacht, daß der Mensch ohne Christus weniger ist als das. Um an das Tragische überhaupt heranzureichen, muß der Mensch sich von Christus helfen lassen, wieder ein Mensch zu werden, auch der, dem sein Name unbekannt ist. Und wer sich auf seinen Namen eingelassen hat, dem wird die Tragik nicht genommen, sondern verdoppelt.

Wir haben bisher von zwei Bestandteilen der Tragödie gesprochen: vom Leiden, das deswegen so schlimm ist, weil es dort gelitten wird, wo es eigent-

lich nicht sein sollte; und von der Notwendigkeit dieses Leidens, die deswegen um so verhängnisvoller ist, je weniger sie die Freiheit ausschließt. Wir kommen nun zu dem dritten Element der Tragödie: zu dem Trost, den sie spendet.

Die Tragödie spendet ihren Trost dadurch, daß sie aus dem Leiden des Menschen ein Spiel macht, daß sie das Tragische zur Tragödie formt. Sie läßt der Klage über den Schmerz freien Lauf, und das schon lindert den Schmerz. Und sie hemmt den Ausbruch des Schmerzes wieder durch die Strenge ihrer Form, und das gibt dem Leidenden Fassung. Die Tragödie läutert das Leiden auf dieselbe Weise, wie jede Kunst durch den schöneren Widerschein, den sie ihm schenkt, das Leben reinigend erhebt.

Die Kunst tut das immer in einem Zweitakt von Bewegung: sie entfesselt und holt wieder ein, sie befreit und legt wieder Schranken, sie stößt vor und hält wieder zurück. In der Poesie im allgemeinen heißen diese beiden Bewegungstakte: Empfindung und Form, Gefühl und Gestalt. In der Tragödie wollen wir ihnen die Namen geben: Klage und Fassung, Empörung und Ergebung, Aufschrei und Einsicht.

Wir erkennen unschwer die Beziehung dieser Formelemente zu den eben behandelten Inhaltselementen. Klage, Empörung und Aufschrei entsprechen der Größe des Leidens, — Fassung, Ergebung, Einsicht dagegen seiner Notwendigkeit.

Die Tragödie tröstet durch den Abstand, den sie als Kunst dem Leben gegenüber einnimmt. Sie wird also am meisten trösten können, wo sie am meisten Kunst ist. Dort ist sie am meisten Kunst, wo sie den Doppeltakt von Klage und Fassung am ausgeglichensten vereinigt. Diesen Ausgleich aber wird sie nicht finden, wenn sie nicht vorher das Leiden und seine Notwendigkeit selber in den richtigen Einklang gebracht hat. Dann nur ist die Tragödie vollkommen, wenn sie mit dem Tragischen fertig geworden ist, und weil das so selten gelingt, deshalb gibt es so wenig vollkommene Tragödien.

Wir beobachten in der europäischen Tragödie eine zweifache Abweichung von dem geforderten Ausgleich der Elemente. Einmal liegt das Schwergewicht ganz auf dem Element der Klage, der Empörung, des Aufschreis, das andere-mal einseitig auf dem der Fassung, der Ergebung, der Einsicht. Entsprechend kehrt die eine Richtung die Schwere des Leidens hervor, die andere betont seine Notwendigkeit. Zum Beispiel für die erste Richtung diene der „Gefesselte Prometheus“ des Äschylus, zum Beispiel für die zweite die „Iphigenie“ Goethes.

Prometheus kennt nur Klage, Empörung, Aufschrei über das maßlose Leid. Er ist von keiner Einsicht in die Notwendigkeit seines Leidens zu erreichen, sein Schmerz läßt sich durch keinen Zuspruch stillen, und er scheint weder die Möglichkeit noch den Willen zu haben, zur Fassung zu kommen. Wir können Äschylus darob nicht tadeln, weil wir nicht wissen, wohin er die Handlung in den unbekannten weiteren Teilen seines Werkes geführt hat. Aber der Fehler gehört all den Dramatikern, die im Gefolge des „Prometheus“ wandeln. Sie bleiben in der Auflehnung und in der Anklage stecken. Ihnen ist die Empö-

rung nie laut, der Jammer nie herzzereißend genug, der Aufschrei nie zu schrill. Sie können das Leiden, den Widersinn, die Katastrophe nie genug steigern. Vor allem muß die Tragödie bei ihnen ausweglos enden, das Leiden muß als sinnlos entlarvt stehen bleiben, es darf sich nicht noch eine Zuflucht vor der Sinnlosigkeit suchen. Der Trost ihrer Tragödie besteht darin, allen Trost zu rauben, indem sie die Allmacht des Leidens ausrufen. Erst wer dem Trost entsagt hat, der allein hat den einzigen Trost gefunden, der dem Menschen übrigbleibt. Deshalb ist ihnen der Christ, der noch jenseitige Trostgründe bereit hat, untragisch. Die christliche Hoffnung stört die Tragödie, nimmt ihr den Ernst, macht sie zu innerst unmöglich.

Der prometheischen Auflehnung steht die klassische Bescheidung gegenüber. Obwohl es Iphigenie schwer fällt, unterwirft sie sich dem Gesetz, das sie ins Leiden schickt. Der Kampf in ihrer Brust raubt ihr nicht die Einsicht, daß ihr Leiden notwendig ist. Trotz ihres Widerstrebens bewahrt sie die Fassung vor dem Unvermeidlichen. Es geht nicht anders, also ist sie einverstanden. Und kaum hat sie diese sittliche Leistung vollbracht, da ist nicht nur ihr Herz, sondern auch ihr Leiden überwunden. Die Einwilligung in den Schmerz hat sich als sein bestes Linderungsmittel erwiesen; der Notwendigkeit des Leidens recht zu geben, hebt dieses am ehesten auf. Man muß nur nicht irre werden an der Ordnung der Welt, dann ist bald alles wieder in Ordnung.

Der Fall der Iphigenie kommt natürlich vor, es ist vielleicht nicht einmal so selten, daß die Bereitwilligkeit zum Leiden bald ihren Lohn findet. Dennoch müssen wir Goethe und den Klassikern eine Verkürzung des Tragischen vorwerfen. Schiller und Hebbel sind nicht so optimistisch wie Goethe, aber das Gemeinsame haben viele Dramatiker der klassischen Richtung, daß sie mit dem Leiden zu rasch fertig werden. Bei ihnen nimmt der tragische Held immer um des „Größeren" willen das Leiden auf sich, er verzichtet auf das Verlorene zugunsten eines „Erhabenen", er opfert sein untergehendes Einzelne dem höheren „Allgemeinen". Dieses Motiv verhilft ihrem Helden ziemlich rasch zu Einsicht und Einwilligung, er schickt sich in das Unabänderliche und gewinnt dem Entsetzlichen gegenüber die Fassung. Was das Christentum über dies hinaus an Trostgründen anzubieten hat, brauchen sie nicht. Die christliche Hoffnung stört auch sie in ihrer Tragödie, weil sie überflüssig ist.

Lange Zeit hindurch hat diese Lösung dem Publikum genügt, es ließ sich durch diese Verwandlung des Leidens zur Ruhe bringen. Aber heute beginnt es mißtrauisch zu werden, weil das Zeitalter der radikalen Illusionslosigkeit zu entdecken anfängt, daß gegen ein brutales Leiden der Glanz der Idee eines „Erhabenen" nichts ausrichtet.

Auch aus dem Grund sollen gerade Äschylus und Goethe als Vertreter der beiden dramatischen Richtungen hingestellt werden, damit man den aufgedeckten Mangel, was bei Dichtern minderen Ranges freilich zu bedenken wäre, nicht einem poetischen Unvermögen zuschreiben kann. Äschylus sowohl wie Goethe besaßen zweifelsohne genügende Kraft, um die Elemente von Empfindung und Form, von Gefühl und Gestalt zur reinen Übereinstimmung

zu bringen. Daß ihnen dies trotz ihrer poetischen Macht nicht gelang, beweist, daß der Mangel nicht im Dichterischen liegt, sondern in dem, was ihm vorangeht. Nicht daß sie sich mit der Tragödie versehen haben, sondern daß sie mit dem Tragischen nicht zurecht kamen, das leitete sie fehl.

Es ist ihnen nicht gelungen, bevor sie an die Tragödie gingen, das Tragische zu bewältigen, und darum suchen sie im Spiel selber damit fertig zu werden. Der eine, indem er das Spiel zum Ernst macht, der andere, indem er den Ernst der Wirklichkeit im Spiel auflöst. Im einen Fall hört das Spiel auf, Spiel zu sein, im andern wird der Ernst seines Ernstes entkleidet.

Reines Spiel kann nur da sein, wo es das Abbild eines vorher schon Geklärten bietet. Wie es kein Bild von etwas Unbestimmtem gibt, so gibt es auch kein Spiel von etwas Verworrenem, Ungelöstem. Wer das Leiden nicht in sich überwunden hat, der kann sich auch im Spiel nicht davon befreien. Prometheischer Trotz ist kein Spiel, und deshalb hilft es auch niemandem gegen sein Leiden, ihn zu erwecken.

Andererseits ist auch das kein reines Spiel, das seine Wirklichkeit nur in sich selbst, nicht hinter sich hat. Wenn es kein Abbild von etwas anderem ist, wenn die Darstellung nicht auf etwas Dargestelltes hinweist, wenn das Spiel im Spiel selbst seine Begründung hat, dann ist es nicht mehr ernst genug, um ein echtes Spiel zu sein. Wer das Leiden nur im Spiel überwindet, in sich selbst aber nicht, dessen Tragödie kann ebenfalls keinen dauernden Trost für den Leidenden spenden. Die klassische Tragödie versagt, wenn das Leiden ernst wird.

Die Tragödie ist ein Spiel, und darum kann die vollkommene Tragödie nur dem glücken, der die Grenze des reinen Spieles nicht überschreitet. Das reine Spiel ist nur dem möglich, der mit dem Ernst völlig im reinen ist. Den Ernst des Leidens in die Heiterkeit der Fassung, der Einwilligung, der Ergebung hinüberzuleiten und doch den Aufschrei des Leidenden nicht vorschnell zu ersticken, seine Empörung nicht mit allgemeinen Redensarten zu beschwichtigen und seine Klage nicht zum Verstummen zu bringen, ehe sie angehört wurde, diese ganz reine Antwort auf die Leidensfrage kann nur das Christentum geben.

Die Tragödie kann von sich aus keinen Trost für das Leiden erfinden. Sie kann nur den Trost vermitteln, der schon besteht, und dieser Trost ist ein christlicher Trost oder überhaupt keiner. Der Atheismus des Prometheus ist von einem wahren Trost ausgeschlossen, aber auch der Pantheismus Goethes findet, obwohl er ihm nahekommt, den entscheidenden Schritt in den Trost nicht. Die Antwort auf die Frage des Leidens kann nur der persönliche Gott geben, und dieser ist der christliche Gott. Der Dichter, der eine vollkommene Tragödie schreiben will, muß ein Christ sein oder muß zumindest die christliche Lösung der Leidensfrage angenommen haben. Weil Sophokles und Shakespeare diese Lösung gefunden hatten, deshalb konnten sie vollkommene Tragödien schaffen. Ödipus und Antigone, Hamlet und Lear sind vollendete Kunstwerke, und sie konnten es nur werden, weil ihre Dichter das im

Spiel weitergaben, was sie im Ernst selber zuvor errungen hatten. Diese Tragödien spenden als vollkommene Kunstwerke wirklichen Trost, weil sie von Künstlern stammen, die getröstet waren.

Kann es eine christliche Tragödie geben? Es gibt keine andere als eine christliche Tragödie. Wo immer Schiller, Kleist, Hebbel, Ibsen echte Tragödie schaffen, da sind sie christlich: denn es gibt neben dem Christlichen keine andere Region des Wirklichen in der Welt. Der ganze Raum der Schöpfung ist von der Menschwerdung Gottes überstrahlt, kein Bereich ist ihrem Gesetz entzogen, auch die Kunst nicht. Wenn es eine christliche Kunst gibt, dann gibt es vor allem eine christliche Tragödie.

Leider folgt daraus nicht umgekehrt, daß immer, wo ein Dichter Christ ist, seine Werke von selber gute Tragödien werden. Der wahre Künstler kann auf das Christentum nicht verzichten, aber das Christentum kann auch auf das wahre Künstlertum nicht verzichten, wenn christliche Kunstwerke zustande kommen sollen.

Es scheint so, als ob die Tragödien, die der Genius des Abendlandes bisher hervorgebracht hat, wenn sie als christlich hingenommen werden können, nur so weit christlich sind, daß sie der natürlichen Wahrheit des Christentums gerecht werden. Das eigentlich Christliche hingegen, seine übernatürliche Botschaft, scheint bisher keinen Eingang in die große Kunst der Tragödie gefunden zu haben. Und wo es zugelassen wurde, da scheint es der Kunst keinen Segen gebracht haben. Woran liegt das?

Es kann daran liegen, daß das Christentum einfach die großen Künstler für sich noch nicht gefunden hat. Das wäre möglich, und wir wollen diese Antwort durchaus nicht ausschließen. Aber es ist auch zu bedenken, daß im Wesen des Christlichen selbst sich etwas der Tragödie versperrt.

Wir haben gesehen, daß die Tragödie tröstet, indem sie spielt. Das kann ein Trost sein, aber es ist nicht der letzte Trost, vor allem nicht der christliche Trost. Der christliche Trost heißt: Auferstehung des Fleisches. Aber dieser Trost ist eine Botschaft, keine Form; das Spiel aber ist nichts als Form. Ins reine Spiel kann die Botschaft der Auferstehung nicht eingehen, weil sie sich nicht damit begnügt, das Spiel gelöster, heiterer, freudiger zu machen, also seine Form zu beleben, sondern etwas zu sagen hat, was nicht Form, sondern Inhalt ist.

Den spezifisch christlichen Trost kann die Tragödie also nicht in der Form ausdrücken, sie muß ihn zum Inhalt schlagen. Die christliche Tragödie tröstet nicht dadurch, daß ihr Spiel einen besonders schönen, anmutigen, erhebenden Ausgleich zwischen Klage und Fassung findet, sondern dadurch, daß sie zu den beiden Inhaltselementen von Leiden und Notwendigkeit ein drittes hinzufügt: den Sieg über das Leiden. Das heißt mit anderen Worten, die christliche Tragödie ist dadurch gekennzeichnet, daß sie gut ausgeht.

Nun tun das in Wirklichkeit allerdings alle Tragödien. Denn jeder Mensch, der in den Himmel kommt, mag hinter sich haben, was er mag, er ist selig

geworden, und seine Tragödie ist glücklich ausgelaufen. Wer aber verdammt wird, läßt nicht nur jedes Glück und alle Seligkeit zurück, sondern auch den Bereich der Tragödie. Die Hölle ist nicht tragisch, weil sie der Verdammte vollauf verdient hat.

Der glückliche Ausgang beeinträchtigt also durchaus nicht die Tragik der Tragödie, und sowohl Schiller wie Lessing geben das auch ausdrücklich zu. Aber die Frage ist: Wie soll dieser glückliche Ausgang ausgehen?

Ein gewöhnliches Happy end ist noch nicht der christliche Sieg über Leiden und Tod. Aber ist dieser Sieg darzustellen? Man kann in einem Passionsspiel Christus auf der Bühne sterben lassen, aber man kann ihn nicht zeigen, wie er in den Himmel auffährt. Das Leiden läßt sich durch christliche Motive im Drama erhöhen und seine Notwendigkeit durch christliche Gesichtspunkte dramatisch beklagenswerter gestalten, aber die christliche Erlösung vom Leiden ist auf der Bühne nicht darzustellen.

Das heißt, man kann sie natürlich, wenn man will, schon darstellen. Aber der gute Geschmack verbietet es meistens, wenigstens in der heutigen Zeit. Die meisten von uns werden wohl darauf verzichten wollen, das Übersinnliche durch das Sinnliche verkörpert zu sehen, so wie die meisten von uns wohl mit Schiller gegen Goethe die Erscheinung des verklärten Käthchens im „Egmont" für Kitsch halten. Aus demselben Grunde wird man wohl in den meisten Fällen davon absehen müssen, einen Engel als Vertreter der anderen Welt auf die Szene zu schicken. Ich sage nicht, daß dies immer unmöglich ist. Im „Seidenen Schuh" geschieht es, und man kann nicht viel dagegen einwenden. Aber im allgemeinen wird es wohl nicht zuträglich sein, das Drama mit himmlischen Personen zu besetzen. Es ist schon schwierig genug, die Elemente des Leidens und der Notwendigkeit dramatisch in die christlichen Dimensionen hinaufzuheben. Das Element der Überwindung entzieht sich meist den Mitteln des Theaters, die immer irdisch und sinnlich sein müssen. Wir tun also gut daran, zuzugeben, daß das spezifisch Christliche in der Tragödie kaum sichtbar zu machen ist.

Aber das verbaut keineswegs alle Möglichkeiten einer christlichen Tragödie. Zur Tragödie gehört nicht nur das, was sie zeigt, sondern auch das, was sie verbirgt.

Wir sahen vorher, daß der Dramatiker die Lösung der Leidensfrage nicht im Spiel der Tragödie suchen darf, sondern sie vorher gefunden haben muß. Das ist eine strenge Forderung, aber zugleich eine große Erleichterung, und der christliche Tragiker soll sie sich zunutze machen. Denn was für die Form gilt, kann auch für den Inhalt gelten.

Es ist ein Gesetz des Dramas, daß der Zuschauer von der jeweiligen Situation immer etwas mehr wissen soll als der handelnde Held selbst. Das heißt aber, ins Grundsätzliche gekehrt, daß der Dramatiker nicht nur mit dem Bewußtsein rechnet, das auf der Bühne waltet, sondern das Wissen des Publikums ins Drama miteinbezieht. Freilich kann der Dramatiker dieses Wissen nicht schon als vorhanden voraussetzen; denn dann wäre ja sein Drama über-

flüssig. Er muß es schaffen, aber nicht indem er es wie eine Neuigkeit mitteilt, sondern indem er es wie etwas Bekanntes in die Erinnerung ruft. Er tut das auf eine ähnliche Weise, wie ein geschickter Lehrer dem Schüler etwas Neues beibringt, indem er die Fragen so stellt, daß der Zusammenfluß des schon Gewußten die Antwort von selbst heranträgt.

Hier liegt die dramatische Möglichkeit für eine christliche Tragödie: Die Handlung verläuft innerhalb der Grenzen des Kreatürlichen, aber ihre Abfolge zwingt den Zuschauer, sein ganzes Glaubenswissen aufzubieten. Was auf der Bühne geschieht, kann von jedem Heiden erfaßt werden, aber der Christ, der dabei ist, kann nicht umhin, die christliche Wahrheit dahinter zu verstehen.

Durch welche offene oder versteckte Symbolik der christliche Dramatiker dies zuwege bringt, welcher Assoziationsgesetze er sich bedient und welche Gedankenverbindungen er so verknüpft, daß das eine das andere notwendig mit sich zieht, auch wenn es nicht ausgesprochen wird, dies muß das Geheimnis seiner Kunst sein. Die christliche Tragödie braucht also ein beträchtliches Kunstvermögen. Aber das allein wird auch nichts nützen, wenn nicht mit einem Publikum zu rechnen ist, das einen gewissen Grundstock christlichen Wissens ins Theater schon mitbringt. Die christliche Tragödie verlangt eine gewisse Verbreitung christlichen Bewußtseins. Wenn das vorhanden ist, dann kann sogar aus der Tragödie der Nichtchristen, wofern sie nur einen echten Kern hat, christliche Tragödie werden, indem der Zuschauer aus seinem Wissen hinzugibt, was dem Dichter fehlte.

Paulus sagt zu den Korinthern: „Die Sprachenrede dient nicht den Gläubigen, sondern den Ungläubigen zum Zeichen, die Prophetengabe dagegen nicht den Ungläubigen, sondern den Gläubigen." Vielleicht ist es nicht zu vermessen, die Stelle hier nutzbar zu machen und sie für unsern Zweck so abzuwandeln: Die Tragödie mag für den Ungläubigen mehr oder weniger sein als ein bloßes Spektakel, für den Christen ist sie immer, ob sie von einem Gläubigen oder einem Ungläubigen stammt, ob sie gut oder schlecht ausgeht, mehr als das: die Erinnerung an „die Hoffnung auf Herrlichkeit".

Entpreußung des deutschen Geschichtsunterrichts

Von ALFRED v. MARTIN

Die Frage, wann die deutsche Katastrophe begann[1], ist nicht nur akademischer Natur. Hinter der Frage nach den Vorgängen, die den Keim der Katastrophe schon in sich trugen, steht die andere nach den Anschauungen, die jene äußeren Ereignisse stützten und förderten, und hinter dieser wiederum die weitere Frage, welche Schichten, im allgemeinen, jene Anschauungen „trugen", und welche, im besonderen, jene Anschauungen aktiv vertraten und propagandistisch weitergaben. In nicht geringem Umfange dürf-

[1] Deutsche Beiträge I, 469 ff.

ten es Schichten sein, die, weil sie nichts gelernt haben und nichts lernen wollen, es gern auch weiterhin so halten würden. Ihnen mißfällt daher das Nachgraben nach den Wurzeln unserer Katastrophe[2] durchaus. Den Nichtbetroffenheitsbescheid in der Tasche — der aber lediglich die Frage nach der letzten und offiziellen (der ns.) Belastung beantwortet —, sehen sie sich in Gefahr, vor eine neue, inoffizielle, aber historisch tiefer schürfende Spruchkammer gezogen zu werden. Und um die bedrohte eigene Position zu retten, stellen sie sich, eine Biedermannsmiene aufsetzend, schützend vor alle vorhitlerische Vergangenheit, deren angegriffene Unschuld zu verteidigen. Unter dem Mantel eines gekränkten Patriotismus verstecken sie mühsam die begreifliche Gereiztheit gegen diejenigen, welche die fortwirkenden Sünden der Vergangenheit und die sie fortsetzenden Sünden und Sünder der — Gegenwart aufdecken. Es geht in der Tat darum, Hauptschuldige festzustellen.

Der erste unter den lebenden deutschen Historikern, Friedrich Meinecke, hat in seinem hohen Alter sich zu dem jeder Ehre werten Bekenntnis durchgerungen, daß die eigentliche Vorfrucht des Nationalsozialismus „der preußisch-deutsche Militarismus" war. Und so sehen es erst recht andere, die nicht erst umzulernen brauchten. Als eine der neuesten Stimmen, die in solchem Sinne sich äußerten, sei eine sehr der Aufmerksamkeit werte kleine Schrift[3] von Anton Mayer-Pfannholz genannt. Auch für ihn ist der totale Staat Hitlers, der jede Rücksicht fallen ließ, nur der letzte Akt und die letzte „Konsequenz" einer weit zurückreichenden Entwicklung, für die das Preußentum verantwortlich zeichnet.

Es ist aber ein intra muros et extra beliebter Kurz- und Trugschluß, die Hauptschuld an den Verheerungen, welche die preußische Krankheit des Militarismus im deutschen Volkskörper anrichtete, bei den Militärs zu suchen. Vielmehr pflegte der Militarismus als geistige Krankheit von der Front über die Etappe zur Heimat in immer akuterer Form aufzutreten. (Bezeichnend z. B., daß man im ersten Weltkrieg das ebenso gehässige wie subalterne, ebenso lästerliche wie lächerliche „Gott strafe England!" je öfter hören konnte, je weiter es rückwärts in die Etappe ging.) Die ärgsten Militaristen waren immer die vom Zivil, die Kriegsuntauglichen womöglich an der Spitze. Dabei brauchte man ihre tönenden Reden — am Stammtisch oder in der Zeitung — ja nicht über Gebühr wichtig zu nehmen; bitter ernst aber wurde es, wo der Wahnsinn zur pädagogischen Methode ward, die man auf die Schuljugend losließ, um schon ihr die Krankheitskeime einzuimpfen. (Das Militär bekam ja zur Weitererziehung immerhin erst voll ausgewachsene Menschen.)

Nicht einmal die Weimarer Republik vermochte zu verhindern, daß die neuere Geschichte an den Universitäten fast ausnahmslos von Nationalisten verschiedener Schattierungen gelehrt wurde, die in den Bahnen der „borussischen" Geschichtsschreibung weiterschritten. Politische Geschichte — das hieß (im Sinne Bismarcks): daß Macht vor Recht ging; und Rechtsphilosophen und

[2] Martin im „Hochland", Nov. u. Dez. 1946.
[3] Probleme, Ziele und Grenzen der Geschichtsrevision, Nürnberg 1947, Glock und Lutz.

Völkerrechtler applaudierten. Was sie unter der Flagge der Wissenschaft zum besten gaben, war vielfach um kein Haar besser als die Expektorationen des Kavalleriegenerals v. Bernhardi: trahison des clercs. Durch den Schulunterricht aber wurde solches „Gedankengut" zum „Allgemeingut"; und so wurde die Jugend uniformiert (im Doppelsinne von Militarisierung und „Gleichschaltung") und präpariert für irgendeinen kommenden Hitler.

Was man der Jugend beibrachte, war, um Anton Mayer zu zitieren, ein „beständiges moralisches Strammstehen vor dem Staat und seiner militärischen Repräsentation" — verbunden mit einem „Geist der Überhebung und der Gewalt", den schon Hans Delbrück (1918) gepaart sah mit „Bildungsfeindlichkeit und Heidentum", so daß am ns. Programm schon damals wenig mehr fehlte. Oder war der Militarismus etwa innerlich vereinbar mit — Christentum? Ob typisches Preußentum zugleich christlich sein könne, das durfte man billig fragen im Hinblick nicht nur auf einen Treitschke, der eine solche Vereinigung, soweit er gegen sich selbst ehrlich war, gar nicht erst versuchte, sondern auch, beispielsweise, im Hinblick auf einen Heinrich Leo, der sich um solche Vereinigung so eifrig und beharrlich bemühte (und sich sogar dem Katholizismus wohlgeneigt zeigen konnte). Dieser „Borussen" wirklicher Glaube war — zuerst, zu zweit und zu dritt — der Glaube an die Macht.

Bei dieser Glaubensbildung wesentlich beteiligt war die sehr deutsche Neigung, aus allem eine „Weltanschauung" zu machen, welche totalitäre, alles andere ausschließende Ansprüche erhebt. Beim deutschen Historiker fängt es gleich damit an, daß ihm der Historizismus naheliegt (wie man, statt der leider in Übung gekommenen abscheulichen Wortbildung „Historismus", zu sagen sich gewöhnen sollte). Damit machte er aus der besonderen Sehweite einer — seiner — Einzelwissenschaft (also aus einer Sehweite, die neben anderen steht wie eine Wissenschaft neben anderen) den Mittelpunkt eines Denksystems. Von diesem erscheinen dementsprechend die in jener Einzelwissenschaft dominierenden Gesichtspunkte überbetont und überbewertet. Der „reine" Historiker, jeder Vergleichung abhold und jede Typisierung und Generalisierung scheuend und verabscheuend, sieht alles Geschehen nur in der individuellen Gestalt einer radikalen Einmaligkeit; und die einzige Frage, mit der er an dies Geschehen herantritt, ist die nach seiner genetischen Verknüpfung, nach der „individuellen Kausalität". Damit sind objektive und teleologische Gesichtspunkte von vornherein ausgeschieden. „Autonom" (und autark) fühlt sich nach Ausschaltung alles Metapolitischen insbesondere die politische Geschichte; und gleichzeitig beansprucht sie den Primat vor der Geschichte der Kultur und des Geistes. Dahinter steht eine bewußt oder unbewußt amoralische Ansicht der Welt unter der Perspektive des Willens zur Macht, neben dem das Geistige und Kulturelle günstigenfalls an zweiter Stelle kommt.

Dabei wird der Wille zur „großen Politik" als Ausfluß einer angeblichen staatlichen Notwendigkeit betrachtet und damit „gerechtfertigt". Und von der vorgeblichen Zwangsläufigkeit der Politik aus erfährt auch der machia-

vellistische Begriff der „Staatsraison" eine bedenkliche Rechtfertigung. Die damit geforderte besondere „Staatsmoral" ist eine politische Usurpation im Bereiche des Ethischen. In dem Begriff der „ratio status" erscheint der Sinn des Wortes „ratio" herabgedrückt auf eine Stufe, auf der es nur das Zweckmäßige noch bedeutet, das Rationelle, nicht mehr das Rationale, das (im Ziel) objektiv Vernünftige. Das ist das Aufsteigen der Mittel zu Endzwecken, in dem Simmel „die Tragödie der Kultur" erkennt. Das bloße Prinzip zweckmäßiger Mittelwahl im Dienste eines Kürwillens sichert nicht vor Willkür.

Die Machtwillkür zu tarnen ist sodann keine Ideologie so geeignet wie die der „salus populi", auf die früher selbst Meinecke noch meinte Häuser bauen zu dürfen, — dieweil Burckhardt, der als Schweizer über eine unvoreingenommenere historisch-politische Sicht verfügte als der Preuße, den typischen Kautschukcharakter dieser Ideologie längst klar durchschaut hatte. In der Variante: „Gut ist, was dem deutschen Volke nützt", kommt der rein nationalpolitische Wertmaßstab noch deutlicher zum Ausdruck, und was für Infamien mit dem infamen Satz gedeckt werden können, hat uns ja ein ausgiebiger Anschauungsunterricht gezeigt. Nie darf politisch entschieden werden, was „gut" sei, d. h. was eine bestimmte Politik als gut anerkannt sehen will. Wir dürfen uns, auch in der politischen Geschichte, die Frage nach dem „Wohin?" nicht nehmen lassen; die aber wird abgebogen durch Scheinbegriffe und Windfänger wie die Rede (d. h. das Gerede) von der „salus populi".

Schließlich läßt eine romantische Verklärung die „große Politik" in einem magischen Licht erglänzen, das schon Nietzsche bezauberte: die ästhetische Verklärung durch die Vorstellung der historischen „Größe" führender Individuen. Durch diese irrationale Verklärung ist schon vieles verunklart worden; selbst Jacob Burckhardt hat dem in allen Farben schillernden Begriff der „Größe" zu weitgehende Zugeständnisse gemacht. Nur zu leicht führt dieser Begriff zur Verherrlichung auch großer Willkür, indem er dazu verführt, die individuelle Genialität als solche zum Wertmaßstab zu nehmen und sie damit zu überbewerten. Es ist vor allem nach dem Gebrauch zu fragen, der von einer genialen Begabung gemacht wird.

Auch ein „nationaler" Heros hört nicht auf, einer relativen Bewertung zu unterliegen, weil die Nation ihrerseits keinen „unbedingten", primären Wert darstellt (um nochmals Burckhardt anzuführen). Es ist nicht jede „nationale" aufgemachte Sache eine gute; auch „die Nation" kann sehr wohl Unrecht tun. Diejenigen aber, die das nicht einsehen wollen (oder es nicht einsehen können, weil sie blind sind, nämlich wertblind), — die Nationalisten also —, sie muß man wenigstens hindern, auch die Jugend noch zu verblenden. Unsere Jugend hat einen wohlgegründeten Anspruch darauf, vor einer Erziehung nicht nur durch eindeutige Nazis, sondern nicht minder durch alle eindeutigen oder zweideutigen Nationalisten und Zivilmilitaristen geschützt zu werden. Ein Nazi (wofern er kein Denunziant war oder krimineller Handlungen sich schuldig machte) kann außerhalb der Gebiete der Jugenderziehung auch auf

einflußreichem Posten nie so fehl am Platze sein wie irgendein Nationalist an einer beliebigen Stelle innerhalb des Erziehungswesens.

Der Nationalist ist als Erzieher unbrauchbar, weil er nichts weiß von dem Wichtigsten, was der Jugend ins Herz gelegt werden muß: von der Hierarchie der Werte. Sie kann freilich nicht an Bismarck demonstriert werden, wohl aber an anderen bedeutenden Staatsmännern: am Freiherrn vom Stein etwa, oder auch (da der deutsche Geschichtsunterricht ja auch außerdeutsche Geschichte einzuschließen hat) an einem christlichen Staatsmann wie Gladstone. Von Aristides bis zu George Washington und über ihn hinaus wäre mancher vorbildliche Politiker zu nennen. Deutsche „Umerziehung" aber hätte, um das nötige Gegengewicht zu schaffen gegen den Bismarckkult, vor allem wohl an Stein anzuknüpfen und von Theoretikern insbesondere an Konstantin Frantz, aber auch — gegenüber aller Kriegsphilosophie — an den letzten großen deutschen Lehrer der pax et justitia, Immanuel Kant, und an die große Naturrechtstradition überhaupt mit Einschluß der Völkerrechtslehre von Hugo Grotius bis zu der Zeit vor dem Einbruch des Hegelianismus.

Die Fehlerziehung, die es wieder einzurenken gilt, datiert insbesondere seit dem „großen Sieg", der immer „eine große Gefahr" ist, wie der junge (der noch humanistische) Nietzsche, als der Frühesten einer, gleich nach 1871 erkannte. Das deutsche Volk aber ließ sich blind machen durch die victrix causa — die doch gemeiniglich nur heidnischen Göttern wohlgefiel. Vielleicht daß das Nonplusultra an Niederlage, das wir heute haben, uns doch auch eine Chance geben mag. Jedenfalls: wenn wir aus unserer sonst so katastrophalen Lage irgend etwas Positives herausholen wollen, dann kann es nur dies sein: daß wir die „einzige uns gebliebene Freiheit" nützen, die des „freien Blickes", — unabhängig davon, ob vielleicht auch heute wieder den Siegern solche Ausblicke versperrt werden, indem „der Sieg wie eine hohe Mauer" sie „verdeckt", wie heute viele Deutsche meinen, was aber (nach Anton Mayers treffender Feststellung) für uns unerheblich sein muß.

Schon Nietzsche, während der Bismarckära, hatte Anlaß, von dem leider verloren gegangenen „ehemals deutschen" Wesen zu reden. Er meinte damit das noch nicht verpreußte, — das, zu dem vor allem ein gut Teil Weltbürgertum gehörte. Können wir noch zurückkehren — zu uns selbst?

Wir müssen, sagt heute auch Meinecke, unterscheiden zwischen „den Werten und den Unwerten" unserer Geschichte. Damit wird das alte Prinzip einer „wertfreien", einer „voraussetzungslosen" Geschichtsbetrachtung aufgegeben. Wir dürfen gegen dieses Prinzip heute ein Doppeltes geltend machen. Einmal: daß die angeblich erreichbare Wertfreiheit eine Unmöglichkeit ist, das Prinzip also auf einem Trug beruht. Historische Erkenntnisse (die, als solche, anderes und mehr sind als bloße Kenntnisse, bloßes Wissen um Tatsachen) sind stets abhängig von irgendwelchen — bewußt oder unbewußt — zugrunde gelegten Wertungen. (So hängt auch die nötige „Revision" historischer Erkenntnisse ab von der notwendigen Revision der zugrunde zu legenden Wertungen.) Und zum zweiten: der Wille zur Wertfreiheit ist — bewußter oder

unbewußter — Nihilismus. Denn wo man sich trennt von den Werten, verfällt man den Unwerten. Wenn man, um „wertfrei" zu urteilen über Fragen der sogen. Staatsraison, die Politik „trennt" von der Moral, dann muß man sich loslösen von seinem Gewissen; das so zustande kommende Urteil aber enthält nicht minder eine Wertung — nur eben statt der sittlichen eine machtpolitische. Ein angebliches „politisches" (und „autonomes") Verantwortungsbewußtsein, das sich trennt vom objektiv-sittlichen, ist günstigenfalls Selbstbetrug; tatsächlich handelt es den wahren Anforderungen an ein seiner Verantwortung (der Verantwortung vor Gott und dem Gewissen) bewußtes Handeln zuwider, und von dieser Verantwortung gibt es keine politische Entpflichtung, — auch dann nicht, wenn sie von den Anbetern des Erfolges noch so gefällig angeboten wird. Erfolgsanbetung ist immer nur eine Form von Materialismus. Wir dürfen in der politischen Geschichte, weder was die Beurteilung der angewandten Mittel betrifft, „fünf gerade sein lassen", noch auf die Frage nach dem „Wohin?" verzichten. Nur wenn wir diese Frage entschlossen zu stellen wagen, wird, wie Anton Mayer richtig hervorhebt, „das geschichtliche Denken wieder stärker an das Geistige gebunden".

Vor der politischen Geschichte, insofern sie Geschichte der Macht ist, muß — so will es die Rangordnung der Werte — die Geschichte der Freiheit den Vorrang haben; und das heißt: die Geschichte des Geistes und der Kultur. Sie ist die eigentliche Geschichte des Menschen, zu der die Geschichte des Staates weithin in einem antinomischen Verhältnisse steht; eine Betrachtung der Geschichte unter primär machtpolitischen Gesichtspunkten ist daher tief inhuman. Geschichte in ihrem allgemeinsten und zugleich in ihrem höchsten Sinne ist Geschichte des Menschen[4]; und den Menschen als „geschichtliches" Wesen — d. h. als etwas anderes, als mehr denn ein bloßes „Natur"-wesen — betrachten, bedeutet: der Ausbildung seiner eigentlich „menschlichen" Fähigkeiten nachgehen, seiner Fähigkeit also zur „Kultur". Geschichte haben heißt für den Menschen: Kultur haben, — dann wenigstens, wenn diese Geschichte ein positives Vorzeichen verdient. Man sollte die verschiedenen Geschichtsepochen — so will es auch Anton Mayer — nach den Höhen bewerten, zu denen sie den Menschen emporzutragen vermochten, und nach den Tiefen, zu denen sie ihn herabdrückten: nämlich bis herunter zum bloßen Mittel und Werkzeug der Politik. Der Staat also wird, im Rahmen humaner Geschichtsbetrachtung, nicht zuletzt von dem Gesichtspunkt aus zu bewerten sein, inwieweit er dem Menschen die Möglichkeit gab und gibt, seine Persönlichkeit zu entwickeln, und umgekehrt, inwieweit er, als Leviathan, sie ihm raubte oder raubt.

Als der gegebene, wahrhaft humane und organische Ausgangspunkt jeder Beschäftigung des Menschen mit seiner Geschichte wird auch von den universalsten historischen Denkern, wie Burckhardt, die Geschichte der Heimat bezeichnet, auch wenn als Ziel das Innewerden „der Verwandtschaft mit

[4] Vgl. Martin, Geschichte vom Standpunkt der Humanität, in der Schriftenreihe „Pandora" des Aegis-Verlags, Ulm 1947.

allem Geistigen" vorschwebt. Wer aber an den ephemeren äußeren „Ereignissen" hängenbleibt und von tendenziösen „Absichten" sich leiten läßt, wer die Kraft als solche verherrlicht, gleichgültig, ob sie einer guten Sache dient oder einer schlechten, der bringt sich wie die, welche er unterweist, um den Gewinn, den die Befassung mit der Geschichte eintragen kann.

Dieser Gewinn erwächst nur dem, der an die Geschichte herantritt mit reinem Wahrheitsstreben und mit einem klaren Bewußtsein vom Rang und der Ordnung der Werte. Vor der Geschichte der Macht muß die Geschichte der Freiheit stehen. Soll aber die Freiheit nicht zur Willkür entarten, so muß sie ihrerseits den objektiven und absoluten Werten dienen, zuhöchst den religiösen und sittlichen. Die Würde des Menschen, die in der Religion gegründet ist und in der Vernunft[5], ist nur gewahrt, wenn diese beiden Welten da stehen bleiben, wo sie zu stehen haben, nämlich über der Geschichte.

[5] In der Front gegen den Rechtspositivismus, der nur die Macht der „vollendeten Tatsachen" gelten läßt, steht auch die Aufklärung, mit ihrem Glauben an eine objektive, allgemeingültige Wahrheit und Gerechtigkeit. Eine anders klingende Bemerkung Anton Mayers (S. 17) ist wohl nur ein Versehen.

Zur deutschen Geistesgeschichte

Buchkritik von HUBERT BECHER S. J.

In dem Werk „Wege deutschen Geistes"[1] unternimmt Johanna Graefe den Versuch, die wichtigsten Stufen der deutschen Geistesgeschichte — Scholastik und Mystik des Mittelalters, Renaissance und Humanismus, Reformation, Barock, Aufklärung, Klassik, Romantik — darzustellen. Es kommt ihr darauf an, die innere Sinnmitte zu erarbeiten, die jeweils zu einer besonderen Prägung geführt hat und aus der die Einzelerscheinungen der Zeit verständlich werden. Bei einer solchen Zielsetzung hängt alles vom eigenen Standpunkt ab; nicht nur die Wertung der einzelnen Epochen wird dadurch beeinflußt, es wird auch das Auge des Betrachters nur dann die Gegebenheiten ohne Verzeichnung aufnehmen, wenn es offen für alle Wahrheit ist.

Graefe faßt die Reformation als die wahre Ich-Du-Begegnung des freien Einzelmenschen mit Gott und bejaht sie. Das bedeutet aber, daß sie den Menschen in seinem religiösen Kern wesentlich als in sich geschlossene freie Persönlichkeit und die Gemeinschaftsbeziehungen als zufällig, wenigstens als zweitrangig ansieht. Wir hingegen sehen den Menschen gleichwesentlich als Einzel- und Gemeinschaftswesen. Auch Gott gegenüber wird der ganze Mensch dieser Natur entsprechend zugleich für sich wie mit andern gebunden. Nach Luther ist Gott der Ganz-Andere. Diese der Ockhamschen Philosophie entstammende Überhöhung Gottes ist in Wirklichkeit eine Vermenschlichung. Denn wenn man den Seinsbegriff, insofern er auf die geschöpflichen Dinge angewendet wird, als in sich geschlossen auffaßt, erhebt man den Anspruch,

[1] Berlin 1946, F. A. Herbig, 270 S.

die Dinge in sich abschließend und für sich betrachten zu können. Dann wird auch das göttliche Sein trotz des Ganz-Anderen nach diesen irdischen Kategorien bestimmt. Nur eine gewisse Offenheit, die dem allgemeinen Seinsbegriff eine teilweise verschiedene Bedeutung zubilligt, die in dem vollkommen in sich selbst stehenden, absoluten Sein und dem innerlich abhängigen und bezogenen Sein wesenhaft anders verwirklicht wird, vermag für Gott und das Geschöpf gültige Aussagen zu machen. Ganz entsprechend liegt auch in der Auffassung des Menschen als eines zugleich für sich wie für die Gemeinschaft seienden Wesens diese Offenheit, die in dem einen Menschen trotz seiner Einheit und Ganzheit wesenhafte Beziehungen anerkennt. Ein anderes Beispiel für einen solchen Aufbau eines einheitlichen Wesens ist die Bestimmung des Menschen als eines aus Seele und Körper bestehenden Seins. Indem Graefe diesen Ansatz, der nicht nur von einem Katholiken anerkannt werden muß, verfehlt, kommt sie auch bei den übrigen Kapiteln zu einer Verzeichnung. Am meisten wird man ihr beipflichten, wenn sie Geistesgestaltungen zeichnet, die wesentlich auf dem Individualismus aufbauen, wie Renaissance, Aufklärung, Klassik. Dagegen vermag sie dem Mittelalter, dem Barock und der Romantik nicht ganz gerecht zu werden. Obwohl sie vieles, wenn auch zuweilen allzu wortreich, geistvoll darstellt und zusammenschaut, ergeben sich aus ihrem Standpunkt notwendig Irrtümer. Am wenigsten vermag sie mit dem Barock anzufangen, dessen zur Aufklärung führende rationalistische Komponente wohl erkannt, aber nicht genügend herausgearbeitet wird. Das Gemeinschaftsgefühl, das sowohl aus dem im Zeitalter der Glaubensspaltung mächtig aufsteigenden Erlebnis von Sünde und Irrtum wie aus der Triumphstimmung neugewonnener Glaubenskraft erwächst, gewinnt im Barock eine Höhe, die der Verfasserin unbegreiflich bleibt.

Aus ihrem Gottesbegriff muß Graefe natürlich folgern, daß Mystik Auflösung des menschlichen Ichs bedeutet. Wenn auch eine Deutung Eckharts diesem Urteil entspricht, so besteht doch die Möglichkeit, auch bei ihm das Wesen der mystischen Vereinigung im Sinne der Seinsanalogie zu deuten, was bei den übrigen Mystikern keine Frage ist. Bei der Scholastik ist die rechte Bestimmung des Gemeinschaftswesens Mensch unerläßlich, um ihren Sinn recht darzustellen. Vollends übersieht Graefe bei der Romantik, daß diese bei der Sprengung der klassischen Gestalt schließlich doch auf das absolute Objekt stößt, dadurch den Subjektivismus überwindet, bindet und eine organische Verbindung Gottes mit dem Einzelmenschen, der Menschheit und der ganzen Schöpfung folgert. Hierin liegt die Annäherung der Romantiker an die katholische Kirche begründet, der auch das Denken eines Novalis (nicht bloß in seinem Aufsatz „Christenheit oder Europa") zustrebt.

Wir verzichten darauf zu zeigen, wie auch in der Beurteilung der Renaissance, der Aufklärung und der Klassik der Ausgangspunkt der Verfasserin ihre Stellungnahme im einzelnen bestimmt. So kommt es auch hier zu beträchtlichen Verzeichnungen im Sinne einer zu hohen Wertung, wenn man über viele Dinge auch verschiedener Meinung sein kann. Eine andere Folge

der allzusehr abgeschlossenen Begriffe der Verfasserin, wie wir sie bezüglich des Seinsbegriffs beispielsweise festgestellt haben, ist diese: Wenn es auch ein Recht der Schriftstellerin ist, die einzelnen Haltepunkte des Weges deutschen Geistes immer für sich zu betrachten, so müßte doch erkennbar sein, wie die einzelnen Wege tatsächlich einander ablösen. Man erwartet, die Möglichkeiten, vielleicht auch die Notwendigkeiten entwickelt zu sehen, die in ihrer Wirkung das Neue schaffen. Da in der Geschichte das Sein immer nur im Werden erfaßt wird, muß auch eine geistesgeschichtliche Studie immer davon Zeugnis geben. Das vorliegende Buch entbehrt nicht ganz dieser Bezugslinien, sieht sie aber nicht scharf genug. Eine Kette von Monaden ist noch keine Geschichte.

Gerade weil das Buch so eindringlich ist, wird in ihm anschaulich, wie sehr die Reformation tatsächlich ein entscheidendes Ereignis der deutschen Geistesgeschichte ist, das bis zum heutigen Tage nachwirkt und auch im Bereich der Kunstbetrachtung eine Verschiedenheit der Urteile schafft, deren innere Begründung wir oben angegeben zu haben glauben.

Umschau

TAKT ODER RHYTHMUS?

Ein junger Mensch spielt ein Musikstück. Er spielt es recht und schlecht, wie er es gelernt hat. Die Metronomschläge vermag der Kenner noch herauszuhören. Das Spiel ist „getaktet", es fehlt ihm das Leben, jene eigenartig-schwingende Bewegung, die wir Rhythmus nennen. Der reife Künstler hingegen beseelt den Takt durch den Rhythmus. Die Verlebendigung geht so weit, daß der Takt nur mehr in schwachen Andeutungen durchschimmert oder das taktische Gefüge oft wie ausgelöscht erscheint. Die Lebendigkeit löst das stereotype Gleichmaß, die Regelmäßigkeit einer Abfolge, auf infolge eines unmittelbaren Gefühlsausdruckes, der gelegentlich auch einem Gefühlsausbruch gleichkommen mag.

Der Unterschied von Takt und Rhythmus wird leicht faßbar im Vergleich des Gregorianischen Chorals mit einem Kunstlied. Während im Choral der Sprachrhythmus grundlegend ist, das eigenartig Fließende, Schwebende der Unmittelbarkeit des Ausdrucks, wird der Sprache im Kunstlied durch den Takt irgendwie Gewalt angetan; sie wird im Ablauf gehemmt und kann dadurch — vom unmittelbaren Erlebnis aus gesehen — unnatürlich werden.

Der Takt galt von jeher als Ausdruck des Geistes, hier gemeint als Verstand, als „ratio", während dem Rhythmus das Leben, die Lebensäußerungen zugehören. Alles Lebendige vollzieht sein Dasein in rhythmischen Bewegungen, in rhythmischen Schlägen und Schüben. Dem Takt entspricht die Verregelung, die der menschliche Geist, der Verstand, vornimmt, um zu ordnen, Übersicht zu gewinnen und dann bewußt und zielbestimmt zu handeln. Überall, wo wir Regelmaß vorfinden, vermuten wir mit Recht das Tun und Planen des Menschen. Denn mag der erste Eindruck bei Naturgebilden Regelmäßigkeit, Takt erkennen lassen, so täuschen sie beides nur vor; ein eingehendes Betrachten wird immer die kleinen und großen Schwankungen, die feinen Unterschiede herausheben können.

Pflanze und Tier sind allein vom Rhythmus bestimmt, dadurch ist ihnen eine Harmonie, eine Geschlossenheit gegeben, die der Mensch nicht kennt; denn in ihm widerstreiten einander Geist und Leben. Für den Menschen besteht immer die Gefahr, den feindseligen Widerstreit der beiden Prinzipien, die er in sich trägt — Geist und Trieb —, als einen absoluten zu erklären. Nun aber zeigt die philosophische Besinnung, daß der Gegensatz keineswegs solcher Art sein kann. Denn der Geist ist eine, und zwar die höhere Form des Lebens, die deshalb in Analogie zu den anderen Seinsstufen die Fähigkeit besitzen muß, sich mit der niedrigeren Form zu einer Einheit zu verbinden und sie an

ihrer Höhe teilnehmen zu lassen. Die Heftigkeit und Schmerzhaftigkeit des Widerstreites, wie wir ihn empfinden, kann aus diesem Grund nicht in der natürlichen Spannung verankert sein. Wenn Paulus von dem Gesetz des „Fleisches" spricht, das dem Gesetz des Geistes widerstreitet, wenn er seufzt, daß der Mensch nicht das tut, was er will, sondern das, was er nicht will, so weiß er, daß die Ursünde diesen unheilvollen Zwiespalt in die menschliche Wesenheit hineingetragen hat.

Es ist eine Tatsache, daß die Spannung zwischen Geist und Leben um so stärker in die Erscheinung tritt, je mächtiger die Lebenskraft angelegt und zugleich je kraftvoller der Verstand, der Geist entwickelt ist. Die starke Lebendigkeit, die einer ausgeprägten Geistigkeit beigegeben ist, ermöglicht die großen Aktionsspannungen, die allen gewichtigen menschlichen Leistungen als Voraussetzung dienen. Eine Geistigkeit, der die Kraft des „biologischen" Lebens abgeht, wird immer im Großen unwirksam sein; sie wird nie den Eindruck der Wucht, der Sicherheit, nie die Überzeugung des Einsatzes, der ganzen Person vermitteln können. Sie wird meist dünn und farblos, oft fade wirken und am Strom des Lebens vorübergehen. Umgekehrt wird eine starke Vitalität, die keine Bindung an hohe verstandliche Qualitäten aufweist, Zerstörung und Unheil anrichten, da sie nicht gerichtet und beherrscht wird, also unvernünftig und maßlos ist.

Es ist ohne weiteres verständlich, daß die Spannungen, die aus der Kraft der Triebe und des mit ihnen verbundenen scharfen Verstandes erwachsen, gelegentlich als drükkende Last empfunden werden. Deshalb erliegt der Mensch immer wieder der Gefahr, den Geist zu verleugnen und sich an die Macht der Instinkte hinzugeben, oder aber die Triebe und ihre Wucht zu verleugnen, zu verdrängen und reine Geistigkeit anzustreben. Im ersten Fall wird der Geist als Feind, als Widersacher der „Seele" empfunden, der die Harmonie pflanzlichen und tierischen Lebens stört und deshalb außer Wirkung gesetzt werden muß; im anderen sinkt der Leib zu einem Scheindasein herab. Die Leibfeindlichkeit, die bis zur Ausrottung und Vernichtung gesteigert werden kann, wird Grundsatz, wenn nicht der theoretischen, so doch der praktischen Lebensführung. In beiden Fällen ist der Lebenserfolg nicht nur gefährdet, sondern, was weit bösartiger ist, die seelische, die gesamtmenschliche Gesundheit wird gestört und oftmals zerstört.

Die Neurose ist in vielen Fällen nichts weiter (und darin ist einer bestimmten Richtung der Tiefenpsychologie durchaus recht zu geben) als die Flucht vor den Spannungen des Lebens, das notwendige Ergebnis einer Unwahrhaftigkeit, die aus der Verleugnung der Tatsachen, aus der Vergewaltigung der Kompliziertheit des Gegebenen erwächst.

Einseitige „Vitalisten" und einseitige „Spiritualisten" sind in gleicher Weise kranke Menschen, weil sie der Härte der innerseelischen Spannungen auszuweichen und damit das Leben auf einer Seinslüge aufzubauen suchen. Dies rächt sich folgerecht in der Erkrankung des einzelnen Menschen und in den Katastrophen der Gemeinschaft, die wir z. B. in der Gegenwart erlebt haben, die mit ihren furchtbaren Folgen auf uns lasten.

Der vitale Mensch versucht, sich an den Rhythmus der Lebensmächte hinzugeben, Tier zu werden, wovon er sich Befreiung und Erlösung verspricht. Der spiritualistische will mit dem „Takt", d. h. mit dem Schema, mit der Formel das Leben bewältigen, in Ausschnitten willkürlicher Art das Ganze erfassen, in überheblichem Stolz die biologischen Kräfte außer Kurs setzen. Beide Bemühungen sind zum Scheitern verurteilt, weil sie auf einer Lebenslüge, auf einer Unwahrhaftigkeit aufbauen.

Der rechte Weg ist der der Anerkennung des lebendigen, tatsächlichen Gegensatzes, den der geistig-begabte und lebensstarke Mensch in sich trägt. Nur im Glauben vermag er einzusehen, warum diese Spannung da ist. Er weiß aber auch, daß der mutig getragene Widerstreit, weil er der Wahrheit entspricht, allein der rechte Weg, der Weg zum Heile ist. Hier gilt das Wort Christi: „Die Wahrheit wird euch frei machen."

Der christliche Mensch kann sich weder dem „Vitalismus" noch dem „Spiritualismus" verschreiben. Die Bequemlichkeit des inneren Ausweichens wird er zu meiden suchen, den Weg der innerseelischen und äußeren Spannungen nicht scheuen dürfen. Er wird an keine Schablone als an eine magische Formel glauben. Er wird ebensowenig von der biologischen Gesundheit alles erwarten — in der kindischen Hoffnung, dem göttlichen Schicksalsauftrag entrinnen zu können.

Es gibt keine Alternative „Takt oder Rhythmus". Die Lebensweisheit lautet: Takt und Rhythmus, d. h. aber lebendiger Geist und geistiges Leben. Hubert Thurn S. J.

DIASPORA HEUTE

Im Januarheft dieses Jahrgangs unserer Zeitschrift wurde in dem Beitrag „Um die Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland" ganz allgemein auf die große religiöse Not hingewiesen, in der die heimatvertriebenen Flüchtlinge zumal in der Diaspora des deutschen Ostens leben. Das dort Gesagte wird hier durch einige Originalberichte von Diasporaseelsorgern ergänzt, die uns von kirchlicher Seite zur Verfügung gestellt wurden.

Aus Thüringen: „Die einzige Kirche des ganzen Gebietes in N., die viel zu klein ist, ist ein ehemaliger zur Kirche ausgebauter Fabrikraum. In vier Ortschaften sind Wohnungen zu kleinen Kapellen ausgebaut, jedoch müssen auch an diesen Orten wie an allen übrigen Stationen die Sonntagsmessen in den evangelischen Kirchen gehalten werden. Viele Gläubige können wegen zu weiter Entfernung sonntags nicht zur hl. Messe kommen, obwohl wir sehr viele Außenstationen eingerichtet haben. Ebenso sind noch sehr viele Kinder ohne Religionsunterricht. Der Priestermangel macht sich in unserem Gebiet wie in ganz Thüringen aufs schmerzlichste bemerkbar. Selbst wenn jeder Priester sonntags 5 Messen hält, ist es unmöglich, allen zur Sonntagsmesse zu verhelfen. Die Verkehrsverhältnisse sind sehr schlecht. Wir wissen bald nicht mehr wegen des mangelhaften Schuhwerks und wegen Altersschwäche des einzigen Fahrrades, wie wir die Außenstationen versorgen sollen. Die Gottesdienststation X. z. B. liegt 13 km von der Pfarrkirche entfernt."

Aus Sachsen: „Mein Seelsorgsbezirk erstreckt sich auf 21 Gemeinden und ein Krankenhaus. Meine Seelsorgskinder — ungefähr 2.000 — sind zu 99 % Flüchtlinge aus allen Teilen der Welt... Zu meiner Freude kann ich Ihnen berichten, daß der Großteil von ihnen im religiösen Leben gut mitmacht. Ein gewisser Prozentsatz steht leider abseits und nimmt eine resignierte Haltung ein. An der Erstkommunionfeier, die Ende Juni stattfinden wird, nehmen 61 Kinder teil. Im Jahre 1945 waren es nur 5, voriges Jahr waren es 20... Was das religiöse Leben der Einzelnen erschwert und bedroht, sind die Diasporaverhältnisse. Das wirkt sich besonders sehr nachteilig für die Jugend aus. Es könnte manches noch gerettet werden, wenn die religiöse Betreuung eine intensivere sein könnte. Leider kann in den Gemeinden nur alle 3 Monate Gottesdienst gehalten werden. An Sonntagen halte ich in der Regel 4—5 Gottesdienste an 4—5 verschiedenen Orten. Die Entfernung in die entlegenste Gemeinde beträgt 18 km, so daß ich sonntags mit dem Rad zu den einzelnen Gottesdienststellen eine Wegstrecke von ungefähr 40—50 km zurücklegen muß. Bei ungünstiger Witterung und besonders im Winter sind die Strapazen groß. Zu allem kommt es nicht selten vor, daß man wegen Radpanne das Rad schieben muß. An Wochentagen bin ich an 4 Tagen unterwegs in die verstreuten Schulen, um den katholischen Kindern den Religionsunterricht zu erteilen. Bei diesem Arbeitspensum vergeht die Zeit unheimlich schnell. Wenn auch die Anstrengungen manchmal recht groß sind, so gibt es doch neben manchen Enttäuschungen auch kostbare Seelsorgsfreuden. Und wenn der liebe Herrgott feste Gesundheit, Segen und Gnade schenkt, dann geht doch alles..."

Aus Brandenburg: „Hier zeigt sich auch die ganze Not und die große Armseligkeit einer Diasporastelle. Man lernt das tiefe Leid der Diaspora kennen. Weit und breit keine katholische Kirche, keine regelmäßigen Gottesdienste, keine Segensandachten, keine Aveglocken, keine Paramente, kein trauter Tabernakel. Die Gottesdienste können nur in den evangelischen Kirchen abgehalten werden, die uns bereitwilligst zur Verfügung gestellt werden; denn der Pastor und der evangelische Kirchenrat sind überaus freundlich und zuvorkommend. Von sich aus hatte der Pastor uns im harten Winter sogar den Pfarrsaal angeboten, weil in der durch den Krieg arg mitgenommenen Kirche die Abhaltung eines Gottesdienstes schwer möglich war. Das ist wenigstens ein Trost und eine Freude in allem Leid. An Paramenten haben wir nur das Allernotwendigste, in N. ein ganz altes rotes Meßgewand, das ich daheim niemals angelegt hätte. Hier muß es zu den höchsten Festtagen herhalten. Da gibt es keinen Unterschied zwischen dem Aschermittwoch und dem hohen Pfingstsonntage, äußerlich gesehen. Zum hl. Meßopfer konnten wir bisher an Sonn- und Feiertagen wenigstens noch eine Kerze brennen, an Wochentagen meistens keine. Aber das Licht der Gnade leuchtet überall gleich hell und strahlend und gleicht alles aus. So sind wir überglücklich, wenn wir hier im doppelt fremden Land das hl. Meßopfer feiern können... Die Kirch- und Seelsorgswege muß ich alle zu Fuß erledigen. Eine Fahrgelegenheit kann nicht geboten werden; ein Rad steht nicht zur Verfügung... Aber zu Fuß schaffe ich alle Wege und schaffe es auch im bitter-

bösen, harten und langen Winter trotz grimmigster Kälte, eisigen, scharfen Winden und gewaltigen Stürmen und Schneeverwehungen. Die Wege gehe ich sehr gerne und habe sie liebgewonnen, wie schwierig sie auch manchmal werden können ...“

Aus Pommern: „... Unsere Lage ist wirklich schwer, da wir besonders hier oben in Pommern in einem fast hundertprozentig protestantischen Gebiet auf weitestem Raum verstreut leben müssen und unseren Glauben unseren Gläubigen erhalten müssen. Ich will Ihnen einen kleinen Begriff machen, unter welchen Umständen wir hier arbeiten.

M. liegt in der Bahnlinie B.—C. Es gehört zum Kreis G., der auf über 900 qkm über 40.000 Einwohner, davon etwas über 1.000 Katholiken zählte. Durch den Flüchtlingszustrom ist die Zahl auf ca. 10.000 anwachsen (genau ist die Zahl noch nicht ermittelt). Zu ihrer Betreuung sind wir ganze 2 Priester, noch dazu ich ohne Rad. Der Pfarrer von D. besorgt den südlichen Teil des Kreises, ich den nördlichen. Entfernungen von über 20 km zu Fuß zurückzulegen, ist heute bei der schwierigen Ernährungslage eine physische Leistung, die wohl ein Jahr, aber kaum länger durchzuhalten ist. Dazu kommt das schreckliche, für mich ungewohnte Seeklima und die schlechten Landwege, die zur Zeit des Regens einem Morast, in Zeiten der Trockenheit einer Sandwüste gleichen. Nun sind unsere Flüchtlinge auf ungefähr 150 Ortschaften im Kreise verteilt, und jeder erhebt Anspruch auf Betreuung von seiten der Seelsorger und auch mit Recht. Es wären dringend wenigstens noch 2—3 Geistliche nötig, um von einer halbwegs geordneten Seelsorge sprechen zu können. Die Bekleidung und das Schuhwerk sind schon derart mitgenommen, daß bei Regenwetter die Versorgung der auswärtigen Stellen beinahe unmöglich wird ... Die hl. Messe zelebriere ich wochentags in einem Zimmer, da mir wegen der Überfüllung mit Flüchtlingen kein anderer Raum zur Verfügung steht. An den Sonntagen steht mir die evangelische Kirche zur Verfügung. Die bei unseren Sudetendeutschen so beliebte Maiandacht konnte ich in der Woche nur zweimal halten, weil mir die Kirche nicht öfter überlassen wurde. Da ich hier nicht nur Sudetendeutsche, sondern auch Katholiken aus Danzig, West- und Ostpreußen betreue und alle mit verschiedenen Liedern und Texten dazu kommen, ist es notwendig geworden, Texte auf der Schreibmaschine zu vervielfältigen, wozu ich wieder zu wenig Papier habe.

Der Religionsunterricht kann zwar nach der Landesverfassung in Ermangelung eines anderen Raumes im Schulhaus gegeben werden, jedoch praktisch ist es nicht der Fall. Ich selbst habe nach vielen Bemühungen eine Schulklasse zur Verfügung bekommen, aber die Freude dauerte nur drei Wochen. So erteile ich Religionsunterricht für 4 Dörfer im evangelischen Pfarrhaus und in zwei anderen in Umsiedlerwohnungen, die natürlich zu klein sind. Auch hier fehlen vollständig Bücher oder wenigstens Papier, um die Kinder das Wichtigste anmerken zu lassen. Durch die weiten Wege können die Kinder freilich auch nur bei gutem Wetter kommen, und ein geordneter Religionsunterricht wie in der Heimat kann nicht stattfinden. Vier Fünftel der Kinder des Kreises entbehren überhaupt des Religionsunterrichtes. Bei der allgemeinen Sonntagsentheiligung und bei der praktisch heidnischen Lebensweise vieler Pommern ist zu befürchten, daß auch unsere Katholiken, soweit sie noch aus der Heimat Glaubensfreudigkeit mitbrachten, mit der Zeit sich akklimatisieren und ihre Christenpflichten nicht mehr erfüllen. Katholiken, die in der Heimat die Kirche vor der Nase hatten, müssen vier und noch mehr Stunden gehen, um zum Gottesdienst kommen zu können. Wenn nicht mehr Priester hierherkommen, gibt es ein düsteres Bild für die Zukunft ...“

Wie schwer die Arbeit in der Vereinsamung dem einzelnen werden kann, geht aus einem Brief aus Sachsen hervor, in dem es gelegentlich heißt: „Wie schwierig, mühsam und anstrengend diese Arbeit ist, davon hat man wenig Vorstellung, wenn man nicht darin steht. Wo sollen wir, wenn wir hier herumreisen zu den auseinanderliegenden Stationen, schlafen, wo zu Nacht essen? Züge fahren hier nur ganz früh und spät am Abend, meist kommt man wegen der Überfüllung nicht mit ... Ich habe keine Wirtin, muß mir jede Kleinigkeit allein besorgen und zubereiten ... Immer und immer Not zu sehen und nicht helfen können!“ Ein anderer erwähnt, daß ihm alle Bücher fehlen. „Man hat ja nicht einmal einen soliden Bibelkommentar für das Sonntagsevangelium oder die Episteln, geschweige denn sonstige religiös-wissenschaftliche Literatur.“ Alle bitten herzlich um das Überlassen kirchlicher Gewänder, die nicht allzu schäbig und abgetragen sind, damit die Flüchtlinge in ihrer Armut und in den oft recht armen protestantischen Dorfkirchen wenigstens beim Sonntagsgottesdienst ein Feiertagsgewand

sehen. Doch im großen und ganzen klagen die Flüchtlingsseelsorger nicht, im Gegenteil. Einer schreibt sogar: „Unwillkürlich muß ich immer schmunzeln, sooft ich lese, als ob wir hier so etwas Besonderes zu leisten hätten oder besonders trostbedürftig wären. Keines von beiden empfinde ich ... Wir tun die Arbeit, so gut wir können. Sooft wir einander treffen, sind wir wie Brüder ‚frohgemut'".

Wir schließen diese Diasporabilder mit einem Bericht aus B.: „Ich habe nun zur Genüge erfahren, wie schwer und mühsam und nervenzerrüttend die Seelsorge in der Diaspora ist, wie man hinter jedem einzelnen her sein muß, wie schwer es ist, Vereinsamung und Alleinsein zu ertragen. Andererseits ist mir aber auch aufgegangen, wie bitter notwendig diese Arbeit ist und wieviel Schönheiten und kleine Freuden unseres Priestertums sie in sich schließt. Mein ganzes Gebiet, mit einer Stadt von rund 15.000 Einwohnern, unter denen etwa 850 Katholiken sind, und dazu etwa 30 Dörfer, in denen überall so etwa 10—100 Katholiken verstreut wohnen, ist nun mit einer neuen Flüchtlingsschicht von Schlesiern überlagert. Woche um Woche bin ich nun bei Hitze und Kälte, bei Sonnenschein und Regen unterwegs, um auf den einzelnen Stationen Gottesdienst und Unterricht zu halten. Man steht so recht mitten im Segensstrom der Sakramente. Die Arbeit wächst, je länger man da ist, ins Ungemessene. Alle Voraussetzungen fehlen, die in einer normalen Pfarrei da sind. Trotzdem konnten wir Weihnachten die Mitternachtsmesse und eine schöne Weihnachtsfeier in einem Gasthaus halten, die Karwochenzeremonien und eine Osterprozession in der schönen gotischen Kirche aus dem Jahre 1298, die jetzt evangelisch ist. Für die Fronleichnamsprozession hatten sich die 30 Mädchen die weißen Kleider zum größten Teil von den Protestanten geborgt. Wenn Neue ankommen, bringe ich ihnen vor allem das eine nahe: ‚Die Kirche unsere Heimat' und ‚Einer trage des andern Last'. So wächst allmählich ein Zusammengehörigkeitsgefühl, das den Menschen in ihrer Armut und Heimatlosigkeit Halt und Trost gibt."

Besprechungen

SCHULD UND VERANTWORTUNG. Von DDr. Werner Schöllgen. (88 S.) Düsseldorf 1947, Bastionverlag. M 1.40.

Das Büchlein ist herausgewachsen aus einem Arbeitskreis und verfolgt die Absicht, über die schwierigen Fragen von Schuld und Verantwortung, besonders der sogenannten Kollektivschuld, zu eigenem Denken anzuregen. Es soll Ehre und Gewissen befriedigt und zugleich ein Weg zur Verständigung unter den Völkern angebahnt werden. Nach dem Hinweis auf die Vieldeutigkeit der Begriffe Schuld und Verantwortung, wobei das treffende Beispiel vom Konkurs zur Erläuterung herangezogen wird, erfolgt in zwölf kleineren Abschnitten die stufenweise Klärung des Titelproblems im Sinne der katholischen Moraltheologie und, wie mit Recht betont wird, des natürlichen Sittengesetzes. Das Bestreben des Autors war es, in anschaulichen Bildern und Hinweisen auf Gegenwartsfragen die zunächst fremd anmutende Gedankenwelt des Moraltheologen auch Laien verständlich zu machen. Die inhaltliche Lösung oder Lösungsrichtung liegt in den moraltheologischen Grundsätzen, besonders über die Mitwirkung an fremder Schuld und in der Würdigung der vielfachen sozialen Gebundenheit des einzelnen. Die abschließenden Bemerkungen über geschichtliche Schuld und den Begriff der Kollektivschuld im Lichte der Soziologie weisen auf allgemeinere Zusammenhänge hin, die zwar nicht das eigentliche Problem der Kollektivschuld im populären Sinn lösen, aber doch über ihren geistigen Hintergrund Licht verbreiten. Das Naturrecht im Sinn der Scholastik und der päpstlichen Sozialrundschreiben ist nicht bloß eine Idee, sondern in manchen seiner Teile ganz individuell bestimmt. J. Schuster S. J.

HEILIGKEIT UND GESUNDHEIT. Ein Vortrag. Von Josef Goldbrunner. (61 S.) Freiburg 1946, Herder.

Immer wieder wird auf Zusammenhänge hingewiesen werden können, die sittlich-religiöses Streben in Wechselwirkung mit der seelisch-leiblichen Gesundheit stehend erweisen. Wenn der Satz zu Recht besteht, daß die Psychologie der Neurosen die Psychologie des menschlichen Herzens ist, dann müssen die Unzuträglichkeiten des religiös-sittlichen Lebens schon ihre Bedeutung haben für das Wohlergehen von Leib und Seele.

Goldbrunner erörtert zunächst die Frage des Leibes im Heiligkeitsstreben und stellt die Forderung nach einer „Synthese" im

Gegensatz zum „Dualismus" des „Oben" und „Unten", der Geistseele und des Leibes. In einem zweiten Teil: „die Seele im Heiligkeitsstreben", wird der Methode der Gewalttätigkeit die des langsamen Wachsenlassens gegenübergestellt, diese dann als die rechte, die Neurose verhindernde erklärt. In einem dritten Teil werden „die drei göttlichen Tugenden und ihre Auswirkung auf die Gesundheit" besprochen. Der Glaube erweist sich als das Heilmittel der Angst, die Hoffnung gewährt die Voraussetzung des gesunden seelischen Reifens, die Liebe ermöglicht die Losschälung von der Verhaftung an das Ich, die der Gesundheit der Seele so schädlich ist.

Wenn oben gesagt wurde, daß sich Zusammenhänge von religiös-sittlichem Streben und Gesundheit oder Krankheit recht oft aufdrängen, so wird nicht verwunderlich sein können, daß sich bei religiösen Menschen sehr häufig eine große Aufgeschlossenheit für Fragen religions- und moralpsychologischer Art findet. Die Verwirklichung religiöser Ziele ist oftmals nicht so einfach, wie schlichte Erbauungsbücher dies nahelegen möchten. Hier ist Aufklärung seelenkundlicher Art wertvoll. Als ein guter Beitrag kann dieser Vortrag gewertet werden.

H. Thurn S. J.

ERZIEHUNG ZUR EHRFURCHT. Von Maria Schlüter-Hermkes. (94 S.) Düsseldorf 1946, Schwann.

Da mit jedem Kulturverfall sich ein Absterben der Ehrfurcht verbindet, ist es ein verdienstliches Werk dieses Büchleins, dem heutigen zerfahrenen Geschlecht wieder Auge und Sinn für die hohen Werte zu öffnen, die uns in Natur und Kultur, Geschichte, Kunst und Dichtung, Gemeinschaft, Staat und Kirche begegnen. Das geschieht in der Form ansprechender, zarteinfühlender Vorträge vor Lehrern und Erziehern. Zugrunde liegt der zutreffende, fruchtbare Gedanke, daß sich aus der recht erkannten Seinsordnung die richtige sittliche Haltung und damit die Überwindung des alles zersetzenden Subjektivismus ergibt.

M. Pribilla S. J.

BILDUNGSBESTREBUNGEN DER GEGENWART. Von Hubert Becher S. J. (91 S.) Bonn 1947, Götz-Schwippert.

Eine Fülle von neuen Plänen zur Umänderung des bestehenden Schulwesens liegt vor, und fast täglich werden andere herausgebracht. Es kam mir in vorliegender Schrift darauf an, die letzten Grundsätze der Bildung und Erziehung wieder ins Bewußtsein zu rufen. Allzusehr haften die neuen Pläne an zufälligen geschichtlichen Erscheinungsformen. Wenn die Schrift dazu beiträgt, vor allem die verfestigten Fronten aufzulockern und das Recht und die Verantwortung den Eltern wieder ins Bewußtsein zu rücken, hat sie ihr Ziel erreicht. Ein einheitlicher Schulplan, der sich von einer allzusehr rückwärts gewandten Haltung freimacht, andererseits sich vor einer mechanistischen Auffassung des Schulzieles bewahrt, wird als Ergebnis der Überlegungen ausgesprochen.

H. Becher S. J.

Philosophie

PHILOSOPHISCHES WÖRTERBUCH. Unter Mitwirkung der Professoren des Berchmanskollegs in Pullach bei München und anderer herausgegeben von Walter Brugger S. J. (Ergänzungsband zu: MENSCH, WELT, GOTT. Ein Aufbau der Philosophie in Einzeldarstellungen.) (XLII u. 532 S.) Freiburg i. Br. 1947, Herder. Brosch. M. 17.—, Hlw. M. 20.50.[1]

Das vorliegende Wörterbuch wurde aus dem Bedürfnis geschaffen, die großen Menschheitsfragen, die Probleme der modernen Philosophie und der Gegenwart aus jener abendländischen Tradition heraus zu sichten, die in den Namen eines Platon, Aristoteles, Augustinus und Thomas von Aquin gipfelt. Ein solches Wörterbuch gab es bisher nicht. Die vorhandenen philosophischen Lexika sind entweder Großlexika, oder es sind Lexika, die einen dem christlichen in vielem entgegengesetzten Standpunkt vertreten. Die Wörterbücher aber, die dem christlichen Weltbild Rechnung tragen, sind ihrer praktischen Zielsetzung nach so kurz gefaßt, daß sie nicht zu einem tieferen philosophischen Verständnis führen können.

Was das Werk bieten will, ist nicht Belesenheit, sondern Geistesbildung. Nicht darauf kam es den Bearbeitern an, jeden Ausdruck, der vielleicht nur selten gebraucht wird, zu erklären, nicht darauf, ein Konversationslexikon oder ein Fremdwörterbuch zu ersetzen, sondern die philosophischen Begriffe,

[1] Da die Papierknappheit keine höhere Auflage ermöglichte, mußte sich der Verlag entschließen, die Auflage fast ausschließlich den Universitäten und Studienhäusern auszuliefern. Die Schriftleitung.

die in die abendländische Tradition eingegangen und im heutigen Philosophieren lebendig geblieben sind, in ihrem sachlichen Zusammenhang darzustellen. Darum schien es auch geboten, nicht atomisierend jedem Ausdruck einen eigenen Artikel zuzuweisen, sondern der Tatsache Rechnung zu tragen, daß es zumal in der Philosophie auf den Zusammenhang der Gedanken ankommt. Vieles, was in seinen sachlichen Verknüpfungen ohne lange Erklärung verständlich wird, müßte, für sich allein behandelt, unverständlich bleiben. Aus einem ähnlichen Grunde wurden auch die historischen Angaben in einem Abriß der Geschichte der Philosophie zusammengefaßt. Ein Begriffswort- und ein Philosophenverzeichnis ermöglichen jedoch die schnelle Auffindung jedes gesuchten Ausdrucks und jedes Namens. Fast jedem Artikel ist eine Literaturauswahl zur weiteren Vertiefung beigegeben.

Das Buch wendet sich nicht bloß an Fachphilosophen, sondern an weitere Kreise vor allem akademisch Gebildeter. Es will zum Vollzug des Philosophierens selbst in etwa hinleiten und trägt darum nicht bloß Texte aus der Geschichte der Philosophie zusammen, sondern ist bemüht, die philosophischen Gehalte in ihrem geschichtlich gewordenen Sinn durch eigenes Denken aufzuschließen. Möge es den geistig führenden Schichten unseres Volkes zu einer tiefen Besinnung auf die wahren Werte des menschlichen Daseins verhelfen und so seinen Teil dazu beitragen, eine gesunde Neuordnung des Lebens in die Wege zu leiten und vorzubereiten.

W. Brugger S. J.

DAS CHRISTLICHE MENSCHENBILD IM RINGEN DER ZEIT. Drei Vorträge von Johannes Lotz. (128 S.) Heidelberg 1947, F. H. Kerle. M. 4.50.

Die heute drängenden Fragen verlangen nicht ein neues antichristliches Menschenbild, sondern können einzig durch das alte christliche Menschenbild ihre Lösung finden; freilich muß dieses von der jetzigen ganz ernst genommenen Situation her in neuer Tiefe und Lebendigkeit geschaut und vollzogen werden. Im Lichte dieser Grundüberzeugung kommen drei entscheidende Dimensionen des gegenwärtigen Ringens um den Menschen zur Sprache. Dem entseelten, antlitzlosen Massenmenschen, den wache Geister seit Goethe zu demaskieren und zu überwinden suchen, tritt die unmittelbar zu Gott stehende Persönlichkeit gegenüber, die sich in Glauben, hochgemutem, tapferem Wagen und christlicher Selbständigkeit entfaltet. Den über dem Bodenlosen schwebenden, von der Angst gepeitschten Menschen, wie er zumal in Philosophie, Literatur und Psychotherapie erscheint, heilt die Geborgenheit im unerschütterlichen Gott, die den Schrecken nicht verschleiert, sondern in der Liebe meistert. Den leidenschaftlich vom Leben hingerissenen und deshalb in Leib, Erde und Übermensch verschauten Menschen Nietzsches befreit der Gott, der das Leben ist, erlöst Christus, der starb, damit wir das Leben in Fülle haben, und dessen Kreuz als Symbol des Lebens auch Dionysos überstrahlt.

J. Lotz S. J.

EXISTENZPHILOSOPHIE. Grundlinien einer Philosophie des menschlichen Daseins. Von Johannes Hessen. (104 S.) Essen 1947, v. Chamier. M 4.80.

Der Mensch ist ein geistiges Wesen, das die objektiven Werte erkennt und sie verwirklichen soll. Darum sind Nihilismus, dionysische Existenz, wie sie Nietzsche gepredigt hat, und tragische Existenz im Sinne Heideggers als dem Wesen des Menschen widersprechend abzulehnen. In der christlichen Existenz überhöht sich die natürliche Existenz zur Würde des Kindes Gottes.

A. Brunner S. J.

EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHIE. Von Karl Holzamer. (45 S.) Mainz 1947.

Auf wenigen, aber klar geschriebenen Seiten wird hier der Anfänger an das Problem der Philosophie herangeführt, das Erkenntnisproblem als Fundament der übrigen Disziplinen entwickelt und die Lösung in ihren großen Linien vorgezeichnet.

A. Brunner S. J.

EIN WEG IN DIE PHILOSOPHIE. Von R. Tschierpe. (487 S.) Hamburg 1947, Hoffmann und Campe. M. 16.80

Als philosophisches Lesebuch kann das Werk ein guter Begleiter beim systematischen Unterricht sein. Von allen bedeutenden Philosophen, angefangen von den Vorsokratikern bis auf unsere Zeit, bietet es kurze Auszüge, denen eine knappe Darstellung des Systems vorausgeht.

A. Brunner S. J.

Roman. Erzählung

ES WAREN IHRER SECHS. Roman von Alfred Neumann. (559 S.) Berlin 1947, Carl Habel. M 16.50.

Niemand hindert den Dichter daran, das Leben unter dem nationalsozialistischen Regime zum Stoff für einen Roman zu nehmen und sich den Inhalt so zu erfinden, daß er am wahrscheinlichsten die Verhältnisse wiedergibt, selbst wenn er dafür wirklich geschehene Dinge verwendet. Aber Alfred Neumann geht zu weit, wenn er ein historisches Ereignis wie die Münchener Studentenrevolte seiner Dichtung als Kernstück einverleibt. Dieses Ereignis hat das Recht, erst einmal als geschichtliche Tatsache getreulich aufgezeichnet und bekanntgemacht zu werden, bevor es der Phantasie eines Dichters dienen darf, als Anregung benutzt und im Werk mit anderem, willkürlich erdachtem Geschehen zusammengeschmolzen zu werden.

Alfred Neumann ist ein sehr geschickter und um Wirkungen wissender Romanschriftsteller, dem zur Ausschmückung seiner Vorlage allerlei Glückliches eingefallen ist. Das Buch hat Tempo, Spannung und ist reich an einzelnen Schönheiten. Dennoch kommt es nur selten zu einer wirklich dichterischen Aussage. Das meiste bleibt Lehrexempel, didaktische Vorführung besonders typischer Fälle, um Entrüstung hervorzurufen. Ein geschmackvolles und gelungenes Werk höherer Propaganda, das man gern und rasch liest. Für die Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus jedoch bildet es erst eine Vorstufe.

W. Barzel S. J.

DIE GESCHICHTE DES JOHANNES BÜRLING. Erzählung von Josef Eschbach. (84 S.) Kempen 1947. Thomas-Verlag.

Der Kampf zwischen einem jungen Priester und einem halb irrsinnigen, halb dämonischen Widersacher ist der Inhalt dieser Erzählung. Der Bildhauer Paul Singer will sich dafür rächen, daß ein Priester in der Beichte seine Geliebte auf den Weg der Ordnung zurückgeführt hat. Er fühlt sich durch diese Umkehr getroffen, weil er das Selbstsüchtige seiner Liebe zu dem Mädchen angeklagt sieht. Er stellt dem Geistlichen Johannes Bürling nach und, nachdem die gottlosen Gespräche über Gott, in die er ihn verwickelt, und die wilden Selbstenthüllungen, mit denen er ihn belästigt, seinem Bedürfnis, den andern zu peinigen, nicht genügen, greift er zu einem Mittel der Rache, das er für das grausamste hält: er gibt, nur um den Priester zu quälen, der Geliebten und sich selbst den Tod und richtet es so ein, daß Bürling als erster das Schreckliche entdecken muß.

An dieser schaurig-lächerlichen Tat eines Verzweifelten enthüllt der Dichter mit krasser Deutlichkeit die ganze Ohnmacht des Hasses gegen Gott und das Gute. Wer sich diesem Haß verschreibt, findet in ihm nicht nur keine Spur von der Großartigkeit, die er vielleicht in seiner Auflehnung fühlt, sondern gerät in eine Zerrüttung, die von der bejammernswerten Verrücktheit nicht mehr verschieden ist. Nicht, was er ihm antut, ist das Schwerste, was er dem Gegner aufbürdet, sondern daß der die Sünde des Unglücklichen als eine Last vor Gott empfindet, die er mittragen muß. Johannes Bürling leidet nicht so sehr unter den Angriffen des Bildhauers, sondern das ficht ihn an, daß ihn in diesem Schicksal das Übel der Welt mit einem ganz besonders rätselvollen Blick anschaut. Daß er der Versuchung, Gott darob zu zürnen, Herr wird, das macht ihn zum wahren Sieger über den unheimlichen Feind.

Der Größe des Entwurfes entspricht die literarische Ausführung des Buches in vielem, aber leider nicht in allem.

W. Barzel S. J.

PORTA NIGRA. Roman von Jakob Kneip. 18. Auflage. (585 S.) Leipzig 1947. Paul List. Kart. M. 13.50; Halbl. M. 15.50.

Der dichterisch wertvolle Roman verdient den Erfolg einer 18. Auflage. Die Natur des Hunsrücks in ihrer alle Winter überdauernden Kraft zu spüren, mag gerade in der Gegenwart ein besonderer Trost sein. Zur Kritik des geistigen Gehaltes vgl. diese Zeitschrift Bd. 124 (1933) 407—412.

H. Becher S. J.

DER GRANATAPFEL. Legenden und Erzählungen von Julius Angerhausen. (320 S.) Warendorf (Westf.) 1947, J. Schnellsche Buchhandlung.

Der seit langem in der Jugendarbeit bewährte geistliche Verfasser bietet hier (ohne literarischen Anspruch) schlichte Erzählungen und fromme Legenden, die er selbst für seine Jugendgruppen gestaltet hat. Die praktische Jugendarbeit wird sich ihrer für die Jüngsten zum Vorlesen und Nacherzählen gern bedienen. Es fehlt sehr an solchem Stoff.

H. Jansen-Cron S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Algermissen, Dr. Konrad, Nietzsche und das Dritte Reich. (32 S.) Celle 1947, Joseph Giesel.

— Fatima und seine Botschaft an die heutige Menschheit. (40 S.) Celle 1947, Joseph Giesel.

— Das werdende Menschenleben im Schutze der christlichen Ethik. (48 S.) Celle 1947, Joseph Giesel.

— Kirche und Gegenwart. (328 S.) Celle 1947, Joseph Giesel.

Almanach auf das Jahr des Herrn 1948. (142 S.) Hamburg 1947, Friedrich Wittig.

Arnold, Dr. Franz Xaver, Personaler Sozialismus als Forderung christlicher Sozialpädagogik. (15 S.) Freiburg 1947, Herder. Brosch. Mk. 1.50

Autobiografie di giovani del tempo fascista. (107 S.) Brescia 1947, Morcelliana.

Baginsky, Albert, Freiheit beginnt mit Zwang. Gedanken zur Reform der Sozialversicherung. (27 S.) Haag/Amper 1947, Linck.

Bech Nygaard, Jakob, Gottes blindes Auge. Roman. (572 S.) Berlin-Grunewald 1947, F. A. Herbig. Geb. Mk. 10.—

Betzner, Anton, Die Michaelsblume. Roman. (382 S.) Freiburg i. Br. 1947, Badischer Verlag.

Chronos-Tierreihe, Jükki. Vogelgeschichten. (52 S.) Berlin 1947, Chronos-Verlag.

— Tier im Kampf. (68 S.) Berlin 1947, Chronos-Verlag.

Claasen, Hermann, Gesang im Feuerofen: Köln. Überreste einer alten deutschen Stadt. (14 S., 78 Tafeln.) Düsseldorf 1947, Schwann. Geb. Mk. 18.—

Dante Alighieri, Die Göttliche Komödie. Übertragen von Hermann Moge. (503 S.) Essen 1947, v. Chamier. Geb. Mk. 13.80

Das Unzerstörbare. Deutsche Erzähler der Gegenwart. (331 S.) Kempen 1947, Thomas-Verlag. Geb. Mk. 9.—

Delp, Alfred S. J., Vater Unter. (23 S.) Freiburg i. B. 1947, Herder. Brosch. Mk. —.50

Die Kirche in der Welt. Ein Loseblattlexikon. (140 S.) Münster 1947, Aschendorff. Geh. Mk. 4.—

Erasmus von Rotterdam, Vertraute Gespräche (Colloquia familiaria). (643 S.) Köln 1947, Balduin Pick.

Faber, Frederik William, Engel-Geschichten. (43 S.) Berlin 1947, Morus-Verlag. Brosch. Mk. 5.50

Friedlaender, Ernst, Das Wesen des Friedens. (216 S.) Hamburg 1947, Hoffmann und Campe. Geb. Mk. 8.50

Griese, Friedrich, Die Dörfer der Jugend. (256 S.) Kempen 1947, Thomas-Verlag. Geb. Mk. 6.90

Graphik Berliner Künstler. Heft 1. (32 Bildtafeln, darunter 8 farbige.) Berlin-Grunewald 1947, F. A. Herbig. Brosch. Mk. 4.—

Grolmann, Adolf v., Europäische Dichterprofile. (120 S.) Düsseldorf 1947, Bastion-Verlag. Geb. Mk. 6.—

Gurk, Paul, Geschichten um Mahgub den Töpfer. (96 S.) Köln 1947, Balduin Pick.

Hasenkamp, Gottfried, Münsterisches Dombauspiel. (56 S.) Münster 1947, Aschendorff. Kart. Mk. 1.50

Hilckmann, Anton, Frankreich gestern und heute. (110 S.) Paderborn 1947, Schöningh.

Hillebrand, Karl, Französischer Geistesspiegel 1830—1880. Herausgegeben von Julius Heydenhoff. (162 S.) Düsseldorf 1947, Schwann.

Hofmiller, Josef, Laiengedanken zum Religionsunterricht. (32 S.) Wedel|Holstein 1947, Alster-Verlag, Curt Brauns. Brosch. Mk. 1.80

Hölderlin, Friedrich, Hyperion. (167 S.) Aschaffenburg 1947, Paul Pattloch.

Jan, Eduard v., Französische Klassik. Eine Lese aus Texten des 17. Jahrhunderts. (203 S.) Stuttgart 1947, Hirzel-Verlag. Geb. Mk. 7.80

Kipp, Dr. Heinrich, Mensch, Recht und Staat. (335 S.) Köln 1947, Balduin Pick.

Klaar, Marianne, Die gastliche Stadt. Ein Dank an Athen. (191 S.) Aschaffenburg 1947, Paul Pattloch.

Köster, Kurt, Johan Huizinga 1872—1945 (180 S.) Oberursel 1947, Verlag Europa-Archiv.

Kordt, Erich, Wahn und Wirklichkeit. Die Außenpolitik des Dritten Reiches. (419 S.) Stuttgart 1947, Deutsche Verlagsgesellschaft.

Lang, Hugo O. S. B., Der Historiker als Prophet. Leben und Schriften des Abtes Rupert Kornmann (1757—1817) (212 S.) Nürnberg 1947, Sebaldus-Verlag. Kart. Mk. 9.—

Leander, Ernst Raimund, Humanitas. Ein Gespräch von der Würde des Menschen. (63 S.) Wedel/Holstein 1947, Alster-Verlag, Curt Brauns. Brosch. Mk. 2.50

Mauriac, François, Natterngezücht. Roman. (293 S.) Freiburg 1947, Herder. Geb. Mk. 8.50

Memorial. Rückblick auf die Arbeit 1945 bis 1947. (52 S.) Berlin 1947, Wolffs Bücherei. Andreas Wolff.

Meyer, Hans, Dr. phil., Geschichte der abendländischen Weltanschauung. III. Bd.: Die Weltanschauung des Mittelalters (371 S.) Würzburg 1948, Schöningh.

Meyerhoff, Walter, Das Weltkind und der Diener der Ewigen Weisheit. Mystische Sonette. Celle 1947, Joseph Giesel.

Morus, Thomas, Utopia. (176 S.) Köln 1947, Balduin Pick.

Nötscher, Dr. Friedrich, Das alte Testament: Jeremias. Die Klagelieder. (200 S.) Würzburg 1947, Echter-Verlag. Kart. Mk. 6.20

Pauquet, Peter Paul, Gespräche mit der Jugend einer zerschlagenen Nation (143 S.) Nürnberg 1947, Die Egge.

Pascal, Blaise, Eine Auswahl aus seinen Schriften von Walter Warnach. (399 S.) Düsseldorf 1947, Schwann. Mk. 9.60

Pieper, Dr. Karl, Heimat und Leben unseres Herrn Jesus Christus. (215 S.) Münster 1947, Aschendorff. Kart. Mk. 7.50

Rennert, Karl Heinz, Der Puppenmacher. Roman. (299 S.) Berlin 1947, Erich Schmidt. Geb. 8.20

Rheindorf, Käthe, Blume und Lied. Gedichte. (34 S.) Düsseldorf 1947, Schwann. Brosch. Mk. 2.80

Schäfer, Franz, Eine Welt aus Liebe (61 S.) Freiburg 1947, Chamier.

Schneider, Reinhold, Das Kreuz in der Zeit. (149 S.) Freiburg 1947, Herder. Kart. Mk. 5.—

— Die Stunde des heiligen Franz von Assisi (101 S.) Wedel/Holstein 1946. Alster-Verlag, Curt Brauns. Geb. Mk. 5.—

— Der Überwinder (178 S.) Wedel/Holstein 1947, Alster-Verlag, Curt Brauns. Geb. Mk. 5.20

Scholtis, August, Die Zauberbrücke. Eine phantastische Geschichte. (109 S.) Berlin 1947, Chronos-Verlag.

Segelfalter, Sebastianus, Die Vögel der deutschen Dichter. Eine heitere Stilgeschichte der deutschen Literatur. (128 S.) Berlin-Grunewald 1947, F. A. Herbig. Geb. Mk. 10.—

Silesius, Angelus, Cherubinischer Wandersmann. (238 S.) Aschaffenburg 1947, Paul Pattloch.

Stark, P. Maurus SDS. Pastoralbrief: Heimatlosigkeit und Seelsorge. (80 S.) Freiburg 1947, Herder. Kart. Mk. 2.60

Stegmüller, Fridericus, Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi. Teil I: Textus; Teil II: Indices. (848 S.) Würzburg 1947, Schöningh.

Steinbüchel, Theodor, F. M. Dostojewski. Sein Bild vom Menschen und vom Christen. (284 S.) Düsseldorf 1947, Schwann.

Strobel, Ferdinand, Christliche Bewährung. Dokumente des Widerstandes der katholischen Kirche in Deutschland 1933—1945. (326 S.) Olten 1947, Otto Walter.

Suhard, Kardinal-Erzbischof von Paris, Aufstieg oder Niedergang der Kirche? (87 S.) Offenburg/Baden 1947, Verlag der Dokumente.

Trentinaglia, Ferdinand S. J., Der Papst zur Neuordnung der Welt. (102 S.) Wien 1946, Herder.

Universitas, Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur. Jahrgang 2. November 1947. Sonderheft Frankreich. (144 S.) Stuttgart 1947, Dr. Roland Schmiedel.

Uhl, Leopold, Brautlehre. (30 S.) Wien 1946, Herder.

Vigny, Alfred de, Hauptmann Renaud oder Der Rosenstock (Abendländische Bücherei, herausgegeben von Reinhold Schneider.) (191 S.) Freiburg 1947, Herder. Kart. Mk. 7.50

Vogedes, Alois, Peter Hille. Ein Welt- und Gottestrunkener. (269 S.) Paderborn 1947, Schöningh. Geb. Mk. 8.80

Walter, Adolph, Wilhelm Wagner. Domvikar bei St. Hedwig zu Berlin (54 S.) Berlin 1947, Morus-Verlag, Kart. Mk. 1.80

Weber, Adolf, Die neue Weltwirtschaft. (470 S.) München 1947, Richard Pflaum.

Wilpert Paul, Was heißt philosophieren? (Reden und Vorträge der Hochschule Passau, XII.) (16 S.) Nürnberg 1947, Glock und Lutz.

Windthorst, Margarete, Das erwählte Land. Eine Geschichte in Tagebuchblättern. (142 S.) Kempen 1947, Thomas-Verlag. Kart. Mk. 3.60

Wohlbold, Hans, Rätsel der Tierseele. (243 S.) Berlin-Grunewald 1947, F. A. Herbig. Geb. Mk. 10.—

Wolf, Josef, Was unseren Städten nottut. Gedanken zum Wiederaufbau und zur künftigen Baupolitik. (32 S.) Dülmen 1947, Laumann.

Würtenberg, Georg, Nero oder die Macht der Dämonen. (240 S.) Düsseldorf 1947, Schwann. Geb. Mk. 8.20

Zassenhaus, Hiltgunt, Halt Wacht im Dunkel. (262 S.) Wedel/Holstein 1947, Alster-Verlag, Curt Brauns. Brosch. Mk. 7.—

Zoepfl, Friedrich, Kaiser Heinrich II. (Lebensschule der Gottesfreunde Nr. 51) (47 S.) Meitingen 1947, Kyrios-Verlag.

ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
MÜNSTER · WESTFALEN

Aus den Neuerscheinungen 1947/48

DIE KIRCHE IN DER WELT
Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart, ein Loseblatt-Lexikon, 1. Lieferung RM. 4.—

Gottfried Hasenkamp
MÜNSTERISCHES DOMBAUSPIEL
RM. 1.50

ZWISCHEN ENDZEIT UND ALTAR
Zwei Schriften zur Zeit. RM. 1.50

Hans Eduard Hengstenberg
DER MENSCH AUF DEM WEGE
Betrachtungen über Sterblichkeit und Unsterblichkeit des Menschen. RM. 1.50

P. Lucas Kunz OSB
AUS DER FORMENWELT DES GREGORIANISCHEN CHORALS
Heft 1: Antiphonen und Responsorien der heiligen Messe
Heft 2: Rhythmus und Form je RM. 2.—

Joseph Lortz
GESCHICHTE DER KIRCHE
in ideengeschichtlicher Betrachtung. Neue, verbesserte Auflage

Max Meinertz
DIE GLEICHNISSE JESU
4. Auflage

Joseph Pascher
EUCHARISTIA
Gestalt und Vollzug. RM. 8.—
In Gemeinschaft mit dem Verlag Erich Wewel, Krailling, München

Joseph Pascher
THEOLOGIE DES KREUZES
RM. 8.—

Bernhard Rosenmöller
METAPHYSIK DER SEELE
RM. 7.50

Karl Pieper
HEIMAT UND LEBEN UNSERES HERRN JESUS CHRISTUS
RM. 7.50

Heinrich Portmann
DOKUMENTE UM DEN BISCHOF VON MÜNSTER

W. Kenneth Richmond
DAS ERZIEHUNGSWESEN IN ENGLAND
Übertragen von Ewald Steffen
RM. 4.—

Zeitschriften

DIE KATHEDRALE
Blätter zum Wiederaufbau des Domes von Münster und der westdeutschen Kirchen. Jährlich 3 Folgen je RM. 2.—

CATHOLICA
Blätter für Kontroverstheologie

THEOLOGISCHE REVUE

MISSIONSWISSENSCHAFT UND RELIGIONSWISSENSCHAFT
Veröffentlichungen des Instituts für missionswissenschaftliche Forschungen. Jährlich 3 Hefte je RM. 2.50

WESTFALEN
Hefte für Geschichte, Kunst und Volkskunde

Bestellungen bitte nur durch den Buchhandel

Gesundbleiben,

davon hängt heute alles ab. Der harte Lebenskampf, den wir alle führen, fordert in erster Linie Schutz bei Krankheit. Ausreichende Mittel müssen eine schnelle Genesung unterstützen. Unsere Haupt- und Zusatztarife stellen diese durch hohe Krankheitskosten-Erstattung sowie Tagegelder bis 10.– RM. gegen geringe Monatsbeiträge sicher. Fordern Sie ausführliche Druckschrift »mb 65«

Neue Welt
Versicherungs-Gesellschaften
Hamburg 36 — Postfach
(Vormals Deutscher Ring)

Mü - Mü - Mü

FRIEDRICH E. MÜLLER

Briefmarken seit 1920

MÜNCHEN
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.

Lernen Sie reden!

X Praktische Winke für den Selbstunterricht. Musterreden aller Art. Methode in vielen Kursen erprobt. Für Anfänger und Fortgeschrittene Semester RM. 20.— einschließlich Porto, mtl. eine Lieferung (Druck). Versand in Reihenfolge der Bestellungen und Vorkasse.

Hamburger Redner-Institut (10)
Hamburg 36, Holstenwall 12

Fachzeitschriften aller Berufe
beziehen Sie durch
JULIUS RICHARD HAMPEL
führendes deutsches Fachzeitschriftenhaus
HEIDELBERG, Brunnengasse 20/24

Deutscher Fachzeitschriftenprospekt gegen RM. —.75 Unkostendeckung. Skandinavischer Zeitschriftenprospekt RM. 1.50.

Leipziger Verein-Barmenia
Krankenversicherung auf Gegenseitigkeit
Hauptverwaltung Wuppertal, Hofaue 63
Überall Vertretungen

Der zeitgemäße Weg

zum eigenen Haus, zur eigenen Wohnung!
Hören Sie, was Ihnen darüber die größte und älteste deutsche Bausparkasse zu sagen hat.

GdF Wüstenrot
in Ludwigsburg-Württ.

Der Christ und die Entwicklungslehre

Von KARDINAL LIENART[1]

Unter all den Entdeckungen, auf welche die Wissenschaft mit Recht stolz ist, sind mit die bedeutsamsten die Forschungsergebnisse vor allem der letzten fünfzig Jahre auf dem Gebiete der Geologie und Paläontologie. Wir können hier nicht auf die Arbeiten der Fachgelehrten aller Länder eingehen, die zu diesem Fortschritt beigetragen haben. Es genüge ein kurzer Überblick über die erreichten Ergebnisse[2].

Die methodische Erforschung der Erdrinde hat den Geologen die Geschichte unseres Planeten erschlossen, angefangen von den ersten kristallinischen Gesteinsformationen auf der Oberfläche der Erde bis zu den Ablagerungen, die sich Schicht um Schicht über das Urgestein legten — Ablagerungen, die auf Einwirkung der Gewässer zurückgehen; Kohlenvorkommen aus versunkenen Wäldern der Vorzeit; Kalksteinboden aus dem Zerfall ungeheurer Muschelbänke usw.

Die Erforschung der Erdrinde ermöglichte die Feststellung, wann im Laufe der Erdgeschichte die Bodenfaltungen eintraten, die zur Bildung der Gebirgsketten führten und den Aufbau und Umriß unserer heutigen Erdteile bestimmten. Es gelang, die Veränderungen des Klimas zu verfolgen, das zunächst ziemlich gleichmäßig warm war, sich aber dann derartig abkühlte, daß eine Eisbank über ganz Nordeuropa vordrang, bis sich endlich zwischen den Polen und dem Tropengürtel jene breite gemäßigte Zone bildete, die wir heute kennen. Schließlich ist es den Forschern auf verschiedenen Wegen gelungen, die Gesamtdauer dieser Veränderungen und damit das mutmaßliche Alter der Erde auf zwei Milliarden Jahre zu berechnen.

Die Paläontologie ihrerseits hat sorgfältig die Spuren des pflanzlichen und tierischen Lebens gesammelt, die sich in den verschiedenen Erdformationen finden. Zwar ist es ihr nicht gelungen, die ersten Anzeichen des Lebens zu entdecken, die wohl für immer in dem Strukturwandel der zutiefst gelegenen Erdschichten untergegangen sind; aber vom Kambrium der Altzeit an steht

[1] Wir übernehmen diesen Aufsatz Seiner Eminenz des Kardinals von Lille mit freundlicher Bewilligung der Redaktion aus dem Dezemberheft 1947 der Pariser „Etudes" (S. 289—300) in der Überzeugung, daß die Ausführungen des hohen Verfassers auch im deutschen Sprachgebiet viel zur Klärung in dem hier behandelten Fragenkreis beitragen können. (Die Schriftleitung.)

[2] Wir legen vor allem zugrunde: P. Bergounioux und A. Glory, „Les Premiers Hommes", und den Aufsatz von P. Boné S. J. in der Nouvelle Revue théologique vom April 1947 „L'Homme: Genèse et Cheminement".

sie vor den Spuren reichen und vielfältigen Lebens. Hier setzt sie an, um dessen Entwicklungsstadien im einzelnen zu verfolgen.

Flora und Fauna sind zuerst nur in den einfachsten Formen vertreten: im Wasser durch Algen, Würmer und Weichtiere, auf dem Festland durch die ersten Gefäßkryptogamen. Dann tauchen entwickeltere pflanzliche Formen wie Farne, Nadelhölzer sowie die ersten Wirbeltiere auf: Fische, Lurche, Kriechtiere. Die Entwicklung geht im Mesozoikum weiter. Die Flora entfaltet sich: es treten die bedecktsamigen Pflanzen (Palmen) auf und verbreiten sich. Im Tierreich entwickeln sich die Vögel und vor allem die riesenhaften Reptilien, deren seltsame Skelette an eine Fabelwelt gemahnen, die der Mensch nicht mehr erlebt hat. Tatsächlich sind manche Arten nach einem beachtlichen Aufstieg für immer verschwunden, aber das Leben hat trotz alledem seine Aufwärtsentwicklung fortgesetzt.

Vom Mesozoikum an waren die ersten Säugetiere aufgetaucht, die nun im Tertiär eine Hauptbedeutung erlangen sollten. Es ist dies die Epoche, da die verschiedensten Arten sich in bunter Fülle entfalten, in Stammbäumen, die zum Elephanten, zum Rhinozeros und Nilpferd, den großen Raubtieren und großen Affen, den Vorläufern der menschenähnlichen Affen, führen. Man schätzt, daß seit dem ersten Auftreten des Lebens auf Erden eine Milliarde Jahre verflossen ist — und noch ist der Mensch nicht da. Erst zu Beginn des Quartärs entdeckt man die ersten sicheren Spuren seiner Existenz[3].

Aber von wieviel Rätseln sind diese Spuren umgeben! Die ersten roh behauenen Steinwerkzeuge und Aschenreste, die den Gebrauch des Feuers verraten, stehen in Beziehung zu Knochenfunden von Wesen, deren Schädelinhalt bedeutend größer ist als jener der menschenähnlichen Affen, deren Knochenbau aber gleichzeitig affen- und menschenähnliche Formen aufweist. Der wissenschaftliche Name für diese Stufe ist Anthropus oder Prae-homo[4]. Es dauert noch lange, bis man sich einer primitiven, ausgesprochen menschlichen Form gegenübersieht.

Die erste, die man feststellen kann, ist bereits in Europa, Asien und Südafrika verbreitet: es ist der Neandertaler, dessen fossile Reste ebenso bekannt sind wie seine Verarbeitung von Hausteinen und Knochen und seine Bestattungsgebräuche. In der Folge scheint diese Form wenigstens in unseren Breiten zu verschwinden, um den Vorfahren unserer jetzigen Menschenrassen Platz zu machen: dem Menschen von Cro-Magnon, von Chancelade, von Grimaldi und Wadjack. An den Orten, die ihre Nachkommen bewohnt haben, kann man noch die erstaunlichen Leistungen ihrer Malkunst und Plastik bewundern, ebenso die Zeugnisse ihrer Pietät gegen die Verstorbenen und den Fortschritt ihrer Handfertigkeit: das wachsende Geschick in der Behandlung des Steines,

[3] Vgl. Rüschkamp, Der Mensch als Glied der Schöpfung, in dieser Zeitschrift Bd. 135 (1939) 367—385. (Die Schriftleitung.)

[4] Vgl. Rüschkamp, Wie alt ist das Menschengeschlecht?, in dieser Zeitschrift Bd. 133 (1937) 156—171. (Die Schriftleitung.)

Arbeiten in Knochen und Horn, dann Steinschliff, fortenwickelte Werkzeuge und Waffen, bis schließlich mit dem Bronzezeitalter der Anschluß an die ältesten bekannten Kulturen erreicht ist. Hinsichtlich der Dauer dieser Vorgeschichte der Menschheit bewegen sich die Schätzungen zwischen 100000 bis 600000 Jahren und mehr.

Wie dem auch sei, jedenfalls hat die Paläontologie durch genaue Beobachtungen die Geschichte des Lebens aufgedeckt. Ja, sie hat erkannt, daß sich in ihm eine innere Bewegung vollzieht, die sich als langsame Entwicklung darstellt und von den urtümlichsten Formen zu immer vollkommeneren Wesen aufsteigt, um schließlich in der Person des Menschen im Erwachen des Geistes zu enden.

Der Vorgeschichtsforschung gilt heute die Evolution, d. h. der Übergang von einer Lebensstufe zur anderen, und folglich der tierische Ursprung des Menschenleibes als erwiesene Tatsache. Als im April 1947 eine vorgeschichtliche Studientagung zu Paris eine Elite von Paläontologen und Biologen aus Frankreich, England, Amerika und Schweden versammelte, bestand hierin über alle Unterschiede in der philosophischen Einstellung hinweg volle Einmütigkeit.

Wenn man bedenkt, daß der größte Teil der so erschlossenen Vorgänge sich längst vor dem Erscheinen des Menschen zugetragen hat, zu einer Zeit, wo es überhaupt noch keinen Zeugen und Beobachter gab, der sie dem Gedächtnis überliefern konnte, muß man die Macht des Menschengeistes bewundern, der die Grenzen seiner eigenen Existenz zu sprengen wußte und mit seinem Licht selbst eine scheinbar unerreichbare Vergangenheit aufgehellt hat; gleiche Bewunderung verdienen die Forscher, denen es gelungen ist, in den Schichten der Erdrinde die Geschichte der Erde und des Lebens wie aus den Blättern eines Buches abzulesen. Gewiß sind noch nicht alle Rätsel gelöst. Die Wissenschaft ist mit ihren Forschungen noch nicht zu Ende. Aber wie reich ist schon jetzt die Fülle sicherer Ergebnisse, wie umfassend das Bild, das sie aus diesen Kenntnissen geformt hat!

Eben diese neuen Erkenntnisse stellen indes den Christen vor ernste Fragen. Welchen Wert kann er nach alledem noch dem Schöpfungsbericht beilegen, wie er auf den ersten Seiten der Bibel zu lesen steht? Was wird angesichts der Tatsache der Entwicklung aus dem Glauben an die Erschaffung der Welt durch Gott? Läßt sich der tierische Ursprung des Menschenleibes mit dem Dogma von der Urgerechtigkeit und den außernatürlichen Gaben in ihrem Gefolge vereinigen? Ist damit nicht die christliche Auffassung von Erbsünde und Erlösung gefährdet?

Es ist begreiflich, daß solche Gedankengänge den Christen erregen und er sich fragt, ob tatsächlich nur eine Wahl zwischen Wissenschaft oder dem Glauben in Betracht kommt. Es gibt Ungläubige, die das behaupten, wenn sie vorgeben, der Glaube müsse im Namen der Wissenschaft verschwinden. Und offenbar gibt es auch Gläubige, die ähnlich denken, wenn sie sich für

berechtigt halten, im Namen des Glaubens die Ergebnisse der Wissenschaft abzulehnen, ja sogar von der Kirche deren Verurteilung zu fordern.

Glücklicherweise ist es nicht an dem. Die selbstsicheren Ungläubigen und die verängstigten Gläubigen unterliegen im Grunde demselben Irrtum. Der Fehler besteht darin, daß sie die Aussagen des Glaubens und jene der Wissenschaft einander direkt gegenüberstellen wollen und dabei nicht bemerken, daß sie auf zwei verschiedene Ebenen bezogen sind und keineswegs derselben Ordnung angehören.

Um die vorliegenden Fragen richtig zu lösen, gilt es zunächst einmal klar zu scheiden zwischen den beiden Erkenntnismöglichkeiten, die uns zur Findung der Wahrheit gegeben sind. Tatsächlich führt uns Wissenschaft und Glaube auf zwei verschiedenen Wegen zur Erkenntnis der Wahrheit; diese beiden Wege haben weder denselben Ausgangspunkt, noch denselben Gegenstandsbereich, noch dieselben Methoden. Darum ist es zunächst einmal wichtig, Aufgabe, Tragweite und Grenzen beider klar herauszuarbeiten.

Die Wissenschaft geht von der direkten Beobachtung der konkreten Tatsachen aus. Sie erforscht sie in sich selbst nach all ihren Einzelheiten. Sie weist ihnen ihren genauen Standort in Raum und Zeit an, — die naturgegebenen Maßeinheiten, die in der materiellen Welt ohne Einschränkung gelten. Sie sucht nach den festen Beziehungen, die zwischen ihnen obwalten, und stellt deren Gesetzmäßigkeit fest. Hat sie die Erscheinungen gebührend geprüft, dann dringt sie zu den Ursachen der jeweiligen Ordnung physikalischer oder biologischer Art vor, von denen diese Sein und Richtung empfängt. Schließlich stellt die Naturwissenschaft in dem Bestreben, das Zusammenspiel der Ursachen zu erklären, ihre Theorien auf. Freilich sind diese Theorien oft schwankend und stets vervollkommnungsfähig, da sie ja gerade nach der Arbeitsweise der Wissenschaft offenbleiben müssen für das, was neue Tatsachen und Beobachtungen fordern. So erstreckt sich das Beobachtungsfeld der Naturwissenschaft auf das gesamte stoffliche Sein, das sie als Ganzes wie in seinen Einzelheiten zu erfassen sucht. Aber sie bleibt auch streng auf dieses Gebiet beschränkt; sie steigt nicht von den Zweitursachen zur Erstursache auf. Diese fällt nicht mehr unter ihre Erkenntnismittel. Sie überläßt diese Aufgabe der Philosophie und Theologie, mit deren Hilfe das menschliche Erkennen zu den metaphysischen und geistigen Wirklichkeiten vorzudringen vermag. Die Naturwissenschaft ihrerseits begnügt sich damit, das Reich der Natur zu erobern — mit Sicherheit, was die Tatsachen betrifft, mit mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit, was die aufgestellten Theorien angeht.

Der Glaube dagegen geht von Gottes Wort aus. Dieses erschließt ihm von vornherein die weite Welt der metaphysischen und religiösen Wahrheiten. In ihm offenbart sich Gott, wenigstens in einem gewissen Grade, dem Menschengeist und enthüllt ihm sein Werk in der Ordnung der Natur und Gnade. Gegenstand des Glaubens ist somit ein wesentlich anderes Gebiet der Wahrheit, an das die Naturwissenschaft gar nicht heranreicht.

Da sich jedoch Gottes Werk, auch das der Gnade, in dieser Welt, und mitten unter den Menschen verwirklicht, kann es geschehen, daß die Bibel Dinge berührt, die von einer anderen Seite her in das Gebiet der Naturwissenschaften oder der Geschichte fallen. Aber die Hl. Schrift tut das auf ihre eigene Weise. Bei ihr bieten sich derartige Angaben nicht in der Form genauer naturwissenschaftlicher oder geschichtlicher Dokumente dar in dem Sinne, wie wir dies heute verstehen[5]. Die Schrift bedient sich zum Ausdruck ihrer Gedanken der ganzen Stufenfolge der Literaturgattungen: von volkstümlichen Erzählungen und dichterischen Gestaltungen, die keinerlei wissenschaftlichen Anspruch erheben, bis zu gewissen objektiveren Formen, die aber immerhin noch das Gepräge einer Wissenschaft und Geschichtsschreibung an sich tragen, wie man sie damals bei den semitischen Völkern verstand. Es wäre also irrig, wollte man sie buchstäblich verstehen und jene Eigentümlichkeiten unberücksichtigt lassen. Anderseits haben derartige Angaben, denen man in der Bibel begegnet, das Besondere, daß für sie die Begriffe Raum und Zeit, denen doch die Wissenschaft solchen Wert beilegt, kaum eine Rolle spielen. Ihre Raum- und Zahlenangaben sind meist ziemlich unbestimmt, mehr schematisch als sachlich genau, und manchmal fehlen sie ganz.

Ein besonders typischer Fall in dieser Hinsicht sind die Weissagungen. Bei ihnen erscheinen die verschiedenen Ausblicke in die Zukunft auf ein und dieselbe zeitliche Ebene bezogen; im Alten Testament z. B. die Rückkehr aus der Gefangenschaft, die Ankunft des Messias und das Ende der Welt. Oder im Neuen Testament die Zerstörung Jerusalems und die zweite Ankunft des Erlösers. Es ist fast, als sähe Gottes Wort, indem es aus einer zeitlosen Welt herniedersteigt, bewußt von der zeitlichen Aufeinanderfolge ab. Jedenfalls wird hieraus ersichtlich, daß uns die Schrift keineswegs die Mühe wissenschaftlicher Forschung abnimmt, und daß sie uns in diesen Dingen nur sehr summarische Anhaltspunkte bietet. Immerhin sind ihre Angaben auch so wertvoll genug, haben sie doch teil an der Irrtumslosigkeit, die Gottes Wort eigen ist.

Indes, wenn mit der Irrtumslosigkeit auch jede Möglichkeit eines eigentlichen Irrtums ausgeschlossen ist, so deutet das Wort doch zugleich an, daß wir in diesen zweitrangigen Dingen nicht eine ebenso unmittelbar gesicherte Wahrheit suchen dürfen, wie sie etwa dogmatischen Formulierungen oder wissenschaftlich erhärteten Tatsachen eigen ist[6]. Durch den Glauben erschließt sich also dem menschlichen Erkennen ein anderes Gebiet der Wahrheit: mit

[5] Es ist eine verhältnismäßig moderne Auffassung, Naturwissenschaft und Geschichte so zu sehen, als erklärten sich ihre Gegebenheiten — die Ereignisse der Natur- und Menschengeschichte — allein aus ihren gegenseitigen Beziehungen und ohne Rücksicht auf unsere letzte Bestimmung.

[6] Bekanntlich ist alles, was die Hl. Schrift ausdrücklich lehrt, durch die Irrtumslosigkeit gesichert. Doch damit ist zugleich die Aufgabe gestellt, sorgfältig zu bestimmen, was ausdrücklich gelehrt wird, und hierbei muß die Unterscheidung der literarischen Gattungen berücksichtigt werden.

voller Gewißheit, was die göttlichen oder übernatürlichen Dinge angeht; auf zuverlässige, aber unvollständige Weise, was die irdischen Dinge betrifft.

So haben also Glaube und Wissenschaft beide ihre Daseinsberechtigung. Sie stehen zueinander nicht in einem unaufhebbaren Gegensatz, sondern münden wie zwei aufeinander zuführende Wege in der einen Wahrheit, die sie je unter einer besonderen Rücksicht erreichen. Keiner der beiden Erkenntniswege darf den andern ausschließen wollen, vielmehr müssen sie beiderseits die Zuständigkeit für ihr jeweiliges Gebiet anerkennen und einander für ihre Arbeitsweisen freie Hand lassen. Aus dieser Einstellung heraus kann der Christ furchtlos die Probleme in Angriff nehmen, die der Fortschritt der Forschung aufwirft; sein Glaube hat dabei nichts zu verlieren.

Wenn man den Schöpfungsbericht der ersten Kapitel der Genesis im Lichte der modernen Forschungsergebnisse liest, ohne sich durch die Verschiedenheit der beiderseitigen Darstellung beeindrucken zu lassen, kommt man zu der Feststellung, daß er durchaus das Wesentliche von dem enthält, was die Gelehrten heute sagen. Diese halten es für erwiesen, daß das Leben in seiner Entwicklung eine aufsteigende Linie verfolgt habe, daß es sich stufenweise von den einfachsten zu immer vollendeteren Formen erhoben und schließlich in der geistbegabten Person des Menschen seinen Scheitelpunkt erreicht habe. Das Leben ist, wie sie sagen, vom Stoff zum Geist aufgestiegen. Ist es aber nicht auffallend, wie auch die Bibel ihrerseits die Schöpfung in einer Reihe von Stufen (vgl. das Sechstagewerk) und in einer aufsteigenden Reihenfolge sich vollziehen läßt? Fällt diese auch nicht in allen Einzelheiten mit dem wissenschaftlichen Weltbild zusammen, so folgt sie ihm doch in den Hauptlinien: erst die Pflanzen, dann die Fische und Vögel, die Reptilien und die Tiere der Erde und schließlich der Mensch.

Gewiß, die biblische Darstellung entwirft ihr Bild nicht in solch weite raumzeitliche Ausmaße, wie sie die Wissenschaft bietet, aber das ist ja, wie wir gesehen haben, für die Hl. Schrift Nebensache. Sie läßt die Vögel in Abweichung von den heutigen Forschungsergebnissen vor den Reptilien entstehen, aber sie erhebt ja auch keinen Anspruch auf naturwissenschaftliche Genauigkeit. Jedenfalls verdient die Tatsache Beachtung, daß bei allen äußerlichen Abweichungen im Grunde volle Übereinstimmung herrscht. Mag sich die Wissenschaft auch mit gutem Recht rühmen, eine längst versunkene Vergangenheit aufgedeckt zu haben, die über jedes Menschenerinnern hinausliegt, so ist es doch immerhin der Beachtung wert, daß die Bibel schon vor über 3000 Jahren ohne Hilfe der Forschung und ohne die geringste Kenntnis von der Entstehung der Arten uns von diesem unbekannten Geschehen ein ganz ähnliches Bild entwirft. Wir haben es hier sicher nicht mit einer Legende zu tun; denn wenn den meisten Legenden auch ein wahrer Kern zugrunde liegt, so deshalb, weil sie von einer echten Erinnerung ausgehen, die dann von der Volksphantasie dichterisch weiterentwickelt wurde. Hier aber gab es keine Möglichkeit für menschliches Erinnern. Ebensowenig kann es sich um eine

einfache Erfindung handeln, um dem Wissenstrieb nach dem Ursprung der Menschheit Genüge zu tun. Wenn das der Fall wäre, wer wagte die Behauptung, daß dieser Bericht auch nur die geringste Aussicht hatte, das Richtige zu treffen und sich im wesentlichen mit den damals gar nicht vorauszusehenden Ergebnissen der Forschung zu decken? Woher anders kann der biblische Bericht zu dieser noch unerschlossenen Erkenntnis kommen, wenn nicht aus einer göttlichen Uroffenbarung, von der sich übrigens auch sonst Spuren, freilich seltsam entstellt, in den Kosmogonien der alten Völker finden? In der Bibel ist uns diese Offenbarung irrtumsfrei, wenn auch in keineswegs wissenschaftlicher Form durch den inspirierten Verfasser überliefert. Wir stehen hier vor einer Wahrheit, die uns von Gottes Wort „gegeben" ist. Darum stimmt sie mit der Wahrheit überein, die sich der Mensch durch eigene Bemühung „erworben" hat.

Wir brauchen also weder das Schriftwort zu opfern, um der Wissenschaft Genüge zu tun, noch die Forschung abzulehnen, um unsern Glauben zu bewahren. Das einzige, was geändert werden muß, ist unsere Art und Weise, den biblischen Wortlaut auszulegen, und wir sollten ohne Verzug diese Auslegung den wissenschaftlichen Ergebnissen entsprechend erweitern; denn auf diesem Gebiet erkennen wir die Zuständigkeit der Wissenschaft an. Es ist nicht weiter verwunderlich, wenn während all der Jahrhunderte, da die Bibel allein über die Entstehung der Welt Auskunft gab, zunächst die gläubigen Juden und in ihrem Gefolge die Christen gewohnt waren, sich die Erschaffung nach dem Wortlaut der Genesis vorzustellen. Sie beachteten dabei weder die literarische Gattung des Berichts, noch den symbolischen Charakter der zeitlichen Umrahmung in sechs Tagen, noch die anthropomorphen Züge der Gottesvorstellung. Für sie war dieser Bericht Gottes Wort, und es lag um so näher ihn buchstäblich zu nehmen, als jeder Anhaltspunkt, die Dinge anders zu sehen, damals fehlte.

Diese Auslegung konnte indes nur eine vorläufige sein; denn es ist nicht Aufgabe der Hl. Schrift, uns ein naturwissenschaftliches Weltbild zu liefern. Heute erweitert die Wissenschaft, auf Tatsachen gestützt, die Ausblicke, welche die Genesis in großen Zügen eröffnet hatte. Der Christ handelt darum durchaus nach seinen Grundsätzen, wenn er diese Tatsachen annimmt und seine Auslegung des inspirierten Textes dementsprechend weiter faßt. Er gibt also zu, daß Gottes Schöpfungswerk sich durch Hunderte von Millionen Jahren erstreckt hat, und dieses Werk erscheint ihm darum nur um so großartiger.

Aber läßt ihm denn die Tatsache der Evolution noch seinen Glauben an den Schöpfergott unberührt bestehen? Wenn auch die Gelehrten für die Entwicklung des Lebens bis zum Menschen einschließlich genügend Beweise zu haben glauben, so sind sie doch bis heute zu keiner vollen Erklärung vorgedrungen. In diesem Punkt sind ihre Theorien schwankend und der Vervollkommnung fähig. Jener Transformismus, der die Evolution durch das bloß mechanische Spiel physikalischer Kräfte und der natürlichen Auslese zu erklären vorgab, ist aufgegeben. Er scheiterte an den Gesetzen der Vererbung, die eine gewisse

Beständigkeit der Arten sichert, und an der Tatsache, daß durchaus nicht die stärksten Lebewesen sich auf Kosten der andern ausbreiten. Gegenwärtig richten sich die Untersuchungen auf die biologische Erscheinung der Mutationen. Diese Erbänderungen begeben sich in bestimmenden Elementen gewisser lebender Zellen und haben erbliche Organveränderungen zur Folge. Aber die auslösende Ursache der Mutationen ist uns bis zur Stunde ein Geheimnis.

Doch angenommen auch, es gelänge, diese Ursache zu entdecken, und man vermöchte damit die Evolution sämtlicher bekannter Lebewesen zu erklären, so stünden wir doch immer noch im Bereich der Zweitursachen, der physikalischen und biologischen Ordnung, über welche die Naturwissenschaft nicht hinauskommt. Woher stammt dieses Leben, das sich entwickelt? Von wem erhielt es diese Kraft zur Entwicklung und die Richtung, die sie genommen hat? Wieso führte sie zum Menschen, und warum machte ihr schöpferisches Vermögen halt, nachdem es das geistbegabte Wesen hervorgebracht hatte?

Die Naturwissenschaft sagt darüber kein Wort. Ebensowenig erfahren wir von ihr etwas über den Ursprung des Geistes im Menschen. Denn selbst wenn man durch die Evolution die Bildung eines Gehirns erklärt, das genügend entwickelt ist, dem Denken als Organ zu dienen, so ist damit noch nicht das Erwachen des Geistes im Gehirn erklärt. Das immaterielle Denken kann nicht aus der Materie entstehen; es gehört nicht derselben Ordnung an. Es ist die Tätigkeit einer geistigen Seele, die der Mensch anderswoher, aus einem geistigen Ursprung empfangen mußte. In diesem Punkt sind wir Gegner der materialistischen Philosophie, aber wir stehen nicht im Gegensatz zur Wissenschaft.

So bleibt das Feld für den Glauben offen. Der Christ hält mit Recht an der Gewißheit fest, daß alles, was da ist, das Werk des Schöpfergottes ist. Gott ist der Urheber der unbelebten Welt und hat ihr seine Gesetze gegeben, die die Naturwissenschaft Schritt um Schritt entdeckt. Er ist der Urheber des Lebens. Er hat die verschiedenen Arten von Lebewesen gewollt und sie entstehen lassen. Und was dem Forscher, der sein ganzes Augenmerk auf die Verwandtschaft der Formen richtet, als Entwicklung von einer Art zur anderen erscheint, geht direkt oder indirekt auf Gottes Schöpfungstat zurück. Er ist der Urheber des Geistes; denn er hat den Menschen geschaffen, indem er seinen physischen Organismus, selbst wenn er von einer anderen Art abstammt, mit einer Geistseele vereinigte. Wenn die Entwicklung an diesem Punkt haltmachte, dann deshalb, weil Gott die Verwirklichung seines Planes in der Ordnung der Natur zu Ende geführt hatte und sich eine noch schönere Verwirklichung in der Ordnung der Gnade vorbehielt. So bereichert der Glaube seinerseits unsere Erkenntnis der Wahrheit um wertvolle Grundzüge.

Auch entkräftet die Abstammung des menschlichen Leibes aus einem tierischen Organismus in keiner Weise das Dogma von der Urgerechtigkeit und den außernatürlichen Gaben des ersten Menschen. Wenn die Urmenschheit in ihrem physischen Sein dem Tierhaften noch nahe verwandt erscheint und

nur langsam die Vollendung jener Züge erreicht hat, die sie wesentlich davon unterscheiden, so hat sie doch erst mit dem Tag begonnen, Menschheit zu sein, wo sie im Besitz einer menschlichen Seele war. Und warum hätte Gott in dem Augenblick, wo er dem Menschen die Seele gab, sie nicht im Stande der Urgerechtigkeit erschaffen und ihr überdies noch die außernatürlichen Gaben dazu schenken können? Gewiß, die Verleihung solcher Vorrechte setzt uns mehr in Erstaunen bei einem Menschenwesen, das noch in der Entwicklung begriffen ist, als bei einem Menschen, der in vollendeter Ausformung seines physischen Seins aus Gottes Hand hervorgegangen wäre. Aber was hat ein solch durchaus subjektiver Eindruck schon zu besagen? Auch hier wieder befindet sich der Glaube in seinem Zuständigkeitsbereich. Gottes Wort ist ihm Bürge, und der Christ braucht nicht zu fürchten, daß die Wissenschaft ihm das Gegenteil beweist; denn die Frage schlägt nicht in ihr Fach.

Schließlich kann man fragen, ob nicht der christliche Begriff der Erbsünde, die durch Abstammung auf alle Menschen übertragen wird, und der Begriff der Erlösung aller durch Christus als Glied dieser schuldbeladenen Menschheit gefährdet ist. Auch das ist nicht der Fall. Bei dem augenblicklichen Stand der Forschung gibt es in diesem Punkt keine wirkliche Schwierigkeit. Zwar behaupten einige Gelehrte, die Menschheit stamme nicht von einem einzigen Menschenpaar ab, sondern von einer Reihe von Vorahnen, die an verschiedenen Punkten der Erde aufgetreten seien, und dieser „Polygenismus" stehe offenbar im Widerspruch mit unserer Lehre von der Erbschuld und der Erlösung. Aber das Aufstellen solcher Hypothesen schafft noch kein wirkliches Problem; es müßte vielmehr die Tatsache eines mehrstämmigen Ursprungs der verschiedenen Menschheitszweige bestätigt und nachgewiesen sein. Das ist aber keineswegs der Fall. Es gibt im Gegenteil heute zahlreiche Gelehrte, die den Polygenismus als jeder ernst zu nehmenden Grundlage entbehrend verwerfen und den „Monogenismus", d. h. den einheitlichen Ursprung des Menschengeschlechtes, als wissenschaftlich bedeutend besser begründet vertreten. Bei dieser Lage der Dinge müssen wir uns hüten, voreilig Fragen aufzurühren, vor die der Fortschritt der Wissenschaft uns gar nicht stellt und vielleicht niemals stellen wird. Es wäre von unserer Seite aus wenig sinnvoll, wenn wir für solche Fragen schon im voraus eine endgültige Lösung bieten wollten; denn es hat niemand Aussicht, ein Problem richtig zu lösen, ehe er dessen konkrete Voraussetzungen genau kennt. Die einzig richtige Haltung des Christen ist also die, abzuwarten, bis die Wissenschaft gesprochen hat. Wir brauchen übrigens bei diesem Abwarten keine Furcht zu haben, wenn wir unseren Glauben an die Existenz der Erbsünde und die Wirklichkeit der universalen Erlösung im vollen Umfang aufrechterhalten; denn hier ist der Glaube in seinem Zuständigkeitsbereich, und die Wissenschaft wird ihn nie Lügen strafen. Sie könnte uns, falls sie uns vor wohlbegründete Tatsachen stellt, die irgendwelche Schwierigkeiten aufwerfen, höchstens dazu führen, daß wir in diesem Punkt — ähnlich wie bei der Erschaffung — zu einer vollkommeneren Deutung der Aussagen des Wortes Gottes gelangen.

Mit einem Wort: Wissenschaft und Glaube stimmen überein, vorausgesetzt, daß man diese beiden Wege zur Erkenntnis gut auseinanderhält und nur die Fragen an sie stellt, für die sie jeweils zuständig sind. Der „Konkordismus", der sich anheischig machte, im Bibelwort die genaue Entsprechung für die naturwissenschaftlichen Entdeckungen zu finden, beging den Fehler, die beiden Gebiete und ihre Arbeitsweisen nicht genügend zu unterscheiden. Unterscheiden heißt aber nicht trennen. Der „Modernismus" riß zwischen Wissenschaft und Glaube eine solche Kluft auf, daß, was für den Forscher oder Historiker falsch war, für den Gläubigen — und zwar auf eine völlig subjektive Art — wahr sein konnte. Er fehlte dadurch, daß er die Unterscheidung auf die Spitze trieb. Der Christ kann sich weder damit zufrieden geben, daß man diese beiden Erkenntnismittel zusammenwirft, noch daß man sie trennt oder in Gegensatz zueinander stellt. Nach seiner Ansicht tragen beide auf ihre Weise dazu bei, uns in den Besitz derselben einen Wahrheit zu setzen, und beide arbeiten einander gegenseitig so gut in die Hand, daß der Fortschritt auf dem einen Gebiet auch den Fortschritt auf dem andern nach sich zieht. Sein Vertrauen zu Gottes Wort, um zu den Erkenntnissen zu gelangen, die seine Vernunft übersteigen, mindert in nichts sein Vertrauen zu der menschlichen Vernunft, die ja gleichfalls eine Gabe Gottes ist, um durch die Wissenschaft die Dinge dieser Welt und durch die Philosophie den Schöpfer eben dieser Dinge zu entdecken. Er nimmt es also gerne auf sich, seinen Menschengeist zu betätigen, indem er sich bei der immer umfassenderen Erforschung der Wahrheit beider konvergierender Wege bedient; denn er ist überzeugt, daß zwischen ihnen zutiefst Übereinstimmung herrscht.

Staat und Kirche im heutigen Rußland

Von WILHELM DE VRIES S. J.

Im heutigen Rußland scheint sich im Verhältnis zwischen Kirche und Staat ein grundlegender Wandel zu vollziehen. Es ist bekannt, daß die Kirche als Überbleibsel des kapitalistischen Systems vom bolschewistischen Regime von Anfang an mit allen Mitteln bekämpft wurde, daß sie verurteilt war, ein Schattendasein zu führen, kaum geduldet von den neuen Machthabern. Die Kirche war ihrer materiellen Existenzgrundlage beraubt, ihre ganze Organisation war zerschlagen. Wenn auch der Kult nicht einfachhin verboten wurde, so war er doch stark gehemmt und beschränkt. Das ergibt sich schon aus der Tatsache, daß die Zahl der Kirchen von 40407 im Jahre 1917 auf 4255 sank. Da es keine theologischen Seminare gab und dazu die Priester in jeder Weise drangsaliert wurden, verminderte sich die Zahl der Kultdiener in erschreckendem Ausmaß. Im Jahre 1941 gab es nach einer offiziellen Sowjetstatistik nur mehr 28 Bischöfe und 5665 Priester, gegenüber 130 Bischöfen und 50960 Priestern vor der Revolution.

Die tatsächliche Haltung der Sowjets gegenüber der Kirche änderte sich von 1939 ab erheblich. Zu Beginn des genannten Jahres wurde die heftige

Verfolgung, die in den Jahren 1937/38 vor allem gegen den hohen Klerus wütete, unversehens abgebrochen. Es kam Befehl von oben, jeden Versuch, die Religion mit Gewalt zu unterdrücken, einzustellen. Die Gottlosenpropaganda mußte sich in maßvollen Grenzen halten. Schließlich wurde der „Bund der kämpfenden Gottlosen", „weil sinnlos geworden", aufgehoben und sein Blatt, der „Bezboschnik" (= Der Gottlose), stellte „wegen Papiermangel" von September 1941 an sein Erscheinen ein. Die neue Linie in der Religionspolitik der Sowjets wurde deutlicher von 1942 an. Der Vikar des Patriarchenthrones, Sergius, nahm am 2. 5. 1942 den Titel eines Metropoliten von Moskau an. Nur eine Verbesserung der Beziehungen zur Regierung konnte dies rechtfertigen. Am 4. September 1943 geschah etwas bisher Unerhörtes: der Metropolit Sergius wurde mit seinen engsten Mitarbeitern von Stalin in Person empfangen. Dieses Ereignis wurde wie eine Versöhnung zwischen Staat und Kirche gewertet. Die Regierung gab nun endlich die 18 Jahre lang verweigerte Erlaubnis zur Wahl eines Patriarchen. Bei dieser Gelegenheit erließ Stalin einen Aufruf an das Volk, in dem er die Wiedererrichtung des Patriarchates ankündigte. Hier heißt es: „Die kommunistische Partei kann das russische Volk nicht länger seiner Kirche und der Gewissensfreiheit berauben." Am 8. September wurde dann der bisherige Vikar Sergius von einer Synode von 17 Bischöfen zum Patriarchen gewählt. Es konnte wieder eine Synode, bestehend aus 6 Mitgliedern, zur ordnungsgemäßen Kirchenleitung gebildet werden. Es war nun möglich, neue Bischöfe für vakante Sitze zu ernennen und so die ganze Organisation der Kirche wieder in Ordnung zu bringen. Der Ende 1944 herausgegebene Kalender des Moskauer Patriarchates gibt eine Liste von 39 Bischöfen. Nach Angaben, die der Metropolit Nikolaus von Krutitsi im September 1945 in Paris machte, gab es damals 89 Diözesen und etwa 100 Bischöfe, wobei aber die Diözesen und Bischöfe Amerikas mitgerechnet sein dürften. Das Haupt des Sowjets für die Angelegenheiten der orthodoxen Kirche, Georg Karpov, gab bei einem Besuch in Prag im Juni 1946 als Zahl der Diözesen 65 an, während Bischof Photius von Orel im Oktober 1946 in Paris von 90 Diözesen sprach. Nach anderen Angaben vom September 1946 plante das Konzil von Januar/Februar 1945 die Einteilung der Kirche in 89 Diözesen, von denen zur Zeit erst 72 bestehen.

Nach dem Tode des Patriarchen Sergius im Mai 1944 konnte im Februar 1945 durch ein Nationalkonzil der neue Patriarch Alexius gewählt werden. Die Regierung erleichterte die Abhaltung des Konzils in jeder Weise. Dieses Konzil gab der Kirche auch eine neue Verfassung. Die Organisation der orthodoxen Kirche ist also völlig wiederhergestellt.

Hatten die Bolschewisten bisher die Kirche in jeder Weise ausgeraubt, so beeilten sie sich nun, ihr sogar materielle Hilfe angedeihen zu lassen. Das Moskauer Patriarchat, das bislang in einer elenden Hütte am Rande der Stadt untergebracht war, erhielt von der Regierung das geräumige Hotel zugewiesen, das der deutschen Botschaft gehört hatte. Zahlreiche Gebäulichkeiten, Klöster und Kirchen und auch eine Druckerei, wurden dem Patriarchat zur Verfügung gestellt. Für die dem Kult dienenden Güter wurden die Steuern ermäßigt. Bei Gelegenheit des Konzils im Jahre 1945 sorgte die Regierung in großzügiger Weise für Verkehrsmittel, für Wohnung, Nahrung und Kleidung der Konzilsteilnehmer. Den russischen Prälaten, die ins Ausland reisten, stan-

den jederzeit Flugzeuge zur Verfügung. Im theologischen Institut in Moskau können die Seminaristen völlig kostenlos studieren. Materielle Mittel müssen also reichlich vorhanden sein.

War bisher die Kultfreiheit zwar offiziell durch die Verfassung garantiert, aber tatsächlich weitgehend gehemmt, so wurde sie nunmehr effektiv. Zahlreiche Kirchen wurden wieder für den Gottesdienst freigegeben. In Moskau stieg die Zahl der offenen Kirchen von 15 im Jahre 1939 auf mehr als 50 im Jahre 1943. Für ganz Rußland wird für das Jahr 1945 die Zahl der Kirchen auf 20 000 geschätzt. Auch berühmte Kathedralen wurden zurückerstattet, so die Maria-Himmelfahrts-Kathedrale im Kreml, die der Patriarch an Pfingsten 1946 neu konsekrieren konnte. Ende Juli des gleichen Jahres weihte er von neuem die Trinitätskathedrale in Pskov (aus dem 12. Jahrhundert) ein. Die Gläubigen können nunmehr ungestört die Kirchen besuchen. Nach einem Bericht des Erzbischofs Germanos, des Exarchen des ökumenischen Patriarchen für West- und Zentraleuropa, der 1945 bei Gelegenheit des Konzils in Moskau weilte, können selbst Mitglieder der kommunistischen Partei in die Kirche gehen. Der Bischof Photius von Orel erklärte bei seinem Besuch in Paris, Oktober 1946, selbst junge Kommunisten besuchten jetzt die Kirchen.

Wenn die Kultfreiheit Tatsache sein soll, so muß die Möglichkeit bestehen, die Diener des Kultes heranzubilden. Auch diese Möglichkeit besteht heute in Rußland. Am 8. September 1944 wurde in Moskau im „Neuen Jungfrauenkloster" ein theologisches Institut eröffnet. Außer diesem Institut bestehen bereits zehn theologische Schulen in den wichtigsten Städten des Landes, so in Leningrad und Odessa (nach Angaben des Metropoliten Nikolaus von Krutitsi im September 1945). Die Zahl der Priester muß in den letzten Jahren sehr rasch gewachsen sein. Nach Angaben des Herrn G. Karpov (Juni 1946) bestehen heute in Rußland 25 000 Pfarreien. Die Zahl der Priester wird auf 30 000 geschätzt.

Auch das Mönchswesen blühte in Rußland wieder auf. Berühmte Klöster, wie das Höhlenkloster in Kiew und das Dreifaltigkeitskloster mit dem Grabe des hl. Sergius von Radonez bei Moskau wurden zurückerstattet. Am 21. April 1946 sandte der Archimandrit dieses Klosters, Georg, dem Patriarchen bei Gelegenheit der Eröffnung des Klosters ein Telegramm (Moskauer Patriarchalzeitschrift 1946 Nr. 5, S. 10). Im ganzen soll es wieder 87 Klöster geben.

Wenn man all dies hört, fragt man sich: Hat der kommunistische Staat wirklich seine Haltung gegenüber der Religion radikal geändert? Steigt die Kirche nach mehr als zwanzigjähriger Verfolgung aus den Katakomben an das Licht der wahren Freiheit empor? Daß der russische Kommunismus plötzlich anderen Sinnes geworden sei, wird wohl auch der Leichtgläubigste nicht annehmen. Oder ist vielleicht die bolschewistische Regierung zur Einsicht gekommen, daß die Religion als Quelle moralischer Kraft der großen Mehrheit des russischen Volkes respektiert werden muß, auch wenn die religiösen Anschauungen nicht mit dem materialistischen Credo der Partei übereinstimmen? Wenn dem so wäre, müßte die Regierung Verständnis für den inneren Wert der Religion zeigen, sie müßte der Kirche gestatten, dem ihr von Christus gegebenen Auftrag, das Evangelium jeder Kreatur zu verkünden, ohne Hemmung nachzukommen, die Jugend im Geiste des Christentums zu erziehen. Statt dessen sehen wir jedoch, daß die Kirche weiterhin von jedem Ein-

fluß auf die Jugend geflissentlich ferngehalten wird, daß diese vielmehr wie bisher im Geiste des Materialismus erzogen wird. Es liegen uns eine Reihe von Schulbüchern vor, nach denen heute in der Sowjetunion der für die Weltanschauung so wichtige Geschichtsunterricht erteilt wird. Diese Bücher sind im „Staatsverlag für Unterrichtswesen und Pädagogik" in Moskau in den Jahren 1944 und 1945 erschienen, als die sogenannte neue Religionspolitik schon im Zuge war. Sie sind vom „Volkskommissariat für Bildungswesen der Sowjetunion" approbiert und in Hunderttausenden von Exemplaren verbreitet. Hier wird der übliche Materialismus gepredigt und die Religion als Aberglaube, Volksverdummung, Mittel zur Versklavung der Massen gebrandmarkt. Der Religionsunterricht ist dagegen nach wie vor aus der Schule verbannt. Der § 122 des Strafgesetzbuches vom Jahre 1926, der die Erteilung von Religionsunterricht an Minderjährige unter 18 Jahren mit Zwangsarbeit bis zu einem Jahr bestraft, ist weiterhin in Kraft. Die Zeitschrift „Irénicon" berichtet, daß nunmehr der Religionsunterricht an Personen über 18 Jahren gestattet sei. Doch was bedeutet die Möglichkeit, Personen über 18 Jahren Religionsunterricht zu erteilen, wenn diese die ganze Kindheit hindurch systematisch im Geiste der Gottlosigkeit erzogen und von jedem religiösen Einfluß ferngehalten wurden! Der private Religionsunterricht an höchstens drei Kinder, den Artikel 18 des Gesetzes vom 8. April 1929 erlaubt, ist, wie auf der Hand liegt, völlig unzureichend. Er scheint jedoch jetzt wenigstens effektiv möglich zu sein.

Die Beschränkung des Religionsunterrichts ist nur ein Teil, freilich ein sehr bedeutender, der allgemeinen Einschnürung der Kirche auf die bloße Ausübung des Kultes. Die alte Sowjetgesetzgebung verbot der Kirche jede Propaganda, jede karitative, soziale und Erziehungstätigkeit. Hier kommt vor allem der Artikel 124 der Stalinschen Verfassung des Jahres 1936 in Frage, sowie das Gesetz vom 8. April 1929 über die religiösen Vereinigungen mit seinen späteren Ausführungsbestimmungen. Was die Stalinsche Verfassung angeht, erklärte der Vorsitzende des Sowjets für die Angelegenheiten der orthodoxen Kirche, G. Karpov, auf dem Konzil in Moskau im Februar 1945 ausdrücklich, daß ihre Bestimmungen über das Verhältnis von Kirche und Staat auch weiterhin unantastbare Grundlage seien. Der genannte Artikel 124 kennt nur die Freiheit der antireligiösen Propaganda, nicht aber die der religiösen Propaganda. Daß das Gesetz vom 8. April 1929 außer Kraft gesetzt wäre, darüber ist nichts bekannt. Die russischen Prälaten, die im Ausland so sehr die neue Freiheit in Rußland priesen, berichteten nichts davon, daß etwa dort religiöse Jugendverbände, kirchliche Bibliotheken, Lesesäle, Propagandaliteratur, Krankenhäuser, Armenhäuser oder dergleichen existierten, alles Dinge, die das genannte Gesetz verbietet. Es muß also wohl alles beim alten geblieben sein. Die Kirche bleibt somit auf die Ausübung des Kultes beschränkt.

Solange die jede Tätigkeit der Kirche in solcher Weise einschnürende Gesetzgebung besteht, kann von wahrer Religionsfreiheit nicht die Rede sein, mögen auch unter der Kontrolle der Sowjetregierung stehende russische Prälaten noch so laut von dieser Freiheit reden.

Wie der von Moskau unabhängige Teil der russischen Auslandskirche über die Religionsfreiheit in Rußland denkt, zeigt eine Erklärung des Konzils der Bischöfe der freien ortho-

doxen Kirche, das in München vom 26. April bis 9. Mai 1946 abgehalten wurde. Es waren dort 16 Bischöfe anwesend und weitere 10 vertreten. In einer Erklärung dieses Konzils heißt es: „Wir wissen wohl, daß die Sowjetregierung nach dem Kriege der Kirche einige ihrer Rechte, die ihr geraubt waren, hat wiedergeben müssen. Aber die Freiheit, die der russischen Kirche zugestanden ist, ist außerordentlich beschränkt und mehr Schein als Wirklichkeit... Wenn die kommunistische Regierung in Rußland wirklich ihre Hochschätzung für die russische Kirche beweisen und normale Bedingungen für deren Tätigkeit schaffen will, muß sie ihr volle Freiheit für die Ausübung ihrer Mission gewähren... Die Regierung muß an erster Stelle die Gefängnisse und die Konzentrationslager öffnen und die Bischöfe und Priester befreien, die darin noch leiden und die wahre Märtyrer des orthodoxen Glaubens sind; sie muß dem Klerus volle Freiheit in der Predigt des Wortes Gottes in Wort und Schrift gewähren. Sie muß die religiöse Erziehung der jungen Generation gestatten" (C. I. P. 5. 6. 1946). Eine andere Stimme aus dem Lager der Pariser Emigranten, die den Patriarchen Alexius anerkennen, L. A. Sander, Professor am russischen theologischen Institut in Paris, schreibt in der als Manuskript gedruckten Zeitschrift der dortigen russischen Emigranten „Bote des kirchlichen Lebens" (Nr. 3, Juli 1945): „Die Kirche wird heute vom Staat als nützlich angesehen, geduldet und manchmal sogar beschützt. Freiheit des Kultes ist vorhanden. Das bedeutet jedoch nicht die Freiheit der Predigt, noch auch die Freiheit des Unterrichts, noch die der Presse. Unter Predigt verstehen wir hier nicht irgendeine kleine Ansprache oder erbauliche Worte beim Gottesdienst — das ist gestattet —, sondern die Gesamtheit der kirchlichen Arbeit, deren Ziel darin besteht, das ganze Leben zu heiligen und umzugestalten. Wenn wir von Unterricht sprechen, haben wir nicht die technische Ausbildung der Kandidaten der Theologie im Auge, sondern unter kirchlichem Unterricht verstehen wir den Einfluß der Kirche in der Schule und außerhalb der Schule auf die Jugend. Ein solcher Einfluß widerspricht dem grundlegenden Gesetz der U.R.S.S., der Trennung von Kirche und Staat, dem Verbot des kirchlichen Einflusses auf die Schule, auf Jugendorganisationen usw. In Rußland ist die Kirchenfrömmigkeit erlaubt, aber nicht gestattet ist eine orthodoxe Kultur... Wenn man nur eine Kultusfreiheit hat, kann die Liturgie ohne Erklärung in Form von Predigten leicht Gegenstand der Archäologie werden. Verständlich und lebendig wird die Liturgie nur für sehr wenige. Für die schon gottlos gewordenen Massen ist eine solche Liturgie nichts anderes als ein Überbleibsel, das von der Autorität zum Besten der Volksverdummung noch zugelassen wird."

Dieser Mann sieht sehr gut, wie vollkommen unzureichend die Kultfreiheit für die Kirche ist, wenn ihr jede Möglichkeit der Propaganda genommen wird. Der Vorsitzende des Sowjets für die Angelegenheiten der orthodoxen Kirche, Karpov selbst, scheint die Freiheit der russischen Kirche als zur Zeit noch nicht bestehend anzusehen; denn in seiner Rede auf dem Konzil von Moskau stellt er diese Freiheit erst für die Zukunft in Aussicht. Der Vorsitzende des Sowjets für religiöse Angelegenheiten, I. Polyanskij, gab einem Vertreter der Zeitschrift „America" auf dessen Frage, ob ein als gläubig bekannter Mann in Rußland einen leitenden Posten erhalten könne, eine ausweichende Antwort: die religiöse Freiheit sei in Rußland garantiert (The Catholic Times, 16. 3. 1945). Die Kommunistische Partei, von der der russische Staat getragen ist, ist nach wie vor grundsätzlich atheistisch eingestellt. Religion gilt nach wie vor als ein Aberglaube, der durch Erziehungsarbeit überwunden werden muß. Es werden in kommunistischen Regierungskreisen Stimmen laut, die sich über eine allzu große Toleranz in religiösen Dingen beklagen, und das, obwohl die Bewegungsfreiheit der Kirche doch wahrhaftig genügend eingeschränkt ist.

Ausländer, die Rußland bereisten und dort die Augen aufmachten, beurteilen die dortige Religionsfreiheit sehr negativ. Der Sekretär der christlichen Jugendvereinigung der englischen Studenten, Jones, berichtet von einem Besuch britischer Jugend in Rußland zu Beginn des Jahres 1946: die Kirche

könne zwar frei den Gottesdienst halten, sie dürfe aber keinerlei Propaganda treiben. Keine Versammlungen außerhalb der Kirche und keine Jugendvereine seien möglich. Der Einfluß der Kirche auf die junge Generation und auf die soziale Ordnung sei gleich Null.

Die junge Generation ist denn auch tatsächlich der Kirche entfremdet, fast völlig gottlos. Man sieht nur sehr wenige junge Leute und Soldaten in der Kirche. Zumeist sind die Kirchenbesucher ältere Leute zwischen 40 und 70 Jahren und Frauen (Humanitas, Mai 1946, S. 492).

Einen wahren Gesinnungswandel der atheistischen Regierung in ihrer Einstellung zur Religion anzunehmen, haben wir also nach allem keinen Grund. Wie aber ist es zu erklären, daß sie tatsächlich der Kirche mehr Lebensmöglichkeit einräumt als bisher? Der Staat braucht die Kirche für seine politischen Zwecke, aber eine Kirche, die darauf verzichtet, das konkrete Leben des Einzelmenschen wie der Gesellschaft mit christlichen Grundsätzen zu durchdringen, die damit zufrieden ist, ihren Gottesdienst zu feiern, und die dem atheistischen Staat blind ergeben ist. Eine solche Kirche kann als Dekorationsstück für die Innen- und Außenpolitik von Nutzen sein. Sie wird den von materialistischen Grundsätzen getragenen Aufbau einer sozialistischen Gesellschaftsordnung in keiner Weise hemmen.

Um die Kirche für ihre Zwecke gebrauchen zu können, muß die Regierung sie fest in der Hand haben. Das ist trotz der theoretisch weiterbestehenden Trennung von Kirche und Staat der Fall. Im Oktober 1943 wurde ein Sowjet für die Angelegenheiten der orthodoxen Kirche gegründet, der dazu dient, die Kirche bis ins kleinste zu kontrollieren. Der Vorsitzende dieses Sowjets ist dem „Oberprokuror" der Zarenzeit vergleichbar. Herr Karpov versprach zwar auf dem Konzil von 1945, daß sich dieser Sowjet nicht in die inneren Angelegenheiten der Kirche einmischen werde, er betonte aber gleichzeitig, daß es dessen Aufgabe sei, die Ausführung der Gesetze und Dekrete der Regierung, welche die orthodoxe Kirche betreffen, zu überwachen. Das Konzil von Januar/Februar 1945 gab der Kirche eine neue Verfassung, in der die Abhängigkeit der Kirche vom Staat fest verankert ist. Diese Verfassung scheint nichts anderes zu sein als eine Anpassung der kanonischen Vorschriften an die Sowjetgesetzgebung. Die Verfassung sieht ein regelmäßig zu berufendes Kirchenkonzil und eine periodisch tagende Bischofskonferenz vor. Beide können nur mit Erlaubnis der Regierung zusammentreten. Die Bischöfe werden vom Patriarchen im Einvernehmen mit der Synode gewählt. Die Gläubigen haben nicht mehr das Recht, das ihnen 1917 gegeben wurde, Bischöfe und Priester zu wählen. Nun hat bei dieser Wahl ein Vertreter der Regierung ein entscheidendes Wort mitzusprechen. Nach der englischen Zeitschrift „Tablet" (23. 3. 1946), werden die zu Ernennenden von Herrn Karpov vorgeschlagen. Wie dem Patriarchen, steht auch jedem Bischof ein Sowjetkommissar zur Seite (Tablet, 16. 2. 1946). Die Verfassung bestimmt weiter, daß zur Errichtung einer Pfarrei die Erlaubnis der Regierung nötig sei. Der Staat stellt der Pfarrgemeinde kostenlos ein Kirchengebäude mit dem notwendigen Gerät zur Verfügung. Unregelmäßigkeiten in der Verwaltung der Güter müssen vom Bischof dem Sowjet für die Angelegenheiten der orthodoxen Kirche mitgeteilt werden. In einem Zusatz zur Verfassung, der vom Rat der Volkskommissare für die Angelegenheiten der orthodoxen Kirche beschlossen

wurde, werden dem Patriarchat, den Diözesanverwaltungen und den Pfarreien sowie den Klöstern zwar gewisse Rechte auf Erwerb und Veräußerung von Gütern verliehen, aber zu jedem Akt ist die Erlaubnis des Bevollmächtigten des Rates für kirchliche Angelegenheiten des betreffenden Bezirkes notwendig. Die kirchlichen Organe unterstehen also völlig der Kontrolle der Regierung. Nebenbei erfahren wir hier auch, daß Herr Karpov in jedem Bezirk seinen Unterbeamten hat. Die staatliche Kontrolle ist bis ins einzelne durchorganisiert, ganz ähnlich wie das zur Zarenzeit auch der Fall war (vgl. „Bote des kirchlichen Lebens", Februar 1946). Einen Kommentar zur neuen Verfassung gibt in dem Pariser Emigrantenblatt der Professor für Kirchenrecht am Pariser russischen theologischen Institut, Nikolaus Eremin. Er beklagt vor allem, daß die unter dem Einfluß der Sowjets gegebene Verfassung sich über die der Kirche gemäß den traditionellen Kanones zustehenden Rechte vielfach hinwegsetze. Man müsse sich fragen, ob die kirchlichen Autoritäten rechtmäßig vorgegangen seien, wenn sie auf Verlangen der Sowjetregierung die Verpflichtung der Sowjet-Gesetzgebung in Kirchenfragen anerkannten, und ob dies nicht Verrat am Gesetze Gottes sei (ebenda). In den allgemeinen Rahmen der Abhängigkeit der Kirche vom Staat paßt es, daß auch zur Eröffnung der geistlichen Schulen die Erlaubnis der Regierung notwendig ist. Diese Schulen sind dazu in ihrem Programm beschränkt. Sie dürfen keine Philosophie und keine Profangeschichte, überhaupt keine profanen Fächer lehren. Die Priester sollen keinen Einfluß in den Kreisen der Intelligenz ausüben können (Tablet 16. 2. 1946).

Die Kirche hat die geringe Freiheit, die man ihr gewährt, mit ihrer Auslieferung an den atheistischen Staat bezahlen müssen. Man kann sich mit Recht fragen, ob dieser Preis nicht zu teuer war. Dieser Zustand der Kirche wird auch von den unabhängigen Auslandsrussen beklagt. In der von den Russen Amerikas herausgegebenen Zeitschrift „Rossiya" (Neuyork) wird in einem Artikel von Nikolai Ribakov vom 6. 3. 1946 tief beklagt, daß die gottlose Regierung in Rußland die Kirche als ihre Sklavin ausnutze und wie eine blinde Waffe der kommunistischen Politik gebrauche.

Ein Symbol dieses engen Zusammengehens zwischen Kirche und Staat ist es, daß nunmehr der Patriarch bei feierlichen Anlässen zusammen mit Volkskommissaren und Marschällen auf dem Roten Platz in Moskau erscheint, daß Popen stolz ihre Sowjetdekorationen zur Schau tragen und daß die Zeitung „Izvestija" jetzt Pastoralbriefe abdruckt, die sich freilich weniger gegen die Sünde als vielmehr gegen die antikommunistische Politik richten; nicht gegen den Teufel, sondern gegen die „Reaktion" arbeiten und sich mehr mit dem Reiche Stalins als mit dem Himmelreich befassen (Tablet, 23. 2. 1946). Sowjetvertreter nehmen jetzt bisweilen bei offiziellen Anlässen sogar am Gottesdienst teil. So erschien Herr Karpov zusammen mit dem Bevollmächtigten des Rates für die Angelegenheiten der orthodoxen Kirche in der Ukraine, Chodtschenko, bei einer feierlichen Liturgie, die der Patriarch Ostern 1945 zusammen mit dem Metropoliten der Stadt in Kiew abhielt (Zeitschrift des Moskauer Patriarchats 1946 Nr. 6). Stalin selbst zeigte nach einem Bericht in der Patriarchalzeitschrift (1945 Nr. 5) bei einem Empfang des Patriarchen und seiner engsten Mitarbeiter lebhaftes Interesse für die Bedürfnisse der Kirche; er erkundigte sich nach dem kirchlichen Leben, nach den Unter-

nehmungen und Plänen, zeigte sich im höchsten Grade wohlwollend und herzlich und versprach auch für die Zukunft seine Unterstützung.

Man frägt sich da unwillkürlich: Was will der Sowjetstaat von der Kirche, wenn er ihr plötzlich solches Wohlwollen schenkt? Der Staat erwartet von der Kirche zunächst einmal Erhöhung seines Prestiges in den Augen des gläubigen Teiles des russischen Volkes. Das war vor allem während des Krieges sehr wichtig, um die nationale Einheit zu stärken. Hohe und höchste Vertreter der Kirche überhäufen die Sowjetregierung im allgemeinen und Stalin im besonderen mit Lobsprüchen.

In einem „Das verlorene und wiedergewonnene Paradies" betitelten Artikel in der Patriarchenzeitschrift (1945 Nr. 6) wird das russische Patriarchat mit dem Paradies verglichen, das dem russischen Volk durch die „Reform" Peters des Großen verloren ging und durch die Güte der Sowjetregierung wiedergeschenkt wurde. Da sich durch Wiedereinführung des Patriarchates für die Kinder der russischen Kirche die Bedingungen zur Erlangung des Himmelreiches gebessert haben, hat sich also die atheistische Regierung um das Seelenheil ihrer Untertanen große Verdienste erworben. Stalin wird als der „von Gott geschenkte Führer des russischen Volkes und der Roten Armee" in Tönen gefeiert, die den in faschistischen Ländern üblich gewesenen Lobeserhebungen für „Führer" oder „Duce" in nichts nachstehen. Im Januar 1944 schrieb der Metropolit Nikolaus von Krutitsi in der Patriarchalzeitschrift von Stalin als dem „geliebten Führer unseres Volkes, dem genialen, höchsten Kommandanten unseres Heeres, von Gott gesetzt, um mit seiner heroischen Tätigkeit unserem Vaterlande in dieser Zeit der Prüfung zu dienen." Der Metropolit Sergius drückte die Gefühle aller orthodoxen Russen aus, als er sagte: „Von Herzen grüße ich in Ihrer Person den von Gott erwählten Führer unserer militärischen und kulturellen Kräfte, der uns zum Sieg über die Invasion der Barbaren führt, zur friedlichen Blüte unseres Landes und zu einer lichten Zukunft seiner Völker." Nikolaus fährt fort: „Die gläubigen Russen sehen in der Person des obersten Führers unseres Volkes den Vater ihres Volkes, ihm von Gott gegeben, und richten heiße Gebete zu Gott dem Herrn für seine Gesundheit für viele Jahre. In unserem Führer erkennen die Gläubigen zusammen mit dem ganzen Lande den größten aller Menschen, den unser Land je hervorgebracht hat, einen Mann, der in seiner Person ... alle Eigenschaften unserer heldenhaften großen Heerführer der Vergangenheit vereint; sie sehen in ihm die Fleischwerdung alles dessen, was an Gutem und Schönem das heilige geistige Erbe des russischen Volkes ausmacht, das ihm von den Vorfahren überliefert ist." In dem Bericht, den derselbe Metropolit Nikolaus über den Besuch des Patriarchen und seiner Mitarbeiter bei Stalin am 10. April 1945 erstattet, spricht er von dem „hohen Glück, den zu schauen, dessen Name mit Liebe und Verehrung genannt wird, nicht bloß in allen Gegenden unseres Landes, sondern auch in allen Ländern, die Freiheit und Frieden haben" (Patr. Zeitschrift 1945, Nr. 5). Er nennt Stalin den größten Mann der gegenwärtigen Epoche.

So stützte die Kirche die Staatsführung während des Krieges, sie stärkte den Kampfwillen durch ihre Propaganda. Herr Karpov dankte in seiner Rede auf dem Moskauer Konzil im Namen der Regierung der Kirche ausdrücklich für diese ihre Propagandatätigkeit in Hirtenbriefen und Predigten und auch für ihre nicht geringe materielle Unterstützung im Kampf gegen den Feind. Wie bekannt, stellte die Kirche der Roten Armee eine voll ausgerüstete Tankkolonne zur Verfügung. Nach Angaben, die der Metropolit Nikolaus im September 1945 in Paris machte, sammelte die Kirche während des Krieges mehr als 300 Millionen Rubel für die Rote Armee („Bote des kirchlichen Lebens", Paris, Nr. 4, Nov. 1945). Das Konzil von Moskau erließ einen Aufruf an alle Völker der Welt zum Kampf gegen den Faschismus. Selbst hohe Prälaten schürten den Haß gegen den Feind.

So schreibt Metropolit Nikolaus in der Patriarchalzeitschrift im Januar 1944: „Die Frau, die von der Natur selbst berufen ist, andern das Leben zu geben, nahm das Gewehr in die Faust und stand neben dem Maschinengewehr, weil jetzt die Welle der Liebe zum Vaterlande und des Hasses gegen die faschistischen Ungeheuer über allen anderen Gefühlen in der russischen Seele stehen" (S. 17). Der Erzbischof Lukas von Telmbow schreibt im Februar 1944 in derselben Zeitschrift: „Kann man, wenn man von den scheußlichen Deutschen spricht, noch an das heilige Gebot Christi denken: „Liebet eure Feinde"? Nein, nein! In keinem Falle kann man das. Man kann es nicht, weil diese Liebe vollkommen und absolut unmöglich ist, nicht bloß für die Menschen, sondern auch für die Engel und für den Gott der Liebe selbst, weil auch Gott das Böse haßt und die Übeltäter vertilgt. Die abscheulichen Deutschen sind nicht bloß unsere Feinde, sondern auch Gottes Feinde, und wer wagt es, von Liebe zu den Feinden Gottes zu sprechen?" (S. 28.) Die Kirche gibt also hier in ihrer offiziellen Zeitschrift, um der Sowjetregierung zu gefallen, das Grundgebot des Christentums auf! So weit geht ihr Servilismus einer atheistischen Regierung gegenüber! Auch nach dem Kriege wird diese Predigt des Hasses noch fortgesetzt. In einem Artikel über den Nürnberger Prozeß schreibt ein Priester namens M. Zernow: „Es gibt Taten auf Erden, für die es keine Verzeihung gibt. Der Erlöser betete für seine Peiniger, weil sie nicht wußten, was sie taten. Unsere Feinde wußten aber sehr wohl, was sie taten. Deshalb verdienen sie keine Verzeihung" (Patr. Ztschr. Dez. 1945).

Auch in der Friedenszeit kann die Kirche für den Sowjetstaat wertvolle Propagandaarbeit leisten. In der Patriarchalzeitschrift vom Januar 1946 findet sich ein Artikel von demselben Priester, betitelt „Der 10. Februar", der offen Wahlpropaganda zugunsten der Kommunisten betreibt.

Hier heißt es: „Der 10. Februar ist ein Sonntag. An diesem Tag wird in allen Kathedralen, Kirchen und Klöstern des Landes das unblutige Opfer gefeiert, das zuerst derjenige dargebracht hat, der der Welt die Ideen der Liebe, der Gerechtigkeit und der Gleichheit geschenkt hat. Ergriffene Diener Gottes werden auf die Kanzel steigen und ihre Schäflein segnen, damit sie ihre Stimme den Kandidaten des Blockes der Kommunisten und der Parteilosen geben. In der ganzen Welt gibt es nirgendwo Bedingungen, die für das Aufblühen der Tätigkeit der hl. christlichen Kirche günstiger wären als im Sowjetlande. In der Tat: wo, in welchem Lande ist die Kirche so frei von den Banden des Staates und der politischen Intrigen? Wo ist ein Staat, der von der Kirche nichts verlangt und sie mit einer solchen Aufmerksamkeit umgibt?"

Auch die neuerdings mit der Moskauer Patriarchatskirche vereinigte kleine Zahl von Ruthenen, die sich von der katholischen Kirche lossagten, mußte gleich der politischen Propaganda der Sowjets dienen. In den Beschlüssen der Synode, die vom 8.—9. März 1946 in der St.-Georgs-Kathedrale in Lemberg tagte und angeblich im Namen aller Ruthenen die Union mit Rom kündigte, wird den Ukrainern Sowjetpatriotismus gepredigt; es werden die heroischen Taten und Siege der Sowjetunion gepriesen, die das ganze ukrainische Volk geeint, die es zum Herrn in seinem eigenen Lande gemacht und von jeder Bedrückung befreit hätten (Patr.-Zeitschrift 1946, Nr. 4, S. 22—23).

Die Synode sandte ein Telegramm an den Generalissimus Stalin, in dem es heißt: „Jetzt hat sich vor unsern Augen ein Akt der historischen Gerechtigkeit vollzogen, dank dem Heldentum der echt nationalen Roten Armee und der gesamten Sowjetunion. Unter Ihrer genialen Führung ist das geschehen, wofür die besten Geschlechter des ukrainischen Volkes gekämpft haben und was bis zur gegenwärtigen Zeit ein unerfüllbarer Traum zu sein schien" (ebenda S. 27).

Nach der Synode ging im April 1946 eine Delegation der Abgefallenen nach Moskau. An ihrer Spitze stand der Erzpriester Gabriel Kostelnik. Ferner gehörten ihr unter anderem an die neugeweihten Bischöfe Antonius Pelvezkij und Michael Melnik. In einem Interview erklärte die Delegation einem Tass-

Korrespondenten, daß die Festnahme der ruthenischen Bischöfe und Priester nur wegen ihrer verräterischen Mitarbeit mit den Deutschen erfolgt sei (ebenda, S. 35—37).

Die Sowjets brauchen ferner die Kirchen als ihr Werkzeug zur Erreichung ihrer außenpolitischen Ziele. Die russische Kirche pflegt gute Beziehungen zur anglikanischen Kirche und machte so das Bündnis mit den Russen in England annehmbar. Schon vor seiner Wahl zum Patriarchen beglückwünschte Metropolit Sergius den neugewählten Erzbischof von Canterbury, Dr. Temple. In der Anrede nennt er ihn „geliebter Bruder", ein Ausdruck, der sonst nur für Würdenträger der orthodoxen Kirche gebraucht wird. Im September 1943 weilte der anglikanische Bischof von York in Moskau. Im Juni 1945 stattete Nikolaus von Krutitsi den Gegenbesuch in London ab. Der Metropolit drückte in seinen Reden in London den Wunsch der russischen Kirche aus, freundschaftliche Beziehungen mit der anglikanischen Kirche herzustellen. Er wies auf das gemeinsame Erlebnis im Kriege hin. Beide Kirchen seien antifaschistisch eingestellt. Er überreichte ein goldenes Kreuz mit Edelsteinen als Geschenk des Patriarchen Alexius an den Erzbischof von Canterbury, dazu ein Sendschreiben. Am 18. Juni fand in London ein Empfang beim Sowjetbotschafter Güsev statt (Patr.-Zeitschr. 1945 Nr. 8).

Die außenpolitischen Hegemonieträume Moskaus werden von der orthodoxen Kirche unterstützt. Schon 1944 schrieb der Metropolit Sergius in der Patriarchalzeitschrift (Februarnummer) einen bedeutenden Artikel über die Frage, ob Christus einen Stellvertreter in der Kirche habe. Er lehnt diese katholische Idee natürlich ab, kommt aber doch zum Schluß, die Kirche könne wohl ein einziges Haupt haben, das Vorsitzender der Hierarchie und des allgemeinen Konzils wäre. „Nichts ist unmöglich, nicht einmal, daß dieses Haupt der Bischof irgendeiner Hauptstadt der Welt wäre." Wer denkt da nicht an Moskau! Wenn der Patriarch von Moskau an der Spitze der gesamten orthodoxen Kirche stände, so wäre die politische Hegemonie Moskaus in ganz Osteuropa die im weltlichen Bereich entsprechende Lage. Alte Träume von Moskau als dem dritten Rom, wie sie das zaristische Rußland träumte, werden da wieder lebendig. Die Einladung aller orthodoxen Kirchen, mit Ausnahme der damals noch als schismatisch geltenden Bulgaren, weist in die gleiche Richtung. Die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Georgien waren persönlich erschienen.

Nach dem Kriege unternahmen verschiedene Prälaten, an der Spitze der Patriarch selbst, Reisen ins Ausland mit dem klaren Zweck, einmal alle Auslandsrussen der Patriarchalkirche zu unterwerfen, dann, die orthodoxen Kirchen in den von Rußland besetzten oder unter russischem Einfluß stehenden Gebieten nach Möglichkeit zum Anschluß an das Moskauer Patriarchat zu bewegen. Daß so der Politik der Sowjets gedient wird, liegt auf der Hand. Die Prälaten erscheinen bei diesen Missionen weniger als Kirchenmänner denn als Vertreter der Sowjetmacht. Diesen Eindruck erweckte z. B. Nikolaus von Krutitsi bei seinem Besuch in Paris. L. A. Sander schreibt dazu im Blatt der Pariser Emigranten: „Der Metropolit Nikolaus kam nach Paris nicht nur als Hierarch der russischen Kirche, sondern auch als Würdenträger der Sowjetregierung." Der Botschafter empfing ihn, er wohnte im Botschaftsgebäude usw. (Nr. 4 Nov. 1945, S. 3). Die überaus herzliche Anteilnahme der Sowjet-

regierung und ihrer Vertreter an diesen Reisen ist also sehr verständlich. Der Patriarch reiste Ende Mai in den nahen Orient. Die Regierung stellte ihm ein Flugzeug zur Verfügung. Herr Karpov begleitete den Patriarchen auf den Flugplatz. Die Reise ging ins Heilige Land, nach Syrien und Libanon. Im Flugzeug ging es wieder nach Moskau zurück, wo auf dem Flugplatz schon Herr Karpov wartete. Der Patriarch hielt unter anderem im Hause des orthodoxen Metropoliten von Beirut eine Rede, in der er sagte: „Gebe Gott, daß die Bande, die unsere Völker verbinden, immer fester werden. Mich rührt sehr eure Hochschätzung für unsere Rote Armee und für unseren geliebten Führer Josef Stalin, der allen Notleidenden Hilfe zukommen läßt. Ich hoffe, daß diese Reise nicht die letzte sein wird" (Patr.-Ztschr. 1945 Nr. 9).

Nikolaus von Krutitsi reiste im August—September 1945 nach Frankreich. Es gelang ihm, dort die Auslandsrussen unter dem Metropoliten Eulogius und auch den dortigen Vertreter der Richtung von Karlovtsi, Metropoliten Seraphim, zur Vereinigung mit Moskau zu bewegen. Am 2. September konzelebrierten Eulogius und Seraphim mit Nikolaus. Die meisten der Karlovtsier Bischöfe stehen aber weiter in Opposition zu Moskau. Ihr Haupt Anastasius hat sich mit anderen Bischöfen nach München zurückgezogen und leitet von da aus den Widerstand gegen Moskau. Die Union, die in Paris geschlossen wurde, ist äußerst problematisch. Von den bedeutenden Lehrunterschieden, die zwischen den Eulogianern, den Karlovtsiern und der Patriarchalkirche bestehen, war überhaupt nicht die Rede; man sah einfach darüber hinweg. Es ist klar, daß die Union von politischen Motiven diktiert ist. Sie war nicht von langer Dauer. Nach dem Tode des Metropoliten Eulogius, August 1946, kam es zu einer Spaltung in der Pariser Gemeinde. Eulogius hatte in seinem Testament, das allerdings vor der Wiedervereinigung mit Moskau geschrieben war, den Bischof von Nizza, Wladimir, zu seinem Nachfolger bestimmt. Der Moskauer Patriarch ernannte dagegen den Bischof Seraphim. Die Anhänger des Wladimir, die in der Mehrheit zu sein scheinen, hielten vom 16.—20. Oktober eine Synode ab, die erklärte, die Unterordnung des Eulogius unter Moskau sei nur bedingt gewesen, abhängig von der Zustimmung des Patriarchen von Konstantinopel. Der Patriarch von Moskau erklärte diese Synode, die praktisch die Vereinigung mit Moskau rückgängig gemacht hatte, für ungesetzlich.

Der Patriarch Alexius fuhr im Oktober 1945 nach Georgien, um dem dortigen Katholikus, der zum Konzil von Moskau erschienen war, seinen Gegenbesuch abzustatten. Im September/Oktober desselben Jahres ging der Metropolit Gregor von Leningrad, vom Patriarchen geschickt, nach Finnland, „um gute Beziehungen zwischen den beiden Kirchen wiederherzustellen", das heißt, um die finnische Kirche wieder der russischen unterzuordnen, wie dies vor der russischen Revolution der Fall war. Der Metropolit wurde in Helsingfors empfangen, auch von Vertretern der Sowjet-Mission in Finnland und der Gesellschaft „Finnland und Sowjetunion", sowie von Mitarbeitern der Sowjetkontrollkommission. Am Abend des Tages der Ankunft (29. 9.) wurde der Metropolit vom Gesandten der Sowjetunion in Finnland, Orlov, empfangen. Der Gesandte unterhielt sich lange mit dem Metropoliten und „machte ihn in liebenswürdiger Weise mit den örtlichen Gewohnheiten und Umständen bekannt". Das heißt: er instruierte ihn über seine Aufgabe. Die finnische Kirche äußerte programmgemäß den Wunsch, „in die mütterliche Umarmung der

vergessenen Mutterkirche von Moskau zurückzukehren". Bittgesuche in diesem Sinn wurden an den Patriarchen Alexius gerichtet. Der finnische Erzbischof Germanos erklärte sich grundsätzlich zur Wiedervereinigung mit Moskau bereit. Es müsse zuvor aber noch die Billigung des Patriarchen von Konstantinopel erwirkt werden. Inzwischen ist die Vereinigung mit Moskau Tatsache geworden (Irénikon 1946 Nr. 1). Der Metropolit Gregor besuchte bei dieser Gelegenheit auch die aus Valaam (Ladogasee) nach Papin-Nijemi evakuierten Mönche. Er predigte ihnen sehr energisch Buße und schärfte ihnen die Pflicht ein, sich der Moskauer Mutterkirche wieder zu unterwerfen. Am 5. Oktober nahm er diese Mönche wieder in den „Schoß der russischen Mutterkirche" auf (Patr.-Ztschr. 1945 Nr. 11).

Der Erzbischof Photius von Orlov und Briansk reiste im Oktober 1945 nach Wien und der Tschechoslowakei. In Wien, wo er im Flugzeug ankam, wurde er von Vertretern der russischen Militärbehörde empfangen. Er und seine Begleiter wurden in einem der besten Wiener Hotels untergebracht. Marschall Konjev selbst empfing den Erzbischof und versprach ihm seine Hilfe zum Wiederaufbau der früheren russischen Gesandtschaftskirche. Dann wurden die Angelegenheiten der dortigen Russen geordnet. Es soll dort bald ein Bischof eingesetzt werden.

Das Pariser Emigrantenblatt „Das freie Wort" (Juli 1946) berichtet von einem Interview, das der Erzbischof in Wien amerikanischen Journalisten gewährte. Rechts und links von ihm saß je ein mit Revolver bewaffneter Offizier der Roten Armee. Einer der Offiziere schrieb während des Gespräches ständig. Vor jeder Antwort senkte der Bischof den Blick, sodaß man den Eindruck gewann, daß er die zu erteilende Antwort von dem Blatt, das der Offizier beschrieb, ablas.

Am 15. Oktober flog der Erzbischof nach Prag. Der dortige russische Bischof Sergius und die Bevollmächtigten der tschechoslowakischen orthodoxen Kirche, sowie Vertreter des tschechoslowakischen Heeres und Mitglieder der Sowjet-Gesandtschaft waren zum Empfang auf dem Flughafen erschienen. Der Bischof Sergius unterstellte sich ohne weiteres Moskau. Photius sprach auch zu den orthodoxen Tschechen und gab seiner Hoffnung auf Vereinigung der tschechoslowakischen orthodoxen Kirche mit Moskau Ausdruck. Im Prinzip habe zwar jede Nation das Recht auf kirchliche Selbständigkeit. Bei den Tschechen seien aber die dafür erforderlichen Bedingungen noch nicht erfüllt. Es sei deshalb die Vereinigung mit Moskau das Gegebene. Auch hier fand natürlich ein Empfang beim Sowjetgesandten statt (Patr.-Ztschr. 1945 Nr. 11). Inzwischen hat sich die tschechische orthodoxe Kirche Moskau angeschlossen (Patr.-Zeitschr. 1946 Nr. 6).

Die Auslandsrussen der russischen Einflußzone haben sich alle wieder dem Moskauer Patriarchat untergeordnet, so in der russischen Zone in Deutschland, in Bulgarien, in Jugoslawien, im Fernen Osten, in der Mandschurei. In China sind die Auslandsrussen unter sich gespalten; ein Teil erkennt Moskau an, ein Teil lehnt es ab. In Amerika will man zwar zur russischen Mutterkirche gehören, lehnt es aber ab, sich den Forderungen des Patriarchen zu fügen. Ein in Chikago im Mai 1945 abgehaltenes Konzil lehnte die von Moskau geforderte Einberufung eines all-amerikanischen Konzils ab, weigerte sich, die Sowjetflagge in den Kirchen aufzustellen, einen neuen Metropoliten zu wählen und diesem den Titel eines Exarchen des Moskauer Patriarchen zu geben. Die Synode wollte die jetzigen russischen Bischöfe in Amerika nicht durch

neue aus der Sowjetunion geschickte ersetzt wissen. Sie weigerte sich ferner, ihre Beschlüsse der Bestätigung durch Moskau zu unterwerfen (Bote des kirchlichen Lebens, Paris 1946, Nr. 5, Februar). Vom 26. bis 29. November 1946 wurde in Cleveland ein Konzil der ganzen russischen Kirche Amerikas abgehalten. Hier wurde der Patriarch von Moskau als geistliches Oberhaupt, nicht aber als administratives, anerkannt. Das will heißen, daß er sich in die inneren Angelegenheiten der amerikanischen Kirche nicht einmischen darf. Die Beziehungen mit der früher in Karlovitz residierenden Kirchenleitung wurden abgebrochen.

Die Kirchen der früher zu Rußland gehörigen und neuerdings wieder einverleibten Gebiete, die sich von Moskau gelöst hatten, sind nunmehr wiederum der russischen Kirche unterstellt. So hat die estnische Kirche den Patriarchen von Moskau wegen ihres Abfalls von der Mutterkirche um Verzeihung gebeten und ihn um Wiederaufnahme ersucht. Ebenso wurde die lettische Kirche wieder Moskau unterworfen.

Auch in den orthodoxen Kirchen der von russischen Truppen besetzten oder unter direktem russischen Einfluß stehenden Länder ist der Einfluß der russischen Kirche stark. Die dortigen orthodoxen Kirchen müssen sich der russischen Politik unterordnen. Die Orthodoxen in dem von der Tschechoslowakei abgetrennten und Rußland angegliederten Podkarpathien schlossen sich ohne weiteres an Moskau an. Die rumänische und die bulgarische Kirche paßten sich sehr schnell den neuen Verhältnissen an und unterstützten die neuen linksgerichteten Regierungen. Ende Januar 1945 erklärte der Metropolit Stephan von Sofia seine Solidarität mit der neuen russophilen Regierung und betonte die Freundschaft mit den slawischen Brüdern und Befreiern und mit dem Brudervolk der Jugoslawen unter Tito. Er verlas einen freundlichen Brief an Alexius. Stephan ging im Juni 1945 nach Rußland. Er wurde am 29. Juni in Moskau von Karpov empfangen im Beisein des Patriarchen Alexius und aller Mitglieder des Sowjets für die Angelegenheiten der russischen orthodoxen Kirche, ferner von Vertretern der bulgarischen Regierung und der panslawischen Kommission. Es fand ein gemeinsames Abendessen statt, bei dem Herr Karpov und der Metropolit Stephan sprachen. Der Metropolit und die ihn begleitenden Bischöfe nahmen an der Sitzung der Hl. Synode in Moskau am 3. Juli teil. Am 4. war wieder Empfang bei Karpov. Stephan und seine Begleiter reisten dann zusammen mit Karpov nach Leningrad. Auf dem Moskauer Bahnhof wurden die Gäste empfangen vom Bevollmächtigten des Sowjets für die Angelegenheiten der orthodoxen Kirche für Stadt und Bezirk Leningrad. Stephan hielt eine Rede, in der er erklärte: „Ich bin glücklich, daß ich mich in der großen Stadt Alexander Newskijs und Peters des Großen, in der Stadt des Begründers des Sowjetregimes, Lenin, befinde. Wir sind eure Kinder, Kinder der Mutter Rußland, die uns zweimal von der Knechtschaft befreit hat.“ Man sieht: der bulgarische Metropolit ist vollkommen gleichgeschaltet. Am 14. Juli kamen die bulgarischen Gäste nach Kiew. Sie wurden dort vom Bischof von Lemberg, Makarius, und von Bevollmächtigten des Sowjets für die Angelegenheiten der orthodoxen Kirche für die Ukraine empfangen (Patr.-Ztschr. 1945 Nr. 9). Nebenbei sei bermekt, daß inzwischen das Schisma zwischen der bulgarischen Kirche und der von Konstantinopel beseitigt ist. Der Moskauer Patriarch erkannte die Bulgaren als Glieder der

orthodoxen Kirche an, und so mußte der ökumenische Patriarch nachgeben. Er erkannte am 26. 4. 1945 die Autokephalie der bulgarischen Kirche an und teilte dies dem Patriarchen Alexius mit. Der Metropolit von Sofia führt nun auch den Titel eines Exarchen von ganz Bulgarien.

Im Mai 1946 reiste der Patriarch Alexius, vom Exarchen eingeladen, nach Bulgarien bei Gelegenheit des 1000-jährigen Jubiläums des seligen Johannes von Ryla. Auch diese Reise war eine hochpolitische Angelegenheit. Zum Empfang des Patriarchen in der Hauptstadt waren unter andern der Außenminister und der Sekretär der Sowjetbotschaft erschienen. Beim Festessen beim Exarchen waren Sowjetdiplomaten und Vertreter der Militärmission anwesend. Die bei Gelegenheit des Besuches gehaltenen Reden liefen alle darauf hinaus, die Freundschaft zwischen Rußland und Bulgarien hervorzuheben. Der Exarch Stephan sprach in seiner Begrüßungsrede von der neu zu begründenden Einheit zwischen allen orthodoxen Kirchen. Diese Einheit solle nicht bloß im Glauben und in den offiziellen Beziehungen der Häupter der Kirchen bestehen, sondern sie müsse eine reale, lebendige und tatsächliche sein. Der Patriarch Alexius habe diese Idee energisch in die Tat umzusetzen gesucht. Diesem Ziele hätten seine Reise zu den östlichen Patriarchen und die Reisen seiner Mitarbeiter ins Ausland gedient. Und auch der jetzige Besuch in Bulgarien solle diese Einheit fördern. Das Haupt der russischen Emigranten in Bulgarien, Erzbischof Seraphim, gab in seiner Begrüßungsansprache der Hoffnung Ausdruck, daß die russische Kirche nicht nur alle Orthodoxen um sich scharen werde, sondern auch die Nichtorthodoxen zur Union mit der Orthodoxie führen möchte. Der Erzpriester G. D. Savelskij begrüßte den Patriarchen als den „Primas der ganzen orthodoxen slawischen Welt" (Patr.-Ztschr. 1946 Nr. 6).

Die Gleichschaltung auch der serbischen Kirche mit Moskau ist im Gange. Im Februar 1946 ging eine Delegation von Moskau nach Belgrad, um wegen kirchlicher Angelegenheiten, welche die serbische und die russische Kirche betreffen, zu verhandeln. An der Spitze dieser Delegation stand Bischof Sergius von Kirowograd. Über das Ergebnis der Verhandlungen wird in der Patriarchalzeitschrift nichts mitgeteilt. In den bei Gelegenheit dieses Besuches gehaltenen Reden wurde die Freundschaft zwischen Serben und Russen gefeiert und ihre Einmütigkeit in den Anschauungen betont. Die Delegation wurde von Tito empfangen. Die bei Gelegenheit des Besuches der Delegation bei den Gräbern der von den Deutschen Erschossenen gehaltenen Reden wurden durch den Rundfunk verbreitet (Patr.-Ztschr. 1946 Nr. 5). Als der Patriarch Alexius in Sofia weilte, schickte ihm der Stellvertreter des serbischen Patriarchen, Metropolit Josef von Skoplij, ein Begrüßungstelegramm (Patr.-Ztschr. 1946 Nr. 6). Inzwischen ist der Patriarch Gabriel, der bislang scharfer Gegner Moskaus war und im Exil lebte, nach Belgrad zurückgekehrt und ist, wie es scheint, nun bereit, sich Moskau unterzuordnen. Der rumänische Patriarch ging Ende 1946 nach Moskau.

Man sieht nach allem, wie sehr die russische Kirche und ihr Einfluß den außenpolitischen Zielen Moskaus dienen. Daß die Sowjetregierung sie unter diesen Umständen leben läßt, ja in gewissem Umfang begünstigt, ist verständlich. Die neue religiöse Politik gibt der Kirche ohne Zweifel mehr Bewegungsfreiheit als früher. Aber die nach wie vor atheistische und grundsätzlich anti-

religiöse Einstellung der kommunistischen Regierung in Rußland erlaubt der Kirche keine religiöse Propaganda, vor allem nicht bei der Jugend, und keinen Einfluß auf die sozialen Verhältnisse. Die neue religiöse Politik ist von den gegenwärtigen Umständen bedingt, die sie als opportun erscheinen lassen. Sie könnte genau so gut wie die neue ökonomische Politik Lenins eines Tages fallen gelassen werden, wenn dies den Sowjetmachthabern passend scheint. Die Kirche ist heute für das Sowjetregime keine Gefahr mehr, da sie genügend geschwächt und gleichgeschaltet ist. Eva Curie, die in letzter Zeit Rußland besuchte, faßt ihre Eindrücke in dem Buch „Unter Kämpfern" zusammen in den Worten: „Der Krieg mit der Religion ist gewonnen, und der Sieger kann sich das Vergnügen eines Waffenstillstandes erlauben" (Bote des kirchlichen Lebens 1945 Nr. 3). Das enge Zusammengehen der russischen Kirche mit dem atheistischen Staat bedeutet für die Religion in Rußland ohne Zweifel eine schwere Gefahr. Wie wir sahen, gaben offizielle Vertreter dieser Kirche den Sowjets zuliebe wesentliche Prinzipien des Christentums auf.

A. Kartasof, der zur Zeit der provisorischen Regierung Kerenskijs „Oberprokuror" war, und der jetzt im orthodoxen theologischen Institut in Paris Kirchengeschichte doziert, sieht in der Verbindung zwischen Kirche und atheistischem Staat einen Bund zwischen Christus und Belial. Er schreibt: „Jetzt, da offiziell Christus und Belial sich verbündet haben, was sagt da, was wird sagen das durch die Eltern beleidigte Gewissen der Kinder? Früher haben die Eltern gelehrt, daß Lügen, Stehlen und Töten Sünde sei. Aber eines Tages haben sie diabolisch gelacht über sie und haben erklärt, daß genau das Gegenteil der Fall sei, daß die Alten mit ihnen nur gescherzt hätten. Dieser teuflische Spott mit den Gewissen kann nur einen Sturm des Protestes hervorrufen, kann nur zur Trennung von der herrschenden Kirche, zum Widerwillen gegen die untreue Hierarchie führen. Dieser Spott wird die verwundeten Seelen in einen verbissenen Unglauben hineinstoßen oder im besten Fall dem Sektentum in die Arme treiben. Die für die Kirche verderblichen Folgen dieses moralischen Schlages werden sich erst allmählich zeigen; sie werden sich auswachsen und in die Geschichte eingehen wie ein ungeheuerlicher geheimnisvoller Schrecktraum (incubo) auf dem Hintergrund grandioser und weltweiter Schreckträume unserer verfluchten Zeit" (Das freie Wort 1946, Nr. 1)[1].

Marienfreudigkeit

Ein Brief von FRANZ HILLIG S. J.

Lieber Herr Doktor, es ist ein offenes Geheimnis, daß Gespräche, wie wir sie seit einiger Zeit führen, heute überall im Gange sind. Das marianische Problem gehört zweifellos zu den lebendigsten der Gegenwart: die gnadenvolle Wirklichkeit der Gottesmutter beginnt die Menschen unserer

[1] Literatur: G. de Vries S. J., La Chiesa Russa sotto il regime sovietico. in: „La Civiltà Cattolica" 4. Mai 1946. — B. Schultze S. J., L'idea di „sobornost" nella chiesa russa di oggi, in: „Humanitas", Juni 1946. — P. Lieb, Rußland unterwegs. Der russische Mensch zwischen Christentum und Kommunismus. Basel 1945.

Tage mächtig zu bewegen. Darum schreibe ich Ihnen diesen Brief auf eine Weise, daß viele Menschen ihn mitlesen können, wie unwillkürlich auch viele Unbekannte an unseren Gesprächen beteiligt sind.

Es ließe sich zeigen (und das gäbe einen eigenen Aufsatz), wie das geheimnisvolle Steigen dieser Flut nicht nur in den katholischen Ländern und bei katholischen Menschen zu beobachten ist. Es ist für uns Katholiken eine große Freude, festzustellen, wie man bei unseren evangelischen Brüdern die Mutter des Erlösers unbefangener zu sehen beginnt, ja wie eine wachsende Ehrfurcht und Liebe derjenigen entgegengebracht wird, die uns den Heiland geschenkt hat, und von der wohl die meisten dunkel fühlen, daß sie unsere gemeinsame Mutter ist, die Mutter aller Erlösten. Es ist das ein erfreuliches Teilergebnis der Anstrengungen gewisser evangelischer Kreise, um die Vorurteile auszuräumen, die sich seit der Reformationszeit gegen die Lehre der Mutterkirche angehäuft hatten. Es ist aber wohl auch eine Frucht des Gerichtes, das über uns ergangen ist. Die Not, und zwar eine Not von unübersehbarem Ausmaß und einer Tiefenwirkung, die bis an unsere letzten geistigen Fundamente rührt, mußte uns wieder schlicht und demütig machen und zu der Kindhaftigkeit zurückführen, auf die das Evangelium solchen Nachdruck legt, und die wie von selbst das Wort „Mutter" auf die Lippen kommen läßt.

Doch wir wollen uns auf den katholischen Raum beschränken. Die katholische Frömmigkeit ist immer eine marienfrohe Frömmigkeit gewesen. Seit der Verkündigung ihrer Unbefleckten Empfängnis (1854) und den Erscheinungen von Lourdes (1858) ist dieser marianische Zug nur immer deutlicher hervorgetreten. Heute steht Fatima als vielgenanntes und heißumstrittenes Thema im Vordergrund. Man hat den Eindruck, daß die Erscheinungen, die dort im Jahre 1917 stattfanden, und ihr Ruf zu Gebet und Sühne der katholischen Welt in ihrer Gesamtheit erst heute zum Bewußtsein kommen.

Es ist nicht Fatima allein. Seit langem beschäftigt die Theologen die Mitwirkung der Gottesmutter bei der Ausspendung der Gnade, ja ihre Diakonie beim Erlösungsopfer Christi. In den Rundschreiben der Päpste mehren sich die Hinweise auf diese Fragen. Daneben wird der marianische Gedanke von manchen Ordensfamilien und Laienkreisen lebendig ergriffen und vorangetragen, und soweit es sich um Deutschland handelt, wirkt sich dabei vor allem die gedankentiefe Anschauung Scheebens von der bräutlichen Gottesmutter immer stärker aus. Anderswo ist es die Andacht des Grignion von Montfort, dessen Heiligsprechung im Juli 1947 zusammen mit einer neuen höchsten Bestätigung seiner „vraie dévotion" ein weiteres Zeichen für die Richtung dieses übernatürlichen Wachstums ist. Nimmt man die Andacht zum sündelosen Herzen Mariä und die Weihe der Welt an das heilige Herz der Mutter hinzu, wie sie Pius XII. am 31. Oktober 1942 vollzogen hat, dann kann man sich des Eindrucks kaum erwehren, daß wir in einem marianischen Zeitalter leben. Das heißt, wie Sie selbst feststellten, lieber Doktor, daß Maria nicht nur einen wichtigen Platz im katholischen Herzen einnimmt (das ist ja selbst-

verständlich), sondern daß in der religiösen Entwicklung der Gegenwart ein besonderer Akzent auf dem Mariengeheimnis liegt, daß es die Gegenwart mitentscheidend prägt.

Sie haben mir die Stelle bei Hans Eduard Hengstenberg gezeigt, wo er von der Weihe an das sündelose Herz schreibt: „Diese Weihe ist mehr als eine bloße Nuance in der altüblichen Marienverehrung. Sie ist eine Form der Sühne, die der heutigen heilsgeschichtlichen Situation entspricht. Allen geistigen Schmutz und Unrat, all das seelische Chaos des entwurzelten Massenmenschen der heutigen Zeit sollen wir dadurch gutmachen, daß wir uns jenem Herzen übereignen, in welchem alle natürlichen und übernatürlichen Werte je und immer richtig geliebt, eingestuft und an Gott gebunden waren. Der unmoralischen und entwürdigenden Besitzergreifung der menschlichen Person, die Satan in der Massendämonie vollführt, soll die sittliche und erhebende Inbesitznahme unser aller durch die Gottesmutter entgegengestellt werden" (Michael gegen Luzifer, Münster i. W. 1946, S. 52).

Das würde also besagen: die Weltweihe an das reinste Herz und die Verehrung dieses heiligen Herzens überhaupt ist sowohl die Frucht eines inneren, in der Theologie sich abspiegelnden Gnadenprozesses, wie es eine von der Vorsehung uns für die tiefste geistige Not geschenkte Rettung darstellt. Sie lächeln über Versuche, wie sie etwa Konrad Algermissen unternimmt, datenmäßig die Erscheinungen von Fatima mit dem Entstehen des Bolschewismus in Beziehung zu bringen (Fatima 1947, Verlag Giesel, Celle, S. 5). Das dürfen Sie tun. Aber, offen gestanden, solche Skepsis scheint mir etwas billig. Vor allem hängt sie sich vorschnell an nebensächliche Äußerlichkeiten und verbaut sich so den Blick auf die großen Zusammenhänge. In einem Zeitpunkt, da allen Sehenden vor dem Ausbruch des Weltbolschewismus und der Entfesselung der Atomenergie graut, ist es ein Vorgang von erschütternd tiefer Sinnhaftigkeit, wenn der weißgekleidete Hohepriester in Rom die ganze Menschheit dem unbefleckten Mutterherzen weiht, zu dem die Kirche aus der Tiefe der Erdennot und Verlorenheit ruft: Vita, dulcedo, et spes nostra, salve! Unser Leben, unsere Wonne, unsere Hoffnung, sei gegrüßt!

Ich weiß, daß solche Gedanken in Ihnen nicht ohne Echo bleiben. Aber Sie wollen sich den Kampf nicht leicht machen (denn es ist ein Kampf). Sie bringen mir triumphierend das Oktoberheft 1947 der „Schweizer Rundschau" mit dem Aufsatz von Otto Karrer: „Privatoffenbarungen und Fatima". Er enthält nach einer klaren Darlegung der kirchlichen Lehre über die Privatoffenbarungen, die nie die Gesamtheit zum Glauben verpflichten, die Bedenken des Löwener Theologieprofessors Ed. Dhanis S. J. gegen das sogenannte „Geheimnis von Fatima".

Ein Gutes haben solche kritischen und unbestechlichen Untersuchungen: sie dämpfen das Feuer der Übereifrigen. Sie haben durchaus recht, wenn Sie befürchten, in solchen Krisen- und Katastrophenzeiten könnte eine schlimme Schwarmgeisterei um sich greifen. Sie macht sich mancherorts tatsächlich in sorgenerregender Weise geltend, und man muß zugeben, daß es auch eine

überspannte Marienfrömmigkeit gibt. Der Hl. Vater selbst hat bei der Heiligsprechung Grignions von Montfort vor einer äußerlichen und unechten Marienverehrung gewarnt und damit nur eine ernste Warnung dieses glühenden Marienverehrers aufgenommen. Aber was ich Ihnen und Ihresgleichen vorwerfe, das ist, lieber Doktor, daß Sie sich des umgekehrten Fehlers schuldig machen. Die sicher tadelnswerten Übertreibungen sind Ihnen ein Vorwand, allzu kühl und kritisch zu bleiben und sich auch dem zu verschließen, was an echtem gnadenhaftem Reichtum durch die Zeit geht.

Nehmen Sie noch einmal Fatima. Ich kann und will Sie nicht zwingen, die Ereignisse, die sich an diesem kleinen portugiesischen Ort zugetragen haben sollen, zu glauben, obwohl das Rätsel nur noch größer wird, wenn man sich diesem Glauben verschließt. Denn es handelt sich ja gar nicht um das „Geheimnis" allein und noch weniger um seine konkrete Anwendung (die Bekehrung Rußlands): Ein ganzes Volk wendet sich wieder dem Glauben und christlichem Leben zu. Viele Wunder geschehen, vor allem Wunder der Seele. Eine religiöse Welle geht von da aus über die ganze Welt. Die Bischöfe Portugals sehen nach eingehender Prüfung in all dem ein Werk Gottes. Der Hl. Vater wendet sich feierlich an das Marienland Portugal und fordert es zum Dank auf, „da euch die Mutter Gottes mit außerordentlichen Huld-erweisen überhäuft hat" (Acta Apostolicae Sedis 1942, S. 313 ff.; vgl. P. Riesterer S. J., Fatima S. 11). Er weiht schließlich in offenbarem Zusammenhang mit Fatima die Welt dem reinsten Herzen Mariä. Und der Ausgangspunkt von dem allem: drei einfache Kinder von 7, 9 und 10 Jahren!

Mag ein Katholik, wie ihm das freisteht, an den gemeldeten Ereignissen zweifeln, unbezweifelbar ist der Wille der Kirche zu einer eifrigen Verehrung der Mutter Gottes, damit die Not der Menschheit gewendet werde. Und mögen die Kinder in der Cova da Iria richtig gehört haben oder nicht, der Aufruf zu Gebet und Buße stützt sich auf den Geist des Evangeliums und den Willen des Hl. Vaters. Er ist letztlich unabhängig von dem, was die Kinder gesehen haben oder nicht gesehen haben. So wie auch die Herz-Jesu-Andacht nicht mit den Erscheinungen von Paray-le-Monial steht und fällt, noch die Immaculata Lourdes als Stütze braucht. Die letzte Begründung ist immer das Lehramt der Kirche. Die Privatoffenbarungen bieten nur den Anlaß zu seinen Entscheidungen.

Daß Maria Kindern erscheint und nicht Erwachsenen, demütigt uns, und ich kenne einen biederen Schwarzwaldpfarrer, der sich sehr kräftig darüber entrüstet hat. Aber kaum etwas kann man so gut verstehen wie dies, und Algermissen weist mit Recht auf Matthäus 21, 16 hin, wo die mißgünstigen Schriftgelehrten daran Anstoß nehmen, daß die Kinder dem Herrn am Palmsonntag zujubeln, der Herr aber ihnen bedeutet: „Habt ihr nicht gelesen: Aus dem Munde von Kindern und Säuglingen hast du dir Lob bereitet?" Es gibt einen Typ des modernen Gebildeten, der wahrhaftig nicht geeignet ist, einer solchen Gnade gewürdigt zu werden. Er verurteilt sich selbst zur Gnadenlosigkeit.

Sie finden, daß Fatima für die meisten Menschen nichts als eine neue Mode, eine einzige Sensation sei. Ist das Urteil in dieser Allgemeinheit nicht eine Übertreibung? Es gibt gewiß in der katholischen Frömmigkeit über dem unwandelbar in der Tiefe ruhenden Grund eine Oberfläche, an der eine bunte Vielfalt und ein steter Andrang des Neuen sich findet. Man könnte den derben Ausdruck wagen, daß da immer „etwas los" sei. Sie haben mir oft die ganze Liste präsentiert: Lisieux, Limpias, Konnersreuth und nun Fatima! Aber wann hätte es je in Welt und Kirche eine schöpferische Welle gegeben, deren Anliegen nicht auf irgendeine Weise mißverstanden und mißbraucht worden wäre? Denken Sie nur an die Kunst, die Sie so lieben.

Sobald man jedoch durch all das Fragliche, Abstoßende und massiv Äußerliche hindurchgestoßen ist, trifft man auf einen echten Kern, dessen Wert nicht mehr abgeleugnet werden kann. Es ist wohl auch hier noch das „Neue", das seltsam packend und weckend in die bis dahin schläfrig dahinlebenden Menschen fährt, aber es ist ein Neues, das echte Tiefenvorgänge auslöst. Es ist ein Neues, in dem das Ewige und Überzeitliche in die strömende Zeit hineinwirkt. Die „tausend Bilder" meinen nur die eine Madonna, und die Liebe Frau von Fatima ist keine andere als die Mutter Gottes von Lourdes oder die Gottesgebärerin von Ephesus. Aber wie anders nahe ist sie den heutigen Menschen in dieser neuen Erscheinung!

Lieber Herr Doktor, ich kenne das Unbehagen, das Ihnen dennoch bleibt. Wir sind oft genug in unseren Gesprächen auf die fast unbewußten Apriori gestoßen, die unsere Beweisführung bestimmen, auf Vorgegebenheiten und Vorentscheidungen sowohl geistiger wie gefühlsmäßiger Art. Wir sind hier an solch eine Vorentscheidung gekommen. Soll ich Ihnen klipp und klar sagen, wie sie heißt? Vielleicht kann ich es nur, weil ich sie selbst nur zu gut kenne. „Warum wieder ein Neues, warum soll sich Maria zeigen, warum all dieses Apokryphe statt der großen Linie der katholischen Klassik?"

Wir führen unsere Gespräche auf dem gemeinsamen Boden unseres katholischen Glaubens. So wissen wir beide, daß die Kirche keine Erscheinungen und Privatoffenbarungen braucht, um den göttlichen Charakter ihrer Sendung zu erweisen. Sie ist selbst das Zeichen, das unübersehbar in der Welt aufgerichtet ist. Aber ist das der einzige Gesichtspunkt? Kann der Herrgott nicht Zeichen und Wunder wirken, um der in Todesnot ringenden Welt zu helfen, und gibt es nicht umgekehrt Menschen, die sich fragen, warum er denn nie spricht? Gewiß, wir sollen im Glauben wandeln und nicht in der Schau, aber er hat sich doch zuweilen seinen großen Dienern geoffenbart. Es heißt doch, daß sein Arm nicht verkürzt ist (Is. 59, 1). Fehlt es uns an dem lebendigen Glauben, ohne den es keine Wunder gibt? — Wie dem auch sei: wir würden uns des Vorwurfs schuldig machen, den wir den „Überfrommen" gegenüber erheben, wenn wir dem Ewigen vorrechnen wollten, was er tun darf und was nicht.

Wir wollen froh sein, daß wir nicht über die Opportunität von Wundern zu entscheiden haben. Die Entscheidung darüber liegt, was das Wunder an-

geht, allein im unerforschlichen Ratschluß Gottes, und was die Stellungnahme zum Wunder betrifft, bei der Kirche. Sie wissen, wie abwartend, streng und kritisch sie dabei zu Werke geht. Sie rät auch den Gläubigen vor der endgültigen Entscheidung Zurückhaltung an. Alles, was nach Sensation und Reklame aussieht, ist hier auch gerade vom Religiösen her verdächtig. Und wenn man wüßte, wer einem alles bei so einem Brief über die Schulter schaut, dann würde man hier wohl eine kräftige Sicherung einbauen müssen und diejenigen gründlich zu ernüchtern suchen, die, während sie in frommen Gefühlen schwelgen, nur allzu menschlichen und minderwertigen Regungen nachgeben. Niemand hat sich so scharf gegen alles Sentimentale und Sensationelle gewandt wie die Meister der katholischen Mystik.

Aber Sie, lieber Doktor, gehören ja nicht in diese Gruppe. Sie lieben das dorische Ebenmaß. Und Ihre Schwierigkeit kommt gerade daher, daß das Neue Ihren Geschmack beleidigt und die geistige Synthese stört, die Sie sich vom „klassischen Katholizismus" gemacht haben. Mir klingt noch in den Ohren, wie Sie neulich nicht ohne Feuer die Rückkehr zum Wesentlichen predigten und die Hinwendung zu der einfachen Linienführung der ersten christlichen Jahrhunderte im Dogma, im Kult, in allem.

Hier berühren Sie in der Tat einen der Hauptpunkte, aus dem nicht nur eine vernünftige und uns allen gemeinsame Ablehnung marianischer Schwarmgeisterei hervorgeht, sondern diese überkritische Kühle, diese übervornehme Zurückhaltung, dieser Minimismus, der unter dem Vorwand, Übertreibungen abzulehnen, nicht einmal das herzlich und froh leistet, was die Kirche von allen ihren Kindern erwarten darf.

Wenn man die Enzyklika „Mediator Dei" vom 20. November 1947 gelesen und durchgearbeitet hat, dann erscheint es einem, als fänden wir dort alle Aufklärung, die wir uns nur wünschen können. Danach stellt es sich so dar, als arbeite der Hinweis auf eine religiöse „Klassik", zu der wir zurückkehren müssen, mit einem falschen Begriff von der Kirche. Dort sagt der Heilige Vater ausdrücklich, daß es in der Kirche keine Berufung auf das Altertum als auf eine schlechthin alle Zeiten verpflichtende Instanz gebe. Die Kirche sprengt alle kulturgeschichtlichen Vergleiche. Dieselbe Kirche, die das überlieferte Glaubensgut so eifersüchtig hütet, ist der Gegenwart und Zukunft unbefangen aufgetan. In ihr lebt heute wie gestern ungeschmälert derselbe Heilige Geist.

Und wie sollte man sich eine „Auswahl des Wesentlichen" denken? Besteht nicht die Gefahr, daß sie reichlich willkürlich ausfiele? Oder haben Sie vergessen, daß alle Neuerer Auswählende, d. h. Häretiker gewesen sind, wie sie sich samt und sonders auf das frühchristliche Altertum berufen? Lesen Sie nur die Geschichte des Jansenismus. Das Wort vom „Rückzug" auf das Wesentliche mag Ihnen im Munde verunglückt sein. Man könnte sonst darauf hinweisen, daß wir heute christliches Sendungsbewußtsein und apostolischen Eroberungswillen brauchen. Doch wie soll man sich solche Reduzierung selbst denken? Wer, um das Wesentliche zu retten, den blühenden Reichtum des

Gesamtorganismus opferte, gliche dem Mann, der, um den Stamm zu erhalten, alle Zweige abschlägt, bis der Baum selbst eingeht. Psychologisch heißt das: wir brauchen heute keine Zaghaftigkeit, keine möglichste Verdünnung und geschickte Anpassung, sondern was den modernen Menschen allein retten kann, ist der ungeschmälerte christliche Reichtum, ist glühende Überzeugung und heiliger Wagemut. Nicht die Halben werden die Welt retten, sondern die Glaubenden.

Man kann aber auch eine direkte Anwendung auf den Glaubensinhalt und auf Maria machen. Bekanntlich haben die christlichen Kreise, die nur und allein an Christus dem Herrn festhalten wollten und in der Marienverehrung eine Ablenkung vom Wesen des Christenums sahen, oft nicht einmal das eine Notwendige, den Glauben an den Gottmenschen, zu bewahren vermocht. In der marienfrohen katholischen und orthodoxen Kirche aber blieb der Glaube an seine Gottheit unangetastet. Maria hat ihren Kindern den Glauben an den Sohn bewahrt. Sie ist nach einem Wort der Liturgie allein die Überwinderin aller Irrlehre in der Welt.

Das hat eine tiefinnerliche Begründung. Man kann die Größe der Gottesmutter überhaupt nur erfassen, wenn man tiefer in die Lehre der Kirche von Christus eindringt. Gerade darin erscheint ihre einzigartige Erwählung unter allen Geschöpfen überhaupt, daß sie allen Glanz aus Ihm hat, daß ihr ganzes Sein auf Ihn bezogen ist und sie ganz und gar durch Ihn geweiht und geheiligt ist. So ist es einzig und allein die ehrfürchtige Liebe zum Herrn, welche die Kirche dazu veranlaßt, Maria so zu erheben, wie sie es tut. Daß sie es in stufenweiser Entwicklung getan hat, verwundert den nicht, der das Gesetz ihres inneren Wachstums kennt.

Jeder Katholik weiß, daß das Glaubensgut von Anfang an in ungeschmälerter Fülle in der Kirche ruht. Aber es ist ein ungehobener Reichtum. Das Glaubensgut steht in der Kirche wie ein Baum mit zahlreichen nur halb erschlossenen Knospen. Blüte um Blüte öffnet sich unter dem schöpferischen Anhauch des Heiligen Geistes am Baum ihrer Lehre. Eine der herrlichsten Blüten, die sich dergestalt aufgetan haben, ist die Lehre von Maria, die immer strahlender hervortritt; und nach einem Wort von F. W. Faber ist noch gar nicht abzusehen, welche Herrlichkeiten Mariä der Heilige Geist noch erschließen wird.

Auch die große Zurückhaltung des Neuen Testamentes, auf die Sie hinweisen, fügt sich in den Heilsplan Gottes ein, der die Mutter seines Sohnes aus der Demut und Verborgenheit an das Licht führen wollte. Es kommt alles darauf an, mit welchen Augen einer die Schrift liest. Der katholische Exeget liest sie an der Hand der Mutter Kirche. Er weiß von dem Vorbildcharakter des Alten Testamentes. Er nimmt das Proto-Evangelium ernst, das in Maria die Schlangenzertreterin verheißt. Sie ist die neue Eva; sie ist in Esther und in der Bundeslade vorgebildet. Die Kirche scheut sich nicht, die Schilderung der göttlichen Weisheit auf Maria anzuwenden, und sieht sie in dem Weib der Geheimen Offenbarung dargestellt, das mit den Sternen gekrönt und mit der

Gottessonne umkleidet ist. Wenn man die marianischen Schriftstellen mit den Lichtpunkten eines Sternbildes vergleichen kann, dann wird man sie nur dann zu dem richtigen Bild ergänzen, wenn man dieses schon in sich trägt, weil es uns der Glaube geschenkt hat.

Ich kann Ihnen hier nicht die ganze Tiefe und Höhe der katholischen Mariologie entwerfen. Ich werde Ihnen beim nächsten Besuch das Buch von Scheeben-Feckes „Die bräutliche Gottesmutter" mitbringen. Das mag Ihnen einmal eine Ahnung geben, um welche Größenordnung es hier geht. Wir kennen die Lehre der Kirche von Maria zu wenig. Und wir sind zu schüchtern. Wir denken unwillkürlich zu viel an unsere evangelischen Brüder. Wir fürchten, sie zu verwunden oder herauszufordern, aber vielleicht würden wir sie gerade durch Maria gewinnen. Am Anfang dieses reichlich langen Briefes war davon die Rede. Und doch müßte er um vieles länger sein, wollte er auf all Ihre unermüdlichen Fragen und Bedenken eingehen. Aber er käme erst recht an kein Ende, wollte er auch nur andeuten, welches gnadenreiche Geheimnis es um ein kindliches, rückhaltloses und frohes Ja zu Maria ist und zu ihrer Verehrung, wie sie in der Kirche geübt wird. Vorher ahnt man es nicht. Es läßt sich nur mit dem Wort der Schrift sagen: „Zugleich mit ihr erhielt ich auch alle anderen Güter. In ihren Schätzen war unschätzbarer Reichtum" (Weish. 7, 11).

Ein ausländischer Bischof hat nach dem Kriege deutschen Katholiken gegenüber geäußert: „Ja, wie wollt Ihr denn Euren Neuaufbau ohne die Mutter der göttlichen Gnade bewerkstelligen?" Er glaubte einen Mangel an marianischem Geist bei uns festzustellen. Er hatte offenbar nicht Gelegenheit, mit all den Gruppen und Bewegungen zusammenzutreffen, die darauf brennen, in unserem Volk einen neuen Marienfrühling heraufzuführen. Wahrscheinlich sind ihm nur Menschen begegnet, die durch solchen Eifer oder auch Übereifer in die Abwehr geraten sind. Er hat wohl auch, lieber Herr Doktor, nicht an Gesprächen teilgenommen, wie wir und viele andere bei uns sie führen. Denn diese Gespräche beweisen wohl nicht nur, wie schwer sich der problematische Deutsche in allen Dingen tut. Sie beweisen doch auch seinen Ernst und seine scheue Liebe. Ich hätte Ihnen diesen Brief nicht geschrieben, wenn ich nicht wüßte, wie sehr Sie Maria lieben und wie sehr Sie darunter leiden, dieser Liebe nicht frohen, freien Lauf lassen zu können wie die sorglosen Italiener. Doch warum sollten wir nicht den Mut haben, an das Kindhafte zu glauben, das wahrlich auch in der deutschen Seele lebt und vielleicht ihr bestes Teil ist! Wäre das nicht ein schöner Gegenstand für unser Beten und berührte sich schon fast mit dem Gebet um die Gnade eines ungeschmälerten Glaubens: Kindsein an der Hand der Mutter Kirche!

Es ist freilich auch eine ernste christliche Sorge, die hier manchen zurückhält. Man wacht ängstlich, daß die Linie des Richtigen und Gebührenden nicht überschritten werde. Die ganze Aufmerksamkeit ist auf die Vermessung des Strombettes der christlichen Lehre gerichtet. Solcher „theologischer Vermessungsdienst" ist wichtig. Doch was hilft ein noch so gewissenhaft ver-

messenes Strombett, wenn darin nur ein dürftiges Rinnsal sich einen Weg bahnt? Es gibt auch das Anliegen des Strömens und der Fülle. Und das ist gerade die Freude, die uns erfüllt, und ein wirklich verläßlicher Grund zur Hoffnung, daß der marianische Strom wieder reiche Wasser zu führen beginnt fast wie zur Zeit der Schneeschmelze. Gewiß, es scheint schon einmal vorzukommen, daß dabei einige Keller unter Wasser geraten, das ist sicher bedauerlich; aber wenn man sein Auge erhebt, dann sieht man die großen Schiffe, die der Strom trägt: Brot und Wein für die hungernden Menschen, und das Lächeln der Friedenskönigin liegt wie Sonne auf den Fluren.

Einen schönen Gruß an Ihre Gattin, meine Bundesgenossin in unserem Streit! Ich wünsche Ihnen allen einen gnadenreichen Maimonat. Sie werden auch in diesem Jahr wieder Ihre Kinder oft in die Maiandacht führen, und die himmlische Mutter wird keines von Ihnen leer ausgehen lassen. Dessen bin ich gewiß. Und vielleicht schenkt sie Ihnen auch gerade dies: Wachstum in der Marienfreudigkeit.

Christliche Wirtschaftsethik

Von GUIDO FISCHER

Das Wirtschaftsleben der Gegenwart hat den Menschen wohl gelehrt zu wissen, was Kapitalismus und Sozialismus ist, was ihre Gegensätze sind. Der einzelne Mensch hat auch seine persönliche Stellungnahme zu diesen beiden Wirtschaftssystemen gefunden. Aber nur wenige geben sich darüber Rechenschaft, daß es auch eine christliche Auffassung vom Wirtschaftsleben gibt und nach welchen ethischen Grundsätzen es abzulaufen hat. Diese christliche Wirtschaftsauffassung ist abgeleitet von den ewig gültigen Gesetzen des Christentums, angewendet auf die gegenwärtige Zeit mit ihren wirtschaftlichen und sozialen Problemen und Sorgen, wie sie in den beiden Sozialenzykliken der Päpste Leos XIII. und Pius' XI. niedergelegt sind und in den Sozialansprachen des gegenwärtigen Papstes widerklingen. Vielleicht ist es in Zukunft notwendig, mehr als bisher die praktische Anwendung dieser christlichen Grundsätze auch im Alltag des Wirtschaftslebens zu betonen und zu verkünden, damit die Christen des 20. Jahrhunderts wissen, welchen Standpunkt sie einzunehmen haben, wenn von Kapitalismus und Sozialismus gesprochen wird, aber auch damit sie diese christliche Grundhaltung im Wirtschaftsleben selbst verwirklichen lernen.

Das kapitalistische Wirtschaftsdenken hat den Menschen bereits seit Jahrhunderten erfaßt, lange bevor der Kapitalismus als Wirtschaftssystem vorherrschend geworden ist. Unter dem modernen Kapitalismus versteht man den Siegeszug der Technik, die mit den Maschinen die Arbeitsweise in der Industrie genau so verändert hat wie in den Handwerksbetrieben, die aber auch erst den heute so gewöhnten Lebensstandard der modernen Zivilisation und Kultur ermöglicht. Wer würde heute noch auf das elektrische Licht

zu Hause und im öffentlichen Leben verzichten wollen oder auf die modernen Verkehrsmittel der Eisenbahn, des Kraftwagens und des Flugzeugs oder des Fernschreibens, des Fernsprechers oder Rundfunks!

Diese modernen technischen Hilfsmittel sind aber nur zu entwickeln gewesen und im Wirtschaftsleben anwendbar mit Hilfe des Kapitals. Bis eine Maschine gebaut und verwendbar ist, müssen die Löhne, die Werkstoffe und die sonstigen betrieblichen Kosten bezahlt werden. Dazu ist das ersparte Kapital der Vergangenheit oder Leihkapital der Gegenwart notwendig. Soll aber ein Kraftwerk gebaut werden, eine Eisenbahnlinie oder ein Fabrikbetrieb, dann ist dieser dazu notwendige Kapitaleinsatz um vieles größer als beim Bau oder zum Erwerb einer Maschine. Wer nicht über solches Kapital verfügt, es bereits besitzt oder es sich von dritten leihen kann, der vermag heute keinen Betrieb neu zu gründen, und wenn er noch so klein wäre — auch der Handwerksmeister und der Bauer brauchen bereits solches Kapital —, noch vermag er seinen bestehenden Betrieb den dauernden technischen Fortschritten anzupassen, womit er erst leistungs- und konkurrenzfähig bleibt.

Diese natürliche Entwicklung der Technik und der dazu notwendige Kapitaleinsatz hat aber nichts mit Kapitalismus und Sozialismus zu tun, kann auch nicht mit christlicher Wirtschaftsauffassung verquickt werden. Es ist dies vielmehr ein Zustand, der je nach der jeweiligen Geisteshaltung der Menschen verschiedenartig ausgelegt und ausgewertet werden kann. Damit ist nur eine Voraussetzung geschaffen für die verschiedenen Möglichkeiten, die wirtschaftlichen und sozialen Zusammenhänge zu erklären und zu verwirklichen.

Die besondere Wirtschaftsauffassung des Kapitalismus entsteht erst mit der Überbetonung des Kapitaleinflusses in der Wirtschaft. Da das Kapital zur Anwendung moderner technischer Erfindungen und Arbeitsverfahren notwendig ist, wird es sehr geschätzt. Dieses Kapital muß verzinst werden, es verlangt seine Rente und Rentabilität. Daher muß jeder Betrieb nach einer solchen Rentabilität seines Kapitaleinsatzes streben, jeder Unternehmer muß sich darum bemühen. Diese Sorge um das Kapital wird aber leicht übermächtig, so daß das Kapital in den Mittelpunkt wirtschaftlichen Denkens und Handelns rückt. Dies gilt für die Wirtschaftspraxis genau so wie für die Wirtschaftswissenschaft, gilt auch für das menschliche Zusammenleben aller Volkskreise.

Dieses allgemeine Streben nach möglichst hoher Kapitalrentabilität ließ es den bereits vorhandenen Kapitalbesitzern leicht sein, ihren Kapitalstand zu erhalten und auch weiterhin zu vermehren. Einige wenige konnten so ihre Vermögensmacht immer mehr erweitern, während viele andere dazu nicht in der Lage waren. Denn gerade die Handarbeiter wurden in diesem Kapitalstreben als Faktoren und Objekte der Wirtschaft betrachtet. Der Lohn des arbeitenden Menschen wurde zum Kostenfaktor, den man genau so rationalisieren kann wie alle übrigen Ausgaben des Betriebs, wurde zum Rechenfaktor wie die an den Staat zu zahlende Steuer oder die Vielzahl der ver-

schiedenen sachlichen Aufwendungen des Betriebs. Rationalisierung der betrieblichen Arbeitsverfahren und des gesamten Wirtschaftsablaufes, neue technische Erfindungen und Neugründungen von Betrieben, die hergestellten und abzusetzenden Produktions- und Konsumgüter, sie alle wurden bestimmt von dem Streben nach größter Kapitalrentabilität, von der Sorge um den Kapitaleinsatz und seinen Zins.

Auch die Wirtschaftswissenschaft hat sich bereits seit langem daran gewöhnt, die wirtschaftlichen Gesetze vom Kapital abzuleiten. Das Zinsproblem bestimmt die Geld- und Kapitalerklärungen genau so wie die Methode der kaufmännischen Buchführung und das Ziel des betrieblichen Rechnungswesens. Oder nach den Grundsätzen der Preistheorie und freien Marktpreisbildung sollte eine Zeitlang auch der Lohn bemessen werden. Diese wirtschaftswissenschaftliche Ausdeutung vom Kapital her hat auch die automatischen Wirtschaftsgesetze geschaffen, unter deren Herrschaft bald nicht nur das wirtschaftliche Geschehen, sondern auch der in ihm stehende Mensch geriet. Die Eigengesetzmäßigkeit der freien Marktwirtschaft, welche die klassische Nationalökonomie begründete und die von den folgenden volkswirtschaftlichen Schulmeinungen weiter entwickelt worden ist, geht vom Kapital und seinen Grundgesetzen aus, das im Mittelpunkt aller wirtschaftlichen Erklärungen und Ableitungen steht. Diese Automatik wirtschaftlicher Ereignisse und Zusammenhänge wurde dann auch zur Voraussetzung und Gestaltung aller wirtschaftspolitischen Maßnahmen, ob dies die Gewerbepolitik oder Agrarpolitik oder die Sozialpolitik und Sozialökonomie ist, jenes Teilgebiet wirtschaftlicher Überlegungen und Anwendungen, die sich mit dem Menschen in der Wirtschaft befassen.

Diese Überbetonung des Kapitaleinsatzes und seiner Eigengesetzmäßigkeit in der Wirtschaft wurde begleitet von der Entwicklung der Philosophie zum Materialismus hin. Die christlich-scholastische Philosophie wurde schon vor längerer Zeit durch die verschiedenen humanistischen Philosophieströmungen erweitert oder ergänzt, vielfach sogar abgelöst. Sobald aber der Humanismus jede Bindung mit dem Christentum aufgegeben hatte, war im Zuge dieser Entwicklung die Hinwendung zu rein materialistischen Betrachtungsweisen in der Philosophie mit ihren verschiedenen rationalistischen Abwandlungen rasch gegeben. Übertragen auf die Wirtschaftsauffassung und Wirtschaftsgestaltung bedeutet dies aber, daß der materielle Einsatz des Kapitals, die materiellen und rationellen Erscheinungen der Technik und die Diesseitsformen der Produktions- und Konsumgüter Sinn und Zweck aller wirtschaftlichen Handlungsweisen geworden sind.

Diese materialistische Erklärung und Sorge um das Kapital mußte in Verbindung mit der Unmöglichkeit, infolge der technischen Fortschritte ohne Kapitalbesitz zu einer eigenen selbständigen Wirtschaftsexistenz zu gelangen, dazu führen, daß die breite Masse des Volkes ihr Leben lang in abhängiger Arbeitsstellung gefesselt blieb. Die materialistische Sorge um Kapitalzins und Kapitalrentabilität ließ dann nur zu rasch auch den arbeitenden Menschen bloß

noch als Wirtschaftsfaktor betrachten, der mit seinen Lohnforderungen Kosten verursacht, die wie alle übrigen Kosten möglichst niedrig gehalten werden müssen, um die notwendige Kapitalrentabilität zu sichern. So entstand jene klassische soziale Spannung, die bis in die Gegenwart hinein das wirtschaftliche und politische Denken der Menschen erfaßt, aus dem Aufkommen eines lebenslänglich abhängigen Arbeiterstandes, der rasch zum Proletariat umgedeutet wurde. Erst die vergangenen letzten Kriegs- und Nachkriegsjahre haben diese klassische soziale Frage erweitert um die genau so brennend gewordene soziale Not der aus ihrer Heimat vertriebenen Ostflüchtlinge, der vielen Fliegergeschädigten und der Kriegsversehrten.

Die materialistische, rücksichtslose Ausbeutung der wirtschaftlich Schwächeren im Interesse des Kapitaleinsatzes und seiner Verzinsung ließ unter den sich ausgebeutet fühlenden Lohnarbeitermassen eine genau so materialistische Abwehrfront im Sozialismus entstehen. Mit den gleichen Waffen sollte die Macht des herrschenden Kapitalismus bekämpft und wenn möglich gebrochen werden. Die irdischen Güter dieser Welt sind zu Unrecht verteilt, also müssen sie neu verteilt werden. Solange die Macht des Staates in den Händen der Besitzenden liegt, ist dies nicht möglich. Daher muß die Masse des arbeitenden Volkes die Staatsgewalt in ihre Hände bekommen, durch offenen Kampf oder durch Erringung einer parlamentarischen Mehrheit. Kann der so in die Hände des besitzlosen Volkes gelangte Staat die Betriebe der bisherigen Privatbesitzer enteignen und in Staatsbesitz überführen, dann vermag der arbeitende Mensch in diesen Staatsbetrieben endlich voller Nutznießer der wirtschaftlichen Erfolge zu werden, was ihm im kapitalistischen Wirtschaftssystem ungerechterweise vorenthalten wird. Diese Parole des ursprünglichen Sozialismus wurde im kommunistischen Staats- und Wirtschaftssystem Rußlands zunächst auch zu verwirklichen versucht. Die Zusammenballung großer Wirtschaftseinheiten unter staatlicher Leitung machte es dabei noch notwendig, an die Stelle der gehemmten oder ganz ausgeschalteten Einzelinitiative die staatliche Planung zu setzen.

Diese extreme Entwicklung im materialistischen Sozialismus oder Kommunismus mußte aber ebenfalls auf die Wirkungen der modernen Technik zurückgreifen, genau so wie der materialistische Kapitalismus. Daher erlebt es die Gegenwart, daß die Methoden der kommunistischen Wirtschafts- und Betriebsgestaltung eine große Ähnlichkeit mit den kapitalistischen Wirtschaftsmethoden aufweisen. Dies beweist auch eine Verlautbarung der letzten Zeit über die verstaatlichten Betriebe der deutschen Ostzone. Dort ist zu hören, daß wohl bei den noch in Privatbesitz befindlichen Betrieben um das Recht des Arbeiters gekämpft werden muß, selbst mit Hilfe des Streiks, da bei diesen Betrieben immer noch die Gefahr der kapitalistischen Ausbeutung besteht. Bei den Staatsbetrieben ist dies aber nicht zu befürchten. In diesen muß vielmehr darauf gesehen werden, daß die größte Arbeitsrationalität in Technik und Arbeitsverfahren und in der Arbeitsleistung eines jeden einzelnen erreicht wird, da diese Betriebe unmittelbar im Dienste des Volkes arbeiten

und nicht mehr im Interesse privater Kapitalrenten. Das materialistische Denken hat zwar die Kapitalrentabilität als Leitstern wirtschaftlichen Handelns abgeschafft, dafür aber bestimmte vom Staat gestellte Interessen gesetzt, die bisher nicht immer mit den Lebensinteressen des arbeitenden Menschen zusammenfallen. Dies beweist die russisch besetzte Zone Deutschlands genau so wie das eigentliche russische Wirtschaftsgebiet. Dieselbe Erscheinung zeigte auch das verflossene nationalsozialistische Deutschland; die Machtpolitik des totalen Staates trat im Wirtschaftsleben an die Selle des kapitalistischen Gewinnstrebens.

Die materialistische Denkart beherrscht aber auch weite Volksskreise, gleichgültig ob sie sich zu den sogenannten Besitzenden oder Besitzlosen rechnen, ob sie in selbständiger oder unselbständiger Arbeit stehen. Auch die Kreise der Arbeiter und Angestellten betrachten ihren eigenen Beruf in überwiegender Weise von dieser materiellen Seite des Geldverdienens her. Die Höhe des Wochen- oder Monatsverdienstes bestimmt die Berufseinschätzung, vielleicht noch in Verbindung mit dem Grad einer angenehmen Arbeitsform, ob man den Witterungseinflüssen ungeschützt ausgesetzt ist, inwieweit man sich bei der Arbeit beschmutzt usw. Nach dieser Einstellung wählen die Eltern die Berufe ihrer Kinder, wird die gesellschaftliche Rangordnung der einzelnen Menschen bestimmt. So halten sich vielfach die gelernten Arbeiter für bessere Menschen als die ungelernten Arbeiter, die Handwerker oder Angestellten für besser als die Arbeiter, die Beamten für besser als die Angestellten, die Unternehmer für besser als die Beamten. Solange der Wert der Arbeitsleistung mit der Höhe des Arbeitsverdienstes zusammenfiel, mag diese äußerliche Erklärungsweise der Einkommenshöhe für den gesellschaftlichen Wert des Menschen eine vereinfachte Einschätzungshilfe gewesen sein. Längst hat sich aber Einkommenshöhe von Arbeitsleistung und vor allem vom menschlichen Arbeitswert entfernt. Gerade die jüngste Gegenwart zeigt dies doch deutlich in den mühelosen, großen Verdiensten am Schwarzen Markt gegenüber den viel geringeren Einkommen üblicher Beschäftigungsarten. Jeder Schwarzmarkthändler müßte nach dieser überlieferten Einschätzung ein gesellschaftlich wertvollerer Mensch sein als der ehrlich arbeitende Arbeiter, Angestellte oder Beamte, jeder Kriegs- und Nachkriegsgewinnler ein wertvolleres Glied der menschlichen Gesellschaft als der inzwischen verarmte ehemalige Mittelstand. Tatsächlich geht aber in diesem Denken das Streben vieler Jugendlicher danach, mehr vom Schwarzen Markt zu leben als von der Hände Arbeit.

Ist so im praktischen Denken weiter Volkskreise genau so wie bei der modernen Entwicklung kommunistischer Wirtschaftsmethoden immer noch die materialistische Grundhaltung zu verspüren, so hat sich bereits seit einigen Jahrzehnten im Kapitalismus und in jüngster Zeit auch im sozialistischen Denken wieder eine gewisse Rückkehr zum Menschen bemerkbar gemacht. Auf beiden Seiten erinnert man sich wieder daran, daß neben der Materie

des Kapitaleinsatzes oder der Technik auch der Mensch mit seinem Geistesleben zu beachten ist.

Der humanistische Kapitalismus muß um den Menschen besorgt sein, weil der Mensch als wertvolles und teilweise nicht mehr beliebig ersetzbares Element der Wirtschaft erkannt ist. Die Sozialgesetzgebung der Staaten, angefangen von Deutschland als Pionier in diesen Bestrebungen bis zu den modernen Entwicklungen in den Vereinigten Staaten und auch in Rußland, sorgt dafür, daß die Arbeitskraft des Menschen in den Notzeiten der Krankheit und des Alters geschützt, daß sie in der betrieblichen Alltagsarbeit nicht zerstört oder verbraucht wird. Denn die Beständigkeit des Menschengeschlechtes ist in Gefahr, wenn Raubbau mit dem Menschen und seiner Arbeitskraft getrieben wird, wenn das Menschengeschlecht weiterhin zur Degeneration gezwungen ist. Die betriebliche Sozialpolitik sorgt für menschenwürdige Arbeitsbedingungen und technische Erleichterungen, sorgt für Wohlfahrtspflege an den Arbeitern und ihren Familienangehörigen, damit die Stammarbeiterschaft des Betriebes erhalten bleibt. Diese humanistischen Strömungen im Kapitalismus bringen gerade in der Gegenwart die Betriebe dazu, das spärliche Realeinkommen ihrer Stammarbeiter auf die verschiedenartigste Weise mit Naturalentlohnung zu ergänzen, ihnen zusätzliche Lebensmittel oder sonstige Güter zu verschaffen, sie auch in Krisenzeiten des Kohlen- und Strommangels und der damit erzwungenen Kurzarbeit weiter zu beschäftigen und zu bezahlen. Noch vor zwanzig und mehr Jahren wäre eine solche Handlungsweise jedem eingefleischten Kapitalisten und Unternehmer töricht und unwirtschaftlich erschienen.

Diese humanistische Wendung hat auch den Sozialismus ergriffen, wenigstens in den führenden Kreisen, wenn auch noch nicht in der breiten Massenwirkung, die noch immer im traditionellen Materialismus verhaftet ist. Denn der Anschauungsunterricht der kommunistischen Wirtschaftsform und auch der nationalsozialistischen Vermachtung des Staates haben gezeigt, daß der arbeitende Mensch im Staatsbetrieb und in der Staatswirtschaft nicht besser gestellt ist als im kapitalistischen Betrieb, ja daß der materialistische Staat sogar den Menschen noch mehr bedrückt als ein humanistischer Kapitalismus. Die rationalistischen Arbeitsmethoden nach einem Stachanowprinzip in Rußland unterscheiden sich keineswegs von den kapitalistischen Ausbeutungsmethoden der menschlichen Arbeitskraft, wenn von der Erklärung abgesehen wird, daß das eine zum Wohl des Staates und des ganzen Volkes, das andere aber nur zum Wohl privater Kapitalinteressen geschehen würde. In beiden Fällen hat der einzelne Arbeiter keine Möglichkeit, in den Genuß der bevorrechtigten Volkskreise, die den Staat in Händen haben, zu gelangen oder in den Genuß eigenen Kapitalbesitzes. Daher muß die materialistische Ausdeutung des Sozialismus und Kommunismus aufgegeben und ebenfalls eine humanistische Umwandlung sozialistischen Denkens eingeleitet werden.

Sowohl beim humanistischen Kapitalismus wie beim Sozialismus handelt es sich darum, den Menschen stärker in den Mittelpunkt pfleglicher Über-

legungen zu stellen. Der Mensch ist als wertvoller Bestandteil der Wirtschaft, der menschlichen Gesellschaft oder des Staates erkannt. Ziel aber auch dieses humanistischen Kapitalismus ist die Sicherung des Kapitaleinsatzes und der Rentabilität, was mit der pfleglichen Behandlung der menschlichen Arbeitskraft besser erreicht wird als mit deren raubbaumäßiger Abnutzung. Auch der humanistische Sozialismus sieht zwar den einzelnen Menschen anders als der materialistische Sozialismus, aber auch hier bleibt er nur Zweck und ein Bestandteil der Organisationsform von Gesellschaft oder Staat. Zwar ist dieser Fortschritt vom Materialismus zum Humanismus erfreulich und bedeutet eine weitgehende Annäherung an die christliche Einstellung, er wird in vielen Fällen auch auf weiten Gebieten ein gemeinsames Handeln zur gegenseitigen Unterstützung ermöglichen. Zweifel werden gegenüber diesen humanistischen Strömungen in Kapitalismus und Sozialismus dagegen immer bestehen bleiben, wie weit solche Maßnahmen zur Wertschätzung des einzelnen Menschen auch grundsätzlich verankert sind, daß sie nicht kurzerhand verlassen werden, wenn eine wieder mehr materialistische Haltung dem menschlichen Egoismus im kapitalistischen Denken oder dem Massenstreben im sozialistischen Denken zweckmäßiger erscheint.

Auch für die christliche Betrachtungsweise aller wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Probleme muß der Mensch im Mittelpunkt aller Überlegungen stehen. Auch hier darf nicht verkannt sein, daß das Kapital die notwendige Voraussetzung jeder technischen Weiterentwicklung, jeder modernen Betriebs- und Wirtschaftsgestaltung ist. Aber im Gegensatz zur humanistischen Ausdeutung kapitalistischer und sozialistischer Wirtschaftserklärungen ist der Mensch nicht Hilfsmittel für irgendwelche wirtschaftliche und gesellschaftliche Zwecksetzungen, sondern ist im christlichen Sinne die Voraussetzung, damit überhaupt Wirtschaft und Gesellschaft ihre Berechtigung besitzen. Damit erhält der Mensch eine ganz andere Stellung im Wirtschafts- und Gesellschaftsleben.

Diese christliche Einstellung, daß der Mensch Voraussetzung und damit auch letzter Zweck jedes Wirtschaftens, jeder Gesellschafts- und Staatsordnung ist, leitet sich bereits aus der Bibel und aus der in ihr berichteten Schöpfungsgeschichte ab. Dort steht geschrieben, daß der Mensch als Ebenbild Gottes von diesem geschaffen ist, daß er von Gott den Auftrag erhalten hat, sich die Erde nutzbar zu machen. Mit dieser Erde ist aber alles zu verstehen, was auf ihr an wirtschaftlichen Gütern vorhanden ist, der Boden mit seinen Bodenschätzen genau so wie die menschlichen Errungenschaften der Betriebe und ihrer modernen Technik oder das dafür notwendige Kapital. Diesen Auftrag, alle diese Güter der Erde nutzbar zu machen, hat der Mensch erhalten. Nach der materialistisch-kapitalistischen Ausdeutung hätte aber ein solcher Auftrag, die Erde dem Menschen nutzbar zu machen, wohl dem Kapital gegeben werden müssen oder schließlich dem Staate. Denn nach einer solchen Auslegung werden doch Wirtschaftsablauf und wirtschaftliche Gesetz-

mäßigkeit oder die Einordnung des Menschen in die gesellschaftlichen und staatlichen Organisationen betrachtet.

Als Ebenbild Gottes und von Gott beauftragt, steht somit der Mensch im Mittelpunkt alles wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Geschehens. Diese Stellung muß aber jeder einzelne Mensch einnehmen, gleichgültig, ob er mit ausführender, leitender oder planender Arbeit betraut ist, ob er reich oder arm ist, ob einflußreich oder nicht. Es ist dies kein Vorrecht für den besitzenden Menschen im Sinne des Kapitalismus oder für den Menschen einer Gesellschaftsschicht, die gerade die Machtmittel des Staates in Händen hat. Hier scheidet sich die christliche Auffassung vom Menschen als Mittelpunkt des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens von der heute üblichen Denkart, die den meisten Menschen seit so langer Zeit anerzogen, in der man aufgewachsen ist. Die christliche Wirtschaftspolitik will dabei keine öde Gleichförmigkeit aller Menschen erreichen, wie es zunächst dem ursprünglichen Kommunismus zu eigen war. Vielmehr hat jeder Mensch seine verschiedenartige Veranlagung und Fähigkeit, die er entsprechend für die Gesamtheit einzusetzen hat. Daher wird im Sinne der christlichen Wirtschaftsethik jeder einzelne Mensch verschiedenartige Leistungen und dementsprechend auch verschiedenartige Einkommensverhältnisse besitzen müssen. Aber der Mensch als solcher ist die Voraussetzung für alles Wirtschaften, nicht nur ein bevorrechtigter Teil der Menschen.

Dies bedeutet, daß in der volkswirtschaftlichen Erklärung die drei Produktionsfaktoren Boden, Kapital und Arbeit nicht gleichrangig sind, daß vielmehr die Arbeit des Menschen den Primat vor Boden und Kapital besitzen muß, daß in der Betriebswirtschaft nicht Arbeit und Kapital gleichrangig wirksam sind, sondern der Mensch die Voraussetzung für jeden betrieblichen Kapitaleinsatz ist. Die Wirtschaftswissenschaft muß daraus die Folgerung ziehen, daß die wirtschaftlichen Gesetzmäßigkeiten nicht allein vom Kapital her abgeleitet werden dürfen, was seit langem die einzige Erklärungsweise ist, sondern daß vor allem vom Menschen und seiner Arbeitsleistung her ausgegangen werden muß. Die Wirtschaftspraxis muß den Menschen nicht nur in humanistischer Auslegung pfleglich behandeln, sondern für den Menschen als Konsument und als Mitarbeiter im Betrieb und im Wirtschaftsganzen arbeiten und sorgen.

Dieser Unterschied verschiedener Denk- und Handlungsweisen sei an dem Beispiel des Lohnes gezeigt. Der materialistische Kapitalismus sieht im Lohn einen Kostenfaktor, dessen Aufgabe es schließlich ist, eine möglichst große Leistung aus dem Menschen organisatorisch herauszuholen. Im Streben nach größter Wirtschaftlichkeit muß dabei versucht werden, die Löhne sparsam auszugeben, entweder durch entsprechendes Einsparen von Personal oder durch Niedrighalten der Reallöhne. So kam dann auch in der extremen Deutung wirtschaftlicher Automatik das eherne Lohngesetz auf, das den Menschen wie jede Ware den Mengenverhältnissen von Angebot und Nachfrage unterordnet. Weil die Masse der arbeitenden Menschen immer größer ist als die

Zahl der Unternehmer, die Arbeiter suchen, muß besonders durch die nicht abwendbaren Krisenerscheinungen des Wirtschaftslaufes der Lohn des Massenmenschen immer an der Grenze des Existenzminimums bleiben.

Da nach diesen Grundsätzen der materialistische Kapitalist keineswegs freiwillig bereit ist, mehr als unbedingt notwendig an Lohn zu zahlen, muß ihm mit allen Mitteln des Lohnkampfes, auch mit Hilfe des Streiks, ein höherer Lohn abgerungen werden. Dies ist die Auffassung des materialistischen Sozialismus und Kommunismus. Ist es gelungen, die Machtmittel des Staates in die Hände des arbeitenden Volkes zu legen, dann kann auf diese Weise auch ein höherer Lohn erzwungen werden. Organisatorische Hilfsmittel dazu sind in diesem Falle die besonderen Organe der staatlichen Arbeits- und Wirtschaftsverwaltung, sind es auch die staatlicherseits veranlaßten oder verbindlich erklärten Tarifvereinbarungen. Da aber nach Ansicht des Sozialismus der kapitalistische Unternehmer die Löhne nie in voller Höhe der tatsächlichen Arbeitsleistung entsprechend vergüten wird, muß an dem sich ergebenden Reingewinn auch der arbeitende Mensch beteiligt sein. Es entsteht die berechtigte Forderung nach der Gewinnbeteiligung.

Der humanistische Kapitalismus will dem arbeitenden Menschen im Betrieb mehr geben als nur einen Mindestlohn. Er staffelt die Akkordlöhne entsprechend der Arbeitsleistung und gibt Prämienzulagen für besondere Leistungen, er verwendet Teile des Reingewinns für Sozialeinrichtungen und soziale Rücklagen zu Gunsten der Belegschaftsmitglieder. Denn er will mit einem gerechten Lohn eine zuverlässige Stammarbeiterschaft gewinnen und erhalten. Der humanistische Kapitalismus gerät aber gerne in Versuchung, all diese Einrichtungen betriebsgebunden zu schaffen, um so mit sozialen Vorteilen seine Arbeiterschaft eng mit dem Betrieb zu verbinden. Wenn damit keine anderweitigen Hemmungen für den arbeitenden Menschen entstehen, ist vom Standpunkt der christlichen Wirtschaftsethik nichts dagegen zu sagen. Einem jeden Betrieb ist anzuerkennen, mit seinen Sozialmaßnahmen den eigenen Betriebszweck in erster Linie zu fördern. Denn der Betrieb ist keine öffentliche Wohlfahrtseinrichtung, sondern ein wirtschaftlich rechnender Organismus.

Da die christliche Wirtschaftsethik die Menschen nicht als Idealtypen nehmen will, sondern so, wie sie im Durchschnitt erscheinen, wird auch bei einer christlichen Betrachtung der Wirtschaft vieles anzuerkennen sein, was Kapitalismus und Sozialismus als Anforderungen an einen gerechten Lohn aufstellen. Nur muß dieser gerechte Lohn nach christlicher Auffassung für beide Teile gleicherweise gerecht wirken; er muß vor allem die Würde und das Recht jedes einzelnen Menschen wahren. Daher muß die christliche Wirtschaftsethik noch weitere Forderungen an den gerechten Lohn stellen, wie sie ähnlich bereits vom humanistischen Sozialismus erhoben werden, wenn dort auch vielfach mit einer anderen Begründung. Da jeder Mensch Voraussetzung und Mittelpunkt wirtschaftlicher Überlegungen und Maßnahmen ist, so muß die christliche Wirtschaftsethik fordern, daß der Lohn eines jeden

Menschen, auch der des niedrigst bezahlten Arbeiters, dazu ausreichen muß, sich selbst und außerdem eine normale Familie zu erhalten. Denn die Familie ist nach christlicher Auffassung die Keimzelle des Volkes und der Menschen; für sie zu sorgen, ist eine der Hauptaufgaben des arbeitenden Menschen. In Zeiten wirtschaftlichen Aufstiegs ist darüber hinaus zu fordern, daß nicht nur ein kleiner Kreis von Menschen in die Lage versetzt wird, sich mit seinem Arbeitseinkommen ein mehr oder weniger großes Vermögen anzusammeln, sondern daß dies alle Menschen wenigstens in einem gewissen Ausmaße können, um sich so mindestens gegen Krankheit und Alter zu schützen. Die Tüchtigkeit und Fähigkeit des einzelnen Menschen und das Maß der von ihm erreichten Arbeitsleistung wird dabei die Höhe dieser Arbeitseinkommen verschieden sein lassen, damit auch den Umfang und die Schnelligkeit der jeweiligen Vermögensbildung bestimmen. Es wird daher nach den Grundsätzen einer christlichen Wirtschaftsauffassung gestaffelte Tariflöhne geben müssen, die einen möglichst gerechten Leistungslohn gewähren. Da aber nach der christlichen Auffassung der Lohn nicht nur ein Kostenfaktor des Betriebes ist, sondern die gerechte Beteiligung des arbeitenden Menschen an der erzielten Betriebsleistung, so werden die tariflich vereinbarten Löhne kein Höchstlohn sein können, sondern müssen Mindestlöhne sein. Jeder Betrieb muß von sich aus diese Mindestlöhne überschreiten, wenn seine Gewinnlage dies zuläßt. Dabei ist von der tatsächlichen Gewinnlage auszugehen, nicht von dem in der Bilanz ausgewiesenen Gewinn. Wird bereits durch eine übertarifliche Bezahlung eine gewisse Gewinnbeteiligung des arbeitenden Menschen erreicht, so sind in gleicher Weise auch die verschiedenen Formen der Sozialeinrichtungen der Betriebe zu werten, ebenso die verschiedenen Formen bereits bekannter Gewinnbeteiligung, wie Umsatzprovision, Tantiemen usw.

Die Höhe eines solchen, nach christlicher Auffassung gerechten Lohnes, der die einzelne Arbeitsleistung würdigt und entsprechend den wirtschaftlichen Verhältnissen in irgendeiner Form eine Gewinnbeteiligung vorsieht, muß nicht nur den arbeitenden Menschen mit seiner Familie ernähren, sondern auch eine gewisse Vermögensbildung zulassen, zur Sicherung gegen Krankheit und Alter, zum Erwerb einer eigenen Siedlerstelle, zum Einrichten eines entsprechenden Haushaltes usw.

Denn um diese Lebensform einem jeden Menschen zu sichern, arbeitet der Mensch selbst, arbeitet aber auch jeder Betrieb und die Gesamtwirtschaft, ist schließlich auch die menschliche Gesellschaft mit ihren Organisationsformen des Staates usw. vorhanden. Diese Möglichkeit muß der gerechte Lohn allen arbeitenden Menschen geben, die sich um eine wirkliche Arbeitsleistung bemühen, nicht nur einigen wenigen. Daher ist es leicht möglich, daß eine solche Existenzsicherung auf breitester Volksbasis die Kapitalansammlung großen Ausmaßes in nur wenigen Händen verhindert, vielleicht sogar das Anwachsen großer Betriebe in raschem Ausmaße verzögert, gemessen an den Maßstäben, welche die kapitalistische Denkart dafür gebildet hat und oft auch für notwendig hält. Aber der Mensch und nicht das Kapital ist Mittelpunkt wirt-

schaftlicher Überlegungen auch bei der Bestimmung des gerechten Lohnes. Die Grenze ist von selbst gezogen durch die Tatsache, daß in keiner Wirtschaft mehr Löhne bezahlt werden können, als gearbeitet und geleistet werden kann. Aber diese einschränkende Forderung muß für alle ausnahmslos gelten, auch für diejenigen, die bisher sich von einer solchen Forderung selbst ausgenommen haben. Denn alle Menschen müssen Mittelpunkt wirtschaftlicher Überlegungen sein. Ob und wie weit dann der einzelne Mensch sich aus seinem Einkommen ein eigenes Vermögen zusammenspart, oder ob er dieses Mehreinkommen, das über das Existenzminimum hinausgeht, verschwendet, verspielt oder vertrinkt, muß dabei seinem freien Willen überlassen bleiben, der freilich an sich bereits an sittliche Forderungen gebunden ist. Dasselbe gilt, ob ein Mensch überhaupt einen Leistungslohn verdienen will, der über dieses Existenzminimum hinausgeht. Die Möglichkeit zu solchem Mehrverdienst und zu eigener Vermögensbildung muß aber jedem Menschen von der Wirtschaft gegeben werden, wenn sie den Anforderungen der christlichen Wirtschaftsethik genügen will.

Hier unterscheidet sich die christliche Wirtschaftsauffassung auch vom humanistischen Sozialismus. Dort besteht nur zu gerne die Neigung, den Menschen sein Leben lang als unmündiges Geschöpf zu betrachten. Der Staat sorgt als Wohlfahrtsstaat für die Menschen, Zwangsversicherungen und Zwangssparkassen sollen dazu verhelfen. Privates Eigentum ist zur Sicherung einer menschenwürdigen Lebensexistenz weniger wichtig, als es Gemeinschaftseinrichtungen sind. Gewiß, auch nach der christlichen Auffassung sind solche Gemeinschaftseinrichtungen notwendig, wenn die Kraft des einzelnen Menschen nicht ausreicht oder gar versagt. Der einzelne Mensch darf aber durch solche öffentliche Fürsorge nicht dazu verleitet werden, auf jede eigene Initiative zu verzichten und damit ein willenloses Geschöpf der menschlichen Gesellschaft und des Staates zu werden.

Keineswegs wird jedoch dem Staat nach der christlichen Wirtschaftsauffassung jede Mitwirkung beim Erreichen eines gerechten Lohnes abgesprochen. Er hat vielmehr alle die Aufgaben zu übernehmen, die der einzelne Mensch und der einzelne Betrieb dabei nicht erreichen kann. Der Staat hat stets dann einzugreifen, wenn die vorausgehenden Standesgliederungen zur Erfüllung bestimmter Aufgaben nicht mehr ausreichen. Daher muß der Staat die Voraussetzungen für ein ruhiges Arbeiten der Betriebe schaffen, damit diese ihre Löhne bezahlen können, auch die Voraussetzungen für tarifliche Lohnvereinbarungen, für das Ermöglichen und Belassen von Betriebsgewinnen, aus denen auch der arbeitende Mensch seinen Anteil erhalten kann. Der Staat hat daher im Gegensatz zu heute seine Steuergesetzgebung so zu gestalten, daß der Betrieb solche Sozialeinrichtungen überhaupt ansammeln kann, er hat durch eine gerechte Steuerstaffelung das geringere Einkommen mehr zu schonen als die höheren Einkommen, er muß bei seiner Besteuerung überhaupt auch wieder eine Vermögensbildung zulassen. Er hat durch Kinderzulagen, die er entweder geldmäßig gewährt oder durch Steuerfreigrenzen in der Besteuerung

der Lohneinkommen erreichen läßt, dafür zu sorgen, daß sich der betrieblich nur mögliche Leistungslohn einem nach der Kopfzahl der Familie gestaffelten Familienlohn angleicht. Der Staat muß im Bereich des gerechten Lohnes neben den zusätzlichen Leistungen der Betriebe auch für den notwendigen Sozialschutz bei Krankheit und Alter des arbeitenden Menschen aufkommen.

Grundsatz der christlichen Wirtschaftsauffassung ist somit, daß jeder einzelne Mensch seine persönliche Freiheit auch im Wirtschaftsleben in jeder Lage behält, dem Staat, der Wirtschaft und dem Betrieb gegenüber, daß aber das Arbeiten der Betriebe, der Wirtschaft und die Ordnung des Staates für alle Menschen gleichmäßig gilt. Denn jeder Mensch ist die Voraussetzung und der Mittelpunkt alles wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Geschehens, jeder einzelne Mensch ist als Ebenbild Gottes geschaffen und hat die Aufgabe, sich die Erde nutzbar zu machen.

Dies verlangt bereits der Grundsatz christlicher Gerechtigkeit. Wie der Mensch vor jeder Sache, auch vor dem Kapital, im Weltplan Gottes eingestellt ist, so muß dies für jeden Menschen gelten, damit alle Menschen an den Gütern dieser Erde teilnehmen können, wenn sie dies nur selbst wollen. Aber die anderen Menschen müssen es jedem einzelnen ermöglichen, sie müssen alle untereinander guten Willens sein. Da aber nicht jeder Mensch diesen guten Willen von sich aus äußern will, so muß die menschliche Gesellschaft durch ihre Organe, den Staat usw., durch Gesetze, organisatorische Einrichtungen usw., dafür sorgen, daß die Grundsätze der christlichen Gerechtigkeit auch im Wirtschaftsleben verwirklicht werden können. Die Menschen müssen sich daran gewöhnen, die Grundsätze christlicher Gerechtigkeit nicht nur sich selbst oder einem kleinen Sympathiekreis, sondern allen gegenüber anzuwenden, werktags genau so wie sonntags. Sie dürfen nicht fortfahren, den Christen nur am Sonntag zu betonen und am Werktag dafür keine Zeit zu haben, die christlichen Moralgrundsätze zwar für die Allgemeinheit als verpflichtend zu erklären, das eigene private und geschäftliche Leben jedoch davon auszunehmen, ja selbst das private und das geschäftlich-berufliche Leben des einzelnen noch zu trennen. Der Mensch ist eine organische Einheit; der Christ muß überall zu finden sein, auch in jeder wirtschaftlichen und beruflichen Handlungsweise.

Dieser Grundsatz der christlichen Gerechtigkeit verlangt aber, danach bereits das Diesseitsleben in all seinen Einzelheiten auszugestalten, in der Gesamtwirtschaft und in den Betrieben genau so wie im Berufsleben des einzelnen; auch dann, wenn bisher aus dem kapitalistischen oder sozialistischen Denken heraus dem einzelnen Vorrechte eingeräumt waren, auf die er ganz oder teilweise verzichten muß, wenn die Grundsätze einer christlichen Wirtschaftsethik verwirklicht werden sollen; selbst dann, wenn diese Vorrechte seit Generationen ererbt sind, aber im Zeitenwandel bei den veränderten sozialen Verhältnissen eines Volkes oder einer Zeit nicht mehr haltbar sind. Dies gilt besonders für die soziale Not der vertriebenen Ostflüchtlinge, der Fliegergeschädigten und Kriegsversehrten. Auch der scheinbar nur wenig Be-

sitzende ist von dieser Pflicht christlicher Gerechtigkeit nicht ausgenommen. Es widerspricht den Grundsätzen praktischen Christentums, die christliche Gerechtigkeit erst nach dem Tode in der Ewigkeit verwirklicht sehen zu wollen. Denn Gerechtigkeit ist nicht nur eine Eigenschaft Gottes; auch der auf dieser Erde lebende Mensch hat sie zu erfüllen.

Die christliche Gerechtigkeit muß sich noch mit der christlichen Liebe vereinigen. Denn die Gerechtigkeit allein kann leicht kalt und nüchtern wirken, wenn sie nicht von der christlichen Liebe durchflossen ist. Die christliche Liebe wird nie ohne Gerechtigkeit wirksam werden; denn sonst wäre sie keine echte Liebe. Aber die christliche Liebe sieht in allen Menschen Brüder und Schwestern, in jedem Menschen den Mitarbeiter eines Betriebes und der Gesamtwirtschaft, den gleichberechtigten und vollwertigen Staatsbürger. Die christliche Liebe muß auch in dem sonst so nüchternen Wirtschaftsleben wieder ihren Einzug halten können. Christliche Liebe darf aber nicht mit Almosengeben verwechselt werden; denn sonst fehlt der Grundsatz christlicher Gerechtigkeit. Christliche Liebe verpflichtet zur Hilfeleistung, wenn der andere zu schwach ist, auch im Wirtschafts- und Gesellschaftsleben. Christliche Gerechtigkeit und christliche Liebe sind nicht Erscheinungen, die nur im religiösen Gefühlsleben oder im Gotteshaus allein gefunden werden dürfen, sie sind vielmehr die notwendige Voraussetzung für das Verwirklichen christlichen Wirtschafts- und Gesellschaftslebens, christlicher Wirtschaftsethik.

Der Mensch ist die Voraussetzung und das Ziel jedes wirtschaftlichen Arbeitens, des einzelnen Menschen, des Betriebs und der Gesamtwirtschaft und staatlicher Maßnahmen. Jeder Mensch, ob er ausführende, leitende oder planende Arbeit im Wirtschafts- oder Gesellschaftsleben auszufüllen hat, muß entsprechend seinen Fähigkeiten ein solcher Mittelpunkt wirtschaftlicher Überlegungen und wirtschaftlichen Handelns sein. Vom Menschen aus sind die Grundgesetze der Wirtschaft abzuleiten, auf seine Bedürfnisse ist der Wirtschaftsablauf einzustellen. Wird auf solche Weise vom Menschen her der Maßstab für alles wirtschaftliche und gesellschaftliche Handeln abgeleitet und bestimmen danach Wirtschaftswissenschaft und Wirtschaftspraxis ihre Erklärungen und Maßnahmen, dann können christliche Gerechtigkeit und christliche Liebe auch in einem Wirtschaftsleben wieder verwirklicht werden, das seit so langer Zeit nur materialistische, höchstens humanistische Ziele gekannt hat. Nur dann sind die Grundsätze christlicher Wirtschaftsethik verwirklichbar.

Vergleichende Religionsgeschichte und Altes Testament

Von JOHANNES BEUMER S. J.

Ein bekannter protestantischer Exeget hat einmal die relative Bedeutung der Religionsgeschichte für das Neue Testament folgendermaßen beurteilt: „Wir verdanken den Forschungen zur Religionsgeschichte der ausgehenden Antike eine wesentliche Bereicherung des wissenschaftlichen Materials. Wir

müssen lernen, das Christentum, insbesondere die führenden Personen der Urgemeinde, in ihrem Verhältnis zu dem breitflutenden Strom des damaligen religiösen Lebens zu sehen und gemeinsame Strömungen, Verbindungen, Analogien sowie geschichtliche Zusammenhänge nachzuweisen. Wir wissen heute, daß das junge Christentum in Sprache und Anschauungswelt durch tausend Fäden mit der damaligen griechisch-römischen Kultur verbunden ist. Wir sehen die Vertreter der neutestamentlichen Frömmigkeit und Theologie nicht mehr unter dogmatischem Gesichtspunkt, sondern wir fassen sie in stärkerem Maße als Persönlichkeiten in ihrer geschichtlichen Eigenart und auch inmitten ihrer Zeit und deren Interessen. Das Urchristentum wird dadurch konkreter und lebensvoller. Aber bei solcher Betrachtung ist für uns immer wieder das Endergebnis, daß gerade das Entscheidende, Charakteristische und Bleibende an ihnen nicht aus solchen zeitgeschichtlichen Einflüssen erklärt werden kann, sondern auf die Wirkungskraft der Person hinführt, an die sie sich mit ihrem ganzen Leben und Sein gebunden fühlen. Und das ist Jesus, der geschichtliche Jesus, der biblische Jesus in der wunderbaren Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen, wie ihn das Neue Testament verkündigt" (P. Feine, Theologie des Neuen Testamentes, Leipzig 1936, S. 12). Das ist treffend gesagt. Uns möchte scheinen, daß damit die Religionsgeschichte überhaupt in ihrer Beziehung zum Religiösen gewertet ist, und der Versuch könnte lohnend sein, die entsprechende Anwendung auf die alttestamentliche Schrifterklärung zu machen.

Seitdem die vergleichende Religionsgeschichte in der modernen Wissenschaft einen Platz errungen hat, ist sie auch auf das Gebiet der Exegese vorgedrungen. Für das Alte Testament mußte dabei die Kenntnis der Kultur und der Religionen des Vorderen Orients gefördert werden, gewiß kein leichtes Unterfangen. Das Interesse wandte sich auch in der katholischen Exegese von der Textkritik und der philologischen Erforschung mehr dem Studium der Umwelt des alttestamentlichen Schauplatzes zu. Viel Wertvolles ist bei diesen Arbeiten zutage gekommen, das „Licht vom Osten" hat manche bis dahin dunkle Schriftstelle erhellt. Selbst die extrem-liberale Bibelkritik hat nicht immer nur niedergerissen, sondern auch positiv aufgebaut. Ein Beispiel mag das erläutern.

Von den Abschnitten der Genesis, die uns die Geschichten der Väter (Patriarchen) erzählen, hebt sich durch Stil und Inhalt das 14. Kapitel scharf ab. Es berichtet von dem Kriegszug von vier Königen des Ostens gegen fünf Könige am Toten Meer und von dem erfolgreichen Auftreten „Abrams, des Hebräers" gegen die Sieger. Die Religionsgeschichte war zunächst versucht, in diesem Berichte ein versprengtes Sagenstück ohne geschichtlichen Hintergrund oder eine Erfindung aus nachexilischer Zeit zu sehen. A. Jirku aber kam ganz vom Standpunkt einer freiforschenden Religionsvergleichung zu dem überraschenden Ergebnis, daß dieses Kapitel nicht weniger geschichtliche Wahrheit enthält als die übrigen der Genesis: „Der ganze Stil ist der historischer Urkunden ... Der hebräische Text läßt überdies erkennen, daß er auf eine Urkunde

in Keilschrift und akkadischer Sprache zurückzugehen scheint. Ja, manches an der Diktion, vor allem der Ausdruck ‚Abram, der Hebräer' läßt sich überhaupt nur von einer solchen Annahme aus verstehen.... Dieses Kapitel wird zurückgehen auf ein in Stil und Inhalt, Schrift und Sprache den El-Amarna-Briefen ähnliches Schreiben, das in irgendeiner palästinensischen Stadt aufbewahrt wurde... und das dann die Vorlage zu unserem 14. Kapitel der Genesis bildete... Vor allem, daß es einen ‚Abram, den Hebräer' wirklich gab, scheint durch dieses Kapitel so gut wie gesichert" (Geschichte des Volkes Israel, Leipzig 1931, S. 62f.).

So hat die vergleichende Religionsgeschichte manches zur Erhärtung und auch zum Verständnis des Alten Testamentes beigetragen. Mit besonderem Nachdruck muß das von der katholischen Wissenschaft gesagt werden, die sich nicht in tollkühnen Hypothesen gefiel und deshalb auch im allgemeinen nicht zu widerrufen brauchte, was sie anfangs behauptet hatte. Eigene Erwähnung verdient hier als Gesamtdarstellung das Werk von Fr. X. Kugler, Von Moses bis Paulus (Münster 1922)[1].

Wenn schon das neutestamentliche Zeitalter ohne ausgiebige Verwertung des von der Erforschung der hellenistischen Welt geförderten Materials nicht verstanden werden kann und die religiösen Urkunden des Urchristentums ohne sie abstrakt und unlebendig wirken, so gilt das in noch höherem Maße für das Alte Testament. Seine Zeit ist uns modernen Menschen des Abendlandes völlig fremd. Weil nun das auserwählte Volk der Heilsgeschichte selbst kaum über die hl. Schriften hinaus in anderen literarischen oder monumentalen Zeugnissen den Schleier von seinem Angesicht gehoben hat, ist der Rückgriff auf die Umwelt Israels, vor allem Babylonien, Ägypten und auch Persien, unerläßlich. Ihre Sprache und darin ihre Denkart, Kultur und Religion müssen erforscht werden. Notwendig ist das auch noch aus dem Grunde: Wenn das Alte Testament einmal nicht mehr lebendig erfaßt würde, bliebe uns auch das Neue Testament, seine gnadenhafte Fortsetzung und Vollendung, vielfach unverständlich.

Der Wert einer religionswissenschaftlichen Erklärung für das Alte Testament muß heute betont werden. Es hat nämlich den Anschein, als ob sich in der Exegese eine Wendung von der Religionsgeschichte zur Theologie anbahne, und dann könnte ehrfurchtslos verbrannt werden, was man so lange angebetet hat. Zeichen für diese Wendung sind in zahlreichen Monographien der letzten Jahre zu sehen, die stärker als früher den dogmatischen Standpunkt hervorkehren. Das gilt für die katholische Exegese, aber auch, was mehr überrascht, für die evangelische. Eine befriedigende Gesamtdarstellung der Theologie des Alten Testamentes gibt es sogar bislang nur auf protestantischer Seite in der allgemein anerkannten, wenn auch noch nicht über alle Ausstellungen erhabenen Leistung von W. Eichrodt (Theologie des Alten Testamentes[2], Leipzig 1939). Gustav E. Closen hat auf katholischer Seite mit seinem

[1] Wertvolle Einzelarbeiten, wie die von Hehn, Junker u. a., können hier nicht alle aufgeführt werden.

Buche „Wege in die Heilige Schrift" (Regensburg 1939), einen bedeutsamen Vorstoß in der theologischen Durchdringung der Gedankenwelt des Alten Testamentes unternommen, doch hat ein früher Tod wenige Jahre nach dem Erscheinen dieses Werkes seinen Arbeiten in dieser Richtung nur zu bald ein Ende gesetzt[2].

Die große Linie der Veröffentlichungen auf dem Gebiete der alttestamentlichen Exegese in der letzten Zeit geht sicher mehr auf das Theologische als auf das Religionswissenschaftliche. Dieses wird nicht gerade ganz vernachlässigt, ja in der Arbeit Eichrodts sind beide Betrachtungsweisen in gutem Einklang miteinander. Die Gefahr einer Unterschätzung der vergleichenden Religionsgeschichte und ihrer Bedeutung für die alttestamentliche Exegese ist aber ohne Zweifel in die Nähe gerückt, mag sich diese Neigung bis jetzt auch mehr in der populären als in der wissenschaftlichen Literatur zeigen.

Die letzte Grundlage für eine brauchbare Schrifterklärung ist und bleibt ein kritisch gesicherter Text. Das war die Voraussetzung für ihre religionsgeschichtliche Deutung, das wird auch die Voraussetzung für eine mehr theologisch gerichtete Interpretation sein müssen. Darum kann die Exegese die Philologie nie entbehren. Die gesicherten Ergebnisse einer nüchternen Religionsgeschichte gehören mit zur Textgrundlage, denn sie lehren uns, manchmal mehr als alle Sprachwissenschaft, das Wort, wie es da steht, erfassen, und so werden sie auch die Voraussetzung für eine „pneumatische Exegese" bilden.

Die vergleichende Religionsgeschichte führt im neutestamentlichen Raum auf die eine Persönlichkeit, Jesus Christus, den Stifter des Christentums, als das tiefste Fundament der neuen Religion. Sie entdeckt damit, daß das Christentum, wenn es auch mit tausend Fäden an seine hellenistische Umwelt geknüpft ist, doch weit darüber hinausragt und zum „Neuheitserlebnis" wird. Gibt es hierfür eine Entsprechung im alttestamentlichen Raum? Es ist keine derartige Persönlichkeit da; Moses, an den man allenfalls denken könnte, ist doch nicht die alttestamentliche Religion schlechthin. Aber wir stoßen auf eine Tatsache, die den tiefsten Grund für die Eigenart der alten Religion abgibt und sie zu einer einzigartigen Höhe erhebt: das göttliche Eingreifen in die Geschichte durch die Offenbarung an das auserwählte Volk. Darum erging der Balaamsspruch über Israel:

„Siehe da ein Volk, das für sich allein wohnt
Und unter die Völker sich nicht rechnet!" (Num. 23, 9)

Die Religionsgeschichte macht diese Feststellung, und da sie vergleicht, kann sie allein diese Wirklichkeit voll würdigen. Die Religion des Alten Testamentes ist einzig in ihrer Art vor allen Religionen der Erde.

Das zeigt sich im einzelnen auf vielfältige Weise. Zuerst und vor allem darin, daß die alttestamentliche Religion streng monotheistisch ist, d. h. nur einen

[2] Die katholische Theologie des A. T. von P. Heinisch (Die Hl. Schrift des A. T., Ergänzungsband I, Bonn 1940) berücksichtigt im Aufbau und Inhalt mehr den dogmatischen Standpunkt.

Gott praktisch und auch theoretisch anerkennt. Vergebens hat eine liberale Religionswissenschaft sich abgemüht, Spuren einer polytheistischen Vorstufe in der Religion Israels zu entdecken. Vergebens hat sie versucht, diesen Monotheismus aus Blut und Boden zu erklären oder als Entlehnung aus einer Fremdreligion darzutun. „Mögen auch immerhin monotheistische Anschauungen im Orient, speziell in Kanaan, zur Zeit des Moses — noch oder schon — in der Luft gelegen haben, welcher Unterschied zwischen diesem ‚Monotheismus' und der Gotteslehre des A. T.! Auch wo die Spekulation bei polytheistischen Völkern zu einer Ahnung der Einheit Gottes sich erhebt, bleibt ihr Gott wie ihre Götter naturhaft, ist die Religion auch des einen geheimnisvollen Gottes philosophischer Monismus, nicht religiöser Monotheismus" (N. Peters, Die Religion des Alten Testamentes, München-Kempten, S. 22 f.). Auffallend ist ferner, daß dieser Monotheismus in der polytheistischen Umwelt sich halten konnte und allen Stürmen die Stirne bot. Das allein stellt die vergleichende Religionsgeschichte vor ein Problem, das sie mit rein natürlichen Gründen nicht zu erklären vermag.

Ein anderes Beispiel für den einzigartigen Charakter der alttestamentlichen Religion ist der Prophetismus in Israel. Der Religionsgeschichtler stellt die Erscheinung fest und mag vielleicht einige entfernte Entsprechungen aus dem Kulturkreis des Nahen Orients beibringen, erklären kann er sie nicht. E. Sellin gesteht: „Es bleibt einfach eine Tatsache, die keiner, der nicht schwarz weiß sein läßt, in Abrede stellen kann, daß in großen Zügen das Geschichtsbild, wie es die Propheten gesehen und verkündet haben, durch die Geschichte selbst geradezu glänzend bestätigt ist" (Der alttestamentliche Prophetismus, Leipzig 1912, S. 241). Und weiter nennt er den Prophetismus „eine Offenbarungsform . . ., zu der der alte Orient schlechterdings keine Parallele mehr bietet. Durch einen Zeitraum von etwa 400 Jahren, von Amos bis Malachias, eine Kette von Männern, die nicht sich Gott geweiht haben, sondern die Gott ergriffen hat, die seine Offenbarung nicht erst einholen, nicht durch künstliche Mittel herbeiführen, nein, die sie von ihm erhalten gegen all ihr Wollen und Denken, die nicht erst Antworten geben auf Fragen, die an sie gerichtet werden, nein, die ihrem Volke die Worte in die Ohren donnern, auf die es nicht hören will und gegen die es die Ohren verstopft, die mit ihrer ganzen Person für das eintreten, was sie verkünden, die Ausstoßung und Hohn, Kerker und Schläge, wenn nicht den Tod freiwillig erduldet haben, weil sie nicht schweigen können, weil sie das hinausrufen müssen in alle Welt, was ihnen ihr Gott ins Herz gegeben" (ebd. S. 220).

Die Religionsgeschichte steht hier vor ihren Grenzen. „Ein großes Geheimnis umgibt diese Männer; woher stammt diese ihre ganz eigenartige Botschaft....? Wir können wie beim Mose darauf antworten: von dorther, wo sie es selbst gesucht haben, aus dem lebendigen Gott, dessen Wort sie vernommen haben.... Die historischen, politischen Ereignisse verwendeten sie als Zeichen der Zeit und deuteten sie als solche, aber aus ihnen ist nicht ihr Prophetismus geboren, ebensowenig aus ihrem ‚Ahnungsvermögen', die tiefste

Wurzel derselben lag lediglich in ihrer Begegnung mit Gott, dessen Wort um so unmißverständlicher wurde, je mehr der Abfall seines Volkes fortschritt" (E. Sellin, Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte, Leipzig 1933, S. 69).

Diese Geständnisse eines hervorragenden Religionsgeschichtlers sind bedeutsam. Werden damit nicht die Fesseln rein natürlicher Geschichtsschreibung gesprengt und die Grenzen zu einer theologischen Betrachtung überschritten? Jedenfalls muß anerkannt werden, daß die Religion des Alten Testamentes Offenbarungsreligion sein will. Wird dieser Anspruch gebilligt, so ergibt sich auch, daß natürliche Faktoren zu ihrer Erklärung nicht ausreichen können, und daß es nicht wundernehmen darf, wenn diese Religion sich beinahe auf Schritt und Tritt ganz anders als die Nachbarreligionen ausnimmt. Die liberale Religionsgeschichte ist hier inkonsequent, da sie einerseits den Offenbarungsursprung der Religion des Alten Testamentes zugibt und andererseits sie doch in das, übrigens an und für sich schon fragwürdige, Schema einer Religionsentwicklung einzwängt.

Die Einzigartigkeit der alttestamentlichen Religion tut sich dem aufmerksamen Beobachter in vielen Erscheinungsformen und mannigfachen Einzelheiten kund. Mit größter Deutlichkeit auf einem ganz abgelegenen Gebiet, in der Dämonologie. Die relativ unbedeutende Rolle, die anerkanntermaßen die bösen Geister und Teufel im alten Israel spielen, ist eine religionsgeschichtlich äußerst gewichtige Tatsache, die hier einmal in das rechte Licht gerückt werden soll.

Die Tatsache selber kann nicht bestritten werden. Vor Jahrzehnten schon hat sie H. Duhm vom religionsgeschichtlichen Standpunkt aus festgestellt (Die bösen Geister im Alten Testament, Tübingen und Leipzig 1904). Der katholische Exeget H. Kaupel hat sie später von neuem in theologischer Sicht untersucht (Die Dämonen im Alten Testament, Augsburg 1930). Man ist von der vergleichenden Religionsgeschichte her gewöhnt, in der reichen Fülle dämonistischer Elemente gerade ein Merkmal des Anfangsstadiums einer Religion zu sehen, und in der Regel werden solche Erscheinungen in höher stehenden Religionen als Überbleibsel einer überwundenen polydämonistischen oder gar polytheistischen Religionsstufe angesehen.

Die Vorstellungswelt der anderen Völker des Vorderen Orients weist eine Fülle von bösen Geistern, zauberischen Abwehrmitteln u. dgl. mehr auf, das ganze Alltagsleben ist damit durchsetzt, und die Phantasie kann sich nicht genug darin tun, die Gefahren auszumalen. Nicht so in Israel. Hie und da werden zwar Dämonen genannt, aber ihnen kommt keine Bedeutung zu. Es ist uns kein Gebet aus der alttestamentlichen Literatur überliefert, das um Schutz vor den bösen Geistern fleht (Psalm 91, 6 bzw. 90, 6 nur in der Lesung der Septuaginta-Vulgata). Einige Bräuche und Kultvorschriften könnten allenfalls aus einem Dämonenglauben erklärt werden, aber es ist das bei den einzelnen Beispielen, die angeführt werden, durchaus nicht sicher und bezeugt keineswegs eine allgemeine Dämonenfurcht. Und dabei hat das spätere Judentum nach Abschluß der kanonischen Schriften eine reiche

Dämonologie ausgebildet, obwohl der Kulturfortschritt das nicht hätte erwarten lassen, und selbst im Christentum kommt dem Teufel eine größere Bedeutung zu als den bösen Geistern im Alten Testament. Wie ist das zu erklären?

Die Religionsgeschichte steht da vor einem Rätsel. Sind vielleicht die Spuren von Dämonenfurcht und Dämonenglauben später aus den alttestamentlichen Schriften getilgt worden? Doch Duhm bekennt: „Ich glaube nicht, daß man dem Eindruck von der relativ unbedeutenden Rolle, die die Dämonen im alten Israel spielen, damit entgegentreten kann, daß man behauptet, es fehlten uns gerade die Schriften, in denen das dämonische Element mehr vorwog, oder es seien die erhaltenen Schriften von früher vorhandenen dämonistischen Elementen purifiziert worden. Abgesehen davon, daß man bei dieser Annahme das gleiche auch von der nachexilischen Literatur erwarten sollte, sehen die Schriften eines Jahvisten oder Elohisten (die von der Kritik geforderten älteren Quellenschriften besonders in den fünf Büchern Mosis), die Erzählung von Elia oder Elisa (Elisäus) usw. nicht danach aus, als ob sie vom Standpunkt der reineren Jahvereligion aus von mißliebigen Bestandteilen gereinigt worden seien. Es bleibt also wohl dabei, daß möglicherweise Altisrael etwas mehr Kakodämonen gekannt hat, als wir jetzt wissen, daß aber von einer nennenswerten deisidaimonia (Dämonenfurcht) des alten Volkes nicht die Rede sein kann" (a. a. O., S. 30).

Die Berufung auf die gesunde Bauernnatur der alten Israeliten verfängt nicht, weil die gleiche Veranlagung bei den Nachbarvölkern kein Hindernis für einen üppigen Dämonenglauben war. Will man anführen, daß die alttestamentliche Religion das Böse unmittelbar auf Gott zurückführte und deshalb keine bösen Geister brauchte, so kommt man damit der Wahrheit schon näher; es ist aber nicht zu übersehen, daß die biblische Erzählungsart oft die Mittelursachen übergeht, ohne sie indessen zu leugnen, und daß auch das Neue Testament an dieser Ausdrucksweise teilhat, wo doch der Teufelsglaube ausgebildet vorliegt. Der tiefste Grund ist religionsgeschichtlich nicht zu fassen, er liegt in der besonderen Führung der göttlichen Offenbarung und damit in der Einzigartigkeit der alttestamentlichen Religion. Der Monotheismus mußte in seinem Anfangsstadium sich gegen die polytheistische Umwelt und auch gegen polydämonistische Neigungen des Volkes erst durchsetzen. Dämonenglaube wäre damals allzu leicht Götzendienst geworden oder hätte sich gar dualistisch ausgewirkt. Das Zentraldogma des Monotheismus stellte sich dem entgegen. Als es aber einmal gefestigt war, lag kein Grund mehr vor, einem in den rechten Grenzen gehaltenen Teufelsglauben zu wehren, der dann auch in der spätjüdischen und christlichen Epoche keinerlei dualistische Abweichungen aufwies.

Wir haben also wieder dasselbe Ergebnis: die Religionsgeschichte stellt fest, die Theologie erklärt. Der Dämonismus im Alten Testament könnte und müßte eine Warnung sein gegen eine unberechtigte Ausdehnung des religions-

geschichtlichen Gebietes. H. Duhm hat dies mit aller Klarheit ausgesprochen: „Die geringe Bedeutung des Kakodämonismus für Altisrael ist ein Beweis dafür, daß die alte Religion nicht stark von außen beeinflußt worden ist; denn gerade auf diesem Gebiet müßten solche Einflüsse am ersten zum Vorschein kommen" (a. a. O., S. 66). Leider hat sich diese Erkenntnis weder allgemein durchgesetzt, noch hat man die notwendigen Folgerungen daraus gezogen.

Man kann fragen, wie eine theologische Schrifterklärung sich darstellen soll, die eine rein religionsgeschichtliche ablösen will. Die neue Deutung nennt sich pneumatisch. Sie will den inspirierten Charakter des Gotteswortes stärker betonen und Einheit und Zusammenhang der Gesamtoffenbarung bewußter heranziehen. Dem Vorbildcharakter der Gestalten und Geschehnisse des Alten Testamentes wird größere Bedeutung beigelegt. Wir stehen damit vor einem Zurückgreifen auf eine Haltung, die als wertvolles Gut der Väterexegese anzuerkennen ist, mag im einzelnen auch manches noch dunkel und unbestimmt scheinen und eine erschöpfende Behandlung des Themas noch nicht möglich sein. Doch auch diese neue Exegese wird kaum die Ergebnisse der Sprachforschung und der vergleichenden Religionsgeschichte entbehren können. Daß diese an der Erklärung des Alten Testamentes wichtigen Anteil hat, glauben wir gezeigt zu haben, zugleich aber auch, daß ihr Anteil nur relativ ist und der Ergänzung bedarf. Der katholische Bibelerklärer ist mehr als Sprachforscher und Religionsgeschichtler: er ist auch als Exeget wesentlich Theologe.

Die Handschrift als Spiegel der Seele

Von HUBERT THURN S. J.

Ludwig Klages legt in seinem „Graphologischen Lesebuch" (Joh. Ambr. Barth, Leipzig 1933) neben anderen folgendes Gutachten vor:

> „Bei im ganzen etwas subalterner Färbung zeigt der Schreiber Ehrgeiz und ein sehr empfindliches Geltungsbedürfnis, was sich allerdings hinter einem Wesen von beabsichtigter Bescheidenheit und einem Anschein von Biederkeit verbirgt. In seinen Leistungen ist er gewissenhaft und fleißig, pedantisch korrekt sogar, und er versteht es auch, seine Leistungen ins rechte Licht zu rücken, „protzt" sozusagen in Untadeligkeit, ohne daß man aber behaupten könnte, seine gesinnungsmäßige Einstellung sei in gleicher Weise zuverlässig. Das Verhalten hat etwas Scheinheiliges, und seine Bravheit entspringt lediglich der Angst um den Verlust der Anerkennung und einem auf Neid und Mißgunst gewachsenen Ehrgeiz. So darf man annehmen, daß der Schreiber „zwei Gesichter" zeigt, je nachdem er Personen gegenübersteht, von denen er Vorteil oder Lob zu erwarten hat oder seinesgleichen. Im letzteren Fall dürfte seine harmlos scheinende Redseligkeit Formen zersetzender Agitation annehmen, so den wahren Charakter dieses durch Leistung und konventionelle Haltung sonst ansprechenden und zufriedenstellenden Menschen enthüllend."

Auf kurzem Raum werden hier Bestimmungen der Eigenart eines Menschen getroffen, die eine Entlarvung bedeuten. Sie müßten selbst dann in

Erstaunen setzen, wenn sie das Ergebnis langer Beobachtung aus nächster Nähe wären. Nun aber ist die Grundlage des Gutachtens nicht langjährige Bekanntschaft — also Kenntnis einer großen Anzahl von einzelnen Tatsachen —, sondern die Handschrift, also eine kleine Menge von Schriftstücken, die irgendwann einmal verfaßt wurden. Und das ist noch erstaunlicher.

Setzen wir den günstigen Fall, es wäre jemandem möglich, lange Zeit hindurch einen anderen zu beobachten. Wäre es nicht schwierig, diese Beobachtungen so kurz und innerlich zusammenhängend wiederzugeben? Man möge einmal den Versuch wagen, mit eigenen Worten einen Menschen der nächsten Umgebung zu charakterisieren. Man wird bald feststellen, daß dies sehr schwierig ist, schon deshalb, weil die allzu große Nähe den Blick trübt und die Sachlichkeit fast unmöglich macht. Gefühle für und wider einen Menschen lassen sich bei der Beurteilung kaum ausschalten. Aber sie sollten überhaupt nicht mitsprechen. Einzig die Tatsachen dürften berücksichtigt werden.

Nehmen wir nun an, es gelinge, sich sachlich einzustellen. Man greift zuversichtlich zur Feder, aber schon erhebt sich die Frage: womit soll man die Beschreibung des Charakters beginnen, mit nebensächlichen Äußerungen, mit wesentlichen Merkmalen? Was ist jedoch nebensächlich, was ist wesentlich, was ist „Schein", was ist „Sein"? Was ist Fassade, was ist Hintergrund? Wo hören die „Dressate" auf und wo fängt der eigentliche Mensch an, wo wird bewußt geformt und wann bricht die Tiefe durch? Lauter Fragen, die schwer zu beantworten sind, auf die man überhaupt nur mit großen Hemmungen eingehen möchte; denn man fühlt allenthalben den schütteren Grund. Woher sollte man auch Kenntnisse dieser Art schöpfen? Alle Tatsachen, auf die wir uns so gerne stützen — als die unumstößlichen Grundlagen der Einsicht, sind eben in sich gar nicht klar und durchsichtig; sie müssen gedeutet werden, man muß ihnen erst einen Sinn unterlegen. Man versuche doch einmal, die einzelne Handlung eines Menschen ihrem Ursprung nach zu klären; man versuche auf Grund der so fest gerundeten und gegründeten Tatsachen, durchgehende Beweggründe, Triebfedern eines Menschen eindeutig zu bestimmen, und man wird sehr bald merken, wie schwierig, ja wie aussichtslos ein solches Unterfangen meist ist.

Auch hier wollen wir annehmen, es fände sich der rechte Ansatzpunkt, von dem aus sich der Charakter entfalten lasse. Aber — nun werden vielleicht bald die Worte ausgehen oder, wenn sie sich in ausreichendem Maße einstellen sollten, so hemmt uns der Gedanke: werde ich auch recht verstanden? Sind die Worte, deren ich mich bediene, so eindeutig, daß für jeden der Inhalt klar umrissen derselbe ist? Freilich haben wir ein „Wissen" von der Bedeutung der Worte. Aber gibt es nicht Nuancen, Fein- und Feinstunterschiede, die unausgesprochen mitschwingen? Muß man deshalb vielleicht jedem Wort einen Kommentar beifügen und benötigt der Kommentar wieder eine Erklärung?

Setzen wir nun einmal voraus, wir hätten mit treffenden, verständlichen, klaren Worten die Eigenart eines Menschen zu ergründen uns bemüht. Eine große Anzahl von Bezeichnungen, von Eigenschaften, von Charakterbestimmungen füllt das Blatt. Aber wie hängen denn diese Eigenschaften zusammen? Kann man auf Grund der Beschreibung den Menschen wirklich „verstehen"? Werden Zusammenhänge sichtbar, ordnen sich die Einzelzüge „Strukturen", Sinnbezügen ein? Erst dann könnten all diese Einzelheiten helfen, uns diesem Menschen gegenüber sinnvoll einzustellen. Erst dann hätten wir ein „Bild", eine verständliche Ganzheit gesehen, wenn die innere Abhängigkeit aller Einzelzüge sichtbar geworden wäre. Eine regellose Aufzählung von Einzelzügen käme einer Leinwand gleich, die mit recht unterschiedlichen, bunten Klexen behaftet wäre, vor der man sich aber vergeblich bemühen würde, einen Sinn, eine Gestalt, einen Zusammenhang zu entdecken.

Aber setzen wir den Fall, wir vermöchten strukturpsychologisch zu denken, große Zusammenhänge nachzuweisen, die Fülle des Einzelnen zu Ganzheiten zu formen: wer gibt uns das Recht, von „Eigenschaften", die doch die Bausteine unseres Gutachtens sind, zu sprechen? Wir haben zwei oder drei Fälle von Versagen oder Zu-spät-kommen mit Unzuverlässigkeit bezeichnet. Wer gibt uns das Recht dazu? Was ist überhaupt „Unzuverlässigkeit"? Was für ein „Ding" ist sie? Ist sie etwas Gedankliches oder eine Veranlagung, eine Einstellung des Willens oder ein Gefühl, entspricht ihr eine Eigenart des Gedächtnisses, des Vorstellungsvermögens, der Phantasie? Ist sie vielleicht etwas aus all dem Zusammengesetztes? Aber was soll man sich darunter denken? Die Seele ist keine chemische Retorte, in der eine Anzahl von „Dingen" gemischt wäre. Wieso also dürfen wir auf Grund von Tatsachen Eigenschaften ansetzen?

Damit haben wir gewisse Schwierigkeiten einer Charakterbeschreibung, eines Gutachtens gekennzeichnet. Fassen wir sie zusammen: Zu einem charakterologischen Gutachten ist zunächst einmal Distanz notwendig. Das enge, tägliche Beieinandersein und -wohnen ist hier eher hinderlich als förderlich. Gefühle der Zu- und Abneigung hindern die klare Sicht; innere Einstellungen, Zwecke und Absichten stören die Erfassung des Tatbestandes. Weiter gilt es, Schein und Sein zu trennen, den Menschen in seiner Lebendigkeit zu sehen, durch die Schicht der Erscheinungsweisen auf den Kern zu stoßen. Das Gutachten muß also aus wesentlichen Erwägungen gewachsen sein; es muß Wirklichkeiten benennen. Auch das hat seine besonderen Schwierigkeiten, vor allem im täglichen Umgang. Die Verhaltensweisen drängen sich hier so sehr auf, daß die Scheidung des Wesentlichen vom Nebensächlichen, des Äußeren vom Inneren kaum gelingen will. Das nächste Erfordernis der rechten Charakterbeschreibung ist der Wortreichtum, der feine Unterschiede und Abstufungen der Aussagen ermöglicht. Die Worte selbst müssen eindeutig, klar umrissen, in ihrem Inhalt festgelegt und dadurch allgemein verständlich sein. Wie armselig und unzureichend nimmt sich doch hier der Wortschatz des Alltags aus. Es fehlt vor allem an Eindeutigkeit,

aber kleine sprachliche Unterschiede haben bei der Kennzeichnung des Menschen schon Bedeutung. Ob man sagt, jemand sei bedächtig, langsam, schwerfällig, spröde, ist nicht das gleiche. Es dürfen aber über dies hinaus nicht nur Einzelheiten, wenn auch inhaltlich geklärte und festgelegte, der Bedeutung nach abgewogene, genannt werden: Zusammenhänge, Strukturen müssen ansichtig gemacht werden, aus denen nicht nur der ganze Mensch, sondern auch die einzelne Handlung verständlich wird. Die Seele muß als Gefüge, als sinnvolle Ganzheit erfaßt werden. Hier versagt der Alltag, die Menschencharakterisierung, die sich an Tatsachen orientiert, am leichtesten. Der Mensch wird eben nur in oft recht verschiedenen Verhaltens- und Äußerungsweisen gesehen. Wie können doch Handlungen ein und desselben Menschen gegensätzlich, widersprüchig sein! Wie können sie unverständlich erscheinen, wenn sie nicht als aus einem Kern, einer Triebfeder erwachsen gesehen werden, also auf eine Ganzheit bezogen werden! Gelingt es nicht, sie in einen größeren Zusamenhang zu stellen, so ist mit dem Aufzählen der Tatsachen wenig oder gar nichts gewonnen. Schließlich muß man verlangen, daß Eigenschaften, die benannt werden, wirkliche Eigenschaften, nicht aber billige Schwammwörter sind, die im Grunde nichts weiter besagen als verallgemeinernde Bezeichnungen äußerer Vorkommnisse. Diese sind aber eher geeignet, die wahren Gründe zu verdecken, als sie zu klären.

Schauen wir nun auf das Gutachten. Entspricht es nicht in allen Punkten den Forderungen, die wir oben gestellt haben? Es scheint so. Als erstes: Dem Gutachter, dem lediglich Schriftproben vorlagen, ist der Schreiber unbekannt. Er ist also nicht behindert durch Gefühle und Einstellungen von Zu- und Abneigung. Im Graphologischen Lesebuch führt Klages zu diesem Punkt aus (S. 215): „Der graphologische Könner lehnt es daher grundsätzlich ab, Handschriften von Personen zu begutachten, die er aus Eigenschau kennt, und wenn es sich um bekannte Namen handelt, kümmert er sich um die Leistungen oder Verfehlungen, die sich daran knüpfen, zunächst gar nicht. Die geringfügigste Mitteilung, die man ihm über Schicksal, Lebensvorkommnisse des zu Beurteilenden machen würde, bedeutet bereits eine Ablenkung der diagnostischen Kompaßnadel und wird deshalb höflich, aber entschieden verbeten. Er vermeidet es sogar sorgfältig, vom Inhalt Kenntnis zu nehmen, weil schon dieses den Blick zu trüben geeignet wäre, der allein und ausschließlich den Bedeutungsgehalt fixierter Bewegungen bannen soll ...“

Der zweite Punkt: Trennung von Schein und Sein, Benennung des Wirklichen wird schon im ersten Satz des Gutachtens in unzweideutiger, auffälliger Weise berücksichtigt. „... Ehrgeiz und ein sehr empfindliches Geltungsstreben verbergen sich hinter einem Wesen von beabsichtigter Bescheidenheit und Anschein von Biederkeit ...“

Einer hier möglichen, langatmigen Beschreibung der Mustergültigkeit des Betragens steht die klare Scheidung dieses Vordergrundes vom Hintergrund gegenüber. Der Vordergrund sinkt da zum Schein herab, zu einer Fassade, hinter der die wahren Kräfte sichtbar werden. Auch das ist also im grapho-

logischen Gutachten gegeben: Aufweis des Wirklichen und zugleich des „Dressates", der eigentlichen Tiefe und der bewußten Formung des Verhaltens. Im Gegensatz zur Erfahrung der Tatsachen, die leicht an der Erscheinung eines Menschen hängen bleibt, vermag die graphologische Methode hinter diese zu greifen, den Kern des Menschen zu packen, den Widerspruch zwischen beiden aufzudecken.

Auch das dritte Erfordernis: Wortreichtum, der feine Unterschiede und Abstufungen ermöglicht, scheint im graphologischen Gutachten erfüllt. Es ist dort von Bescheidenheit, Biederkeit und Untadeligkeit die Rede, aber ebenso von Ehrgeiz und empfindlichem Geltungsstreben, von Angst vor dem Verlust der Anerkennung, von Neid und Mißgunst, Worte, die geeignet sind, die Motive und Triebfedern deutlich werden zu lassen. Dabei hat jedes Wort sein Gewicht: Bescheidenheit ist etwas anderes als Biederkeit oder Untadeligkeit; es kann einer bescheiden sein, ohne bieder oder untadelig sein zu müssen. Auch Ehrgeiz ist nicht dasselbe wie Geltungsstreben. In beiden Begriffen ist das Ich zwar entscheidend; dem Ehrgeizigen wie dem Geltungsbedürftigen geht es vorwiegend um sein liebes Ich, beide sind personell, nicht generell beanlagt. Sie sind unsachlich, immer persönlich interessiert. Aber — der Ehrgeizige begnügt sich mit dem stillen Erfolg, den er aus selbstischen Gründen anstrebt, der Geltungssüchtige braucht ein Publikum, vor dem er sich brüsten und breitmachen kann, er wünscht gesehen zu werden. Die Worte unterscheiden sich also nicht unwesentlich voneinander.

Im übrigen verrät das Gutachten die Vorsicht eines, der mit geklärten, geläuterten Begriffen umzugehen gewohnt ist: es ist gedrängt in der Form, kurz, prägnant. Jedes Wort zielt einen Sachverhalt an — Umschweife und Unsicherheit finden sich nicht. Ludwig Klages hat in seinem System der Charakterkunde manchem Wort einen bestimmten Charakterzug, einen bestimmten Begriff unterlegt. Er hellte den Wortsinn auf, indem er ähnliche Worte aus dem großen Schatz der Bedeutungen der Sprache sammelte, sie miteinander verglich, die Unterschiede klärte und so den Sinn festlegt. Es war dann nur eine Erleichterung für den praktischen Gebrauch, daß die einzelnen Bezeichnungen alphabetisch geordnet in der Form eines Wörterbuches veröffentlicht wurden (B. Wittich). So ist es möglich, sich eindeutig und verständlich auszudrücken. Man weiß nun, was Begeisterungsfähigkeit, was Tiefe bedeutet, welchen Sinn die Worte Unzuverlässigkeit oder Unehrlichkeit haben. Begeisterungsfähigkeit und Tiefe sind z. B. wirkliche Eigenschaften, seelische Realitäten — wenn man so will —, nämlich Triebfeder und Gefühlsbegabung, während Unzuverlässigkeit und Unehrlichkeit keineswegs Eigenschaften sind, sondern nur Bezeichnungen für Eigenschaftsfolgen, die ganz verschiedenartige Voraussetzungen besitzen können. Z. B. kann Unzuverlässigkeit neben anderem Merkschwäche oder Gedächtnisstörung, aber auch Unstete und Ablenkbarkeit bedeuten, Unehrlichkeit: Hemmungslosigkeit der Phantasie, Eigennutz, aber auch hysterische Unechtheit. Weder das Wort Unzuverlässigkeit noch das Wort Unehrlichkeit klärt also einen Sachverhalt;

sie sind das Ergebnis von Voraussetzungen, die erst, wenn sie aufgezeigt werden, charakterologische Einsichten vermitteln. Ludwig Klages hat eine Anzahl solcher „uneigentlicher" Eigenschaften aufgedeckt. Einige sollen hier genannt werden: Vertrauenswürdigkeit, Treue, Rechtschaffenheit, Dankbarkeit, Anhänglichkeit, Redlichkeit, Ehrlichkeit, Anpassungsgabe usf.

Die Klärung der Bedeutung erreichte Klages vor allem durch die Aufstellung der fünf Klassen der Charakterbezeichnungen. Es sind diese: Stoff- oder Mengeneigenschaften (Begabungen), z. B. Weitblick, Tiefsinn, Klugheit, Entschiedenheit, Unbeugsamkeit usf., Eigenschaften des Gefüges, auch Verlaufsformen genannt, die durch das individuell verschieden geartete Maß von Antrieb und Widerstand zustande kommen, die „Triebfedern", z. B. Herrschsucht, Neid, Treuherzigkeit, Mitgefühl, Eigenschaften des Aufbaus, z. B. Harmonie und Disharmonie, schließlich die sogenannten Haltungsanlagen, die Klages auch als Verkehrseigenschaften bezeichnete: Redefertigkeit, Mitteilsamkeit, Steifheit usf.

Natürlich lassen sich diese geläuterten und geklärten Worte auch außerhalb graphologischer Praxis verwenden. Aber der Vorteil der graphologischen Methode ist die leichtere Möglichkeit ihrer Anwendung, da die Deutungstabellen, mit denen der Graphologe arbeitet, lediglich aus diesen Worten zusammengesetzt sind, die Reichhaltigkeit fein abgeschatteter Bedeutungen zur Deutlichkeit zwingt, gewisse Methoden der Deutungspraxis (Eindruckscharaktere, Eigenartsgrad, Merkmalskomplexe) die Auswahl richten und ihre Richtigkeit gewährleisten.

Aus der Deutungstabelle des Schreibdruckes sind beispielsweise folgende Bedeutungen entnommen: Widerstandskraft, Beständigkeit, Nüchternheit. In der Widerstandskraft wird die Kraft des Willensvermögens betont, in der Beständigkeit das Gleichmaß, in der Nüchternheit der gewissen Willensmenschen mitgegebene Mangel an Gefühl zum Ausdruck gebracht. Trotz Übereinstimmung im Punkt der Vorherrschaft des Willens sind Unterschiede genannt, die der Bestimmung eine andere Farbe geben. Man spürt doch, daß es von Bedeutung sein kann, in der Charakteristik solche Verschiedenartigkeit vermerkt zu finden. Ein gleichmäßiger Mensch mag ein zuverlässiger Geistesarbeiter sein — in gegensätzlicher Umwelt und Tätigkeit wird der Beständige eher am Platz sein, weil die Behauptungsfähigkeit bei ihm besser ausgebildet ist. Der Beständige ist als Erzieher sehr wohl geeignet, weniger der Nüchterne; denn der Erzieher soll „mitgehen" können, aufgeschlossen sein. Beständigkeit und Aufgeschlossenheit schließen sich keineswegs aus, wohl aber Nüchternheit und Empfänglichkeit.

Eindruckscharaktere, Eigenartsgrad und Merkmalskomplexe lassen die rechte Bedeutung eines Merkmals, eines Schriftzuges finden: oben nannten wir sie Methoden der Deutungspraxis. Eindruckscharaktere nennt man die eigentümlichen „Anmutungen", die Gefühle, die sich an die „Schau" (das gefühlsmäßige Aufsichwirkenlassen) der Schrift anzuschließen pflegen. Eindruckscharaktere sind z. B. fließend, stockend, flüssig, zäh, sorglos,

vorsichtig, schwer, leicht, plump, zart usf. Nehmen wir an, in einer Schrift finde sich Druck, starker Druck, und die Züge muteten zugleich „zäh" an, so wird aus der Deutungstabelle des Druckes alles das ausgeschlossen, was etwa in die Richtung des Schwungs, des Elans, des plötzlichen, abrupten Krafteinsatzes weist. Das Zäh-Nachdrückliche wäre in den Worten Beharrlichkeit, Unnachgiebigkeit, Verläßlichkeit usf. gut wiedergegeben.

Auch die Merkmalskomplexe richten die Auswahl der Worte aus der Deutungstabelle. Man versteht sie als eine Sammlung von Einzelzügen der Schrift z. B. Enge, Steillage, Druck auf der einen, Girlande, Rechtsläufigkeit auf der anderen Seite. Ist bei Enge, Steillage und Druck die Bindung der Kräfte, also der Wille betont, so sind Girlande und Rechtsläufigkeit Auswirkungen der Lösung. Die Frage soll hier sein, wie man die Willenseigenart dieses Menschen bezeichnen muß. Die Lösungsmerkmale schließen Eigenschaften wie Unverbindlichkeit, Sturheit, Unnachgiebigkeit aus; Beständigkeit, der Güte und Wohlwollen eignet, wäre die rechte Bezeichnung. Man spürt auch in diesem Fall, daß die graphologische Praxis sowohl das Material wie auch den Anlaß bietet, Unterschiede und Abstufungen innerhalb vorgegebener Worte zu suchen und zu finden, um die eigenartige Veranlagung eines Menschen möglichst vollkommen wiederzugeben. Daher können wir behaupten, daß die Graphologie im besonderen Maße zur Exaktheit und Feinfühligkeit des Wortgebrauches erzieht und das Gefühl für Klarheit und Schärfe entwickelt.

Wenden wir uns nun wieder dem Gutachten zu: nicht nur die einzelnen Charaktereigenschaften wurden im Gutachten aufgezählt; es wurde vielmehr eine „Struktur", eine Bedeutungseinheit sichtbar. Durch sie wurde der ganze Mensch merkwürdig einfach und durchsichtig. Der Ehrgeiz, das empfindliche Geltungsstreben waren der Grund, von dem aus die verschiedenen Charaktermerkmale, das Streben und Verhalten, die Einstellung zur Umwelt verständlich wurden. Was würden Feststellungen wie diese nützen: Gewissenhaftigkeit, Fleiß, Untadeligkeit, Bravheit, Neid, Mißgunst, Redseligkeit und zersetzende Agitation, wenn nicht der Ehrgeiz, die Geltungssucht als Motor, als Triebfeder aufgezeigt würden? In ihrem Dienst stehen die einzelnen Verhaltensweisen und Einstellungen oder sie sind deren Folge. Ohne diese zusammenfassende Kraft der Triebfeder wäre die Charakteristik ein Mosaik von Einzelheiten — ohne Rahmen und ohne Zusammenhalt, ohne eine Idee, die aus der Menge von Einzelheiten eine Gestalt wachsen läßt. Man versteht nun, warum dieser Mensch brav und fleißig, aber auch neidisch und mißgünstig war: aus Ehrgeiz.

Auch hier gab Klages viele Anregungen und Anweisungen, wies Zusammenhänge nach und öffnete den Blick für Ursache- und Folgeeigenschaften. Z. B. der Hinweis auf die Dominantenbildung muß so gewertet werden. Die Dominantenbildung ist eine Zusammenfassung von mehreren Schriftmerkmalen (wir nannten oben schon eine solche: Steillage, Enge, Druck). Sie werden zu einem Komplex zusammengefügt unter Vorrangstellung eines be-

sonders auffälligen Schriftmerkmals. Mit einem solchen Merkmalskomplex wird eine Struktureigentümlichkeit, ein verständlicher Zusammenhang gegeben. Das einzelne Merkmal wiegt für sich nichts oder sehr viel — wie man will. Erst in der Struktur, also innerhalb eines bestimmten Gefüges von Merkmalen, bekommt es Farbe, einen bestimmten Sinn, Eindeutigkeit. Was folgt nun aus unseren Überlegungen?

Zunächst wohl dies, daß die graphologische Methode einer Beschreibung aus unmittelbarer Personkenntnis, der „Eigenschau", die Sachlichkeit und Distanz voraus hat. Ferner, daß sie die Möglichkeit besitzt, tiefgründende Einstellungen (Triebfedern) aufzudecken, Ordnung in die Vielfalt von Begabungen, Struktureigentümlichkeiten und Verhaltensweisen zu bringen — dadurch aber ein Bild, eine Gestalt zu schaffen, die das Dunkel persönlicher Eigenart aufzuhellen vermag. So verstanden ist die Handschrift Spiegel der Seele.

Aber alle Erkenntnis stößt irgendwann an ihre Grenze. Auch die Erkenntnis der fremden Eigenart aus der Schrift ist begrenzt. Merkwürdig ist es, daß die üblichen Einwände gegen die Möglichkeit der Handschriftendeutung so wenig die eigentlichen Schwierigkeiten, die wirklichen Grenzen treffen. Man sagt z. B., daß nicht das Wesen, die Eigenart des Schreibenden, sondern das Schreibmaterial die Schrift bedinge. Das ist jedoch nur bedingt richtig. In den meisten Fällen bestimmt der Schreibende das Material selbst. Er wählt Papier, Tinte, die bestimmt geartete Feder — und diese Wahl ist dann für ihn charakteristisch. Sind Feder oder Papier ungewohnt, so wird das eine oder andere Merkmal in der Schrift geändert. Dasselbe trifft für sonstwie ungewohnte, ungünstige Schreibsituationen, wie etwa bei sehr großer Eile, bei der Fahrt im Zuge usf., zu. Da der Schriftdeuter jedoch unter gewohnten Voraussetzungen entstandene Proben verlangt und es ablehnt, z. B. nach Postkarten, Eintragungen in Fremdenbüchern zu arbeiten, ist die Schrift des Deutungsmaterials eben die Normalschrift (W. Müller, Mensch und Handschrift, Berlin 1941).

Eine andere Schwierigkeit sieht man darin, daß nicht das Wesen, die Eigenart des Schreibers die Schrift bestimme, sondern seine Hand. Schwere Hände, so meint man, schreiben ungelenk, leichte gewandt. Diese Auffassung ist jedoch falsch. Über Gewandtheit und Schwerfälligkeit entscheiden Übung und psychische Umstände. Menschen, die ihre rechte Hand verloren haben, schreiben nach einiger Gewöhnung mit der linken im graphologischen Sinne nahezu ebenso wie mit der rechten. Fuß- und Mundschriften beweisen, daß die Schrift psychisch bedingt ist, nicht im eigentlichen Sinne „Handschrift" ist: entscheidende Merkmale sind die gleichen (W. Müller).

Andere wenden ein, daß die Schrift des Menschen großen Wandlungen unterworfen sei, durch Stimmungseinflüsse, Krankheit, gewisse Entwicklungszeiten nachdrücklich beeinflußt und abgeändert würde. Aber gerade das beweist ja den seelischen Charakter der Schrift. Wenn sie Ausdruck, Spiegel der Seele ist, dann muß sie die seelischen Wandlungen getreu wiedergeben. Der Mensch ist ein anderer im Zorn und in der Ruhe, bei Nervosität und Gereizt-

heit, in Erregung und Depression, in der Jugend und im Alter, in der Krankheit und in der Gesundheit. Aber das Anderssein hat seine Grenze; denn der Mensch wird in den verschiedenen Lagen nicht ausgewechselt, sondern etwas bleibt ihm; er bleibt der bestimmt geartete Mensch, wenn auch in unterschiedlichen Stimmungen und Lebenslagen.

Gelegentlich wird behauptet, man könne seine Schrift beliebig verstellen. Das ist jedoch nicht der Fall. Man kann wohl eine andere Schrift zeichnen, die dann an Deutlichkeit etwas einbüßt. Aber man kann nicht auf die Dauer eine „andere" Schrift schreiben (W. Müller). Gemeint ist, daß niemand schnell und natürlich schreiben kann, ohne seine eigene Schrift zu schreiben. Deshalb fordert die experimentelle Graphologie, daß nur natürlich-schnell geschriebene Schriften zur Deutung zugelassen werden, weil nur sie „echte" Schriften sind (R. Saudeck).

Diesen vermeintlichen Beeinträchtigungen der Deutungsmöglichkeit der Handschrift stehen andere gegenüber, die wirkliches Gewicht haben.

Zunächst ist da die schlichte Tatsache, daß es schreibungewandte Menschen gibt. Eine gewisse Schreibgewandtheit ist aber notwendig, damit die Seelenbewegungen, die seelischen Zuständlichkeiten usf. überhaupt in der Schrift ihren Ausdruck suchen und finden können. Der schreibungewandte Mensch hat entschieden weniger Material zur Verfügung, das er gestalten könnte, als der schreibgewandte. Deshalb sind Schriften ungeübter Menschen leicht unergiebig; sie lassen den Charakter weniger durchscheinen als die Schriften solcher, die viel geschrieben haben. Das Ausdrucksmittel kann also beschränkt sein infolge fehlender Übung. Und hierin liegt zugleich die Beeinträchtigung der Deutung.

Eine andere Grenze der Deutung ist mit der persönlichen Ausdrucksfähigkeit gegeben. Die Äußerungsfähigkeit eines Menschen kann groß oder gering sein. Wir kennen Menschen, die gerne und reichlich gestikulieren, und solche, die sich aller Bewegungen der Hände enthalten. Selbst im Gang gibt es Unterschiede, die sich in etwa durch Ausdrücke wie Steifheit, Starrheit und Frische, Beweglichkeit bestimmen lassen. Wer steif und starr geht, ist gewöhnlich in allen seinen Äußerungen gehemmt und zurückhaltend, also auch in der Schrift. Es ist demnach gut möglich, daß Seelisches, das vorhanden ist, sich einfach nicht ausdrückt, weil es zurückgehalten, vielleicht „eingeklemmt" wird. Freilich kann der Graphologe feststellen, daß der Schreiber gehemmt und gesperrt ist. Das hindert aber nicht, daß er manches nicht ausgedrückt findet, was tatsächlich vorhanden ist. Er kann es nicht feststellen, weil es sich in der Bewegung nicht auslebt.

Auf den Zusammenhang von Körperbewegung und Schreibbewegung weist Broder-Christiansen sehr treffend hin (Neue Grundlegung der Graphologie, München 1933): „In jeder Schrift sind die winzig kleinen Gesten der Finger und Hand sichtbar geworden. Jeder Mensch schreibt anders als alle anderen; denn jeder fügt die Buchstaben gerade aus den Gesten zusammen, die ihm besonders gemäß sind. So wie jeder seinen Gang anders hat als die anderen:

der Gang ist die Aufeinanderfolge individueller Beingesten und Körperhaltungen. Wer gestenempfindlich ist, liest aus der Gangart ohne weiteres ab, ob der Schreitende lässig ist oder gestrafft, scheu oder kühn, leicht verlegen oder selbstbewußt breitspurig. Ebenso wer es versteht, sich in die kleinen Gesten der Handschrift hineinzuvertiefen ....“

Eine andere ernste Schwierigkeit liegt im Deuter selbst. Niemand kann Größeres erleben, als er selbst ist. Auf die Schriftdeutung angewandt, heißt das: „Niemand kann aus der zu deutenden Schrift herauslesen, was er selbst nicht wenigstens nachzuerleben imstande ist“ (W. Müller). „Eine arme Natur kann wohl die Überlegenheit einer reichen neidvoll ahnen, aber sie kann diesen Reichtum nicht fassen, und der Reiche sieht aus seiner Fülle in den Armen mehr hinein, als der sich je träumen ließe.“ Mit Recht erwähnt Müller weiterhin die Tatsache der sogenanten „Lieblingsprobleme“. Was man am eigenen Leib erfährt, erkennt man leichter und übersieht anderes, mag es auch wichtiger sein.

Das charakterologische Gutachten nannten wir ein „Bild“ des Schreibers. Aber nicht jedes Bild ist ein Kunstwerk. Das gleiche läßt sich vom graphologischen Gutachten sagen. Es mag ein Bild sein, aber vielleicht ist es ein schlechtes, weil der Graphologe kein großer Könner ist. Aber selbst wenn ein Künstler ein großer Könner ist, begabt und geübt ist, das Bild, das er malt, mag im Einzelfall wenig davon verraten. Der Gutachter mag ein großes Wissen und Können haben, das Gutachten mag im Einzelfall dennoch eine schwache Leistung sein. Ein Gutachten ist ein Kunstwerk oder nicht — zunächst je nachdem der Gutachter ein Künstler, ein Könner ist oder nicht. Aber selbst wenn er über ausgezeichnetes Wissen und Können verfügt, kann es Versager geben, gute und weniger gute Leistungen, je nach den inneren und äußeren Umständen, die für die Abfassung wichtig sind: z. B. Stimmung oder Schrifttypus. Im übrigen: gibt es nicht in jedem Beruf Fehldiagnosen, Irrtümer, Unzulänglichkeiten usf., selbst bei anerkannten Fachleuten? So banal es klingen mag: die Grenze der Graphologie ist der Irrtum!

Die metaphysische Frage, was denn das „Eigentliche“, die Tiefe, der Wesenskern der Person sei, führt zu einer Grenze der Graphologie, die im Schrifttum noch nicht beachtet wurde.

Nach Klages ist der Kern der Person das Trieb- und Gefühlsleben in den bestimmt gearteten Richtungen, den Triebfedern. Neigt der „Spießer“ (und wer hätte nichts davon in sich?) dazu, den Menschen nach seinen „Dressaten“, den äußeren Verhaltensweisen, nach dem Erfolg und der Stellung zu beurteilen, so führt die Klagessche Auffassung zu einem ungleich höheren Standpunkt: den Menschen nach den Kräften, die in ihm tätig sind, insbesondere nach deren Richtung zu bestimmen und zu bewerten. So geschieht oft die Entschleierung: hinter der Fassade, die vielleicht prächtig und reich verziert ist, findet sich ein recht „kümmerlicher Hausrat“. Hinter dem Lebenserfolg steht der Mangel an inneren Spannungen und Auseinandersetzungen, die gesamtmenschliche Mittelmäßigkeit, hinter der Sachlichkeit die Dürftigkeit, hinter

der Kraft der skrupellose Eigennutz, hinter dem Gleichmaß und der Biederkeit der Mangel an Fülle und Lebendigkeit, hinter der Willensanspannung der nüchterne und phantasielose Erwerbssinn.

Aber man darf trotz der Richtigkeit dieses charakterologischen Ansatzes nicht vergessen, daß der Wert des Menschen in seinen Bemühungen, in den Anstrengungen sittlich-religiöser Art zu suchen ist, die sich dem ausdrucksdiagnostisch Faßbaren entziehen. Dies übersehen hieße hier Anlagen und Tatsachenzusammenhänge, nicht aber das Streben selbst zum Wertmaßstab nehmen. Das Ideal des Menschen: Güte und Wohlwollen, Fülle und inneren Reichtum zu verbinden mit geistiger Kraft und Selbstbehauptung, Strebsamkeit und Lebensleistung ist ein Ziel, das manche Menschen anstreben, aber nur wenige erreichen mögen, weil es an den notwendigen Voraussetzungen — Anlage und Umwelt — fehlt.

Die Grenze der graphologischen Analyse ist die Unmöglichkeit, im einzelnen Fall das Maß des guten Willens — im religiös-sittlichen Sinn — zu erkennen. Aber muß nicht in ihm der „Wesenskern" der Person, das „Eigentliche" des Menschen gesehen werden?

Das Alter der Welt im Spiegel der Atomphysik

Von DIEDRICH WATTENBERG

Die Materie, aus der Himmel und Erde, Weltall und Sterne aufgebaut sind, und die letzthin den Hintergrund der Welt des Lebens bildet, wurde noch um die Jahrhundertwende als „von Ewigkeit her" bestehend angesehen. So wie das Universum als unendlich angenommen wurde, sollte die Sternenwelt als solche einen dauernden Bestand gehabt haben. Es schien deshalb einen Anfang der kosmischen Welt ebensowenig zu geben wie ein Ende, zumal sich auch in physikalischer Hinsicht keine ausreichenden Möglichkeiten darboten, das kosmische Geschehen in einen zeitlichen Rahmen zu spannen. Seither haben Physik und Astronomie einen gewaltigen Aufschwung genommen und unsere Kenntnisse vom Wesen der Materie, die in erster Linie durch die bahnbrechenden Errungenschaften der Atomphysik ihre Prägung erhielten, entscheidend verändert, so daß auch das Problem eines zeitlosen oder zeitlichen Weltalls im Lichte der modernen Forschung in gewandelter Form erscheint.

Bausteine alles Stofflichen im Weltall sind die Atome, deren Existenz noch im Ausgang des vorigen Jahrhunderts zweifelhaft war, von denen wir aber heute wissen, daß sie aus Atomkern und Elektronenhülle bestehen, während der Kern wiederum aus positiv geladenen Protonen und neutralen Neutronen aufgebaut wird. Es ist ferner bekannt, daß die Kerne in ihrem Wesen nicht unveränderlich sind; denn sie lassen sich zertrümmern und umwandeln. Sehen wir von künstlichen oder gewaltsamen Eingriffen in das Gefüge der Atome ab, so zeigt sich doch, daß eine große Zahl von Elementen natürlichen Veränderungen durch spontane Zerfallsprozesse, die das Erscheinungsbild der Radio-

aktivität darstellen, unterworfen ist. Bekannte Beispiele dieser Art sind Radium und Uran. Beide Atome besitzen (wie viele andere) die Eigentümlichkeit, innerhalb einer bestimmbaren Zeit unter Aussendung von Strahlung von selbst zu zerfallen. So zerfällt von einer Menge Uran in rund 4,5 Milliarden Jahren (der sogenannten Halbwertszeit) jeweils die Hälfte zu Helium und Uranblei. Findet man nun in einem uranhaltigen Gestein Spuren von Helium und Blei, deren Entstehung durch radioaktive Vorgänge (Uranzerfall) unzweifelhaft ist, so bietet sich damit eine Möglichkeit dar, aus dem mengenmäßigen Verhältnis der daran beteiligten Elemente zu einer Altersbestimmung des betreffenden Erzes zu gelangen. Insofern hat sich das Alter der äußeren Hülle der Erde auf etwa 2 Milliarden Jahre bestimmen lassen. Es mag hinzugefügt werden, daß die ältesten Spuren des irdischen Lebens annähernd 1 Milliarde Jahre zurückreichen.

In Verbindung mit diesen Erkenntnissen gewinnen neue Untersuchungen von Prof. F. G. Houtermans[1] in Göttingen (1947) eine entscheidende Bedeutung, nach denen dem Uran selbst (mit einer Unsicherheit von 300 Millionen Jahren) ein Alter von 2,9 Milliarden Jahren beizumessen ist, so daß seit der Entstehung des Urans (und damit auch der Erde) nicht mehr als rund 3 Milliarden Jahre verflossen sein können.

Wesentlich anders schienen sich die Sterne in ihrem Alter zu verhalten. Hier ist zunächst als eine der wichtigsten Ergebnisse der neuzeitlichen Astrophysik die Aufteilung aller Sterne in Riesen und Zwerge hervorzuheben. Zwischen beiden Gattungen wurden entwicklungsmäßige Zusammenhänge in dem Sinne vermutet, daß die Sterne als massereiche Riesensonnen ihren Lebenslauf beginnen und als lichtschwache, massearme Zwerge beschließen. Und zwar sollten die Sterne im Laufe ihres Daseins den größten Teil ihrer ursprünglichen Masse durch Umwandlung in Strahlung verlieren, so daß die Zwergsterne gewissermaßen als Sonnen zu betrachten wären, die ihre ursprüngliche Riesenmasse völlig zerstrahlt haben. Zudem schien in einer solchen Vernichtung von Materie (entsprechend dem zeitläufigen Stand des physikalischen Wissens) die einzige Energiequelle zu bestehen, die eine Deckung des dauernden Energieverlustes der Sterne durch den Strahlungsvorgang gewährleistete. Doch bedingte ein derartiger Prozeß ein Sternalter von mehr als 1 Billion Jahre, woraus sich sehr bald unlösbar erscheinende Widersprüche zu anderen astronomischen Tatsachen ergaben. Deshalb mußte diese Hypothese in dem Augenblick als unhaltbar abgetan werden, als sich auf atomphysikalischer Grundlage die wirklichen Energiequellen aufspüren ließen, die den Strahlungsvorgang der Sterne speisen. Als solche erwiesen sich vor allem Atomkernprozesse, insonderheit die im Innern der Sterne dauernd erfolgende Umwandlung von Wasserstoff in Helium (also der Aufbau von schweren Elementen aus leichteren), die von einer so gewaltigen Energieerzeugung begleitet werden, daß sie ein hinreichendes Lebensalter der Sterne zu garantieren vermögen,

[1] F. G. Houtermans, Zeitschr. f. Naturforschung, Bd. 2a, S. 322—328 (1947).

das sich in den äußeren Rahmen des (aus astronomischen Beobachtungstatsachen hergeleiteten) Weltalters ohne Schwierigkeit einfügt.

Kennt man den quantitativen Anteil der einzelnen chemischen Elemente am Aufbau der Sterne, besonders das Verhältnis von Wasserstoff und Helium, so läßt sich auf Grund der Annahme, daß das vorhandene Helium weitgehend aus Wasserstoff hervorging, die Zeit bestimmen, die ein solcher Umwandlungsprozeß erforderte. Diese Zeit erwies sich tausendfach kürzer als das aus der Vernichtung von Materie abgeleitete Sternalter von einigen Billionen Jahren. Vor allem war damit nur ein unwesentlicher Verlust an Masse verbunden. So ließ sich berechnen, daß sich im Innern der Sonne (bei Annahme einer unverändert gebliebenen Strahlungsintensität) während der letzten 3 Milliarden Jahre (dem Alter der Erde) zwar 3 v. H. des bei ihrer Entstehung vorhandenen Wasserstoffs in Helium umwandelte, daß dabei aber von der an den Umwandlungsprozessen teilhabenden Gesamtmasse des Wasserstoffs lediglich 0,7 v. H. durch den Umsatz in Strahlung verlorenging.[2] Nähere auf dieser Basis durchgeführte Untersuchungen von Prof. P. ten Bruggencate[3] in Göttingen (1947) ergaben ein wahrscheinliches Sonnenalter von rund 4 Milliarden Jahren. Dieses Alter steht in seiner Größenordnung in befriedigendem Gleichklang mit den auf anderen Wegen gewonnenen Alterswerten, unter denen die Forschungen des bekannten Pioniers der Radiumforschung Prof. Stefan Meyer[4] in Wien (1938) hervorzuheben sind, die durch sorgfältigste Diskussion der Zerfallskonstante des Actinurans ein mittleres Sonnenalter von 4,5 Milliarden Jahren ergeben hatten. Wir dürfen daher wohl behaupten, daß Erd- und Sonnenalter sich in hinreichender Übereinstimmung befinden.

Allerdings läßt sich das Alter der Sonne für die übrigen Sterne nicht ohne weiteres verallgemeinern. Es erweist sich vielmehr nur für solche Sterne als zutreffend, die nahezu dieselbe Masse wie die Sonne besitzen, da nach modernen kosmologischen Gesichtspunkten der Massenunterschied der Sterne durch ihren Altersunterschied bedingt erscheint, freilich nicht in dem bereits erwähnten Sinne eines Massenverlustes durch Strahlung und Entwicklung, sondern in der Weise, daß im Jugendzeitalter des Weltalls allgemein nur Sterne mit kleinen Massen und in der jüngsten Vergangenheit ausschließlich Riesensterne mit großen Massen entstanden sind. Das würde bedeuten, daß sich die Zwergsterne auch als solche gebildet haben und demgemäß die chronologisch älteste Generation des Weltalls darstellen, der auch die Sonne angehört, während die Riesensterne, die vereinzelt über eine vierzig- bis fünfzigfache Sonnenmasse verfügen, die jugendlichen Bürger der Sternenwelt verkörpern. In diesem Zusammenhang sind Forschungen von Prof. A. Unsöld in Kiel (z. Z. im Druck) bemerkenswert, die für die sehr heißen und massigen, nahezu vollständig aus

---

[2] Vgl. H. Vogt, Aufbau und Entwicklung der Sterne (Probleme der kosmischen Physik, Bd. XXIV), Leipzig 1943.

[3] P. ten Bruggencate, Nachrichten d. Akademie d. Wiss. in Göttingen, Math.-Phys. Klasse 1945, S. 29 und: Zeitschr. f. Astrophysik, Bd. 24, S. 48—58 (1947).

[4] St. Meyer, Forschungen u. Fortschritte, Jg. 14, S. 41 (1938).

Wasserstoff bestehenden B-Sterne das verblüffend geringe Alter von 20 Millionen Jahren (kaum ein Hundertstel des Erdalters) ausweisen, und wonach wahrscheinlich wird, daß im Weltall auch heute noch Sterne entstehen.

Schon früher hatte Prof. F. Paneth[5] in England (1931) Untersuchungen über das mutmaßliche Alter von Meteoriten angestellt und auf Grund der Annahme, daß sich das in ihnen nachgewiesene Helium aus eingeschlossenen radioaktiven Substanzen gebildet habe, gefunden, daß unter 24 näher analysierten Meteoriten keiner älter war als 3 Milliarden Jahre. Die jüngsten darunter erwiesen sich kaum 500 Millionen Jahre alt, während das Durchschnittsalter zwischen 1 und 2 Milliarden Jahre lag. Da anderseits etwa 20 v. H. aller Meteore hyperbolische Bahnen besitzen, muß der Ursprung dieser Meteore außerhalb des Sonnensystems liegen, so daß infolgedessen die nachgewiesenen Meteoralter ebenfalls für ein allgemeines kosmisches Alter im Rahmen einiger Milliarden Jahre an Bedeutung gewinnen.

Es erhebt sich jetzt die Frage, inwieweit sich aus den Verhältnissen im Sternsystem und aus den Eigenschaften der kosmischen Nebelwelt Anhaltspunkte für ein Weltalter herleiten lassen. Betrachten wir zunächst das Milchstraßensystem, dem auch die Sonne angehört und das in seiner äußeren Gestalt Spiralform aufweist, womit es sich den fernen Spiralnebeln, die ihrerseits wiederum Milchstraßensysteme sind, ebenbürtig an die Seite stellt. Dieses gewaltige Weltengebilde, das etwa 50 Milliarden Sterne umschließt, vollführt in 220 Millionen Jahren eine Rotation um seinen Mittelpunkt, der fern im Sternbild des Schützen hinter dichten Stern- und Staubwolken verborgen liegt. Jedoch zeigen sich im Innern der Milchstraße (ebenso wie in den Spiralnebeln) hinsichtlich der Massenverteilung beträchtliche Ungleichmäßigkeiten, die es unwahrscheinlich machen, daß die Milchstraßenwelt seit ihrer Entstehung schon viele Rotationen ausführte, da andernfalls zu erwarten wäre, daß genügend zahlreiche Umdrehungen zu einer weitgehenden Homogenisierung des Massenausgleichs geführt haben würden. Da dies augenscheinlich nicht der Fall ist, wird man das Milchstraßenalter, wie der englische Astrophysiker Prof. A. S. Eddington († 1944) meinte, nur einem geringen Vielfachen der Rotationszeit, also allenfalls einigen Milliarden Jahren gleichsetzen dürfen.[6]

Darüber hinaus lassen sich neuere Forschungen über die Stabilität in den Kugelsternhaufen heranziehen. Kugelsternhaufen sind recht merkwürdige kosmische Gebilde, die oft aus 100000 und mehr zu einem förmlichen Sternknäuel zusammengeballten Sternen bestehen und in dieser Eigenschaft Schwerpunkte des Milchstraßensystems darstellen. Obwohl sich nach Untersuchungen von Prof. E. v. d. Pahlen[7] in Basel (1947) der eigentliche Kontraktionsvorgang von einer Sternwolke zu einem Kugelsternhaufen bereits in 100 Millionen Jahren vollzogen haben kann, so besagen doch Ergebnisse des ameri-

[5] F. Paneth u. W. Koeck, Zeitschr. f. physikal. Chemie, Festband, S. 145 (1931).
[6] A. S. Eddington, The Rotation of the Galaxy, Oxford 1931.
[7] E. v. d. Pahlen, Zeitschr. f. Astrophysik, Bd. 24, S. 68—120 (1947).

kanischen Astronomen L. Spitzer[8] (1940), daß ein aus 100 000 bis 1 000 000 Sonnenmassen bestehender Kugelsternhaufen erst in 100 Milliarden Jahren die Hälfte seiner Sterne durch Auflockerung wieder verlieren kann. Da aber angesichts der erforderlichen kurzen Kontraktionszeit anzunehmen ist, daß die Kugelsternhaufen nahezu gleichzeitig mit dem Milchstraßensystem entstanden sind und anderseits kein Beispiel für eine inzwischen weit vorangeschrittene Auflösung bekannt ist, müssen wir sie als kosmisch junge Gebilde ansehen, deren Alter allenfalls nur wenige Milliarden Jahre beträgt.

Das Alter der Welt erhält seine entscheidende Prägung jedoch durch ein anderes weittragendes kosmologisches Problem. Die außerhalb des Milchstraßensystems zu Milliarden und aber Milliarden als Spiralnebel den Raum erfüllenden Weltsysteme zeigen nämlich, wie Messungen in ihrem Spektrum erweisen, daß sie mit großen Geschwindigkeiten in den Raum hinausfliehen. Je weiter sie entfernt sind, um so größer wird ihre Fluchtbewegung, deren meßbarer Wert bei Angehörigen eines Nebelhaufens im Sternbild des Großen Bären bereits 42 000 Sekundenkilometer erreicht, der aber bei dem weitesten bisher bekannten Spiralnebel (in einer Entfernung von 500 Millionen Lichtjahren) einer Geschwindigkeit von fast 100 000 km/sec entsprechen dürfte. Dieses Verhalten der Spiralnebel, das aus der Rotverschiebung der Linien in ihrem Spektrum zu entnehmen ist, führt zu der unumgänglichen Folgerung, daß sich darin eine fortgesetzte Ausweitung des Weltalls, ein dauerndes Wachstum des Raumes ausprägt. Man hat dieses Raumbild sehr treffend mit dem Beispiel einer platzenden Granate verglichen und daran die Vermutung geknüpft, daß umgekehrt einst die gesamte Masse des Alls, die wir heute zu Sternen und Weltsystemen vereinigt finden, in einem einzigen Urstern zusammengeballt war, bis (vor einigen Milliarden Jahren) eine gewaltige kosmische Explosionskatastrophe diesen Stern zum Bersten brachte und die gesamte Materie mit ungeheurer Wucht in den Raum hinausschleuderte, wo wir sie noch heute in unaufhaltbarer Flucht begriffen sehen.

Dieses ebenso dramatische wie merkwürdige Geschehen im Kosmos hat Prof. Pascual Jordan[9] in Hamburg (1945/47) zum Ausgang neuartiger kosmologischer Folgerungen genommen, indem er den Satz aufstellte, daß sich das Weltall mit Lichtgeschwindigkeit ausdehne. Das heißt: Der Radius der Welt wächst in jeder Sekunde um 300 000 Kilometer! Wenn das zutrifft, muß das Weltall früher wesentlich anders ausgesehen haben und wesentlich kleiner gewesen sein. Und wenn wir den Radius der Welt heute mit 6 Milliarden Lichtjahren annehmen, dann läßt sich in Ansehung der dauernden Raumausweitung mit Lichtgeschwindigkeit leicht berechnen, daß das Weltall vor 6 Milliarden Jahren praktisch nur in einem mathematisch definierbaren „Punkt" vereinigt gewesen sein muß. Die Entwicklung des Kosmos müßte sich folglich in dem seither verflossenen Zeitraum vollzogen haben. Es ist indessen unvorstellbar, daß die heute in der Welt vorhandene Materie im Gewicht von

[8] Vgl. W. Fricke, Die Himmelswelt, Bd. 55, S. 34 (1947).
[9] P. Jordan, Die Herkunft der Sterne, Stuttgart 1947.

2 mal 10^{55} Gramm (eine 2 mit 55 Nullen!) am Anfang der Welt in einem ausdehnungslosen Punkt (oder gar in einem kleinen Stern) zusammengepfercht gewesen wäre. Diesen Schwierigkeiten kann man nur dadurch entgehen, daß wir (mit Jordan) annehmen, die Materie sei nach und nach, und zwar zunächst in Form einzelner Neutronen und schließlich in Gestalt von mit der Zeit größer werdenden Neutronensternen entstanden, deren Gesamtmasse mit der jeweiligen Ausdehnung des wachsenden Raumes verhältnisgleich war. Das würde freilich bedeuten, daß dieser Massenzuwachs im Hinblick auf die auch jetzt noch zunehmende Ausdehnung des Weltraums durch eine fortwährende Geburt neuer Sterne auch heute noch andauert und in dem gelegentlichen Auftreten einer sogenannten Supernova ihren sichtbaren Ausdruck zu finden scheint.

Diese Überlegungen besagen im Grunde nichts anderes, als daß vor 6 Milliarden Jahren sowohl Materie als Sterne und hernach auch Weltsysteme durch einen weltzeugenden schöpferischen Elementarakt, in physikalischem Sinne gesprochen: durch die Materialisierung von unwägbarer Energie zu Neutronen und Neutronensternen ins Dasein traten, daß anderseits aber die seit jenem Akt dahingegangene Zeit das wirkliche Alter der Welt darstellt, dem sich die physikalischen und astronomischen Altersgesichtspunkte ohne wesentliche Widersprüche unterordnen. Gleichzeitig wird dadurch die Frage nach einer „kosmischen Vorzeit", die über mögliche Zustände vor dem besagten Elementarakt Kunde geben könnte, gegenstandslos, da es ein solches „Vorher" einfach nicht gegeben haben kann.

Zusammenfassend bleibt also festzustellen, daß Astronomie und Atomphysik heute sehr wohl in der Lage sind, mit Hilfe einer die Welt der Sterne und der Atome gleichsam durchdringenden Weltphysik und durch die folgerichtige Deutung von Beobachtungstatsachen in Verbindung mit theoretischen Folgerungen zu einer Chronologie des Weltalls zu gelangen, die den Kosmos als einen zeitlich begrenzten Komplex hervortreten läßt.

Das Glasperlenspiel[1]

Buchkritik von HUBERT BECHER S. J.

Der Umstand, daß heute so wenig Bücher erscheinen, bringt es mit sich, daß sich die Kritik ihnen mit größerer Sorgfalt als früher widmet und so einzelnen Werken und ihren Verfassern zu einer größeren Bedeutung verhilft, als ihnen an sich zukommt. Das gilt wohl auch von Hermann Hesse und seinem Glasperlenspiel. In der Form einer, fast möchte man sagen wissenschaftlichen Lebensbeschreibung wird hier ein Bild unserer Zeit und ihres geistigen Zustandes entworfen. Das Buch hat zweifellos den bei Hesse zu erwartenden

[1] Versuch einer Lebensbeschreibung des Magister Ludi Josef Knecht samt Knechts hinterlassenen Schriften, herausgegeben von Hermann Hesse. 2 Bände (409 u. 403 S.), Berlin 1946, Suhrkamp.

Tiefsinn, endet aber doch in einer Ratlosigkeit, wie wir sie auch sonst bei Vertretern jener Weltanschauung finden, die wir vor unsern Augen zerbrechen sehen.

Der Titel des Buches soll ein Symbol sein. Glas ist uns das Bild für das Durchsichtige, Geistig-Klare, aber auch das Zerbrechliche. Die Perle gilt als der Inbegriff des Dichten, Geschlossenen, der vollkommenen Gestalt. Spiel endlich im Vollsinn, wie es Kleist in seinem berühmten Aufsatz über das Marionettentheater brachte, ist die kunstvolle Bemeisterung gewisser körperlicher oder geistiger Bewegungen, die auf ein schönes, erheiterndes und beglückendes Ziel hingeordnet sind.

Der Dichter führt uns in ein Land — es sind unsere Verhältnisse —, in dem eine „pädagogische Provinz" ein Eigenleben führt. Es ist Kastalien, benannt nach jener Quelle Kastalia, die den Musen und ihrem Gotte Apollo diente, aber noch durch kein Kraftwerk entweiht wurde. Seine Bewohner, die sich in einem Orden zusammengeschlossen haben, betreiben Schulen, in denen sie die geistige Blüte der Jugend des Landes erziehen. Die Erlesenen widmen sich den Wissenschaften, insbesondere der Musik, Mathematik, Astronomie und Philologie. Die Spitze bildet das Dorf der Glasperlenspieler; sie wissen die Ergebnisse aller dieser Wissenschaften spielmäßig darzustellen. In die Alltagssprache übersetzt, stellt Hesse das Leben der Geisteswissenschaften dar, wie es sich in unserer Zeit an Universitäten und gelehrten Anstalten herausgebildet hat. Es ist die hohe Geisteskultur, bei der es sich schließlich weniger um die letzte verbindliche lebenformende Wahrheit, als um die höchste Eleganz in der spielenden Beherrschung alter, neuer und immer neu entwickelter Methoden handelt. Das gelehrte Kunstwerk oder die kunstmäßig beherrschte Gelehrsamkeit ist der Abgott, dem die besten Talente des Landes sich widmen. Sie fühlen sich als die Auserwählten und verachten die Banausen der Wirklichkeit, etwa der Wirtschaft und Politik. Viele von ihnen verfallen dem Kult des l'art pour l'art; die Ernsten jedoch streben danach, die innere Vollendung und gesetzmäßige Ganzheit ihrer Lebensarbeit in sich und in ihren Schulen zu erreichen.

Die Ordensleitung verhehlt sich nicht, daß in der Welt draußen allmählich ein Wandel vor sich geht. Man verliert dort den Sinn für das gelehrte Wissen, beginnt es als ein Drohnendasein zu betrachten, dem man eines Tages keine geldliche Unterstützung mehr geben wird. Um der Gefahr vorzubeugen, sucht sie nun eine Verbindung mit der katholischen Kirche herzustellen, die durch die zunehmende Materialisierung der Welt ebenso bedroht wird. Man will sie zum Bundesgenossen gewinnen, obgleich ein tiefer Gegensatz zu ihr besteht. Dieser gründet sich auf den Vorwurf, daß Kastalien keine Religion kenne, obgleich die Kastalier überzeugt sind, daß sie selbst einen höheren Geist vertreten. Auch Hesse gibt sich Mühe, zu erweisen, daß der echteste Kastalier eine menschliche Höhe und Heiligkeit und eine Annäherung an die letzte Wesenheit erreicht hat, die auch die Kirche nicht überbieten könne.

Um diese Fühlung herzustellen, wird Josef Knecht in das Benediktinerkloster Mariafels gesandt. Er gewinnt hier einen Blick für den geschichtlichen Charakter alles Menschlichen. Noch mehr, er erkennt die Bedrohung des Geistes, die aus der Trennung von der Welt und der Wirklichkeit folgt. Sowohl die Feindschaft dieser Welt wie auch die innere Unfruchtbarkeit der Glasperlenspieler werden eines Tages den Verfall und den Untergang Kastaliens herbeiführen. Obwohl er selbst den höchsten Posten, zwar nicht der Ordensverwaltung, wohl aber der Ordenstätigkeit erreicht und Spielmeister wird, zieht er die Folgerung aus seiner Erkenntnis, legt seine Ämter nieder und kehrt in die Welt zurück, um dort für eine innere Verbindung von Welt und Geist tätig zu sein. Der Versuch Knechts scheitert: die Ordensleitung behandelt seinen Austritt als einen Skandal, und ein jäher Unglücksfall setzt seinem Leben nach wenigen Tagen ein Ende.

Es ist vielleicht schon aus diesem Aufriß, der mit Absicht alle gelehrte Dekoration vermeidet, ersichtlich, wie Hesse hier in der Tat eine Zeichnung unseres geistigen Zustandes bietet, deren Schärfe in der Beobachtung und deren Sicherheit in der Linienführung das Buch zu einer hinreißenden Lektüre macht, vorausgesetzt natürlich, daß der Leser in der Luft einer symbolträchtigen erdichteten Welt zu atmen vermag.

Nicht selten wird man an das Bild des geistigen Zustandes erinnert, wie ihn Gertrud von Le Fort in ihrem „Kranz der Engel" darstellt. So wird das Buch zu einem Gericht über unsere Zeit.

Wir wollen nur eines herausheben, was uns besonders berührt: die geplante Bundesgenossenschaft von Kastalien und der katholischen Kirche. Beide erscheinen als die einzigen Mächte, die sich der Bewegung der Welt entgegensetzen. Was aber Hesse und die Glasperlenspieler nicht sehen, ist das wahre Wesen der Kirche. Sie ist ihnen ein Unternehmen, das auf die Vervollkommnung des Menschen abzielt und das durch Religion (wie Kastalien durch Geisteskultur) die Welt erhöhen und krönen soll. Diese seit der Reformation grundsätzlich einsetzende Wendung zum Menschlichen hat es mit sich gebracht, daß die katholische Kirche als Weg und Mittel zur Unterwerfung alles Irdischen unter Gott verkannt wird. Daß alle Menschenarbeit ein Dienst in einem transzendenten Sinn ist, und die Erkenntnis, daß der Mensch erst in diesem Dienst an der Wahrheit und der Lebenswirklichkeit auch seinen eigenen Sinn erfährt, ist dem Geschlecht der Kastalier verlorengegangen. Wir aber wissen, daß ein jenseitiger Gott nicht bloß den Menschen nach dem Tode aufnimmt, sondern daß die Unterordnung unter diesen Gott erst auch dem Erdendasein selbst seinen Sinn gibt. Der Mensch wird erst begriffen, wenn wir ihn als Bild Gottes sehen.

Hesses Glasperlenspiel wird bald vergessen sein. Daß aber diese letzte Erkenntnis wieder fruchtbar werde, ist unser Wunsch. Dann wird auch nicht die Resignation einer Untergangsstimmung dasjenige sein, was wir der Gegenwart entnehmen, sondern die Hoffnung und Überzeugung, daß die Erlösung der Welt nicht ein Traum ist, sondern sich in jedem Zeitalter verwirklicht.

Umschau

DIÖZESANGEBETBUCH IN NEUER GESTALT

Das Gebetsleben des Christen wird zu einem Teil immer das persönliche Anliegen jedes einzelnen bleiben; zu einem bedeutenden Teil aber ist das Gebet, entsprechend der Gemeinschaftsnatur des Menschen, auch ein gemeinsames und dadurch notwendig ein geformtes und genormtes. Vor allem für die „Hochform" ihres Gottesdienstes, das Meßopfer, hat die Kirche die heute gültige Gestaltung niedergelegt im Römischen Meßbuch; das Stundengebet ihrer Priester hat seine derzeit geltende Fassung im Römischen Brevier gefunden. Diese „offiziellen" Gebetbücher der Kirche, um nur die beiden wichtigsten zu nennen, sind seit Jahrzehnten auch weithin in den Besitz der Gläubigen übergegangen. Es wird aber immer nur eine besonders interessierte Schicht sein, die sich ihrer in größerem Ausmaß bedienen will und kann; andere Bücher, die für den Gemeinschaftsgottesdienst weiterer Kreise bestimmt sind, werden dadurch nicht überflüssig. Darum behält das Gebet- und Gesangbuch einer jeden Diözese seine große, nicht zu überschätzende Bedeutung.

Nun ist begreiflicherweise seit Jahren immer mehr der Wunsch wach geworden, daß sich auch diese Bücher, bei all ihrer Eigenständigkeit und eigenen Aufgabe, mehr und mehr nach jenen offiziellen kirchlichen Büchern für den Gemeinschaftsgottesdienst ausrichten sollen. Denn der Gläubige, der Missale und Diözesangebetbuch nebeneinander benützt, darf nicht das Gefühl bekommen, daß er sich dabei abwechselnd auf zwei verschiedenen Ebenen bewegt, die sich nie berühren; die beiden Bücher sollen einander ergänzen und, um eine Rangordnung zu bezeichnen: das Diözesangebetbuch soll auf das Missale hin erziehen, soll dessen Gebrauch leichter und verständlicher machen. Alle jene Diözesen, die seit der liturgischen Erneuerung Pius' X. ihre Gebet- und Gesangbücher neu aufgelegt haben, sind sich dieser Aufgabe bewußt geworden. Doch hat man den Eindruck, als ob sie sich im allgemeinen darauf beschränkten, eine oder mehrere Gemeinschaftsmessen einzufügen, die Sprache etwas zu „entstauben" und bei den Andachten durch weitgehende Aufteilung zwischen Vorbeter und Volk auch dem Volk seinen Anteil am gemeinsamen Gebet zu sichern. Es hat darum einige Beachtung gefunden, daß die Diözese Innsbruck-Feldkirch bei der Neuherausgabe ihres Gebet- und Gesangbuches weit über diese Einzelversuche hinausging und eine Fassung bietet, die von berufenen Beurteilern als ein neuer Typ angesprochen wird. (Das Buch, in Feldkirch verlegt, trägt seit 1926 den Titel „Gotteslob" — nicht zu verwechseln mit der gleichnamigen Neuausgabe der vereinigten Düsseldorfer Büchlein „Kirchengebet" und „Kirchenlied", die 1942 im Christophorusverlag erschienen ist.)

Das Werk will bewußter und zielstrebiger als bisher das gesamte Glaubensgut in Gebetsform dem Volke vermitteln. Darum folgt sein Aufbau dem Kirchenjahr; in ihm soll ja der Gläubige die ganze Heilsgeschichte, die Erscheinung des Gottessohnes im Fleische und sein Erlöserwirken in jährlicher Wiederkehr miterleben. In diesem Rahmen war es am leichtesten möglich, eine der Hauptaufgaben des Werkes zu verwirklichen, die das Vorwort „Herausstellung der zentralen Heilswahrheiten" nennt. Wenn man immer wieder wahrnimmt, wie da und dort im Bewußtsein der Gläubigen etwa der Portiunkulaablaß eine bedeutendere Stellung einnimmt als die Feier des Ostergeheimnisses, so begreift man die Wichtigkeit dieser Aufgabe: nämlich allen Gläubigen wieder zu lebendigem Bewußtsein zu verhelfen, was in unserem Christenglauben und Christenleben Wurzel und Stamm, was Zweige und Verästelungen sind. Darum ist mit möglichster Folgerichtigkeit alles nach den Grundgeheimnissen unserer Erlösung ausgerichtet und organisch ins Kirchenjahr eingebaut. Dabei wurde der Versuch gemacht, auch jenem Gebiet des Kirchenjahres, das sich sonst für die Volksfrömmigkeit nur als dürres Erdreich darstellt, reichere Frucht zu entlocken, nämlich der Zeit vom Herz-Jesu-Fest bis zum Advent. Die Liturgie vom 4. bis 17. Sonntag nach Pfingsten bringt ja in mancherlei Gestalt den Gedanken des „Wachstums" zum Ausdruck; so ist es nicht Willkür, sondern wahre Sinnerfüllung, wenn gerade in dieser Zeit, die auch mit der natürlichen Sommerreife zusammenfällt, der Gedanke vom „Wachsenden Gottesreich" in Familie, Kirche, Priestertum, Weltmission seinen Platz findet. Vom 18. Sonntag nach Pfingsten an wendet sich dann die Liturgie

ihrem Ausgangspunkt oder vielmehr ihrer Vollendung zu: immer deutlicher tritt der Gedanke der Heimkehr in den Vordergrund, so daß man auch liturgisch von einer Herbstzeit sprechen kann, die Herz und Sinn hinlenkt auf die jenseitige Ernte der Vollendeten, der Heiligen, und so uns alle vorbereitet auf die große Wiederkunft des Herrn.

Ebenso übersichtlich wie der Gesamtaufriß ist der Einzelaufbau jedes Teiles. An der Spitze stehen jeweils die sogenannten „Meßlieder". Es sind dies nicht die bekannten gleichbleibenden Meßgesänge, die dem „Ordinarium" entsprechen und ihren Platz im Meßteil haben, sondern solche Lieder aus dem betreffenden Jahreskreis, die sich ihrem Gehalt nach am ehesten zum Einbau an Stelle der wechselnden Teile in der Messe eignen, also als „Propriumsgesänge" dienen. Durch sorgfältige Auswahl für diese Gruppe soll der Verwendung anderer, textlich weniger geeigneter Lieder bei der Meßfeier vorgebeugt werden. Solche Lieder zweiter Wahl werden mehr der Volksandacht oder dem häuslichen Singen zugewiesen. Zu den Meßliedern zählen auch die hier erstmals vorgelegten Wechselgesänge. Sie teilen dem Volk immer nur einen kurzen, leicht auswendig zu merkenden Kehrreim zu, während der Hauptteil des Liedes von einer Sängergruppe vorgetragen wird; darum sind sie besonders geeignet für die Zeit von Opfergang und Kommunionempfang der Gläubigen. Diese Wechselgesänge, die auch bei Andachten verwendbar sind, erfreuen sich bereits einer auffallend großen Beliebtheit.

Mit wenigen Ausnahmen ist für jeden Teil des Kirchenjahres eine deutsche Vesper vorgesehen. Sie soll nicht die lateinische Vesper dort verdrängen, wo sie an Hochfesten in feierlicher Form üblich und beliebt ist, sondern vor allem dem Volke in freier Nachgestaltung des kirchlichen Stundengebetes eine Gebetsform bieten, die zum größten Teil unmittelbar aus dem Schriftwort geschöpft ist. Freilich enthält nur ungefähr ein Viertel aller Psalmen einen Gebetstext, den der heutige Mensch noch unmittelbar, ohne besondere Erklärung durch Predigt oder Lesung, sich zu eigen machen kann. Diese Zahl genügt aber; außerdem wurde bei einigen nicht unmittelbar verständlichen Stellen versucht, durch die Übersetzung den christlichen Sinn, d. h. die neutestamentliche Erfüllung zu erschließen. Das „Capitulum", die in der heutigen liturgischen Vesper sehr verkürzte Schriftlesung, ist als besinnlicher Ruhepunkt zwischen den Gesangsteilen gedacht und sollte daher nach Möglichkeit wirklich ein „Kapitel", wenigstens einen längeren Abschnitt der Hl. Schrift zu Gehör bringen.

Wird durch die deutschen Vespern dem Volk ein Anteil am kirchlichen Stundengebet vermittelt, so soll die Volksandacht eine Art gemeinsamer Betrachtung darstellen. In Anlehnung an die Stilgesetze kirchlichen Betens ist dabei dem Vorbeter und Vorleser die Hauptaufgabe zugeteilt, während das Volk vorwiegend nach Art der Litanei oder des Responsoriums wiederkehrende Antwortrufe übernimmt, die das Gehörte und Betrachtete vertiefen und zum Besitz machen wollen. Gerade bei diesen Volksandachten wurde danach gestrebt, die Texte nicht nur für das Auge lesbar, sondern vor allem für das Ohr hörbar, für den Mund sprechbar, für den inneren Menschen vollziehbar zu gestalten. Die Gebetbuchliteratur des vergangenen Jahrhunderts bietet ja warnende Beispiele genug, wie eine übersteigerte, schwülstige und dadurch im letzten unwahre Gebetssprache nur bewirkt, daß der Nichtsdenkende zu leerem Geplapper, der Denkende aber zu innerer Ablehnung geführt wird. Bei allen Andachten sind die Lieder so eingebaut, daß ihr Sinngehalt und ihr Gebetscharakter mehr als bisher ins Bewußtsein gehoben werden.

Der Meßteil, als Höhepunkt des Gesamtaufbaues gedacht, führt, vom Einfachen und Volkstümlichen aufsteigend, bis zur höchsten Form, dem gemeinsam gefeierten Choralamt der Pfarrgemeinde. Nicht aufgenommen sind dabei Meßandachten, die nur eine Umschreibung des kirchlichen Meßtextes darstellen. Sicherlich wäre auch diese Art nicht unerwünscht, besonders dort, wo häufige, ja tägliche Meßfeier reichere Abwechslung nahelegt; sie wäre auch erzieherisch nicht ohne Bedeutung, weil sie im Rahmen einer einzelnen Messe zwar immer nur Teilgedanken der liturgischen Gebete bringt, diese aber betrachtend entfaltet. Doch schien gegen alle diese Gründe doch ausschlaggebend, daß der jugendliche und der erwachsene Gläubige immer mehr zum eigentlichen „Beten mit der Kirche", also in der Form des Römischen Meßbuchs, geführt werden soll.

Der Anhang „Kirche in der Familie" ist zwar auf sehr engen Raum zusammengedrängt, aber durchaus keine Nebensächlichkeit. Hier wird der Versuch gemacht, die Formkraft der kirchlichen Liturgie auf das Leben zu übertragen. In mehrfachen Kreisen bringt er Anleitung zur „Weihe des Tages", zur „Weihe der Woche", zur „Weihe des

Jahres", wobei Gebete und christliches Brauchtum auf das Leben anregend und befruchtend wirken sollen. Der Abschnitt „Weihe des Lebens" will alle Ereignisse des Menschenlebens, Verlöbnis und Trauung, Geburt und Taufe, Familienfeste, Krankheit und Heimsuchung, Tod und Begräbnis in das Licht christlicher Auffassung und christlicher Sitte stellen.

Daß ein Buch solcher Art nicht beim ersten Erscheinen alle Wünsche erfüllt, ist unvermeidlich; so setzt es sich der Gefahr aus, neben lebhafter Zustimmung auch ebenso lebhafte Ablehnung zu erfahren. Nicht übermäßig ernst zu nehmen sind dabei jene Stimmen, die aus Grundsatz, und noch weniger andere, die aus Bequemlichkeit immer nur das Alte, längst Erprobte gelten lassen wollen. Um so schwerer wiegt dagegen die Frage: Wo ist die Kirche, die Pfarrei, die diesen reichen, ja überreichen Inhalt im Lauf eines Jahres verwerten kann — wo überdies so vieles neu ist und eine Umstellung verlangt?

Aber muß denn alles im Laufe eines Jahres bewältigt werden? Das Buch ist für Jahrzehnte gedacht und bestimmt; außerdem gibt es eine solche Vielzahl der Verhältnisse in Stadt und Land, einen solchen Unterschied zwischen abgelegenen, mehr auf das Beharren eingestellten Gegenden und anderen, wo man lebendig aufgeschlossen den Anregungen der Zeit gegenübersteht, daß eine reiche Auswahl nur erwünscht sein kann. Gerade sie bietet auch die Möglichkeit zu einer Weiter- und Höherführung. Da drängt sich nun eine andere Frage auf: Ist das Ganze nicht zu „hoch"? Wird nicht zu viel vorausgesetzt? Können die Leute überhaupt verstehen, was in den Andachten niedergelegt ist? Zweifellos würde vieles unverstanden bleiben, wenn es ohne erklärendes und vertiefendes Wort des Priesters einfach „in Gebrauch genommen" würde. Soll man es aber als eine Schwäche betrachten, daß dieses Buch noch manche erklärende Einführung verlangt? Kann man es nicht eher als einen Vorzug werten, daß hier ständig die Gelegenheit, ja Notwendigkeit gegeben ist zu einem engeren Ineinanderklingen von gepredigtem und gebetetem Wort? Freilich muß die Predigt dann schon den Mut finden, über seichte Randgewässer hinaus ins Weite, ins Tiefe vorzudringen. Aber ist das nicht eine der drängendsten Aufgaben der Seelsorge von heute, den Leuten wieder etwas zuzutrauen, nicht nur im Leisten, sondern auch im Aufnehmen, ihnen wirklich die „unausforschbaren Reichtümer Christi" zu erschließen? Müssen wir nicht so manche Fehlentwicklung vergangener Jahre und Jahrzehnte darauf zurückführen, daß man nicht selten im Ton der Predigten wie der Gebetbücher geglaubt hat, die Gläubigen lebenslang wie Kinder behandeln und mit Kinderkost abspeisen zu dürfen? Diese Einstellung hätte wahrhaftig nichts mit dem „Kindessinn" zu tun, den der Herr von uns verlangt; sie stände im Widerspruch mit Paulus, der dem Manne, dem erwachsenen Menschen andere Nahrung für zuträglich hält als dem Kind. Gewiß ist das vorliegende Buch, von einigen bewußt kindertümlichen Teilen abgesehen, ein ausgesprochenes Erwachsenenbuch, und zwar ein Buch für denkende Erwachsene; aber gerade darin möchten wir einen seiner größten Vorzüge erblicken.

Ein Punkt mag wohl mit Recht als anfechtbar bezeichnet werden, und das ist die Zusammenstellung des Liedgutes. Wer hier den Vorwurf mangelnder Einheitlichkeit erhebt, begeht sicher kein Unrecht. Freilich wäre es wünschenswert, daß man zugleich auch einen gangbaren Weg zur besseren Bewältigung der Schwierigkeiten zeigt. Denn es muß zunächst ein allzu harter Bruch mit der Vergangenheit vermieden werden, will man die Einführung des Buches nicht vor unüberwindliche Hindernisse stellen: es soll auch dort brauchbar sein, wo mangelndes Geschick oder besonders widrige Verhältnisse mit dem gebotenen Neuen vorläufig nichts anzufangen wissen. Darum sind rund vier Fünftel von den Liedern der vorhergehenden Auflage übernommen. Ferner ist bei Neueinführungen nicht weniger die Eigenart des alpenländischen Musikempfindens mit seiner Vorliebe für Dreiklangsmelodik und wenigstens „heimliche" Zweistimmigkeit in Rechnung zu stellen als die Aufgeschlossenheit mancher Jugendkreise für die ganz anders gearteten Lieder des „Kirchenliedes" mit ihrer frei schwebenden Melodik. Wer alles das gleichzeitig berücksichtigen will und muß, sieht sich schließlich vor eine Buntheit der Auswahl gestellt, die den zweifelhaften Vorzug genießt, einen „Gang durch alle Jahrhunderte" darzustellen. Für den Liebhaber eines einheitlichen Stils bedeutet das eine schmerzliche Enttäuschung; aber schließlich ist es nicht bloß eine bequeme Ausrede, sondern eine Forderung der Wirklichkeit, daß ein solches Buch eben mehr leisten soll, als nur das ästhetische Wohlgefallen fein empfindender Kreise zu erwecken: es soll in Wahrheit den Bedürfnissen der Praxis mit ihren vielge-

staltigen Anforderungen dienen. Und auch jede Erziehungs- und Aufbauarbeit darf sich um so mehr Erfolg versprechen, je mehr sie an Gegebenes, Gekonntes, Vertrautes anknüpfen kann. Kommende Jahre und Jahrzehnte werden sicher manches zur Klärung und Reife bringen, was heute noch umstritten ist, und werden so auch den Boden bereiten, daß bei einer späteren Neuauflage das Liedgut einheitlicher gestaltet werden kann.

Das Buch wurde ein „neuer Typ" von Diözesangesangbüchern genannt. Gerade als solchem wird ihm vermutlich das Los zuteil werden, daß es früher überholt sein wird als andere; denn es wird manche Schicksale auszustehen haben, die jenen durch die hier gemachten Erfahrungen erspart bleiben werden. Aber dann hat es eben seinen Dienst für eine größere Sache als die einer Diözese erfüllt.

Georg Straßenberger S. J.

CÄSAR UND KLEOPATRA ODER DIE GRENZEN DER SPASSMACHEREI

Der Mann, der Bernard Shaw's „Cäsar und Kleopatra" zum Stoff für einen Farbfilm wählte, hatte in verschiedener Hinsicht einen guten Einfall. Einmal hatte er sich die willkommene Gelegenheit bereitet, in prächtig bunten Bildern teuersten ägyptischen Königsprunk vorzuführen. Diese Art von Luxus ist ja exotisch genug, um für unsere Augen auch in dem grellen Licht des Farbfilms noch einigermaßen geschmackvoll zu bleiben. Und so war das Unternehmen seiner ergötzlichen Wirkung, wenn man nur an den Mitteln nicht sparte, von vornherein gewiß.

Das andere Verdienst des Films besteht darin, die Kunst Bernard Shaw's auf den Platz gerückt zu haben, auf den sie gehört.

Wenn man „Cäsar und Kleopatra" im Buche liest, dann könnte man den Eindruck haben, dieses ungemein geistvolle Schauspiel sei für eine Aufführung im Theater schon „zu literarisch", für einen Film aber sei es entschieden „zu hoch", jedenfalls aber „zu schade". Wenn man aber dann den Cäsar in knallroter Toga auf der Leinwand erblickt und Shaw'schen Esprit von sich geben hört, dann ist es, nachdem man das anfängliche Befremden überwunden hat, so etwas wie eine Entdeckung, festzustellen, daß die grobe Versinnlichung dem Dichter durchaus kein Unrecht zufügt, sondern ihm vielmehr auf das treffendste entspricht. Der Scherz, den Shaw mit allem treibt, verträgt nicht nur die derbe Buntheit dieser Darstellung, sondern beide, der Shaw'sche Witz und die ungemischte Farbe, vereinen sich überaus passend zu dem Effekt einer handfesten Groteske. Shaw scheint wie eigens für den Farbfilm geschrieben zu haben. Wäre er immer auf diese Weise aufgeführt worden, man wäre wohl nie im Zweifel gewesen, wie Shaw einzuschätzen ist.

Es würde an sich Shaw nicht im geringsten zur Unehre gereichen, einer Filmgroteske den Text und die Einfälle zu liefern. Denn Komik und Phantastik so zu mischen, daß sich an ihrer Darbietung mit unabgetönten Mitteln auch ein anspruchsvoller Geschmack erfreuen kann, ist eine Leistung, deren sich niemand zu schämen braucht. Aber Shaw wurde höher eingeschätzt. Er galt für einen Propheten, der sich, um der Straffreiheit oder um der Selbstironie willen, des Narrenkleides bediente.

Es soll nun nicht behauptet werden, es bliebe ihm nach diesem Film nur mehr das Narrenkleid übrig. Aber den Propheten dürfte er ausgespielt haben. Dieser Film führt Shaw nicht nur auf seine eigentümlichste Wirkung hin, sondern er legt ihn auch darauf fest. Dadurch, daß sie sinnlich entfesselt wird, werden der Spaßmacherei Shaw's ihre Grenzen gezogen. Sie gesteht selbst ein, daß sie nichts anderes ist als eben nur Spaßmacherei.

Die Überlegenheit, die Cäsar von Shaw zugeteilt bekommt, wird hauptsächlich dadurch bestritten, daß der große Mann mit Hilfe listiger Tricks und indem er die Gegner durch verblüffende Paradoxe aus der Fassung bringt, immer und reibungslos der schwierigsten Lagen Herr wird. Beim Lesen könnte man sich von der Geistreichigkeit verführen lassen, es zu bewundern, wie Shaw durch solche unerwartete Wendungen und Umkehrungen die tiefsinnigsten Dinge über den Menschen aussagt. Wenn nun aber die Geistreichigkeiten Farbe bekennen müssen (sehr kräftige Farben in diesem Fall), dann stellt sich plötzlich heraus, daß diese Listen und Tricks in jedem Kriminalroman (und oft besser erfunden) vorkommen und daß die Paradoxe nur im Kino verblüffen. Jedermann wird es klar, daß dieser Cäsar mit dem wahren Cäsar so viel zu tun hat wie Sherlock Holmes mit einem Kriminalpolizisten. Hier wird Cäsar auf eine Weise interessant gemacht, als wäre er eine Erfindung von Karl May. Der Film nimmt Shaw's „Tiefsinn" beim Wort, und siehe da, es zeigt sich, daß seine Aussagen zur Wirklichkeit dasselbe Verhältnis haben wie die

Farben des Films zu den Farben der wirklichen Dinge.

Wenn man immer nur Witze macht und sich immer mit einem neuen Witz davor drückt, zu bekennen, was einem bei der Witzelei nun ernst ist, dann ist das Ergebnis, daß die ganze Spaßmacherei selbst nicht mehr ernst genommen wird. Aber das müßte sie, wenn der Spaßmacher etwas erreichen will. Wer sich über andere lustig macht, der muß auf einen Standpunkt verweisen können, von dem aus gesehen die andern sich dumm, toll oder lächerlich ausnehmen. Wer durch Spott heilen will, darf sich nicht auch das Ende des Spottes wegspotten. Denn wohin soll sich der Verspottete sonst hinwenden, wenn er dem Spötter Recht geben will? Die Spaßmacherei muß sich eine Grenze setzen, hinter der der Ernst beginnt. Denn wenn nicht der Ernst die Grenze der Spaßmacherei ist, dann ist sie es eben selbst. Grenzenlose Spaßmacherei aber hat nichts zu bedeuten, sie hebt sich selber auf. Sie ist schließlich auch im Film zu nichts mehr nütze, als das Amusement des Kuriosen zu bieten.

Wenn diese Spaßmacherei hemmungslos geworden ist, dann ist sie am Ende gegen sich selber machtlos. So kommt Shaw schließlich nicht mehr gegen seine eigenen Witze auf. Eines scheint ihm nämlich doch ernst gemeint zu sein an seinem Cäsar: die Großmut und die Milde. Aber er kann diese Eigenschaften ebensowenig wie die andern durchsetzen, weil sein eigener Witz ihn daran hindert. Cäsar übt seine Großmut und seine Milde nicht aus ethischen Gründen, sondern weil er es liebt, das Gegenteil von dem zu tun, was die andern tun, und weil er zu Rache und Mord nicht aufgelegt ist. Das aber ist wieder ein Witz. Ein Mensch, der das Gute immer dadurch findet, daß er das Übliche einfach auf den Kopf stellt, und der das Gute tut, bloß weil er gerade Laune dazu hat, ist eine Witzfigur. Denn in Wirklichkeit ist das Gute nicht das Paradoxe, sondern das Richtige, das Angemessene, das einer Sachlage Entsprechende. Man findet es also, indem man die jeweiligen Gegebenheiten anschaut, nicht indem man einfach das wählt, was von der Gewohnheit der andern am weitesten wegliegt.

Und um das Gute, das er erkannt hat, zu tun, muß der wirkliche Mensch, auch wenn er ein Genie ist, sich hart anstrengen. Großmut an Feinden zu üben, sich gelegener Rache zu enthalten und dort zu verzeihen, wo niedriger Geist strafen möchte, das ist nicht Sache einer Aufgelegtheit, sondern das muß sich auch ein Cäsar gegen das Gelüst seines Herzens abringen. Er mag sich von anderen Sterblichen dadurch unterscheiden, daß die Versuchungen bei ihm auf höherer Ebene liegen, aber dort werden sie ihm sauer wie jedem. Es mag sein, daß der große Mensch mit seinen Anfechtungen unter Lächeln und scheinbar wie spielend fertig wird. Aber dann helfen ihm dazu nicht saloppe Gleichgültigkeit oder blasierter Überdruß, sondern nur eine sittliche Meisterschaft, die die Anstrengung nicht mehr im Gesicht erscheinen läßt, und eine Kraft, die aus dem Unsichtbaren gespeist wird. Das aber sind sehr ernste Dinge, wiewohl die, denen sie gehören, darob nicht den Mund zusammenpressen.

Der Cäsar Shaw's hingegen ist ein Ulk. Auch dann noch, wenn für Shaw der Spaß vielleicht schon aufgehört hat.

Werner Barzel S. J.

Besprechungen

Staat, Recht, Politik

MENSCH, RECHT UND STAAT. Von Heinrich Kipp. (335 S.) Köln 1947, Kölner Universitätsverlag.

Die einführende, kurze Soziologie und die folgende Lehre vom Recht und Staat sind, wie schon der Titel erkennen läßt, aufgebaut auf dem Menschen. Es ist der Mensch der Wirklichkeit, wie er in seinen geistig-sittlichen Belangen an der Würde, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes teilnimmt. Dieser Wirklichkeitsmensch ist ein tragfähigeres Fundament für die Gesellschaftspyramide, die im irdischen Bereich im Staate gipfelt, als der gekünstelte, gesetzlose Mensch des gesellschaftlichen Egoismus oder der seelenlose Marionettenmensch des materialistischen Kollektivismus, der in seiner herrschenden Klasse doch wieder in den gesellschaftlichen Egoismus zurückschlägt. Ohne das Ewigkeitsfundament des Wirklichkeitsmenschen

wird alles „soziale“ und „nationale“ Sichrühmen eines Tages — ob auch ungewollt — sich enthüllen als Gesellschafts- und Staatsfeindschaft. Unter den Staatsformen gehört die Vorliebe des Verfassers der Demokratie. Der Ausdruck, sie sei die „naturrechtliche“ Staatsform, ist mißverständlich. Es können positive Herrschaftstitel vorliegen, bei denen die Verpflichtung nicht vom Konsens des Volkes abhängt, wie schon die Gehorsamspflicht des Kindes vorliegt ohne dessen vorhergehenden Konsens. Deshalb gehört auch in die Gemeinschaftsdefinition die Bewußtheit der Zustimmung nicht als allgemeine Bedingung. Trotz dieser Ergänzungen sei obiges Werk als gründliche Einführung in eine wahrhaft christliche Staatsauffassung warm empfohlen. Es werden z. B. weiterführende Gedanken geboten über die Souveränität, über die Wahlmethoden, über die Staatenverbindungen. J. Gemmel S. J.

CHRISTENTUM UND MENSCHENWÜRDE. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im Goldenen Zeitalter. Von Prof. Dr. Joseph Höffner. (333 S.) Trier 1947, Paulinus-Verlag. Kart. Mk. 18.—

Jedes positive, menschliche Recht ist Ausdruck einer bestimmten Geisteshaltung, Äußerung und Folge von Gemeinschaftsleben, Gemeinschaftsdenken und Gemeinschaftswollen. Die Geisteshaltung, das Denken und Wollen, das dem Völkerrecht zugrundeliegt, wie es heute — umkämpft zwar, mißbraucht, mißachtet, verletzt — wenigstens die Kulturmächte des Westens noch bindet und verbindet, ist Ausdruck christlichen Denkens, christlichen Wollens, erhält von der christlichen Weltanschauung her Inhalt und Kraft (vgl. dazu F. W. Jerusalem: Die völkerrechtliche Stellung Deutschlands, in: Frankfurter Hefte, Dezember 1947, S. 1257). Wenn wir seiner Entstehungsgeschichte nachgehen, stoßen wir an seiner geschichtlichen Wurzel auf Theologen. In dem spanischen Dominikaner Francisco de Vitoria († 1546) erkennt die moderne Völkerrechtswissenschaft ihren ersten Vertreter.

Im Mittelpunkt des Völkerrechts steht das Problem der Menschenrechte und der Menschenwürde. Menschenrecht und Menschenwürde sind zutiefst im christlichen Denken verankert, das die Gotteskindschaft aller Menschen, die Menschwerdung Gottes und die innige, unmittelbare Verbindung Gottes mit dem einzelnen Menschen verkündet; sie sind Thema der ersten Völkerrechtsvorlesung, die wir kennen, der „Relecciones“ Francisco's de Vitoria; ihr Schutz und ihre Anerkennung sind bis heute die wichtigste Frage des Völkerrechts geblieben. Die Krise des Völkerrechts, deren Zeugen wir in den letzten drei Jahrzehnten wurden, hat ihren tiefsten Grund darin, daß das Völkerrecht sich vom Christentum entfernt und — zum reinen „Staatenrecht“ geworden — um Menschenrecht und Menschenwürde sich nicht mehr gekümmert hat. Es wird heute viel von einer Wiederbelebung des Völkerrechts gesprochen. Voraussetzung dieser Wiederbelebung ist Rückbesinnung auf seine Grundlagen: Christentum und Menschenwürde. Es ist deshalb zu begrüßen, daß Höffner in seinem auf umfassender Quellenkenntnis beruhenden Werk uns in die Frühzeit des Völkerrechts führt und jenen „Aufbruch des christlichen Gewissens“ im Spanien der Conquista schildert, dem das moderne Völkerrecht seine Entstehung verdankt. Nach einem Jahrzehnt, in dem die Worte Völkerrecht, Christentum und Menschenwürde gerade in Deutschland für viele keine geltenden Werte mehr bezeichneten, geht hier ein deutscher Gelehrter einen Weg, den James Brown Scott, Yves de la Brière S. J. und Alfred von Verdross in den letzten Jahren vor dem Krieg in der „Association Internationale Vitoria-Suarez“ zum ersten Male betreten haben. Diese Vereinigung hat allerdings, soweit bekannt, nur noch eine einzige Veröffentlichung herausgebracht: Vitoria et Suarez, Contribution des Théologiens au Droit International moderne (Paris 1939). Der Vorzug von Höffners Werk gegenüber dieser und ähnlichen Veröffentlichungen besteht darin, daß Francisco de Vitoria im Rahmen seiner Zeit und der Probleme seiner Zeit dargestellt wird.

Die angeschnittenen Fragen reichen freilich weit über den Kreis des Völkerrechts hinaus. Das Buch wird nicht nur dem Völkerrechtler viel geben, sondern auch dem Historiker und jedem, der sich für die Lehre von Staat und Staatengemeinschaft in der christlichen Philosophie interessiert.

F. A. v. d. Heydte

POLITISCHE LEITSÄTZE. Von F. A. Kramer. (95 S.) Koblenz 1947, Historisch-politischer Verlag.

Noch ist der Streit zwischen zwei sich ausschließenden Staatsprinzipien nicht ausgetragen, deren Folgenschwere kaum überschätzt werden kann: dem die ganze Nation auf einen Punkt konzentrierenden Unitaris-

mus (Frankreich) und dem das natürlich Gewachsene schützenden Föderalismus. Diesem letzteren war in früherer Zeit ohne Zweifel der deutsche Kulturreichtum, der auch heute selbst von den Siegern anerkannt wird, zu verdanken. Eine warme Empfehlung dieses Föderalismus stellen die politischen Leitsätze dar, die der Verfasser obiger Schrift einige Gelehrte der Zeit vor der deutschen Katastrophe aussprechen läßt. Es handelt sich um gut ausgewählte Texte von Constantin Frantz, Julius Ficker, Philipp von Segesser, Georg Gottfried Gervinus und Jakob Burckhardt. Vielleicht hätte der Verfasser in seinen eigenen Vorschlägen S. 79 auch den berufsständischen Föderalismus deutlicher hervorheben können, etwa im Sinne von Constantin Frantz. Einen ungeahnten Fortschritt kann es bedeuten, wenn einmal die Anschauung sich durchringt, daß nicht so sehr die mechanische, quantitative Größe als der qualitative innere Reichtum eines Volkes seine Kulturbedeutung ausmacht — und damit zugleich seine wahre militärische Kraft. — Die für die heutige Zeit vornehme Ausstattung des Buches verdient Hervorhebung.

J. Gemmel S. J.

VOM WESEN DER DEMOKRATIE. Von Ernst von Hippel. 8° (74 S.) Bonn 1947, Götz Schwippert.

Auch in dieser neuesten Schrift Ernst von Hippel's paaren sich rechtsphilosophische und rechtsgeschichtliche Tiefe und eine edle Volkstümlichkeit, sodaß in ihr weiteste Kreise über die brennende Gegenwartsfrage: Was ist die wahre Demokratie? Aufschluß finden können. Der Verfasser bemißt alles Politische an dem System, das seinen politischen Traum darstellt: dem christlichen Mittelalter. Damals baute sich auf dem Fundamente des Naturrechts der mystische Leib der Christenheit auf. Ein Recht und eine Liebe schlossen weithin die Völker zusammen. Auch nach dem Zusammenbruch der mittelalterlichen Ordnungen behielten die angelsächsischen Demokratien vieles von den Grundlagen der alten Ordnung bei. Dagegen konnte der alles auflösende, blutleere Nominalismus sein ganzes Zerstörungswerk, das bereits bei dem Hohenstaufen Friedrich II. begonnen wurde, vollenden in der Französischen Revolution und in den noch mehr die Menschenwürde und die Menschenrechte vernichtenden neuesten totalistischen Scheindemokratien. Nicht die horizontale Linie der normenlosen nominalistischen Zahlendemokratien, sondern nur die vertikale Linie, die realistisch von Gott zur unsterblichen Menschenseele herabsteigt, vermag die menschenwürdige Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit zu erzeugen. — Das sind andeutungsweise einige der beherzigenswerten Gedanken dieser verdienstvollen Schrift.

J. Gemmel S. J.

DEMOKRATIE — RICHTIG GESEHEN. Von Franz W. Jerusalem (41 S.) Frankfurt am Main 1947. Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei.

Diese Schrift stützt sich in ihrer Sicht wahrer Demokratie weniger auf rechtsphilosophische Erwägungen als auf empirische — geschichtliche und rechtsvergleichende — Beobachtungen. Gegenüber einem ungesunden Individualismus beruft sie sich auf die altgermanische Verfassung. Wenn diese „kollektivistisch" genannt wird, dürfte dies ein wenig glücklicher, jedenfalls ein mißverständlicher Ausdruck sein. Zudem widerspricht diese Ausführung der sonstigen, sehr zutreffenden Anschauung des Verfassers, daß die natürliche, urprüngliche Gesellschaftsverfassung sich aus kleineren und immer weiteren „Rechtskreisen" in Gemeinde, Berufsschichten, Ländern heraus zum umfassenderen Staatsverband aufbaue. Diese fruchtbare Mannigfaltigkeit im Leben und seinem Recht ist nach unserem Soziologen erst durch den fürstlichen Absolutismus ertötet worden, dessen Zentralismus unbesehen von der französischen Revolution sowie von dem Rechtseinerlei des deutschen BGB und der gut obrigkeitsstaatlichen Weimarer Republik übernommen worden sei. Der Hinweis dürfte lehrreich sein, daß hier ein Gesellschaftsforscher allein aus weitgreifender Erfahrungsbeobachtung heraus in seinem Föderalismus — in einem weiteren Sinne — genannten System eine Bestätigung liefert für das vorab in katholischen Kreisen gepflegte leistungsgemeinschaftliche (berufsständische) Gesellschaftsdenken. Letzteres stützt sich freilich nicht nur auf die reichste Erfahrung, sondern vor allem auf die ewigen Grundsätze des Naturrechts. Der Verfasser betont mit Recht, daß im organischen Gesellschaftsaufbau auch die Parteien von selbst eine organischere Grundlage gewännen an Stelle der mechanischen Zahl. Ein nachahmenswerter Vorzug der Schrift ist die Berücksichtigung der neuen deutschen Länderverfassungen. J. Gemmel S. J.

FÖDERALISMUS UND DEMOKRATIE IN DER SCHWEIZ. Von Werner Näf. 8° (24 S.).

WEGE ZUR DEMOKRATIE IN DEUTSCHLAND. Von Oskar Stark. (47 S.) Beide Freiburg i. Br. 1947, Verlag Karl Alber.

Die beiden Schriften sind aus Vorträgen hervorgegangen, die für eine im Juli 1946 von der Universität Freiburg veranstaltete Vortragsreihe über Demokratie bestimmt waren.

Werner Näf, der bekannte Berner Historiker gibt ein klares, die wesentlichen Züge hervorhebendes Bild der Entwicklung vom „bundesmäßigen Zusammenschluß der Bürger- und Bauernrepubliken" zur föderativen Demokratie, — jenem stufenförmigen Aufbau von der Gemeinde über den Kanton zur Eidgenossenschaft, der gegenüber dem westeuropäischen Zentralismus die Schweizer Eigenart behauptet hat. Auch für die Schweizer Neutralität findet er eine überzeugende historische Rechtfertigung.

Oskar Stark berichtet über die Entstehung und die Grundzüge unseres gegenwärtigen staatsrechtlichen Zustandes und sucht mit abgewogenen Worten die Voraussetzungen für eine gesunde demokratische Fortentwicklung aufzuzeigen. Seinen — freilich wenig konkretisierten — Postulaten kann man nur beipflichten: Er sieht die deutsche Aufgabe in der Entwicklung einer „sozialen Demokratie", die — unter Abkehr von Reaktion und totalitärem Despotismus — letzten Endes auf einem „wohlverstandenen christlichen Verhalten in der Politik" beruhen und mit einer Wiedereingliederung der industrialisierten Massen in den Staat dem „Auftrag des Jahrhunderts" Rechnung tragen müsse. O. M. v. Nostitz

Literatur

GESCHICHTE DER GRIECHISCHEN LITERATUR. Erster Teil: Die klassische Periode der Griechischen Literatur. Von Wilhelm Schmid, ord. Professor an der Universität Tübingen. Vierter Band, zweite Hälfte, erster Abschnitt. (562 S.) Biederstein-Verlag, München 1946. Geh. Mk. 25.—

Seit dem Jahre 1929 hatte der Tübinger Professor die völlige Neubearbeitung der griechischen Literaturgeschichte im Handbuch der Altertumswissenschaft übernommen. Jetzt konnte er den 4. Band, der die klassische Periode abschließt, vollenden. Dieser Schlußband umfaßt im wesentlichen die Darstellung der altattischen Komödie mit Aristophanes als ihrem Höhepunkt — ihm ist fast die Hälfte des Bandes gewidmet —; anschließend werden die nicht dramatischen Dichtungsarten wie Epos, Parodie u. a. behandelt, und den Abschluß bildet ein ausführliches Kapitel über den weltanschaulichen Einfluß der klassischen griechischen Dichtung nach der religiösen und allgemein sittlichen Richtung.

Bleibt auch dieser Band der griechischen Literaturgeschichte in seiner lückenlosen Fülle des erarbeiteten Stoffes und seiner fein abgewogenen Darstellung der Dichtungen das Standardwerk für den Philologen und Literarhistoriker, so bieten die weltanschaulichen Wertungen auch dem Nichtfachmann einen lehrreichen Einblick in die religiöse und sittliche Haltung des Griechentums. Dabei wirkt das im besten Sinne klassisch abgeklärte Urteil des Verfassers überaus wohltuend. Zeitnahe Beziehungen drängen sich manchmal geradezu auf, ohne daß sie irgendwie bewußt gesucht erscheinen; so wenn der Zweck der attischen Komödie dahin bestimmt wird, mit ihren Angriffen auf Personen des öffentlichen Lebens eine cura morum auszuüben, eine Aufgabe, die der ernstere Römer Cicero mißbilligen zu müssen glaubte, wenn er schreibt, es „sei besser, solche Bürger vom Zensor als vom Dichter brandmarken zu lassen" (De re publ. IV 10); oder wenn dem greisen Aischylos die in der engen attischen Demokratie ebenso wie bei großen Völkern beherzigenswerten Worte in den Mund gelegt werden:

> „Zieht keinen jungen Löwen auf im Staat;
> Erwächst euch einer, müßt ihr ihm euch fügen" (Aristophan., Frösche 1431).

Man darf den greisen Tübinger Gelehrten aufrichtig dazu beglückwünschen, daß er trotz der mannigfachen Schwierigkeiten, mit denen eine solche Arbeit in heutiger Zeit ringen mußte, der Gelehrtenwelt ein solches Werk schenken konnte, und mit ihm die Hoffnung teilen, es möge ihm vergönnt sein, auch den 5., den Schlußband, noch druckfertig zu gestalten. J. Knünz S. J.

ROMEO ODER DER LIEBHABER DER LIEBE. Von Karel van de Woestijne. Verdeutscht von Heinz Graef. (60 S.) München 1946, Karl Alber. M 2.50.

Shakespeare muß es sich gefallen lassen, daß ihm seine Liebestragödie auf eine Art nacherzählt wird, aus der er alle Fehler zu lernen hätte, die er darin beging. Die Berichtigung fängt damit an, daß die Personen

erst einmal wirklich italienische Namen bekommen, und sie hört damit auf, daß Romeo als ein Schwadroneur der Liebe entlarvt wird. Romeo liebe nicht Julia, sondern seine Liebe selber, den Rausch, verliebt zu sein. Einer echten Liebe sei er gar nicht fähig, weil er viel zu sehr in seine schöne Pose und in sein klingendes Pathos vernarrt sei.

Eine solche Deutung ist, obwohl sie aus dem Jahre 1917 stammt, bezeichnend dafür, daß die modernen Geister gesonnen sind, das Erbe der Väter nicht anders als mit Kritik und Vorsicht anzutreten. So sehr sind manche von ihnen auf Ehrlichkeit der Gefühle aus, und so wenig sind sie bereit, etwas Hergebrachtes zu übernehmen, bevor sie seine Echtheit erprobt haben, daß sie eher einen Argwohn zu viel als einen Verdacht zu wenig erheben. Im vorliegenden Fall scheint es sich um einen solchen verzeihlichen Übereifer zu handeln. Shakespeare ist zwar nicht unfehlbar, und es mag sogar einem Mittelmaß von Scharfsinn gelingen, ihm hie und da eine Ungereimtheit nachzuweisen. Aber es heißt das Wesen der klassischen Poesie verkennen, wenn man Shakespeares Liebesverse für falsches Gefühl und unechtes Pathos erklären will, weil diese Sprache in unserem Alltag redselig oder überschwenglich klingen würde. Freilich, die modernen Dichter bevorzugen einen weniger deklamatorischen Stil in der Sprache der Gefühle, und wir empfinden diese Zurückhaltung als angemessen und wohltuend. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß Kargheit zunächst das Zeichen der Armut und nicht der Echtheit ist. Mag sie auch manchmal als die Hülle zu verstehen sein, die die Scham annimmt, um eine Glut zu verbergen, so ist doch hinter ihrer Maske ein unredliches Gefühl ebenso verborgen wie ein reines, und auch ein Nichts von Gefühl kann sich hinter ihr immer noch ein ehrbares Ansehen geben. Wir haben keinen Grund, unsere Art, mit Gefühlen umzugehen, für unanfechtbarer zu halten als einen großen Dichter wie Shakespeare. W. Barzel S. J.

IN GERICHT UND GNADE DER WAHRHEIT. Vom Sinngehalt der Meisterballaden Schillers. HEIMRUF UND HOFFNUNG. Goethes „Hermann und Dorothea" in der Stunde der deutschen Entscheidung. Von Ferdinand Bergenthal. (115 u. 160 S.) Augsburg 1947, Johann Wilhelm Naumann. 4.20 u. 5.00 Mk.

Der Gedanke des ersten Bändchens ist dieser: von den großen Balladen Schillers aus in die Besinnung zu führen und das Dichterwort zum Leitstern der Wahrheit zu machen. „Der Taucher", „Der Kampf mit dem Drachen", „Die Bürgschaft", „Die Kraniche des Ibykus", „Der Gang nach dem Eisenhammer", „Der Graf von Habsburg", das sind Gedichte, die wohl meist noch bekannt sind, und wenn sie es nicht mehr sind, lohnt es, sie in die Erinnerung zurückzurufen. (Praktischerweise sind die Texte mit abgedruckt). Wer ihren Gehalt darlegt und erläutert, bietet wesentliche Erkenntnisse. Der Verfasser tut es mit eindringlichem Ernst. Seine Interpretation kreist um die Schillerschen „drei Worte des Glaubens": Freiheit, Tugend, Gott. Mit der Warnung vor den „drei Worten des Wahns" wird der Leser entlassen — beschenkt, bereichert, wohl auch ein wenig beschwert. Die Sprache des Büchleins ist schwierig und dem Zweck der Verständlichmachung deshalb nicht immer angemessen.

Den Einwand, den der Verfasser am Schluß, um ihn abzuwehren, sich selber macht, können wir ihm leider trotzdem nicht ersparen: Schiller und andere Geister, die er hinzuzieht, wie Platon, Kant, Leibniz, etwas zu unbesehen zu Zeugen Christi herangerufen zu haben. Wir müssen heute kritischer sein und die Weisheiten der Idealisten genauer von der Wahrheit des Christentums abheben. Glaube ist nicht nur „das Ja zu sich selbst" (25), sondern das Ja zu dem offenbarenden Gott. Dem Verfasser ist das offensichtlich nicht unbekannt, aber er ist in dem Bestreben, das Christliche dem Menschen von heute nahezubringen, so weit gegangen, daß Menschenwort und Gotteswort nicht mehr genügend zu unterscheiden sind.

Im zweiten Bändchen stellt der Verfasser Goethes „Hermann und Dorothea" als eine „Welt von Gestalten ... von unverbrüchlicher, aber unendlich milder und schöner Strenge" (19) dem Chaos und der Verwilderung von heute entgegen. Das Gesunde, das Gemäßigte, das Beharrende, das Zuchtvolle wird gepriesen, ohne Rücksicht auf die Mode wird das bescheidene Glück und die stille Harmonie der lauten Verzweiflung und der interessanten Zerrissenheit vorgezogen. Es ist notwendig und heilsam, wieder an die erprobten Werte zu erinnern. Hier geschieht es mit solcher Tiefe, daß das Selbstverständliche zur Entdeckung werden kann.

Der Verfasser nennt dieses Werk Goethes „die deutscheste aller deutschen Dichtungen" (43). An ihr habe der Eros der Deutschen sein Vorbild zu nehmen und die

deutsche Geschichte ihre reinen Maße abzulesen. Es ist mutig, heute wieder vom echten deutschen Wesen zu sprechen, aber ob das, was Bergenthal darunter versteht, allgemein gelten kann, ist zu bezweifeln. Er legt es ganz auf die Seite „treuherziger Sitte" (57) fest, und das könnte sowohl den Freunden wie den Feinden der Deutschen zu wenig sein. Andererseits werden Tugenden als besonders deutsch in Anspruch genommen, die keiner anderen Nation schlechter anstehen als der unseren.

Dem erzieherischen Eifer des Büchleins wäre bisweilen bei aller Anerkennung zu wünschen, er ginge ein wenig langsamer und mehr Schritt für Schritt voran. Reichtum an Bildung und Wissen bereichert den nicht, der damit überschüttet wird.

W. Barzel S. J.

HÖLDERLIN. Sämtliche Werke. Kleine Ausgabe. I. Band. Herausgegeben von Friedrich Beißner. (386 S.) Stuttgart 1944. J. G. Cottasche Buchhandlung.

Die J. G. Cottasche Buchhandlung bereitet eine neue historisch-kritische Ausgabe sämtlicher Werke Hölderlins vor (herausgegeben von Friedrich Beißner). Für die „Große Ausgabe" von wissenschaftlichem Charakter, in Hölderlinscher Schreibweise, sind 8 Bände vorgesehen, für die „Kleine Ausgabe" in heutiger Schreibweise 7 Bände.

Der in geschmackvoller Aufmachung vorgelegte 1. Band der „Kleinen Ausgabe" umfaßt die Gedichte bis 1800. Historisch-philologische Erläuterungen zu den einzelnen Gedichten sind am Schluß des Bandes angefügt.

Das Buch gibt die Hoffnung, bald die endgültige Gestalt des „religiösesten deutschen Dichters" vor uns zu sehen, der in der Polarität von Christus und der Antike das Schicksal des Abendlandes in sich widerspiegelt.

H. Schade S. J.

HEBBEL ALS DENKER. Von Carl Augstein. (162 S.) Berlin 1947, Minerva-Verlag. Geb. M 6.—.

Hebbel in seinem pantragischen Weltgefühl, seinem rücksichtslosen Ringen um seinen Dichterberuf, in seinem letzten Steckenbleiben bei den gleichen immer wieder neu abgewandelten Kategorien, von denen das Verhältnis Mann und Frau die peinlichste in Leben und Werk ist, können wir psychologisch verstehen. Wir können auch als Historiker ihn als wichtiges Denkmal am Weg des 19. Jahrhunderts bis zu unseren Tagen betrachten und unsere Lage als Ergebnis seiner Anschauungen, die er ja nicht allein hatte, erklären. Aber darüber hinaus? Vorbild? Wegweiser? Trost? Wir werden es fast nur aus dem Gegensatz lernen. Augstein bietet eine gewiß von andern (vgl. z. B. Walzel) besser gegebene Einführung in Leben und Denkweise des Dichters und wählt dann aus Tagebüchern und Briefen wichtige und charakteristische Gedanken aus. Das Verhältnis von Individuum und Masse, Freiheit und Notwendigkeit, Kunst und Religion, das Wesen des dichterischen Schöpferaktes usw. werden durch Gedanken und Halbgedanken veranschaulicht. Daß für Hebbel der christliche Gottmensch, wie der griechische und persische (155), überhaupt keine Bedeutung hat, verdient noch angemerkt zu werden. Für ihn sind Religion, religiöse Anthropomorphismen wie philosophische Lehren Gedankentrauerspiele, in denen bald die Phantasie, bald der Intellekt vorschlägt, bis beide sich im reinen Kunstwerk durchdringen.

H. Becher S. J.

DIE VÖGEL DER DEUTSCHEN DICHTER. Von Sebastian Segelfalter. (128 S.) Berlin-Grunewald 1947, F. A. Herbig (Walter Kahnert). Geb. M. 8.80.

In dieser heiteren „Stilgeschichte der deutschen Literatur in Variationen über ein altes Thema" hat das bekannte Variationswerk von Siegfried Ochs über das Volkslied „Kommt ein Vogerl geflogen" sein geistvoll-unterhaltsames literarisches Gegenstück gefunden. Über vierzig Dichter — große und kleine, bekannte und unbekannte, angefangen von Walter von der Vogelweide über die Klassiker auf hohem (und weniger hohem) Kothurn bis zum ns. Propaganda-Verseschmied — werden aus dem Orkus der Poeten zitiert, das schlichte kleine Lied je nach ihrer Art abzuwandeln, wobei es geschehen kann, daß auf eine kecke Buschiade unmittelbar die dröhnende Übermenschenprosa des Zarathustra folgt. Seit H. v. Gumppenbergs vergnüglichem Buch „Das Teutsche Dichterroß in allen Gangarten vorgeritten" ist jedenfalls kein so köstliches Parodienwerk erschienen wie diese „Vögelsammlung" deutscher Dichter. Ihren Reiz erhöht noch der „gelahrte Anhang", in dem eine Reihe hochwissenschaftlicher Gutachter aus der Schule eines Kant, Schopenhauer, Freud, Adler, Jung, Kerr, Goebbels usw. ihre abgrundtiefe Weisheit über die unschuldigen zwei Strophen des Liedchens verspritzen.

A. Koch S. J.

Lebensbilder

ABRAHAM LINCOLN. Von Albrecht Montgelas. (268 S.) Olten 1947. Otto Walter.

Beim Lesen dieser Biographie kommt dem Deutschen geradezu schmerzlich zum Bewußtsein, welche Gnade es für ein Volk bedeutet, wenn in den Schicksalstunden seiner Geschichte der rechte Mann an seiner Spitze steht. Für die Jahre 1861—1865, die den Vereinigten Staaten im großen Bürgerkrieg die schwerste Belastungsprobe ihrer inneren Entwicklung bringen sollten, war Abraham Lincoln der Mann der Vorsehung. Wir erleben seinen Aufstieg aus kleinsten Verhältnissen, sein inneres Ringen und Reifen, seinen Einstieg in die Politik, den Zauber seiner Persönlichkeit, der sich in den Jahren der größten Verantwortung als Oberhaupt seines Landes nicht verringert, sondern vertieft. Noch vor der Aufstellung zum Präsidentschaftskandidaten spricht er die denkwürdigen Worte (120): „Laßt uns an dem Glauben festhalten, daß Recht Macht verleiht, und in diesem Glauben laßt uns auch den Mut haben, unsere Pflicht zu tun, wie wir sie erkennen." Und unmittelbar nach dem schwer errungenen Sieg erklärt Lincoln Rachestimmen gegenüber (222): „Wenn wir wirklich Frieden und Einheit haben wollen, müssen wir vom Vergelten absehen." Das war der Mann, der lieber den Zorn eines kommandierenden Generals auf sich nahm, als daß er die Bitte eines tiefbekümmerten Vaters um Begnadigung für seinen fahnenflüchtig gewordenen Sohn abgeschlagen hätte, und der die Aufschub fordernde Depesche dem ängstlichen Vater mit den Worten erklärte (200): „Wenn Ihr Sohn nicht stirbt, bis von mir der Befehl kommt, daß er erschossen werden soll, dann wird er bedeutend älter werden als Methusalem." — Das Buch sollte in einer Massenauflage an die deutschen Schulen verteilt werden, damit der junge Deutsche lernt, wie ein wirklicher Führer und Vater des Volkes aussieht.

A. Koch S. J.

JOHAN HUIZINGA (1872—1945). Von Kurt Köster. (180 S.) Oberursel (Taunus) 1947, Verlag Europa-Archiv.

Das Buch, das eine „Bibliographische Reihe" des Verlags eröffnet, gibt auf den ersten 80 Seiten, zugleich als Einführung in Huizingas Gedankenwelt, einen Überblick über Leben und Lebenswerk des bedeutenden Kulturhistorikers und Kulturkritikers, der in Deutschland vor allem durch seine Werke „Herbst des Mittelalters" (1919), „Erasmus" (1924), „Im Schatten von morgen" (1935) und „Homo ludens" (1938) bekannt geworden ist. Die folgenden 100 Seiten bieten eine eingehende, sorgfältig gearbeitete Bibliographie von Huizingas literarischem Schaffen — eine Leistung, die bei den heutigen Erschwerungen solcher Arbeiten besondere Anerkennung verdient. Die Haltung Huizingas nach dem deutschen Einbruch in Holland beleuchten seine Worte (S. 63): „Wenn es denn nun darauf ankommen soll, unsere Universität und die Freiheit der Wissenschaft in den Niederlanden zu verteidigen, dann müssen wir dafür alles opfern, unser Gut, unsere Freiheit und selbst unser Leben." Das waren keine leeren Worte: 1942 wurde der Siebzigjährige als Geisel gefangen gesetzt, dann nach De Steeg bei Arnheim verbannt, wo er am 1. 2. 1945 nach Hollands schweren Hungermonaten starb.

A. Koch S. J.

AUGUSTIN WIBBELT. Von Bruno Haas-Tenckhoff. (54 S.) Essen 1948, Verlagsgesellschaft Augustin Wibbelt.

Das Werk ist als „Bio-Bibliographie" gedacht, die „das Leben Wibbelts in Umrissen darstellt und dann das Schrifttum so vollständig wie möglich verzeichnet" (Vorwort). So schildert der Verfasser in zwölf Abschnitten das Leben des Priester-Dichters von der Wiege bis zum Grab — Wibbelt starb kurz vor seinem 85. Geburtstag, am 14. September 1947 —, während der zweite Teil in ebenfalls zwölf Abschnitten den reichen Ertrag von Wibbelts literarischem Schaffen aufzählt. Ein würdiges Denkmal für den tiefgläubigen, sonnig-frohen Dichter, der nicht nur in seinen plattdeutschen Werken Bleibendes schuf — „Es gibt keinen Menschen des 20. Jahrhunderts, der so viel für die niederdeutsche Sprache getan hätte wie Augustin Wibbelt" (S. 37) —, sondern auch mit seinen hochdeutsch geschriebenen Werken — wir nennen nur seine zwölf „Bücher der Freude" (das „Buch von den vier Quellen", das „Trostbüchlein vom Tode", das „Sonnenbuch" usw.) — vielen Tausenden von Lesern Stunden innerer Besinnung und Erhebung geschenkt hat. A. Koch S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Althaus, Paul, Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik. 1. und 2. Band. (322 S. u. 541 S.) Gütersloh 1947 und 1948. C. Bertelsmann. Geb. Mk. 40.—

Ammann, Albert M., S. J., Die Gottesschau im palamitischen Hesychasmus. Ein Handbuch der spätbyzantinischen Mystik. 2. Auflage. (197 S.) Würzburg 1948, Augustinus-Verlag. Kart. Mk. 14.—

Anler, Ludwig, O. F. M., Comes pastoralis confessarii praesertim religiosi. (321 S.) Fulda 1947, Parzeller u. Co. Geb. Mk. 8.—

Archiv für katholisches Kirchenrecht. Herausgegeben von Nikolaus Hilling. 122. Band. Jahrgang 1942/43. (230 S.) Mainz 1947, Kirchheim.

Beck, Ludwig Maria, und Cube, Hellmut von, Bestiarium humanum oder Spiegelkabinett des Allzumenschlichen. (56 S.) München 1948, Karl Alber. Geb. Mk. 5.20

Becker, Julius Maria, Das Mahl des Herrn. Schauspiel in 12 Bildern. (212 S.) Angermund 1947, „Der Pflug". Julius Nüttgens.

—, Die Welt ohne Christus. (92 S.) Angermund 1947, „Der Pflug". Julius Nüttgens.

Die Einigung der christlichen Kirchen. Sammlung von Aussprüchen. Herausgegeben von Prof. Dr. F. Siegmund-Schultze. (124 S.) Basel 1947, Haus der Bücher A. G.

Erzabtei Beuron, Zeugnis des Geistes. Gabe zum Benediktus-Jubiläum 547—1947. (235 S.) Beuron 1947, Beuroner Kunstverlag. Kart. Mk. 5.40. Vergriffen!

Friese, Franz, Amerikanische Verfassung und Regierung. Wie sie sind — wie sie wurden. (106 S.) Frankfurt/M. 1947, Heinrich Reinhardt. Kart. Mk. 4.—

Füchtbauer, Heinrich von, Georg Simon Ohm. Ein Forscher wächst aus seiner Väter Art. (264 S.) Bonn 1947, Ferdinand Dümmler. Brosch. Mk. 8.—

Gebsattel, V. E. Frhr. v., Christentum und Humanismus. Wege des menschlichen Selbstverständnisses. (186 S.) Stuttgart 1947, Ernst Klett.

Grabmann, Martin, Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin. (392 S.) Freiburg/Schweiz 1948, Paulusverlag.

Haake, Rhabanus Maurus, O. S. B., Rom und die Cäsaren. Geschichte des Cäsaropapismus. (124 S.) Düsseldorf 1947, Patmos-Verlag. Geb. Mk. 5.40

Haas-Tenckhoff, Bruno, Augustin Wibbelt. Mit einem Verzeichnis der Schriften von und über Wibbelt. (54 S.) Essen 1948, Verlagsgesellschaft Augustinus Wibbelt.

Hausenstein, Wilhelm, München gestern, heute, morgen. (36 S.) München 1948, Karl Alber. Kart. Mk. 2.—

Heiseler, Bernt von, Abendländische Heimat (156 S.) Iserlohn 1947, Holzwarth-Verlag

Hofmann, Dr. Konrad, Schlaglichter. Belege und Bilder aus dem Kampf gegen die Kirche. (Das christliche Deutschland, 1933/45, Kath. Reihe, Heft 8) (104 S.) Freiburg 1947, Herder.

Holgersen, Alma, O Mensch, wohin? Roman. (400 S.) Einsiedeln 1948, Benziger.

Jordan, Pascual, Verdrängung und Komplementarität. Eine philosophische Untersuchung. (86 S.) Hamburg-Bergedorf, Strom-Verlag

Kampmann, Theoderich, Die apostolische Verantwortung des Christen heute. (28 S.) Berlin 1948, Morus-Verlag. Geh. Mk. 1.50

Leitgeb, Guido, Baron, Münster Frauenwörth und seine Heiligtümer. Mit 8 Bildtafeln (41 S.) Verlag Katholische Kirche in Bayern.

—, Prinzessin und Äbtissin S. Irmingard von Frauenwörth im Chiemsee. (123 S.) Selbstverlag.

Löwenstein, Hubertus Prinz zu, Die Lanze des Longinus (216 S.) Heidelberg 1948, F. H. Kerle

Lübeck, Konrad, Das Bonifatiusgrab zu Fulda. (152 S.) Fulda 1947, Parzeller u. Co. Kart. Mk. 3.—

Manzoni, Alessandro, Die Verlobten. Eine mailändische Geschichte aus dem 17. Jahrhundert (1. und 2. Band) (je 639 S.) München 1946, Karl Alber. Geb. Mk. 28.—

Nota, Dr. J., S. J., Max Scheler. Een Worstelen om het wezen van den Mens. (192 S.) Utrecht, Brüssel 1947, Het Spectrum.

Peters, Hans, Deutscher Föderalismus. Zeit- und Streitfragen IV. (94 S.) Köln 1947, J. P. Bachem.

Rahner, Hugo, S. J., Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit. (125 S.) Graz 1947, Anton Pustet.

Ranft, Franz, Dr. habil. D. Dr., Das katholisch-protestantische Problem. (318 S.) Fulda 1947, Parzeller u. Co. Kart. Mk. 7.20

Schmidt-Pauli, Elisabeth von, Hymnen an den Heiligen Geist. (32 S.) Wuppertal 1947, Abendland-Verlag.

Schrey, Heinz-Horst, Existenz und Offenbarung. (170 S.) Tübingen 1947, J. C. B. Mohr, (Paul Siebeck) Kart. Mk. 9.80

Stolz, Anselme Dom, L'ascèse chrétienne. (277 S.) Chevetogne 1948, Editions des Bénédictins d'Amay.

Strobel, Ferdinand, Katharina von Siena. Politische Briefe. (300 S.) Einsiedeln 1944, Benziger.

Vom Völkerfrieden und von der Menschheit letztem Glück. Sammlung von Aussprüchen. Herausgegeben von Dr. Elisabeth Rotten. (117 S.) Basel 1947, Haus der Bücher A. G.

Weyrauch, Wolfgang, Die Pflugschar. (402 S.) Berlin 1947, Aufbau-Verlag. Geb. Mk. 10.50

Wunder

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Max Planck sagte in einem vor einiger Zeit veröffentlichten Artikel, das Wunder sei ein Hindernis, das dem modernen Menschen den Weg zum Christentum versperre[1]. Man müsse es entschlossen und ehrlich aufgeben, wenn man die Werte des Christentums für den heutigen Menschen und damit für die abendländische Kultur selbst retten wolle. Der hochverdiente Forscher, dessen Anliegen es gerade war, zu zeigen, daß die Naturwissenschaft im übrigen dem Christentum keineswegs ablehnend gegenüberstehe, ja daß die neueste Forschung zum Gottesglauben hinführe, hat sicher der Meinung vieler suchender Menschen Ausdruck gegeben. Der heutige Mensch hat nicht mehr die Weltanschauung des Mittelalters. Dieses dachte sich die stofflichen Kräfte nach dem Vorbild der lebendigen Kräfte, die der Mensch ja allein erfährt und versteht. Lebendige Kräfte zeigen aber nicht die Regelmäßigkeit und Exaktheit des stofflichen Wirkens. Sie handeln je nach den Umständen, aber auch je nach Stimmung und Befinden stärker oder schwächer. Sie hängen ab von Ermüdung und Krankheit des Organismus. Sie können zuweilen da, wo man sie nach dem bisher Geschehenen erwartete, plötzlich ausfallen. Denn sie wirken nicht einfach mechanisch, sobald sie da sind. Vielmehr hat der Organismus das Vermögen, sie zurückzuhalten, um im geeigneten Augenblick eine zusammengeballte Wirkung zu erzielen. Er verausgabt seine Kraft nicht nur nach ihrem jeweiligen Vorhandensein, sondern auch nach der Wirkung, die es zu erreichen gilt.

So dachten nun Altertum und Mittelalter wie alle Kulturen, die von unserer Naturwissenschaft noch nicht beeinflußt waren, auch vom Stoff. Gewiß kannte man die Tatsache, daß jeder Stoff bestimmte Kräfte und Eigenschaften besitzt, und benützte dieses Wissen im praktischen Leben. Es war auch nicht unbekannt, daß ihre Wirkungsweise sich gewöhnlich innerhalb bestimmter Grenzen hält. Man unterschied Eisen von Blei genau so gut, wie es der heutige Mensch tut. Die tägliche Anwendung der bekannten Rohstoffe durch das Handwerk setzt eine solche Kenntnis ja auch unbedingt voraus, wie auch die Überzeugung, daß die Natur nicht ein chaotischer Wechsel ist, in dem ohne jeden Grund alles aus allem werden kann. Man lehrte, daß jedes Element seine bestimmte Natur besitzt, aus der eine gewisse Regelmäßigkeit seiner Wirkung hervorgeht; wie man sagte, in den meisten Fällen (ut in pluribus), gewöhnlich, wirkt ein bestimmter Stoff in der gleichen Weise.

---

[1] Vgl. im Oktoberheft dieses Jahrgangs S. 63 f.

Aber diese Gleichheit der Wirkung erachtete man nicht für ausnahmslos. Man glaubte, daß die Dinge ohne ersichtlichen Grund einmal auch anders wirken könnten, so wie auch der Mensch und das Tier ihre Gewohnheiten haben, was sie aber nicht hindert, ausnahmsweise auch anders sich zu benehmen, wenn ihnen das so gefällt. Diese Ansicht erscheint uns heute kindlich, und wir meinen, sie zeuge von einer geringeren Erkenntniskraft jener Zeiten. Das ist nicht richtig. Wer ohne naturwissenschaftliche Bildung an die Natur herantritt, der wird in ihr keine Regelmäßigkeit finden. Vielmehr scheint sie in den gleichen Verhältnissen bald so, bald anders zu handeln. Denken wir an das Wetter, das noch heute für uns ein Bild der Laune, d. h. eines objektiv unbegründeten, anscheinend rein willkürlichen Stimmungsumschlages ist. Obschon wir wissen, daß auch das Wetter in jedem Fall das Ergebnis der Gesamtheit der meteorologischen Ursachen ist, und gar nicht anders sein kann, als es eintrifft, so meinen wir doch, wenn wir dem alltäglichen Denken stattgeben, daß morgen verschiedenes Wetter möglich ist und daß es vom Zufall abhängt, ob es nun schönes oder schlechtes Wetter gibt. Der Grund, warum wir auch heute noch so denken, ist genau der gleiche, der den Menschen früherer Zeiten die Meinung aufdrängte, die stofflichen Kräfte wirkten wohl meist, aber nicht ausnahmslos in der gleichen Weise. Die Ursachen, die das Wetter bestimmen, sind so vielfach und so verschlungen, daß wir sie im einzelnen gar nicht ohne weiteres zu unterscheiden und den Beitrag einer jeden zu der Gesamtwirkung, die mit dem Hinzutreten einer neuen Teilursache anders wird, zu kennen imstande sind.

Was uns als eine Einheit erscheint, die ohne jeden ersichtlichen Grund bald so, bald anders wirkt, das ist in Wirklichkeit ein ganzes Bündel von Ursachen; und dieses Bündel ist nicht immer genau das gleiche und wirkt darum auch in verschiedener Weise. So ist es nun immer in der Natur; immer ist eine große Anzahl von Ursachen in jedem Naturgeschehen am Werk. Für den Menschen aber, der die Natur nur aus der alltäglichen Erfahrung kennt, erscheint diese Vielfalt wie eine einzige Größe, die sich nur nicht in jedem Fall auf die gleiche Weise benimmt. Legen ihm doch die lebendigen Kräfte, die er aus eigener Erfahrung und aus dem Benehmen der Mitmenschen wie der Haus- und Jagdtiere kennt, eine solche Auffassung so nahe, daß er ihr kaum entgehen kann. Erst als man im 16. Jahrhundert daranging, diese Vielfalt aufzulösen, stellte man fest, daß im Stoff jede Ursache immer und überall auf die gleiche Weise wirkt, daß es keine Ausnahmen und keinen Ausfall in diesem Wirken gibt. Nicht die Wirkungsweise jeder einzelnen Ursache ist veränderlich, so erkannte man, sondern die jeweilige Zusammensetzung des Gesamts der Einzelursachen. Durch das Experiment lernte man allmählich diese Ursachenbündel auflösen und jede einzelne Ursache in ihrer notwendigen Wirkungsweise erkennen.

Diese Wirkungsweise drücken die uns wohlbekannten Naturgesetze aus. Sie gelten so ausnahmslos, daß der Forscher innerhalb gewisser Genauigkeitsgrenzen immer voraussagen kann, was aus einer bestimmten Anzahl von stoff-

lichen Ursachen erfolgen wird. Daß diese Voraussicht und Vorausberechnung für die materielle Seite unserer Kultur von der größten Bedeutung ist, braucht nicht gesagt zu werden. Unsere gesamte technische Kultur, unsere Verkehrs- und Nachrichtenmittel, unsere Industrie beruhen darauf. Wie das ganze antike und mittelalterliche Denken Ausnahmen im Naturgeschehen selbstverständlich voraussetzte und sie durch den Augenschein Tag um Tag bestätigt fand, so leben wir heute von der entgegengesetzten Voraussetzung, daß die stofflichen Ursachen immer auf die gleiche Weise wirken und daß Ausnahmen unmöglich sind. Wir wissen zugleich, daß die heutige Auffassung die richtige ist, während die frühere auf einer Täuschung, auf einer falschen Auslegung einer richtig beobachteten Tatsache beruhte. Wir wissen, daß eben Stoff sich vom Lebendigen auch in seiner Wirkungsart unterscheiden muß, daß verschiedene Seinsweisen auch verschiedene Weisen zu wirken im Gefolge haben. Verhielte sich der Stoff in seinem Wirken auf die gleiche Weise wie die Lebewesen, dann bestände gar kein Grund, einen Unterschied zwischen ihnen zu machen. Denn Seinsweisen unterscheiden wir nur durch die verschiedenen Weisen zu wirken. Daß der Stoff mechanisch, d. h. notwendig unabhängig von psychischen und organischen Bedingungen, darum immer in der gleichen Weise wirkt und seine Wirkung auch immer erreicht, und zwar ausnahmslos, das kennzeichnet ihn als Stoff, als nicht lebend. Ohne diese Voraussetzung läßt sich nicht nur die ganze Naturwissenschaft, sondern auch unsere ganze Zivilisation nicht denken. Wir rechnen überall mit der präzisen und unfehlbaren Wirkung der einzelnen Stoffe, die wir im voraus in Rechnung gesetzt haben, ohne auch nur den Gedanken aufkommen zu lassen, es könne einmal ohne Grund eine Ausnahme eintreffen. Wenn dies scheinbar einmal doch der Fall ist, wenn die Dinge nicht kommen, wie berechnet worden war, dann bietet sich uns nicht wie dem Mittelalter die Idee eines unbegründeten Ausfalls zur Erklärung an, sondern wir fahnden nach einem Fehler in der Berechnung oder wir suchen nach der Dazwischenkunft einer Ursache, deren Gegenwart uns entgangen war. Gerade dieses Denken hat zu immer neuen Entdeckungen geführt, liegt also dem naturwissenschaftlichen Denken zugrunde; die Möglichkeit von grundlosen Ausnahmen hingegen ließe selbst die Idee einer Forschung und eines Experiments nicht aufkommen, wie die Geschichte zeigt. Höchstens würde eine solche Naturauffassung zu den ergebnislosen Praktiken der Alchimisten führen, die zum Mißerfolg verurteilt waren, weil sie von einer falschen Grundlage ausgingen.

Aus alledem ist ohne weiteres klar, daß das Wunder in der mittelalterlichen Naturauffassung keinerlei Hindernis begegnete. Zwar sah man in ihm nicht einen Zufall, ein inneres, zeitweiliges Nachlassen oder Schwachwerden wie bei den gewöhnlichen Ausnahmen, sondern das Ergebnis des Eingreifens einer höheren Macht. Man verstand darunter nicht ein Ausfallen, ein Weniger wie in diesen Zufällen, sondern ein Mehr; es geschieht etwas, was die Naturkräfte aus eigenem Vermögen nicht leisten können. Aber es hat mit den gewöhnlichen Ausnahmen dies gemein, daß etwas anderes geschieht, als zu

erwarten war. Dieser Ausnahmecharakter des Wunders ist nun gerade der Stein des Anstoßes für das heutige Denken; für das Mittelalter war es etwas Gewohntes, Alltägliches. Das Wunder war sozusagen nur eine besondere, seltenere und höhere Klasse von Ausnahme. Aber Ausnahmen im Naturgeschehen sah man jeden Tag. Es konnte auch geschehen, daß man im seltenen Zusammentreffen von Ursachen und in ihren darum außergewöhnlichen Ergebnissen ein Wunder, ein Eingreifen höherer Mächte erblickte, wo tatsächlich nur natürliche Kräfte am Werk waren.

Man kann sich sogar fragen, ob für das damalige Denken das Wunder genau so klare Umrisse zeigte wie für das heutige. Dieses Denken hatte ja die Idee eines notwendigen, lückenlosen Naturgeschehens überhaupt noch nicht erfaßt. Wo aber die Ordnung loser aufgefaßt wird, da hat auch die Ausnahme einen anderen Charakter. Für die Theologen war allerdings der Unterschied klar[2]. Sie wußten um eine obere Grenze, die die geschaffenen Dinge in ihrem Wirken nicht überschreiten können, wenn sie sie auch nicht in allen Einzelheiten kannten; die natürlichen Ausnahmen hingegen, die sie für möglich hielten, waren nach ihrer Auffassung ein Abfallen, durch das die Dinge in der Natur unter der Norm blieben. Etwas ganz anderes bedeutet eine Ausnahme jedoch da, wo eine strenge und ausnahmslose Gleichmäßigkeit und Notwendigkeit des Wirkens der Stoffdinge als zu ihrem Wesen, zu ihrer Seinsweise gehörig betrachtet wird. Eine solche Ausnahme griffe hier offenbar in das Sein des Stoffes selber ein. Ihre Möglichkeit scheint unsere ganze Naturauffassung zu bedrohen, der Induktion und den Naturwissenschaften ihre Grundlagen zu entziehen und mit unserer ganzen Technik und Kultur in Widerstreit zu stehen. Sind Wunder möglich, so kann es, meint man, keine Naturgesetze mehr geben. Daß es aber solche gibt, das beweist die ganze Naturwissenschaft. Also bleibt dem modernen Menschen nur eines: Ob er nun gläubig bleiben will oder ob der Wunderglaube für ihn ein Anlaß wird, alle Religion über Bord zu werfen, er muß den Glauben selbst an die Möglichkeit von Wundern aufgeben. Es bleibt, so sagt man, nur die Wahl zwischen Naturwissenschaft und Wunderglaube. Und wenn dem so ist, so kann die Wahl nicht zweifelhaft sein.

Oder vielleicht doch? Denken wir an die große Anzahl von Wundern, die die christliche Überlieferung uns berichtet, angefangen von den Wundern des Evangeliums bis auf die vielen außerordentlichen Geschehnisse, die uns in den Leben der Heiligen bis auf die heutige Zeit überliefert sind. Streichen wir außer den bloß vermeintlichen und legendären Wundern auch alle Begebenheiten weg, die keine Wunder im strengen Sinn, sondern Gebetserhörungen sind, d. h. natürlich zu erklärende Geschehnisse, die durch das Zusammentreffen von mehreren Ursachen zustandekamen, wo aber das Eintreffen der Ursachen gerade in der gewünschten Weise und im entscheidenden Augenblick auffällig und für das gläubige Herz vielbedeutend ist. Diese Gebets-

[2] Vgl. z. B. Thomas von Aquin, S. Th. I, q. 105, a. 6; q.. 110, a. 4.

erhörungen sind solche nur für den Glauben. Der Ungläubige wird bemerken, daß das Ereignis aus den natürlichen Ursachen genügend erklärt ist, und daß auch das Zusammentreffen der Ursachen für eine tiefere und umfassendere Kenntnis der Natur nichts Außergewöhnliches an sich hätte. Eine solche Auslegung läßt sich nicht widerlegen; sie schließt aber echte Gebetserhörungen nur für den aus, der vom Verhältnis der göttlichen Ursächlichkeit zu den endlichen Ursachen eine falsche Vorstellung besitzt.

Man hat, vor allem von protestantischer Seite, den Versuch gemacht, alle Wunder auf solche Gebetserhörungen zurückzuführen. Das Wunder wäre danach nichts als ein zwar ungewöhnliches, aber doch natürlich zu erklärendes Vorkommnis, an dem aber dem Glauben die Gegenwart und die Herrschaft Gottes aufleuchtet, so daß es für ihn unter dem Einfluß der Gnade zum Zeichen der hilfreichen und tätigen Sorge Gottes für die Seinen wird. Aber lassen sich alle berichteten Ereignisse so erklären? Kann man die Wunder der Evangelien darauf zurückführen? Waren die Brotvermehrungen, die Totenerweckungen nichts als das? War die Auferstehung Christi nur für den Glauben eine Tatsache und kein wirkliches Ereignis, das wahr ist, ob jemand daran glaubt oder nicht? Paulus sagt (1 Kor 15, 14—19): „Ist Christus nicht auferstanden, so ist ja unsere Predigt nichtig. Dann stehen wir als falsche Gotteszeugen da, weil wir Gott entgegen bezeugt haben, er habe Christus auferweckt, während er ihn doch nicht auferweckt hat... Ist aber Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube nichtig, ihr seid noch in euren Sünden, und auch die in Christus Entschlafenen sind verloren. Wenn wir in diesem Leben bloß die Hoffnung auf Christus haben, so sind wir die beklagenswertesten unter allen Menschen."

Schließlich käme eine solche Wegerklärung der Wunder darauf hinaus, daß der Glaube eine bloß auf den Menschen gegründete Weltauslegung ist, die eben mit andern Kategorien arbeitet als die Wissenschaft. Wie aber nach Kant die Kategorien im allgemeinen nur im erkennenden Subjekt angelegt sein sollen und von der Wirklichkeit an sich nichts aussagen, so auch diese Kategorie; der Gläubige sieht und versteht die Welt eben anders als der Ungläubige, so wie der Künstler einen Wald mit andern Augen anblickt und ein anderes Bild von ihm mitnimmt als der Holzhändler. Darüber zu streiten, wer recht habe, wäre müßig; denn beide haben recht und keiner. Beide, weil eine Weise zu sehen genau so gut ist wie die andere; keiner, weil keine subjektive Weise zu sehen den Anspruch erheben kann, die Wirklichkeit so zu fassen, wie sie ist.

Es ist hier nicht der Ort, die Erklärung, die Kant vom Erkennen gegeben hat, als den Tatsachen unangemessen nachzuweisen. Die Evangelien haben die Wunder Jesu, die sie berichten, jedenfalls anders verstanden. Und es ist schon besser, zu sagen, sie seien Kinder ihrer Zeit und darum wundergläubig gewesen, wir aber vermöchten ihnen heute in diesem Punkte nicht mehr zu folgen, als daß man so tut, als nehme man die Wunder an, indem man sie gleichzeitig ihres eigentlichen Charakters entkleidet.

Streicht man aber die Wunder aus den Evangelien, was bleibt dann noch übrig, und welchen Glauben verdient der Rest? Christus wird dann zu einem religiösen Genie, dessen Leben und Lehre von der Legende so überdeckt sind, daß man vergebens durch dieses Gestrüpp zur Wirklichkeit vorzudringen versucht. Es bleibt nur, daß jeder aus dem Überlieferten das annehme, was ihn anspricht, wie dies auch den andern Großen der Menschheit gegenüber mit Recht geschieht.

Nun ist es gewiß sicher, daß die von der außerevangelischen Überlieferung berichteten Wunder zu einem Teil nur Legenden sind. Die Kirche verpflichtet auch niemand unter Sünde, an einzelne Wunder, und wären sie noch so gut bezeugt, zu glauben; nur die in der Hl. Schrift berichteten Wunder machen davon eine Ausnahme. Aber an der Möglichkeit echter und eigentlicher Wunder hält sie unerschütterlich fest als an einem Glaubenssatz, mit dem das christliche Gottesbild steht und fällt. Sie stellt sich damit in Gegensatz zu der fast selbstverständlich gewordenen Überzeugung vieler moderner Menschen, daß die Naturgesetze Wunder einfach ausschließen; und gegen Naturgesetze gibt es keinen Widerspruch. Aber durch diese Behauptung werden die Tatsachen nicht aus der Welt geschafft, von denen doch viele im vollen Licht der Geschichte geschehen und ebenso gut bezeugt sind wie andere Tatsachen. Wenn davon auch nur eine auf tausend wahr ist, so genügt das schon, um die verbreitete Überzeugung als irrig zu erweisen. Es ist immer mißlich, Tatsachen auf Grund von Systemen und vorgefaßten Meinungen zu leugnen, und es hat dies der Forschung nie genützt. Besser ist es, eine unlösbare Schwierigkeit einzugestehen; denn ein solches Eingeständnis treibt zu weiterem Forschen an und führt dann in vielen Fällen zu einer Lösung, ohne daß man gut bezeugte Tatsachen in Abrede zu stellen gezwungen wäre. So ist denn auch hier zu fragen, ob die Behauptung, die Naturgesetze schlössen jedes Wunder aus, eine so sichere und unbestreitbare Wahrheit sei. Oder überschreitet der Forscher mit einer solchen Behauptung nicht die Ergebnisse und die Grenzen der Naturwissenschaft? Das soll in folgendem untersucht werden.

Was sind Naturgesetze? Sie sind nichts als Formeln für die ständige Wirkungsweise des Stoffes, wenn er seinen eigenen Kräften überlassen ist. Sie sind nicht die Ursache des stofflichen Geschehens; sind sie doch nur abstrakte, in mathematisches Gewand gekleidete Formeln, die keine Wirkkraft haben. Die Wirkkraft liegt im Sein des Stoffes selbst. Allerdings behaupten diese Formeln, daß diese Wirkungsweise sich entweder gar nicht oder in einem genau vorauszuberechnenden Rhythmus ändert. Auf dieser Voraussetzung beruhen sowohl die Naturwissenschaften wie die Technik. Wären im stofflichen Geschehen wirkliche Ausnahmen möglich, wie das Mittelalter sie angenommen hat, so stürzten beide in sich zusammen.

Nun hat man geglaubt, in den letzten Ergebnissen der Atomphysik tue sich ein Ausweg auf. Die absolute Exaktheit der Naturgesetze ist durch die Feststellung erschüttert worden, daß man nie zugleich Ort, Zeit und Wirkung

eines Elektrons oder eines andern letzten Teils des Stoffes genau feststellen kann. Es bleibt immer eine gewisse Ungenauigkeit. Man hat daraus schließen wollen, daß auch im Stofflichen eine gewisse Indetermination herrsche, ja, daß es sich um nichtkausales Geschehen handle, und daß hier dem Wunder der Zutritt offenstehe. Wir glauben nicht, daß dieser Ausweg zur Lösung führt. Einmal würde durch diese Indetermination das Wunder entweder zu einem zwar ausnahmsweisen, aber doch natürlichen Geschehen, das innerhalb der eigenen Möglichkeiten des Stoffes läge; m. a. W. es wäre gar kein Wunder mehr. Oder aber das echte Wunder übersteigt diese Möglichkeiten, und dann bleibt die alte Schwierigkeit bestehen. Die verschiedenen Menschen sind imstande, ungleich schwere Lasten zu tragen, und die obere Grenze dieses Vermögens ist unscharf. Trotzdem wissen wir genau, daß eine Last von zehn Tonnen jede natürliche Tragkraft des Menschen übersteigt.

Ferner ist zu fragen, ob die Unschärfe dem objektiven Geschehen anhaftet, oder ob sie nicht die Folge der Bedingungen ist, die der naturwissenschaftlichen Beobachtung auferlegt sind. Da die Kräfte, die zur Beobachtung auf das atomare Geschehen gerichtet werden müssen, von der gleichen Größenordnung sind wie dieses selber, so bedeutet jedes Experiment eine merkbare Störung dieses Geschehens, und jede Messung schaltet eine neue Ursache ein. Allerdings wäre es möglich, daß auch ein objektiver Grund vorliegt, dessen Auswirkung jedoch von der nur auf Ungenauigkeit der Messung beruhenden Unschärfe schwer zu unterscheiden sein wird. Es könnte nämlich sein, daß bei der Feinheit der Messung, zu der die heutige Physik gelangt ist, die Individualität der letzten Stoffteile anfängt, sich geltend zu machen. Diese Individualität ist so schwach, daß sie bis jetzt überhaupt nicht in Sicht kam; darauf beruht ja die Induktion und ihre Anwendbarkeit. Aber sie ist nicht abwesend, weil alles, was existiert, einzelhaft existiert. Wenn also die letzten Einheiten der gleichen Art sich so weit ähnlich sehen, daß sie sich bis jetzt nicht voneinander unterscheiden ließen und deswegen einander für unsere Zwecke vollkommen vertreten konnten — eine Tatsache, worauf die Allgemeinheit und Exaktheit der Naturgesetze beruhen, die demnach nur annähernd der Wirklichkeit entsprechen —, so ist diese Möglichkeit der Vertretung doch nicht absolut. An sich gibt es keine absolut gleichen letzten Stoffteilchen: jedes hat sein besonderes Sein und damit eine individuelle Wirkungsweise. Zudem darf man sich diese letzten Teilchen nicht einfach als winzige Körperchen denken. Die sinnliche Erscheinungsform der Körper beruht ja nicht bloß auf dem Sein des Stoffes an sich, sondern auch in einem uns notwendig unbekannt bleibenden Maße auf unserer sinnlichen Organisation. Daraus ist die Tatsache zu erklären, daß kein diesem Bereiche entnommenes Modell, z. B. Welle oder Korpuskel, das atomare Geschehen restlos darstellen kann. Es ist nun möglich, daß diese von der makroskopischen Erscheinung verschiedene Seinsweise des Stoffes und die individuellen Unterschiede seiner letzten Teilchen anfangen, sich geltend zu machen. Der Naturwissenschaftler, der bisher gewohnt war anzunehmen, daß gleiche Mengen

in absolut gleicher Weise wirken, wird in diesen Unterschieden leicht nichtkausales Geschehen erblicken. Aber diese Auslegung ist philosophisch unmöglich. Das richtige Kausalgesetz besagt ja nicht, daß Seiende der gleichen Art auch in absolut gleicher Weise wirken. Im Gegenteil: wie jedes Seiende eigenes und einmaliges Sein hat, so wirkt es auch auf eigene Weise. Nur ist im Stoff der Unterschied zwischen den letzten Einheiten so verschwindend klein, daß er bisher unterhalb der Beobachtungsgrenze lag[3].

Jedoch hat diese Einzelhaftigkeit des Wirkens nichts mit Indeterminismus zu tun. Indeterminismus würde besagen, daß unter dem gleichen Gesamt der Ursachen, die auf es einwirken, das Atom A sich einmal so, einmal anders verhalten könne, so wie ein freier Mensch sich aus seiner Freiheit heraus in der gleichen äußeren Lage bald auf diese, bald auf andere Weise benimmt. Die Einzelhaftigkeit hingegen bedeutet, daß in einer bestimmten Lage das Atom A nicht absolut gleich einem andern Atom der gleichen Art wirken wird, weil es keinem andern Atom absolut gleich ist, sondern von ihm, wenn auch noch so verschwindend wenig, verschieden ist. Aber sowohl A wie B hätten ihren Weg und ihre Wirkungsweise von dem Gesamt der Lage, wozu natürlich auch ihr eigenes Sein gehört, absolut vorgeschrieben, und sie wären darum von einer erschöpfenden Erkenntnis ihres Seins, die allerdings kein Naturwissenschaftler besitzt, genau vorauszuberechnen. Diese Art der Wirkung entspricht allein dem Sein des Stoffes. Durch sie unterscheidet er sich vom Lebendigen, das eine gewisse Spontaneität besitzt, die nicht mehr reine Funktion aller augenblicklichen Ursachen ist. Schon eine Pflanze nimmt nicht so viel Nahrung auf, wie gerade vorhanden ist, sondern was und wieviel sie braucht. Der Stoff dagegen wirkt immer mit dem Gesamt seines Seins zusammen mit allen stofflichen Ursachen. Er kann seine Kraft nicht zurückhalten und sie dann im günstigen Augenblick zusammengeballt verausgaben; das kann nur das Leben. Für den Stoff ist jeder Augenblick und darum kein Augenblick der günstige. Hier handelt es sich um Wesensunterschiede, an denen wir Stoff und Leben unterscheiden. Dem Stoff einen wirklichen Indeterminismus zuschreiben, hieße den Unterschied zwischen Lebendigem und Unlebendigem, ja zwischen Freiem und Unfreiem verwischen. Es wäre nichts dabei gewonnen.

Mit der Unmöglichkeit eines stofflichen Indeterminismus ist aber auch jede Finalität im rein stofflichen Geschehen ausgeschlossen. Finalität setzt immer mehrere Möglichkeiten natürlichen Benehmens voraus, aus denen die gewählt wird, die mit einem vorgesetzten Ziel im Einklang steht. Wo die Gesamtheit der Wirkursachen alles determiniert und somit nur eine Möglichkeit läßt, kann von zielbestimmtem Geschehen nicht mehr die Rede sein. Dem Mittelalter lag die finale Erklärung auch des stofflichen Geschehens nahe, weil es einen gewissen Indeterminismus festzustellen glaubte. Mit der heutigen Naturauffassung ist sie unvereinbar. Ein Ziel macht sich dadurch geltend,

[3] Vgl. unsere „Erkenntnistheorie", Kap. 27: Die Naturwissenschaften.

daß es die Wirkursachen lenkt und sie so nicht zu der Auswirkung kommen läßt, die sie ohne dieses Ziel aus sich allein erreicht hätten. Aus sich fällt der Staub wahllos auf alle Gegenstände; die zielhafte Handlungsweise des Menschen kehrt ihn zusammen und bringt ihn dahin, wo er keinen Schaden anrichtet.

Mit der Festlegung auf den stofflichen Determinismus scheinen wir aber die Tür zugeschlagen zu haben, durch die das Wunder in die Welt Eintritt finden konnte. Und die Naturwissenschaftler werden glauben, sie hätten recht, wenn sie sagen, es gibt keine Ausnahme von den Naturgesetzen, also keine Wunder. Haben wir doch oben das gleiche behauptet. In Wirklichkeit haben wir aber nur gesagt, daß es keine Ausnahmen gibt, wie sie das Mittelalter für möglich hielt, also grundloses Zurückbleiben hinter der gewöhnlichen Wirkungsweise. Das gibt es nicht: verschiedenes Geschehen bei gleichem Gesamt der Wirkursachen gibt es nur im menschlichen Bereich und in wesentlich abgeschwächter Form auf dem Gebiete des Lebendigen; darum lassen sich hier auch keine exakten Gesetze aufstellen. Aber ein Wunder ist etwas ganz anderes. Ein Wunder ist ein Eingreifen Gottes in das natürliche Geschehen, um vorläufig den gewohnten Ausdruck Eingreifen beizubehalten. Schließen die Naturgesetze und der Determinismus des Naturgeschehens, auf dem ihre allgemeine Geltung beruht, dieses Eingreifen aus?

Was sagen die Naturgesetze? Sie bedeuten, daß die Stoffdinge eine bestimmte Art zu wirken haben, die mit ihrem Sein gegeben ist und nur von ihm abhängt, und daß sie immer und überall auf die gleiche Weise wirken, weil sie ihr Sein nicht besitzen, nicht frei in den eigenen Händen tragen, wie der Mensch dies bis zu einem gewissen Grad tut. Daraus folgt, daß man ihre Wirkungsweise quantitativ genau voraussehen kann. Wer also auf das Sein der Naturdinge keinen Einfluß hat, der kann auch ihre Wirkungsweise nicht ändern. Eine solche Macht ist aber wie allen Geschöpfen, so auch dem Menschen versagt. Er kann die Wirkungsweise des Stoffes weder ändern noch aufheben. Alles, was er kann, ist dies, daß er noch neue Kräfte einschalte, so daß das vereinte Ergebnis aller seiner Absicht entspreche. Wenn er ein Stoffding am Fallen verhindern will, kann er es nicht einfach der Schwerkraft entziehen, er kann es nicht frei in der Luft schweben machen. Er kann aber durch Unterschieben einer Unterlage den Fall in Druck verwandeln. Er kann durch schnelles Vorwärtsgleiten einer schiefen Ebene auf den Luftmassen eine Aufwärtsbewegung erzeugen, die den Fall des Flugzeugs ausgleicht. Unser Tun in der Natur kommt immer auf einen solchen Ausgleich von Wirkungen hinaus; die Wirkungsweise der Ursachen selbst können wir nicht ändern. Und bei diesem Ausgleich rechnen wir mit dem absoluten Determinismus des Stoffes.

Anders wäre es, wenn wir auf das Sein der Stoffdinge einen unmittelbaren Einfluß hätten, wenn wir fähig wären, es von innen sozusagen umzugestalten und es so zu neuen Wirkungen fähig zu machen. Solches kommt nun in der Tat vor. Durch den Eintritt in einen lebendigen Organismus erhält der

Stoff Fähigkeiten, die er aus sich nicht hat: die Fähigkeit, die eigene Form gegen die äußeren Ursachen durchzusetzen, Schäden auszubessern und sich fortzupflanzen. Hier wird der Stoff durch die Verbindung mit einer Wirklichkeit, die über das Mechanisch-Stoffliche hinausgeht, eben vom Leben, gleichsam über seine eigene Seinsstufe hinausgehoben. Aber diese Umwandlung ist nur innerhalb gewisser Grenzen möglich und an bestimmte, allerdings nicht mehr ganz starre Lebensgesetze gebunden, die vom Leben nicht überstiegen werden können.

Es gibt kein Naturgesetz, das sagt, daß der Stoff nicht vom Leben erfaßt und dann der Wirkungsweise des lebendigen Stoffes fähig werden könnte. Die geschlossene Naturkausalität als ein mechanisches Geschehen ist vom Leben und mehr noch von der menschlichen Freiheit her durchbrochen, ist zu diesen höheren Seinsstufen offen. Nur unlebendiger Stoff ist solcher Wirkungsweise unfähig; das ist ein Gesetz. Aber es gibt auch kein Naturgesetz, das mit Recht behaupten würde, Gott könne das Sein des Stoffes nicht unmittelbar so ändern, wie er es wolle — vorausgesetzt, daß dieser Gott ein Seiendes persönlicher Seinsweise, also von absoluter Freiheit ist. Als Schöpfer gibt er ja dem Stoff in jedem Augenblick das Sein, und er gibt es so, wie er es will, genau so. Das Sein des Stoffes mit seinem Determinismus, mit seiner mechanischen Wirkungsweise, ist in jedem Augenblick der Ausdruck seines allmächtigen Willens. Alle endliche Ursächlichkeit ist zu seiner Macht hin in einer absoluten und unvergleichlichen Weise offen. Wer wollte Gott verbieten, einmal dieses Sein in einem bestimmten Punkt anders zu wollen als gewöhnlich? Ein Naturgesetz, eine abstrakte, aus sich ohnmächtige Formel? Es gibt allerdings Redeweisen, die, wollte man sie wörtlich nehmen, voraussetzen, daß die Naturgesetze so etwas wie eine ewige und von allem unabhängige Macht sind, die das Naturgeschehen bewirkten. Aber nur philosophische Naivität — die leider auch durch ein großes physikalisches Wissen nicht notwendig ausgeschlossen wird — könnte im Ernst eine solche Auffassung halten. Ob es einen solchen Gott gibt, dafür ist die Naturwissenschaft nicht zuständig. Als Naturwissenschaft beweist sie weder dafür noch dagegen. Die Frage ist rein philosophisch und theologisch und soll hier nicht erörtert werden.

Sehen wir die Frage vom Sein Gottes her an. Die Möglichkeit von Wundern leugnen, heißt in Abrede stellen, daß Gott über alle endlichen Seienden frei und absolut verfügt, weil ihr Sein ganz von seiner Macht abhängt. Damit lehnt man aber einschlußweise die Freiheit, die persönliche Seinsweise Gottes überhaupt ab und mit ihr auch die Schöpfung und Erhaltung der Welt. Zu einem unpersönlichen Gott kann man sich aber nicht mehr religiös verhalten. Es hat so wenig Sinn, zu ihm zu sprechen, ihn zu bitten, zu loben, ihn gar zu lieben, als man eine Lawine durch Zureden in ihrem Sturz aufhalten kann, als es Sinn hat, daß der Mechaniker im Ernst den Motor auffordert, sich nun nett aufzuführen und sich vor jeder Panne in acht zu nehmen. Die Möglichkeit der Wunder einfach leugnen, heißt das Weltgeschehen zu einem not-

wendigen Ablauf machen, in den der Mensch mit seiner armseligen und schwachen Freiheit hilflos und rettungslos hineingeworfen ist, so wie gewisse Spielarten der Existenzialphilosophie uns glauben machen wollen. Ein so ohnmächtiger Gott, ohnmächtiger als der Mensch, ist kein Gott.

Aber dem Physiker ist bei all dem noch nicht ganz wohl. Er fürchtet, daß damit die Naturgesetze doch umgestoßen werden. Im Laboratorium genügt ja eine einzige Ausnahme, um zu zeigen, daß ein bisher angenommenes Gesetz falsch war. Das wäre nun der Fall, wenn die Wunder auf Schritt und Tritt wahllos und ziellos geschähen. Aber daß dies nicht der Fall ist, zeigen die Tatsachen; daß es nicht der Fall sein kann, beweist folgende Überlegung: Für Gott bedeutet das Wunder nicht etwas Besonderes, gar eine besondere, außergewöhnliche Anstrengung. Das Wunder ist nicht schwerer als die Schöpfung und ständige Erhaltung des kleinsten Atoms. Gott hat auch nicht nötig, Wunder zu wirken, um Fehler des Weltlaufs auszugleichen, gleichsam dessen unvorhergesehene Pannen zu reparieren. Nichts im Weltall, aber auch absolut nichts ist oder geschieht ohne ihn, ohne seine Mitwirkung.

Warum wirkt Gott dann Wunder? Damit wir ihn besser erkennen als das, was er in Wirklichkeit ist. Daß er ist, daß er allmächtig ist, das ergibt sich an sich schon aus dem regelmäßigen Geschehen; aber es bleibt da doch eine Schwierigkeit, die an unserer Weise zu erkennen liegt. In der Welt sehen wir unmittelbar nur die endlichen Ursachen: als innerweltliche Erklärung reichen diese Ursachen vollständig zu, und nichts ist neben ihnen zu suchen. Gottes Wirken liegt nicht neben ihnen, sondern besteht darin, daß er den endlichen Ursachen jeden Augenblick Sein und Wirkkraft verleiht. Damit legen sich aber diese Ursachen wie ein Schleier über ihn und verbergen ihn, vor allem sein personhaftes Sein.

Denn das Dasein eines Menschen, des einzigen persönlichen Seienden, das uns begegnet, zeigt sich in einem eigentlichen Eingreifen in das Naturgeschehen durch freie Lenkung der natürlichen Ursachen. Die Dinge verlaufen durch dieses Eingreifen anders, als es ohne sie geschehen wäre. Ohne das Eingreifen des Menschen gäbe es weder Häuser noch Maschinen noch all das, was zur Kultur gehört. Überall, wo wir ein zielgelenktes Tun wahrnehmen, schließen wir wie im Fall der vorgeschichtlichen Steinwerkzeuge auf Tätigkeit und Dasein des Menschen, eines freien, nach Zwecken handelnden Seienden. So kommt es, daß Gott als persönlicher Gott uns am klarsten und unmittelbarsten begegnen würde, uns sozusagen persönlich anspräche, wenn er selbst auch „eingriffe“ und etwas am natürlichen Verlauf änderte. Nun sagten wir aber schon, daß Gottes Wirken nie ein Eingreifen im menschlichen Sinne bedeutet, weil Gott in allem wirkt und ohne sein ständiges Wirken nichts geschieht. Es ist bei ihm nicht wie beim Menschen, daß es schon vor ihm und unabhängig von ihm endliche Ursachen gäbe, die er nur lenkte, und die dann nach seinem Eingreifen ihre natürliche Wirkungsweise und Unabhängigkeit wiederfänden. Wenn also Gott, ein Wunder wirkend, das Sein der Dinge selbst ändert, so greift er nicht ein. Aber für uns erscheint es wie ein besonderes

persönliches Dazwischentreten, und darin erfassen wir dann staunend und anbetend seine persönliche Gegenwart.

Daß Gott Wunder wirkt, bedeutet demnach nur eine Anpassung an die Enge und Schwäche unseres Erkennens. Ein Wunder ist seiner Natur nach eine Offenbarung der Liebe Gottes und kann nur in dieser Absicht geschehen. Niemals als Schaustück, als spielerisches Herumhantieren an der Natur; auch nicht aus Launenhaftigkeit; Gott hat keine Launen, die ja die unvernünftige Unstetigkeit unseres Gefühllebens bedeuten. Solche Vorstellungen sind Gottes unwürdig. Darum kann ein Wunder nur aus religiösen Absichten erfolgen. Gottes Persönlichkeit soll offenbar werden, und diese Persönlichkeit ist reine Liebe. Deswegen sind die Wunder auch immer helfende Taten der Liebe. Aus dem gleichen Grunde sind sie irgendwie an die Gegenwart eines heiligen Menschen geknüpft. Dieser Art sind alle Wunder, die uns das Neue Testament berichtet. Die Wunder des Alten Testamentes kehrten, entsprechend den Erziehungsabsichten Gottes, mehr die Seite der unendlichen Macht dieser Liebe hervor, weil sonst der Mensch, wie er es ja auch so noch tut, die wahre Offenbarung der Liebe als Ohnmacht mißverstanden und sie nicht als das unglaubliche Überströmen der göttlichen Liebesbarmherzigkeit über alle menschlichen Begriffe von Größe und Herrlichkeit erkannt hätte.

Der Physiker braucht also weder zu erwarten noch zu befürchten, daß in seinem Laboratorium je ein Wunder seine Experimente verwirre. Die Naturgesetze bleiben bestehen als Ausdruck der natürlichen Wirkungsweise des Stoffes; das Wunder setzt diese sogar voraus. Der Techniker kann seine Berechnungen mit dem Vertrauen anstellen, die sie aus ihrer Natur verdienen. Kein Wunder wird die Tragfähigkeit seiner Gerüste herabmindern und so Katastrophen herbeiführen. Gott ist kein böser Kobold. Selbst dafür wird er kein Wunder wirken, daß der Mensch sich den Anstrengungen entziehe, die er zu seinem eigenen Besten auf sich nehmen muß, noch wird er vor seinen Füßen alle Schwierigkeiten wegräumen. Dadurch würden die Absichten des Wunders ins Gegenteil verkehrt; der Mensch würde in seiner natürlichen Scheu vor Arbeit und Opfer bestärkt und käme von Gott weg, statt seiner auf neue Weise innezuwerden. Nur als Zeichen der immerwährenden Gegenwart einer personhaften Liebe, der der Mensch begegnen soll, ist das Wunder Gottes würdig. Es ist deren Ausdruck, menschlichem Erkennen gnädig sich anpassend, wie das regelmäßige Geschehen Offenbarung seiner Macht ist. Sein Sinn ist: Wir sollen uns durch die Unpersönlichkeit des stofflichen Geschehens nicht täuschen lassen; wir sollen nicht meinen, es genüge letztlich in seiner uns unzugänglichen Tiefe sich selbst, weil es auf der vordergründigen Ebene des endlichen Geschehens lückenlos verläuft. Wir sollen lernen, auch in ihm die Offenbarung Gottes zu sehen, und wissen, daß Gottes Weisheit auch das mechanische Geschehen ohne Wunder zum Besten derer lenken kann, die ihn lieben. Seine Gegenwart leuchtet uns an einzelnen besonderen Stellen auf, nicht weil Gott nur da zu finden wäre, sondern damit wir uns daran gewöhnen,

in dieser Gegenwart so ständig und so vertraut zu leben wie das Kind in der hegenden Nähe seiner Mutter. Dann hat es seine Absicht erreicht.

Schließlich sind die Wunder nur die Vorausnahme für einen kurzen Augenblick jener Herrlichkeit, die kein Auge gesehen und kein Ohr gehört, das Aufflammen der Verklärung, die die Erwählten erwartet, der überraschende Durchbruch dessen, was die Schrift als neuen Himmel und neue Erde bezeichnet (Is 65, 17; 2 Petr 3, 13; Offb 21, 5), die neue Existenz, von der wir hienieden nur in Bildern und Gleichnissen reden können, und die, am irdischen Geschehen gemessen, ein ständiges Wunder sein wird. Alles wird da offenbar werden, als getragen und durchströmt von dem fließenden Licht der unsagbaren Liebe Gottes.

Falscher und echter Unendlichkeitsdrang

Von GEORG SIEGMUND

Es gibt Aussprüche, die so treffend die Zeichen einer Zeit zum Ausdruck bringen, daß sie deshalb nicht vergessen werden. Sie sind den Menschen, die im Bannkreis des Geistes einer gewissen Zeit stehen, „aus der Seele gesprochen" und bringen auf eine prägnante Formel, was sonst unausgesprochen den einzelnen beherrscht. Zu diesen klassischen Äußerungen gehört G. E. Lessings Wort vom Jahre 1778, in dem er erklärt, er wähle lieber den Trieb nach Wahrheit als die Wahrheit selbst. „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist oder zu seyn vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Werth des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz ——. Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit, und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: wähle! Ich fiele ihm mit Demuth in seine Linke und sagte: Vater gieb! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein!" (Lessing, Werke Bd. II, 1864, 319.)

Aus diesem Wort hat der moderne Mensch männliche Entschlossenheit, unerschütterlichen Mut herausgehört; in dem Besitz der Wahrheit wird träge Behäbigkeit und Ersterben des lebendigen Wahrheitsuchens gewittert und deshalb lieber in dem „immer regen Trieb nach Wahrheit" das „Sich immer und ewig irren" statt der Wahrheit selbst gewählt. Dieser Trieb des ewigen Wahrheitsuchens, in dem der Verzicht auf die Wahrheit selbst mit eingeschlossen ist, ist zu dem viel gerühmten faustischen Drang geworden, der dem Menschen des letzten Jahrhunderts Ersatzreligion wurde, wie ihm ja Goethes „Faust" das heilige Buch, seine Bibel war.

In der Unruhe des Fragenmüssens, das den faustischen Drang ausmacht, weiß sich der einzelne in seinem Selbst geweckt. Vor dem Einsetzen der Unruhe waren die grundlegenden Bezüge in ungefragter selbstverständlicher Gültigkeit. Mit dem Erwachen der Unruhe wird er in neuer Weise „Persönlichkeit". Jeder Mensch ist Person, insofern ihm die Fähigkeit zur Selbst-

ergreifung innewohnt. Diese Fähigkeit stellt den ihn auszeichnenden Personwert dar. Der Mensch besitzt von vornherein das Recht auf solche mögliche Selbstergreifung. Dieses Recht darf ihm nicht geschmälert werden; wer den Menschen als bloßes Mittel nimmt, vergreift sich an der Personwürde, tastet sein natürliches Recht zur Selbstbestimmung an, das ihm eben in Ansehung der möglichen Selbstergreifung eigen ist. Person als ontischer Grundbestand ist im Leben immer schon in Auswirkung auf Verwirklichung hin. Vom ersten Lebenstag an befindet sich die Person im Vorgang der Selbstergreifung. Dadurch wird Person zur Persönlichkeit. Was Person der Anlage nach ist, stellt Persönlichkeit verwirklicht dar: selbstergriffene Person. Keinem normalen Menschen, auch dem Kinde nicht, ist ein Maß verwirklichter Selbstergreifung abzustreiten; insofern ist jeder Mensch nicht nur Person, sondern auch schon Persönlichkeit. Aber die Selbstergreifung wiederum ist ein Geschehen, das mannigfaltige Formen und Grade freiläßt. Bei den meisten Menschen bleibt die Selbstergreifung auf eine Reihe lebenspraktischer Bereiche beschränkt, wobei ein tragendes Gerüst von haltenden Anschauungen ungefragt von der Umgebung übernommen wird. Sie werden ange-„eignet", zu „eigen" gemacht, wobei die Aneignung in einem jeweils recht verschiedenen Grad von persönlicher Durchdringung geschehen kann. Wie weit der einzelne im Banne des Geistes seiner Zeit und seiner Umgebung verbleibt — auch wenn er es nicht wahrhaben will —, ist nur im Abstand von eben diesem Geist her zu beurteilen. In einem gewissen Ausmaß wird der objektive Geist von Zeit und Umgebung von jedem gesichtet und bewältigt. Es kommt zur Scheidung, Abstoßung und Abneigung, aber doch so, daß der einzelne von diesem Geiste mehr gehabt wird, als er ihn hat.

Sobald die Unruhe des Fragenmüssens auch an dem tragenden Grundgerüst ansetzt, der Zweifel sich darin einbohrt, geht ein erstes Erzittern durch den noch ruhenden Wesenskern. Dem erschreckten Aufblick scheint auf einmal alles zu wanken, alles bedroht. Durch die Heimlichkeit des vertrauten Traggerüstes geistert ein Unheimliches, das den Menschen auf sich zurückwirft. Der Feigling mag vor der Gefahr des Unheimlichen die Augen schließen und sich in die Winkel, die fest scheinen, zurückziehen. Die Begegnung mit dem Unheimlichen in der Erschütterung des tragenden Grundgerüstes sondert den Erlebenden ab, vereinzelt ihn, weil das Erleben zunächst nur ihn allein trifft. Es gehört Mut dazu, „allein" diese Gefahr auszuhalten. Zugleich aber reizt die Gefahr zur Mutprobe. Die in der Vertrautheit des tragenden Gerüstes verbleiben, ohne es zu wagen, sich der Erprobung seiner Festigkeit auszusetzen, erscheinen wie die Feigen in einer verweichlichenden Hafenstadt, die nicht den Mut zum Einsatz aufbringen, sich den Fährnissen zu überlassen, die überstanden werden müssen, bevor man neues Land sichten kann. Mit diesem Bild hat der junge Nietzsche die Lage veranschaulicht, in der er sich bei der geistigen Entscheidung seiner Reifezeit befand. Indem er sich dem Zweifel an allem stellt, überschreitet der also Vereinzelte die Persönlichkeitsebene, auf der die „Viel zu vielen" verbleiben. Nur er erfährt in einem ausgezeichneten Sinn die Selbstergreifung und nimmt die Wertung „Persönlichkeit" für sich in neuem Sinn in Anspruch. Das meint der Persönlichkeitskult, der auf die Goethezeit zurückgeht.

Faust ist die „Persönlichkeit", die sich der Erschütterung des Wesenskernes aussetzt, sich der Not des Fragenmüssens nach allem stellt und die Unzulänglichkeit aller bisherigen Antworten bitter durchkostet. In wirkungsvollem Gegensatz hebt sich von ihm der Famulus ab, der Vertreter jener Naturen, die in der platten Vertrautheit des Alltäglichen verbleiben, denen die durch das Schwanken des Grundgerüstes hingeisternde Unheimlichkeit unbekannt bleibt. In naiver Zudringlichkeit ahnt er nicht die qualitativ andere Persönlichkeitshöhe, die einsame Höhe der Fragen, die Faust „im Innersten bewegen". Faustens Fragen sind Wagner nur etwas Interessantes, das man wissen muß, um dieses Wissen gelegentlich zur Schau tragen zu können. Sein Fragen ist wie das Plätschern an der Oberfläche, wobei die Tiefe sich nicht rührt. In Wagner ist jene Wesensschicht noch unlebendig, in der Faust lebt. Wenn Wagner in Faust den anderen, den Größeren verehrt, dann ist er der Meinung, daß doch Faust sich nur graduell von ihm unterscheide durch den größeren Umfang des Wissens, aber nicht durch eine neue Persönlichkeitsschicht. Das macht ihn naiv zudringlich, während das Wissen um die Andersartigkeit Faust vereinsamt.

Der faustische Mensch kennt nicht nur seinen qualitativ anderen Persönlichkeitswert; er genießt diesen auch als auszeichnenden Rang. Stolz wahrt er seine Würde, ob er sich in seine Höhe zurückzieht und auf die Herdenmenschen herabsieht oder herablassend sich zu ihnen hinunterneigt. Er wahrt Abstand und will von anderen Abstand gewahrt wissen.

Ist jedes Leben Selbstbewegung, von einem Innenprinzip geleitet, so erweist sich die Lebendigkeit in der ausgebrochenen Tiefenschicht als die innerlichste Form der Selbst-Bewegung. Im eigenen Selbst ist ein unerschöpflicher schöpferischer Bronnen aufgesprungen, eine Fülle von Antrieben geweckt, die eine Unendlichkeit von „eigenen" Möglichkeiten auftut, mögen es auch einander widerstreitende Möglichkeiten, das Selbst zerreißende Möglichkeiten sein. An jede von ihnen kann sich jeweils das Ich mit der Intensität des Enthusiasmus hingeben, doch so, daß jede Verlockung nach der einen Seite hin in Verfestigung endet, aus der heraus quälende Begierde in eine neue Richtung reißt. In der Hingabe an den Wirbel von Antrieben scheint eigentlich die Lebendigkeit zu bestehen. Wenn freilich auch das Zerschlagen festgewordener Formen schmerzende Wunden reißt und jedes erneute Auf-die-Suche-Gehen peinvolle Not bedeutet, so überwiegt doch der erhabene Selbstgenuß, der mitleidig lächelnd auf jene herabsieht, die zu schwach sind, sich der bodenlosen und haltlosen Unendlichkeit eines solchen Prozesses selbst hinzuhalten, die deshalb ihre Antriebe beschneiden, sich gegen die eigentliche Unendlichkeit dadurch abschließen, daß sie sich nach allen Richtungen hin abgedichtete Gehäuse bauen.

In der Sicht dieser Auffassung erscheinen auch die Weltbilder, an deren Spitze der ordnende Gott steht, aus der Unfähigkeit geschaffen, die eigene chaotische Unendlichkeit zu ertragen. So faßt Karl Jaspers das Weltbild von Platon, Aristoteles, Thomas und Descartes auf. „Die klassische Veranschaulichung eines Weltbildes, das Gesetz und Ordnung in zeitloser Notwendigkeit darstellt, ist die attische Weltanschauung als der Gipfel aller der griechischen Bewegungen, die dasselbe wollten. Der Kosmos ist geschlossen, nicht endlos, hat Maß und Grenze, wie das menschliche Dasein sie haben soll.

Er ist vollkommen und gesetzmäßig, zugleich Logos und Schicksal, Vernunft und Gerechtigkeit. Alles Verschwommene, Dunkle, Mystische wird ausgeschaltet. Durchsichtig, von kristallener Klarheit muß die Welt gedacht werden, ist vorstellbar als Kugel oder in der vollkommenen Regelmäßigkeit der Sternbewegungen anzuschauen" (Psychologie der Weltanschauungen, 3. Aufl., 1925, 310). Ähnlich sagt Jaspers an anderer Stelle: „Der Grieche bleibt vor der Weite der möglichen Erfahrung stecken in geschlossenen Weltbildern, in der Schönheit seines gedachten Kosmos, in der logischen Durchsichtigkeit des gedachten Ganzen; er läßt sich entweder alles in subsumierenden Schemata von Stufen und Ordnungen gruppieren, oder er läßt durch Syllogismen das Gedachte sich in Zusammenhänge schließen, oder er begreift ein ewiges gesetzliches Geschehen. Nicht nur Aristoteles und Demokrit, sondern auch Thomas und auch Descartes gehorchen diesem wissenschaftslähmenden griechischen Antrieb zur geschlossenen Gestalt" (Nietzsche und das Christentum o. J., 58).

Die menschliche „Ratio" soll es sein, die solche „Gehäuse" hervorbringt; sie stellt den anderen Seelenkräften gegenüber etwas relativ Oberflächliches dar. Ihr entspringt der Satz vom Widerspruch und der Identität, daß alles Sein ein bestimmtes Sein ist und nicht zugleich ein anderes sein kann. Aber die lebendigen irrationalen Kräfte, „der äußerste Redlichkeitswille zerschlagen immer wieder diese Ganzheiten, in denen die täuschende Verwebung von praktischen Stellungen und wissenschaftlichen Einsichten zwar Halt gibt, aber von verantwortlicher Existenz abführt. Der Drang zum Gehäuse und Halt führt immer zu ihnen hin; sie entstehen in immer wieder neuer Gestalt" (Psychologie 312).

Dem Ratio-Willen zur Einschließung und Abkapselung in einem endlichen Gehäuse tritt ein anderer Antrieb entgegen, der sich ohne Grenze dem All offenhalten will. Aus dem Logos selbst drängt dieser Wille, sich ständig zum Scheitern zu bringen, um sich in immer neuer Gestalt zurückzugewinnen, diese aber wieder aufzulösen und diesen Prozeß in eine unerfüllbare Unendlichkeit fortzusetzen. Diese Unendlichkeit des Prozesses ist das ewige Alogon. Sie ist das gleiche wie das unendliche Wahrheitsuchen Lessings, das immer nur irren und nie die Wahrheit selbst will, weil es befürchtet, in der Wahrheit zur Ruhe zu kommen und somit sein Leben aushauchen zu müssen. Die Folge ist ein Denken als unaufhörliche Selbstzerstörung, in der keine Wahrheit Bestand hat, in der nur das eine Ethos gilt, grundsätzlich nie zu einer Wahrheit zu stehen, sondern jede wieder preiszugeben. Hierin wird die vollendete Freiheit gesehen.

Nietzsche gebraucht einmal ein sehr treffendes Bild für diese geistige Haltung: Das Bild der Schlange, die durch den fortschreitenden Lebensprozeß gezwungen ist, sich immer wieder zu häuten. Eine Schlange, die sich nicht häuten kann, geht zugrunde. Ebenso ist es mit den Geistern, die man verhindert, ihre Meinungen zu wechseln; sie hören auf, Geist zu sein. Ein großer Geist ist immer Skeptiker; zu ihm gehört die Freiheit von allen Überzeugungen; sie ist seine Stärke. Die große Leidenschaft braucht und verbraucht Überzeugungen, aber sie unterwirft sich ihnen nicht. Die Überzeugungen sind Gefängnisse. Für den großen Geist sind sie nur Mittel, die man beiseite wirft, wenn man sie gebraucht hat.

Jaspers meint, daß in diesem Prozeß unendlicher Selbstzerstörung sich letzten Endes ein christliches Urmotiv auswirke. Er sieht in der christlichen Moralität die Quelle solch unbedingten Wahrheitswillens, eines Wahrheitswillens, wie ihn die griechische Welt noch nicht besessen habe. „Zwischen der griechischen Wissenschaft und der Wissenschaft des modernen Abendlandes ist ein bis in die Wurzeln gehender Unterschied. Der christlichen Welt eigentümlich ist die geschichtlich nur in ihr erwachsene Weite des Wissenwollens, diese Unerbittlichkeit des Wahrheitsuchens, das in der Wissenschaft sich auswirkt. Die Tatsache ist nicht zu bestreiten, daß diese Wissenschaft in ihrer Universalität, in ihrer Grenzenlosigkeit und in der Weise ihrer Einheit nur im Abendland und nur auf christlichem Boden entstanden ist. Nur hier gab es — wenigstens in einzelnen Menschen — den Geist der Wissenschaftlichkeit als ein alles Bewußtsein und Tun durchdringendes Medium.

Der Grieche hat wohl alle Ansätze solcher Wissenschaft. . . . Er kennt nicht die sprengende Leidenschaft des Wahrheitswillens, sondern bringt es nur zu zweifelnden Reflexionen, wie die Zeit der Sophistik und des Euripides. . . . Je näher man sich mit dem Geist und mit dem Effekt griechischer Wissenschaft beschäftigt, desto größer wird der Abgrund zwischen ihr und moderner Wissenschaft“ (Nietzsche und das Christentum 56f.).

In diesem Sinne wird von Jaspers Nietzsches Nihilismus als letzte Auswirkung des christlichen Antriebs zum unerbittlichen Wahrheitsuchen ausgelegt! Manche Nietzscheworte scheinen tatsächlich darauf hinzudeuten. Aber es sind nur die oberflächlichen, das Selbst verdeckenden Worte. Jene anderen, in die Tiefe führenden Selbstzeugnisse Nietzsches weisen ein anderes Bild auf. Sie zeigen die Bezauberung durch das Extrem, die sadistische Zerstörungslust, den fehlenden Willen, erst hinzuhören und aufzumerken, was ein Ding ist oder eine Wahrheit sagt.

Die Lust am Nein-Sagen, Auflösen und Zerstören jeder festen Wahrheit, der Wille zu immer unabgeschlossenen Horizonten scheint zunächst den höchsten Gipfel menschlicher Freiheit zu bedeuten. Aber so trotzig sich der Stolz auf die Freiheit von allen Bindungen bei Nietzsche gebärdet, so schlägt doch dieses Grundprinzip seines Philosophierens ins genaue Gegenteil um. Denn der „souveräne Trieb“ wird einmal zum Zwang, zu widersprechen, zu protestieren, zu negieren, noch ehe etwas sich hat wirklich zeigen und ausweisen können, besonders dort, wo Nietzsche etwas Großes wittert. Dann bleibt der „souveräne Trieb“ nicht freie Willkürmacht des selbstentscheidenden Ich, sondern wird Getriebensein von dumpfen unkontrollierten Trieben, die die Sicht trüben und zu einem Fanatismus hintreiben, den Nietzsche selbst bei sich gelegentlich als üble Beigabe bemerkt hat. Tatsächlich ist bei Nietzsche die äußerste „Freiheit“ umgeschlagen in den äußersten Zwang, und zwar eben in den Zwang, sich nicht imponieren zu lassen, zu widersprechen. So kommt es, daß Nietzsche nie „Dinge an sich“ zu Gesicht bekommt, sondern nur selbstgemachte Phantome, die er sadistisch zerreißt. Nietzsche ist der Prototyp des modernen „Wahrheitsuchers“, dem es nur auf den endlosen Prozeß des „Suchens“, nicht aber auf das Finden der Wahrheit ankommt.

„Nur wer sich wandelt, bleibt mit mir verwandt“ — hatte Nietzsche seiner Zeit zugerufen. Sah man in dem unaufhörlichen Sich-Wandeln das Anzeichen echter Lebendigkeit, erhob man das fortgesetzte Von-sich-Wegschreiten zum

einzig Beständigen, die Maßlosigkeit der Überbietung zum Maß echter Lebendigkeit, so war die unausbleibliche Folge eine Angst vor jeder Beruhigung bei einer Wahrheit, eine Gedankenflucht, die nicht mehr haltmachen konnte, ein Zweifeln von vornherein, ein Mißtrauen um jeden Preis — und damit ein geradezu pathologischer Verlust der Aufnahme- und Hingabefähigkeit, ja ein psychischer Zwang zum Nein-Sagen, der die Zersetzung der seelischen Gesundheit anzeigte. Kritik und Zweifel sind etwas Sekundäres; sie dienen der Scheidung von Echtem und Unechtem, der „Befreiung" vom Unechten. Vorausgeht aber die Aufnahme überhaupt. Sie ist das Erste, sie setzt Ruhe, Sammlung, Aufnahmebereitschaft voraus, das aufgeschlagene, schauende Auge. Nur der unbefangenen, ehrfürchtigen Hingabe erschließt sich überhaupt Wahrheit. Voraussetzung dafür ist also das Geöffnetsein des Selbst, eine anfängliche Liebe zur Wahrheit. Kritischer Zweifel, Mißtrauen von vornherein aber ziehen die ursprüngliche Offenheit zusammen, sperren sich gegen die Sicht der Wahrheit. Wird solcher Negativismus zum Grundsatz erhoben, so kann es unter dem krampfhaften Einfluß der verneinenden Haltung zu einem vollständigen Selbst- und Weltverlust kommen.

In seiner „Psychologie der Weltanschauung" berichtet Jaspers den typischen Fall eines jungen philosophisch gebildeten Kranken, der an der Unfähigkeit, aus der zersetzenden Zweifelsucht herauszukommen, schwer erkrankte. Die Erfahrung zeigt, daß solche Psychosen keine Seltenheit sind, in denen bei voller Besonnenheit und Ordnung der quälende Skeptizismus im Vordergrund steht. Man findet in den Zellen solcher Kranker auf den Tischen philosophische und psychiatrische Fachliteratur. Die Kranken lechzen nach belehrenden Gesprächen. Sie scheuen vor keiner Mühe zurück, die schwierigsten Gedankengänge zu durchdenken, um zu einem festen Ergebnis zu kommen. In bodenlosem Nihilismus muß der Mensch geistig ertrinken; mit elementarer Wucht sträubt sich der geistige Lebenswille vor einem solchen Ertrinken. Die Unfähigkeit, einen letzten Halt zu gewinnen, hat ihren letzten Grund in einem psychischen Zwang, dieser wieder in einer Angst. Die Angst selbst stellt nichts anderes dar als die notwendige Rückwirkung des Verlustes des ursprünglich naturhaften Vertrauens zum Gebrauch der Vernunft, die sich im Gebrauch selbst rechtfertigt. Wird der Nihilismus als die Bewegung unendlichen Zerstörens und unaufhörlichen Offenhaltens zur allein echten existentiellen Haltung erklärt, so wird damit über solche Kranke der Stab gebrochen. Sie bleiben ihrer Verzweiflung überantwortet. Es bleibt dann nur der mehr oder minder große heroische Entschluß übrig, solch ewig notwendiges Scheitern auf sich zu nehmen und bis zum Tode durchzuhalten.

Ausdrücklich wird in dem Krankenbericht von Jaspers betont, daß auch in den Krankheitsschüben volle Besonnenheit vorlag. „Jedesmal mit Auftreten der pathologischen Wandlung wandte er sich auch philosophischen Studien zu. Er wollte Gewißheit und suchte ein metaphysisch Absolutes. Überall erkannte er, daß sich mehr oder weniger für alles Gründe finden, aber auch alles sich widerlegen läßt. So wandte er sich immer mehr von den eigentlichen Weltanschauungsphilosophen ab und den bloßen Logikern zu, um hier, wenn auch unwesentliche, so doch irgendeine Sicherheit zu finden. Sein Drang zum philosophischen System hat resigniert. Husserl als bloßer Logiker wird ihm wichtig. Als nun aber nicht nur seine Fähigkeit, ein philosophisches System als

Weltanschauung zu besitzen, mangelt, sondern als er auch noch meint, bei Husserl Widersprüche zu finden, lag die Entwicklung zu gänzlicher Verzweiflung nahe" (301).

Auf Grund des Krankenberichtes selbst muß es hier unentschieden bleiben, ob eine unüberwindliche Ohnmacht infolge organischer Krankheit vorlag oder nur ein krankhaft geschwächter Wille infolge der skeptischen Zersetzung jedes festen Haltes. Es gibt jedenfalls Fälle der zweiten Art. Deutlich springt hier in die Augen, daß der Grundsatz, sich bei keiner Wahrheit beruhigen zu dürfen, weil solches Verhalten allein existentiell echt sei, brutales Verstoßen solcher Kranker in den Abgrund ihrer Krankheit hinein bedeutet. Eine Gesundung hängt allein von der Fähigkeit ab, eingesehene Wahrheiten willensmäßig festzuhalten und sich daran emporzuranken.

Nietzsche ließ „alle Stürme des Nihilismus über sich ergehen. . . . Was allerdings das Leben sei, irgendwelche positiven Gebilde hat er nicht gezeigt. . . . Alles Positive wäre ja sofort wieder dem Nihilismus anheimgefallen. Wenn ein Gehäuse als Gehäuse . . . durchschaut wird, so tritt Nihilismus auf" (Jaspers 304). Muß aber alles Feste sofort wieder dem Nihilismus anheimfallen? Scheinbar ja, wenn die nihilistische Zerstörung zum Leben selbst gehört. So wird auf der einen Seite bei Jaspers behauptet. Aber auf der anderen Seite ist die Bedeutung des Nihilismus zu einer „Stufe" eingeschränkt. „Nihilismus ist psychologisch als Stufe unvermeidlich, wenn das Leben zum Selbstbewußtsein kommen will. Alles Tote, Endgültige muß erst in Frage gestellt werden, muß in den Hexenkessel des Nihilismus gezogen werden, wenn eine neue Gestalt des Lebens entstehen soll. Dem Nihilismus ist nicht zu entrinnen, indem man sich herumdrückt, sondern er ist zu erfahren — was nur unter innerer Verzweiflung möglich ist —, wenn er überwunden und bloßes Element werden soll, das er in allen Geistestypen ist. Er ist in der Welt des seelischen Lebens der Zerstörer des Unlebendigen, das den Schein des Lebens hat. Jede Gestalt des Lebens zieht irgendeinmal den Nihilismus auf sich, nicht aber das Leben selbst" (303).

Nun geschieht es wohl — so sagt Jaspers —, „daß der Mensch aus Unsicherheit und Haltlosigkeit in einem Gehäuse, wie einer systematischen philosophischen Weltanschauung, Zuflucht sucht und findet. Etwas mit dieser Entwicklung Vergleichbares geschieht auch bei den allermeisten schizophrenen Prozessen. Auf die Zeit der qualvollen Unsicherheit folgt die Zeit einer gewissen Zufriedenheit mit dem Wahn. Der Wahn nimmt bei Begabteren dann auch objektive Form an, als Weltsystem und dergleichen. Er tritt nicht bloß als subjektiver Wahn auf, der es allein mit der eigenen Person zu tun hat" (302).

Wenn nun sowohl der Wahn des Schizophrenen wie der Gottesglaube der Gläubigen Verendlichungen des Lebens sind, Zurückweichen in selbstgeschaffene feste Gehäuse, — wodurch unterscheiden sich dann beide? Doch nur dadurch, daß der erste ein privater Wahn eines Einzelnen ist, der ihn aus der Menge der anderen heraushebt und ihn „verrückt" erscheinen läßt, während der Gottesglaube der Vielen nicht besonders auffällt und deshalb als normal gelten kann. Im Grunde aber gelten beide als gleich existentiell unechte Verendlichungen aus Unfähigkeit, das endlose Scheitern des Unendlichkeitsstrebens zu ertragen.

Die Entscheidung darüber, ob der Gottesglaube an die Seite eines schizophrenen Wahnes zu stellen ist, hängt davon ab, ob der absolute Relativismus durchführbar ist. Wie seit den Griechen immer wieder gezeigt wurde, widerspricht ein absoluter Relativismus sich selbst; er behauptet wenigstens eine Wahrheit, eben die der eigenen These, bestreitet sie aber zugleich, stellt also einen inneren Widerspruch dar. Wer dabei beharren will, muß darauf verzichten, überhaupt noch etwas zu behaupten; er darf schließlich überhaupt nichts anderes mehr tun als nur die Achseln zucken.

Ernster zu nehmen ist die andere Frage, ob die persönliche Bindung im Glauben an Gott existentielle Unechtheit bedeutet oder nicht, weil eben diese Behauptung neu ist und einer sorgfältigen Prüfung bedarf.

Die Unruhe des Fragenmüssens versetzt den Menschen in eine eigenartige Zwiespältigkeit. Auf der einen Seite drängt das Wahrheitsstreben naturhaft zur vollen Wahrheit, auf der anderen Seite aber hält ein Gegenspieler vom Ziele zurück; dieser will nicht die Lösung, sondern bejaht die Spannung. Damit kommt es zu einem Hin- und Hergezerrtwerden zwischen zwei Antrieben. Aufschlußreiche Selbstzeugnisse dafür bietet der Briefwechsel des französischen Schriftstellers Jacques Rivière mit Paul Claudel. Den zwanzigjährigen Rivière treibt die innere Not, sich in einem Hilferuf an Claudel zu wenden: „Hier stehe ich vor Ihnen: Ich bin zwanzig Jahre alt und, wie fast ein jeder, ohne besonderes Glück oder Unglück. Doch eine Unruhe, eine schreckliche Unruhe regt sich in mir, seitdem ich lebe, und sie durchwühlt mich unaufhörlich, und unaufhörlich hindert sie mich, mir genugzutun. Diese Unruhe stürzt mich aus der höchsten Lust in die tiefste Verzweiflung — es ist eine schier unersättliche Unruhe“ (Claudel-Rivière, Briefwechsel 1907—1914, herausgegeben von Grosche, o. J., 25). Seine Unruhe läßt ihn nirgendwo verweilen, mit nichts sich zufrieden geben, sondern sie treibt ihn, seine Liebe zu zerreißen, zu leiden, zu suchen, immer weiter zu keuchen. Aber zugleich gefällt er sich selbst in seiner Ungewißheit, treibt einen Kult mit seiner Unruhe, klammert sich an eine „auserlesene Enttäuschung“ an. Der Schrei nach Besitz der Wahrheit zerschlägt aber wieder diese Versuche. Er will die Antwort auf seine Fragen. Doch sobald er in Claudel die Übergewalt der Wahrheit wittert, schrickt er davor zurück. „Ich will Ihnen etwas Furchtbares sagen, das mein ganzes Unglück bedeutet: das Auffahren, das Aufbegehren, die Empörung, die Begierde, die Unruhe, die Unzufriedenheit, sie zerreißen mich, aber ich bete sie an. Ich gefalle mir darin, nicht satt zu werden und in nichts meine Antwort zu finden“ (28). In einem anderen Briefe schreibt er: „Mein Übel . . . hat das Gräßliche, daß ich mir darin gefalle, daß ich es liebe, daß ich aus ihm mein ganzes Leben, meine einzige Freude mache. Im Grunde genommen möchte ich ja darunter leiden . . . ich will im Grunde nicht geheilt werden. Das ist das Furchtbare; ich genieße meine Qual; ich liebe in einer unheimlichen Leidenschaft meine Verworfenheit; ich liebkose mein Entsetzen. Verstehen Sie. Als ich Ihnen zurief: ‚Die Antwort, ich will die Antwort‘, da log ich. Oder ich rief nach ihr, um sie lachend wegzuwerfen und mich über Sie lustig zu machen . . . Erkennen Sie, begreifen Sie meine Krankheit! Ich möchte gepflegt, aber nicht von ihr befreit werden“ (32f.). In den Briefen Rivières zittert die ganze Dramatik des schizoiden Auseinandergerissenwerdens, das einen unmittelbaren Ausdruck in diesen Ergüssen findet.

Auch der österreichische Schriftsteller J. A. Lux bezeugt aus seiner eigenen Entwicklung — wenngleich mit den verblaßten Worten der Rückerinnerung — die gleiche Liebkosung und Verhätschelung der eigenen Unruhe. „Ich müßte lügen, wenn ich sagen wollte, daß man unter dieser Problematik besonders gelitten hätte. Man war vielmehr stolz auf diese edle Unruhe des Herzens. Sie war die Persönlichkeitsmarke, die vom Philister unterschied" (Wanderung zu Gott, 1926, 108).

Eine „uranfängliche innere Weigerung" (Rivière) lehnt es ab, sich ernsthaft den dargebotenen Beweisen hinzugeben. Bestimmtheit, Ordnung und Erkennbarkeit der Welt werden darum geleugnet, das Chaos darum angenommen. In geradezu elementarer Angst bebt der Lebenswille vor einer festen Entscheidung zurück, weil in dieser Entscheidung für Eines eine Schmälerung der Möglichkeiten des eigenen Wesens gesehen wird. Der zum Ziele strebende Wahrheitswille löst eine einzige Wahrheit aus der Unendlichkeit der möglichen Irrtümmer heraus. Der Wille hat sich an diese „eine" Wahrheit zu binden. Vor dieser Bindung aber beben die freischweifenden Neigungen buchstäblich wie vor dem Tode zurück. „Einzig! Gerade dies furchtbare Wort erschreckt mich am meisten.... Dagegen empört sich in mir alles.... Aber warum die Wahrheit, die einzige Wahrheit? Warum gerade diese und nicht die anderen? Warum soll es nicht unzählige Wahrheiten geben, denen wir uns abwechselnd mit all unserer Leidenschaft hingeben könnten?" (Rivière 53). Wird die Zwiespältigkeit nicht überwunden, so kommt es notwendig zu einer geradezu pathologischen Zerstörung der Persönlichkeit, wofür Strindbergs Schicksal eines schizoiden Auseinandergerissenwerdens warnendes Beispiel ist.

Deutlich tritt hier eine willentliche Sperrung der Wahrheitsfindung entgegen. Zum Erfassen der Wahrheit gehört somit ein willentliches Apriori, ähnlich wie auch ein gefühlsmäßiges Apriori. Dieses emotionale Apriori besteht in der gesunden Kraft des Vertrauens auf die in einer Erkenntnis aufscheinende Wahrheit. Wie notwendig diese Kraft ist, lehrt am deutlichsten wieder ein Beispiel aus der Pathologie; denn pathologischen Fällen ist es ja gerade eigen, daß sie ein Allgemeines zeigen, das sonst wegen seiner Gewöhnlichkeit nicht beachtet wird, in der phantastischen Vergrößerung der Krankheit aber nicht übersehen werden kann. Wer etwas Erfahrung mit Geisteskranken hat, kennt Fälle von Melancholikern, die behaupten, sie hätten die Welt verloren, sie existierten nicht mehr, ihre Frau und ihre Kinder seien nicht mehr ihre Frau und ihre Kinder. Krankhaft verkrampft haben sich solche Menschen auf sich selbst zurückgezogen, sich nach außen hin verschlossen; unter dem kontrahierenden Druck negativistischer Affekte ist es zu einem vollständigen Welt- und Selbstverlust gekommen. Solche Kranke sind die einzig echten Solipsisten, die auch der Existenz des eigenen Selbst nicht trauen. Hier hilft kein Begründen, kein Disputieren, alles zerfällt in einem endlosen Regressus — eine wirkliche Unendlichkeit des Prozesses. Es wäre lächerlich, hier von existentieller Echtheit zu sprechen; vielmehr liegt krankhafter Krampf vor, gefolgt von der Unfähigkeit, sich unbefangen Einsichten hinzugeben und sie festzuhalten. Das Zweifeln ist bei solchen Kranken psychischer Zwang geworden, eine fremde Macht, der sie verfallen sind, der sie nicht entrinnen können. Gelingt es, einem solchen Kranken zum Erleben einer — wenn auch nur geringfügigen — echten Freude zu verhelfen, so löst die

Freude mit einem Schlag den verkrampften Selbstverschluß. Die natürliche Öffnung zur Welt stellt sich wieder ein; Kinder und Ehegatten, deren Wirklichkeit vorher geleugnet wurde, werden wieder als die eigenen erkannt.

An solchen krassen pathologischen Fällen erkennen wir stark vergrößert die Zeitkrankheit: die skeptische Unfähigkeit zur Hingabe an die Wahrheit, das Mißtrauen gegen alles und jedes. Soll skeptisch Erkrankten geholfen werden, so müssen sie dazu angeleitet werden, den Krampf zu lösen, sich zu öffnen und sich aufscheinenden Wahrheiten hinzugeben. Selbst die Annahme der Wahrheit von der eigenen Existenz erfordert solch ruhiges Sichöffnen. Die ersten so gewonnenen Wahrheiten drohen immer wieder von der dunkel anrollenden Flut der Angst überspült zu werden. Hier tritt Gesundung erst ein, wenn der Kranke lernt, bei solchen Affektstörungen ruhig auszuhalten, ohne sich dem psychischen Zwang zersetzenden Zweifels hinzugeben. Nach jedem tapfer durchgehaltenen Affektsturm leuchtet die scheinbar verlorene Wahrheit von neuem auf und bietet verstärkte Sicherheit. So gewinnt der skeptisch Erkrankte seine Gesundheit nur dadurch wieder, daß er sich an rettende Halte einzelner Wahrheiten in den Zeiten krankhafter Stimmungsschwankungen festhält und in ihnen einen „Zufluchtsort gegenüber allen Fratzen und Störungen des unruhigen Innern" (Fr. W. Förster) hat, woran sich der letzte Rest von Gesundheit halten und verstärken kann.

Dem frei schweifenden selbstzerstörerischen faustischen Drang ist die Bindung an die „eine" Wahrheit freilich wie der „Tod" — eine erste „Nacht der Sinne", ein dunkles Tor, das durchschritten werden muß, das aber eine erste geistige Befreiung mit sich führt, die Freiheit von der Sklaverei der ungeistigen Naturantriebe. Schon das Altertum verlangte vom echten Philosophen eine strenge Probezeit der Aszese und legte dem Jünger der Wahrheit schwere Gelübde auf, bevor er für würdig und fähig befunden wurde, auch nur in den Vorhof tiefer Lebenswahrheiten einzudringen. Das Altertum wußte besser als wir, wieviel harte Siege über Sinnlichkeit, Leidenschaft und Trägheit dazu gehören, wirklich unabhängig von den eigenen Stimmungen und von Modemeinungen denken zu können.

Mit scharfem Messer die Eiterbeule aufschneidend, sagt Ewald Wasmuth, daß hinter „faustischem Knabengewäsch" sich ein anderes verbirgt: „die Tiefe der kosmischen Lyra . . ., die Lust an der Verzerrung, die Lust am Bösen, die Lust an der Empörung gegen das Menschengesicht, das wir tragen. . . . Was ist der Mensch? Ein geschwätziges Bündel anmaßenden Irrtums, gierig zu besitzen, Sachen und Menschen, machthungrig und niemals von Gedanken, vom Geist in Schranken gehalten" (Johannes, 1946, 302).

Ist zwar ein Beschneiden der endlosen triebhaften Freischweifigkeit durch den Geist unerläßlich, so wird doch damit keineswegs nur eine Unendlichkeit gegen eine Verendlichung eingetauscht, vielmehr eine schlechte Unendlichkeit abgeschnitten, um in einer anderen, neuen, noch unbekannten und unerwarteten Dimension eine echte Unendlichkeit zu eröffnen. Schon die Bindung an die „eine" Wahrheit stellt — richtig gefaßt — keine Verendlichung dar. Ein verendlichender Irrweg freilich wäre der Rationalismus, der die menschliche Vernunft absolut setzt und sie als Quelle der Wahrheit ausgibt in der Meinung, alles restlos durchleuchten zu können, so daß kein Geheimnis vor dem ausdörrenden Licht ihres Begreifens mehr bleibt. Aber die-

ser Rationalismus ist eine Verzerrung, die mit dem echten Gebrauch der Ratio nicht verwechselt werden darf. Alle Philosopheme, die sich anmaßten, die Wahrheit genau zu kennen, und der Meinung waren, den Höhe- und Endpunkt des Philosophierens darzustellen, die Wahrheit somit in ein abschließendes endgültiges System gebracht zu haben, stellen solche unechte Verendlichungen dar. Das Fragen findet keinen Abschluß und das Leben ist über sie immer wieder hinausgeschritten.

Gelingt es auch der menschlichen Ratio, absolute Wahrheiten zu gewinnen, so heißt das nicht absolute Durchleuchtung des Erkannten. Jedes Erkannte besitzt und behält seinen Eigenstand, der von der Vernunft nicht aufgelöst werden kann, mithin sein eigenes Geheimnis, das von der menschlichen Ratio unendlich umkreist werden kann, ohne je voll begriffen zu sein. So bedeutet schon das erste Erfassen fester Wahrheit kein Zuruhekommen, kein Abschließen des Wahrheitsstrebens, sondern in Wirklichkeit immer wieder einen neuen Anfang. Überdies ist ein vollständiges Ergreifen des gesamten Weltgefüges in einem endgültigen System für den menschlichen Geist eine Unmöglichkeit.

In einem solchen Prozeß tritt an die Stelle eines ewigen Scheiterns und Sichzerstörens echtes Reifen. Das nihilistische Zerstören fester Wahrheiten hatte die individualistische Haltlosigkeit zur Folge, die der Suggestivkraft von Schlagworten und von dumpfen Antrieben erlag. Die individualistische Befreiung führt keine echte Freiheit mit sich, sondern ein Hörigwerden gegenüber egozentrischen Antrieben. Nur in langsamer Schulung und Selbstüberwindung reift der Mensch zur vollen Aufnahmebereitschaft für die ganze Wahrheit heran. So lernt der Mensch mehr und mehr aus dem natürlichen Ich mit all seinen Berechnungen, Störungen und Beschränktheiten heraustreten, um das Ganze des Lebens objektiv aufzufassen.

Mit feinem Spürsinn für das Echte begabt, durch die Geschichte des eigenen Ringens belehrt, ist Pascal dem eigenartigen Stufenbau nachgegangen, auf dem der Mensch in einer Reihe von heroischen Überwindungen sich jene geistige Verfassung erwirbt, die zur echten Freiheit und vollen Aufnahmefähigkeit für die Wahrheit führt. Er entdeckte eine Reihe von solchen Stufen. Mit jeder neuen übersteigt der Mensch sich selbst, betritt eine qualitativ höhere, aus der unteren unableitbare Schicht des Einsehens, so daß sich jeweils neue Einsichten auftun, die der unteren Stufe verschlossen waren. Der geistige Mensch gewinnt Einsichten, die dem sinnlichen verschlossen sind; der geistliche Mensch wiederum gewinnt Einsichten, die dem geistigen fremd bleiben. „Das Geheimnis, von dem die Menschen nichts mehr wissen, sind die Stufen, und die ganze Verwirrung, die du beklagst, ist Folge des Verlustes des Wissens um sie“ (Wasmuth 162).

Pascals Wissen von den Reifungsstufen der Wahrheitserkenntnis spricht aus den Worten: „Aller Glanz irdischer Größe ist stumpf für die Menschen, die im Geiste forschen. Die Größe des menschlichen Geistes ist unsichtbar den Königen, den Reichen, den Kriegshelden und allen, die groß sind in der Ordnung des Fleisches. Die Größe der Weisheit, die nirgends ist, es sei denn in Gott, ist den fleischlichen und geistigen Menschen unerkennbar. Das sind drei wesenhaft verschiedene Ordnungen“ (nach Wasmuth, Johannes 326).

Des näheren legt Pascal vor allem die Eigenart zweier Erkenntnisstufen dar, den „esprit de géométrie" und den „esprit de finesse". Für den ersten genügt kühles Beobachten, Scharfsinn und Aufmerksamkeit; phantasielos analysiert dieser Geist und kommt zu Gesetzeserkenntnissen. Der zweite fordert Wachheit und Empfindlichkeit; mit feinem Gespür für das Echte und Unausprechliche schmiegt er sich den Dingen zart an, ohne sie zu vergewaltigen. Mit der Zunahme der Liebe wächst die Kraft seiner Einsicht. So wird das Maß der Person das Maß des Erkennens. Nach dem Maß der eigenen Größe und eigenen Liebe bestimmt sich auch das Maß der Gotteserkenntnis. Das Ziel dieser Liebe und Erkenntnis ist die unerreichbare echte Unendlichkeit eines unendlichen Seins. Dieses unendliche Sein ist für unser Begreifen ein Gegenstand, den wir in einer unabschließbaren dialektischen Bewegung immer nur zu umkreisen vermögen, ohne seine Gegensatzfülle jemals ganz zu durchdringen.

Madeleine Sémer, eine Nietzsche-Schülerin, von ungewöhnlicher vitaler Sicherheit und Lebensfülle, die in Nietzsche vor allem den Bekämpfer des Unechten bewundert hatte, wich ursprünglich der „Versuchung" des Gottesgedankens aus, eben in der Befürchtung, hierin eine unechte Verendlichung ihres Lebensdranges erfahren zu müssen, bis sie endlich doch in Selbsttreue jenes Überschreiten des eigenen Ich vollzog, das sie in die Unendlichkeit Gottes führte. In der mystischen Erfahrung erlebte Sémer die Gottesliebe immer wieder neu, obgleich sie geglaubt hatte, eine Vertiefung ihres Erlebens sei nicht mehr möglich. „Ich habe nicht geglaubt, daß all diese Liebe möglich sei; und nun ist mir, als zünde eine die andere an". „Ich liebe ... ich liebe alle Tage mehr ... seit Monaten wiederhole ich Ihnen: Ich gehöre Gott ganz, ich lebe in vollkommener Vereinigung, bei jeder Beteuerung meine ich die Fülle dessen zu leben, was ich zu fühlen vermag; aber dann kommt wieder ein Fortschritt und alles ist neu, und in absoluter Wahrheit kann ich Ihnen sagen: ‚Nun ist's anders; ich bin vollkommen vereinigt, in Einfachheit, in Hingabe; es ist noch inniger, noch schöner'" (F. Klein, Madeleine Sémer 1874—1921, 1929, 159 205).

Gott gegenüber gibt es kein Ruhen, kein Zuendesein. Immer steht der Mensch wieder am Anfang. Jede Vertiefung und Erweiterung der Gotteserkenntnis ist an die Vertiefung der eigenen Persönlichkeit geknüpft. Da die Selbstergreifung im Persönlichkeits-Werden unbeschränkte Grade zuläßt, wächst mit jedem Heller- und Wacherwerden das Verständnis für die unendlich wache Treue Gottes zu sich, die nichts anderes ist als seine Heiligkeit.

Gott gegenüber ist der Mensch in der Gebrechlichkeit seiner Selbstergreifung immer in der Gefahr, sich gehen zu lassen, sich zu entgleiten, in Unechtheit und Schein, in Rausch und Pose zu verfallen. Von dem unendlich heiligen Gott aber ist er aufgerufen, sich jeden Augenblick seines Lebens voll zu sich zu stellen. Jeder Augenblick versetzt ihn in eine neue, einmalige Lage und damit Aufgabe. So steht er unablässig unter dem drängenden Gericht Gottes. Von daher erfährt er einen unausgesetzten Antrieb zur persönlichen Erfüllung des Daseins.

Nicht nur der richtende allheilige Gott fordert den Menschen. Stärker noch als ein Gericht fordern kann, fordert eine große Liebe. Wer sich von einem andern geliebt weiß, empfängt aus dem Bewußtsein dieser Liebe den stärk-

sten Antrieb zur Verwirklichung des jeweils besseren Selbst, um den Erwartungen des Geliebten zu entsprechen. Die größte Liebe ist die Liebe Gottes, der uns zuerst geliebt hat. Vom Menschen recht verstanden, zeugt sie in ihm die Gegenliebe, die keine Grenzen kennt. Echte Liebe sagt nie: genug, und deshalb ist sie die einzige echte menschliche Unendlichkeit.

Von der christlichen Begegnung mit dem Du

Von RICHARD EGENTER

Wenn wir heute einander beurteilen, dann entscheidet die Tat; denn Worte sind billig geworden. Im Grunde war es freilich immer so. Johannes bezeugt es mit seiner Forderung: „Meine Kinder, wir wollen lieben nicht mit Worten und mit der Zunge, sondern in Tat und Wahrheit" (1 Joh 3, 18). Ob es sich um die Begegnung der Völker oder der einzelnen handelt: alles ist hohl und verlogen, was nicht die Tat, die Wohl-Tat besiegelt.

Aber es genügt nicht die Tat. In Tat und Wahrheit sagt Johannes, und das Herrenwort, einst den Pharisäern als Spiegel vor das Antlitz gehalten, richtet auch heute noch Menschen und Völker: „Habet acht, daß ihr eure Gerechtigkeit nicht übet vor den Menschen, um von ihnen gesehen zu werden; sonst habt ihr keinen Lohn bei eurem Vater im Himmel". Die Tat allein kann sein wie eine Spritze Morphium, die den Schmerz, die Empörung mundtot macht. Heilen und helfen wird nur das, was aus lauterem, gutem Herzen kommt. Das Herz verleiht unserer Begegnung mit dem Du die entscheidende Prägung.

Wir Christen werden uns freuen und Gott preisen für jede Wohltat, die aus gutem Herzen kommt und irgendwo irgendwem gespendet wird; aber von christlicher Begegnung mit dem Du darf nur die Rede sein, wo das Tun aus christlicher Wahrheit und Liebe fließt.

Auch heute und gerade heute, wo es sich nicht bloß darum handelt zu betäuben, sondern zu helfen, lohnt es sich, über die christliche Begegnung mit dem Du des Mitmenschen nachzusinnen.

Um das rasch festzustellen: Der Christ begegnet nicht eigentlich der Not des Du — er ist nicht verliebt in das Leid —, sondern dem Du. Der Christ begegnet nicht dem Du aus Achtung vor dem Gesetz, das ihn lehrt, seine Tat auf ihre Brauchbarkeit als allgemein menschliche Maxime zu befragen. Der Christ begegnet nicht dem Du, weil ihn der Eros zur reinen Idee des Menschen in Flammen setzt. Der Christ begegnet nicht dem Du, weil er die Menschheit meint oder das kollektive Glück der größtmöglichen Zahl — der Christ begegnet dem Du im Sinn des Heilands und seines Evangeliums, wo und weil dieses Du sein Nächster ist.

Für eine wesenhafte christliche Begegnung mit dem Du, für die christliche Nächstenliebe ist der Begriff des Nächsten das Schlüsselwort.

Aus der Frage: „Wer ist mein Nächster?" spricht beim echten Christen

nicht die pharisäische Ausflucht gegenüber dem Willen des Herrn, sondern die brennende Sorge um lautere, wesentliche Christlichkeit; denn nach seiner Nächstenliebe wird der Christ gerichtet.

Wer ist mein Nächster?

Der Samaritan, der sich über das unbekannte, wunde Opfer eines Raubüberfalls beugt, gibt uns die Antwort. Und das Jesu-Wort vom Vater, der über Gerechte und Ungerechte seine Sonne scheinen läßt, bestätigt es. Gerechte und Ungerechte, das besagt für die religiöse Wertbetrachtung des alttestamentlichen Frommen den tiefsten aller möglichen Unterschiede unter Menschen. Wenn für das Wohltun des Vaters dieser Unterschied keine Rolle spielt, dann kann hier überhaupt kein Unterschied unter Menschen etwas bedeuten. Und wenn wir vollkommen sein wollen wie der Vater im Himmel, dann ist für unsere Begegnung mit dem Du grundsätzlich jeder Mensch, jede geistbeseelte Person der Nächste, ohne Rücksicht auf persönliche Bindungen, auf Nation, Konfession, Schönheit, Begabung oder Besitz.

Aber ich gehe doch täglich auf der Straße an Hunderten von Menschen vorbei, und es ist doch kein wirkliches Begegnen. Nächstenliebe kann gar nicht gegenüber all diesen fremden Menschen betätigt werden. Wer ist mein Nächster? Jeder Mensch, der mir von Gott nahegebracht wird, in dem Christus uns anspricht, An-spruch erhebt.

Das bedeutet also zunächst: Mein Nächster ist jedes mitmenschliche Du, das uns in den Weg kommt, so in den Weg kommt, daß die konkrete Situation in sich schon einen Anspruch bedeutet. Der an mir vorüberhastende Straßenpassant spricht mich nicht an, der unverschämte Bettler, der jede törichte Gutmütigkeit aussaugt, um sich zu bereichern, erhebt keinen Anspruch mit Gewicht; aber der ausgeplünderte, blutende Fremde am einsamen Weg — heute mag das auch in unseren Landen wieder aktuell werden — oder das Opfer eines Autounfalls, dem wir irgendwo draußen auf der Landstraße begegnen, spricht uns an, einfach durch die Situation, in der es sich befindet. Die Umstände und Lagen, in denen uns das Du anspricht, ganz gleich, ob das mit Worten geschieht oder nicht, sind unendlich vielfältig: es ist wirklich nicht nur die Not des Leibes, noch mehr die grauenvolle Armut der Seele auf allen Gassen, an allen Zäunen der Gegenwart, und hier wieder besonders die Not der Sklerokardia, der Verhärtung des Herzens, die nach Christi Wort selbst die schöne Einheit der ursprünglichen Ehe sprengte und heute so oft im Zusammentreffen von Alt- und Neubürgern die deutsche Schicksalsgemeinschaft und die Menschlichkeit zermürbt. „Sind wir denn frei, wenn wir ringsherum verkettet sind mit so vielen Seelen in Not?“ fragt Donna Siebenschwert im „Seidenen Schuh“. Und wahrlich, nicht nur Not: es kann die Freude in einem Menschen so emporwallen, so überfließen, daß sie uns zur Begegnung zwingt: Dann soll die Liebe, die schlichte, freundliche Mitmenschlichkeit dem Überfließen der fremden Freude gelassen das eigene Ohr und das eigene Herz als Gefäß darbieten.

Keiner von uns, der morgens die Tür seines Hauses verläßt, um seiner Berufspflicht zu genügen, weiß, wer ihm heute als sein Nächster begegnet. Diese herrliche Ungewißheit, für die hinter jedem Gang über die Straße möglicherweise ein Abenteuer des Herzens wartet und die wache Bereitschaft zu diesem Abenteuer zwischen Hausflur und Büro, zwischen Pausebrot und Schreibmaschine, freilich aber auch zu dem Abenteuer, das ein Tagesprogramm kühn beiseite schiebt und sich an dessen Stelle als Thema dieses Tages stellt, ohne Rücksicht auf Gewinnentgang und Stirnrunzeln eines Vorgesetzten, diese herrliche Ungewißheit kennzeichnet das Christenleben, hält es jung und hebt es ab von der egoistischen, geistes- und herzensträgen Ordentlichkeit des Spießers.

Und doch ist das nicht so einfach. Wer ist mein Nächster? Jeder Mensch, den mir Gott nahebringt. Aber Gott spricht nicht nur durch das Abenteuer einer unverhofften Situation, Gott spricht zunächst durch die Ordnung. Der ist mein Nächster, den Gott durch eine Bindung des Blutes, des Berufes, der Heimat, des gemeinsamen Glaubens mir beigesellt. Die Art dieses objektiven Bandes verleiht auch der christlichen Begegnung mit dem Du ihre Vielfalt und Schönheit. Es gibt z. B. keine natürliche Begegnung mit dem Du von der Süße und Seligkeit, der todernsten Einmaligkeit wie die Begegnung der Ehegatten. Ich darf nicht gleichgültig sein gegen das Du, das mit mir am Tisch des Herrn das Opfermahl gefeiert hat. Es ist ein eigenartiges Nahesein zwischen Freunden, das uns verpflichtet ohne jedes geschriebene Gesetz; sie alle sind dem Christen Nächste durch die Ordnung der Ehe, der Freundschaft, der Glaubensgemeinschaft, der gleichen Sprache und Heimat usw. ihm nahegebracht, im Namen Gottes auf ihn Anspruch erhebend.

Wie aber, wenn es zum Konflikte kommt zwischen Situation und Ordnung? Wenn etwa der Samaritan zu wählen gehabt hätte zwischen der Not des Geplünderten und dem vorwärtspeitschenden Durst seines Kindes auf wasserlosem Wüstenweg? Wenn heute der Christ zu wählen hat, ob er mit einem Stück Wäsche dem voraussichtlichen Bedarf seiner Frau, seines Freundes im nächsten Jahr oder der gegenwärtigen Not eines fremden Flüchtlings begegne? Wenn er spenden will für seine zerschlagene Pfarrkirche und doch die ungeheure deutsche Diaspora ihn ruft? Wenn der christliche Gelehrte in seinem Berufe eine gründliche Antwort auf ein wichtiges Zeitproblem sucht und irgendein Fremder pocht an seine Türe, der Rat will in Seelennöten, die vielleicht für das allgemeine Bedürfnis belanglos sind?

Auch hier weist die jahrhundertealte Weisheit christlicher Sittenlehre dem Christen objektive Leitsätze, etwa daß man in necessitate extrema spirituali, in höchster Heilsnot eines anderen Menschen da, wo man eben Nächster ist, helfen muß, und sei es mit der Hingabe des eigenen irdischen Lebens; daß die Liebe bei der necessitas extrema corporalis, der äußersten leiblichen Not des Nächsten, ein empfindliches Opfer von dem irgendwie zu erübrigenden Lebensgut des einzelnen und seiner Familie fordert, und wie sonst die Grund-

sätze nach dem ordo caritatis, nach der objektiven Ordnung der christlichen Liebe lauten mögen.

Aber trotz dieser allgemeinen Regeln für die liebende Tat bleibt für den Christen doch ein aufregend Ungewisses: Wohl weißt du, was du deinen Kindern, deinen Freunden, deinen Glaubens- oder Volksgenossen schuldig bist. Aber steht denn die andere Größe fest? Wann ist denn die Situation eines andern so, daß er in diesem Fall dein Nächster ist, näher als dein Kind, dein Landsmann, dein Freund oder doch an Nähe mit diesem konkurrierend? Welcher ist der Mensch, welches ist die Situation dieses Fremden, die uns verpflichtend anspricht: „Was ihr einem von diesen meinen geringsten Brüdern getan habt, das habt ihr mir getan". Pocht nun gerade in diesem Menschen Christus an meine Tür und verlangt Aufnahme? Steht in diesem Menschen Christus vor mir und will, daß ich Vater und Mutter, Gatten und Kind nicht lieber habe als ihn? Heute sind unsere Gefängnisse und Krankenhäuser überfüllt, schon bald buchstäblich Nackte sind zu bekleiden und unsere Bahnhöfe umlungert von solchen, die keine Herberge haben: in welchen von all diesen spricht mich Christus an? Kann ich mich darum kümmern oder muß ich für meine Familie sorgen und meinem Beruf nachgehen?

Dafür gibt es keine beruhigende allgemeingültige oder gar schematische Antwort mehr. Wo durch das Gewicht der Situation ein solcher Mensch in Not mir Nächster wird, muß ich mich ihm zur Begegnung stellen, wobei zwischen strengem Gebot und dem evangelischen Rat, der die Türe zur heroischen Liebe öffnet, eine Unzahl individueller Verpflichtungsgrade gegeben sein mögen. Wer ist hier der Nächste, wie weit ist er es?

Man muß das Seine tun, um die christlichen Grundsätze von der Ordnung der Liebe zu kennen und anwenden zu können. Darüber hinaus vermag man nur zu sagen: Selig der Knecht, den der Herr wachend findet, wenn er in der Gestalt eines geringsten Bruders ihn heimsucht! Wann und wo wird es sein? Wer findet den rechten Weg? Es gibt hier kein Rezept und keine allgemeine Regel, es gibt nur das klare Bewußtsein: Solche nach dem Wort des Heilands oft gar nicht erkannte Begegnungen mit dem Herrn werden entscheidend sein für den ewigen Richterspruch: Wer durch seine Schuld zu wenig wach war, wird dann sprechen: „Herr, wann haben wir dich hungrig oder durstig oder als Fremdling oder nackt oder krank oder im Gefängnis gesehen und haben Dir nicht gedient?" (Mt 25, 44). Aber die Frage wird ihn nicht retten; schon die Frage spricht ihm das Urteil. Es gibt also nur die Mahnung: Wachet und betet; denn der Nächste ist ein Geheimnis: Es gibt nur den Trost eines gläubigen Vertrauens, daß die Schafe ihren Hirten in jeglicher Verhüllung erkennen werden, den Trost des gläubigen Vertrauens auf die Gnade, die hellsichtig macht und dem, der guten Willens ist, die Kraft zur rechten Begegnung schenkt. Dein Nächster: Wer heute beim Klang dieses Wortes nicht unruhig wird, ist entweder vollkommener Heiliger oder nicht mehr Christ!

Wem begegne ich wirklich als Christ? Schon das also ist eine erregende Frage.

Wie begegnet der Christ dem Du?

Für dieses Problem bietet die Bergpredigt eine rasche Antwort: So wie der Vater im Himmel uns begegnet. Aber man vergesse die Beispiele nicht, an denen Christus dies sichtbar werden läßt, ehe er alles zusammenfaßt in der inhaltsschweren Forderung: „Seid also vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" (Mt 5, 48). Nach dem Wort des Herrn haben wir nicht nur die zu lieben, die uns lieben, nach seinem ungeheuerlichen Anspruch sollen wir dem die linke Wange darbieten, der uns auf die rechte schlägt, sollen wir dem den Mantel lassen, der uns den Rock geraubt hat, dem borgen, der uns voraussichtlich das Darlehen nicht zurückzahlt (Mt 5, 38ff.; Lk 6, 27ff.). In solcher Gesinnung begegnet der Vater dem sündigen Menschen und läßt um seinetwillen das Ewige Wort Fleisch werden und ans Kreuz geheftet sein. Wenn wir es ernst meinen, haben wir da den Mut, auch nur genauer auf dieses Wie hinzublicken, das uns von der Bergpredigt nahegelegt wird? Es ist kein Zweifel: Christus verlangt hier das Menschenunmögliche; aber er fordert nichts, was nicht in Ihm, in Seiner Gnade zu leisten ist und was nicht bei menschlichem Versagen zum Gegenstand seines verzeihenden Erbarmens werden könnte. Und darum wagen wir es, genauer zuzusehen.

Als Christ dem mitmenschlichen Du begegnen, besagt also, es in der Haltung tun, die man bei Gott und auch bei hochgestellten Menschen Gnade nennt; ohne Rechenhaftigkeit, ja selbst ohne Geltendmachen gewichtiger Rechtsansprüche. Freilich, so dem Du „gnädig" sein, ist unsere Pflicht vor Gott. Und wenn es wesentlich auch den Nächsten nicht nach seiner Gegengabe fragt, so weiß es doch in Demut, wie sehr es darauf angewiesen ist, daß Gott es lohne.

Doch heben wir zuerst die Eigenart christlicher Nächstenliebe ab von den natürlichen Weisen, dem Du zu begegnen!

Tausendmal im Alltag begegnen wir dem Nächsten, weil wir ihn brauchen. Das ist natürlich; denn wir sind als Menschen aufeinander angewiesen. Wenn nach Aristoteles nur ein Gott oder ein Tier ohne Gemeinschaft sein kann, nicht aber der Mensch, dann ist diese Gemeinschaft nichts bloß Ideales, sondern gibt und bringt Nutzen. Sittlich minderwertig wird dieses natürliche „Ich gebe, auf daß auch du gebest" erst, wo es nicht in unbefangenem Zusammenhelfen geschieht, sondern egoistisch auf Kosten des andern, wenn dieser zum bloßen Mittel für eigenen Nutzen und Genuß erniedrigt wird.

Das lassen wir beiseite. Unter den natürlichen Formen der Begegnung finden sich solche von hohem Ernst und Wert. Einmal dann, wenn ich dem Nächsten im Zeichen des platonischen Eros begegne. Wir müssen bei dem Worte Eros den sinnlich-schwülen Beiklang ausscheiden; auch für Plato ist der Sinnesreiz nur Anlaß zum Aufschwung in den Bereich der geistigen Werte, die er freilich nicht klar genug als personale erkannte. Auf die Personmitte des Du zielt aber letztlich der Eros.

Es bedarf der Mensch zunächst des Du als eines Anlasses, damit am Geheimnis des anderen Menschen das eigene Wesen aufglühe, gleichsam flüssig werde und zum Strömen komme. Selbst noch ein vom Du Gewecktwerden, dem sich die Erfüllung versagt, eine unglückliche Liebe, kann in allem Leid reif und seelisch groß machen. Das Du als Anreiz zur Selbstverwirklichung: Hier ist nicht mehr Egoismus am Werk; nur indem sich ein Mensch dem Du lauter und gütig zuwendet, gewinnt er die Fülle und sittliche Schönheit seines Wesens.

Aber der Eros bleibt doch auch Kind der Armut. So reich sich der Mensch in einer großen Liebe selbst verwirklichen mag, die Not der Einsamkeit, des individuell Beschränkten dauert fort. Und in unendlicher Sehnsucht ruft besonders die Liebe zum andersgeschlechtlichen Menschen nach der Ergänzung, nach dem Gefährten, der Gefährtin, die das haben, was der eigenen Person ewig mangeln wird, nach der Teilnahme an fremdem Leben, das erst dem eigenen Dasein Fülle und mit der Lebensfülle das Glück und den Frieden bringt. So hat Dante nach Beatrice sich gesehnt, und wer dürfte ihn deswegen geringschätzen, auch wenn daraus nicht seine Divina Commedia entsprossen wäre?

Immerhin, alle diese Begegnungen meinen im letzten noch die eigene Person, sind da, wo sie sittlich edel sich vollziehen, im Grunde Begegnungen mit dem erstrebten besseren Ich.

Höher steht die Haltung, die auf den anderen wirklich antwortet, einfach weil er gut ist; die sich an ihm freut, ihm wohl will und ihm das Gute tut. Auch außerhalb des Christentums ist solche selbstlose Liebe geübt worden, im Bewußtsein natürlicher Solidarität oder in der ganz persönlichen tiefen Ergriffenheit von der Würde und inneren Schönheit eines bestimmten Menschen, der uns in den Weg kommt. Aber das ist hier auf dieser trüben Erde doch immer nur unvollkommen verwirklicht worden: Auch die edlen Geister unter den Griechen unterschieden zwischen Hellenen und Barbaren und wo sie sich in der Stoa zu einer kosmopolitischen Weltsolidarität aufschwangen, verlor diese Geste an überzeugender Kraft und an Lauterkeit selbstloser Hingabe; denn im Grunde erstrebt der stoische Weise den unerschütterlichen geistigen Selbstbesitz. Mag sich im rein Natürlichen auch edle selbstlose Liebe des Nächsten entfalten: vor der steilen Wand konsequenter, bis zum persönlichen Feind durchdringender und auch diesen noch umfassender Liebe schreckten auch die Gipfelstürmer unter den sittlich Strebenden zurück.

Dem Du begegnen, wie der Vater es tut, verlangt aber nach der klaren Weisung der Bergpredigt eben diese radikale, umfassende Liebe bis hin zum persönlichen Feind, diese Liebe „meint" das Du des Nächsten im alten Doppelsinn des Wortes: als Intendieren des Du und als liebende Blickrichtung auf das Du. Diese Liebe sagt wach und ernst ja zur persönlichen Würde und zu allen individuellen Werten dieses Du, eines jeglichen Du. Johannes, der Lieblingsjünger des Herrn, weiß, wie sehr das liebende Du des Bruders uns

ansprechen soll. Alle Gottesliebe ist ja eine Illusion oder offene Heuchelei, wenn das nicht geschieht; „denn wie kann einer Gott lieben, den er nicht sieht, wenn er seinen Bruder nicht liebt, den er sieht?“ (1 Joh 4, 20.)

Aber der Vater im Himmel begegnet ursprünglich dem Menschen gar nicht in der einfachen Wertantwort; er kann es nicht tun, denn es gibt kein außergöttliches Du, das wert wäre, von Gott auch nur angeblickt zu werden; außer Gott ist das Nichts. Der Vater liebt so, daß er in seiner Liebe erst den Gegenstand dieser Liebe schafft. Wie das möglich ist, bleibt für uns ein Denkgeheimnis. Wir können den Vater wenigstens insoweit nachahmen, als wir nicht fragen, ob der Nächste unsere Gesinnung und unser Tun verdient, sondern ihm einfach schenken. In dieser bewußt blinden Großzügigkeit des Herzens vollendet sich die Umsonstgebärde, die wir bei Gott und Menschen Gnade nennen; in ihr wird ein Gipfel sittlicher Vollendung sichtbar, der auch für das Christenauge meist in die Wolke des Geheimnisses getaucht ist. Denn wir können das nur in der Gnade tun.

Gnade aber fassen wir nicht nur als Erleuchtung des Verstandes und Stärkung des Willens zum übernatürlich verdienstlichen Tun. Gnade heißt noch mehr: als Geschöpf an Gottes dreifaltigem Leben, an diesem unendlich aktiven Leben teilhaben dürfen. In der Gnade dem menschlichen Du begegnen schließt eine wunderbare Polarität in sich: christliche Nächstenliebe läßt sich in nüchtern-leidenschaftlicher Konkretheit mit dem anderen Menschen ein und „meint“ doch zugleich in heimlicher Zartheit den Herrn; denn in der Hingabe an den Nächsten schmiegt sie sich dicht in den Herrn hinein, vollzieht seine Existenzweise mit, dieses wesentlich für den Menschen Dasein und opfernde Sich-Hinschenken.

So geht der Erlöste in das Erlöserleben seines Heilands ein, prägt im Einswerden mit dem menschgewordenen Logos das Bild des gnädigen Vaters in sich aus, und währenddessen überkommt ihn die Feuerwoge des Gottesgeistes, durchglüht ihn zu schlackenloser Güte und läßt ihn so zum sichtbaren Zeugnis des unsichtbaren Gottesgeistes werden, der in ihm dem Nächsten begegnet, dem Nächsten als herzbezwingende Liebe Gott widerfährt.

Gott aber lohnt diese scheue Liebkosung, die im Einswerden mit dem für die Menschen Da-sein des Sohnes, mit dem Gesendetsein des Geistes sich leise bezeugt; lohnt sie, indem er in dieser begnadeten Nächstenliebe für das Auge des Liebenden aus dem lichten, heiligen Nebel seines göttlichen Geheimnisses hervortritt und ihm sichtbar wird: „Geliebte, wir wollen einander lieben; denn die Liebe ist aus Gott, und jeder, der Gott liebt, ist aus Gott geboren und erkennt Gott“ (1 Joh 4, 7 f.).

Mit dieser Erkenntnis Gottes aber leuchtet dem Bewußtsein noch ein Drittes auf: das eigene Ich, nun umflossen von dem verheißungsvollen Schein der einstigen Verklärung: „Wir wissen, daß wir vom Tod zum Leben gekommen sind, weil wir die Brüder lieben“ (1 Joh 3, 14).

Und dieses Heilsvertrauen macht frei zum jubelnden Bekenntnis: Alle Welt darf es wissen, daß die Christen Jünger des Herrn sind, weil Er, der

Verklärte, in ihrer Bruderliebe den müden, enttäuschten, skeptischen Augen dieser Welt sichtbar wird; denn „daran sollen alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr Liebe zueinander habet (Joh 13, 34f.).

Wahrlich, es ist fast ein verwirrendes, alles Nur-Menschliche sprengendes Ineinanderwogen von Herzenseindrücken und Herzensbewegungen, wenn im Mitvollzug der göttlichen Liebe Gott uns sichtbar wird und der Liebende seines erlösten, begnadeten Ichs in der Heilszuversicht froh und getrost wird, wenn er in all dem doch immer auch dem Nächsten treu bleibt und mit dem Herrn, im Geiste des Herrn den Nächsten anblickt. Selbst wenn die Umsonstgebärde christlicher Güte in der Liebe des Erlösers über die schlichte Wertantwort auf das konkrete Du des Nächsten hinauswogt, ihm dazuschenkt, bleibt sie dem Nächsten treu, bleibt Antwort auf ihn, freilich nun Antwort auf das bessere, das vollendete Ich dieses Nächsten, wie es Gottes Ratschluß als einmaliges Bild seit Ewigkeiten schaut und es der Liebende eben im Mitvollzug der göttlichen Liebe ahnen darf.

Welch eine wunderbare Lebensfülle der Liebe in der Polarität ihrer Themen: Der Nächste, Gott und liebendes Ich in der Einfachheit der einen, von Gnade getragenen, von Gottes Erbarmen in die Heilandsexistenz, in die Geistausgießung aufgenommene christlichen Liebe.

Welch ein Reichtum auch in den Bewegungen dieser Liebe! Was wir zu zeichnen versuchen, ist die Agape: Mit Vollzug jener von Gott und in Gott sich herniederneigenden, herabsteigenden, erlösenden, emporhebenden Liebe. Und doch ist diese christliche Begegnung mit dem Du zugleich das scheinbare Gegenteil: inbrünstiger, glühender, durch Gnade geheiligter und selbstlos sich schenkender Eros, der nach dem Unendlichen, nach Gott verlangt. Aber weil Gott unendlich ist, darum treffen die widereinander laufenden Linien im großen Kreise dieser göttlichen Unendlichkeit wieder zusammen; darum stößt auch dieser glühende Eros der Gottesliebe wieder auf den Nächsten, ihn nun um Gottes willen liebend, in ihm zuerst Gott liebend. Wir müssen uns klar darüber werden, was es heißt, den Nächsten um Gottes willen lieben, deshalb, weil Gottes Liebesblick sich ihm zugewandt hat. Wissen wir, was das bedeutet, wenn auf einem Menschen Gottes Liebe ruht? Als Moses vom Berge Sinai herabstieg, wo er vor Jahwe gestanden war, lag ein solches Leuchten auf seinem Antlitz, daß er es verhüllen mußte; denn dieses überirdische Strahlen war dem Auge seines Volkes unerträglich. Gottes Glanz auf dem Nächsten gläubigen Auges sehen, besagt also ein hinreißendes Erleben. Diese Weißglut göttlichen Glanzes verbrennt alles Irdische; nun ist es nicht mehr als Hysterie deutbar, wenn Elisabeth die eiternden Wunden verkommener Landstreicher küßt, weil diese ihr zum lichtsprühenden Spiegel des verklärten Herrn geworden sind; nun bleibt alle heuchlerische Begehrlichkeit weit unter dem Verhalten der Heiligen, die sich in Lasterhöhlen wagen, um die Seelen verlorener Frauen zu retten; wem der Liebesblick Gottes auf dem Antlitz des mitmenschlichen Du sichtbar wurde, der fürchtet keine Gefahr mehr, sondern liebt den Nächsten zum Heil. Wir sind durch

Christus begnadet. Wieviel schöner, wieviel liebedurchglühter wäre unser Alltag, sähen wir den Glanz Gottes auf dem Antlitz des menschlichen Du!

Ja, das ist christliche Begegnung mit dem Du: Selbstvergessene, erbarmende, schöpferische Agape und zugleich glühendes Heimweh des Eros nach dem Unendlichen und ein Finden des Nächsten in der Unermeßlichkeit Gottes.

Und wiederum, welch wunderbare Lebensfülle in der Polarität der Motive! Während der Christ im hohen begnadeten Schwung seiner Liebe sich hingibt in das erlösende Tun seines Heilands, als Werkzeug des Gottesgeistes wirkt, weiß er sich doch zugleich als der unnütze, wenn auch treue Knecht, der nur seine Pflicht tut, der hier bewußt und bestimmt etwas vollzieht, was man befehlen kann, der dem „königlichen Gebot" (Jak 2, 8), Jesu „neuem Gesetz" (Joh 13, 34) gehorcht und der gerade in diesem Gehorsam sich doch auch wieder dem Vater zuwendet und sein Leben verwirklicht als den innig persönlichen Gruß an den dreifaltigen Gott, dessen Unendlichkeit ihn durchflutet und ihn unfaßbar reich macht, während er sich — ein wenig bloß und in menschlicher Armseligkeit— an den Bruder verschenkt.

Wunderbare Lebensfülle. Aber ist das nicht alles exaltiert? Es gibt einen unbestechlichen Spiegel, der alle Verstiegenheit sofort verrät: Das Johanneswort: „Wir müssen unser Leben geben für unsere Brüder" (1 Joh 3, 16). Wo das nicht in jedem Augenblicke Wirklichkeit werden kann, da ist Verstiegenheit. Die Heiligen haben es verwirklicht, große junge Christen haben im letzten Krieg ihr Sterben so bejaht, ja sogar in dieser Meinung erbetet: Wir sind gläubige Christen, also vertrauen wir, daß Gott auch in uns jene Liebe erwecken wird, wo es not tut und wir das Haften an der Erde überwinden. Freilich nur in der Gnade. Darum gilt: Wachet und betet! Unversehens steht dieser, steht jene von uns vor dem Nächsten, dessen Situation das empfindliche Opfer fordert, an Gut und Kraft und Zeit und vielleicht irgend einmal wirklich auch: das Leben.

Wunderbare Lebensfülle gerade auch in der Polarität des höchsten, fast ekstatisch berauschten Erdenflugs und der nüchternen Alltagstreue. Wie der Vater im Himmel dem Nächsten begegnen, heißt ja die Umsonstgebärde der Gnade vollziehen im Abstand des Geschöpfes.

Also vor allem im Gehorsam. Als Jesus seiner Mutter zu Kana begegnet, staut er die natürliche Flut der Sohnesliebe zurück und nur jenes Herbe: „Weib, was ist zwischen dir und mir?" entringt sich seinen Lippen. Denn der Menschensohn steht im Gehorsam, und seine Stunde ist noch nicht gekommen. In der Ordnung und Betätigung der Liebe sind wir gebunden an Gottes Gesetz und Ratschluß. Weil Gott fordert, kann uns ein Nächster irdisch sehr fern rücken, vielleicht so fern, für immer fern, daß wir ihn vergessen müssen, um ihm dereinst vor dem Angesicht Gottes verklärt und für ewig zu begegnen. Was hier mit blutarmen Begriffen angedeutet wurde, hat Paul Claudels „Seidener Schuh" in den wohl unvergänglichen Gestalten Proëzas und Rodriguos ergreifend und hinreißend veranschaulicht und ge-dichtet.

Im Abstand des Geschöpfes vollkommen sein, wie der Vater vollkommen ist: das bedeutet, froh und schlicht unsere christliche Liebe in der Beschränktheit, aber auch in der Eigenart unseres natürlichen Menschseins darleben. Der christliche Mann begegnet als Mann dem Du, die christliche Frau als Frau. Diese also in der Unmittelbarkeit ihres fraulichen Gefühls, in der Instinktsicherheit einer vom Geiste erleuchteten fraulichen Seele; jener in der Reflexion und sich vielfach erst mittelbar schenkend in seinem reif gewordenen Wort und Werk. Wir deuten hier nur an.

Das also ist die christliche Begegnung mit dem Du: lebensprühende Lichtbogen zwischen den Polen Gott, Du und Ich, zwischen den Polen Agape und Eros, liebender Selbstverschwendung, Gesetzeserfüllung und religiöser Huldigung an den Vater, idealem Gedankenflug und handgreiflichem Ernstmachen in der Treue des Alltags: Fülle und Farbigkeit christlicher Tugenden, christlichen Tuns, umschlungen vom „Bande der Vollkommenheit"; denn das ist die Liebe. In ihr gehorchen wir Jesu Wort: „Seid vollkommen, wie der Vater im Himmel vollkommen ist", und „so vollzieht sich das Wachstum des Leibes (Christi): Er baut sich auf in Liebe" (Eph 4, 15).

Es ist keiner von uns, der angesichts dieser wesentlich christlichen Begegnung mit dem Du sich nicht schuldig wüßte und hier auf Erden wohl auch immer wieder mehr oder weniger schuldig würde. Denn noch ist nicht Vollendung. Es ist aber auch keiner von uns, der es nicht in der Gnade wenigstens ansatzweise vermöchte und der nicht hoffen dürfte, daß das Erbarmen des verklärten Herrn an ihm vollkommen mache, was er in seiner zagen Kärglichkeit des Herzens schuldig blieb. Es ist dem Christen heute auferlegt, das offen zu bekennen, zuerst durch sein Tun, dann aber auch durch sein Wort. Weder eine edle Humanität noch sonst eine innerweltlich motivierte Haltung rettet die Welt vor der drohenden Selbstvernichtung oder der fortschreitenden seelischen Versteppung. Wir brauchen die Liebe, die uns von Gott, dem Vater unseres Herrn und Heilands Jesus Christus, geschenkt wird und durch uns, die frei Mit-liebenden, dem Nächsten zukommt. Ohne sie gehen wir über kurz oder lang zugrunde.

Kriegsgefangenschaft

Eine Rückschau

Von KARL SIEBEN S. J.

Wenn sich heute entlassene Kriegsgefangene treffen, dann erzählen sie sich zuerst, in welchen Lagern sie waren. Da hört man die Namen der großen und kleinen Kriegsgefangenenlager Europas, Nordafrikas und Amerikas: Stenay, Cherbourg, Marseille 404, Reims, Lüttich, Mailli, Attichy, Noisy, St. Fons, auf „Deminage", Lodge Moor, Rimini, Ram-Ram, Camp Fort Douglas, Clark, Aloa und viele andere werden genannt. Jeder dieser Namen

ist dem Gefangenen unvergeßlich. War man zur gleichen Zeit im selben Lager, dann fragt man noch nach einem Kameraden, mit dem der andere vielleicht zusammen war. Meist kennt er ihn nicht, weil er zu einem anderen Cage oder zu einer anderen Kompanie gehörte. Dann heißt es: „Mensch, der Dreck! der Hunger! die Unterbringung! die Lagerpolizei!" Zum Schluß wird noch irgendeine Episode zum hunderteinsten Male aufgefrischt. Das ist für viele alles, was ihnen bleibt. Da und dort noch die Erinnerung an einen guten Kameraden, mit dem man mehr konnte, als nur Karten spielen. Dann ist es bald aus. Vielfach scheint alles andere versunken und gern vergessen, ohne zur Klarheit menschlichen und männlichen Denkens gelangt zu sein. Für die Menschen, die nicht in der Gefangenschaft waren, ist es schwierig, sich aus den Erzählungen der Entlassenen ein Bild vom Leben in der Gefangenschaft zu machen. Was haben diese Männer damals gedacht und gefühlt, welches waren ihre Leiden und Freuden, wie sind sie mit dem Leben fertig geworden? Endlich erlaubt eine Betrachtung des Verhaltens der Hunderttausende und der Katholiken unter ihnen in der Gefangenschaft bei Berücksichtigung der Sonderart des Lebens Schlüsse auf den heutigen Menschen und den Katholiken allgemein und zeigt, womit die Seelsorge bei diesen Männern zu rechnen und worauf sie sich einzurichten hat.

Man kann die Gefangenschaft mit einem Prisma vergleichen, auf das ein Lichtstrahl fällt. Scheinbar einfarbig und weiß trifft der Lichtstrahl das Glas, wird durch das Prisma aus seiner Bahn gelenkt und in ein Lichtband von vielen Farben zerlegt. Jeder Gefangene ist einfarbig und im wörtlichen Sinne uniform in die Gefangenschaft gekommen, und das Lichtband des „Prismas Gefangenschaft" hat sehr bald und klar gezeigt, woraus das Licht eines jeden und aller zusammengesetzt war. Es zeigte sich je nach der Brechung und Streuung des Lichtes, je nach den Farbtönen und Farblücken in diesem breiten Lichtband die Natur, die Kraft und die Schwäche des Lichtes und der Quellen, aus denen es floß.

Im Folgenden wird eine Schau der Linien und Farben des Lebens in der Gefangenschaft versucht, besonders des geistigen und des religiösen. Die Darstellung geht von Erlebnissen und Beobachtungen in amerikanischen Lagern Frankreichs aus, die dort in zwei Jahren Gefangenschaftsseelsorge gemacht wurden. Für Italien, Nordafrika, England und Amerika wurde Umfrage gehalten. Die Erfahrungen in diesen Ländern stimmen bei örtlichen Verschiedenheiten mit den in Frankreich gemachten im wesentlichen überein. Rußland und seine Verhältnisse sind nicht berücksichtigt. Ausgenommen sind ferner die sogenannten AA-Lager der politischen Gefangenen in Deutschland. (AA = automatisch arrestiert.)

Wie war es in der Gefangenschaft, und womit war das Denken, Reden, Fühlen und Tun der Gefangenen ausgefüllt?

Ein Hauptthema der Gefangenen war das Essen. Sowohl in den ersten Wochen und Monaten, wo in den Großlagern sehr gehungert wurde, als auch

später, da die eigentlichen Hungermonate vorbei waren. Wohl alle Lager Europas haben an dem Hunger, der in Europa herrscht, in außerordentlicher Weise teilgenommen. In den Hungerwochen kroch das Denken des Gefangenen um diesen Stoff, so müde, wie der einzelne war, oder so gierig, wie das nagende Gefühl des Hungers ihn machte, aber in jedem so zäh wie das menschliche Leben selbst. Es wurde über das Essen geredet, das es gerade gab, das es „schon wieder" gab, das es laut Plan das nächste Mal geben sollte; es wurde über Lieblingsspeisen daheim gesprochen und vor allen Dingen über die fehlende und ersehnte Menge der Mahlzeiten. Das Essen beschäftigte den Gefangenen in seinen Tag- und Nachtträumen. Des Essens wegen wurde getauscht, gewogen, gekämpft, wurde geneidet, betrogen und da und dort gestohlen. Jedes Pflänzchen wurde auf seine Genießbarkeit untersucht und ausprobiert. In diesen Wochen wurde wenig von etwas anderem, auch nicht vom Geschlechtlichen geredet, weil der Hunger und das Verlangen nach Essen den ganzen Menschen ausfüllte und die körperliche Kraft ganz schwach und klein geworden war. Selbst in den Arbeitslagern, wo meist kein zu großer Hunger herrschte, blieb das Essen ein Hauptgesprächs- und Gedankenstoff des Gefangenen. Im Ertragen des Hungers und seiner Folgen haben sich die jüngeren Gefangenen in der Mehrzahl durch Großzügigkeit und Kameradschaftlichkeit ausgezeichnet, während es bei Männern von Alter und Rang nicht selten zu Kleinkrämerei kam.

Ein zweites großes Thema des Gefangenen war die Frau und das Mädchen. In den ersten Zeiten der Gefangenschaft wurde das sogenannte „Thema I" des Soldaten unter den Gefangenen nicht besprochen. Erst nach Wochen tauchte es auf, besonders in den Arbeitslagern, wo die Kost besser war, wo man wieder Frauen und Mädchen sah, und Monate später veranlaßt durch die anlaufende Post. Bis dahin hatte dieser Trieb gleichsam geruht und war nicht sehr in das Bewußtsein des einzelnen und der Massen getreten. Es war bis zu einem gewissen Grade eine geistige und körperliche Entwöhnung eingetreten. Nun erwachte in den Verheirateten die Sehnsucht nach Frau und Kind. Das Denken und Reden über Geschlechtliches kam damit wie ein Stein ins Rollen, trieb den Schutt vor sich her und zog eine Staubwolke hinter sich nach. Die Unverheirateten wollten im Gespräch nicht zurückstehen. Viele der Jüngsten sind durch das Beispiel oder die eigene Großmannssucht hineingeschlittert, obwohl sie noch den ersten Flaum am Kinn trugen. Die Beschäftigungslosigkeit und das Herumliegen in den Massenlagern drängte die Menschen zu dieser Art Ablenkung und Scheinfreude. Es wurden sogenannte „Liebeserlebnisse" und Gedichte dieses Inhalts in Tag- und Nachtarbeit von besonders Interessierten abgeschrieben, Durchschläge angefertigt, vervielfältigt und verbreitet. Man konnte Photos und Bildermäppchen von Hand zu Hand gehen sehen und ihren schlechten Einfluß auf den einzelnen und den großen Kreis beobachten. Beschämend und gewissenlos war es oft, was manche Theater- und Variétédarsteller neben den

vielen guten schauspielerischen und musikalischen Darbietungen nach dem alten Muster: „. . . . et circenses“ den Gefangenen boten — manchmal nicht ohne spontane Ablehnung bei vielen Männern. Das Gleichgeschlechtliche trat sehr wenig hervor. Es mag bei charakterlich Morschen und schon Verirrten vorgekommen sein. Auch gab es Beschäftigungen, die eine Gefahr in dieser Richtung enthielten. Das monatelange Zusammenwohnen von alt und jung konnte für manchen Ältern eine Gefahr werden. Die Abkapselung von der Außenwelt war etwas Unnatürliches und damit ein Gefahrenherd, aber der Durchschnitt der Gefangenen war in diesem Punkte gesund und empfand im Geschlechtlichen ursprünglich. Ein auffallendes Anwachsen von derlei Verfehlungen der Gefangenen untereinander als Gefangenschaftserscheinung wird man kaum behaupten können.

Von sehr großem Einfluß auf das geistige und seelische Leben der Gefangenen war die Post. Sie stellte die Verbindung mit dem besseren Leben dar, mit der gedachten oder wirklichen Vergangenheit, mit der erhofften und erträumten Zukunft. Sie war die Brücke zur Heimat. Besonders schwer fielen die ersten Monate des Wartens auf die erste Post. Jeden beschäftigte die Frage, ob seine „Rote-Kreuz-Karte“ mit der Mitteilung seiner Gefangennahme zu Hause angekommen sei, ob sie durch die Endereignisse des Krieges vielleicht vernichtet worden und ob sie, wenn nötig, nachgeschickt worden sei. Jeder drängte nach seinem Briefformular oder seiner Karte. Mit der aufkommenden Eintönigkeit des Lebens stieg die Sehnsucht und das Verlangen, eine Nachricht und Gewißheit über die Angehörigen zu bekommen. Die Aufregung und Erwartung löste sich, wenn endlich die erste Post aus der Heimat eintraf — für viele mit einer guten, für sehr viele mit einer schlechten Nachricht, die aber leichter ertragen wurde, als die vorausgegangene quälende Ungewißheit. Das Verlangen nach der Post verließ keinen in der Gefangenschaft. Ob heute Post komme, wer sie hole, warum sie so lange nicht gekommen war, warum man schon zwei- und dreimal nichts dabei gehabt hatte und ob zu Hause etwas passiert war, das füllte die Gedanken aller aus, der Verheirateten und der Unverheirateten. Post bekommen bedeutete neues Aufleben und wieder an das Leben glauben und der Heimat einen Schritt näherkommen; keine Post haben: Verlassenheit, Traurigkeit, Zurückfallen auf sich selbst und tagelanges, erneutes Grübeln. Daher die große Spannung, mit der sie erwartet wurde, die Freude oder die Enttäuschung, die sie brachte. Wer keine Post bekommen hatte, nahm seine alten Briefe hervor, las sie zum soundsovielten Male und klammerte sich gleichsam an sie. Wer Post bekommen hatte, machte sich an die Beantwortung und verbrachte Stunden damit, seinen blauen Brief zu schreiben. Doppelt hart waren jene Gefangenen getroffen, die durch besondere Umstände länger als die anderen Kameraden auf die erste Post warten oder sich sagen mußten: „Ich werde nie welche bekommen“.

Für den Gefangenen war weiter charakteristisch die ihm beim Militär liebgewordene Gewohnheit des Schimpfens. Sie begleitete ihn in die Gefangenschaft. Der Gefangene schimpfte auf alles, mit und ohne Grund: auf das Essen, auf die Behandlung, auf die Unterkunft, das Wetter, die Arbeit, den und jenen eigenen oder fremden Vorgesetzten, auf seine Kameraden und sich selbst, vor allem darauf, daß die Entlassung so lange auf sich warten ließ. Alle die kleinen und größeren Streitigkeiten und Meinungsverschiedenheiten, die es gab, waren ihm eine — unbewußt — willkommene Gelegenheit zum Schimpfen. Das Schimpfen war das große Ventil, aus dem aller Ärger und Verdruß, alle Gereiztheit ausströmen konnte. Es war immer möglich, tat niemandem weh, fand immer und überall Verständnis und meist Anklang, und wo keine Angeber zuhörten, war es ein ungefährliches Mittel, sich Luft zu machen — im Gegensatz zu anderen Mitteln, die schnell für den einzelnen oder die Gemeinschaft nachteilig werden konnten. Bei nicht wenigen kam dieses Schimpfen aus dem Drang, etwas zu tun, zu reden, sich reden zu hören und seinem Dasein Wert und Nachdruck zu geben. Es gab in der Gefangenschaft Gründe genug zum Klagen, aber das Schimpfen wurde im täglichen Leben übertrieben, durch Sensationslust und die mangelnde Ablenkung hochgetrieben.

Sehr wichtig zum Verständnis des Gefangenen ist sein inneres und äußeres Verhalten zur Arbeit. Die Arbeit war dem Gefangenen so lieb wie die Gefangenschaft selbst. Sie war oft schwer, eintönig und ohne die entsprechende Kost. In den Massenlagern war sie bisweilen Beschäftigungstherapie oder als Strafe gedacht. Infolge des häufigen Wechsels der Arbeitsplätze war es dem Gefangenen kaum möglich, in ein persönliches Verhältnis zu seiner Arbeit zu kommen. Manche mußten nach wochenlangem Nichtstun arbeiten und taten sich doppelt schwer. Da und dort wurde zur Leistungssteigerung die Entlassung in Aussicht gestellt, ohne daß sie erfolgte, und enttäuschte die arbeitswilligen Männer. Aus allem ergab sich, daß der Gefangene nicht gerne arbeitete, daß er einen Willen zur Arbeit meist nicht hatte, daß er sich vor der Arbeit zu drücken suchte, wo er konnte. Solches Arbeiten wirkt auf jeden Menschen in ein bis zwei Jahren zersetzend. Diese Erfahrung der Gefangenschaft allein ist eine Widerlegung aller Wirtschaftssysteme, die dem Menschen die Freude der persönlichen Anteilnahme und das Familieninteresse an seiner Arbeit nehmen. Bei kleineren Kommandos dagegen, wo Handwerker und Fachleute für besondere Arbeiten eingesetzt waren, wurde „mit allen Schikanen" gearbeitet, „daß alles dran war".Da konnte man Berufsfreude und Berufsstolz aus Wertbewußtsein beobachten. Es entstand in den Männern, weil sie ihr Können gebrauchen konnten und weil ihre Leistung Beachtung und Wertschätzung fand. Wer seinen Beruf nicht ausüben konnte oder wer keinen Beruf erlernt hatte und immer Hilfsarbeit leisten mußte, hat in der Gefangenschaft die Lust zum Arbeiten wohl für lange verloren. Zu diesen Beobachtungen steht nur in

äußerem Gegensatz, daß die von den Männern geleistete Arbeit den gestellten Anforderungen gut entsprach und die ausländischen Behörden dies auch anerkannten.

Ein anderes, an dem alle teilgenommen haben und das alle Gefangenen beeinflußt hat, war das Organisieren. Vor Kriegsende lief es unter dem Namen „Sabotage". Nach Kriegsende, bei Not und Hunger, die oft sehr groß waren, hieß es „Selbsthilfe". Als die Gefangenschaft lange, zu lange dauerte und jeder über den Verlust nachdachte, den er bei der Gefangennahme und seit der Gefangennahme hatte, hieß es sich „schadlos halten". Auch wo in einem Lager die Verhältnisse erträglich geworden waren, wurde von einem verhältnismäßig großen Prozentsatz der Gefangenen aus Leidenschaft oder zum Zeitvertreib aktiv oder als stiller Teilhaber und Nutznießer „organisiert" und „geknackt". Es wurde alles organisiert, das Lebensnotwendige, wie Essen und Kleidung, kleine Nützlichkeiten des täglichen Lebens, Artikel des Tauschhandels für den Markt des Lagers oder „draußen", sowie Genußmittel aller Art. Nicht jeder hat in gleicher Weise daran teilgenommen, aber gelebt davon hat irgendwie jeder Gefangene, und man kann sagen, daß jeder Gefangene unter dem Einfluß dieses Organisierens gestanden hat.

Ferner wurde das Leben des Gefangenen wesentlich davon mitbestimmt, daß er immer in der Masse lebte und nie allein war. In den Kriegsjahren war jeder auch immer mit anderen zusammen, aber er konnte sich zurückziehen und die Menge fliehen, wenn er es brauchte und wollte. In der Gefangenschaft ging das nicht. Körperlich war man nie allein. Der Lärm und das Getöse aller, mit denen man zusammen wohnte, umgab jeden Gefangenen von morgens bis abends; einschließlich des Lagerlautsprechers, durch den er zu jeder Minute tags und nachts in seiner Gruppe oder namentlich zu erreichen war. Sein Leben spielte sich in aller Öffentlichkeit ab. Keiner konnte allein aufstehen oder allein schlafen gehen. Bei der Arbeit standen Gefangene vor ihm und neben ihm. Niemand konnte sich seine Kameraden auswählen; sie wurden ihm zubestimmt. Sein Essen nahm er mit anderen ein, seine Wohnung teilte er mit ihnen. Jeder war, was alle anderen waren: eine siebenstellige Nummer, deren Zahlen er im Schlaf hersagen konnte, und jeder trug, wie alle anderen, die zwei nicht zu übersehenden, einförmigen Schablonenbuchstaben „P. W." auf seiner Kleidung. Jeder war beinahe alles Privaten enteignet. Alle, besonders die sensiblen Menschen, litten unter der entpersönlichenden Gleichheit und dem Nie-allein-Sein. Jeder wurde der Masse überdrüssig und gemeinschaftsmüde, ja gemeinschaftsfeindlich. Als Ausdruck hörte man immer wieder: „daheim gehe ich nirgends mehr hin und mache nirgends mehr mit".

Mit der äußeren Gleichheit in der Masse ging eine innere Gleichschaltung zusammen. Das Denken des einzelnen, das in der Gefangenschaft an sich wenig Anreiz hatte, erlahmte; denn jeder bekam seine Tagesration darin von der Allgemeinheit vorgesetzt. Das Denken aller wurde langsam und unvermeidlich sein eigenes; man schaltete geistig ab. Der geistige Gehalt dieses

Massendenkens bestimmte den Wert des eigenen Denkens. Dieses geistige Dinformat des Gefangenendenkens fand seine Ausprägung auch in der Gefangenensprache. Wie neugeprägtes Kleingeld wurden Ausdrücke und Wörter in den Gefangenensprachschatz aufgenommen, in Umlauf gebracht, verstanden und standardisiert. Dieser Gefangenensprachschatz enthob den einzelnen in vielen Dingen des täglichen Lebens der Mühe, nach eigenem Ausdruck zu suchen. In seinem unpersönlichen Massendenken und der Abgeschlossenheit war der Gefangene schutzlos der Hochflut aller Parolen und Gerüchte preisgegeben und dafür anfällig. Seines Haltes beraubt, griff er triebhaft zur Selbstsicherung nach jedem auftauchenden scheinbaren Halt. Darauf beruhte der große gute und schlechte Einfluß der Lagerzeitungen. Ebenso erlahmte der Einzelwille. Was konnte einer schon wollen, wenn er sah, daß alle rings um ihn dieses oder jenes wollten? Was er bejahen oder verneinen sollte, bestimmten die Interessen aller für ihn mit. Nach dem eigenen Wollen wurde niemand gefragt. Der Massenwille war wie ein Strom, der den Einzelwillen aufsog. Jeder tauchte in der Unverantwortlichkeit und dem Unbekannt- und Unbenanntsein des Massenwillens unter. Man tat und wollte, was alle wollten; ja man beeilte sich, das gleiche zu tun, als würde man etwas verlieren, wenn man nicht genau so handelte wie jeder andere. Dieses „man" war bereits der Ausdruck des in der Masse untergegangenen Ichs. Wer sich von der Masse absetzte, galt als „Spinner".

Die Wucht der Masse trat am stärksten beim Gefühl in Erscheinung. Wenn im Denken und Wollen einer nach seinen geistigen Fähigkeiten, seiner Erziehung und Vergangenheit noch widerstehen konnte, so hörte diese Widerstandskraft nahezu bei jedem auf, wenn es sich um das Fühlen des Gefangenen handelte. Hier drängte sich der Einfluß der Masse am stärksten auf, und hier war der Gefangene am meisten dem irrationalen Einfluß seiner kollektiven Umwelt ausgeliefert. Das Massengefühl war in der Gefangenschaft eine magische Macht. Was alles dunkel oder hell, dumpf oder leidenschaftlich durchdrang, wurde zum Fühlen eines jeden. Das Fühlen der Masse wurde der Hauptnenner seiner eigenen Denk-, Willens- und Gefühlsfaktoren. Dabei hatte der Mensch aber im Unterbewußtsein ein Unbehagen, denn jeder strebte auch in dieser Lage danach, ein wenig sein eigenes Selbst zu verwirklichen. Das war so gut wie unmöglich, und alles Persönliche ging langsam und sicher unter — zuerst schmerzlich als ein Verlust empfunden, dann aber als Schicksal hingenommen und stumpf ertragen. Im ganzen wurde der einzelne in der Masse so schwach, daß er sich nur in ihr stark fühlte. Er war so schwach, weil er im Grunde trotz der vielen Menschen um ihn in der Menge einsam und allein war, so einsam und allein, daß er sich als einziges lebendes und fühlendes Wesen ringsum vorkam. Je weniger der Gefangene körperlich allein war, um so mehr war er es geistig und seelisch. Wie mutterseelenallein jeder inmitten der Tausende war, eine verlorene Nummer darin, zeigte sich sofort, wenn es zu harten und härtesten Zerreißproben auf die Massengemeinschaft kam, z. B. in der Hungerzeit. Bei manchen übersteigerte sich das ge-

fährdete Ich in grotesken Formen betont vornehmer Kleidung, Sprechweise und Absonderung; es entstand der Typ des sogenannten „Edel-P.W.'s".

Zum Nie-allein-sein gehörte auch die ständige Bewachung. Auf Schritt und Tritt, nicht immer in der gleichen Art und Weise wurde der Gefangene von seinem Posten begleitet. Er war als einzelner oder in der Gesamtheit seines Lagers immer beobachtet. Hinter ihm stand ein Soldat mit einer geladenen Schußwaffe, und um alle standen die Wachttürme mit den bereitgestellten Gewehren. Nicht als hätte der Gefangene die Gefahr gefürchtet, aber dadurch war vor seinen Menschenwert ein negatives Vorzeichen gesetzt. Seelisch haben alle an dieser ständigen Bewachung weniger oder mehr, z. T. sehr schwer getragen.

Es gab verschiedene kleine Auswege aus der Vermassung. Einer war das Buch. Es konnte dem Gefangenen für Stunden ein geistiges Alleinsein bieten und ihm helfen, in eine andere Welt zu fliehen, die ihn seine eigene für kurze Zeit vergessen ließ. Zum Buch kamen Vorträge zur Förderung des allgemeinen Wissens oder der Berufsausbildung. Sie wurden gern besucht und haben vielen geholfen. Aber sie erlagen den äußeren Schwierigkeiten und der Abstumpfung. Ein anderer Ausweg waren kleine Gemeinschaften. Sie bildeten sich wie Friedensinseln, feststehend gegen die Masse oder auf ihr schwimmend. In diesen kleinen Gemeinschaften entwickelte sich oft rechter Frohsinn, den die Gefangenen auch kannten, ja manchmal eine geradezu freundliche Geborgenheit und echte Teilnahme an Freud und Leid des anderen. Aber sie waren nicht immer und für jeden möglich. In diesen kleinen Kreisen war besonders das stundenlange Erzählen von „Früher und Daheim" und das Herumzeigen von Fotos beliebt; es war dem Gefangenen wie eine Rückkehr nach Hause, zu seinem zivilen Leben, zu seiner Arbeit und seiner Familie.

Neben dem Durchschnittsgefangenen gab es eine Anzahl alter und junger Männer, zum größeren Teil religiöse Menschen, die ihr eigenes Leben lebten, beinahe unberührt von allem, was um sie vorging. Sie waren in einer anderen Welt wirklich zu Hause, und diese Welt hielt sie aufrecht: die Religion, ihre Familie, ein Fachgebiet, ihr zukünftiges Leben, um das sie sich nicht ängstlich sorgten, für das sie vielmehr schon hier schafften. Diese Männer haben die Nöte und Prüfungen der Gefangenschaft geistig und körperlich am besten bestanden.

Das Erste und Letzte in allem Denken, Reden und Fühlen des Gefangenen war die Entlassung. Sie war für ihn wie ein Sammelbecken, in dem alles zusammenlief, was ihn beschäftigte: Gutes und Schlechtes, Gesundes und Krankes, Kraft und Versagen, Geist und Trieb, sein Freiheitsdrang, seine Heimatliebe, sein Familiensinn und seine Familiensorge, die Hoffnung auf die Zukunft. Sie wurde jetzt das große „Thema I" des Gefangenen.

In den ersten Wochen und Monaten trat es nicht überall gleich stark hervor. Die Gefangenschaft wurde „nach allem" wie eine Erlösung hingenommen und war etwas Neues. Auf manchen Rückzügen hatte man sich an diesen Ge-

danken gewöhnen müssen. Für die mittleren und jüngeren Jahrgänge hatte sie das Verlockende eines Abenteuers. Aus dem Verlockenden wurde nun harte Wirklichkeit. Das Abenteuer war zu einem Schicksal geworden, ja, für die meisten zu einer schweren Belastung ihres Lebens und nicht ohne Folgen für ihre Zukunft. Sobald die Tausende das merkten, entstand das Verlangen, aus diesem Zustand herauszukommen. Die Gedankenverbindung „Entlassung" fing an zu arbeiten und erfaßte restlos die Gehirne aller, die Vorstellungskraft des einzelnen und der Millionen. „Wann werde ich entlassen? In welche Besatzungszone lasse ich mich entlassen? Wie werde ich die Heimat vorfinden?" Die Männer standen Tag für Tag wortlos am Zaun, starrten durch den Draht in die ersehnte Ferne, körperlich da, geistig meilenweit entfernt von ihren Zeltwüsten. Ein Gedanke beherrschte sie: Entlassung. Der Draht, der sie zurückhielt, wurde für sie immer enger und einzwängender, seine Stacheln immer größer und schärfer; sie rieben sich seelisch an ihm wund. Wurde in einem Lager aus irgendeinem Grund ein Schub Gefangener oder auch nur ein einziger weggebracht, spukte überall der Gedanke „Entlassung". Hieß es durch den Dolmetscher, daß diese oder jene Männer zur Entlassung kommen würden, dann verbreitete sich das wie ein Lauffeuer im Lager, drängte sich hartnäckig in die Köpfe aller und war nicht wieder herauszubringen.

Das Wort „Entlassung" war dann von morgens bis abends zu hören: auf den Arbeitsstellen, in den Zelten und Baracken, beim Essenholen, auf den Schreibstuben, beim Schlafengehen, bei den Besprechungen der Kompanie- und Lagerführer. Überall hieß es: „Wann werden wir entlassen?" Es entstand ein Massenansturm zu den deutschen und fremden Dienststellen und zum Lagerarzt; sie sollten zur Entlassung verhelfen. Alles wurde versucht; ehrliche und unehrliche Mittel wurden angewendet, Güte und Gewalt, Drohung, Arbeitsverweigerung einzelner, Streik ganzer Lager und Flucht. Sehr ungute Begleiterscheinungen blieben bei diesem „Run" nicht aus. Wurde gar von einem Nachbarlager bekannt, daß es aufgelöst werde und die Gefangenen zur Entlassung kämen, so wurde die Geduld aller auf die härteste Probe gestellt. Man lebte von der Hoffnung und der Erwartung. Gerüchte über Termine durchschwirrten das Lager, wurden von „gut unterrichteten" Wichtigtuern oder Witzbolden in die Welt gesetzt, wurden eifrig besprochen und versandeten nach kurzer Zeit, ließen Müdigkeit, Unwille und Enttäuschungen zurück oder machten neuen Gerüchten Platz. Wahre Elixiere des Teufels waren diese Gerüchte. Je nach der Einstellung des einzelnen wurde das Wort dem einen zum Gebet, dem andern zum Fluch. Was eine Fata Morgana mit dem Trugbild einer Oase dem Verdurstenden in der Wüste ist, das war dem Gefangenen die Entlassung: sie zog ihn an, äffte ihn und ließ jeden um so sehnsüchtiger und mutloser zurück. Der Zustand, der sich ergab, ist von den Erlebnissen des Krieges am ehesten mit der „Kesselkrankheit" zu vergleichen. Eine äußere Lage, die für alle gleich ist, wird durch einen Zufall, ein Wort, einen Schatten zu einer alles einreißenden und mit sich reißenden

Macht. Im Kriege war es die Angst und das Wort „Panzer!", hier das Eingesperrtsein und das Verlangen: raus! heim! nur nicht zurückbleiben müssen!, das alle unter seinen Zwang stellte. Nicht umsonst zählten nach offiziellen Berichten die ausgebrochenen Gefangenen zuzeiten nach Tausenden. Ein Lager, das zur Auflösung bestimmt war, war nicht mehr zu halten. Die Luft war überladen mit Gerüchten und Unruhe. Alle wurden von einer Entlassungswut erfaßt. Niemand war mehr ruhigen Überlegungen über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Entlassung zugänglich. Wer nicht zur Entlassung drängte, hatte entweder keine Heimat mehr und wußte nicht wohin, oder er getraute sich aus einem andern Grunde nicht nach Hause.

Wie im Leitmotiv eines Musikstückes das ganze Werk anklingt und zusammengefaßt ist, so war in dem, was das Wort „Entlassung" für den Gefangenen deutete, alles zusammengedrängt, was sein inneres und äußeres Leben ausmachte, es war der Schrei, der alle seine Lieder und Flüche enthielt.

Es gab noch manches andere, was den Gefangenen beschäftigte, aber nicht alle zumal mit der gleichen Heftigkeit. Eine Mode kam auf, z. B. eine bestimmte Mützenform, ein besonderer Stoff, für den der Preis in Waren oder Geld über Nacht emporschnellte, um nach vierzehn Tagen wieder herabzusinken; ein Zwischenfall wühlte die Gemüter für einige Tage auf; Bastelarbeiten wurden begonnen und wieder eingestellt, getragen oder verlassen durch irgendeinen äußeren Zufall. Je nach Gelegenheit erfaßte der Sport, das Tischtennis, das Schachspiel, ein Vortrag, ein Theaterstück, das Kartenspiel kleinere oder größere Gruppen, belebte sie für kurze Zeit und verschwand dann wieder.

Zusammenfassend kann man sagen: ein Gefangenenlager, zumal ein großes, war eine Gemeinschaft, die sich selbst und jeden darin zersetzte; der Durchschnittsgefangene, der keine besondere äußere Aufgabe oder kein Innenleben hatte, zermürbte und zerrieb sich selbst.

Wie in dieser schweren Lage der Christ, der Katholik sich verhielt, wie er versagte oder bestand, soll ein zweiter Aufsatz zeigen.

Gilbert Keith Chesterton

Von FRIEDRICH KNAPP

Bei den jüngstvergangenen „Internationalen Treffen" in Genf fiel eines besonders auf, was man auch sonst bei Tagungen von Philosophen, Dichtern, Journalisten, Politikern beobachten kann: daß die marxistischen Redner fast aller Färbungen von einer etwas geheimnisvollen, aber deutlich spürbaren Vitalität erfüllt waren, die ihnen (nicht ihren Aussagen) ein starkes geistiges Übergewicht wider ihre „bürgerlichen" Gegenspieler gab: das naive oder auch ideologisch unterbaute Sendungsbewußtsein, die Überzeugung sowohl von der Notwendigkeit wie von der Zwangsläufigkeit der Entwicklung nach ihrem

Sinn beflügelte sie. Man hielt ihnen Argumente entgegen, die sie aufgriffen oder auch nicht, aber auf keine Weise war jene Vitalität zu erschüttern, zu mindern; sie also war das eigentlich Bemerkenswerte. Einer der Tagungsteilnehmer schloß aus dieser Beobachtung, daß „die Forderung der Zeit also ein universal-umfassendes geistiges System sei, das den Kampf mit dem durch seine Geschlossenheit starken Marxismus aufnehmen könne und ihm dabei als Soziologie, ja als eine bis in die Theologie vorstoßende Philosophie schlechterdings überlegen sei". Das ist in der Tat die Forderung der Zeit, simpel und den meisten ahnungsweise oder klar bekannt, aber so wichtig und so unsere ganze Existenz umfassend, daß sie immer von neuem ausgesprochen und unter verschiedenen Aspekten betrachtet werden sollte. Hier, wo es sich darum handelt, auf wenigen Seiten Leben, Werk und Wirkung eines nicht so sehr als Dichter wie als Universalisten wichtigen Mannes zu schildern, wurde jene Beobachtung und die daraus sich ergebende Schlußfolgerung deswegen zitiert, weil sie einen Schlüssel, vielleicht den Schlüssel zum rechten Verständnis von Gilbert Keith Chesterton bieten.

Eine kleine Besinnung zuvor: Das katholische Leben im ganzen, die katholische Literatur im besonderen stehen auch heute noch weithin im Schatten einer Entwicklung von Jahrhunderten, insbesondere aber des 18. und 19. Jahrhunderts, da angesichts des überwältigenden Fortschritts der Welt im Zeichen der aufgeklärten Philosophie, der aus ihr sich nährenden Naturwissenschaft, der aus der Naturwissenschaft sich entwickelnden Technik, der im Zusammenhang mit der Maschinenwelt förmlich wuchernden Vermehrung der weißen Menschheit die Christenheit sich einen „Turm" baute und in ihn sich zurückzog, Fenster und Pforte säuberlich verschloß. Die „Welt" ging ihren Weg, die Christenheit versuchte abseits der Zeit zu leben — etwas gefährlich Unkatholisches, etwas vor allem, das dem Wesen wirklicher Dichtung aufs heftigste widerspricht. Nun, es erwies sich, daß jener Weg der „Welt" eine Sackgasse war und daß nur ideologische Winkelpfade, Kellerdurchschlupfe vorgeblich aus ihr hinausführen; im ganzen hat das Säkulum mit bitteren Schmerzen und mit Verzweiflung einsehen gelernt, daß der Mensch nicht schlechthin autonom ist, daß er in den drei Dimensionen des Materialismus, in den vielleicht vier Dimensionen eines vagen Agnostizismus im Bombenkrater des Krieges, im Chaos des Individualismus, im Feuer einer Revolution, im Sumpf des Nihilismus sich selber auslöscht. Und so schauen sich die enttäuschten „Kinder der Welt" heute nach allen Seiten um, wo sie Halt, Ordnung, Vertrauen, Sinn fänden. Die Ersatzreligion des militanten Nationalismus erwies sich als billig, grausam und trügerisch; die andere Ersatzreligion der „totalen Politik", des rationalistischen Kalküls mit Menschen (genannt Kommunismus) fasziniert mit ihrer Systematik, ihrer teils scheinbaren, teils wirklichen Klarheit. Jene Macht aber, von der die Ersatzreligionen je und je auf Neben- und auf Umwegen ausgingen, die „religio" selbst und schlechthin, sie ist nicht — noch nicht wieder! — „katholisch" im Sinn der Allumfassung, der psychischen Macht, der sprühenden Vitalität. Sie hat noch nicht, nicht wieder jene Kraft

und das Strahlungsvermögen, um die anders gerichteten Geister zu bannen, zu ordnen, ihnen Weg und Ziel zu weisen. Die Frage, vor die sich jeder Katholik heute gestellt sieht, ist also nicht so sehr eine der Lehre als eine der Bewegtheit, der Überzeugungsfähigkeit, der „Ausbreitung".

Das ist eine ebenso verheißungs- wie anspruchsvolle Lage, die uns obendrein sozusagen unvorbereitet findet. Denn je tiefer die Kluft zwischen dem Säkulum und dem Christen geworden war, um so verhängnisvoller wurde sie ja nicht nur für die heillose Welt, sondern auch für die Christenheit. Sie, die diesseits des Abgrundes lebt, denkt, betet, ist damit auf eine Art von der „Welt" getrennt, die sie in manchen wesentlichen Bereichen blutarm, bewegungslos, vor allem wirklichkeitsfremd werden ließ. „Geborgenheit" in einem durchaus nicht christozentrischen Sinn, wohin man bei uns auch sah. (Gewiß ist es falsch, die Schuld für diese Entwicklung wesentlich bei uns zu suchen — man mußte diesen Weg gehen, die Rettung der Seelen mußte mit einer Abkehr von der „Zeit" bezahlt werden.) Wie aber das Unheil des autonomen Fortschritts im Geist begann und in der Literatur sich zuerst und am wütigsten auswirkte, so wird auch die Heilung wieder aus dem Geist anheben, in der Literatur eingeleitet werden. Es zeigt sich allenthalben, wie in der gesamten katholischen Literatur die Wendung von der Verteidigung gegen die „Welt" zum Hineingehen in sie, zur Auseinandersetzung mit ihr sich vollzieht, während das Kirchenvolk noch weithin in der Abwehrhaltung, in der „Fremdheit", ja zu einem Teil in der Hilflosigkeit ihr gegenüber, vor allem in der Tatlosigkeit verharrt. Kein Zweifel, in der Theologie, der katholischen Philosophie, der sozialen Programmatik zeigt sich, daß Tür und Fenster des „Turmes" aufgetan werden, daß ein neuer Mut, eine neue Entschlossenheit, ein neues Verständnis am Werk sind, daß wir zu ahnen, zu erkennen beginnen, wie sehr die verzweifelte und durcheinandergeratene, ihrer selbst ungewiß gewordene „Welt" der Christenheit, ihrer Lehre, ihres Ordnungsbildes bedarf. Nun ist es aber so, daß vor allem der Dichter kraft seines gottgegebenen Ahnungsvermögens, seiner „Durchschaukraft" (Bergson), seiner Lebensintensität dazu berufen ist, die klärenden, erleuchtenden, helfenden Worte zu finden — daß er der erste Brückenbauer zwischen Hüben und Drüben sein kann und sein soll. Ihm noch am ehesten ist die Kraft zuzutrauen, aus der Fülle der Erscheinungen, geistig-seelischen und materiellen Tatbestände und Sachverhalte ein „Bild", eine glaubhafte und überzeugende und erhellende Anschauung zu gestalten. Die Voraussetzung ist freilich, daß der Dichter sich der Welt öffnet, sich in sie hineingibt, sie in sich eingehen läßt, daß er ohne Abirrungen in einen einseitigen Spiritualismus oder in einen nicht minder einseitigen und noch gefährlicheren Biologismus sich mit Stetigkeit den Urphänomenen zuwendet. Wir entdecken ja heute als etwas gleichsam Neues, daß die eigentlichen Themen der Dichtung uranfänglich und herkömmlich sind — Hunger, Last und Lust des Alltags, Liebe zum Weib, Liebe zu den Kindern, Sehnsucht nach Unsterblichkeit. (So entsteht überall dort, wo die entlegenen Themen gesucht werden, nicht große Dichtung — ein Fak-

tum, das besonders in deutscher Literatur und Literaturbetrachtung beachtet sein will!) Diesen Urphänomenen durch ein sozusagen gewissenhaft-nüchternes Sehertum so nahe zu kommen, wie es das Mikroskop des Naturalisten oder der Refraktor des Romantikers niemals kann, das ist das Anliegen der Dichtung. Sie wird dann notwendig auf Schritt und Tritt die Wahrheit des Wortes von Pascal entdecken: „Der Mensch weist unendlich über den Menschen hinaus."

Wenn aber diese Sätze für die Dichtung schlechthin gelten, so doch in einem besondern und fordernden Sinn für die christliche Dichtung. Sie hat größere Möglichkeiten und darum größere Pflichten zu einer echten Begegnung mit der Wirklichkeit, und mag ihr solche Begegnung aus den geschilderten und auch noch aus andern Gründen schwer genug fallen, entgehen kann sie ihr nicht. Sie soll das Chaos, in dem wir leben, nicht auf Nebenwegen umgehen, sie soll sich nicht darüber erheben, sie muß es durchschreiten — sie muß realistisch sein in dem Sinne, den Goethes Satz meint: „Die Dichtkunst verlangt im Subjekt, das sie ausüben soll, eine gewisse gutmütige und ins Reale verliebte Beschränktheit, hinter der das Absolute verborgen liegt." Das ist der Realismus, nach dem man Ausschau halten muß, denn er allein spiegelt die Fülle des Lebens, läßt im Chaotischen unserer geistigen und physischen Welt die Ordnung aufleuchten. Er allein hat die Erkenntnis, welche Voraussetzung jeder Ordnung ist — denn Erkenntnis ist unmöglich ohne überschauende und echte Kenntnis der Wirklichkeit. Gibt es schon diese — vom Hilferuf des verirrten Menschen Gott abgerungenen — Genies? Die Menschen, die imstande sind, die Fülle der auseinander und durcheinander liegenden Dinge, Erscheinungen, Tatsachen zu ordnen, Klarheit in die Unendlichkeit von Problemen zu bringen, uns herauszuretten aus der Sintflut alles dessen, was die Jahrtausende abendländischer Kultur und insbesondere die Jahrhunderte der Neuzeit um uns und in uns aufgebaut, aufgetürmt und dann teilweise wieder zerstört haben? Gibt es schon die Genies, die die Kompliziertheit des Lebens, seine Vielfalt und Vielschichtigkeit ohne ideologische Vereinfachung erhellen, klären, sich darüber erheben? Es gibt zum mindesten einen Mann — Dichter, Zeitkritiker, Soziolog, Theolog —, der an Souveränität, Kraft, denkerischem und Ahnungsvermögen nicht seinesgleichen in unserer Zeit hat, der ebenso tief und hoch in der theologisch-psychologischen Vertikale wie in der einfach-menschlichen und dinglichen Horizontale vordrang: Gilberth Keith Chesterton.

Warum, wenn von diesem Mann und seinem Werk hier nur kurz die Rede sein soll und kann, eine so lange und vielverzweigte Einleitung? Weil ohne sie kaum erkennbar zu machen ist, worin Chestertons Wert und Wichtigkeit im allgemeinen und für das 20. Jahrhundert im besonderen liegen. Er ist wahrscheinlich der einzige Universalist, den es in diesem Jahrhundert bisher gab; der einzige vollkommene Katholik in dem spezifischen Sinn der Bewältigung aller wirklichen zeitgenössischen Anliegen und daher auch der einzige, der gleichermaßen die spiritualistische Oberschicht wie die emotionali-

stische Unterschicht anzureden versteht; er zuerst hat sich — aus seinem persönlichen Genie und aus den günstigen Voraussetzungen seiner Zeit und seines Landes — von den Gehemmtheiten freigemacht, die — wie zu zeigen versucht wurde — Folge der Trennung von Christenheit und „Welt" waren und sind; er zuerst hat das große Werk begonnen und weithin geleistet: als ein bis in die letzten Fasern lebendiger Zeitgenosse, mitleidender und mithandelnder Mensch des 20. Jahrhunderts, Katholik zu werden, zu sein und das katholische Christentum bis in die letzten Verästelungen der modernen Welt einströmen zu lassen — seine Gültigkeit nicht „bloß" als Religion, sondern als Lebens- und Ordnungsmacht zu erweisen. Kaum ein Wunder, daß er den Weltkindern wie den Christen oft ein Ärgernis oder eine fremdartige Erscheinung war und ist. Noch weniger ein Wunder, daß er lange noch nicht die Wirkung und Geltung erreichte, die der Wucht und dem Gewicht seines Werkes angemessen sind. Insbesondere unter Deutschen hatte er bisher noch kaum mehr als einen „guten Namen" — wohl darum, weil bei uns schon immer die Innenschau auf Kosten des Blicks in die Weite gesucht und bewundert wurde, die Tiefe auf Kosten der Breite. Und obendrein haben wir seit Jean Paul vergessen, daß tiefer religiöser Enthusiasmus und ernsthaftes Grübeln nicht bloß heiter sein können, sondern es „eigentlich" sein sollten . . .

„Indem ich mich", berichtet Chesterton in einer autobiographischen Notiz, „in blinder Gläubigkeit, wie das meine Art ist, vor Autorität und Tradition der Älteren beuge, habe ich abergläubischerweise eine Geschichte aufgenommen, die ich jetzt nicht durch ein Experiment prüfen kann; danach bin ich am 29. Mai 1876 in Campden Hill geboren worden." Mit zwanzig Jahren, Student und Kunstschüler, schrieb er seine ersten Gedichte; sie wurden gut beurteilt, aber wenig gelesen; Chesterton war ein junger Journalist und Dichter unter vielen andern. Im Jahre 1900 aber fragte ganz London: „Wer ist dieser G. K. C.?" Etwas, das ihn sehr wenig interessierte, der südafrikanische Krieg, hatte ihn plötzlich berühmt gemacht. Er hatte für die Buren Partei ergriffen, aber das taten viele Engländer als Quäker oder Pazifisten; er indes tat es, weil er Patriot war: „Wenn man an die Idee des Vaterlandes glaubt, muß man die Idee des Imperiums für eine Verirrung halten, sie ist ein lebenswidriger Kosmopolitismus und läuft darauf hinaus, dem Vaterland anderer Menschen zu schaden." So fern ihm die eigentliche Politik war — dieser Start ist doch bezeichnend für ihn: er sucht und findet einen durchaus gesunden Standpunkt, der doch wie ein Paradoxon wirkt, die Leute überraschte, viele von ihnen aufmerken ließ. Und zum zweiten ist es bezeichnend, daß der Dichter, der Ethiker, der Moralist, der Theolog Chesterton als Politiker seine Landsleute und auch viele Amerikaner zuerst anzureden vermochte — es hängt mit der angelsächsischen Selbstverständlichkeit zusammen, daß ein Mann, der überhaupt etwas zu sagen hat, auch im Bereich der Politik seine Stimme erhebt.

Aber dann kam der Dichter G. K. C. zu seinem Recht mit dem lyrisch-hymnischen Buch vom „Wilden Ritter", kurz darauf mit der sturm- und drangvollen Ballade vom „Weißen Pferd", einem wahren Nationalepos voll präch-

tiger Kraft und Anschaulichkeit, erfüllt von einem starken Sinn für die geschichtswendenden Stunden des Abendlandes. 1907 kam der erste Essay-Band „Häretiker", worin er sich mit all den modernen Ersatzreligionen und ihren Repräsentanten auseinandersetzte; schon sehr sicher, aber doch noch ganz als Engländer und Anglikaner. So gründlich wie sprühend lebendig geht er gegen die Meinung an, „es sei gleichgültig, was der Mensch glaube, wenn er nur glücklich sei". Nein, der Mensch muß glauben, um glücklich zu sein: ohne festen Stand und sicheres Urteil muß er in Zeit und Welt ertrinken. Und so geht denn Chesterton auf die Suche nach einer vernünftigen Beantwortung der großen Lebensfragen; er analysiert auch die katholische Lehre und fragt sich, ob man nicht ihren „Kern" sich zu eigen machen, die „Schale" — Kirche — aber beiseiteschieben kann. Nein, die Kirche ist der „fortlebende Meister", der mich morgen das lehren wird, was ich heute nicht begreife. 1908 folgte „Orthodoxie" und kurz darauf „Das neue Jerusalem". Nur das orthodoxe Christentum kann die Völker erhöhen, sich lieben und helfen lehren; „was sonst könnte den Menschen, dies einzige hohe Geschöpf, das erst zum wilden Tier wurde, als es aus seiner Ursprungsbestimmung ausbrach, wieder bändigen und der Gemeinschaft gewinnen?" Die Dogmen sind vielleicht Mauern, aber Mauern, die eine kleine meerumbrandete Insel umziehen, worauf die Kinder unbesorgt spielen können, ohne von den Wellen weggespült zu werden. Der Mensch bedarf des Schutzes und der Lehre, er kann nicht völlig autonom sein. Kants Idealismus ist eine furchtbare Einbildung, Wegweiser auf dem labyrinthischen Pfad zum Übermenschen; wo treibt der im „totalen" Individualismus und Materialismus verstrickte Mensch hin? . . . Indes können solch winzige Zitate nur andeuten, auf welchem Weg schon der junge Chesterton war, weiter nichts; denn das Wichtige ist ja bei ihm nicht allein, daß er etwas wollte, sondern daß er hundert bewegliche Formen fand, seine Erkenntnis auszusprechen, und daß diese „Formen" von einer Zeiterfülltheit und Lebendigkeit waren, wie sie kein Moderner zu erreichen, geschweige zu übertreffen vermochte.

Es erschienen dann in den fast 25 Jahren bis zu seinem Tod in kurzer Folge und bunter Reihe noch einige Lyrikbände, nicht wenige Romane (man müßte aber eigentlich „Romanzen" sagen), Biographien, kurze Erzählungen, philosophische Bücher. Von vielen nur einige Titel: Von den Romanen — „Menschenskind" mit dem Helden Innozenz Smith, der als ein wahrer Narr Gottes um den Erdball marschiert und segelt, um überall mit tollen Streichen den Menschen zu helfen, alle Schalen der Gewohnheit zu brechen und der Lebensfreude Tür und Tor zu öffnen; „Das fliegende Wirtshaus", worin der irisch-hanswurstische Kapitän Dalroy mit einem riesigen Faß voll Schnaps durch das trockengelegte England zieht, ein wahrer Ritter gegen den Puritanismus; „Der Held von Notting Hill", die bis zum Übermut lustige und grundgescheite Geschichte vom Bürgermeister Wayne, der in einem Stadtteil von London das Mittelalter wieder erwecken will — in einer glaubenslosen Zeit notwendigerweise eine Vorform des Faschismus; „Don Quixo-

tes Wiederkehr", worin unter einer wahren Symphonie des Gelächters der Bibliothekar Herne einen neuen „alten" Ritterorden gegen den modernen Sozialismus gründet (dieses Buch, vor dem ersten Weltkrieg geschrieben, ist eine genaue philosophische Prophezeiung des abendländischen politischen Fiebers von 1920 bis — ja bis wann? denn auch die Fieberkurve von 1948 ist schon darin verzeichnet); „Der Mann, der zuviel wußte" namens Herne Fischer, der in einer Fülle von spannenden Episoden die ganze grausliche Kompliziertheit und Korruption zeitgenössischen politischen, wirtschaftlichen, sozialen Lebens durchwandert; schließlich „Ein Pfeil vom Himmel", der mächtige Band mit den Detektivgeschichten um Pater Brown, dieser vielleicht liebenswertesten Chesterton-Figur — unmöglich, kurz zu schildern, wie hier noch über Poe und Stevenson hinaus die Kriminalerzählung, also der Bericht von irgendeiner antisozialen Tat, zum Tiefseelot wird; der kleine dicke traurig-fröhliche und immer grundgescheite Kaplan mit dem Mondgesicht weiß wohl auch mit handgreiflichen Indizien umzugehen, aber er sucht und findet vor allem immer die seelisch-geistige „Spur" und ihren Ursprung, oft mit einer theologischen mehr noch als psychologischen Argumentation, die selber schnellkräftig und tiefdringend ist wie ein Pfeil vom Himmel.

Dann die Essay-Bände: Etwa „Was unrecht ist an der Welt", dieses mehr mit Meißel und Hammer als mit der Feder geschaffene Buch wider den Lieblingsgötzen „Fortschritt", worin alle kulturellen, sozialen, politischen Modernismen analysiert, ja seziert werden — dennoch mit einer Helligkeit und strahlend-fröhlichen Souveränität geschrieben, die den Leser nicht mit gerunzelter Stirn und gesenktem Kopf verharren, sondern ihn aufspringen, lachen, erkennen — nach fröhlichen Taten suchen lassen. Und nicht anders ist es mit dem Buch „Wie denken Sie darüber?"; ob Chesterton da über Film, Radio, Demokratie, Psychoanalyse, Diktatur, Faschismus, Literarische Zensur, Ehe, Erbsünde, Tendenzroman, Prohibition, Buddhismus, Künftige Religion, Antisemitismus, Skeptiker als Kritiker schreibt — stets wiederholt sich derselbe Vorgang; man wird gepackt durch die Frische der Anschauung und die Kraft der Sprache, in den Kern des Themas geführt durch die Ursprünglichkeit und gerade Richtung des Denkens, überzeugt durch sichere Logik — und das alles wird einem leicht kraft des alles durchdringenden Humors und vor allem des Paradoxons, in dem Chesterton ein Meister schlechthin ist. Damit ist ein für das Verständnis und die Würdigung Chestertons höchst wichtiges Stichwort gefallen. In seinem religiös-philosophisch-psychologischen Hauptwerk „Der unsterbliche Mensch" wird das besonders deutlich: Hier wird ihm das Paradoxon — das Auf-den-Kopf-Stellen der Logik, damit sie wieder auf die Beine kommt — zum Hauptmittel der Erhellung und Begründung seiner Fragestellungen ebenso wie seiner Thesen — auf dem Weg zu seinem, dem „allgemeinen", also katholischen Weltbild. Man darf sagen: Durch Chestertons Geist wurde das Paradoxon zum modernen, auf weite Sicht wirksamsten Mittel des Ausdrucks dessen, was in allen abendländischen Lebensdeutungen ein Hauptanliegen war und bleiben muß, was zugleich ein Kernbeweis für die

„Richtigkeit" christlicher Philosophie ist — die Auflösung der quälenden Heterogenität so vieler Erscheinungen in der coincidentia oppositorum. (Übrigens ist dieses Faktum der „Lösung des Widersprechenden in einer höheren Ordnung" bezeichnenderweise die Ursache vieler moderner Konversionen geworden; auch für Ch.s eigene.) Auf den Inhalt der biographischen Bücher, die Chesterton schrieb, kann hier nicht eingegangen werden; es bezeichnen übrigens schon die Titel hinlänglich, worauf es in einer so kurzen Gesamtbetrachtung ankommt, nämlich Chestertons „Welt": Da ist das wunderbar liebevolle Buch über Dickens, diesen wahrhaft unerschöpflichen Epiker, das Herz Englands und den Erzliebling Chestertons aus Wahlverwandtschaft; die Monographie über Stevenson, worin dieser viel zu einseitig als „Romantiker" gewertete große Poet in seiner ganzen Weite verstanden wird; das Buch über den alten Chaucer, diesen ebenso behaglichen wie kritischen Vater der englischen Epik; dann die Monographie über Chestertons Lieblingsheiligen St. Franziskus, worin besonders das Loblied der Alltags- und Kleinen-Leute-Liebe gesungen und einiges vom Klarsten über das Lebensgesetz der Christenheit gesagt wird; als eine Art Gegenstück dazu das Werk über den „stummen Ochsen von Urbino", St. Thomas von Aquino, diese wahre Säule des Abendlandes; und schließlich das unleugbar tolldreiste und doch zugleich sehr fein ziselierte über G. B. Shaw, diesen eigentlichen Gegenspieler Chestertons und zugleich seinen Freund.

Übrigens: Shaw! Es ist kein Lob für unser eigenes literarisches Leben in den letzten dreißig Jahren, daß der Allerwelts-Ironiker Shaw, dieser Mann der Fragwürdigkeiten und der Bodenlosigkeit schlechthin, bei uns fast kritiklos bewundert wurde (auch unter der Ägide von Goebbels, weil er eben jedem, auch einem nationalistischen Anarchisten, „etwas" brachte), indes in England selbst Chesterton viel ernster genommen wird bei fast gleicher Bekanntheit; daß man dort wohl zu unterscheiden weiß zwischen einem unverbindlichen Denkspieler und seiner mit Spaß verbrämten Lebensverneinung, die dem Deutschen freilich immer „eingeht", und einem rocher de bronce des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung und also einem in Wahrheit heiteren Dichter. (Von dem ja auch das wahrhaft realistische Wort stammt: „Die einzige standhaltende Grundlage für jeglichen Optimismus ist die Erbsünde!") Die Brüderschaft mit allen gefallenen Gotteskindern, die sich da schon andeutet, ist aber ein Hauptkennzeichen Chestertons! Bei ihm findet man die jenseits aller Zeitmoden und Ideologien einzig stichhaltige, standhaltende Basis aller Demokratie: „Wir sind alle Könige im Exil!" sagt er, einfach als Christ. Und darum, darum allein liebt er den kleinen Mann. Aus dieser Liebe kommt sein triftigstes Argument gegen Shaw und alle modernen Reformer: „Shaw, der jeglichen Idealismus heftig verspottet, hat das überspannteste Ideal aufgestellt, nämlich das Ideal eines neuen Wesens. In Wahrheit sehen geniale Leute wie er in unserer Zeit die Dinge nie so, wie sie in Wirklichkeit sind — sonst würden sie vor ihr in die Knie sinken. Sie hören nie auf, die Menschheit im stillen mit etwas zu vergleichen, was nicht menschlich ist

— mit dem Weisen der Stoiker oder mit dem ökonomischen Menschen der Fabier oder mit dem Ameisen-Menschen von Carl Marx oder mit Julius Cäsar oder mit Siegfried, dem Übermenschen. Das aber ist eine billige Art und Weise, die Menschen zu beurteilen, ihnen Wege zu weisen — daß man sie mit etwas vergleicht, was kein Mensch ist, nämlich mit einer halbschlächtigen Gottheit, die unklar im Schatten der Zukunft erscheint. Und so ist denn das einzige Element, das der Größe Shaws und all der liebenswerten Leute seinesgleichen abgeht: daß sie nicht leicht zufriedenzustellen sind! Sie können nicht begreifen, daß das Kostbarste und Wertvollste in unseren Augen nicht der Übermensch ist, sondern der Mensch! Der alte Mann, der gern sein Bier trinkt; die im Alltag verarbeitete Mutter, die zuweilen in der Messe einschläft; der Sünder, dem nicht ganz, aber fast wohl ist; der sinnliche Mensch, der Epikuräer, der Gott vor einem reichen Mittagessen dankt. Die Dinge, die auf diese wirkliche Kreatur gegründet waren, bleiben ewig. Diejenigen aber, die mit der Phantasie des Übermenschen rechneten und auf ihn zustrebten, sie sind mit den kranken Zivilisationen gestorben, denen sie allein ihre Entstehung verdankten. Jawohl, Weltreiche und Königreiche sind durch die ewige Schwäche zusammengebrochen, daß sie durch starke Menschen und auf starke Menschen gebaut waren. Die christliche Kirche wurde auf die Schwäche gebaut, und auch aus diesem Grund ist sie unzerstörbar; keine Kette kann stärker sein als ihr schwächstes Glied!"

Weil es mit dazu hilft, das geistige Wesen und die Wirkung Chestertons klar zu machen, sei auch von seiner Erscheinung und seiner Lebensart kurz die Rede. Er war ein Hüne von solchem Ausmaß, daß G. B. S. sagte, wenn man mit ihm spräche, so sei immer nur die eine Hälfte im Blickfeld des Partners. Und dieser Riese mit den großen lustigen Augen, mit einem mächtigen Sombrero auf einem langen Keltenkopf, in einen Karbonarimantel gehüllt, mit einem symbolisch gemeinten Stockdegen ausgerüstet auf seinen Abenteuerreisen durch das alltägliche England — er lebte mehr als zwanzig Jahre in der bezaubernden alten Kleinstadt Beaconsfield zusammen mit seinem besten Freund Hilaire Belloc. Dort wurde er auch, nachdem er es lange schon im Geist, in der Gesinnung, im Herzen gewesen war, Anno 1922 durch das Sakrament Katholik. Indes gibt es zwischen seinen früheren und den späteren Büchern wenig Unterschied; nur daß diese noch sicherer sind, daß ihr Licht ruhiger leuchtet. Er hörte auf das Tosen der Zeit, sprach mit seiner weithin vernehmbaren Stimme in sie hinein; seine Wunderlichkeit, die eigentlich nichts als ehrliche Natürlichkeit war, seine Liebe zum Humor und zum Paradoxon, die eigentlich nichts als das Ergebnis gesunden Menschenverstandes und christlichen Realismus' war — das alles machte ihn zu einer legendären Gestalt, heute noch in der Phantasie und im Bewußtsein vieler Verehrer lebendig, trotzdem der Mann Chesterton seit bald zwölf Jahren tot ist.

G. K. C. war hektisch-fröhlich und romantisch, ehe ihn sein wahrhaft freier Verstand, sein Verantwortungsgefühl und die Gnade zum Christen, zum Katholiken werden ließen — und er wurde ruhig-heiter, noch kräftiger,

sicherer und lebendiger zugleich (wenn doch die „sicheren" Christen auch die lebendigsten wären!), als er es geworden war. Natur und Glaube, Charakter und Überzeugung, Temperament und Philosophie machten ihn gleichermaßen zu dem, was er ist und was ihn wichtiger macht als größere Philosophen, als „reinere" Poeten, als „genauere" Theologen: der lebendige, alle Ideologien, die widerspruchsvollsten Tatsachen, abständig gewordene Traditionen durchschauende und überwindende Programmatiker einer neuen und jungen, in ihrem Wesen, ihrer Seele die alten Quellen wieder aufdeckenden Katholizität. Bei Chesterton gibt es ethisch-sittliche Normen, aber kein Manichäertum, tiefe Schwermut, aber keinen Nihilismus, glanzvolle Heiterkeit, aber keinen Leichtsinn, lebendige Modernität, aber keinen Modernismus, innigste Frömmigkeit, aber keine Introspektion. Zunächst ist er noch allein auf weiter Flur mit seiner Predigt, seinem Beispiel, seiner Dichtung, seiner Philosophie von der Überlegenheit und der Freiheit und der intensiven Lebendigkeit und dem gottgewollten fröhlichen Herzen des Christen in dieser Zeit.

„Die Welt ist nicht eine Mietskaserne in einem Elendsviertel", sagt er, „von der wir ausziehen möchten, weil sie so armselig ist. Sie ist die Burg unserer Väter mit wehender Flagge auf dem Turm, und je schlimmer es um sie bestellt ist, desto weniger sollten wir sie verlassen. Es steht hier nicht die Frage, ob die Welt zu traurig ist, um geliebt, oder zu heiter, um nicht geliebt zu werden; sondern es geht darum: Wenn man eine Sache wirklich liebt, so ist ihre heitere Seite ein Grund, sie zu lieben, und ihre traurige Seite ein Grund, sie noch mehr zu lieben!" Und als Ergänzung dazu ein anderes Zitat, aus dem „Helden von Notting Hill": „Es ist so leicht, feierlich zu sein, und es ist so schwer, heiter, ja frivol zu sein! Wenn der ehrenwerte Leser seine Augen einige Sekunden schließt und wenn er, sich dem geheimen Tribunal seiner Seele nähernd, sich selber fragt, was er vorzöge, wenn er gefragt würde, ob er in den folgenden zwei Stunden lieber die erste Seite der „Times" voll von langen ernsthaften Artikeln oder die erste Seite von „Tit-Bits" voll von kurzen Scherzen schreiben möchte, so wird der Leser antworten, wenn er der gewissenhafte Mensch ist, für den ich ihn halte, daß er hundertmal lieber aus dem Stegreif zehn Times-Artikel schreiben würde als ein unnützes Geschwätz für „Tit-Bits". Die Feierlichkeit, eine schwerfällige und langweilige Feierlichkeit der Rede, ist die einfachste Sache der Welt, jeder kann zu diesem Ziel gelangen. Aus diesem Grund stürzen sich viele verbrauchte und wohlhabende ältere Herren in die Politik. Sie sind ernsthaft, weil sie nicht mehr genügend Geisteskräfte haben, um heiter-frivol zu sein." Mit seinem Humor und seinem Optimismus, also seinem Christentum als Nährboden beider hängt auch aufs innigste sein sicheres Gefühl für das wahrhaft Tragische und wirklich Romanhafte im Leben der „kleinen Leute" zusammen, als Christ und nicht als Programm-Demokrat liebte er Gevatter Schneider und Handschuhmacher, darum ist ihm der „kleine" Mann lieber als der „große". Er wußte besser als fast alle seine Zeitgenossen und Glaubens-

brüder, was es jenseits aller Phrasen mit dem „Massenmenschentum" auf sich hat; er war klar und couragiert genug, von der „massa damnata" und von uns allen als „Königen im Exil" zu sprechen — er wußte, daß grade in diesem Punkt die Christen eine größere Möglichkeit und eine härtere Verpflichtung zu einem so weiten wie tiefen Realismus haben als Fanatiker, Idealisten, Ideologen. (Das Motto in Wilhelm Raabes schönstem Buch „Stopfkuchen" ist auch Chestertons Ruf und Lehre: „Es sprach der Herr zu Noah — geh heraus aus dem Kasten!") Von hier aus ist nur ein Schritt zu Chesterton, dem Sozialethiker und Politiker, zu dem Mann, der das System des Syndikalismus — einer modernen katholischen sozialen Lebensordnung — ersann, dessen Leitsätze heute erst unter den Katholiken Englands und auch in der englischen Labour Party sich auszuwirken beginnen — ein System, in dem (ob bewußt oder unbewußt, weiß ich nicht) manches aus dem Gedankengut von Constantin Frantz und Donoso Cortès sich findet, das aber vor allem aus lebendiger Kenntnis unserer Realität die unumstößlich-„ewigen" Erkenntnisse über die Beziehungen von Mensch zu Mensch zusammenschloß, das aus ironischer Ablehnung des nebulosen und doch allgegenwärtigen Fortschrittsideals zu den geistigen und physischen Grundfakten des sozialen Lebens durchdrang. In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts stand Chesterton mit diesem seinem „Syndikalismus" (dessen gute Modernität besonders im Vergleich mit dem ehemaligen österreichischen „Ständestaat" einleuchtet) ziemlich allein. Aber heute zeigen sich — zunächst noch ohne unmittelbare Beziehung — allenthalben in Europa die ersten Ansatzpunkte zur Verwirklichung einer christlichen Lebensordnung, zugleich als Überwindung und nach der Überwindung des Chaos, in dem wir noch treiben.

Es ist unmöglich, hier von dieser Seite des Werkes und des Wirkens von G. K. C. ausführlich zu berichten, aber ein paar kurze Zitate mögen immerhin andeuten, wie klar, illusionslos, sicher er auch hier war: „Einer der begabtesten Agnostiker unseres Zeitalters fragte mich einmal, ob ich glaubte, daß die Menschheit schlechter würde? Ob sie nicht besser werden müßte? Er war überzeugt, daß dieses Entweder-Oder alle Möglichkeiten umfaßte. Er erkannte nicht, daß es nur Muster und nicht Gemälde, Prozesse und nicht Geschichten in sich schloß. Ich stellte die Gegenfrage, ob er annähme, daß Mr. Smith von Golders-Green zwischen dem Alter von dreißig und vierzig Jahren besser oder schlechter würde oder genau der nämliche bliebe. Plötzlich schien es ihm zu tagen, daß die Entscheidung von Mr. Smith selbst und davon abhängen dürfte, wie er sich entschließen würde, sein Leben weiterzuführen. Nie war es ihm in den Sinn gekommen, daß die Entscheidung davon abhängen könnte, wie die Menschheit sich entscheiden würde, fortzufahren, und daß ihr Weg keine gerade Linie, keine aufwärts- oder abwärtsgerichtete Kurve wäre, sondern dem Pfad eines Mannes quer durch das Tal entspräche, der hinginge, wo es ihm beliebte, und stehen bliebe, wo es ihm paßte, der in eine Kirche eintreten oder betrunken in einen Graben fallen könnte. — Das Leben der Menschen ist eine Geschichte, eine Aben-

teurergeschichte". Und in dem gleichen Buch die merkwürdige Stelle, hier nur ob ihrer Zeitgemäßheit angeführt: „Die Christenheit wird zu einer von ihr mitgestalteten neuen Sozialordnung finden, oder sie wird wieder in die Katakomben müssen; all die, denen heute das mit einem franziskanischen Lächeln dargebrachte Opfer von Besitz und Vorrang unmöglich erscheint — wie werden sie sich in den Katakomben anstellen?" Ein andermal schrieb er den Satz: „Ihr lobt die Schönheit eurer Maschinen, ihr freut euch an der schlanken Kraft eines Flugzeugs? Wäre nicht ein brennendes London, brennend dank der milden Gaben jenes Flugzeugs, ästhetisch noch erfreulicher, noch schöner?" Das wurde vor dem ersten Weltkrieg geschrieben; dieser erste Weltkrieg kam, es kamen die wirren Jahre nach ihm. Und Chesterton konnte nun mit Fug und Recht einen andern Satz schreiben: „Die meisten modernen Dichter, und grade die besten und erfolgreichsten, beschäftigen sich in der zweiten Hälfte ihres Lebens damit, all das zu widerrufen, was sie in der ersten Hälfte gesagt und gepredigt hatten." Man vergleiche die Werke des alten mit denen des jungen Shaw, alles, was Wells geschrieben hatte, mit seinem todtraurigen literarischen Testament — man wird Chestertons Satz genau bestätigt finden und damit die Behauptung erwiesen sehen, daß er ein Realist voll Vertrauenswürdigkeit ist und einer von jenen Allerseltensten, die mit der Souveränität des Christen jenen élan vital, den unwägbaren und überzeugenden lebendigen Enthusiasmus in sich vereinen, von dessen Vorhandensein und Wirkung diese Schilderung ausging.

Zu guter Letzt die für den Mann, seinen Stil und die „Sache" gleichermaßen bezeichnenden Schlußsätze aus Chestertons Bericht über seine Konversion:

„ . . . Dies ist die zaubernde Romantik der Orthodoxie! Man hat sich törichterweise daran gewöhnt, von ihr als von etwas Schwerfälligem, Ödem, Geisttötendem zu sprechen. Nie hat es etwas Gewagteres noch Leidenschaftlicheres gegeben als die Orthodoxie. Es war Gesundheit: und gesund und kraftvoll zu sein ist dramatischer als toll zu sein. Es war das Gleichgewicht eines Menschen, der wild dahinstürmende Pferde zügelt, scheinbar nach rechts, dann wieder nach links einlenkt und doch in jeder Bewegung die Grazie eines Bildwerkes und eine zielbewußte arithmetische Präzision an den Tag legt. — In den ersten Zeiten warf sich die Kirche wie ein feuriges Schlachtroß ins Getümmel. Dennoch wäre es ganz falsch, wenn man behaupten wollte, daß sie, wie der nächstbeste Fanatiker, nur in eine einzige Idee verrannt war. Sie vollzog Schwenkungen nach rechts und nach links, wie um ungeheuren Hindernissen aus dem Weg zu gehen. Einerseits hielt sie den von allen weltlichen Mächten gestützten Arianismus am Zügel, der das Christentum zu sehr verweltlicht hätte. Alsbald machte sie eine andere Schwenkung, um einen Orientalismus zu vermeiden, der eine zu große Abkehr von der Welt nach sich gezogen hätte. Die orthodoxe Kirche entschied sich nie für Kompromisse oder fügte sich den Konventionen; die orthodoxe Kirche ließ nie mit sich reden. Es wäre leicht gewesen, der weltlichen Macht der Arianer sich anheimzustellen. Es

wäre leicht gewesen, im calvinistischen siebzehnten Jahrhundert dem bodenlosen Abgrund der Prädestination sich zu überlassen. Ein Wahnsinniger zu sein, ist leicht; ein Häretiker zu sein, ist leicht. Es ist stets leicht, einer neuen Strömung Eingang zu gewähren; das Schwere ist, die eigene Fassung wohl zu bewahren. Es ist stets leicht, den Modernisten abzugeben, wie es stets leicht ist, ein Snob zu sein. Höchst einfach wäre es gewesen, in eine der offenen Fallen des Irrtums und der Übertreibung zu geraten, wie eine Sekte nach der anderen, eine Mode nach der anderen sie gestellt haben. Stürzen läßt sich immer leicht, es gibt zahllose Ecken, an denen man stürzt, nur eine, an der man sich zu halten vermag. In eine der Manieren der Gnostiker oder der christlichen Scientisten zu verfallen, das wäre in der Tat naheliegend und zahm gewesen; aber sie alle vermieden zu haben, dies war ein hinreißendes Geschehnis. Und so zog vor meinem innern Auge der Himmelswagen krachend über die Zeitalter dahin; die öden Irrlehren strauchelten und überstürzten sich, die romantische Wahrheit aber hielt sich taumelnd aufrecht."

Das also ist G. K. Chesterton: ein gründlich tiefer und in christlicher Dankbarkeit lustiger Kommentator und Deuter des Lebens; ein fröhliches Gotteskind voll Gescheitheit und sogar Weisheit; ein im Wesentlichen des Begriffes guter Europäer; einer jener wichtigsten Zeitgenossen, in denen Glaube, Denken und Leben zur Einheit gedeihen; der freieste Erkenner der ganzen Wirklichkeit des Menschen; ein das Abenteuer in jeglicher Gestalt liebender „crusading author" (Dichter als Kreuzfahrer); ein mutig-rauschendes Freudenfeuer in einer mutlos-melancholischen Welt. Es gilt, was Shane Leslie von ihm schrieb: „Unschätzbar ist sein vergnüglicher und heilsamer Einfluß auf Gegenwart und Zukunft!"

Südamerika

Von CARLOS LEONHARDT S. J.

Immer wieder kann man feststellen, daß in der Alten Welt völlig unzureichende und irrige Vorstellungen über Südamerika verbreitet sind. Die Weite des Ozeans trennt jenen Erdteil von Europa, den riesige Einöden durchziehen und noch kaum erforschte Wälder bedecken, und dessen Geschichte von Greueln und Untaten angefüllt ist, wie es bei einem von Abenteurern eroberten Land kaum anders zu erwarten ist. Wohl kennt der Historiker die genialen, aus der Erfahrung geschöpften „Leyes de Indias", die Gesetze der spanischen Überseeverwaltung. Aber ihre Ausführung lag in der Hand von Menschen, und diese waren beileibe nicht immer musterhaft. Wenn trotzdem in den katholischen Missionen des Landes bleibende, ja zum Teil glänzende Erfolge erzielt wurden, dann ist das großenteils ein Verdienst der Kirche und der katholischen Orden.

Leider wurde ihr von Segen begleitetes Werk in der Zeit der Aufklärung und Revolution — gerade von Europa aus — zum großen Teil vernichtet. An

die Stelle ausgezeichneter Bischöfe und Priester wurden „Regalisten" (Staatsdiener) und Jansenisten gesetzt, wie dies für die jetzigen südamerikanischen Republiken nachgewiesen ist. So entstand das traurige Bild eines verwüsteten Südamerika, und diese Verwüstungen wurden während der langwierigen Unabhängigkeitskriege in Staat und Kirche immer grauenvoller. Diese ganze Entwicklung aber trug nicht wenig zu dem Zerrbild bei, das sich viele in Europa von Lateinamerika machen, und das die Einwohner Südamerikas so befremdet.

Ein Missionar, der wie der Schreiber dieser Zeilen viele Jahre kreuz und quer über Land und Meer zog, tief in die Urwälder, die Schneeberge, die Fjorde der Anden, die Inselwelt des Pazifischen Ozeans, die Flußläufe der großen Ströme des Ostens eindrang, der dort in innigem Kontakt mit den Bewohnern stand, an ihren Freuden, Beschäftigungen und Gefahren teilnahm, ihnen geistlicher Vater war und eine ganze Generation getauft und unterrichtet hat, und dies vom äußersten Süden der Magellanstraße bis hoch gegen den Äquator im Pazifischen und Atlantischen Ozean, der auf seinem ihm angewiesenen Wirkungsfeld das ganze religiöse und soziale Leben organisieren konnte, der darf sich wohl ein besseres Urteil über Land und Leute zutrauen als der Tourist, der bloß den Schnellzug, die Dampfer und Hotels genauer kennt, Ansichtskarten kauft und Reiseberichte schreibt, die ein Kenner nicht begreifen kann.

Eine Mitschuld an solchen Vorurteilen tragen die Weltenbummler mit ihren Reiseberichten und die Romandichter, denen jede Schauermär willkommen ist. Besonders trübe Erfahrungen kann man mit frisch Eingewanderten machen, die, ohne Land und Leute zu kennen, über alles aburteilen. Die Vorurteile, die sie mitbringen, die Unkenntnis von Sprache und Sitten und ihre noch sehr begrenzte Umwelterfahrung verleiten sie zu manchem Fehlurteil, zumal man die lateinamerikanischen und europäischen Verhältnisse gar nicht mit demselben Maßstab messen kann. Während Europa auf eine jahrtausendalte Kultur und Tradition zurückblickt, ringt man drüben immer noch mit Anfangsschwierigkeiten.

Man muß ehrlich sagen, daß auch gerade die Vorurteile, das vorschnelle Aburteilen und besonders die Absonderung der deutschen Einwanderer unliebsam auffallen und leider zur Folge haben, daß der Deutsche hierzulande nicht viel Sympathie genießt. Er spricht schlecht Spanisch, und man ist hier in diesem Punkt sehr empfindlich. Was aber das Schlimmste ist: man mißtraut seiner religiösen Einstellung. Da wird z. B. trotz aller Warnungen die Unklugheit begangen, daß katholische Deutsche von ihren andersgläubigen Landsleuten verdrängt oder befehdet werden, statt zu bedenken, daß gerade die katholischen Einwanderer zu den verschiedenen Gesellschaftskreisen des Landes einen leichteren Zutritt haben und eine Brücke zwischen Deutschen und Ansässigen bilden. So wird manche Möglichkeit verscherzt, und man muß leider die Erfahrung machen, daß sich weder nach dem ersten noch nach dem zweiten Weltkrieg daran etwas gebessert hat.

Es war immer ein von manchen neu eingewanderten Ausländern angestrebtes Ideal, etwas wie einen Staat im Staate zu bilden und sich stark auf das Heimatland zu stützen. Man muß sich wundern, daß die Südamerikaner dieses Bestreben so lange ertragen haben, wohl aus Achtung vor den anfänglich erwünschten Hilfskräften, obgleich die Bewohner der südamerikanischen Republiken energisch an ihrer völligen Unabhängigkeit festhalten und in ihrer Mehrzahl selbst das Übergewicht der Nordamerikaner nur ungern eingestehen. Heute, besonders nach den letzten Kriegen, müssen die Deutschen sehr bescheiden und froh sein, wenn man sie duldet. Ihr alter Einfluß ist und bleibt geschwächt. Das will nicht heißen, daß man ihren Fleiß auf allen Gebieten, in Handel, Industrie, Landwirtschaft und besonders in der Wissenschaft nicht vollauf würdigt, zumal wenn sie sich zum Besten der neuen Heimat einsetzen; aber es besteht das berechtigte Verlangen, daß die Einwanderer sich auf allen Gebieten, besonders im Unterricht und selbst in der Ausübung der Religion, der neuen Heimat anpassen und mit ihr verschmelzen.

Übrigens können die Landesregierungen in diesem Punkt beruhigt sein: diese Sonderbestrebungen gehen nur von Neueinwanderern aus, welche die alte Heimat nicht vergessen können und sich schwer in die neuen Verhältnisse fügen. Damit hört es in der zweiten und dritten Generation von selbst auf. Diese hat kein Heimweh mehr, wächst in Unterricht und Umgang mit den weit zahlreicheren Einheimischen auf und vergißt bald die Sprache der Eltern und die alten Gewohnheiten. Leider muß man feststellen, daß sie von Südamerika leichter das Schlechte als das Gute annimmt. Die Eltern waren bescheiden und arbeitsam, die Jungen brauchen nicht mehr zu darben und haben mehr Mittel, ein flottes Leben zu führen. Sie schämen sich der alten Einfachheit, wollen auch „caballeros" oder Lebemänner sein und bringen oft das von den Eltern sauer verdiente Vermögen durch. Zum Glück wird das Gebiet der alten Kolonien für den Nachwuchs zu eng, und man muß von neuem anfangen, meist in der Nachbarschaft, wo noch Neuland zu bekommen ist.

Auf diese Weise haben sich die blühenden deutschen Kolonien von Brasilien, Argentinien und Chile nach allen Seiten bedeutend erweitert, wobei es von großem Vorteil war, daß die Wirtschaftsweise, so verschieden von derjenigen der Alten Welt, hier schon erlernt war. So blieben den Jungen die unbeschreiblichen Entbehrungen und Anstrengungen der Alten, die vor mehr als einem halben Jahrhundert anfingen, zum großen Teil erspart. Damals wurden die alten Ansiedler durch Versprechungen angelockt und in die letzten Landeswinkel verteilt, wo bei dem großen Mangel an Verkehrsmitteln ein Entweichen unmöglich war; sonst wären die Kolonien verkracht wie die der Österreicher im Urwald von Ecuador. Wer blieb, machte aus der Not eine Tugend und kam allmählich in die Höhe. Jetzt noch findet man in den alten Kolonien ausgezeichnete Leute, auch viele Berufe zum Priestertum und Ordensstand, dank der gleichzeitig mit der Kolonisation einsetzenden geordneten Seelsorge und dem fortschreitenden Schulwesen. Die deut-

schen Steyler Missionäre haben sich in den verschiedenen Kolonien hoch verdient gemacht.

Der neue Einwanderer bleibt vielfach als einfacher Arbeiter in den Großstädten hängen, wo eigentlich nur die Italiener und die Polen gedeihen. Viel mehr als der eingewanderte Spanier, der meist Kleinkrämer und Hausbeamter wird, eignen sich die Italiener zum Land- und Gartenbau. Bewundernswert sind z. B. im Umkreis der gewaltigen Hauptstadt Argentiniens, Buenos Aires, die von Italienern bestellten Gartenanlagen für Obst und Gemüse, wie auch die großartigen Obstanlagen auf dem ungemein fruchtbaren Delta des Paraná, der mit dem Uruguay den La-Plata-Strom bildet. Das Delta ist von vielen Wasseradern durchzogen, längs deren die „quintas" oder Landgüter der Obstbauern liegen; es ist jetzt staatlich und kirchlich gut organisert und von über 30 Naphtha-Schnellbootlinien regelmäßig befahren. Es ist dies für Buenos Aires die Hauptbezugsquelle für Obst, Gemüse und Brennholz und außerdem ein stark besuchter Naturpark. Das Delta ist so groß wie Belgien und noch lange nicht voll ausgebeutet.

Klimatisch und gesundheitlich ist besonders der südliche Teil von Südamerika im Vergleich zu andern Ländern ideal. Wohl ist der Winter kalt wie anderswo, und im Sommer steigt die Temperatur bis zu 40 Grad, aber der Herrgott schickt bisweilen ein Gewitter zur Abkühlung, und die Leute verstehen sich auf Sommerfrischen im Gebirge und am Meer und auf erfrischende Getränke. Die Produkte der Eisfabrikation gehen bei dem jetzigen großen Netz von Verkehrsstraßen zu Wasser und zu Land bis in die abgelegensten Winkel. In die Landstriche, in denen Wassermangel herrscht, kommen große Wasserzüge, begleitet von brüllenden Herden, die den Zug wohl kennen und begrüßen. Flüsse gibt es viele im Osten, Schneeberge im Westen und wohlorganisierte Bohranlagen bis zu großer Tiefe im Zentrum des Landes. Die wilden Tiere werden immer weniger; wohl aber gibt es Moskitos, vor denen man sich indes zu schützen weiß. Die Hygiene in Haus und Schule, selbst in Kirchen, ist obrigkeitlich geregelt. Bei ansteckenden Krankheiten stehen vorzügliche Spitäler zur Verfügung. Die Ernährungsfrage ist in dieser Fleisch- und Kornkammer der Welt kein Problem. Es ist begreiflich, daß in den südlichen Republiken, deren Wohlstand auf Acker- und Herdenwirtschaft beruht, das Augenmerk der Regierungen besonders auf diesen Punkt gerichtet ist. Die Landwirtschaftsministerien sorgen vorzüglich für Auswahl der Sämereien und Zuchttiere, sowie für stete Beaufsichtigung der Landwirtschaft in Anbau und Absatz. Das beweisen in den Häfen die großen Silos oder Kornspeicher und die Gefrieranstalten für Obst und Fleisch, wo selbst die letzten Abfallprodukte verwertet werden. Die Hafenanlagen mit den beständig ein- und auslaufenden Schiffen sind sehenswert. Dort befinden sich auch die großen Kraftwerke. Aber selbst in abgelegenen Gegenden findet man elektrische Kleinanlagen, Rundfunkempfänger und Fernsprechapparate. Landwirtschaftliche Maschinen und Fahrzeuge gibt es selbstverständlich in Hülle und Fülle.

Das ferne Südamerika ist also heute wirtschaftlich und kulturell keineswegs im Rückstand. Wenn man nach vielen Jahren des Aufenthaltes dortselbst wieder einmal nach Europa, gleichviel ob nach Deutschland oder in andere Länder, kommt, sagt man sich: Das haben wir in Südamerika auch — große Städte, reiche Felder, überall das Neueste und Modernste. Wenn man dann etwas von Europa mitbringt, im Glauben, das sei etwas Neues, und man zeigt es in einem großen Geschäft vor, muß man hören: Wir haben von diesem Artikel schon eine neuere Marke. Das erklärt sich daraus, daß das reiche und emporstrebende Südamerika ein gutes Absatzgebiet für neue Waren ist, was der kluge Industrielle von drüben längst herausgefunden hat. So erklärt es sich auch, daß die größten industriellen Unternehmen von drüben hier erfolgreiche Filialen besitzen. Sie haben aber schon Konkurrenz, weil man vieles noch billiger und oft besser hier im Lande herstellt, wo die Rohstoffe vorhanden sind und die Frachtkosten wegfallen.

Die Schulen aller Grade stehen auf der Höhe; überall strebt man voran, und der Schaffensraum ist nicht so eng wie in Europa. Das gilt nicht bloß von Handel, Industrie und Landbau, sondern selbst von den Naturwissenschaften, denen ein großes Forschungsgebiet offensteht. Viele Gelehrte von hier haben in Europa studiert und sich dann selbständig gemacht. Das gilt besonders von der hochstehenden Medizin und ihren Hilfswissenschaften, aber auch von der Literatur und Kunst.

Manche von drüben mögen diese unsere aus langer Erfahrung geschöpften Beobachtungen ungläubig belächeln und auf die vielen Staatsumwälzungen in Südamerika hinweisen. Aber diese haben wenig auf den Gesamtzustand in Südamerika eingewirkt; man sieht ja, wie trotz alledem alles vorangeht. Überhaupt ist man in Europa geneigt, zu übertreiben und jede sensationelle Nachricht vorschnell zu verallgemeinern. Die politischen Kämpfe in Südamerika werden meist von Berufspolitikern ausgefochten, und weniger aus idealen als aus materiellen Rücksichten. Das breite Volk steht diesen Manövern ziemlich kühl gegenüber; es wäre ihm jede Regierung genehm, wenn man es nur in Ruhe lassen wollte. Bald ist der Rummel vorüber, und alles geht im alten Geleise ruhig voran. Man könnte in Europa etwas daraus lernen. Tatsache ist, daß man in Südamerika durchaus nicht neidisch auf Europa schaut, besonders jetzt nach dem Kriege, wo die von drüben dringend um Almosen bitten, das man aus christlicher Gesinnung auch gerne gibt, soweit man kann.

Den einen gewaltigen Vorteil hat Südamerika vor Europa voraus: es gibt keine Religionsspaltung, obwohl die vielzerspaltene nordamerikanische protestantische Mission mit reichen Mitteln arbeitet und aus materiellen Gründen auch einige Erfolge hat. Das alteingesessene südamerikanische Volk, meist Mischlinge und Voll-Indianer, ist jedenfalls bis auf die Knochen katholisch und bei guter Betreuung musterhaft. Eine tiefe Abneigung gegen den Protestantismus ist wie angeboren. Selbst noch wenig betreute und abergläubische Halbindianer wollen nichts von ihm wissen, besonders wenn man

ihre Marienverehrung angreift. Ist doch sogar in unergründlichen Wäldern und am Abhang der schneebedeckten Anden das Rosenkranzgebet — eine Erinnerung an die alten Missionäre — uralte Gewohnheit.

Freilich waren die Verhältnisse auf kirchlichem und sittlichem Gebiet noch vor etwa dreiviertel Jahrhundert jammervoll und Skandale häufig genug. Gerade hier sieht man deutlich die Lebenskraft der Kirche. All das Drunter und Drüber konnte den gesunden, von den alten Missionären stammenden Rest von Gläubigkeit nicht vernichten. Dank dem providentiellen Einschreiten der römischen Kurie, besonders Leos XIII., und mit Hilfe ausgezeichneter Laien und Priester, ging das kirchliche Leben nach einigen Fehlversuchen und scheinbaren Niederlagen wieder in die Höhe. Wenn nicht menschliche Unzulänglichkeit bisweilen Verzögerungen verursachte und die Betreuung der gewaltig ausgedehnten Gebiete von Südamerika der Schaffenskraft auch der eifrigsten apostolischen Arbeiter Grenzen setzte, könnte man fast von einer Blüte des kirchlichen Lebens reden. Ausgezeichnete Bischöfe stehen an der Spitze. Gute Seminare sind voll von Priesterkandidaten, überall bilden zahlreiche Ordensgenossenschaften jeder Art und Nation eine willkommene Hilfskraft für den überlasteten Weltklerus. Die bischöflichen Kurien sind äußerst streng und wachsam, so daß selbst in diesen weiten Gefilden und großen Städten ein Mißstand nicht lange verborgen bleibt und bald abgestellt wird. Die Kirchen mehren sich, und es sind schöne Kirchen, die von morgens $5^1/_2$ bis mittags stark besucht sind. Tüchtige Prediger gibt es nicht wenige. Der Religionsunterricht verdient volle Anerkennung. Er wird z. T. von geprüften Laienkatecheten und -katechetinnen erteilt, von denen nicht wenige aus vornehmen Familien stammen. Zudem ist das weltliche Personal der Staatsschulen, meist Lehrerinnen, oft ganz vorzüglich, fromm, pädagogisch wohl ausgebildet und mit dem Katechismusunterricht an den Staatsschulen beauftragt. In Argentinien erhält nach einer Volksabstimmung fast die Gesamtzahl der Schulkinder Religionsunterricht. Der zuständige Geistliche hat die Aufsicht.

Es ist wirklich eine Freude, hier in die Schule zu gehen und die Kinder in der Religion zu prüfen. Die Schulen sind selbst auf dem flachen Lande ziemlich zahlreich; so gibt es auf dem erwähnten Delta des La-Plata-Stromes mehr als 40. Es entstehen immer mehr neuzeitliche Schulgebäude mit modernen Lehrmitteln. Die Kinder sind äußerst sauber und anständig. Nur wo im Hinterlande die Kreolen oder alten Mischlinge in der Überzahl sind, steht es mit der Hygiene wie bei den Eltern nicht immer gut. Es herrscht ein gewisser Unterschied zwischen den oft zerstreuten und ungezogenen Stadtkindern und den Landkindern, die gescheit, fromm und liebenswürdig sind. Sie haben eine große Zuneigung zum Priester. Aber auch auf dem Lande wollen sie freundlich behandelt werden. Es wäre hier ein großer erzieherischer Fehler, Kleinen (wie auch Großen) unfreundlich zu begegnen. Die Erfassung der schulentlassenen Jugend, die für die Stadt in der Marianischen Kongregation und der Katholischen Aktion keine Schwierigkeiten macht, ist auf

dem Lande, wo alle weit zerstreut leben, sehr erschwert. Selbst zur Schule werden die Kinder zu Schiff oder mit dem Auto gebracht. Nun, Schattenseiten gibt es überall. Aber mit Gottes Hilfe und mit etwas Opfersinn von seiten des Seelsorgers kann, wie die Erfahrung zeigt, allmählich manches erreicht werden.

Daß in Südamerika viel religiöser Sinn vorhanden ist, beweisen die zahlreichen wohlorganisierten Wallfahrten zu den schönen Heiligtümern, die der Gottesmutter geweiht sind, und die eindrucksvollen kirchlichen Kongresse, besonders die eucharistischen, deren Echo bis nach Europa drang. Auf dem eucharistischen Kongreß zu Buenos Aires 1934 erschienen Millionen von Teilnehmern, und zur Gemeinschaftskommunion im Stadtpark Palermo kam ein Heer von 110000 weißgekleideter Kinder, bei deren Anblick der päpstliche Legat Eugenio Pacelli in die Worte ausbrach: „Das ist ja das Paradies!"

Auch sonst kann man hierzulande manche christliche Freude erleben. So sind viele der Hauptstädte mit dem Zeichen des Kreuzes oder mit einer Christusstatue auf hohem Berg gekennzeichnet, so in Rio de Janeiro in Brasilien, so La Paz in Bolivien, so Lima in Peru, und die Muttergottesstatue auf dem hohen Cerro de San Cristobal in Santiago de Chile erstrahlt die ganze Nacht in hellem Lichte. Rührend sind die vielen Kommunionen, zumal am ersten Freitag des Monats, deren Austeilen lange Zeit in Anspruch nimmt. Besonders hochentwickelt ist die Organisation der Exerzitien des heiligen Ignatius. Man kommt an kein Ende, wenn man nur einige der katholischen Tätigkeitsfelder andeuten will, vor allem auch auf sozialem Gebiet.

Es ist einigermaßen erklärlich, daß man vom inneren katholischen Leben Südamerikas wenig weiß, zumal wenn man eben erst angekommen ist. Gewöhnlich machen die Guten wenig Aufsehen, und man schweigt sie tot. Schnellern Absatz finden die Sensationsnachrichten. Aber das Reich Christi breitet sich ebenfalls aus. Gewiß sind die Mächte des Bösen auch hier an der Arbeit und suchen die Menschen zu verwirren, oft mit Erfolg, besonders bei den vielen, die der Kirche fernstehen und nur auf ihre materiellen Interessen bedacht sind. Zumal in den großen Hauptstädten Südamerikas kommt ja alles zusammen. Beständig gibt es Vorträge von Berühmtheiten aus Europa, vielfach auch sehr gute; aber das Schlechte verbreitet sich leichter, besonders wenn es „von weit her" kommt, und die Unklugen fallen darauf herein. Namentlich in den Großstädten sind das Fabrikvolk und die Beamtenwelt übermüdet und suchen in zweifelhaften Theatern und Kinos Abspannung für die Nerven. Zum Glück gibt es auch eine gesunde Art von Ablenkung im Sport, der eifrig gepflegt wird, und der immer mehr zunehmenden, besonders im Sommer bequemen Gelegenheit zu großen Ausflügen zu Wasser, zu Land, am Meeresstrand und in der Alpenwelt der Sierra de Cordoba und der Andentäler.

Hier ist der gegebene Ort zu einer kurzen Bemerkung über die landschaftlichen Reize Südamerikas, die wohl in der ganzen Welt einzig dastehen. Es ist kaum übertrieben, wenn man sagt, daß sich hier stellenweise so viel

Abwechslung und Großartigkeit der Natur findet wie anderswo an vielen Orten zusammen. Chile, das heißt der Süden von Chile, steht damit an der Spitze — gerade in der Nähe der deutschen Kolonien. Gewiß, es regnet dort viel, aber doch nicht immer. Gerade nach Regentagen ist die Herrlichkeit der Natur dort einfach hinreißend. Wie wundervoll ist z. B. der Blick in die Landschaft vom kleinen Hügel im Hintergrund des Xaverius-Kollegs von Puerto Montt aus, das deutsche Jesuiten vor etwa dreiviertel Jahrhundert gegründet haben. Mit dem Rücken gegen die Urwälder und Felder des Nordens haben wir vor uns nach Süden das weite Meer mit den schön bebauten Inseln. Zur Linken die gewaltige, bewaldete und schneebedeckte Andenkette mit einer großen Zahl zum Teil tätiger Vulkane, an deren Fuß die Eingänge der Fjorde sich tief in die Anden hinein erstrecken. Überall grüßen Kirchen, Kapellen und freundliche Wohnhäuser. Zu Füßen breitet sich ein großer moderner Hafen mit Verkehr nach Norden, Süden und Osten aus.

Freilich, so unbeschreiblich schön dieses Landschaftsbild bei gutem Wetter ist, so furchtbar ist es bei Sturm, besonders um die Zeit der Sonnenwende. In alter Zeit war die Schiffahrt hier im Winter verboten, und immer noch kommen viele Schiffbrüche vor. Man nennt den Ozean seit Balboa den „Pazifischen“ oder „Stillen“, aber das ist eine geographische Lüge. Der Volksmund nennt dieses Meer „mar bravo“, des „wilde“ Meer. Man muß einmal den Anprall der gewaltigen Meereswogen an die felsige Westküste gesehen und gehört haben, um dieses Wort zu verstehen. Wehe dem Schiffer und Reisenden, der am Nachmittag fast plötzlich vom Weststurm überrascht wird! Wer das einmal und öfter mitgemacht hat, erinnert sich mit Schaudern daran.

Das sind das Meer und die Inselwelt, der sogenannte „archipiélago“ von Chile, wo die alten Jesuiten schon vor dreieinhalb Jahrhunderten missionierten und die dortigen etwas friedlicheren Araucaner in regelmäßigen Rundreisen unter Lebensgefahr zu Christen machten. Sie nannten jene Gewässer in ihren noch erhaltenen lateinisch geschriebenen großen Reiseberichten das „närrische“ Meer. Hier erstreckt sich auch jetzt wieder vom Hafen von Puerto Montt aus nach Süden das Gebiet der regelmäßigen Missionsreisen, besonders deutscher Jesuiten. Rührend ist die Anhänglichkeit der jetzt völlig christlichen Indianer und Mischlinge und der Abkömmlinge der spanischen Soldaten in den Festungen („praesidios“), die den Seeweg nach Europa gegen die englischen Seeräuber zu bewachen hatten. Überall bauten die Patres Kapellen aus unzerstörbarem Holz. Dort sind in den jetzigen Pfarrarchiven noch die Pfarrbücher und statistischen Reiseberichte erhalten.

Diese kostbaren Überreste gaben auch den ersten Anstoß zu unseren eigenen Forschungen auf dem großen Gebiet der alten Jesuitenmissionen, deren Ergebnis nach und nach veröffentlicht wurde, besonders in den „Cartas Anuas de la Provincia del Paraguay“ (herausgegeben von der Universität Buenos Aires). Dort findet man die wichtigsten Dokumente über das Martyrium des seligen Rochus Gonzalez und seiner Gefährten, die im jetzigen Rio Grande do Sul in Brasilien gemartert wurden, sowie der Märtyrer von Eli-

curo, die im nördlichen Araucanerland von Chile bei Concepcion den Martertod starben. So weit auch die Orte auseinander liegen, so gehörten sie doch beide zu der sogenannten „Provincia del Paraguay" der alten Gesellschaft Jesu.

So lebt der Priester und Missionar von großen Erinnerungen und praktisch auch immer noch vom Ruf der alten Jesuiten, obwohl die damaligen Missionen durch die tolle Vertreibung der Jesuiten im Jahre 1767 für immer vernichtet wurden. Nur großartige Ruinen sind noch vorhanden. Die Indianer zerstreuten sich und wurden in modernen Vernichtungskriegen bis auf elende Reste in den letzten Winkeln dieser Länder aufgerieben. Auch Puerto Montt und sein Hinterland ist altes Araucanerland, das dann für die blühenden deutschen Kolonien erschlossen wurde. Ähnlich ging es im Norden und Süden von Argentinien. Während des Feldzugs gegen die Pampas-Indianer 1887 drang man im Süden in ein Gebiet ein, wo schon vor drei Jahrhunderten die Jesuiten von Chile aus missionierten. Dort liegt das prächtige Gebiet des großen Sees Nahuel Huapi, jetzt ein beliebter Ausflugsort mit modernen Hotels, mit der Eisenbahn in $1^1/_2$ Tagen von Buenos Aires aus zu erreichen. Von Nahuel Huapi aus ist es sozusagen stehende Gewohnheit bei den Touristen, über den Perez-Rosales-Paß durch die Anden, am Tronador (3300 m hoch) vorbei in bequemen Autos zu den wundervollen chilenischen Bergseen Lugano Frio, Todos los Santos und Llanquihue vorzustoßen und von dort aus weiter zu den blühenden deutschen Kolonien nach Puerto Varas mit seinen modernen Hotels bei der Zentraleisenbahn von Chile[1].

Die früher so gefürchteten Indianer von Chile und Argentinien haben bis in die neueste Zeit selbst die nächste Nähe der jetzigen Hauptstädte unsicher gemacht. Reisen über Land waren nur unter militärischem Schutze möglich. Jetzt tun die wenigen Indianer, fast alle schon Christen, niemand mehr ein Leid an. An ihre Stelle traten die wohlorganisierten Viehdiebe an der Grenze von Chile und in Argentinien im fernen Süden, denen man aber mittels der vereinigten Tätigkeit der chilenischen und argentinischen Grenzgendarmerie kräftig zu Leibe rückt. An Stelle der großen, öden, unsicheren Landstriche des Innern, der jetzigen südlichen Provincia de Buenos Aires und Patagonien und des nördlich gelegenen Chaco, sind ungemein ergiebige Unternehmungen in Landbau und Viehzucht getreten. Überall trifft man, immer noch in weiten Abständen, saubere Städte mit Kirchen und Schulen. Die Verwaltung des Landes verdient Lob, die Bistümer und Pfarreien mehren sich. Die Salesianer haben in den Randgebieten große Schulen, und Missionäre verschiedener Genossenschaften sind beständig auf Wanderseelsorge begriffen. Sogar

[1] Eine genaue Beschreibung dieser Reise erschien 1915 in den „Katholischen Missionen" unter dem Titel „Die chilenische Schweiz". In derselben Zeitschrift erschienen noch andere hierher gehörige Reiseberichte gegen Patagonien im Süden und dem Chaco zu gegen Norden von Argentinien, so: „Die Gegend der alten Pampas-Indianermission" und „Forschungsreise in das Gebiet der Chaco-Indianer von Santa Fé" (1923). Außerdem „Forschungsreise zum alten Kulturzentrum Córdoba del Tucumán", in dieser Zeitschrift (Bd. 102, S. 35—47), und „Forschungsreise nach dem Territorium der Missionen in Argentinien" (1929) usw.

im fernen Patagonien ist eine regelmäßige Wandermission eingerichtet, von Jesuiten geleitet, aber auch von anderen Hilfskräften, unter anderem von Ordensfrauen, unterstützt.

Noch vor einem halben Jahrhundert sagte der deutsche Naturforscher Burmeister, dem ein Denkmal in Buenos Aires errichtet wurde, daß die jetzige Provinz Buenos Aires immer eine Wüstenei bleiben werde. Heute ist sie die Korn- und Fleischkammer der Welt. Schlimm stand es um Patagonien mit seinem rauhen und stürmischen Klima. Heute trifft man dort eine wohlgeregelte, äußerst ergiebige Schafzucht mit großartiger Wollerzeugung. Im nördlichen heißen Chaco werden die dortigen Steppenwälder auf Tanninerzeugung ausgebeutet und die Baumwolle im großen gepflegt. In den Nordprovinzen sind Hauptprodukte Zucker und Herba maté, d. h. Paraguay-Tee.

Metallminen und Kohlen gibt es in Argentinien wenig, mehr in Chile, aber Peru und Bolivien sind voll von Silberminen und anderen Metallgruben, die, wie schon einst in der Kolonialzeit, ausgebeutet werden. Aber gerade die Minen waren für die dort ohnehin spärliche Pflanzenwelt verhängnisvoll. Sie wurde fast ausgerottet, und die dortigen Ländereien versanden. Da kam die Vorsehung zu Hilfe durch die Entdeckung reichhaltiger Petroleumquellen, die sich aber leider vielfach in fremden Händen befinden.

Die nördlichen Länder gehen im Gegensatz zum reicheren und unabhängigeren Argentinien und dem unerschöpflichen Brasilien nicht so recht voran. Es werden überall gewaltige Anstrengungen gemacht, um das fast noch unerforschte Hinterland zu erschließen und mit Eisenbahnen, Autostraßen und Flugzeugen zugänglich zu machen. In allem herrscht hierzulande eine Großzügigkeit, von der man drüben in Europa kaum eine Ahnung hat. Anfangs benützt man die technischen Kenntnisse der Ausländer, aber sobald man einigermaßen kann, wird man sie abschütteln, wie diese es zu ihrem Leidwesen schon erfahren haben. Man gebe sich drüben keiner Täuschung hin, als ob Europäer hier eine große Zukunft hätten. Soweit man sie zuläßt, werden sie eine haben, aber nur unter der Bedingung, daß sie sich mit den Landesbewohnern verschmelzen.

Dabei ist man in Südamerika durchaus nicht teilnahmslos gegenüber den Nöten Europas und der Welt. Es ist zum Staunen, wie die christliche Liebe (bei lauen Christen Humanität genannt) bei einer allgemeinen Katastrophe erwacht. Das sah man gelegentlich der hier in der Andengegend häufigen Erdbeben an deren Ost- und Westrand, bei San Juan und Mondeza in Argentinien, in Valparaiso, Concepcion und Chillan in Chile; das sieht man jetzt wieder bei der Hungersnot in Europa. Sofort beginnt bei Staat und Kirche und auf privatem Wege eine organisierte Hilfsaktion. In Kirchen und Schulen werden Gaben gesammelt. Ganze Schiffsladungen von Lebensmitteln gingen und gehen nach Europa, besonders nach Italien. Mit Trauer muß man feststellen, daß Deutschland dabei etwas zu kurz kommt. Die Erbitterung gegen die nunmehr gestürzten Gewalthaber war hier so tief, daß darunter auch die

Unschuldigen zu leiden haben. Aber unter den Deutschen hier im Lande begann eine große Liebestätigkeit zugunsten der alten Heimat.

Wir haben in unserm Bericht weniger Gewicht auf die durchaus nicht abzuleugnenden Unzulänglichkeiten gelegt, da man darüber anderswo genug lesen kann, wenn auch leider, wie man sagt, „stark aufgetragen". Unsere Absicht war, auf das viele wirklich Gute in Südamerika aufmerksam zu machen und die von drüben vor einem vorschnellen Urteil zu warnen. Europa ist alt und in mancher Hinsicht abgelebt, Südamerika jung und aufstrebend, mit vielen noch nicht ausgebeuteten Möglichkeiten. Es hat noch eine große Zukunft vor sich, vorausgesetzt, daß es sich ruhig weiter entwickeln kann und daß es nicht von Europa aus, etwa durch den Kommunismus und ähnliche Einflüsse, daran gehindert wird.

Entschädigungslose Enteignung?

Von OSWALD von NELL-BREUNING S. J.

Ein ungenauer Sprachgebrauch hat die willkürlichen Beschlagnahmen und Einziehungen angeblich staatsfeindlichen Vermögens, wie sie im Dritten Reiche an der Tagesordnung waren, fälschlich als Enteignungen bezeichnet; man warf Einziehung (Konfiskation) und Enteignung (Expropriation) durcheinander. Die Ursache war wohl dies, daß letztere Verdeutschung sich bereits eingebürgert hatte, erstere dagegen noch nicht — wahrscheinlich deswegen, weil im Rechtsstaat, den wir vor 1933 hatten, Enteignungen (Expropriationen) zwar ziemlich häufig waren, Einziehungen (Konfiskationen) dagegen nur im Gefolge der Strafrechtspflege vorkamen (Einziehung der zur Mordtat benutzten Waffe, des zum Schmuggel benutzten Fahrzeugs, des gepanschten Weines u. dgl.), während die Vermögenseinziehung zur Schädigung oder Vernichtung politischer oder persönlicher Gegner im rechtsstaatlichen Leben keinen Platz hatte[1].

Während die Einziehung ihrem Begriff nach eine Entschädigung ausschließt (sie will ja gerade schädigen!), gehört zur Enteignung die Entschädigung; Enteignung läßt sich ja bestimmen als Entzug des Eigentumsrechts (oder aus dem Eigentum erfließender Einzelrechte) an einer Sache gegen Wertersatz.

Bei der Enteignung geht es darum, daß eine bestimmte Sache für einen im öffentlichen Interesse liegenden, dem Gemeinwohl dienenden Zweck benötigt wird (beispielsweise ein Streifen Land für den Bau einer Straße oder Eisenbahn). Der bisherige Eigentümer muß sein Eigentumsrecht aufgeben; die Sache geht in das Eigentum dessen über, der Träger des dem Allgemeininteresse dienenden Unternehmens ist. Es besteht aber nicht die geringste Veranlassung, den bisherigen Eigentümer in seinem Vermögen zu schmälern noch auch, dem Unternehmer die für sein Unternehmen benötigte Sache als Geschenk zuzuwerfen. Das Erfordernis des Gemeinwohls verlangt, daß die Sache aus dem Eigentum des bisherigen Eigentümers in das Eigentum eines neuen Eigentümers übergeht; es verlangt weder eine Vermögensschädigung des ersteren noch eine Bereicherung des letzteren. Wenn für das von diesem durchzuführende, im Interesse der Allgmeinheit liegende Unternehmen Beihilfen oder Zuschüsse notwendig sind, so sind diese aus Mitteln der Allgemeinheit, nicht aber auf

[1] Vielleicht darf hier des Interesses halber erwähnt werden, daß in der Nazizeit von den Kollegien der Gesellschaft Jesu, die nach der Absicht der Gestapo hätten eingezogen werden sollen, eines vom zuständigen Regierungspräsidenten „enteignet" wurde — nach Lage der Dinge ein schonendes Entgegenkommen, das dem verantwortlichen Beamten hätte Kopf und Kragen kosten können, — es sei denn, daß die um juristische Feinheiten nicht besonders bekümmmerte Gestapo den Unterschied von Einziehung und Enteignung gar nicht begriffen hätte!

Kosten desjenigen aufzubringen, dessen Sache zufällig für dieses Unternehmen benötigt wird.

Die französische Gesetzgebung stattete das Eigentum mit einem besonderen Schutz aus, indem sie die Enteignung von einer indemnité juste et préalable abhängig machte[2]. Die Enteignung konnte also nur „Zug um Zug" vor sich gehen; zuerst mußte die gerechte Entschädigung ermittelt und erlegt sein; dann erst konnte der Eigentumsübergang stattfinden. Die Gesetzgebung der verschiedenen deutschen Länder verlangte zwar nicht die vorgängige Entschädigung, gewährleistete aber im Enteignungsfall grundsätzlich ebenfalls volle Entschädigung, die dahin verstanden wurde, daß nicht nur der Wert der zu enteignenden Sache zu ersetzen, sondern auch alle Nachteile oder Schäden auszugleichen waren, die der Entzug der enteigneten Sache für den bisherigen Eigentümer mit sich brachte. Also nicht bloß voller Wertersatz, sondern volle Entschädigung.

Die Weimarer Verfassung vom 11. 8. 1919 dagegen sprach statt von voller oder gerechter von angemessener Entschädigung (Art. 153. Abs. 2). Es war klar, daß hier nicht ein bloßer Wechsel im sprachlichen Ausdruck lag, sondern eine bedeutsame sachliche Änderung. Ihre Auswirkung allerdings war nicht allzu groß, einmal weil die meisten Enteignungen nach wie vor auf Grund der älteren Landesgesetze erfolgten (ein einheitliches Reichsenteignungsrecht ist niemals geschaffen worden), zum andern, weil die höchstrichterliche Rechtsprechung „angemessene" Entschädigung im Sinne von „gerechter" Entschädigung auslegte und die „gerechte" Entschädigung doch wieder nahe an die Voll-Entschädigung im alten Sinne heranrückte.

Die scholastischen Theologen des Mittelalters dachten in dieser Hinsicht sehr viel freier. Für sie war es keineswegs ausgemacht, daß in jedem Enteignungsfall Entschädigung zu gewähren sei. Wenn z. B. der Bürger im Kriege Pferde, Fahrzeuge u. a. m. stellen mußte, überhaupt in allen Fällen, wo es sich um die Überwindung einer allgemeinen Not handelte, bestand nach Ansicht dieser Theologen kein Anspruch auf Entschädigung; wer über diese Dinge verfügte, hatte sie zum gemeinen Besten aufzuopfern. Vor ihren Augen standen die handgreiflichen Tatsachen: es besteht eine allgemeine Not oder Gefahr; zu ihrer Überwindung werden diese Sachen benötigt; man kann jetzt nicht in Kaufverhandlungen darüber mit dem Eigentümer eintreten; also hat er sie ohne alle Weiterungen hinzugeben, d. h. er muß sie aufopfern. Die geldrechenhafte Denkweise der neuzeitlichen kapitalistischen Wirtschaft dagegen war diesen mittelalterlichen Theologen noch nicht geläufig. So kamen sie nicht auf den Gedanken, die Sache und den in ihr verkörperten Vermögenswert zu unterscheiden und dem Eigentümer zwar die Aufopferung der Sache aufzuerlegen, aber unter Wahrung ihres Vermögenswertes, d. h. vorbehaltlich des Anspruchs auf nachträglichen Wertersatz. Diese Denkweise ist erst jüngeren Datums. Die Alten dachten konkret; wir Kinder der kapitalistischen Ära denken abstrakt — oft so einseitig quantitativ und abstrakt, daß wir darüber die Bedeutsamkeit des Spezifisch-Konkreten aus dem Auge verlieren oder doch ungebührlich vernachlässigen. Die Redewendung vom „Geldschleier", durch den hindurch wir die reale Güterwelt in ihrer Konkretheit und spezifischen (qualitativen) Mannigfaltigkeit nicht mehr sehen, ist nur zu berechtigt.

Wie dem auch sei: was unsere Frage angeht, sind wir durch die Unterscheidung von Sachgut und in ihm verkörperten Vermögenswert scharfsichtiger geworden und müssen infolgedessen zwischen Enteignung und Aufopferung sorgfältiger scheiden. Die reine Enteignung schließt kein Opfer an Vermögenswert ein; wo die reine Enteignung dem Erfordernis des Gemeinwohls genügt, darf auch kein Opfer an Vermögenswert auferlegt werden. In diesen Fällen ist daher die angemessene Entschädigung gleich dem vollen Wertersatz zuzüglich Ausgleich aller mit dem Entzug des Eigentums verbundenen Nachteile.

Ein Opfer an Vermögenswert, wie es nicht bloß die entschädigungslose Enteignung, sondern auch die Enteignung gegen „angemessene" Entschädigung bedeutet, falls diese hinter der Vollentschädigung zurückbleibt, kann nur zugemutet werden, wenn nur durch ein

[2] Der ‚Code social' der Union internationale d'études sociales de Malines übernimmt diese Regelung der französischen Gesetzgebung, als wäre sie eine Norm des natürlichen Rechts. — Vgl. „Sozialer Katechismus", Aufriß einer katholischen Gesellschaftslehre, herausg. von der Internationalen Sozialen Studienvereinigung zu Mecheln, deutsche Ausgabe, Frankfurt (M) o. J. (1947), n. 98.

solches Opfer dem Erfordernis des Gemeinwohls genügt wird. Wenn um des Gemeinwohls willen ein Opfer an Vermögenswert geboten ist, muß dieses Opfer selbstverständlich gebracht werden; es fällt dann unter den allgemeinen Begriff der Steuer. Das öffentliche Gemeinwesen darf diejenigen Steuern auferlegen, die um des Gemeinwohls willen notwendig sind. Im allgemeinen gebietet die steuerliche Gerechtigkeit eine Verteilung der Lasten nach der allgemeinen Leistungsfähigkeit (die wiederum abstrakt in Geldeinheiten gemessen wird: soviel RM Vermögen, soviel RM Einkommen); es kann aber durchaus der Fall eintreten, daß auch hier das Spezifisch-Konkrete gegenüber dem Abstrakt-Quantitativen sich durchsetzt: wer die gerade benötigten Sachgüter besitzt (heute etwa: wem entbehrlicher Hausrat erhalten geblieben ist), wird völlig gerechterweise nach dieser spezifisch-konkreten Leistungsfähigkeit herangezogen. An einem Ausgleich in Geld wird dem Betroffenen in diesem Fall — selbst wenn er ohne allzu große Schwierigkeiten durchzuführen wäre — gar nicht einmal so viel liegen; in der Tat wäre ihm mit Bezugsrechten, auf die hin er bei wieder anlaufender Produktion gegen Bezahlung aus eigenen Mitteln, aber mit Vorrang vor andern Kaufwerbern sich wieder solche Gegenstände kaufen könnte, sehr viel mehr gedient als mit dem abstrakt wertmäßigen Ausgleich.

Man wird sagen: solche Verhältnisse, wie wir sie heute haben, wo das Geld als Wertmesser entthront ist und seinen Wert von einem zweiten bedruckten Papier (Bezugschein, Lebensmittelmarke usw.) erhält, das wir neben den Geldschein legen, sind außergewöhnlich und gestatten keine verallgemeinernden Schlüsse. Dazu ist zweierlei zu sagen. Einmal: heute sind die Verhältnisse nun einmal so, und was uns auf den Nägeln brennt, ist die gerechte Lösung der heute anstehenden Fragen unter den heutigen Bedingungen. Zum andern: diese Verhältnisse sind zwar außergewöhnlich, aber in der Hauptsache doch nur innerhalb einer geldrechenhaften Wirtschaftswelt, wie es die kapitalistische Wirtschaftsweise mit dem Hauptbuch als ihrer „Seele" ist. Außerhalb dieser gar nicht so natürlichen, vielmehr recht kunstvollen, um nicht zu sagen: künstlichen Welt ist es gar nichts Besonderes, daß das Quantum rangiert. Das eigentlich Befremdliche und Sonderbare ist nur dieses, daß wir zwei Sorten bedruckten Papiers — Geldschein und Bezugsschein — nötig haben, um in der Zeit einer allgemeinen Mangellage diesem an sich so natürlichen Vorrang des Quale vor dem Quantum uns anzubequemen.

Da wir aber mindestens die Fiktion einer Rechenhaftigkeit der Wirtschaft aufrechterhalten, müssen wir uns Rechenschaft darüber geben, wann, unter welchen Umständen und in welchem Umfang im Falle der Enteignung um des Gemeinwohls willen über den bloßen Entzug des Eigentumsrechts, der an sich ohne Einbuße an Vermögenswert durchführbar ist, noch ein Opfer an Vermögenswert gefordert werden darf.

Hier ist zunächst auf die beiden Wörtchen „an sich" der Ton zu legen: „an sich" läßt sich der Entzug des Eigentumsrechts ohne Einbuße an Vermögenswert durchführen, aber nicht allgemein und unter allen Umständen. Aus der Erfahrung der rechtsstaatlichen Jahrzehnte vor der Machtergreifung des Nationalsozialismus wissen wir, daß die zur Durchführung von Siedlungsvorhaben notwendigen Enteignungen sehr oft deswegen nicht durchgeführt werden konnten, weil es notwendig gewesen wäre, vor Eintritt in das Siedlungsunternehmen und daher vor Einleitung des Enteignungsverfahrens bereits Klarheit über die Höhe der Entschädigung zu besitzen. Man kann ein Siedlungsunternehmen nicht beginnen, wenn man den Siedlern nicht genau angeben kann, wie teuer sich die Siedlungen stellen werden; dazu aber muß man den Bodenpreis, im Falle des Grunderwerbs durch Enteignung also die Höhe der zu gewährenden Entschädigung kennen. Wie hoch die „volle" Entschädigung sich belaufen wird, läßt sich oft erst in jahrelangem Rechtsstreit nach durchgeführter Enteignung feststellen. Soll das Enteignungsverfahren zum Ziel führen, dann muß enteignet werden können gegen eine leicht und schnell im vorhinein festzusetzende „angemessene" Entschädigung, die — möglicherweise — ein Vermögensopfer für den Enteigneten bedeutet. Ohne dieses — allenfallsige, in seiner Größe nicht genau bekannte, aber unschwer in erträglichen Grenzen zu haltende — Opfer läßt sich das um des Gemeinwohls willen gebotene Siedlungsverfahren nicht durchführen. Dieses Opfer ist sozusagen der Preis, um den die Ermöglichung dieses Unternehmens erkauft werden muß. Den Rechtsanspruch auf Vollentschädigung offenhalten heißt so viel wie die Schaffung von Wohnsiedlungen lahmlegen. In Fällen dieser Art wird die angemessene Entschädigung offenbar in der Höhe des mutmaßlich gerechten, d. h. zutreffenden Wertansatzes liegen.

In anderen Fällen verhält es sich so, daß die Durchführung einer um des Gemeinwohls willen gebotenen Maßnahme an der Vollentschädigung scheitern würde, sei es, daß die Vollentschädigung nicht aufgebracht werden kann, sei es, daß die Gewährung der Vollentschädigung den Zweck der Maßnahme vereiteln würde. Im ersteren Fall wird diejenige Entschädigung angemessen sein, die der vollen Entschädigung so nahe kommt, wie es die Leistungsfähigkeit gestattet. Im letzteren Fall ist diejenige Entschädigung als angemessen zu bezeichnen, die eben so viel hinter der Vollentschädigung zurückbleibt, wie notwendig ist, um den Zweck der Maßnahme nicht zu vereiteln. Während ersterer Fall keinerlei grundsätzliche Schwierigkeiten bietet, bedarf es zu letzterem noch einiger Ausführungen.

Das heute in der öffentlichen Erörterung stehende Beispiel einer Enteignung um des Gemeinwohls willen sind die Maßnahmen der Sozialisierung[3]. Wie sich von selbst versteht, muß vorweg feststehen, daß die beabsichtigte Sozialisierung durch Rücksichten des Gemeinwohls wirklich geboten ist (nicht: mit gewisser Wahrscheinlichkeit günstige Wirkungen verspricht, die obendrein vielleicht auch auf andern Wegen erzielt werden könnten). Dies vorausgesetzt stellt sich die Frage der Entschädigung. Da es sich nicht um strafweise Vermögenseinziehung (wie sie etwa gegenüber Kriegsverbrechern gerechtfertigt sein kann) noch um eine Besteuerungsmaßnahme, sondern um die wirtschaftspolitische Maßnahme der Entprivatisierung handelt, haben wir einen echten Fall der Enteignung vor uns, ist also grundsätzlich Entschädigung zu gewähren. Nur die Frage nach der Höhe dieser Entschädigung steht offen. Die Vollentschädigung bildet offenbar die Obergrenze; denn was über volle Entschädigung hinausginge, wäre begrifflich keine Entschädigung mehr. Die Untergrenze liegt absolut gesehen bei Null. Hier aber waltet ein großer Unterschied: die Obergrenze nämlich bildet den — allerdings nicht seltene Ausnahmen zulassenden — Regelfall, die Untergrenze dagegen bildet den ganz außergewöhnlichen Ausnahmefall, den Grenzfall im strengen Sinn des Wortes, wo die Enteignung aufhört und in die reine Besteuerung umschlägt.

Wenn man — wie heute allgemein üblich — von Enteignung gegen angemessene Entschädigung spricht, so nimmt man in den Begriff der Enteignung das ihm — wenigstens für unser geldrechenhaftes Denken — an sich wesensfremde Element eines Opfers an Vermögenswert hinein, also ein Stück Besteuerung. Alsdann aber führt eine gerade und ununterbrochene Linie von der reinen Enteignung gegen Vollentschädigung, die also gar keine steuerliche Beanspruchung in sich schließt, bis zum Grenzfall der entschädigungslosen Enteignung, die reinen Besteuerungscharakter trägt.

In seiner Ansprache an die katholischen Arbeitervereine Italiens vom 11. 3. 1945 sagt Pius XII. über die Sozialisierung: „In jedem Fall erkennen sie (d. i. die christlichen Vereinigungen) an, daß die Sozialisierung die Verpflichtung zu einer entsprechenden Schadloshaltung mit sich bringt, die berechnet ist nach dem, was unter den besondern Zeitverhältnissen gerecht und billig ist für alle Beteiligten".

„Entsprechende Schadloshaltung", wie die amtliche deutsche Übersetzung sich ausdrückt, ist offenbar dasselbe, was in unserer Rechtssprache als „angemessene Entschädigung" bezeichnet zu werden pflegt. Über die Art der Berechnung und das Rechenergebnis sagt der Papst nichts Näheres. Soll weniger als die Vollentschädigung als „gerecht und billig" anerkannt werden, so wird der Beweis zu erbringen sein, warum dieses Weniger. Je weiter die zu gewährende Entschädigung sich von der Vollentschädigung entfernen soll, um so strengere Anforderungen werden an die Beweisführung zu stellen sein. Mit Redensarten wie „im Falle von Kapitalgesellschaften erscheine die entschädigungslose Enteignung als angemessen" (!) kann man da nicht arbeiten.

Handelt es sich um die Beseitigung unerträglicher wirtschaftlicher Machtstellungen, also um das bereits von Pius XI. (Quadragesimo anno n. 114) angeführte Musterbeispiel gerechtfertigter Sozialisierung (Entprivatisierung), so muß natürlich geprüft werden, ob die Gewährung der Vollentschädigung dem Enteigneten nicht den sofortigen Wiederaufbau einer ebensolchen Machtstellung ermöglichen würde. Soweit diese Machtstellung auf dem Innehaben gewisser wirtschaftlicher Schlüsselstellungen beruhte, mag diese Gefahr nicht zu besorgen sein, wenn diese Schlüsselstellungen allgemein für Private gesperrt werden. Gewisse Vermögen bilden aber allein durch ihre Größe bereits einen im öffentlichen Leben

[3] Vgl. vom Vf. dieses Art. „Sozialisierung", diese Zeitschrift Bd. 139, S. 425 ff.

spürbaren Machtfaktor. Das braucht nicht immer ein Übel zu sein, kann vielmehr sogar dem Gemeinwohl zustatten kommen (z. B. im monarchischen Staat eine starke wirtschaftliche Machtstellung des Herrscherhauses und unter Umständen auch eines dem Herrscherhause nahestehenden Kreises von Familien). Unter Verhältnissen aber, die aus dem Konkurrenzkapitalismus den Monopolkapitalismus hervortreiben, sind große Vermögenszusammenballungen als solche bereits gefährlich, so daß zum mindesten ernstlich geprüft werden muß, ob ohne Beschneidung dieser Riesenvermögen durch eine hinter der Vollentschädigung zurückbleibende „angemessene" Entschädigung ein Weg zur Gesundung des wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Gefüges sich finden lasse.

Wie die Dinge bei uns in Deutschland derzeit (Jahreswende 1947/48) liegen, ist eine irgendwie vernünftige Bewertung von Vermögen, Unternehmungen oder Betrieben unmöglich. Am meisten sozialisierungsreif erscheinen zudem diejenigen Betriebe, die Bestandteile von Unternehmungen bilden, bei denen an eine Bilanzierung von irgendwelchem Erkenntniswert am allerwenigsten zu denken ist. Hier ist die Entschädigungsfrage geradezu unlösbar. Und doch muß hier gehandelt werden. Es wird also auch hier nichts übrigbleiben, als unter Verzicht auf objektiv zutreffende, gerechte Entschädigung in gewissenhafter Schätzung eine mutmaßlich dem gerechten Maß nahekommende „angemessene" Entschädigung festzusetzen. In manchen Fällen mag man annehmen können, daß die Wiederinstandsetzung stark zerstörter Werksanlagen unter heutigen Umständen eine so schwere Last bedeutet, daß sie als vollgültiger Kaufpreis für das Werk gelten kann. Anders, wenn es sich um betriebsfähige Anlagen handelt, an deren Erwerb selbst das Ausland so hohes Interesse nimmt, daß die Kosten der Demontage und des Abtransportes lohnend erscheinen. Jeder Fall erfordert seine eigene und gewissenhafte Prüfung.

Abgesehen von den Fällen, in denen ein zu enteignendes (sozialisierendes) Werk wegen des Grades seiner Zerstörungen und der Schwierigkeit des Wiederaufbaus oder aus andern Gründen überhaupt nicht als positiver Vermögenswert anzusehen ist, kann entschädigungslose Enteignung als der Grenzfall, in dem die Enteignung in die reine Besteuerung übergeht, nur dann gerechtfertigt sein, wenn die volle steuerliche Erfassung des in dem enteigneten (sozialisierten) Vermögensteil verkörperten Vermögenswertes unter der Rücksicht steuerlicher Gerechtigkeit, d. i. gerechter Lastenverteilung, gerechtfertigt ist.[4]

Umschau

NATURWISSENSCHAFT, RELIGION, WELTANSCHAUUNG

Daß ein naturwissenschaftliches Institut zu einer Arbeitstagung über Naturwissenschaft, Religion und Weltanschauung einlädt, mag Verwunderung erregen. Das Gmelin-Institut für anorganische Chemie und Grenzgebiete in der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, Clausthal-Zellerfeld im Oberharz, hat diese Verwunderung nicht gescheut. Daß man sich über eine solche Einladung wundert und daß sie nicht allerorten Verständnis gefunden hat, zeigt nur, wie selbstverständlich die Aufspaltung der Wissenschaften und des ganzen Kulturlebens schon geworden ist. Um so erfreulicher ist es, daß eine große Anzahl von Vertretern der Naturwissenschaft, besonders der jüngeren Generation, wie auch der Philosophie und Theologie diesem Rufe gefolgt sind und sich in dem schwer zugänglichen Clausthal vom 1.—3. April 1948 zu einer Arbeitstagung getroffen haben.

Es ist ja richtig, daß die übergreifenden Beziehungen der Wissenschaften nicht zum Arbeitsbereich der Einzelwissenschaften gehören, daß sie vielmehr in das Gebiet und die Zuständigkeit der übergeordneten Wissenschaften, der Wissenschaftstheorie und der Philosophie fallen, wie auch die Theologie sich nur von sich aus ein Verhältnis zu den übrigen Wissenschaften geben kann. Aber wie nun die Lage einmal geworden ist, konnte der Anstoß zu einem Sichwiederfinden der Wissenschaften wirksam nur von unten ausgehen, von jenen

[4] Zum Ganzen vgl. die beiden Schriftchen des Vf. in der Reihe der Wirtschafts- und sozialpolitischen Flugschriften, Heft 5/6: „Kirche und Eigentum", S. 26/27, und Heft 7: „Staat und Eigentum", S. 8/10, Volksvereinsverlag o. J. (1929).

Wissenschaften, die sich im Laufe der Jahrhunderte selbständig gemacht und schließlich ganz von der Philosophie und Theologie getrennt hatten. Dieser Vorgang war in einem gewissen Maße notwendig und konnte sich bei den gegebenen geschichtlichen Umständen vielleicht nicht anders als auf eine etwas gewaltsame Weise vollziehen. Aber die daraus sich ergebende Trennung und Isolierung der Wissenschaften ist ein Durchgangsstadium, das überwunden werden muß, nicht um zum alten Zustand zurückzukehren, sondern um ein neues, fruchtbares Verhältnis zwischen den Wissenschaften herzustellen.

Wir werden das Ziel der Arbeitstagung am besten verstehen, wenn wir uns ihre Entstehung vergegenwärtigen. Das Gmelin-Institut in Clausthal ist eine Vereinigung von etwa 70—80 Naturwissenschaftlern, deren Aufgabe die Herausgabe des Gmelin-Handbuches für anorganische Chemie ist. Nach den Absichten des Direktors, Prof Dr. E. Pietsch, sollen die Glieder des Instituts nicht nur eine Arbeits-, sondern auch eine Lebensgemeinschaft in materieller und geistiger Hinsicht bilden. Laufende Vorträge erweitern den Gesichtskreis der Spezialisten und bewahren sie so vor jener Einseitigkeit und fachlichen Abgeschlossenheit, die mit eine Ursache dafür war, daß sich in den vergangenen Jahren so viele tüchtige Männer ihres Faches zu Zwecken mißbrauchen ließen, die jeder Menschlichkeit hohnsprechen. Ein guter Chemiker, das ist die Auffassung dieses Kreises, soll sich nicht der Bemühung schämen, auch ein allseitig gebildeter und guter Mensch zu sein. Das wird er aber nur, wenn er, bei aller Tüchtigkeit in seinem Fach, seinen Blick über die Grenzen seines engeren Arbeitsgebietes erhebt.

Eine solche Umschau bot die Arbeitstagung. Die Themen waren so verteilt, daß zuerst die Naturwissenschaftler, dann die Philosophen und endlich die Theologen zu Worte kamen. Die Naturwissenschaftler enthielten sich grundsätzlicher Stellungnahmen, boten aber dafür willkommene Mitteilungen über Gegenstände ihres Faches, die zu überfachlichen Fragen führen. Die religiöse Grundeinstellung wurde nicht verschwiegen, doch stand sie gedanklich ziemlich unverbunden neben den fachlichen Erkenntnissen. Tiefen Eindruck machten die Worte Jordans (Hamburg): „Wir Naturwissenschaftler bemühen uns, in unserer menschlichen Beschränktheit und Kleinheit die großen Gedanken des Schöpfers nachzudenken.“ (P. Jordan: Weltbild der Physik und kosmogonische Anschauungen — Quantenphysik des Lebendigen — Bewußtsein und Wirklichkeit; H. Siedentopf: Erkenntnisgrenzen in der Physik des Weltalls; R. W. Kapplan: Biologie und Physik; L. Wendt: Die Bedeutung der mechanistischen und teleologischen Denkweise bei der Problemfindung und Problemlösung in der Biologie, dargestellt an der Krebsentstehung.)

Die philosophischen Vorträge wandten sich zunächst den erkenntnistheoretischen Fragen zu (R. Laun: Erkenntnistheorie und moderne Physik; R. Glauner: Die Frage nach der Gültigkeit des Kausalprinzips), dann aber auch der Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Naturwissenschaft (F. J. Brecht: Die Geburt der Philosophie in Heraklit und ihre paradigmatische Funktion in der geistigen Lage der Gegenwart; H. Remy: Naturwissenschaft und Philosophie; A. Wenzl: Philosophie der Gegenwart und ihr Verhältnis zur Naturwissenschaft). K. Zweilings Vortrag „Dialektischer Materialismus und theoretische Physik“, der die moderne Physik zu einer Erfüllung der Forderungen des dialektischen Materialismus machen wollte, wurde zwar als Orientierung über den dialektischen Materialismus begrüßt, aber seiner Tendenz nach allgemein abgelehnt.

Die Vertreter der katholischen und protestantischen Theologie betonten die Eigenständigkeit der Kultursachgebiete sowie das Recht der Wissenschaft auf zweckfreies Forschen nach Wahrheit; dies schließe aber die Harmonie mit den geoffenbarten Lehren des Christentums, die auf einer anderen Ebene liegen, keineswegs aus, wenn nur beide, Naturwissenschaft und Theologie, sich im Rahmen ihrer Zuständigkeit halten. (J. Ternus S. J.: Verträglichkeit bzw. Harmonie der Naturwissenschaft mit dem christlichen Dogma; G. Howe [Mathematiker, der an Stelle des verhinderten schwedischen Pastors Ivand sprach]: Das gegenwärtige Gespräch zwischen Theologie und Physik; H. Lange: Die Stellung der exakten Wissenschaften im Rahmen der christlichen Kultur; A. Kotowski: Die Bewältigung der Wirklichkeit.)

Viel umkämpft war der Kausalitätsgedanke und die komplementäre Unbestimmtheit. Mit den Bemerkungen der Philosophen, daß die Indeterminiertheit des Mikrogeschehens noch keine Aufhebung des metaphysischen Kausalprinzips bedeute und daß die, wenngleich grundsätzliche Unmöglichkeit, zu einer allseitig bestimmten Beobachtung zu kommen, diese Bestimmtheit am Gegenstand

selbst noch nicht ausschließe, konnten sich die Physiker nicht befreunden.

Eindeutig war ihre Erklärung, daß Kausalität für sie nur Prognostizierbarkeit bedeute (P. Jordan). Ob man im Falle der Nicht-Prognostizierbarkeit von „Freiheit" im bloß passiven oder auch im aktiven Sinn einer Selbstentscheidung sprechen könne, ließen sie offen. Bewiesen ist das zweite nach dem jetzigen Stand der Physik jedoch nicht und fällt wohl auch aus dem Zuständigkeitsbereich der Physik.

Was das Inhaltliche angeht, waren die Ergebnisse der Tagung vielleicht nicht sehr bedeutend. Wichtig aber war es, daß die verschiedenen Wissenschaftsgruppen überhaupt einmal miteinander Fühlung genommen haben. Das beiderseitige Verstehen ist dadurch gewiß gefördert worden. Doch kann es zur Gänze nicht in wenigen Tagen hergestellt werden. Dazu bedarf es einer längeren, geduldigen Arbeit von beiden Seiten. Die Schwierigkeit besteht dabei nicht so sehr darin, Naturwissenschaft und Theologie als vielmehr Naturwissenschaft und Philosophie einander anzunähern. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei dieser Annäherung die Naturwissenschaftler besondere Schwierigkeiten zu überwinden haben. Die Philosophie ist ja von sich aus darauf angelegt, sämtliche Gebiete des Wirklichen in den Bereich ihres Denkens zu ziehen. Sie kennt von Haus aus keinen Methodenmonismus und ist deshalb wendiger auch im Verständnis der besonderen Einzelgebiete. Die Naturwissenschaften suchen sich ihrerseits, zum Teil auf vorbildliche Weise, verständlich zu machen. Soll eine Begegnung jedoch fruchtbar werden, so ist es unerläßlich, daß sich die Naturwissenschaftler um eine philosophische Grundausbildung bemühen, die es ihnen ermöglicht zu verstehen, wie sich aus den Ergebnissen ihrer Wissenschaft neue Fragen philosophischer Art ergeben, die mit den Methoden ihrer Wissenschaft nicht mehr bewältigt werden können.

Von Prof. Remy (Chemiker) wurde hervorgehoben, daß die Philosophie des 19. Jahrhunderts den Bedürfnissen des aufs Reale eingestellten Naturwissenschaftlers wenig entgegenkomme. Remy wies hingegen seine Zuhörer nachdrücklich auf die Scholastik und Neuscholastik hin, die von ihrer aristotelischen Tradition her der Sinneserfahrung eine wichtige und wesentliche Rolle im Erkenntnisvorgang zuweist.

Walter Brugger S. J.

DAS „HEILIGE EXPERIMENT"

Wieder Jesuiten im Theater

Nach dem Erfolg der „Ersten Legion" war es zu erwarten, daß andere Autoren Emmet Lavery darin folgen würden, Jesuiten auf die Bühne zu stellen. Fritz Hochwälder sucht die Jesuiten in den Reduktionen von Paraguay auf. Er wählt die letzte Phase der Geschichte des Missionsstaates, seine Auflösung. Von seinem Ende her gesehen, glaubt er das Unternehmen ein „heiliges Experiment" nennen zu dürfen.

Die Handlung des Schauspiels ist diese: Bei dem Provinzial der Jesuiten in Paraguay erscheint der spanische Visitator Miura. Endlich können all die Beschwerden gegen die Missionare und ihren Indianerstaat erhoben werden, die schon lange die Herzen der spanischen Bewohner des Landes erbittern. Doch jede Anklage findet ihre Widerlegung. Das Gericht über die Jesuiten endet mit ihrer glänzenden Rechtfertigung. Aber dafür ist Miura nicht nach Amerika gekommen. Die königliche Ordre, die die Auflösung der Reduktionen verfügt, ist ohne Rücksicht auf die zu erweisende Schuld oder Unschuld ausgefertigt, und sie bleibt unwiderruflich.

Der Provinzial widersetzt sich dem offenbaren Unrecht und greift, um „Gottes Staat" vor solchem Angriff zu schützen, zur Gewalt. Die Spanier werden von Indianern entwaffnet.

Da gibt sich einer von den Spaniern dem Provinzial als geheimer Legat Roms zu erkennen und trägt ihm unter Anrufung des Gehorsamsgelübdes auf, sofort die Gewaltaktion einzustellen und sich mit allen seinen Leuten den Spaniern zu unterwerfen. Dem Provinzial wird das unendlich schwer, besonders da der Legat verlangt, er müsse diesen Entschluß ganz als seinen eigenen, ohne den Eingriff der höheren Autorität bekanntzugeben, durchführen. Unter großen Seelenqualen ringt sich der Provinzial zum Gehorsam gegen diesen Befehl durch.

Der Vollzug der Kapitulation der Sieger vor ihren Gefangenen stößt natürlich auf Widerstände. Die Indios sind nicht zu bändigen. Erst als eine Kugel der Widerspenstigen den Provinzial selber trifft, stellen sie den Kampf ein. Der Provinzial stirbt an seiner Wunde. Die Spanier halten Gericht über die Rebellen, die Jesuiten werden abtransportiert.

Schon diese äußere Handlung scheint reichlich gesucht und keiner inneren Folge-

richtigkeit, sondern mehr dem Willen entsprungen, reißerische Wirkungen zu erzielen. Der Eindruck verstärkt sich, wenn wir die Motive verfolgen, die die einzelnen Handlungsumschwünge bewirken.

Der Visitator Miura sieht nach dem günstigen Verlauf der Untersuchung durchaus ein, daß er schweres Unrecht tut, wenn er die königliche Ordre ausführt. Trotzdem ist er entschlossen, den Jesuitenstaat zu vernichten. Seine Gründe: „Da ist kein Staat in dieser Welt, der nicht mit himmelschreiendem Unrecht beladen wäre. Unrecht fällt keinen Staat. Aber euch — wird Schlimmeres zur Last gelegt! Ihr habt — Recht! Und eben weil ihr Recht habt, müßt ihr vernichtet werden. Vernichtet — rücksichtslos vernichtet!" Als der Provinzial Einwendungen macht, entgegnet Miura mit verblüffender Offenheit: „Für das Wohl meines Landes nehme ich jedes Mittel in Kauf."

Miura war zu Anfang als ein recht gütiger und gebildeter Herr eingeführt worden. Eine so krasse Selbstbloßstellung ist deshalb künstlerisch nicht eben sehr überzeugend. Aber dieser Mann redet wenigstens deutlich. Dem römischen Geheimlegaten hingegen gelingt es nicht so gut, seine Ansicht klarzumachen. Das ist kein Wunder, weil diese Ansicht von den krausesten Widersprüchen zu einem erstaunlichen Knäuel von Unsinn verwickelt wird.

Der Legat befiehlt, der Provinzial solle schleunigst die Gewalt aufgeben; denn es sei eine schwere Schuld der Jesuiten, das Christentum, das „im Grunde machtlos" sei, durch die Gründung der Reduktionen „in die Netze der Macht verstrickt" zu haben. Eine solche Meinung könnte schließlich einer noch haben, auch wenn sie für einen römischen Legaten etwas primitiv klingt. Aber er darf dann nicht fortfahren: „Gerade an der Seite der Gewalt ist unser Platz" — der spanischen nämlich.

Auf der einen Seite beruft sich der Legat immer auf die Reinheit des Christentums („retten wir die Seelen"), verweist darauf, daß es erst im Jenseitigen seinen eigentlichen Raum habe („diese Welt ist ungeeignet zur Verwirklichung von Gottes Reich") und fordert von den Jesuiten, sie müßten eben ein Opfer zur Ehre Gottes bringen. Aber im selben Atemzug spricht er von höchst diesseitigen Plänen der Kurie, begründet die Notwendigkeit der Aufhebung der Reduktionen mit ganz politischen Erwägungen. Die Seelen der Indios, die verloren gehen werden, wenn die Missionare sie so plötzlich verlassen, sind ihm völlig gleichgültig, und er versteigt sich zu dem Satz: „Es geht um den Bestand des Ordens — und ihr sprecht von hundertfünfzigtausend Menschen!" Wer die Reden dieses Legaten liest, begreift nicht, wie alle diese entgegengesetzten und einander ausschließenden Sätze — es sind oft abscheuliche Sätze — aus dem Munde ein und desselben Mannes kommen können.

Wahrscheinlich soll die Widersprüchlichkeit die Dämonie dieses Menschen ausdrükken. Der Autor verwechselt offensichtlich dramatische Gegensätze mit leichtfertiger dialektischer Spielerei. Ohne Rücksicht auf Psychologie und Wahrscheinlichkeit läßt er seine Handlung von einem Extrem ins andere umschlagen.

Der Provinzial, dessen Tragik es zunächst ist, einen Befehl vollziehen zu müssen, der seiner eigenen Einsicht ungeheuerlich erscheint, bekehrt sich im Tode plötzlich zu einer Reue, die sein ganzes Lebenswerk als Dienst des Antichrist verflucht. Noch zwei andere erklären sich für schuldig, und bei ihnen kommt das Bekenntnis ebenso unvorhergesehen. Ein Pater, der sich aus Gewissensgründen eben noch dem Waffenstrekkungsbefehl widersetzte, klagt sich, ohne daß eine Wandlung seiner Selbsterkenntnis sichtbar wird, der Sünde des Ungehorsams an. Und ganz am Schluß spricht der triumphierende Miura, jäh gerührt, auch ein Confiteor. Die beiden Widersacher haben am Ende ihre Stellungen ausgetauscht. Aber wie es dazu kommt, weiß niemand.

So wirft der Autor seine Personen hinüber und herüber, aus einer Bejahung in die Verneinung, aus einer Überzeugung in ihr Gegenteil, aus der Unschuld in die Schuld. Das könnte sehr dramatisch sein, (und vielleicht könnte eine Aufführung sogar oberflächlich diesen Eindruck erwecken), aber in Wirklichkeit ist es nur ein Spiel mit dramatischen Effekten.

Die Gegner kommen nicht in einen Kampf miteinander, in dem der eine den andern Schritt für Schritt zurückdrängt, sondern die Gegensätze lösen sich nacheinander ab. Statt daß sich die eine Ansicht mit der anderen auseinandersetzt, springt der Meinende übergangslos von der einen Meinung in die entgegengesetzte. Hier wird nicht Wille von stärkerem Willen überwältigt, sondern die Positionen werden unvermittelt einfach umgekehrt, — damit es Abwechslung und Aufregung gebe. Hier ringen nicht Menschen miteinander, leibhaftig und ein

jeder Recht und Unrecht in seinen Absichten mischend, sondern die abstrakten Polaritäten von Gehorsam und Freiheit, Stolz und Reue, Überlegenheit und Schwäche, Politik und Religion werden benutzt, um, durch passende oder unpassende Handlungsträger möglichst aufdringlich personifiziert, in einer Revue der grellen Sensationen dem billigen Ergötzen vorgeführt zu werden.

Obwohl es sich dabei um sehr heilige Dinge handelt, — das Experiment, das der Autor mit ihnen anstellt, kann man beim besten Willen kein heiliges mehr nennen.

Werner Barzel S. J.

Besprechungen

Geschichte

DER WERDEGANG DES CHRISTLICHEN ABENDLANDES. Von Günther Reubel. (140 S.) Nürnberg 1947, Glock und Lutz.

Das Anliegen dieses Bändchens der „Görres-Bibliothek", die Begegnung zwischen Antike und Christentum darzustellen und das Werden dieser neuen Einheit zur in sich geschlossenen christlich-europäischen Kultur des Hochmittelalters aufzuzeigen, ist schon so vielfach aufgegriffen und versucht worden, daß der Leser keine wesentlich neuen Erkenntnisse erwarten darf. Doch hat der Verfasser sehr geschickt eine überraschende Fülle von geschichtlichen Einzeltatsachen zusammengefaßt, die einen guten Überblick über das Jahrtausend des Mittelalters zu geben vermögen. Nur hat er vielleicht des Guten zu viel getan, wenn er auch auf Fragen der Vor- und Urgeschichte zurückgreift und Probleme der Sprachgeschichte in seine Betrachtung miteinbezieht; denn damit wird der Rahmen der Schrift — zumal bei ihrem geringen Umfang — zu weit gespannt.

Wenn der Verfasser das Hochmittelalter und im besonderen das 13. Jahrhundert als „Zeit der Ernte" betrachtet, die die Entwicklung der vorhergehenden Jahrhunderte zu ihrem End- und Höhepunkt führt, so ist die Gefahr eines doppelten Mißverständnisses nicht ganz ausgeschaltet: einmal wird diese „Erntezeit" selbst zu idealisiert gesehen, während in Wirklichkeit darin schon der Auflösungskeim der mittelalterlichen Ordnung enthalten ist, so daß von manchen dasselbe 13. Jahrhundert als Beginn der Neuzeit angesehen wird. Außerdem werden die vorangehenden Zeiträume zu sehr bloß als Durchgangsstadium, das eindeutig auf die Erfüllung in der späteren Zeit hin angelegt ist, betrachtet, so daß ihr Eigenwert leicht übersehen wird.

B. Schneider S. J.

DIE KIRCHE DES MITTELALTERS. Von Wilhelm Neuß. (374 S.) Bonn 1946, Verlag der Buchgemeinde.

Die Feststellung des Verfassers, daß das Mittelalter uns Heutigen viel ferner stehe als die Antike (39), besteht sicher zu Recht. Deshalb ist diese neue Kirchengeschichte des Mittelalters sehr zu begrüßen, zumal da sie — als Fortsetzung der von Albert Ehrhard begonnenen Geschichte der „Katholischen Kirche im Wandel der Zeiten und Völker" — nicht als Lehrbuch oder wissenschaftliches Werk mit dem entsprechenden Apparat angelegt ist, sondern ein Lesebuch für die Vielen sein will, denen das Jahrtausend des Mittelalters noch eine dunkle Zeit ist. Mit einem oberflächlichen und raschen Lesen ist es allerdings nicht getan; dafür ist der Inhalt des Buches zu umfassend und zu gedrängt, so daß es an Umfang des gebotenen Stoffes wohl hinter keinem unserer Lehrbücher über die mittelalterliche Kirchengeschichte zurücksteht.

Aus der Fülle der Einzelheiten und Daten heben sich besonders zwei Grundlinien heraus, in die der Verfasser das reiche Geschehen einordnet. Vor allem geht es ihm darum, das Mittelalter als Welt der Einheit darzustellen: Auf dem Grunde der am Ausgang der Antike gewordenen „Idee von einem einheitlichen Reich der Christen unter der geistigen Führung des Papsttums" wurde „die neue Einheitsordnung der christlich-abendländischen Welt über den kirchlichen Bezirk hinaus als die christliche Weltordnung ausgebaut" (334). Die Geschichte des Mittelalters stellt die einzelnen Stufen dieses Aufbaus dar, der seinen Höhepunkt im Hochmittelalter erreichte, das „noch weit mehr als das frühe das Kennzeichen des Universalismus trägt" (335), während das „spätere Mittelalter unter dem Zeichen der Auflösung der im frühen aufgebauten und im hohen Mittelalter vollendeten Einheitswelt" steht (242). Doch versteht der Verfasser diese Grundlinie durchaus nicht als ein starres Formprinzip; er warnt selbst

„vor der Gefahr einer schematischen Idealisierung“ (153) und räumt ein, daß die Glanzzeit des Mittelalters, das 13. Jahrhundert, zugleich den Auflösungskeim in sich barg (186).

In der Gegenrichtung zu dieser Idee der Einheit, die, ausgehend von dem im Wesen der Kirche begründeten Universalismus, das Mittelalter geprägt hat, verläuft eine zweite Grundlinie: der weitgehende Einfluß germanischen Denkens auf die Entwicklung der Kirche. Mehr als es sonst geschieht, betont der Verfasser die „Einbettung der Kirche in die jeweiligen Ordnungen der Welt“ (7), in „menschliche Bedingtheiten, in ganz bestimmte Kulturverhältnisse, in bestimmte Formen der rechtlichen, sozialen und wirtschaftlichen Ordnung“ (6). So verdienen gerade die Abschnitte des Buches, in denen diese Rückwirkung der Christianisierung der Germanen auf die Kirche dargelegt wird (z. B. 38 ff. 87 ff.), besondere Beachtung.

Das genau gearbeitete Register, das in den beiden von A. Ehrhard herausgegebenen Bänden der Reihe fehlte, wird dem Leser gute Dienste tun. Nur wäre zu wünschen, daß bei den einzelnen Stichworten jeweils die Hauptstelle im Druck hervorgehoben würde. Daß dem Buch keine Bilder und Karten beigegeben wurden, kann man wohl mit den Zeitverhältnissen entschuldigen; aber man vermißt doch sehr eine Übersichtstafel, die die wichtigsten Daten und Ereignisse zusammenfaßt, um dem Leser einen Überblick über die großen Zusammenhänge und über die Entwicklung in ihren Grundzügen zu geben. (S. 34 ist als Jahreszahl der zweiten Romreise des hl. Bonifatius statt 732 zu lesen 722).

B. Schneider S. J.

ROM UND DIE CÄSAREN. Von Rhabanus Maurus Haacke. (124 S.) Düsseldorf 1947, Patmos-Verlag. M. 5.40.

Die „Cäsaren“ sind die römischen und vor allem oströmischen Kaiser vom 4. bis zum 10. Jahrhundert, die „Rom“, d. h. die Päpste jener Zeit und die Kirche immer wieder in das Schlepptau ihrer Politik einzuspannen versuchten. Das Verhältnis zwischen Kirche und Staat ist also der besondere Gesichtspunkt, unter dem dieses halbe Jahrtausend Kirchengeschichte gesehen wird und der längst Vergangenes ungemein zeitnah und heute noch bedeutungsvoll werden läßt. Wie der Untertitel des Buches besagt, soll es eine „Geschichte des Cäsaropapismus“ sein, wobei es sich nicht so sehr um die Entwicklungsgeschichte einer falschen Theorie über die Zuordnung der beiden Gewalten zueinander handelt, sondern vielmehr um die Darstellung einer „Reihe von Maßnahmen, die aus der Willkür kaiserlichen Machtgebrauches fließen“ (16).

Als Niederschrift von Vorträgen will das Buch nicht der wissenschaftlichen Forschung dienen, sondern nur einige Musterbeispiele für die Auseinandersetzung zwischen absolutem Machtanspruch des Staates und dem Bewußtsein der Kirche von ihrer Selbständigkeit geben. Leider ist die sehr knapp gehaltene Darstellung belastet mit einer Reihe dogmatischer und dogmengeschichtlicher Erörterungen, die in ihrer Kürze dem Unkundigen doch kaum zu einem Verständnis der damaligen Fragestellung verhelfen können. Man möchte an ihrer Stelle lieber eine genauere geschichtliche Durcharbeitung einzelner Abschnitte und eine eingehendere Begründung für einige durchaus nicht selbstverständliche Aufstellungen (z. B. die Beurteilung der Päpste Liberius und Vigilius) sehen. (S. 107 muß statt Hadrian I. natürlich Hadrian II. gelesen werden.)

Es sei darauf hingewiesen, daß vor wenigen Jahren Hugo Rahner in seiner „Abendländischen Kirchenfreiheit“ (Einsiedeln 1942, Verlag Benziger) das gleiche Thema umfassender behandelt hat und die in dem vorliegenden Buch nur bruchstückweise angeführten Belegstellen im Zusammenhang bietet. Immerhin wird das Buch von Haacke solange mit Nutzen gelesen werden, als das andere Werk in Deutschland nicht allgemein zugänglich ist.

B. Schneider S. J.

DIE REICHSIDEE BEI DEN OTTONEN. Heinrich I. und Otto der Große, Otto III. und Heinrich II. Von Gertrud Bäumer. (32 S.) Nürnberg o. J., Glock und Lutz.

Die kleine Schrift der bekannten Verfasserin enthält zwei Aufsätze, die die dem Volk verpflichtete Kaiser- und Reichsidee Ottos des Großen und die innere Verbindung und Verwurzelung der irdischen und politischen Gestalt im Ewigen und Religiösen deuten soll. Die politischen Gedanken der Ottonen demokratisch zu nennen, ist wohl ein Schönheitsfehler. Immerhin kann aus der Geschichte jener großen Zeit mit ihrem Bund von Kirche und Welt und ihrer Auffassung von der doppelseitigen Verpflichtung von Lenkern und Gelenkten viel Licht zur Neugestaltung unserer staatlichen Ordnung fließen.

H. Becher S. J.

IGNATIUS VON LOYOLA UND DAS GESCHICHTLICHE WERDEN SEINER FRÖMMIGKEIT. Von Hugo Rahner S. J. (125 S.) Graz 1947, Anton Pustet.

Das Ziel dieses Buches steht im Dienst der Deutung jenes tiefen Wortes, das Papst Pius XII. in seinem Rundschreiben über den mystischen Leib Christi ausgesprochen hat: „Es genügt nicht, diesen mystischen Leib nur insoweit zu lieben, als er durch sein göttliches Haupt und seine himmlischen Glieder sich auszeichnet. Wir müssen ihm auch in der sterblichen Erscheinung unseres Fleisches unsere tatkräftige Liebe schenken." Darum greifen wir hier zunächst den Heiligen heraus, dessen Vollkommenheitsideal im innersten Wesen geformt wurde vom ‚Dienst in der Kirche', den heiligen Ignatius von Loyola. Alle Ergebnisse der hagiographischen Forschung, die auf den ersten Blick nur für die engere Ordensgeschichte der Gesellschaft Jesu von Belang zu sein scheinen, sollen hier in den Dienst des oben umschriebenen Zielsinns gestellt werden. Aber von dieser historischen Treue zum Kleinen aus wird sich dann erst unser Blick weiten können in die verborgenen und ungeheuren Lande der heimatlichen Geistesgeschichte, wo sich die Männer der Kirche, angefangen vom Ignatius der Urkirche, die Hände reichen. Sie geben von Geschlecht zu Geschlecht jene Treugesinnung weiter im Dienst der demütig irdischen Kirche, die gerade heute wieder dem von allen irdischen Phrasen grausam ernüchterten und dennoch sehnsüchtig nach einer lebenformenden Größe verlangenden Menschen unserer Tage so nottut. (Aus dem Vorwort)

H. Rahner S. J.

Goethe-Bücher

KLEINE GOETHE-BIOGRAPHIE. Von Günther Müller. (304 S.) Bonn 1947, Universitätsverlag. M. 3.80 (Vergriffen)

Die „Kleine Goethe-Biographie" kann als interessanter Versuch bezeichnet werden, das ganze Leben und Lebenswerk des Dichters und Naturforschers Goethe in gedrängtester Kürze und zeitlicher Reihenfolge nach einheitlichen, sachlichen Gesichtspunkten zu würdigen und einem gebildeten Leserkreis vor Augen zu führen. Als Einleitung zitiert der Verfasser lediglich die Worte Goethes in den „Maximen und Reflexionen": „Vom eigentlich Produktiven ist niemand Herr, und sie müssen es alle nur so gewähren lassen." Damit ist die Einstellung zum „Problem" Goethe gekennzeichnet und zugleich für die Leser der Wegweiser aufgerichtet, den sie nach Wunsch des Verfassers bei der Beurteilung seines Buches beachten sollen.

Diese Einstellung zum „Problem Goethe" ist allerdings nicht eigentlich neu. Sie war schon zu Lebzeiten des Dichterfürsten für begeisterte Goethe-Verehrer in der Hauptsache maßgebend und hat dann besonders in der bekannten Gedächtnisrede des Weimarer Kanzlers von Müller ihren panegyrischen Ausdruck gefunden, da der Redner das Leben und Schaffen des Verstorbenen als „unkritisierbaren Naturprozeß" bezeichnete, dem gegenüber jedes Bedenken ein für allemal verstummen müsse. In den folgenden Jahrzehnten hat dann eine lange Reihe von Goethe-Biographen sich zu ähnlichen Grundsätzen bei der Charakteristik des Altmeisters bekannt.

Damit soll nicht behauptet werden, daß Müller jede kritische Äußerung gegenüber Goethe grundsätzlich ablehnt. Trotz der von ihm zustimmend angeführten Stelle aus den „Maximen und Reflexionen" hat der Biograph doch auch gelegentlich die mannigfachen Fehler, Schwächen und zeitweiligen sittlichen Verirrungen seines Helden nicht ganz übersehen, noch weniger sie als vorbildliche Großtaten des Genius bezeichnet. Katholische Leser werden es auch begrüßen, daß er wiederholt die vielen Beziehungen Goethes zu religiös gesinnten Bekannten und Freunden nicht nur flüchtig erwähnt, sondern ab und zu auch eingehender berücksichtigt (Fürstin Gallitzin, Boisserée, Rat Schlosser, die beiden Stolberg u. a.).

Schließlich sei in diesem Zusammenhang noch auf die deutliche Ablehnung Müllers von unbegründet schroffen Worten und Temperamentsausbrüchen Goethes über katholische Anschauungen, Gebräuche und kirchliche Zeremonien, zumal über die Fronleichnamsfeier in Rom (S. 111), hingewiesen. Bedauern wird man dagegen das Fehlen einer klaren zusammenfassenden Charakteristik des religiösen und sittlichen Glaubensbekenntnisses des Dichters und Denkers Goethe.

A. Stockmann S. J.

GOETHE UND FRIEDERIKE. Versuch einer kritischen Schlußbetrachtung von Stephan Ley. (126 S.) Bonn 1947, Ludwig Röhrscheid. M. 6.50.

Stephan Ley hat mit seinem Versuch über das heißumstrittene Thema „Goethe und Friederike" einen Beitrag zur „Sesenheimer Idylle" geliefert, der den enthusiastischen

Goethe-Friederike-Verteidigern arg auf die Nerven geht, den aber doch wohl jeder ehrlich nach Wahrheit Ausschau haltende Literaturhistoriker auf diesem Teilgebiet schwierigster Goethe-Forschung als Fortschritt, wenn auch vielleicht noch nicht als „Schlußbetrachtung", dankbar begrüßen wird.

Es handelt sich darum, ob der junge Goethe mit Friederike, der schwärmerisch veranlagten Tochter des protestantischen Pfarrers Brion von Sesenheim, intimste Beziehungen unterhielt, die nicht ohne Folgen blieben, und um die weitere Frage über den spätern „sittlichen Unwert" Friederikes und ihre von Zeitgenossen berichteten erotischen Abenteuer.

Die Literatur berücksichtigt die hauptsächlichsten Verteidiger und Gegner Friederikes. Sie ist allerdings nicht vollständig und könnte noch durch manche bemerkenswerte Ergänzungen erweitert werden. Doch genügt die vom Verfasser gebotene Aufzählung, um die Aufgabe, die ihm vorschwebte, für ruhig urteilende Leser einigermaßen abschließend zu lösen.

Ley gibt sich alle Mühe, unbefangen von Vorurteilen und persönlichen Rücksichten „das ungewöhnlich dunkle und widerspruchsvolle Quellen-Material" zu prüfen und die „Kombinationen und Schlüsse" auf ihre Haltbarkeit zu untersuchen.

Freilich hat selbst diese streng wissenschaftliche Einstellung ihn ebensowenig wie seine gesinnungsverwandten früheren Kollegen gegen das literarische Hagelwetter von Beschimpfungen geschützt, womit die Goethe-Friederike-Leibgarde ihre wirklichen oder vermeintlichen Gegner zu überschütten pflegt. Ley rechnet mit ihnen in vornehmer Weise ab und fügt dann bei: „Hiermit mag es nun genug sein. Erfreulich ist die Aufgabe der vorliegenden Arbeit nicht gewesen. Sie mußte einem liebgewordenen Bild zu nahe treten, und es ist sicher, daß in solchen Fällen der Geschichtsschreiber dem Herzen Einhalt gebieten muß, das so gerne an dem alten festhalten, ja am liebsten daran weiterdichten möchte, — Einhalt gebieten zugunsten nüchterner Überlegung, die kein anderes Gebot als das der Wahrheit kennen darf. Unerfreulich auch der Weg, den die Untersuchung gehen mußte: er führt durch ein wahres Gestrüpp von Hindernissen, wie sie im Lauf der Jahre die Friederikenliteratur der Wahrheit in den Weg gestellt und wie die Untersuchung sie aufgezeigt hat."

A. Stockmann S. J.

GOETHE ALS ABENDLÄNDISCHER MENSCH. Von Fritz Joachim v. Rintelen. (20 S.) Mainz 1946, Kupferberg.

Aus der Not der abendländischen Katastrophe streben wir alle zur rettenden Mitte. Das tut auch diese Schrift und weist dabei auf Goethe als den Menschen der abendländischen Mitte. Sie will aber eine philosophische Weisung sein zu Geist vor Wille, zu Sein vor Werden, zu Statik vor Dynamik, zu Recht vor Gewalt, zu Wert vor Lust. Werk und Lebensgehalt Goethes werden aufgezeigt als ein glücklicher, beispielhafter Weg von den Niederungen des Dämonischen zum Geist als immanenter Wirklichkeit der Natur, als Abglanz der Herrlichkeit des göttlichen Geistes, als erhabener, schenkender Liebesmacht. In dieser rettenden Geistmitte stehend, gibt nach dieser Schrift Goethes Wesen beruhigende Antwort auf die Frage nach der letzten Lösung der innerweltlichen Spannungen des Daseins in ontischer und anthropologischer Sicht. Die Spannungen im Ontischen zwischen allem Un- und Widergeist und Gottes Geist in der Natur werden in Goethe zu lösenden Umspannungen durch den faustischen Menschen, durch das höhere Recht der Persönlichkeit und durch ewig neuen Vollzug des Seienden in dieser Persönlichkeit. Die Spannungen im Anthropologischen finden im Wesen Goethes ihre Lösung durch Einmündung aller Dynamik des „romantischen Pathos" in die hohe Ordnung der Klassik nach dem Vorbild der Antike. So ist Goethe die polare Einheit zwischen romantischer Tiefe und klassischer Höhe in der Gestalt des Faust, in der der abendländische Mensch die vorbildliche „Übergreifung und Läuterung" findet „durch alle Bedrängnisse hindurch bis zur Erlösungsgewißheit".

Die Schrift ist ein Zeugnis mehr, wie man diesen „abendländischen Menschen" analysieren kann ohne alle Kategorien, die aus der Mitte des Christlichen kommen. Unser heutiges abendländisches Suchen nach der rettenden Mitte aber ist — gerade für die Jugend — im Grunde eine erregende Frage nach dem Christlichen, die in Goethe nicht beantwortet ist, nicht beantwortet sein kann, weil Goethe wie alle Modernen seit der Aufklärung fehlgeht in der echten Auffassung der Antike, der rein menschlichen „Klassik", die wesentlich eine heilsgeschichtliche Stufe zum Christentum und nur als solche ein Weg zur abendländischen Mitte hin ist, zu jener wahren Mitte, die sich nicht als zweidimensional: Natur-Geist, sondern als dreidimensional: Natur-Geist-Offenbarung darstellt.

J. Wiedenmann S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Ambord, P. Beat, Begegnung mit Christus auf dem Wege durch das Kirchenjahr. (413 S.) Olten 1947, Otto Walter AG. Geb. Fr. 11.—

Anwander, Anton, Die Brücke zwischen Himmel und Erde. Das Christentum im Kranz der Religionen. (188 S.) Würzburg 1948, Echter-Verlag. Kart. Mk. 4.80

Augustinus, Die Ordnung. Übertragung von Carl Johann Perl. (111 S.) Paderborn 1947, Schöningh. Kart. Mk. 5.50

— Der freie Wille. Übertragen von Carl Johann Perl. (253 S.) Schöningh. Kart. Mk. 9.60

Basile de Césarée, Traité du Saint-Esprit. Indroduction, Traduction et Notes de Benoit Pruche O. P. (264 S.) Paris, Editions du Cerf.

Beck, Adolf, Griechisch-deutsche Begegnung. Das deutsche Griechenerlebnis in Sturm und Drang. (126 S.) Stuttgart 1947, Gotto-Verlag. Geb. Mk. 6.50

Berglar-Schröer, Hans-Peter, Terra nova. Ein Gedichtbuch. (149 S.) Frankfurt a. M. 1947, Josef Knecht. Kart. Mk. 7.—

Bluth, Karl Theodor, Gesang vom Staub. Sonette. (100 S.) Hamburg 1947, Hansischer Gildenverlag.

Bowen, Elizabeth, Der dämonische Liebhaber u. a. Geschichten. (209 S.) Köln 1947, Josef Schaffrath.

Brücher, Ernst, Tür und Schwelle. Novelle. (132 S.) München 1947, Nymphenburger Verlagshandlung.

Budenz, Toni, Laienspiel. Sinn, Bedeutung, Verwirklichung. (91 S.) Nürnberg 1947, Glock und Lutz.

Bund, Der. Jahrbuch 1947. Herausgegeben von Hans Jürgen Leeb. (207 S.) Wuppertal 1947, Marées-Verlag.

Busch, Dr. Ernst, Das Problem eines neuen Geschichtsunterrichts. (46 S.) Bonn 1948, Dümmler. Brosch. Mk. 1.80

Cèspedes, Alba de, Flucht. Erzählungen. (189 S.) Köln 1947, Josef Schaffrath.

— Der Ruf ans andere Ufer. Roman. (523 S.) Köln 1947, Josef Schaffrath.

Christiansen, Dr. Broder, und *Carnap, Elisabeth,* Lehrbuch der Handschriftendeutung. Mit 46 Tafeln als Anhang. (192 S.) Stuttgart 1947, Reclam.

Christiansen, Dr. Broder, Willensfreiheit. (64 S.) Stuttgart 1947, Reclam.

Dessauer, Friedrich, Der Fall Galilei und wir. (81 S.) Frankfurt a. M. 1947, Josef Knecht. Kart. Mk. 4.—

Die deutsche Berufsschule. Monatsschrift für Wirtschaftspädagogik. (80 S.) Wiesbaden 1948, R. Herrosé. Vierteljährlich Mk. 7.50

Dillersberger, Josef, Das neue Wort über Maria. Die Stellung Marias in der Heilsordnung. Nach „Mystici Corporis" Pius' XII.

Economisch en Social Tijdschrift. 1. Jahrgang Nr. 3. (80 S.) Antwerpen 1947, Prinsstraat 13.

Ermecke,, DDr. Gustav, Der Familiarismus als Ordnungsidee und Ordnungsideal des sozialen Lebens. (76 S.) Paderborn 1947, Schöningh.

Ghisalberti, Mario, Inseln der sieben Städte. Roman. (542 S.) Köln 1946, Josef Schaffrath.

Godden, Rumer, Der Fluß. (145 S.) Köln 1947, Josef Schaffrath.

Goldschmidt, Dr. Arthur, Geschichte der evang. Gemeinde Theresienstadt 1942 bis 1945. (Das christl. Deutschland 1933—1945. Evang. Reihe: Heft 7) (36 S.) Tübingen 1948, Furche-Verlag.

Gräf, Richard, Das Sakrament der göttlichen Barmherzigkeit. (119 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Verlag, vormals Friedrich Pustet. Geb. Mk. 4.80

Hebel, Johann Peter, Alemannische Gedichte. Auswahl von Maximilian Letsch. (198 S.) Karlsruhe 1948, C. F. Müller. Geb. Mk. 6.50

Heiseler, Bernt von, Der Bettler unter der Treppe. Eine deutsche Sage. (105 S.) München 1947, Franz Ehrenwirt.

Hoppe, J. Marei, Das Leben beginnt morgen. Roman. (253 S.) Essen 1948, Dr. Hans v. Chamier.

Jaspers, Karl, Von der Wahrheit. (Philosophische Logik. 1. Bd.) (1102 S.) München 1947, R. Piper u. Co.

Jasperson, Ursula, Die innere Landschaft. Gedichte. (30 S.) Hamburg 1946, Hansischer Gildenverlag. Kart. Mk. 2.—

Kaye-Smith, Sheila, Die Backfields. Roman. (439 S.) Köln 1946, Josef Schaffrath.

— Thomas Shetter, Roman. (337 S.) Köln 1947, Josef Schaffrath.

— Johanna Godden. Roman. (426 S.) Köln 1947, Josef Schaffrath.

Klein, Johannes, Heimkehr zur deutschen Dichtung. (80 S.) Hamburg 1948, Friedrich Wittig.

Krezdorn, Franz, Das ewige Liebespaar. (93 S.) München 1947, Nymphenburger Verlagshandlung.

Künneth, DDr. Walter, Der große Abfall. Eine geschichtstheologische Untersuchung der Begegnung zwischen Nationalsozialismus und Christentum. (319 S.) Hamburg 1947, Friedrich Wittig.

Litt, Theodor, Berufsbildung und Allgemeinbildung. (59 S.) Wiesbaden 1947, Eberhard Brockhaus. Kart. Mk. 2.—

Maurina, Zenta, Mosaik des Herzens. Essays. (168 S.) Ziemetshausen 1947, Wiborada-Verlag, Rost und Dietrich.

Mensching, Gustav, Soziologie der Religion. (294 S.) Bonn 1947, Ludwig Röhrscheid.

Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. Herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Max Bierbaum. 1. Heft. (88 S.) Münster 1947, Aschendorff. Heft Mk. 3.—

Muckermann, Friedrich, S. J., Frohe Botschaft in die Zeit. Ein Jahrbuch als letztes Vermächtnis. Basel 1948, Benziger. Brosch. Fr. 9.50, geb. Fr. 13.50

Mulert, Hermann, Gott im Schicksal? (Ernst Reinhardt Bücherreihe.) (68 S.) München 1947, Erasmus-Verlag.

Nell-Breuning S. J. und *Dr. Hermann Sacher,* Zur christl. Gesellschaftslehre. Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik. Heft 1. (91 S.) Freiburg 1947, Herder.

Neuner, Josef, S. J., und *Roos, Heinrich, S. J.,* Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung. 2. verb. Auflage. Herausgegeben von Karl Rahner S. J. (465 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Verlag, vorm. Friedr. Pustet. Kart. Mk. 10.—

Nickel, Erwin, Der Mensch und sein Weltbild. Naturphilosophische Betrachtungen. (79 S.) Nürnberg 1947, Die Egge.

— Naturwissenschaft an der Grenze der Metaphysik. (73 S.) Nürnberg 1947, Die Egge.

Obermeier, Rudolf, Diktatur. Ein Querschnitt. (87 S.) Ziemetshausen 1947, Wiborada-Verlag, Rost und Dietrich.

Ohnsorge, Werner, Das Zweikaiserproblem im Mittelalter. Die Bedeutung des byzantinischen Reiches für die Entwicklung der Staatsidee in Europa. (143 S.) Hildesheim 1947, August Lax.

Pascher, Josef, Eucharistia. Gestalt und Vollzug. (304 S.) Münster und Krailling vor München 1947, Aschendoff u. Erich Wewel. Kart. Mk. 8.—

Rang, Martin, Handbuch für den biblischen Unterricht. 2 Bände. (313 u. 328 S.) Tübingen 1947, Furche-Verlag. Geb. je Mk. 10.80

Riefstahl, Dr. Hermann, Sein und Existenz. Neue Erkenntnisse und Bekenntnisse. (48 S.) Berlin-Grunewald 1947, Herbig.

Roegele, Otto B., Europäische Voraussetzungen. (63 S.) Bonn 1948, Götz Schwippert. Kart. Mk. 2.80

— Erbe und Verantwortung. (38 S.) Hamburg 1948, Hansa-Verlag, J. Toth.

Ruprecht, Erich, Die Botschaft der Dichter. Zwölf Vorträge. (474 S.) Stuttgart 1947, Dr. Roland Schmiedel. Geb. Mk. 11.—

Rütten, Felix, Christliche Worte. Eine wortgeschichtliche Erklärung christlicher Grundbegriffe. (144 S.) Hamburg 1947, Hansa-Verlag, J. Toth.

Sackville-West, V., Adler und Taube. Eine Studie in Gegensätzen. Die hl. Theresia von Avila. Die hl. Therese von Lisieux. (251 S.) Hamburg 1947, Christian Wegner. Geb. Mk. 9.—

Sasson, Siegfried, Vom Krieg zum Frieden. Erinnerungen. (300 S.) Köln 1947, Volker-Verlag. Geb. Mk. 12.50

Scheerer, Walter, Gespräche auf dem Scherbenhügel. Über den Sinn einer neuen Humanität. (181 S.) Hamburg 1947, Hermann Laatzen.

Schilcher, Karl, Das Dorf am Lech. Eine Chronik. (328 S.) 8 Illustrationen. Ziemetshausen 1948, Wiborada-Verlag, Rost und Dietrich. Brosch. Mk. 7.20

Schmidt, Kurt, Buddhistische Heilige. Charakterbilder. (105 S.) Konstanz 1947, Curt Weller u. Co.

Schneider, Karl Ludwig, Die Botschaft vom Tode. Ein Sonettenkranz. (40 S.) Hamburg 1947, Hansischer Gildenverlag. Kart. Mk. 2.20

Scholz, Heinrich, Begegnung mit Nietzsche. (40 S.) Tübingen 1948, Furche-Verlag.

Sieger in Fesseln. Christuszeugnisse aus Lagern und Gefängnissen. (Das christliche Deutschland 1933—1945, Gemeinschaftliche Reihe, Heft 1.) (157 S.) Freiburg 1947, Herder. Kart. Mk. 5.80

Siegmund-Schultze, Friedrich, Die deutsche Widerstandsbewegung im Spiegel der ausländischen Literatur. (64 S.) Stuttgart 1947, Reclam.

Smith-Erasmi, Die Stellung Mariens im Erlösungswerke Christi. (263 S.) Paderborn 1947, Schöningh. Kart. Mk. 4.80. Geb. Mk. 5.80

Solowjow, Wladimir, Drei Gespräche. Übersetzt von Erich Müller-Kamp. (264 S.) Bonn 1947, Götz Schwippert.

Suzuki, Dr. Daisetz Teltaro, Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. (185 S.) Konstanz 1947, Curt Weller. Brosch. Mk. 8.—

Tomberg, Valentin, Die Grundlagen des Völkerrechts als Menschheitsrecht. (195 S.) Bonn 1947, Götz Schwippert.

La Vie économique et sociale. 18. année Nr. 2. (80 S.) Anvers 1947, Rue du Prince 13.

Voggensperger, Dr. René, Der Begriff der Geschichte als Wissenschaft im Lichte aristotelisch-thomistischer Prinzipien. Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte. Beiheft 5. (130 S.) Freiburg (Schweiz) 1948, Paulusverlag.

Wenzel, Ulrich, Auf der großen Straße. Eine Erzählung aus dem Kriegsjahr 1944. (55 S.) Hamburg 1947, Hansa-Verlag, J. Toth.

Wien, Alfred, Wege der Sehnsucht. Gestaltwerdung des modernen Menschen. (206 S.) Paderborn 1947, Schöningh. Kart. Mk. 5.80

Worringer, Wilhelm, Problematik der Gegenwartskunst. (28 S.) München 1948, Piper u. Co.

FRANZ EHRENWIRTH VERLAG MÜNCHEN

Bisher erschienene Werke:

Gertrud von le Fort
Das Schweißtuch der Veronika
Erster Teil: Der römische Brunnen.
Roman . . . . . gebunden RM. 5.50
Zweiter Teil: Der Kranz der Engel.
Roman . . . . . gebunden RM. 7.—
Die Letzte am Schafott
Novelle . . . . . gebunden RM. 3.50
Der Papst aus dem Ghetto
Roman . . . . . gebunden RM. 10.—
Hymnen an die Kirche *kart. RM. 2.25*

Eugen Gagarin
Die letzte Weihnachtsreise
Erzählung . . . . . kart. RM. 3.50

Bernt von Heiseler
Der Bettler unter der Treppe
Eine deutsche Sage . . . . . kart. RM. 4.—

Arthur E. Hertzler
Der Doktor auf der Landstraße
Übersetzung aus dem Amerikanischen
. . . . . kart. RM. 8.50

Galina Kusnetzowa
Weißer Mohn
Russische Novellen . . . . . kart. RM. 5.80

Karl August Meissinger
Der verborgene Stern
Roman . . . . . gebunden RM. 8.50

Eugen Ortner
Ein Mann kuriert Europa
Der Lebensroman Sebastian Kneipps
. . . . . gebunden RM. 4.80

Ludwig Rosenberger
Die Frauenkirche
Ein Münchner Heimatbuch mit
48 Tiefdruckbildern . . gebunden RM. 16.—

Josef Sellmair
Trost der Weisheit
Aphorismen . . . . . gebunden RM. 5.—
Weisheit der Sibylle
Aphorismen der Geschichte
. . . . . gebunden RM. 5.50

Dora Tatjana Söllner
Ausfahrt
Gedichte . . . . . kart. RM. 2.50

Hanna Stephan
Das Glockenspiel
Erzählungen . . . . . kart. RM. 5.80

Russische Erzählungen
Übersetzt v. Otto von Taube kart. RM. 4.80

Pieter Vervoort
Ein Paar Stiefel laufen zum Himmel
Ein Reisebuch aus Norwegen, Dänemark
und Schweden . . . . . gebunden RM. 4.80
Die goldene Triangel
Eine Wanderung durch Jugoslavien, Bulgarien und Rumänien . . gebunden RM. 6.80
Margaret Thormaelen
Roman . . . . . kart. RM. 10.—

Dolores Vieser
Das Singerlein
Der Roman einer jungen Seele
. . . . . gebunden RM. 3.20

Alle diese Werke sind bereits an den Buchhandel ausgeliefert

Neuerscheinungen und Neuauflagen in Vorbereitung von: Vera von Arseniew . Iwan Bunin Gertrud von le Fort . Eugen Gagarin . Konrad Gatz . Helene Haluschka . Bernt von Heiseler Galina Kusnetzowa . Josef Maria Lutz . Karl August Meissinger . Eugen Ortner . Vitalis Pantenburg . Paul Ramadier . Richard Seewald . Josef Sellmair . Hanna Stephan . Olga Taxis-Bordogna . Pieter Vervoort . Dolores Vieser.

Alle Werke
werden nur durch den Buchhandel geliefert. Der Verlag führt *keine Privatbestellungen* aus.

DOKUMENTE

Internationale Beiträge zu kulturellen, religiösen und sozialen Fragen

---

In allen Völkern sind heute die Verständigen und Gutwilligen von der Notwendigkeit überzeugt, den so lange unterbrochenen gegenseitigen kulturellen Austausch wieder aufzunehmen.
Die Zeitschrift „DOKUMENTE" dient der Aufgabe, in Deutschland und Österreich über die geistige, religiöse, kulturelle und soziale Lage und Entwicklung des Auslands und insbesondere Frankreichs zu informieren (durch Übersetzung wichtiger Artikel und Berichte aus Zeitungen, Zeitschriften und Büchern oder durch übersetzte Originalbeiträge).
Im gleichen Verlag erscheint die Zeitschrift „DOCUMENTS", welche die Leser der französischen Sprachgebiete in entsprechender Weise über Deutschland und Österreich unterrichtet.
In der Redaktion arbeiten deutsche und französische Christen zusammen. Verantwortlich zeichnen
für die Herausgabe: Jean du Rivau,
für die Redaktion: Alfons Erb und Luc-Antoine Boumard.

Einige Titel aus den letzten Heften:

Die Auseinandersetzung über die Atombombe. Stimmen aus Amerika, England, Frankreich und der Schweiz.
Der Krieg ist keine Lösung. Vier Artikel aus dem „Osservatore Romano" von G. dalla Torre.
Wiederbegegnung der getrennten Christen. Beiträge von J. Kopf O. P., A. Szentuelop-König und Yves Congar O. P.
Die letzten Stationen. Von Wilhelm Roepke.
Französisch-deutsches Schriftsteller-Treffen in Lahr: Referate von E. Mounier, Eugen Kogon, Dubois-Dumée, F. J. Schöningh u. a.
Im Anhang: Berichte über Bücher, Kunst, Theater und Musik.

Die Zeitschrift „DOKUMENTE" erscheint monatlich und ist durch den Buchhandel oder unmittelbar vom Verlag zu beziehen. Preis pro Heft 2 Mark (im Abonnement für 6 Hefte 12 Mark, für 12 Hefte 24 Mark, zuzüglich Porto).

VERLAG DER DOKUMENTE

(17b) Offenburg/Baden, Weingartenstr. 6

Postscheckkonto: Jean du Rivau, Karlsruhe 24142, Freiburg i. Br. 3703, Berlin NW 97056

Die Jugend unserer Kirche

Von IVO A. ZEIGER S. J.

Eine eigenartige Feststellung muß man machen: In dem Lärm, der in unserem öffentlichen Leben wieder laut geworden ist, kommen die lautesten Stimmen nicht von denen, die am härtesten von Krieg und Kriegsfolgen betroffen wurden, sondern im Gegenteil: die wirklich Leidenden schweigen. Im Stimmengewirr der Politik und öffentlichen Auseinandersetzungen fehlen fast ganz die duldenden Mütter, die darbenden Heimatlosen, die verelendeten Heimkehrer aus Lazarett oder Gefangenschaft. Sie schweigen.

Auch unsere Jugend schweigt. Man mag noch so genau in das Reden und Plänemachen hineinhorchen, eine echte Jugendstimme wird man selten entdecken. Wohl reden und schreiben manche als Sprecher der Jugend, es gibt auch Jugendzeitschriften, aber ihr Wort ist meistens so unjugendlich, trüb und lichtlos, sie theoretisieren und diskutieren mit einem solchen Ernst und mit so zersetzender, verlebter Kritik, daß man sagen muß: Nein, das ist nicht die Stimme echter Jugend; die wahre Glocke junger Herzen klingt heller, mutiger, froher. Unsere Jugend schweigt; sie gehört also offenbar auch zu jenen, die wirklich leiden.

Und so ist es. Das 20. Jahrhundert hatte sich an seinem Beginn mit Stolz das Jahrhundert der Jugend und Jugendbewegung genannt; es hat noch nicht die Hälfte seines Ablaufs überschritten, und schon ist zum zweitenmal sündhafter Mißbrauch mit dem Adel jugendlicher Begeisterungsfähigkeit getrieben worden. Als die deutsche Urjugendbewegung am Ausgang des vergangenen Jahrhunderts antrat, um „frei von aller Beeinflussung durch die Alten" ein Jugendreich romantischer Schönheit, unbeschwerter Naturfreude, unberührter Wahrhaftigkeit zu errichten, da konnte sie nicht ahnen, daß gerade das Gegenteil ihres Wollens als dunkles Verhängnis über sie hereinbrechen werde.

Sie wollte sich nicht mehr vor den Karren der Alten spannen lassen, baute ihre Bünde mit neuem Lebensstil und endete als schmählich mißbrauchte Zwangsorganisation in den Händen politischer Gruppen. Sie hatte nach freier Entfaltung des Einzelmenschen gestrebt aus „innerer Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit" und wurde zur alles gleichschaltenden Massenbewegung unter dem eisernen Gesetz aufgezwungener Weltanschauung. Sie hatte die schlichte, selige Versunkenheit nach innen gesucht und fand sich am Ende ihres Weges im Getriebe verkrampfter Organisationen und zweckgebundener Großsprecherei. Dienen wollte sie der Schönheit, dem Adel der Seele, dem Leben, aber man zwang sie als Soldaten oder Wehrmachtshelferin, mit eigener Hand

Schönheit und Leben, Kultur und selbst den eigenen Seelenadel zu vernichten. Und dies alles, weil es erbarmungslosen Erwachsenen gelungen war, die besten Kräfte des jugendlichen Menschen: Begeisterung für alles Hohe, Zug und Sehnsucht in die Weite, Mut und Heldenhaftigkeit, Ehre und Wahrhaftigkeit, vor die eigenen, sehr unjugendlichen Ziele zu zwingen.

Ist es verwunderlich, daß nach solcher Enttäuschung unsere Jugend schweigt? Unter allen Volksschichten ist sie jene, die am stärksten in den Strudel der vergangenen Weltanschauung gerissen wurde, und zwar ohne ihre Schuld. Wer heute noch nicht 25 Jahre überschritten hat, war vor 1933 noch zu klein, als daß er die alte Jugendbewegung bewußt hätte erleben, die Lieder ihrer Freiheit und Sehnsucht verstehend hätte singen können. Was diese Jahrgänge kennenlernten, war nur ein Zerrbild von Jugendbewegung: parteipolitisch gelenkte Staatsjugend, hochtrabende Propaganda, von außen her erzeugte oder gar erzwungene „Bewegung", schließlich Arbeitsdienst, Front- und Etappenleben, Kriegsgreuel, Ausweisung, Zusammenbruch alles dessen, was als ewiger Hochwert vor die junge Seele gezaubert worden war.

Wenn es eine Sünde des totalen Staates gibt, dann ist es die, daß er die Leidenschaft politischen Hasses, die Erbärmlichkeit seines Machtanspruches, die Schrecken des Mordes in Krieg und Bürgerkrieg bis in den geheiligten Raum jugendlicher Herzen hineingeschleudert hat. Vielleicht ist das Lehrgut der empfangenen Schulung gar nicht so tief in Verstand und Herz eingedrungen, als manche befürchten, obwohl auch darüber das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. Um so ernster ist jedoch die Erschütterung der sittlichen Haltung, die Zerstörung jenes Schmelzes unberührter Helligkeit, der Jugend zu Jugend macht. Unsere heutige Jugend ist hart angeschlagen, enttäuscht und früh gealtert.

Dazu kommt eine andere, nicht weniger traurige Feststellung: gerade das heranwachsende Geschlecht wird auch am härtesten von der Nachkriegsnot betroffen. Unterernährung und Hunger hemmen die gesunde Körperentwicklung und schaffen Grundlagen für ein labiles Nervensystem. Hinter der Wohnungsnot lauert sittliche Gefahr. Die Bilder häßlicher Ruinen und eines primitiven Lebens verdrängen aus der Einbildungswelt die erhebenden und veredelnden Eindrücke, die einst unserem jugendlichen Gemüte aus gepflegter Wohnkultur, aus dem reichen Schatz unserer Kunstfreudigkeit immerfort zuströmten. Das gilt sogar bis in die Gotteshäuser hinein; waren sie früher in ihrer Schönheit und Heimlichkeit auch dem Ärmsten wie eine „gute Stube" himmlischer Feierstunden, so werden sie heute nicht selten ersetzt durch Baracken, Maschinenhallen, Kellerräume, dürftiger als der Stall von Bethlehem, dessen Armut doch wenigstens vom sichtbaren Licht jubelnder Engel verklärt wurde. Die Öde unserer Wohnungsnot wird tiefere Spuren im Gemüt des kommenden Geschlechtes zurücklassen, als wir heute wahrhaben wollen.

Jugend lebt wesentlich vom Blick in die Zukunft, von der Hoffnung. Bietet ihr die heutige Wirtschaftslage diesen Blick in die Weite? Sieht sich nicht

auch der entschlossenste Jungmann, der sein Leben bauen möchte, in einem Gestrüpp von Bestimmungen und Verboten wie in einem Drahtverhau verfangen? Und wie schwer wird dem jungen Mann der Weg in die Ehe gemacht, gar nicht zu reden vom Mädchen, das bei dem prozentualen Mißverhältnis der Geschlechter nur zu oft seine Hoffnung auf Familienglück begraben muß.

Im politischen Bereich endlich hat diese Jugend eine Staatsführung erlebt, die wohl an schwersten Bedenken litt — und das wird zugegeben —, wo jedoch „die Organisation klappte", selbst im Wirrsal brechender Bombennächte; und für solche Erkenntnisse ist der junge Mensch anfällig. Er denkt nicht tief genug und kann daher auch den mühsamen Gang der neuen Verwaltung nicht verstehen. Man darf sich also nicht wundern, wenn es bisher noch keiner der neuen Parteien gelungen ist, die Saiten der jugendlichen Seele wirklich zum Klingen zu bringen. Diese Jugend ist nicht radikal im herkömmlichen Sinne; sie hat nur kein Vertrauen mehr, steht teilnahmslos zur Seite und will sich nach bitterer Enttäuschung an niemand mehr binden.

Das soll keine Anklage sein. Es wäre abwegig, wenn wir Erwachsenen über sittliche Entartung oder fehlendes Interesse unserer Jugend klagen, gar sie vor unser Gericht fordern wollten. Dazu fehlt uns die Berechtigung; denn größer ist die Sünde der Alten an den Jungen. Was uns ziemt, ist liebende Hilfe.

Das Bild ist düster, und doch auch wieder heller, als die meisten wissen. Denn unbeachtet vom geschäftigen Alltag und vom Gezänk der Stunde haben echte Jugendfreunde und die Jugend selbst, ganz im stillen, schon wieder den Aufbau ihres Jugendreiches begonnen. Davon soll im Folgenden gesprochen werden, damit an jugendlicher Hoffnung und Arbeit unser Mut sich hebe. Wir wollen versuchen, einen Einblick zu vermitteln in das neue Haus der Jugend und in die Vielfalt seiner Räume, aber auch in Bauweise und Baugesetz, nach dem gearbeitet wird. Und da die Jugend der katholischen Kirche nicht nur unserem Herzen am nächsten steht, sondern — wir dürfen das mit Stolz sagen — als erste Jugendgruppe wieder angetreten ist, am kraftvollsten zugepackt hat, am stärksten und geschlossensten heute dasteht, so mag man es verstehen, wenn wir am meisten und herzlichsten von ihr sprechen.

Als im Jahre 1945 der Zwang der Staatsjugend beseitigt und damit der Weg zu neuen Organisationen freigegeben wurde, konnte man mit dem Aufleben der früheren Jugendverbände rechnen. Wer die Vielfalt der bündischen Jugend vor 1933 kannte und um den Hang des Deutschen zum Organisieren weiß, wird allerdings überrascht sein von der Dürftigkeit dessen, was wiedererstand.

Wenn man von der katholischen Jugend absieht, die hierin eine gewisse Ausnahme bildet und von der eigens gesprochen werden soll, so traten bis heute folgende Gruppen in das Licht der Öffentlichkeit: die religiös-kirchlichen Gruppen der „Evangelischen Jugend" (ungefähr 300 000 Mitglieder), verschiedene parteipolitisch ausgerichtete Verbände wie die „Roten Falken"

(mit 85 000 in Berlin und den Westzonen), die „Freie deutsche Jugend" (FDJ, etwa 500 000, davon in der Ostzone allein etwa 450 000), die im Aufbau stehende „Gewerkschaftsjugend" (etwa eine Million in den Westzonen); endlich sogenannte unabhängige Gruppen, wie die „Naturfreunde", die „Pfadfinderschaft" und die zahlenmäßig alle überflügelnde „Sportjugend".

Von einer Vielfalt im gewohnten Sinne kann man also nicht sprechen. Die nächstliegende Ursache mag in der Lizenzierungspolitik der Besatzungsmächte zu suchen sein. Ein tieferes Zusehen jedoch offenbart uns andere Gründe, die in der geistigen Lage der deutschen Jugend wurzeln.

Zunächst macht man die überraschende Feststellung, daß alle diese Neugründungen (die katholische Jugend nicht ausgenommen) gar nicht von der Jugend selbst ausgingen, sondern vom Willen der Erwachsenen. Es sind nicht, wie einst in den Anfängen der Jugendbewegung, kleine Gruppen von Jugendlichen entstanden, aus einem neuen Wollen des jungen Herzens geboren, die ihren eigenen Lebensstil schufen und langsam zu Großverbänden sich zusammenschlossen, sondern die Erwachsenen haben fertige Organisationen künstlich wieder aufgestellt und laden die Jugend zum Eintritt ein. Es handelt sich also nicht um einen Aufbau von unten und innen, sondern um eine Auflage von außen und oben her.

Und da diese Verbände, als Zweckorganisation der Erwachsenen weltanschaulich bzw. parteipolitisch ausgerichtet sind, da jedoch die heutige Jugend nach der gemachten Erfahrung sich nicht mehr „binden oder vorspannen lassen" mag, so ist es nicht verwunderlich, daß einen wirklich begeisterten Zulauf nur jener Verband fand, der zweckfrei allein dem naturhaften Bewegungstrieb der Jugend dient, nämlich der Sportverband.

Hier offenbart sich nun ein weiteres: auch der „Wandervogel" entsprach dem Bewegungstrieb der Jugend, aber sein eigentliches Anliegen war geistig-kultureller Art: er suchte ein neues Menschenbild zu prägen, eine bessere Formung der Einzelpersönlichkeit, eine höhere Pflege echter und reiner Kulturwerte in Jugend und Volk, und man muß der alten Jugendbewegung zugestehen, daß sie unserem Volkstum neue und höhere Werte in großer Fülle gebracht hat. Ihr Stil und ihre Formenwelt sind so sehr Gemeingut des jugendlichen Lebens geworden, daß selbst die Hitlerjugend sich dieses Gewand um die Schultern legte, obwohl ihr Geist und ihr Wollen der alten Jugendbewegung völlig entgegenstand.

Was unseres Volkes Zukunft jedoch braucht, ist weniger ein Gewand als ein neuer Geist. Man mag die erzieherischen und veredelnden Werte, die ein gepflegter Sport schaffen kann, noch so hoch anschlagen, deswegen wird man doch eine Sportbewegung noch nicht als Geistesbewegung ansprechen können. Ist in der heutigen Jugendbewegung ein Aufbruch zu neuem Geist, zu einer neuen Seelenhaltung sichtbar?

Man hätte erwarten dürfen, daß unsere Jugend, nach all den bitteren Enttäuschungen, wieder zu den Quellen der Urjugendbewegung dränge, daß

noch einmal ein hohes Programm der „Freiheit und inneren Wahrhaftigkeit" wie einst auf dem Hohen Meißner aus den jungen Herzen aufbrechen würde. Was ein Walter Flex in seinem „Wanderer zwischen beiden Welten" hatte aufleuchten lassen, was „Wandervogel" und „Quickborn" einst als klingendes Lied und wehenden Wimpel über dem Lande junger Herzen hatten flattern lassen: der Drang aus der Fesselung in die Freiheit, die Flucht aus der Häßlichkeit der Städte (und wieviel mehr gilt dies heute von den rauchgeschwärzten Trümmern) und eines zänkischen Lebens in die reine Unbescholtenheit der Natur, die Ablehnung aller bloß formalen Organisation, die Pflege der Einzelseele gegen alle Vermassung, die Freude an einer neuen Kunst und echtem Lebensgefühl — sollte dies alles nicht noch einmal die jungen Herzen entzünden? Oder ist die Jugendbewegung doch wirklich tot, verraten, verschüttet, erdrosselt? Bang ist diese Frage, die sich Tausende stellen.

Vielleicht ist die Zeit noch nicht reif, der Seelengrund nach dem niedergegangenen Hagelwetter noch nicht genug beruhigt; vielleicht fehlt uns auch hier, wie in so vielen Fragen des Wiederaufbaus, die Geduld, die starke, zähe, ihrer selbst sichere Kraft zum Wartenkönnen und Reifenlassen. Wir können nicht einfach um ein halbes Jahrhundert zurückgehen, als ob in der Zwischenzeit nichts geschehen wäre. Denn die Jugend von heute kennt aus ihrer Herkunft gar nicht mehr die Anliegen, die um die Jahrhundertwende die Geister erregten.

Die Jugend der katholischen Kirche mag uns ein Lehrbeispiel dafür sein, was an Leistung möglich und was erst noch mühsam im Werden ist. Denn auch sie mußte den Weg aller deutschen Jugend gehen, durch NS-Schulung, Krieg und Not. Aber ihr neues Jugendwerk offenbart so viel Mut und Hoffnung, daß es allein schon einen lebensvollen Beweis darstellt, wie religiöser Glaube und kirchliche Geborgenheit nicht nur ein Bollwerk gegen die Verirrungen der Zeit bilden, sondern auch mitten in verzweifelter Not noch Lebensmut zu erwecken vermögen.

Die Gleichschaltungswelle, die 1933 das deutsche Organisationswesen erfaßte, hat nach und nach die etwa 27 katholischen Jugendverbände überrannt und verschlungen. Wohl glaubten am Anfang noch viele Jugendführer, ihre Gruppen tarnen und weiterführen zu können, aber die Maschen des Polizeinetzes zogen sich immer enger über ihnen zusammen, und nicht wenige hochgesinnte Priester und Jungführer mußten ihre Treue mit dem Verlust von Freiheit und Leben bezahlen.

Um so dringlicher schien es daher dem Episkopat, wenigstens eine gesonderte Seelsorge für die Jugend zu retten und zu fördern. Da sie nicht im Rahmen eigener Verbände durchführbar war, mußte sie sich an die gesamte Jugend der Pfarrei wenden, eine Organisationsform, die mit dem Wesen des kirchlichen Aufbaus gegeben war und als „rein religiöse" Gemeinschaft von dem polizeilichen Verbot nicht betroffen wurde. Die Richtlinien, welche die Fuldaer Bischofskonferenz 1936 für die Jugendseelsorge veröffentlicht hat,

wurden entschlossen durchgeführt, nicht ohne Gefahr und vielerlei Bedrängnis; aber sie haben sich durchgesetzt und bewährt.

Bösgemeinte Unterdrückungsmaßnahmen haben nicht immer nur böse Folgen; Gott kann auch auf krummen Linien gerade schreiben. So hatte die Auflösung unserer Jugendverbände eine unerwartete Auswirkung: die alten Verbände waren zwar mustergültig ausgebaut gewesen, aber ihr Eigenleben band fast alle Seelsorgskräfte in eine Art katholischen Ghettos; die Sorge für den verhältnismäßig kleinen Hundertsatz organisierter Jugend ließ nicht genug Aufmerksamkeit und Arbeitskraft übrig für die vielen jungen Katholiken, die außerhalb des „Jugendreiches" herumirrten. Nun fielen die Mauern des Eigenheimes, die Seelsorge beschränkte sich zwangsweise auf die Pfarrjugend, besser gesagt, sie dehnte sich auf die gesamte Jugend der Pfarrei aus. Vom Standpunkt der Seelsorge aus bedeutete das einen unvorhergesehenen Gewinn, nicht zuletzt auch deshalb, weil der Klerus, von einer allzu weitläufigen Vereinsarbeit befreit, seine ganze Liebe und Sorge dieser einen Gruppe widmen konnte, die nun nicht mehr bloß „Jugend in der Kirche" war, sondern „die Jugend der Kirche". Freilich darf man nicht übersehen: dieser Gewinn war um einen hohen Preis erkauft, um den Verzicht auf alle Tätigkeit und Jugendformung, die mehr als „rein religiös" war. Was dies bedeutet, weiß jeder, der Jugend zu formen versucht.

Begreiflicherweise suchten also die Freunde der Jugend, nachdem die Verfolgungswelle gebrochen war, das Organisationswesen wieder herzustellen. Doch erhob sich sofort innerhalb der kirchlichen Führung ein ernstes Bedenken: soll man wieder zurückkehren zur Vielzahl und Vielfalt der Bünde, unter Verzicht auf die wertvolle Einheit und Geschlossenheit der Pfarr- und Diözesanjugend? Soll man erneut eigenständige Bünde gestatten, die außerhalb der kirchenamtlichen Jugendführung, ja als selbständige Gebilde, selbst über den Diözesen schwebend und einer straffen Unterordnung und Überwachung sich entziehend, ihr Sonderleben führen?

Die Anhänger einer zentralen, kirchenamtlichen Organisation schienen zunächst die stärkeren; für ihre These sprach die in der Verfolgungszeit gewonnene Einheit, die vorherrschende Abneigung gegen erneute Aufsplitterung, der allgemeine Zug zur Massenformation, zur amtlich gelenkten Einheitsorganisation, schließlich die Gewöhnung des Volkes an Regelung, Planung und Befehlsempfang von oben. Denn es ist nicht zu leugnen, daß Wille und Fähigkeit zu freiem Aufbau von unten herauf, zu selbstverantwortlichem Handeln, kurz zur eigenen Initiative und Entfaltung unserem Volke (übrigens den modernen Völkern überhaupt) weithin verloren gegangen ist.

Aber auch die Vertreter der Vielfalt fehlten nicht, und sie führten gute Gründe ins Feld: eine erfolgreiche Formung des jungen Menschen fordert gesonderte Behandlung der verschiedenen Stände, also wir brauchen über die einheitliche Pfarrjugend hinaus eigenständige Gruppen für junge Handwerker, Arbeiter, Studenten; Vielfalt mag wohl die einheitliche Leitung erschweren, aber sie erzeugt auch einen wertvollen Reichtum des Lebens, den

eine gleichmachende Massenbewegung nie geben kann; wichtiger sei die Kleinarbeit in gesonderten Gruppen, gerade um der Vermassungstendenz der Zeit entgegenzuarbeiten; schließlich ging man sogar so weit, das Recht auf freie Organisationsentfaltung auch im kirchlichen Raum zu betonen gegen übertriebene Ansprüche auf Vereinheitlichung und Planung.

Damit begann mit bekannter deutscher Gründlichkeit eine Auseinandersetzung, die der Öffentlichkeit und Jugend wohl ziemlich verborgen blieb, deswegen aber nicht weniger gründlich durchgekämpft wurde.

Schon im Herbst 1945 hatten die Bischöfe in weitschauender Klarheit folgende Leitsätze aufgestellt: das Ergebnis der Verfolgungszeit, nämlich die Einheit der katholischen Jugend, der kirchenorganische Aufbau nach Bistum, Dekanat und Pfarrei, sowie die wesentlich religiöse Zielsetzung sollen nach Möglichkeit erhalten bleiben; innerhalb dieser Einheit soll jedoch den Bedürfnissen ständischer Gliederung und seelsorglicher Notwendigkeit Rechnung getragen und die Freiheit der Bewegung und besonderer Gliederungen gesichert werden; kirchliche Leitung und Laienführung sollen harmonisch abgegrenzt und abgestimmt werden; besondere Sorge soll auf die Gewinnung der Arbeiter- und Landjugend verwandt werden; also gelenkte Vielfalt bei grundsätzlicher Einheit.

Diesem Grundgedanken entspricht ziemlich genau, was im April 1947 als vorläufige Organisationsform in gemeinsamer Einigung beschlossen wurde.

Die gesamte organisierte Jugend der katholischen Kirche Deutschlands bildet den „Bund der Deutschen Katholischen Jugend". Der Bund umfaßt zwei große, in sich verschiedene Gruppen: die sogenannten „Stammgruppen", die nichts anderes sind als die organisierte Pfarrjugend, und die „Gliederungen", d. h. Sonderbünde, die der Eigenart bestimmter Stände oder Lebensaufgaben dienen sollen.

Die Pfarrjugend, nach Altersstufen und Geschlecht geordnet (10—14 Jahre, Knaben: Jungschar, Mädchen: Frohschar; 14—18 Jahre: Jungenschaft und Mädchenschaft; 18—25 Jahre: Jungmannschaft und Frauenjugend), deckt sich in ihrer organisatorischen Gliederung mit dem Kirchenaufbau selbst: Pfarrei, Dekanat, Bistum. Da im sogenannten Jugendseelsorgsamt des Bischofs jeweils nicht nur die allgemeine Jugendseelsorge bearbeitet wird, sondern auch die organisierte Jugend mit ihren geistlichen und Laienführern vertreten ist, so ist eine klare kirchenamtliche Einheitsführung erreicht. Haus Altenberg (bei Köln) ist nicht Bundeszentrum im Sinne der alten Verbände, sondern unter Aufsicht des Episkopats wirkende Arbeitsstelle des Bundes, dessen jurisdiktionelle Spitze jeweils bei den Bischöfen der einzelnen Sprengel liegt.

Ähnliches gilt von den „Gliederungen" oder Sonderverbänden. Es sind dies (ohne daß damit eine Vollständigkeit gegeben sein soll): die „Marianischen Kongregationen", die „Kolpings-Jugend" für junge Handwerker und Arbeiter, „Neu-Deutschland" für Studenten Höherer Schulen, „Heliand" für Studentinnen, „St. Georgs-Pfadfinderschaft", die Jugendgruppe des „Katho-

lischen Frauenbundes", die erst in jüngster Zeit gegründete „Christliche Arbeiterjugend" (CAJ, nach Art der international bekannten Jeunesse Ouvrière Chrétienne), die Jugend des Katholischen Kaufmännischen Vereins (KKV) und die entsprechende weibliche Gruppe „Lydia", endlich die verschiedenen Hochschulstudenten-Gruppen, deren Formen — erst im Aufbau begriffen — ein abschließendes Urteil noch nicht erlauben.

Die Sportvereinigungen sollen nach dem Willen der militärischen und zivilen Behörde neutral sein. Da jedoch echte Überparteilichkeit und demokratische Gerechtigkeit in manchen örtlichen Sportgruppen nicht gewahrt werden — noch lebt zu wenig fairer Sportgeist, noch kommandiert wie einst die jeweilige „Mehrheit" —, darum ging katholische Jugend in einigen Gebieten, in Verteidigung unabdingbarer Grundforderungen, an die Gründung eigener Sportabteilungen: die vor 1933 so stolze katholische Sportbewegung „Deutsche Jugendkraft" (DJK) meldete sich wieder.

Dieser knappe Überblick zeigt, daß die katholische Jugend in ihren eigenen Reihen bereits eine Vielfalt entwickelt hat, die den Bestand der anderen Jugendorganisationen erreicht, wenn nicht übertrifft. Organisatorisch gesehen besteht ein erheblicher Unterschied zwischen den „Gliederungen" von heute und den Verbänden und Bünden von ehemals. Es sind nicht autonome Bünde neben andern, sondern eben nur Gliederungen des allgemeinen „Bundes der Deutschen Katholischen Jugend"; es sind Verbände, die restlos dem kirchlich-hierarchischen Aufbau nach Pfarrei, Dekanat und Bistum eingegliedert und jurisdiktionell jeweils dem Bischöflichen Jugendseelsorgamt unterstellt sind, während sie früher frei von solcher Bindung über den Diözesen als eigenständige Großgebilde schwebten, von ihrer zentralen Leitung ihre Weisungen empfingen und, besonders bei zahlenmäßig umfangreichen Bünden, wie eine Kirche neben und über der amtlichen Kirche empfunden werden konnten. Die neue Lösung will Einheit und Vielfalt harmonisch vereinigen, in der Hoffnung, daß die verbindende, straffe Kraft der Kirchenorganisation die zentrifugalen Kräfte der in sich notwendigen Sonderverbände zusammenhalten wird. Wieweit diese Hoffnung sich erfüllen wird, bleibt der Zukunft zum Entscheid überlassen.

Wir haben die Umrisse der Organisation gesehen; werfen wir nun einen Blick in das Innere unserer Jungen Kirche. In Anlehnung an die Stilformen und Arbeitsmethoden, die in der Blütezeit der Jugendbewegung ausgebildet wurden, tritt auch die neue Jugend an: Heimabende, Singgruppen, gemeinsames Wandern und Auftreten mit Banner und Wimpel, kurz alles, was zum Bild der Jugendbewegung gehörte und soweit es in der augenblicklichen Lage durchführbar ist. Denn noch engen mancherorts behördliche Bestimmungen die freie Entfaltung nach außen fühlbar ein, noch verbietet die Kleidernot eine eigene „Kluft", noch fehlt es an Raum für Heimabende, an Raum und Lebensmitteln für Schulungskurse, Zeltlager und Wanderungen, Ferien-

herbergen. Aber unsere Jugend ist tapfer; was bei uns Erwachsenen mit hundert Bedenken nicht geht, das bringt Jugend zustande.

Und wie unsere Jugend unter der Not steht, so tritt sie auch nach den Gesetzen der Not zur Arbeit an. Drei Eigenarten unterscheiden die neue Kirchenjugend von der früheren: erstens, sie liebt und sucht die praktische Tat. Das bedeutet nicht, daß diese Jungen und Mädchen frühgealterte Philister wären, die ohne Idealismus und ohne Romantik im Alltag versinken. Aber es bedeutet, daß sie sich wohl kaum für bloßes Ästhetentum, für Schöngeisterei und Schönrederei erwärmen, noch weniger für hohe Spekulation oder weltferne Problematik. Sie schaffen wohl auch am inneren Ausbau ihres Jugendreiches, sie lieben Lautenspiel und Gesang, Zeltlager und Wandern, aber den Vorrang geben sie doch den praktischen Anliegen der Stunde.

Dem entspricht zweitens ihre lebendige Mitarbeit in den Werken christlicher Caritas. Und hierin haben sie so viel Mut, Findigkeit, Opferbereitschaft und christliche Demut geoffenbart, daß dieses Wirken allein schon uns zaghafte und bedenkliche Erwachsene mit Freude erfüllen sollte. Da ziehen Jungen und Mädchen mit dem Handkarren, als Bettler Gottes für die Armen Christi, von Tür zu Tür, sammeln alles, was man ihnen gibt, lohnen mit frohem Jugendlachen, wenn sie etwas bekommen, oder mit einem versöhnlichen Witz, wenn man sie hinauswirft; da klopfen und hämmern junge Burschen in Flüchtlingslagern Betten und Tische zusammen, da helfen Mädchen einen Haushalt aufbauen, waschen und schrubben, flicken und nähen, basteln Spielzeug, stehen in den Volksküchen am Suppenkessel; der „Gefangenendienst katholischer Jugend" spart das Letzte zusammen, um in die Lager Freude zu schicken; in der Diaspora arbeiten Pfarrhelfer und Helferinnen als neuartige Diakone der Kirche — leider noch viel zu wenige — und sind bereits den überarbeiteten Priestern unentbehrliche Arbeitskameraden im Apostolat geworden: unentwegt, wetterhart, opferstark. Wann findet sich einmal der begnadete Dichter, der ein hohes Lied jugendlicher Liebe jenem Werk singt, das auf den Bahnhöfen unserer Großstädte, in den Übernachtungsbunkern und Heimen Nacht für Nacht von unerschrockenen Jungen und mannhaft starken Mädchen geleistet wird! Sie reden nicht von der Not, sie schreiben nicht tiefe Gedanken über den metaphysischen Sinngehalt der Caritas, sie handeln und bannen die Not. Und mögen sie auch leere Hände haben — das Strahlen ihrer beseelten Augen, der Glockenklang ihres jungen Herzens bleibt unvergessen.

Endlich ist die neue Jugend bewußt dem Apostolat zugewandt. Sie weiß, daß sie in ihren Verbänden, die heute vielleicht schon eine Million Jugendlicher umfassen, doch nur einen geringen Hundertsatz katholischer Jugend erreicht, daß sie wohl ihr Jugendreich pflegen und herrlich gestalten soll, aber darüber die Millionen nicht vergessen darf, die ebenso in Taufe und Firmung mit Christi Zeichen gesiegelt wurden. Vielleicht wird man sagen, Jugend sei selbst noch bildungsbedürftig und daher zum Apostolat unter den Fernstehenden gar nicht geeignet. Aber wer wollte jungen Herzen die Mit-

arbeit auf dem Acker Gottes aus bloß formalen Überlegungen verwehren? Sie sehen unsern Klerus, besonders in der Diaspora, in verzweifelter Arbeit, sie spüren in ihrer Umwelt die kaltabweisende Luft der Zeit, sie wissen um das Glück der Christusnähe; warum sollen sie nicht aus der Geborgenheit ihres Jugendreiches — und es ist ein innerlich reiches Reich — in die „Welt" hinaus dürfen, warum nicht Christi Licht, das in Liturgie und Eucharistie ihnen aufleuchtete, als Fackelträger Gottes hinaustragen, warum sollen sie nicht andere Jungen und Mädchen für das Glück, das sie entdeckt haben, begeistern und gewinnen dürfen?

Wenn man, wohl mit Unrecht, dem deutschen Katholizismus der vergangenen Jahrzehnte den Vorwurf gemacht hat, seine Seelsorgstaktik habe mehr Bewahrung und Behütung als missionarische Neugewinnung erstrebt, die alte katholische Jugendbewegung habe über dem Ausbau ihres Heimes und ihrer „Burgkapelle" das Apostolat an den Außenstehenden vergessen, so ist es um so erfreulicher, daß unsere Jugend neue Apostelwege beschreitet. Und nicht ohne Erfolg; nur ein Beispiel: die jüngste Erfahrung hatte gezeigt, daß man mit den Mitteln der bisherigen Verbände nur schwer den Zugang zur Industrie-Arbeiterjugend findet. Sofort begann man, Kernscharen, sogenannte Werkaktivs in der Pfarrjugend zu bilden und den Verband „Christliche Arbeiter-Jugend" (CAJ) nach neuen, ausgeprägt apostolischen Methoden zu gründen.

Diese neue Arbeit geht im stillen voran; und es ist gut so. Nicht Massenkundgebungen, Wallfahrten und Feiern, so wertvoll sie sein mögen, sind im Gottesreich entscheidend; was wächst, macht keinen Lärm. Aus diesem Grunde braucht man sich auch nicht allzusehr zu betrüben, wenn die militärischen und zivilen Behörden den konfessionellen, also auch den katholischen Jugendverbänden grundsätzlich keine ausgesprochene Förderung mit äußeren Mitteln und zum Wirken nach außen angedeihen lassen. Sie haben, im ganzen gesehen, die Freiheit des Handelns gegeben, und Freiheit ist das wertvollste Geschenk für den, der mutig an ein edles Werk gehen will.

Vertrauen wir unserer Jungen Kirche. Sie duldet im stillen, aber sie arbeitet auch im stillen. Mögen es die Freunde der alten Jugendbewegung mit Beängstigung beklagen, daß uns das Jahr 1945 keinen neuen Geistesaufbruch wie 1918 gebracht hat, daß in unserer Jugend keine „Jugendbewegung" im klassischen Sinne aufgebrochen ist, es ist etwas geschehen, was sich als nicht weniger wertvoll enthüllen wird: die Jugend greift zu in schlichter, praktischer Tat, sie baut neu, unverdrossen, trotz Trümmern und Hoffnungslosigkeit, sie hat sich auf die Pfade der Apostel begeben, um die Seelen ihrer jungen Kameraden zu suchen. Diese Haltung, wenigstens als geprägte Gesamtrichtung, ist wirklich etwas Neues, ein hoher Wert, zu dem wir die neue Jugendbewegung und die Kirche unseres Volkes beglückwünschen dürfen. Jugend solcher Ausrichtung wird ganz von selbst wesenhaft, wird nach innen wachsen und eine neue Bewegtheit des Geistes erzeugen.

Es liegt eine gewisse Tragik darin, daß die augenblickliche Führungsschicht in den Jugendorganisationen — Jungklerus und Laien, die in den Problemstellungen der früheren Jugendbewegung groß geworden und in die Arbeitsweise der „rein religiösen, inneren Linie" eingewöhnt sind — für die nach außen drängenden Anliegen der Jungen manchmal weder das genügende Verständnis noch das Wissen um die „peripheren" Fragen christlichen Lebens mitbringen. Sie leben aus ihrer Welt und fühlen sich bedrückt, wenn ihre Jungen und Mädchen nicht mit gleicher Begeisterung auf ihre Fragestellungen eingehen. Aber je mehr im Zuge der Entwicklung die Jugendorganisationen in kirchenamtliche, zentrale Führung gekommen sind, um so ernster muß jeder Jugendführer und Jugendbildner sich verpflichtet fühlen, den Herzschlag der jetzigen Jugend abzuhorchen, ihr Fühlen mitzufühlen, ihr Wollen zu fördern und in die Bahnen Dessen zu lenken, der durch die Zeitanliegen zu uns spricht. Es wird ohnedies ein hohes Maß an Klugheit, erzieherischem Geschick und geistiger Wendigkeit notwendig sein, damit die Einheitsorganisation katholischer Jugend, die ja nunmehr ihre Weisungen und Antriebe zentral von der kirchlichen Behörde, von einem Jugendamt empfangen soll, doch auf die Dauer echte und lebendige Bewegung der Jugend bleibe. Der Notstand der Verfolgungszeit, wo der Priester alles allein leisten mußte, soll durch Heranbildung eines selbständig wirkenden Jungführertums überwunden werden, das, die Technik äußerer Leitung beherrschend, aus dem geistigen Wollen der Jugend selbst schöpfen kann.

Ein Wort des allzu früh heimgegangenen Jugendfreundes Dr. Johannes Theissing, das er im Schatten des altehrwürdigen Domes von Altenberg 1947 schrieb, mag als zusammenfassender Abschluß hier stehen:

„So sehen wir das Zukunftsbild unseres Jugendreiches vor uns als einen mächtigen Dom. Viele Formen und viele Einzelräume sind da vorhanden, doch alle ordnen sich dem Ganzen ein. Jedes Glied hat seine Bedeutung und seine Aufgabe, doch es dient dem Gesamtwerk. Die großen Säulen tragen den Bau. Das sind unsere Pfarrgruppen, die keiner besonderen Gliederung angehören. Sie erfassen die größte Zahl und wirken in die Breite.

Die hohen Fenster bringen Licht und Farbe in den Dom. Ihnen entsprechen die Gruppen der bündischen Gliederungen. Sie sind kleiner an Zahl, bringen Bewegung ins Ganze und drängen zur Höhe.

Die Seitenschiffe und Kapellen erweitern den Raum und leiten im Außenbild von der Steile des Hauptschiffes über zur Höhe der umliegenden Häuser. — So gibt es berufsständische Gliederungen in unserer Jugend. Sie holen viele, die sonst draußen bleiben, durch ihre vom Milieu her geprägte Eigenart in die Gemeinschaft hinein.

Alle aber, Säulen und Fenster, Kapellen und Schiffe, sind auf einen Mittelpunkt ausgerichtet: auf den Altar. So steht unsere Jugend mit allen Gliedern in ihr um den Opferaltar der Pfarrei und weiß im Leben der Kirche die Quelle ihrer Kraft. Nicht mehr baut sie ihr Haus neben den Dom. Sie steht und lebt inmitten der Kirche. Sie ist Jugend der Kirche.

Das große Ziel also steht uns leuchtend vor Augen. Die Fundamente des Domes sind gelegt. Die Bausteine liegen bereit: Tausende junge Herzen sind es, die den Dombau einer neuen Jugend ersehnen. Sollen wir also weiter auf Neues warten? Wir selber müssen das Neue schaffen. Aus uns selbst muß es kommen. Wer noch auf fremde Befehle wartet und ausschaut, ob jemand kommt und ihm etwas Fertiges vor die Nase setzt, der gehört zu den Gestrigen. Ihr aber, die ihr von heute seid, ihr, die ihr jung seid, legt Hand an und baut und erfüllt den Dom unserer Jugend."

Wiederverkörperung

Von WALTER BRUGGER S. J.

Die Wertschätzung des Seelischen im überbiologischen Sinn des Wortes tritt heute wieder mehr in das Bewußtsein der Menschen. Es ist das eine gesunde Gegenwirkung gegen den Bankrott und die Gemütsverödung des Materialismus und Biologismus. Das Ungenügen der äußeren Lage drängt zu einer Überwindung von innen her.

Das Ergebnis dieser Gegenwirkung ist jedoch nicht ohne weiteres und nicht überall eine Rückkehr zu den Glaubenslehren der Kirche. Zu weit haben sich viele Menschen vom Christentum entfernt, zu vielerlei und zu fremdartig sind die Einflüsse, die sie erfahren, als daß sie so einfach den Rückweg zur Offenbarungswahrheit fänden. Dazu kommt der Mangel an Kritik, die geringe geistige Durchbildung, die keine hohen Anforderungen an Begründung stellt, die durch das moderne Leben aufgestachelte Neugier, die das alte Wahre wenig anziehend findet. Man will nicht glauben und festhalten, sondern sehen und erfahren.

All diese Umstände führen heute wie nach dem ersten Weltkrieg zu einem Aufwuchern der Sekten, zu einer weiten Verbreitung des populären Okkultismus, zu Wundersucht und Prophetenmanie; sie geben der Anthroposophie neuen Aufschwung und lassen Ausschau halten nach östlicher, exotischer Weisheit.

Im Zusammenhang mit der Anthroposophie oder auch ohne ihn wird heute die Lehre von der Wiederverkörperung eifrig erörtert.

Die folgenden Ausführungen über Reinkarnation oder Seelenwanderung haben nicht in erster Linie den Zweck, eingeschworene Anhänger dieser Lehre von deren Unhaltbarkeit zu überzeugen. Diese haben ihre phantastischen Anschauungen meist in ein System gebracht, an dem eine Einzeluntersuchung, die ihnen nicht auf all den vielverschlungenen Nebenwegen nachgehen kann, wirkungslos abgleitet. Sie sind von ihren vermeintlichen höheren Einsichten so erfüllt, daß sie darüber nur schwer zu klarem Denken und Urteilen kommen. Die Überlegungen wenden sich vielmehr vor allem an jene, die zwar die Lehre von der Wiederverkörperung als fremdartig empfinden und ablehnen, die aber doch ihr gegenüber ein gewisses Unbehagen

und eine Unklarheit verspüren, so daß sie nicht recht wissen, wie sie den vorgebrachten Scheingründen oder auch nur anmaßenden Behauptungen entgegentreten sollen. Diese Zeilen wollen ihnen helfen, für sich persönlich zur Klarheit zu kommen, Schwankende zu stützen und die fanatischen Vertreter dieser Lehre in ihre Schranken zu weisen. Aus diesem Grunde soll die Lehre der Wiederverkörperung sowohl vom Standpunkt der Philosophie wie der Theologie untersucht werden.

I. Was sagt die Philosophie zur Wiederverkörperungslehre?

Die Anschauung, alles Leben sei ein Kreislauf, der sich ohne Aufhören wiederholt, findet sich als Ausdruck einer magischen Welt- und Lebensauffassung bei vielen primitiven Volksstämmen, so z. B. bei den Alt-Preußen und Kelten, oft ohne jede Heilsbedeutung. Eine positive Bewertung erfährt dieser Kreislauf im ägyptischen Totenbuch, nach dem die Verwandlung in andere Gestalten, auch Tiergestalten, erwünscht ist. Meist aber wird der Kreislauf negativ bewertet und die Freiheit der Seele vom Körper und seinen Zufällen als Heilsgut betrachtet. Die Reihe der aufeinanderfolgenden Existenzen ist ein Läuterungsweg, die einzelne Wiedergeburt eine Folge der Sünde. So vor allem bei den Griechen und Indern.

In Indien ist die Wiederverkörperungslehre den ältesten Schriften des Veda unbekannt; der Gedanke der Seelenwanderung tritt zuerst in den Upanishaden auf und wird seitdem beherrschend für das indische Geistesleben. Er ist sozusagen die selbstverständliche Voraussetzung für alles Philosophieren und für alle indischen oder von Indien ausgehenden Religionsformen, für den Buddhismus und Jainismus nicht weniger als für den Brahmanismus und Hinduismus.

Wahrscheinlich geht der Seelenwanderungsgedanke bei manchen griechischen Sekten, wie den Pythagoreern, den Orphikern, und bei einzelnen Philosophen, wie Empedokles, Plato und später den Neuplatonikern, auf einen Einfluß des Ostens zurück, wenngleich auch Altägypten nicht außer Betracht bleiben darf. Weiter wurde der Seelenwanderungsglaube vom Gnostizismus und manchen außerarabischen Sekten des Islams und in neuerer Zeit durch die von Indien her inspirierte Theosophie und Anthroposophie übernommen. Mit dem kirchlichen Lehramt kam die Wiederverkörperungslehre zuerst in Berührung durch den Origenismus, nach dem die Menschenseelen vor der Geburt als reine Geister existieren, dann aber in der Liebe Gottes erkalteten und zur Läuterung sich mit menschlichen Leibern verbinden mußten. Ähnlich im Priszillianismus.

Oft steht die Wiederverkörperungslehre in enger Verbindung mit dem Pantheismus und stellt in einigen seiner Formen nur eine notwendige Folge aus ihm dar. So etwa, wenn der Brahmanismus das Rad der Geburten als ein ewig sich wiederholendes Ausströmen aus dem Brahma und wieder Zurückströmen ins Brahma auffaßt. Wie schon angedeutet, findet sich der Seelen-

wanderungsglaube aber auch losgelöst vom Pantheismus, sei es im Polytheismus, sei es in Verbindung mit theistischer Gottesauffassung, indem man sich vorstellt, Gott gebe dem Menschen wiederholt Gelegenheit zur Selbstvervollkommnung und zur Erreichung des ewigen Heils.

Obwohl die Wiederverkörperungslehre je nach den systematischen Zusammenhängen, in denen sie auftritt, verschiedene Formen annimmt — der Buddhismus z. B. kennt überhaupt keine bleibende Einzelseele, sondern nur eine gesetzmäßige Verknüpfung der Existenzen auf Grund der vergangenen Taten — so kann doch als annähernd Gemeinsames festgehalten werden, daß dieses gegenwärtige irdische Leben normalerweise für uns weder das erste noch das letzte Leben auf Erden ist. Das Wesen des Menschen besteht nicht in der Verbindung der einen Seele mit dem einen Körper, sondern in der Seele selbst, die eine Reihe von Körpern annimmt und ablegt, wie man ein Kleid wechselt. Die Seele geht dabei nicht unmittelbar, sondern erst nach einem langen Läuterungsweg von einem Körper zu einem anderen über. Die Art dieses Läuterungsweges und die Art der künftigen Wiedergeburt wird bestimmt durch das im vergangenen Erdenleben angehäufte Endergebnis der guten und bösen Taten. Nach indischer Auffassung besteht zwischen der Summe der guten und bösen Taten einerseits und dem Läuterungsweg und der Art der Wiedergeburt andererseits ein gesetzmäßiger, jedem Eingriff eines persönlichen Gottes entzogener Zusammenhang. Dieses aus den guten und bösen Taten mit Naturnotwendigkeit wirksame Schicksal nennt man Karma.

Es ist klar, daß damit die Schichtung der arm, krank, sozial unterdrückt und psychisch belastet Geborenen einerseits und der reich, gesund und sozial gehoben Geborenen anderseits zugleich eine Schichtung des sittlichen Adels zum Ausdruck bringt. Die sittliche und die natürliche Weltordnung sind hier unmittelbar gekoppelt — mit welcher Gefahr des Pharisäismus, liegt offen zutage. Manche abendländische Anhänger der Wiederverkörperung mildern die Strenge der indischen Karmalehre jedoch, indem sie den Menschen dem blinden Wirken des Karmagesetzes nur so lange ausgeliefert sein lassen, als er sich nicht selbst zu Gott wendet, und indem sie auch andere Ursachen als die sittliche Schuld für die Verkörperung zulassen. Ziel der wiederholten Geburt und des wiederholten Lebens ist die Befreiung der Seele von der Notwendigkeit erneuter Wiedergeburt, die vollendete Geistigkeit. Auf die Art und Weise, wie diese erreicht wird, — durch sittliche Makellosigkeit, Aszese oder höheres Wissen — kann hier nicht näher eingegangen werden.

Von der hier vorgetragenen Wiedergeburtslehre ist der christliche Auferstehungsglaube wesentlich verschieden. Bei der Auferstehung des Leibes handelt es sich um die durch Gottes Allmacht bewirkte einmalige Wiederverbindung der einen Seele mit dem einen Körper, in dem der Mensch den Lohn seiner guten und bösen Taten nicht nach einem blind wirkenden Gesetz, sondern nach dem Richterspruch des gerechten, aber auch im Hinblick auf den Opfertod Christi barmherzigen Gottes entgegennimmt.

Die Frage, die wir zu stellen haben, kann nicht die sein, ob man sich so etwas wie die Seelenwanderung überhaupt vorstellen oder irgendwie denken kann. Daß man das kann, zeigt die Geschichte. Es geht uns auch nicht in erster Linie um die innere Möglichkeit einer Wiederverkörperung in einem irdischen Leben, sondern um deren Tatsächlichkeit. Wir fragen: Können wir die Tatsächlichkeit einer wiederholten Geburt unserer Seele mit solcher Gewißheit erkennen, daß wir darauf unser Leben und unser ewiges Heil gründen können? Um diese durchaus praktische Gewißheit geht es, nicht um eine bloß theoretische Möglichkeit. Die mag einem spielerischen Denken genügen, nicht aber dem Lebensernst, aus dem heraus diese Frage zu stellen ist.

Wenn nun auch die innere Möglichkeit einer Wiederverkörperung nicht das Ziel unserer Frage ist, so können wir ihre Behandlung doch nicht ganz außer acht lassen. Denn sollte sich die Wiederverkörperung (in der Form eines gesetzmäßigen Zusammenhangs) als innerlich unmöglich und widerspruchsvoll herausstellen, so wäre damit auch über die Tatsächlichkeit schon das Urteil gesprochen. Ein innerer begrifflicher Widerspruch im Gedanken der Wiederverkörperung wird sich nicht leicht erweisen lassen, oder er ist so subtil, daß er für ein ungeschultes Denken fast alle Überzeugungskraft verliert. Die Wiederverkörperungslehre steht jedoch in Beziehung zum Gottesgedanken einerseits und zum Wesen des Menschen anderseits.

Wir haben schon bemerkt, daß manche Formen der Reinkarnationslehre die notwendige Folge gewisser Arten des Pantheismus sind, wobei der Pantheismus nicht immer in der krassen Gestalt einer unterschiedslosen Gleichheit von Gott und Welt vertreten, sondern oft bloß der unaufhebbare Naturzusammenhang zwischen Gott und Welt betont wird, kraft dessen Gott nicht sein kann, ohne die Welt einmal oder zu wiederholten Malen aus sich hervorgehen zu lassen. Diese Formen der Wiedergeburtslehre stehen und fallen natürlich mit dem Pantheismus. Aber auch jene Auffassungen der Wiederverkörperung, die den Pantheismus ausdrücklich ablehnen, jedoch irgendeine Art von blindwirkendem Karma vertreten, widersprechen dem Gedanken eines persönlichen, die Geschicke der Menschen in freier Souveränität lenkenden Gottes. Sie lassen keinen Platz für Gnade und Barmherzigkeit.

Alle Formen der Wiederverkörperungslehre stehen aber auch im Widerspruch zur Wesenseinheit des Menschen. Freilich, wenn sich die Seele zum Körper nur wie ein Wagenlenker zum Wagen verhielte, wäre die Wiederverkörperung ohne weiteres möglich. Aber dieses Verhältnis ist wesentlich anders. Die Seele hat mit ihrem Leibe wirklich wesensgemeinschaftliche Funktionen, wie die vegetativen und Sinnesvorgänge zeigen. Die Artung des Leibes und die Artung der Seele stehen in einem tiefen Zusammenhang. Man kann zwar fragen, ob die Artung des Leibes die Artung der Seele bedingt, oder die Artung der Seele die Artung des Leibes. Aber eines ist auf jeden Fall gewiß, daß äußere mechanische oder chemische Störungen der Leibesentwicklung auch tiefgehende Störungen des seelischen Ablaufes bewirken

können. Nach thomistischer Auffassung ist die mit der Empfängnis gegebene Individuation der Seele undenkbar ohne ihre einmalige Leibbezogenheit. Eine Übersiedlung der Seele in einen anderen Leib ist daher unmöglich.

Solche Überlegungen systematischer Art werden für jeden überzeugend sein, der die Grundvoraussetzungen teilt. Wer hierin jedoch nicht klar zu sehen vermag, wird auch den Folgerungen nicht ohne weiteres beistimmen. Aber er wird zumindest sehen, daß sich gegen die Wiederverkörperungslehre von der Systematik her gewichtige Einwände erheben lassen.

Wenden wir uns nun der Tatsachenfrage zu, wobei wir noch einmal daran erinnern, daß die Beweislast auf der anderen Seite liegt. Denn angenommen, ich irre mich darin, daß ich nur einmal zu leben habe, so kann mir das niemals schaden. Ich werde Ernst machen mit meinem Leben, mit seinen Freuden und mit seiner Verantwortung. Irre ich mich jedoch in der Erwartung eines wiederholten Erdenlebens, so werde ich der Verführung kaum entgehen, die einzige Zeit der Entscheidung, die mir zur Verfügung steht, zu vergeuden.

Welche Gründe führt die Wiederverkörperungslehre für sich ins Feld?

1. Begreiflicherweise fragt man sich, woher es kommt, daß die meisten Menschen sich in keiner Weise an ein früheres Dasein erinnern können. Demgegenüber wird nun gerade diese Erinnerung angeführt, die freilich nicht allgemein, sondern nur gewissen ausgezeichneten, hellseherisch begabten Individuen möglich sein soll. Mit anderen Worten, wir sind auf den Glauben verwiesen. Manche, wie Rudolf Steiner, fügen allerdings hinzu, dieses Hellsehen sei nach gehöriger Vorbereitung jedem zugänglich. Schade nur, daß zu dieser Vorbereitung wiederum der Glaube an das gehört, was da gesehen werden soll. Wer sind diese Hellseher, daß wir ihnen Glauben schenken sollen, wodurch weisen sie sich als glaubwürdig aus?

Man wird hier vielleicht auf den ähnlich gelagerten Fall der christlichen Offenbarung hinweisen, die auch auf Treu und Glauben hingenommen werden muß. Hier aber liegen die Dinge wesentlich anders. Abgesehen von dem Erweis an Kraft und Fruchtbarkeit, den die christliche Lehre seit zwei Jahrtausenden an all denen erbracht hat, die sich ihr aufrichtigen Herzens ergaben, ist niemand verpflichtet, auf bloß menschliche Behauptungen hin die christlichen Geheimnislehren anzunehmen. Gott selbst hat durch Beweise seiner Allmacht die Glaubwürdigkeit seiner Boten erwiesen, und er hört nicht auf, sie immer wieder durch Wunder zu bestätigen, deren Tatsächlichkeit in der ununterbrochenen Kette von Heiligsprechungsprozessen festgestellt wird.

Daß dem Menschen für gewöhnlich die Wiedererinnerung an ein früheres Leben abgeht, ist eine Tatsache, die im Falle der Wiederverkörperung einer besonderen Erklärung bedarf. Nach Rudolf Steiner liegt sie darin, daß das Ich, nachdem es den Astralleib um sich gegliedert hat, sich bei der Bildung des äußeren Ätherleibes und des physischen Körpers nach außen wendet, wo-

durch es in einen Zwischenzustand der Bewußtlosigkeit versinkt, der so lange dauert, bis die zur äußeren Wahrnehmung notwendigen Organe ausgebildet sind. Wieso aber eine bei der Wiederverkörperung eintretende und vorübergehende Bewußtlosigkeit ein völliges Vergessen der früheren Existenzen zur Folge haben soll, ist nicht einleuchtend, wie ja auch der Schlaf keineswegs die Erinnerungsfähigkeit des Erwachenden auslöscht.

Was aber die vorgebliche Wiedererinnerung mancher Personen an ihr früheres Leben angeht, so ist es zumindest merkwürdig, daß sie fast durchwegs Personen von historischem Rang und Namen gewesen sein wollen. So haben sich z. B. nach den Untersuchungen von Dunglas Home zwölf Personen gleichzeitig als die wiedergeborene, in der französischen Revolution umgebrachte Königin Marie Antoinette ausgegeben, sieben für Maria Stuart, zwanzig für Alexander den Großen oder Caesar. Niemand aber will ein Säufer oder Mörder, kaum jemand ein unbekannter Arbeiter oder Bauer gewesen sein. Gewiß gibt es auch Fälle, die jedoch überaus selten sind, daß Menschen von unantastbarer Ehrlichkeit glauben, schon einmal existiert zu haben, wie das von Pythagoras berichtet wird, der sich für einen trojanischen Helden hielt. Aber auch ein ehrlicher Charakter kann nicht vor Autosuggestionen und Erinnerungstäuschungen schützen. Auf die Rückerinnerung im Tiefschlaf bei „entsprechend gelenkter Hypnose" braucht hier wohl nicht näher eingegangen zu werden.

2. Da die ausdrückliche Wiedererinnerung an frühere Existenzen, die, wenn überhaupt möglich, doch allgemeiner verbreitet sein müßte, wenig überzeugend ist, ziehen sich die Verfechter der Wiederverkörperung auf eine mehr einschlußweise auftretende Art der Wiedererinnerung zurück. Eine solche Wiedererinnerung liege gleichsam als Ergebnis früherer Betätigung in den verschiedenen Anlagen und Neigungen der Menschen vor. Die väterliche Gesinnung eines Menschen, der nicht Vater ist, weise darauf hin, daß er früher Vater war; seine Neigung zur Musik, daß er früher Musik ausgeübt habe; der weibische Charakter eines Mannes zeige an, daß er in einem früheren Leben eine Frau gewesen sei usw.

Solche und ähnliche „Beweise" vergessen, daß es zur Erhärtung einer Theorie nicht genügt, für unbestreitbare Tatsachen irgendeine plausible Erklärung zu finden, sondern daß die aufgestellte Hypothese als die im vorliegenden Falle einzig mögliche zu erweisen ist. Es ist aber klar, daß die eben genannten Tatsachen ebenso gut auf andere Weise erklärt werden können. Das gleiche gilt auch für die ins Feld geführte, häufig zu beobachtende Tatsache, daß manche Personen bei der ersten Begegnung mit einer Sache oder Person dennoch ein lebhaftes Bekanntschaftsgefühl haben. Die Psychologie zeigt, daß diese Tatsache verschiedene Ursachen haben kann, ohne daß man nötig hätte, auf ein früheres Leben zurückzugreifen.

3. Aber es gibt doch, so sagt man weiter, reich veranlagte Menschen, die in diesem Leben nur einen Teil ihrer Anlagen verwirklichen können. Viele sehen

sich in den Jahren der Entwicklung und der Reife vor die oft schmerzliche Wahl gestellt, manche ihrer Anlagen verkümmern zu lassen, um den andern zum Durchbruch zu verhelfen. Mit steigender Verwirklichung wird die Basis des Möglichen, noch Ausbildungsfähigen schmäler. Ist das nicht ein Hinweis darauf, ja liegt hierin nicht ein zwingender Grund dafür, daß der Mensch mehr als ein kurzes Leben von wenigen Jahrzehnten zur Verfügung haben muß, um die Fülle seines Menschseins zu verwirklichen? Warum sollte es z. B. einem frühverstorbenen Kinde verwehrt sein, in einem anderen Leben auch die reiferen Stufen des Menschseins zu durchlaufen?

Gewiß, die Anlagen sind ihrer Verwirklichung wegen da; aber auch der Entscheidung wegen. Sie sollen ein Feld der Möglichkeiten eröffnen, innerhalb dessen der Mensch über die Gestaltung seines Wesens und seiner Zukunft selbst entscheiden soll. Kein Mensch kann die Möglichkeiten der menschlichen Natur, auch wenn er unzählige Male wiedergeboren würde, voll ausschöpfen. Die menschliche Natur als solche kann nur auf endliche Weise, damit aber in der Verteilung auf viele Einzelwesen und durch selbstbegrenzende Entscheidung verwirklicht werden. Ihre Vollverwirklichung ist unmöglich und kann daher auch nicht das Ziel des Menschen sein. Dieses Ziel liegt über der menschlichen Natur. Im Hinblick darauf wird auch die durch die Entscheidung bedingte Nichtverwirklichung mancher Anlagen des Menschen sinnvoll.

4. Einen spekulativen Grund für die Annahme, daß die Seele schon vorher in einem anderen Leben existiert habe, führt man an in dem „Axiom": Was unzerstörbar ist, ist auch ungeworden. Wenn die Seele unsterblich und ihrer Fortdauer nach überzeitlich ist, dann ist sie auch zeitlos dem Anfang nach. Und umgekehrt: was ungeworden ist, ist auch unvergänglich. Ja die Unsterblichkeit der Seele gründet eigentlich in ihrer Ungewordenheit. Wer diese leugnet, muß auch jene leugnen.

An diesem Gedankengang ist eines richtig: die menschliche Seele ist ihrer Substanz nach nicht im eigentlichen Sinne veränderlich. Sie unterliegt nicht den Gesetzen des Entstehens und Vergehens wie die Dinge der Natur. Keine Naturursache kann sie hervorbringen und keine sie zerstören. Sie ist geistig, aber deshalb nicht auch ewig oder wesensnotwendig. Einer nur kann sie ins Dasein rufen, und einer nur könnte sie wieder ins Nichts zurücksinken lassen: Gott. „Die Seele ist unsterblich" heißt: sie ist von solcher Natur, daß sie, wenn sie einmal durch Gottes Allmacht existiert, nicht kraft natürlichen Ablaufs wieder vergehen muß. Auch Gott wird sie nicht vernichten, nachdem er sie mit der Fähigkeit und dem Streben nach unbegrenzter Dauer erschaffen hat. Der Grundsatz: Was unvergänglich ist, ist auch ungeworden, gilt streng nur für das wesensnotwendige Sein Gottes.

5. Vielleicht der gewichtigste Grund, den die Wiederverkörperungslehre für sich vorbringt, ist die Ungleichheit der Menschen und der menschlichen Schicksale, und zwar von Geburt an, noch ehe persönliches Verdienst oder

Mißverdienst in diesem Leben sie erklären könnte. Wie ist eine solche Ungleichheit möglich? Der eine wird reich, gesund, von vornehmen Eltern, mit vortrefflichen natürlichen und sittlichen Anlagen geboren, der andere krank, im Elend, als Idiot oder zum Verbrecher prädestiniert. Wie läßt sich das mit der Güte, ja auch bloß mit der Gerechtigkeit Gottes vereinbaren? Wird nicht alles einsichtig und begreiflich, wenn jeder in den Umständen seiner Geburt die Früchte seines früheren Tuns, seiner früheren Existenzen erntet? Muß nicht jeder Mensch am Anfang dieselben Startmöglichkeiten gehabt haben?

Die Ungleichheit der Menschen vor jedem persönlichen Verdienst oder Mißverdienst ist eine unbestreitbare Tatsache. Wollte man sie jedoch durch die Taten eines vergangenen Lebens erklären, so müßte den Menschen auch das Bewußtsein von Verdienst oder Schuld in dieses Leben folgen, ohne das eine sittliche Umkehr nicht möglich ist. Ein solches allgemeines Bewußtsein läßt sich aber, wie wir gesehen haben, in der Menschheit nicht feststellen.

Wieder aber kommt es nicht darauf an, ob die Ungleichheit der Menschen durch ein vergangenes Leben erklärt werden kann, sondern ob es dadurch erklärt werden muß. Das ist jedoch nicht der Fall, auch nicht im Hinblick auf die Güte und Gerechtigkeit Gottes. Voraussetzung ist allerdings, daß das Ziel des Menschen nicht diesseitig, sondern jenseitig in Gott zu suchen ist. Die Gerechtigkeit und Güte Gottes verlangt bloß, daß kein Mensch ohne seine persönliche Schuld von dem Ziel ausgeschlossen werde, für das ihn Gott geschaffen hat. Die Gerechtigkeit Gottes fordert aber keineswegs die Gleichheit der Chancen für alle. Er ist der Herr und Schöpfer, der mit dem Seinigen tun kann, was er will (vgl. Mt 20, 1—16). Hat er jedem gegeben, was recht ist und ihm zusteht, so kann er unbeschadet seiner Gerechtigkeit bevorzugen, wen er will. Was aber jene angeht, die mit verringerten Geisteskräften oder mit verbrecherischen Neigungen geboren werden, so beurteilt Gott sie nicht nach dem äußeren Schein. Entweder läßt ihnen ihre pathologische Veranlagung noch soviel Spielraum, daß sie einer wirklichen Verantwortung fähig sind; dann können sie nicht ohne eigene Schuld verloren gehen. Oder sie läßt diesen Spielraum nicht; dann ist Gott mächtig genug, ohne ihre Mitwirkung zu ersetzen, was ihnen in diesem Leben abging.

Ist es aber, wendet man weiter ein, mit der Vaterliebe Gottes vereinbar, daß er neugeschaffene, also doch wohl unschuldige Geister, indem er sie „willkürlich zu Nachkommen Adams ernennt", der Erbsünde und den angeborenen und schicksalhaften Übeln unterwirft? Sind nicht Seelenwanderung und Karma eine Annahme, die mehr befriedigt als die Erbsündenlehre der Kirche? Dieser Einwand vergißt, daß die Seele zwar geistig, aber kein reiner Geist ist. Sie ist vielmehr, trotzdem sie ihrem Sein nach vom stofflichen Leib unabhängig ist, dennoch wesenhaft leibbezogen, Wesensform des Leibes, und darum zugleich Seele und Geist. Gott kann sie nur ihrem Wesen gemäß erschaffen, also als Wesensform eines Leibes. Die Erschaffung der Menschenseele in den Generationszusammenhang Adams hinein, mit allen Folgen der natürlichen Übel

und dem durch die Erbsünde bedingten Verlust der Gnade, ist demnach keine „willkürliche Ernennung zum Nachkommen Adams". Gott gibt durch die erbsündliche Ordnung auch kein Vorbild für eine barbarische Sippenhaftung. Denn die Erbsünde besteht im Mangel jener Gnade, die ihrem Wesen nach keinem Menschen, ja keinem Geschöpf überhaupt, von Rechts und Natur wegen zusteht.

Aber verlangt die Gerechtigkeit nicht, daß, womit jemand gesündigt hat, er damit auch gestraft werde (Weish 11, 17): Daß also der Übeltäter dieselbe Missetat, die er andern zugefügt, auch an sich selbst erfahre, der reiche Wucherer in einem andern Leben Opfer eines Wucherers, der Mörder in einem weiteren Leben ermordet werde? — Aber sieht man nicht, wohin das folgerichtig führt? Dahin nämlich, daß die Gerechtigkeit verlange, ein anderer Mensch müsse schuldig werden? Gewiß kann Gott schon in diesem Leben den Sünder mit dem bestrafen, womit er gesündigt hat, und er tut es auch oft, um uns ein Mahnzeichen seiner Gerechtigkeit zu geben. Aber einen unabänderlichen Grundsatz daraus machen kann man nicht. Manche Sünden lassen überhaupt keine gleichartige Vergeltung zu. Womit sollte etwa eine Gotteslästerung vergolten werden? Schuld und Sühne müssen sich nach Größe und Schwere, nicht aber notwendig auch in der Art entsprechen.

6. Dieses Leben, so kann man endlich hören, ist eine Prüfung. Wer wird aber so grausam sein, einem Prüfling, der durchgefallen ist, nicht noch einmal einen Versuch zu gestatten? Doch man kann die Gegenfrage stellen: Wer wird einem Prüfling die Wiederholung des Examens unbeschränkt oft gestatten? Was ist der Sinn eines Examens? Herauszubringen, was der Prüfling weiß und kann. Es können sich aber ungünstige Bedingungen zufälliger Art einstellen, die den Prüfling hindern, sein Können zu zeigen. Dem trägt man Rechnung, indem man ihm eine Wiederholung des Examens zubilligt. Wenn die Fehlerquellen der Beurteilung jedoch auf eine andere Weise hinreichend beseitigt werden können, ist es keineswgs unbillig oder der Gerechtigkeit widersprechend, wenn der Ausgang des Examens von einer einzigen Prüfung abhängig gemacht wird, zumal dort, wo es sich nicht bloß um den Erweis von Wissen, sondern auch um den Beweis des vollen Einsatzes der Person handelt. Gerade darum geht es aber bei der Lebensprüfung. Wäre sie nicht einmalig und unwiderruflich, so würde ihr das Wesentlichste, nämlich der Ernst der Entscheidung, fehlen. Im übrigen ist der menschlichen Schwäche genügend Rechnung getragen, indem die Entscheidung des Menschen über sich selbst nicht in einem einzigen Akt erfolgt, sondern in einer zeitlichen Folge von Akten, die innerhalb gewisser Grenzen noch Änderungen zuläßt und erst mit dem letzten Akt ihren unabänderlichen Abschluß erhält.

So mögen die Gründe, die für eine Wiederverkörperung vorgebracht werden, zwar den Schein der Notwendigkeit eines anderen Lebens erwecken, aber einer unbestechlichen Prüfung der Vernunft können sie nicht standhalten.

II. Wie stellt sich die Theologie zur Wiederverkörperungslehre?

Für die Lehre von der Wiederverkörperung weist man auf verschiedene Stellen der Heiligen Schrift hin, die diese Lehre angeblich nahelegen oder doch zum mindesten nicht zurückweisen.

1. So spreche z. B. der hl. Jakobus vom „Rad der Geburt" (3, 6), ein Ausdruck, der den orphischen Mysterien entnommen sei, wobei er also offenbar die Lehre von der Wiedergeburt als allgemein bekannt und selbstverständlich voraussetze.

Es ist richtig, daß der Ausdruck „Rad der Geburt" in den orphischen Mysterien als Bild der Wiederverkörperung gebraucht wurde. Es ist aber ebenso richtig, daß der vom hl. Jakobus verwandte griechische Ausdruck schon lange sprichwörtlich in der veränderten Bedeutung vom Auf und Ab des Lebens in Gebrauch war. Es läßt sich sogar eine jüdische Sentenz vom Rad der Welt nachweisen, die wahrscheinlich durch die griechische Redeweise bedingt ist und wohl unmittelbare Quelle für die Ausdrucksweise des hl. Jakobus war. Daß er damit die orphische Lehre gemeint habe, dem widerspricht sowohl der nähere wie der weitere Zusammenhang seines Briefes. (Vgl. Gerhard Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933, zum Wort γένεσις.)

2. Als Jesus seine Jünger fragte: „Für wen halten die Leute den Menschensohn?", gaben sie ihm zur Antwort: „Die einen für Johannes den Täufer, die andern für Elias, andere aber für Jeremias oder einen aus den Propheten" (Mt 16, 13—14). Die Juden hielten also ganz allgemein Jesus für die Wiedergeburt eines Großen früherer Zeiten; demnach war ihnen die Lehre von der Wiederverkörperung nicht fremd. Jesus aber weist sie nirgends zurück. Es kommt hinzu, daß Jesus selbst Johannes den Täufer den wiedergeborenen Elias nennt. Er sagt zu den Volksscharen: „Alle Propheten und das Gesetz bis auf Johannes haben geweissagt, und wenn ihr es annehmen wollt: er ist Elias, der da kommen soll. Wer Ohren hat zu hören, der höre" (Mt 11, 13—15). Deuten nicht die letzten Worte auf eine verborgene esoterische Lehre hin? Und wiederum fragten ihn einmal die Jünger: „Wieso sagen die Schriftgelehrten, daß Elias zuerst kommen müsse?" Er aber antwortete ihnen: „Elias wird allerdings kommen und alles wiederherstellen. Ich sage euch aber, daß Elias bereits gekommen ist, und sie haben ihn nicht erkannt, sondern mit ihm gemacht, was sie wollten. So wird auch der Menschensohn von ihnen leiden." Da verstanden die Jünger, daß er über Johannes den Täufer zu ihnen gesprochen hatte (Mt 17, 10—13).

Was ist von diesen Stellen zu halten? Sie finden eine einfache Erklärung in der „typischen", dem Orientalen noch mehr als uns geläufigen Redeweise. So sprechen wir ja auch etwa von Petrus Canisius als einem zweiten Bonifatius, ohne dabei an eine Wiedergeburt zu denken. Elias wird nach dem Zeugnis der Schrift allerdings wiederkommen, „bevor der Tag des Herrn erscheint, der große und schreckliche" (Mal 3, 23). Aber Elias ist nicht ge-

storben; er ist in feurigem Wagen zum Himmel gefahren (2 Kön 2, 11). Von einer Wiedergeburt ist nicht die Rede. Christus aber unterscheidet ein doppeltes Kommen des Elias: ein künftiges („Elias wird allerdings kommen und alles wiederherstellen") und ein im Gegentyp des Johannes bereits eingetretenes („Ich sage euch aber, daß Elias bereits gekommen ist"). Darum auch die Wendung: „Und wenn ihr es annehmen wollt: er ist Elias, der da kommen soll", d. h. er verhält sich zu meinem ersten Kommen, wie Elias nach der Verheißung sich zu meinem zweiten Kommen verhalten wird. Der Ausruf: „Wer Ohren hat zu hören, der höre!" macht die Juden auf die Bedeutung der Stunde aufmerksam, in der es um die Entscheidung für oder gegen den Messias, für oder gegen das Himmelreich geht. Jedem Zweifel aber über die Auslegung dieser Stellen macht die klare Aussage des Täufers selbst ein Ende. Auf die Frage, die die Abgesandten der Schriftgelehrten und Hohenpriester aus Jerusalem an ihn stellen: „Bist du Elias?" gibt er zur Antwort: „Nein, ich bin es nicht" (Jo 1, 21).

3. Im Vorübergehen sah Jesus einen Mann, erzählt uns das Johannesevangelium (9, 1—3), der von Geburt an blind war. Da fragten ihn seine Jünger: „Rabbi, wer hat gesündigt, dieser Mann oder seine Eltern, daß er als Blinder geboren worden ist?" Statt daß er den Jüngern antwortet: Ihr stellt eine unmögliche Frage; ein Blindgeborener kann doch gar nicht vorher gesündigt haben — antwortet er vielmehr: „Weder dieser hat gesündigt noch seine Eltern; vielmehr sollen die Werke Gottes an ihm offenbar werden." Jesus stellt also die Möglichkeit, daß der Blindgeborene selbst gesündigt und so schon einmal gelebt habe, nicht in Abrede, und auch die Jünger rechnen offenbar mit ihr.

Man kann natürlich dieser Stelle die Idee der Wiedergeburt unterlegen und sie dann wieder herauslesen; aber eine unbefangene Auslegung des Textes nach seinem Zusammenhang ist das nicht. Zunächst: wären die Jünger von der Wiederverkörperung überzeugt gewesen, dann hätten sie überhaupt nicht so gefragt. Das Schicksal des Blindgeborenen wäre ihnen dann gar kein Problem gewesen. Die Alternative: wer hat gesündigt, dieser Mann oder seine Eltern, wird weder von den Jüngern im Ernst aufgestellt, noch von Jesus im Ernst angenommen, sondern dient nur dazu, um das von den Rabbinen diskutierte Problem des Weiterwirkens der Schuld der Eltern scharf hervorzuheben. Wie ferne Jesus der Gedanke an ein zweites irdisches Leben lag, zeigen seine unmittelbar anschließenden Worte: „Wir müssen die Werke dessen tun, der mich gesandt hat, solange es Tag ist; es kommt die Nacht, da niemand mehr wirken kann" (Jo 9, 4).

4. Der entscheidende Text aber *gegen* die Wiederverkörperungslehre findet sich im Hebräerbrief: „Es ist den Menschen gesetzt, einmal zu sterben, und danach ist das Gericht" (Hebr 9, 27). Die ganze Beweiskraft gewinnt der Text aus dem Zusammenhang. Es ist dort die Rede von der Einheit des blutigen Opfers Jesu. Mit ihr wird die Einheit des Todes in Vergleich gesetzt.

„Nun ist er aber nur einmal am Ende der Weltzeiten erschienen, um die Sünde durch sein Opfer zu beseitigen. Und so gewiß es den Menschen bestimmt ist, einmal zu sterben, danach aber das Gericht, ebenso wird auch Christus, nachdem er ein einziges Mal (im Griechischen steht hier dasselbe Wort ἅπαξ) als Opfer dargebracht worden ist, um die Sünden vieler wegzunehmen, zum zweitenmal ohne Sünden(last) denen, die auf ihn warten, zum Heil erscheinen" (Hebr 9, 26—28). Der Text bedarf keiner weiteren Auslegung. Die Lehre der Schrift steht im schroffsten Gegensatz zur Lehre von der Wiederverkörperung.

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß die Idee einer Wiederverkörperung der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Bundes unbekannt ist. Auch dem offiziellen Judentum zur Zeit Christi war sie unbekannt, wie das Erstaunen des Pharisäers Nikodemus, der Mitglied des Hohen Rates war, zeigt, als Jesus zu ihm sagte: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Wenn jemand nicht von neuem geboren wird, kann er das Reich Gottes nicht sehen." Nikodemus entgegnete ihm: „Wie kann jemand geboren werden, wenn er ein Greis ist? Kann er etwa zum zweitenmal in den Schoß seiner Mutter eingehen und geboren werden?" Jesus antwortete: „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir: Wenn jemand nicht aus Wasser und Geist geboren wird, kann er nicht in das Reich Gottes eingehen" (Jo 3, 3—5). Jesus meinte damit die Wiedergeburt durch die Taufe. Es soll natürlich nicht geleugnet werden, daß unter den damaligen Juden unter dem Einfluß der Griechen und Ägypter auch manche populäre Wiedergeburtsideen verbreitet gewesen sein mögen. Nur lassen sie sich durch die oben angeführten Schriftstellen keineswegs nachweisen.

Wenn man einen Blick auf die kirchliche Lehre wirft, so scheint es vielleicht zuerst, als ob die Kirche nichts über unseren Fragepunkt entschieden hätte. Worte wie „Wiederverkörperung", „Wiedergeburt" (im Sinne eines wiederholten irdischen Lebens), „Palingenese", „Seelenwanderung" und dergleichen kommen wohl nirgends in den Dokumenten der kirchlichen Lehrverkündigung vor. Aber die Sache, um die es sich handelt, wird nichtsdestoweniger unzweideutig verworfen. Sie widerspricht auch dem allgemeinen Glaubensbewußtsein der Gläubigen.

Mit einer Art von Vorexistenz der Seelen hatte es die Kirche schon im eingangs erwähnten Origenismus zu tun. So lehrte die Versammlung der konstantinopolitanischen Kirchenprovinz, deren Entscheidungen von Papst Vigilius bestätigt wurden, 543: „Wer sagt oder daran festhält, die Menschenseelen hätten ein Vorleben gehabt, d. h. sie seien zuvor Geister und heilige Gewalten gewesen, sie seien aber der göttlichen Anschauung satt geworden, hätten sich dem Bösen zugewandt ... und seien zur Strafe dafür in die Körper gebannt worden, der sei ausgeschlossen" (Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, 2. Aufl. 1948, Nr. 199). Und weiter: „Wer sagt oder glaubt: die Strafe der bösen Geister und gottlosen Menschen

sei nur zeitlich und werde nach bestimmter Zeit ein Ende nehmen, und dann komme eine völlige Wiederherstellung der bösen Geister und gottlosen Menschen, der sei ausgeschlossen" (ebd. Nr. 808).

Entscheidend für unsere Frage ist das Glaubensbekenntnis des Florentiner Unionskonzils 1274. Dort heißt es unter anderem: „Die Seelen derer aber, die in einer Todsünde, oder auch nur in der Erbsünde verschieden, steigen sofort (mox = alsbald, unverzüglich) hinab in die Hölle, empfangen aber ungleiche Strafen" (Neuner-Roos, Nr. 843). Von einer Wiederverkörperung kann also keine Rede sein: das diesseitige Leben schließt ab mit dem besonderen Gericht, in dem die Entscheidung fällt über ewiges Heil oder ewige Verdammnis. Für die in der Gnade Abgeschiedenen kann zwar noch eine Reinigung folgen, aber nicht in einem zweiten irdischen Leben.

Die Frage der Wiederverkörperung ist demnach für den Katholiken und jeden bibelgläubigen Christen keine Frage. Aber auch von der Vernunft her können, wie wir gesehen haben, keine stichhaltigen Gründe angeführt werden, die zu einer Gewißheit hinreichen und eine tragfähige Grundlage bilden würden für die Lebensgestaltung des Menschen und seine Entscheidung über ewiges Heil oder Unheil.

Der eigentliche, aber kaum je ausgesprochene Grund, warum die Lehre von der Wiederverkörperung heute so viele Anhänger findet, ist wohl der, daß viele Menschen mit ihrem Leben nicht fertig werden, daß es ihnen nicht gelingt, zu einer eindeutigen Entscheidung für Gott und das Gute zu kommen. Darum der Wunsch nach einem weiteren Leben und rückwirkend damit der Gedanke an ein früheres Leben. Die Anhänger der Wiederverkörperung machen nicht Ernst mit diesem Leben und darum auch nicht Ernst mit dem Tode. Das aber ist gerade die Größe des Menschen, daß er, zwischen Geburt und Tod gestellt, über eine Ewigkeit entscheiden soll. Man sage nicht, ein solcher Ernst müsse den Menschen erdrücken, er sei seinen schwachen Kräften nicht angepaßt. Wir sind nicht allein; wir sind nicht unseren schlechten Anlagen, nicht einmal unserem Versagen hilflos ausgeliefert. Wir haben einen Retter in Christus dem Herrn.

Kriegsgefangenschaft

Religiöse Erfahrungen

Von KARL SIEBEN S. J.

In einer ersten Rückschau über das Leben in der Kriegsgefangenschaft (im letzten Heft dieser Zeitschrift) wurde vom allgemein Menschlichen im Lagerleben der Kriegsgefangenen berichtet. Hier sollen nun vor allem Beobachtungen auf dem religiösen Gebiet zur Sprache kommen, wobei die Erfahrungen von fünfundzwanzig deutschen Lagerpfarrern in Frankreich mitverwertet werden (vgl. „Orientierung", Zürich, Nr. 3 vom 15. 2. 1947).

Wie war es mit den Katholiken in der Gefangenschaft? Auch für die Katholiken war die Gefangenschaft wie ein Prisma. Auch ihr Licht ging durch diesen harten Quarz, wurde gebrochen und aus der Bahn gelenkt. Was war bei ihnen zu sehen? Wie groß war bei ihnen die Ablenkung aus der Richtung und die Streuung des Lichtes? War bei ihnen weniger Ablenkung aus der geraden Bahn, weniger Streuung des zusammengefaßten Strahls als bei jedem beliebigen anderen zu sehen? Zeigte ihr Lichtband helle und hellere Farben, die untrüglich darauf schließen ließen, daß sie Kinder des Lichtes seien, wesentlich verbunden mit dem Vater des Lichtes? Waren sie nach seinem Gebot Lichtträger, die ihr Licht leuchten ließen vor den Menschen? Waren sie Zeugen des Lichtes? Oder waren sie es nicht? Beides zeigte die Gefangenschaft: sehr viel Ablenkung und Streuung und dunkle Farben, aber auch geringe Ablenkung, wenig Streuung, helles Licht.

Hinsichtlich der religiösen Betätigungsmöglichkeiten war zwischen der Zeit beim Militär und der Zeit in der Gefangenschaft ein großer Unterschied. Man kann nicht sagen, daß beim Militär religiöse Freiheit bestanden habe. In der Gefangenschaft war das anders. Es herrschte theoretisch und praktisch religiöse Freiheit, abgesehen von den Lagern, in denen bis zur Kapitulation, besonders in Amerika, nationalsozialistischer Gesinnungsterror ausgeübt wurde. Im allgemeinen galt: wer sich religiös betätigen wollte, konnte es. Was den einzelnen hemmte oder förderte, kam von jedem selbst oder aus seinem Kameradenkreis. Wer im Alltag nach seinem Glauben lebte, hatte bald keine wesentliche Schwierigkeit, in die Kirche zu gehen, vor sich selbst nicht und nicht vor seinen Kameraden, die einen großen und dauernden Zwiespalt zwischen Leben und Glauben sofort aufdeckten und ankreideten. Das Leben in der Gefangenschaft machte schnell klar, daß man nicht zwei Herren zu gleicher Zeit dienen kann.

Im Anfang der Gefangenschaft setzte ein Massenandrang zur Kirche ein. Er war eine vorübergehende Erscheinung. Er hatte verschiedene äußere Gründe. Zum Teil war er eine Rückstoßbewegung gegen die vorausgegangene geistige Einengung. Zum Teil gingen viele Männer in die Kirche, weil „sonst nichts los" war. Bei einem gewissen Kreise wurde es über Nacht Mode, katholisch zu sein, weil man dadurch Vorteile, besonders für die Entlassung erhoffte. Der Teil der frost- und massenfesten Katholiken und jener, die in der Gefangenschaft zur Kirche fanden, blieb im Grunde klein, ein pusillus grex.

Bei der Beurteilung der Gefangenen in ihrem religiösen Verhalten muß man das Alter und die allgemeinen Voraussetzungen der einzelnen, wie soziale Verhältnisse, Beruf, Ehe, Bildungsgrad usw., berücksichtigen. Sie sind für die religiöse Betätigung des Menschen wichtig und bestimmen verschieden sein religiöses Verhalten.

Die Gefangenen, die ungefähr 35 Jahre und älter waren, hatten fast alle einen Beruf erlernt und ausgeübt. Viele waren Arbeiter, die wegen ihres Könnens zurückerwartet wurden. Sie hatten Wohnung und Geschäft. Sie waren zum größten Teil verheiratet, sorgten sich um Frau und Kind. Manche

hatten Ehesorgen und Unsicherheit über die Frau daheim; da und dort lief eine Ehescheidungsklage, oder sie wurde in der Gefangenschaft eingeleitet. Im Zusammenleben zeichnete sich diese Altersstufe meist nicht durch Disziplin und Kameradschaftlichkeit aus. Sie waren in der Gefahr, unelastisch zu werden und sich abzukapseln; sie waren für sich. Man konnte guten und sehr guten Einfluß der Älteren auf Jüngere beobachten— in einer Art Verhältnis wie Vater und Sohn —, aber oft war ein schlechter und verderblicher Einfluß festzustellen. Die Katholiken dieser Stufe gingen still und einfach ihren Weg. Mit der Selbstverständlichkeit des Alters schauten sie nicht viel nach links und rechts. Sie wußten, was sie an ihrer Religion hatten, ihr Christentum und ihre Religion war ihnen bewußt. Sie gaben durch ihre stille und selbstverständliche Art ein gutes Beispiel. Sie waren keine Werber und Aktivisten, aber sie sagten, wenn es sein mußte, öffentlich ruhig ihre Meinung. Sie waren die zuverlässigen Kirchenbesucher, die bald in der Lagerkirche ihren Stammplatz hatten.

Die mittleren Alter von 23—35 Jahren hatten nicht alle einen Beruf gelernt und ausgeübt, zum Teil hatten sie ihre Berufsausbildung noch nicht beendet. Auch Studenten waren unter ihnen. Zu dieser Altersstufe gehörten die Frontsoldaten, die seit 1939 im Kriege standen. Das Landserleben in vieler Herren Ländern hatte tiefe und wenig gute Spuren hinterlassen. Ein Teil dieser Gefangenen waren Berufssoldaten. Früher hatten sie etwas zu sagen, mußten geachtet werden, hier galten sie soviel wie jeder andere und waren darum verbittert. Sie suchten sich in die Lagerführung, Arbeitseinteilung, Lagerunterhaltung einzuschalten; oft aus Scheu vor Handarbeit, oder weil sie kein Handwerk verstanden, oder weil sie nach den Bestimmungen der „Genfer Konvention“ nicht zu arbeiten brauchten. Wenn sie erst einmal das Heft in der Hand hatten, waren sie in den allermeisten Fällen die alten wie „früher“ und bildeten eine Lagerclique gleichgesinnter Glücksritter, die dann gegen ihre Kameraden nicht streng genug sein konnten, während sie vorher selbst in einer rein negativ kritisierenden Opposition gestanden hatten. In diesem Alter waren viele mit Kriegsheirat ohne Familienleben, ohne Opfergewöhnung für die Familie. Sie hatten in der Ehe seither nur das Geschlechtliche kennengelernt. Unter den Gefangenen dieser Alterssufe herrschte weithin Heidentum. Religion war „außer Interesse“; „kommt nicht in Frage, davon werden wir nicht satt und kommen wir nicht früher heim“, sagten sie. Jahrelang war es so gegangen und nach ihrer Meinung sogar gut und leicht. Wozu jetzt Religion und Kirche? „Das macht die Sache nur kompliziert.“ Diese Männer waren ohne alle Gewissenbeschwerde, ihr Gewissen war tot. Ihr Heidentum war Heidentum aus Gleichgültigkeit; das war das Furchtbare und Unzugängliche ihres Zustands; vor ihnen und um sie war gleichsam eine undurchdringliche Wand aufgerichtet. (Die französischen Arbeiterpriester bezeichnen den gleichen Zustand nach ihren Erfahrungen als „barrière“.) Karfreitag, Ostern, Weihnachten feierte ein Teil von ihnen mit, besonders wenn der äußere Rahmen schön und stimmungsvoll war, aber vor allem als Heimatfeste. Die kirchlichen

Veranstaltungen waren diesen außerordentlichen Kirchgängern ein Ersatz für etwas, was sie in anderer Form sonst nicht hatten. Doch war auch bei ihnen ein letzter Rest von Christentum geblieben. Das zeigte sich, wenn es zum Sterben kam. Die meisten wollten dann den Priester und den Beistand der Kirche. Solange es aber nicht so weit war, hatten die Männer folgendes Hindernis: Sie hätten zu Beginn der Gefangenschaft oder sobald sie dazu Gelegenheit gehabt hätten, mit ihrer Vergangenheit abrechnen und ihr Leben in Ordnung bringen müssen. Dazu fehlte den meisten der männliche Mut und die menschliche Demut. Außerdem hätten sie ihr Leben ändern müssen; das wäre ihnen noch unangenehmer gewesen. Sie hätten ihr Leben neu beginnen müssen. Vier bis fünf Jahre Halbheit und Religionslosigkeit ließen sich nicht von heute auf morgen ungeschehen machen.

In dieser Altersklasse waren die vielen „Traditionskatholiken" zu finden. Sie gingen nur zur Kirche, wenn sie wiederholt eingeladen worden waren oder wenn sie ein Kamerad mitnahm. Aber schon die Essenausgabe oder ein Fußballspiel waren ihnen Grund genug, sich von der Sonntagsmesse entschuldigt zu halten. Sie waren ängstlich darauf bedacht, von niemandem auf dem Weg von und zu der Kirche gesehen und deswegen verspottet zu werden. Ihrer heimatlichen Stütze beraubt, war ihr Katholizismus der Sonderbelastung der Gefangenschaft nicht gewachsen. Die Tatkatholiken dieser Altersstufe kamen zum größern Teil aus guten katholischen Familien, in denen ein übernatürlicher Geist herrschte und wo das Gebet gepflegt wurde, und sie hatten von da her ihren inneren und äußeren Halt; nur zu einem kleinen Teil kamen sie aus Vereinen und aus den Bünden. Sie waren die Apostel der Lager. Sie waren selbständig, geistig „auf Draht", ebenso beruflich und sportlich, und vor allen Dingen als Kameraden, was in der Gefangenschaft das Allerwichtigste war. Sie trugen persönliches Christentum, Lebendigkeit, Verantwortungsbewußtsein, Frische und Mut in sich. Sie waren die Zeugen im Alltag. So einer war wie der Schutzengel eines Lagers. Nicht als hätte er das Lager bekehrt, aber er hat die Katholiken zusammengehalten, neue geworben, die Interessen bei der Lagerleitung vertreten. Ein einziger solcher Tatkatholik wog hundert schlechte und abständige Katholiken auf. Leider gab es ihrer nicht viele. Doch sie waren da, in jedem Lager, und das genügte.

Die Jungen im Alter von 23 Jahren und jünger waren aus allen Ständen: Lehrlinge, Schüler, Abiturienten. Als sie in ihrer geistigen und körperlichen Entwicklung standen und eine starke Erziehung gebraucht hätten, fehlte vielen der Vater. Vom Staate wurden sie bei aller angeblichen Härte verwöhnt. Sie hatten keinen Begriff von Autorität, weder des Meisters, des Lehrers, des Staates, der Eltern, noch Gottes. Sie hatten vor nichts Ehrfurcht. Sie hatten bisher in ihrem Leben mit zuviel allein fertig werden müssen. Für sie war mit dem Ausgang des Krieges zuviel zusammengebrochen, was sie vorher anbeten und vergöttern mußten. Sie waren das Kritisieren und das Mißtrauen gelehrt worden, nun wandten sie das Gelernte an und kritisierten alles. Sie lebten gewissermaßen von ihrer Kritik. Aber sie litten selbst dar-

unter, denn sie spürten: es fehlt uns der Halt und das Maß für unser Leben und seine Aufgaben. Sie wußten nicht, womit sie ihre Leere füllen könnten, sie suchten. Sie waren gute Kameraden, solange die Not nicht übermenschlich groß war und nicht zu lange dauerte. Sie hielten zusammen, als ein Komplott gegen die Alten oder die Lagerführung. Auf keinem Gebiet zeigte sich das Radikale dieser Jugend so wie auf dem sittlichen. Hier war der Ausschlag des Pendels entweder ganz links oder ganz rechts. Ganz links: vollständige Haltlosigkeit ohne allen Kampf; ganz rechts: bei einem gewissen Prozentsatz Reinheit und Wille zur Reinheit trotz schlechter Einflüsse von HJ., Flakhelfereinsatz und Arbeitsdienst. Diese letzten waren unversehrt wie ein Sonnenstrahl durch allen Schmutz gegangen. Sie waren nicht nur unter Katholiken und Andersgläubigen zu finden, sondern auch unter jungen SS-Männern. Daß es unter all dem Wust noch reine Menschen gab, war wie ein Selbstschutz der Natur und wie ein besonderes Gnadenwirken Gottes. Es war sehr schwierig, diesen jungen Menschen religiös nahe zu kommen. Infolge der NS-Erziehung waren sie religiös ganz vernachlässigt. Für sie war Vaterland, Führer und Partei alles gewesen. Was Religion ist und heißt, wußte der größere Teil von ihnen überhaupt nicht, außer daß für sie Religion überlebt sei und daß ihre Generation diese Religion nicht mehr brauche. Nicht wenige von ihnen waren jahrelang ohne Religionsunterricht gewesen. Von einem persönlichen Gott und einem Anspruch Gottes auf sie hatten sie kaum gehört.

In dieser Altersstufe herrschte Heidentum aus Unwissenheit. Der Kirchenaustritt dieser Jugendlichen war meist aus Unwissenheit, unter Druck oder aus Widerspruchsgeist geschehen. Dem Priester und „Pfaffen" gegenüber waren sie zuerst ablehnend und übertrieben selbstsicher; wenn sie ihn etwas kennengelernt hatten, konnten sie sich aufschließen und ihm von Herzen dankbar sein, denn der Priester war der einzige, der sie trotz ihres Verrufes und ihrer Vorbelastung so nehmen konnte, wie sie eigentlich waren, nämlich gut oder mindestens zum Guten fähig. Trotz ihrer Enttäuschung waren sie noch zum Einsatz und zur Treue bereit. Das war das Großartige an diesen jungen Menschen. Diese Jugend war trotz ihrer Fehler sehr ernst zu nehmen, weil sie es verdiente. Sie trug nicht die Schuld an ihrer schlechten religiösen und sittlichen Lage, sondern die Generation vor ihr. Diese Jugend hatte so schwere Jahre und Erlebnisse hinter sich, wie sie die Generation vor ihr in diesem Alter nie erfahren hatte. Die Katholiken dieses Alters waren zum kleineren Teil fest und selbständig. Sie waren vom Strom der Zeit mitgerissen worden und waren in vielem wie die andern. Sie mußten stark geführt werden. Als Führer waren wenige von ihnen in der Gefangenschaft brauchbar.

Es sollen hier nicht alle Erfahrungen der Gefangenschaft dargelegt werden, sondern nur die religiösen Erfahrungen, die vor allem in der Seelsorgsarbeit gemacht wurden. Aus ihnen ergibt sich die Wichtigkeit der Zusammenarbeit von Priester und Laie in der Seelsorge heute. Diese Er-

fahrungen sind von einer solchen Eindringlichkeit, daß sie nicht übersehen werden dürfen, ohne daß man Gefahr läuft, religiöse Aufgaben der Zeit an der Männerwelt zu versäumen; sie lenken den Blick zwingend auf das, was not tut. In der Gefangenschaft wurde auf engstem Raum und kurze Zeit zusammengeballt katholisches Männerbestehen und Männerversagen gelebt. Das religiöse Leben und Denken unserer Männer daheim ist in vielem dem der Gefangenschaft nicht ungleich, nicht zuletzt deswegen, weil viele materielle, geistige und religiöse Bedingungen heute in der Freiheit denen in der Gefangenschaft gleich sind. Das drängt dazu, aus den Erfahrungen der Gefangenschaft für das religiöse Leben in der Heimat zu lernen und Schlüsse zu ziehen.

Eine erste große und unangenehme Erfahrung war die Erkenntnis: sehr viele katholische Männer haben keine innere Verbindung zu ihrem Glauben und haben darum versagt; viele davon total; Akademiker und Werktätige. „Ich gehe erst wieder in die Kirche, wenn ich daheim bin", konnte jeder Gefangenenpfarrer oft genug hören.

Der erste Grund für dieses Versagen im Glauben und in der religiösen Betätigung ist der allgemeine gründliche Mangel an Denken, Selbständigkeit und männlicher Sicherheit; dazu kam: diese Männer waren vor und während des Militärs durch die NS-Schulung der Propaganda und ihrer verschiedenen Druckmittel gegangen. Jetzt trug die geistige Ausrichtung und die Gleichschaltung besonders im Religiösen ihre Frucht. „Nur nichts Besonderes und ja nicht auffallen", hieß die allgemeine Einstellung. Der Einfluß dieser Erziehung und die Erinnerung an die Erlebnisse des Krieges waren bis zur Stunde bei allen Männern unabgeschwächt lebendig. Die Katholiken, die total versagt haben, waren fast ausschließlich solche Menschen, die auch sonst „nicht viel" waren, ausgenommen die Fähigkeit, über alles viel und Nichtssagendes zu reden. Die meisten Katholiken hatten leider keine Ahnung davon, daß sie eine persönliche Freiheit haben, die sie anwenden und gebrauchen konnten und sollten. Wer im allgemeinen ein Herdenmensch war, war es im Religiösen in einer solchen Lage erst recht.

Der zweite Grund des Versagens war die große religiöse Unwissenheit. Der Durchschnitt der Männer, der Gebildeten und selbst derer, die in die Kirche gingen, wußte nicht, was er glaubte. Sie kannten nicht die einfachen Dinge der Glaubenslehre, wie die Gründe für unseren Glauben an Christus im Altarssakrament, Sinn und Zweck der hl. Messe, die Lehre von der Erbsünde und deren Folgen, ob es Wunder gibt, Pflicht des Gebetes, Sonntagsheiligung, warum eine Ehe unauflöslich ist, warum und wozu Heiligenverehrung, letztes Gericht, Verhältnis von Kirche und Staat, gar nicht zu reden von tieferen und schwereren Fragen, wie Gottes Dreifaltigkeit, Gnade, die unbefleckte Empfängnis Mariens, Ehelosigkeit der Priester. Sie kannten sich nicht im großen Katechismus aus, dem Handbuch des erwachsenen Katholiken. Aus dem kleinen Katechismus hatte man einige Gebetlein gerettet und den Beichtspiegel; das war fast alles. Der Inhalt des Glaubens war den meisten fremd; fremd im

eigentlichen Sinne des Wortes: ohne Heimat bei ihnen, unbekannt, vorsichtig aufgenommen, in seiner Sprache nicht verstanden und im Grunde abgelehnt. Der allergrößte Teil der Männer war weder aus Familie, Schule, Pfarrei, Predigt, Verein, noch durch Lesung oder Selbststudium mit genügendem Wissen über die katholische Religion versehen. Bei den abgestandenen Katholiken war diese Unkenntnis eine totale. Mit so geringem Wissen ausgestattet und aus dem Rahmen der heimatlichen und familiären Umwelt herausgenommen, ohne den Rückhalt einer guten Gemeinschaft, waren sie so gut wie ohne jeden Halt.

Der Mangel an männlicher Unabhängigkeit und Sicherheit und die Unwissenheit waren die Gründe der großen Beeinflußbarkeit und der Menschenfurcht der katholischen Männer. So sehr Menschenfurcht die Krankheit all der Männer war, die im Religiösen in den Kinderschuhen steckengeblieben waren, so sehr war Furchtlosigkeit vor den Menschen die Auszeichnung all derer, die ihren Glauben und seine Geschichte kannten. Die hatten Männermut und Mannesstolz „vor Fürstenthronen" und Menschenmassen. Das Versagen der älteren Generation wog doppelt schwer. Die Hoffnung auf eine Umkehr der älteren und besonders der mittleren Generation war gering. Die Erfahrungen mit den Heimkehrern scheinen diese Befürchtungen zu bestätigen, wenn sich auch manche Schattenseiten in der Familie und im Pfarrleben etwas aufhellen. Weniger schwer wog das Versagen der jüngeren Generation. Es hatte weder den Charakter eines durch Vergangenheit und Gegenwart erstorbenen Gewissens noch den einer absolut festgelegten und durch nichts zu erschütternden Willenseinstellung, sondern den Charakter des Unfertigen und Unwissenden. Diese Jugend war — und ist — trotz allem unsere Hoffnung. Diese jungen Menschen sind die Männer des morgigen katholischen Deutschlands. Man sah: einen Sturm haben sie hinter sich — wenn auch nicht von allen glänzend bestanden —, aber sie sind wissend geworden, radikal in ihrem Denken und Handeln, sie sind bereit für einen Kampf um die religiöse Zukunft, wenn sie ihre Erfahrungen vertieft und vor allem nach dem Religiösen hin ergänzt haben, und wenn sie von aufgeschlossenen, geduldigen und starken Führern geleitet werden.

Die zweite Erfahrung ergab sich aus der ersten: der Priester allein schaffte die Verbindung der Halb- und Kleinkatholiken nicht, er brauchte die Hilfe der Laien in der Seelsorge; besonders für die Betreuung der Menschen, die der Religion und der Kirche fernstanden. In der Gefangenschaft trat die Notwendigkeit der Laienhilfe und Laienmitarbeit klar und unabweisbar hervor. Zuerst, weil der Priester von sehr vielen Männern von vornherein abgelehnt wurde. Es bestand gegen ihn, wie gegen den Träger jeder Uniform, eine ausgesprochene und allgemeine Abneigung. Nach der Anschauung der ungläubigen und abgestandenen Katholiken kam er mit einer festgelegten Meinung zu ihnen und galt deswegen gar nicht für fähig, sie zu verstehen und auf ihre Gedanken einzugehen. Sie dachten und sagten: „Er muß so reden, weil er es so gelernt hat. Wenn er nicht dafür bezahlt würde, würde er nicht

so reden. Er soll einmal so leben wie wir, dann redet er anders." Diese Ansicht bekam jeder Lagerpfarrer bis zum Überdruß zu hören, mußte sie erst in mühseliger und langwieriger Kleinarbeit zu widerlegen suchen, und das ist ihm doch nie ganz gelungen. Ferner waren es zu wenige Lagerpfarrer, sowohl für die riesigen Gefangenenmassen als auch für die letzten und kleinsten Kommandos. Viele Pfarrer mußten mehrere Lager zu gleicher Zeit betreuen und hatten oft Außenkommandos, die nach Hunderten zählten. Dazu kam, daß die Arbeiten und Aufgaben zu mannigfaltig und zahlreich waren, als daß sie der Priester allein hätte bewältigen können.

In diese Lücke sind wenige, aber gute Laien getreten und haben sehr wertvolle Hirten- und Hilfsdienste geleistet. Denn der Laie wurde nicht wie der Priester so allgemein abgelehnt. Die Männer kannten ihn von der Arbeit, von der Zeltgemeinschaft, vom täglichen Zusammenleben. Er konnte an allererster Stelle durch sein katholisches Leben und Handeln, dann durch ein wie nebenbei gesprochenes Wort oder durch eine ruhige Aussprache über eine Glaubensfrage sehr vieles tun, wo ein Priester gar nicht hinreichte. Es gab nicht sehr viele solcher einsatzfähiger Laien, aber sie ließen sich finden und wenn nötig sogar in verhältnismäßig kurzer Zeit in etwa schulen und heranbilden. Der Einsatz der Laien war oft das einzige und wirksamste Seelsorgsmittel des Gefangenenpfarrers; außerdem wurde er auf diese Weise frei für seine rein seelsorglichen Arbeiten. Viele Gefangene hätten nach Kriegsende kein katholisches Wort gehört, wenn nicht Laien gepredigt hätten; in vielen Lagern wäre in der ersten Zeit nie eine Sammlung der Katholiken zustande gekommen, wenn nicht tätige Laien da gewesen wären und als Lagerdiakone gearbeitet hätten.

Da es in Frankreich zum Beispiel nicht für jedes Kommando einen Gefangenenpfarrer gab — und gibt — und die Lagerpfarrer auf ihrer Wanderseelsorge nur in Zeitabständen zu jedem Kommando kamen, gab das französische katholische Militärpfarramt in Paris monatlich einen Rundbrief heraus, der für jeden Sonn- und Feiertag eine Ansprache enthielt. Auf vielen Kommandos wurden diese Sonntagspredigten von Laien gehalten und, wo dafür kein geeigneter Laie da war, von einem aus ihren Reihen vorgelesen. Dadurch konnte bis zum letzten Platz durch die Gefangenen selbst das Wort Gottes verkündet werden. Vor allem haben die Laien die vielen und mannigfaltigen äußeren Aufgaben bewältigt, die der Priester berufsmäßig nicht erfüllen konnte. Was gab es nicht alles zu tun und zu helfen für eine noch so kleine Lagerpfarrei und Lagerkirche: angefangen vom Ausheben der Löcher für die Pfosten eines Kirchzeltes und der Aufstellung des Zeltes oder der Erbauung einer Kapelle, über die Inneneinrichtung mit Altar, Bänken, Licht, wo jedes Stück Holz, jeder Draht und jeder Nagel oft unter sehr großen Schwierigkeiten beschafft werden mußte, über die Herstellung des Meßgewandes, der Leuchter, der Monstranz, eines geschmackvollen würdigen Altarbildes — kunstfertige Männer haben dafür ausgezeichnete Leistungen vollbracht —, das Abschreiben der Lieder und die vielen anderen notwendigen Dinge bis

zum schönen sonntäglichen Gottesdienst mit Glockengeläute, Kirchenchor und Harmoniummusik. Sogar eine selbstgebaute Orgel gab es in einem großen Lager Italiens.

In der Gefangenschaft lenkte sich der Blick oft suchend nach den Männern, die zu Hause den katholischen Vereinen angehört hatten. Es war sehr schwer, sie zu erkennen und zu finden. Waren es nur die wenigen, die hier zur Sache standen, und hatten es zu Hause nicht viel mehr geschienen? Wo waren jetzt die Männer aus den Vereinen? Man konnte zwar nach einiger Zeit feststellen, daß noch manche da waren, die in diesem oder jenem katholischen Verein gewesen waren, aber nach der heimatlichen Vereinszeit aufgehört hatten, sich als Katholik zu betätigen, und die sich bestenfalls nach dieser vergangenen Zeit zurücksehnten und auf ihre Rückkehr warteten. Nur ein kleiner Teil der Männer, die aus Vereinen und Bünden kamen, bewährte sich. Wo waren die vielen anderen? Wo waren die Boten und Zeugen aus ihren Reihen, Zeugen der Wahrheit, der tätigen Nächstenliebe, Zeugen für Christus im Alltag? Worauf waren sie vorbereitet gewesen? Es scheint eine weniger gute Folge unseres Vereinslebens gewesen zu sein — zwar nicht angestrebt, aber doch tatsächlich —, daß es bei vielen Mitgliedern zu einem katholischen Ghettobewußtsein und Ghettodasein geführt hat. Die Männer aus diesen Reihen waren in der Mehrzahl nicht krisen- und massenfest. Der Durchschnitts- und Vereinskatholik brauchte offenbar zu seinem katholischen Leben und seiner katholischen „Betätigung" einen Raum und Bezirk, in dem er „wirken" konnte, dessen Luft er atmen konnte und die ihm bekam, bei dessen Mitbewohnern er sich wohl und verstanden fühlte. Dieses „Daheim" war auch ein Zweck des Vereinslebens und kein unwichtiger, aber leider sind viele dabei stehengeblieben. Diese Ghettogesinnung und Ghettotätigkeit ist auf unserer Seite mit ein Grund, daß uns die Massen verloren gingen, deren Wiedergewinnung es jetzt gilt.

Eine dritte Erfahrung der Gefangenschaft läßt sich so zusammenfassen: ein schlicht und konsequent gelebtes katholisches Männerleben hat sich in kürzester Zeit in der miserabelsten Umgebung durchgesetzt und übt einen sehr guten Einfluß aus. Kein Theaterspielen und kein frommes Getue wirken werbend, sondern echtes natürliches und übernatürliches Leben und vor allem die wortlose, uneigennützige helfende Tat im traurigen Alltag. Der Instinkt jedes Mannes merkte sehr bald: der ist innen das, was er nach außen tut, und der tut nach außen nicht mehr, als er innen ist. So einen ließ man gewähren; aber nicht nur das, an seinem Leben und Tun richteten sich soundsoviele Klein- und Kleinstkatholiken auf. Die Zelte, in denen so ein Mann drin war, ein ganzer Kerl und obendrein noch katholisch, um die brauchte einem nicht bange zu sein. Da war eine Atmosphäre, die katholisches Leben aufkommen ließ.

In der Gefangenschaft sah man: nicht nur der Einsatz des Blutes und Wortes ist ein Bekenntnis, sondern vor allem der selbstlose Dienst am Nächsten im täglichen Leben ist ein heiliges Zeugnis. Dieser Dienst ist das Wichtigste

im täglichen Leben unter Männern, denn nicht die Wahrheit an sich überzeugt, sondern die Gestalt, in der sie unter die Menschen tritt. Die gute Wirkung eines einzigen solchen gelebten Beispiels läßt sich gar nicht hoch genug bewerten und hervorheben, weil es selbst die rohesten Menschen zu schweigender Achtung zwingt. Auf diese Tageszeugen kam es an, — und kommt es heute an. Sie waren in der Gefangenschaft leider nicht sehr zahlreich. So wertvoll und aufbauend das gute Beispiel war, so verderbend und niederreißend war das schlechte Beispiel und Leben der sogenannten Taufschein-Katholiken. Ihr schlechtes Beispiel wirkte auf die eigenen Reihen ungleich belastender als das gute Beispiel aufbauend; so z. B. das plötzliche und unverständliche Abhängen und Wegbleiben eines, der bisher im Lager als Katholik gegolten und sich als Katholik betätigt hatte. Für Mitläufer und abgestandene Katholiken bedeutet jedes schlechte Beispiel eine Rechtfertigung ihres Lebens und war darum doppelt verderblich.

Die Männer und Jungmänner, die in der Gefangenschaft dem Reich Gottes halfen und als Lagerdiakone arbeiteten, trugen drei kenntliche Züge an sich. Es waren Menschen von Innerlichkeit, keine Schwätzer. Je mehr die Arbeit eines solchen Katholiken aus einer gesteigerten Innerlichkeit kam, um so zuverlässiger war sie. Ohne das blieb sie eines Tages aus oder wurde Geschaftelhuberei. Diese Menschen waren ferner Männer einer gesteigerten Einheit. Wo drei Köpfe sind, muß einer führen. Die Einheit ist die Stärke der Una Sancta. Wo sich einer mit seinem guten Willen und seiner Tat in den Pfarrverband einer Lagergemeinde einordnete und dieser Einheit diente, half er achtzig-, neunzig- und hundertprozentig durch sein Tun mit. Eine aussichtsreiche und sehr gute Sache konnte an der fehlenden Einigkeit zugrunde gehen und ein kleiner Plan durch das Zusammenhelfen aller zu einer großen Sache werden. Ihren Ausdruck fand diese Innerlichkeit und Einheit in der gesteigerten Tat dieser Männer und Helfer. Da war das Gebiet riesengroß. Auch hier stand an erster und letzter Stelle die vorbildliche Selbstlosigkeit und Prunklosigkeit einer anspruchslos gebenden Kameradschaft, wie: den Kranken helfen, mit einem Kameraden das Essen teilen, körperlich Geschwächte und Halbkranke bei der Arbeit vertreten und sehr vieles andere.

Die Richtigkeit der dogmatischen Grundlage alles dessen, was Katholische Aktion ist und heißt, konnte man in einer so konzentrierten Gemeinschaft, wie es eine Lagerpfarrei war, erleben, nämlich daß der mystische Leib Christi eine, fast möchte man sagen „greifbare" Wirklichkeit ist und daß die Glieder dieses Leibes in lebendiger Wechselwirkung stehen. Das Gute des einen kam allen zugute und das Gute der Gemeinschaft dem einzelnen. Das Schlechte, das einer tat, schadete allen und umgekehrt. Und das andere der dogmatischen Grundlage: durch die Firmung hatte jeder Katholik die Kraft zu einem Leben nach dem Glauben und für die Sache Christi. Er mußte diese Gnade nur in die Tat umsetzen. Die Lehre der Kirche mit ihrer seit Jahren stärker werdenden Betonung der hl. Firmung als Sakrament des Laienpriestertums fand in der Gefangenschaft ihre Bestätigung.

Wenn einmal der Teil der Kirchengeschichte geschrieben wird, der das Leben der Kirche in der Gefangenschaft behandelt, so kann er nicht richtig geschrieben werden, ohne an erster Stelle der Arbeit der Laienhelfer, der Lagerdiakone zu gedenken. Sie waren es, die das aus den geistigen und moralischen Trümmern gerettete Glaubensgut der Millionen von Gefangenen auf der lebendigen Brücke ihrer Herzen durch eine sehr dunkle Zeit in die Zukunft tragen halfen. Nach diesen guten Erfahrungen der Gefangenschaft kann ein viel intensiverer Einsatz und eine vom Hirten ernster gemeinte Heranziehung von Laien zu eigentlichen Hirtenaufgaben erfolgen. Wo erwachsene Katholiken eine seelsorgliche Aufgabe übertragen bekommen und nicht nur Nebensächlichkeiten zu besorgen haben, da finden sich Männer dazu. Viele Gute schreckt nicht die Schwierigkeit einer Aufgabe ab, sondern der Mangel an Vertrauen, der in einer übertragenen, aber unbedeutenden Arbeit liegen kann.

Nachdem unser Vaterland Missionsland geworden ist, ist es auch reif geworden für Missionsmethoden. In den Missionen wird seit jeher ein großer Teil der rein religiösen Erziehungsarbeit durch Laienhelfer getan. Je laikaler die Welt ist, in der Priester und Gläubige stehen, um so mehr sind die Laien zur Seelsorge berufen. Ohne Priester gäbe es kein katholisches Abendland, und ohne Laienpriestertum wird das katholische Abendland aufhören zu sein. Das ist eine klare Erkenntnis der Gefangenschaft. Je unnachgiebiger und bedingungsloser das Lehramt der Kirche in dieser Zeit am Glaubensgut festhalten muß, desto anpassungsfähiger kann das Hirtenamt in allen Fragen der äußeren Mittel sein, um das Glaubensgut unter die Menschen zu bringen; desto zeitnaher, ja traditionsfreier kann der einzelne Hirte in seinen Mitteln sein, und muß er es sein, um mit seiner Glaubensverkündigung in einem möglichst großen Kreise von Menschen zu bleiben. Im Einsatz der Laien in der Seelsorge ist die Gefangenschaft ein Beitrag zu dem Suchen und Ringen nach einem Gestaltwandel der Seelsorge, und sie ist eine Bekräftigung der Richtung, in der sich dieser Gestaltwandel vollzieht: in der Sendung der Laien. Diese Beteiligung der Laien an der Seelsorge beweist den Weitblick der letzten Päpste und die Richtigkeit des von ihnen gewiesenen Weges: „Teilnahme der Laien am hierarchischen Apostolat". Heute heißt es mehr senden, als im althergebrachten Sinne sammeln oder versammeln. Heute ist jeder durch die Forderungen Gottes in der Zeit, durch die hl. Firmung, durch den ausdrücklichen Willen der Stellvertreter Christi gesendet, radikal hinausgeschickt, um durch sein Leben einzustehen für seinen Glauben, Beispiel zu geben, wie Christus zu zeugen und wie die ersten Christen zu überzeugen. Dieser Gedanke gibt aller katholischen Tätigkeit — besonders aller Vereinstätigkeit — eine besondere Richtung und vermag sie zu beleben. Die Sendung der Laien hat für alle sehr ernste Folgen. Auf jeden legt sich die Verantwortung für seine Umgebung: diese ist katholisch auch durch ihn oder sie ist es nicht — dann nicht ohne seine Mitschuld. Der Weg zu den Herzen der Menschen war in der Gefangenschaft die Caritas. Auf diesem Weg haben

Priester und Laien viele Menschen zu Gott hingewendet. Darin ist die Gefangenschaft nicht nur eine Lehre, sondern eine Bestätigung des Weges, auf dem sich die Heimat befindet: Laien am Werk, jeder nach dem Maß seiner Gabe, als Vollkatholiken im täglichen Leben in helfender Nächstenliebe, von der Kirche geschult, gesendet und gestärkt.

Unser Thema kann nicht gültig geschlossen werden, ohne die wichtigste und beste Erkenntnis anzuführen, die alle Katholiken in der Gefangenschaft machen konnten:

Das enge Zusammenleben brachte jeden mit allen vorhandenen religiösen und politischen Richtungen in Berührung. Beobachtung und Aussprache drängten unwillkürlich zum Vergleich. Das Ergebnis war: den anderen Religionsgemeinschaften fehlt die Einheit und Bestimmtheit im Inhalt ihrer Verkündigung und ihres Wollens; die politischen Richtungen bieten dem letzten Suchen und Fragen der Menschen nichts — ganz abgesehen davon, daß sie von den Menschen mit abgrundtiefem Mißtrauen aufgenommen und begleitet werden — und beiden fehlt der geschichtliche Ausweis ihrer Bewährung. Das katholische Christentum hilft den Menschen da, wo sie es brauchen. Bei allen Fehlern in den eigenen Reihen während dieser Bewährungsprobe bestärkte sich in jedem Katholiken, der darüber nachsann, die Erkenntnis, daß nichts in der Gegenwart da ist, was den Vergleich mit seiner Kirche aushalten oder sie ersetzen könnte. Die Augenblickserfolge anderer Richtungen mögen aus naheliegenden Gründen größer sein — wir haben die Einheit der tragenden Idee und die Hilfe für die Menschen in äußerster geistiger Not und das Hinterland der Geschichte. Vorausgesetzt, daß die Laien jeden Alters zusammen mit ihren Priestern daran arbeiten, die Werte ihres Glaubens durch große tätige Nächstenliebe und soziale Opfer unter den Menschen ihrer Umgebung und ihres Alters zu verwirklichen, ist die katholische Kirche wieder einmal und mehr denn je für die Gegenwart berufen und zukunftsträchtig. — Das steht für uns Katholiken hinter allen Erfahrungen der Gefangenschaft als wertvollste geistige, geschichtliche und frohmachende Erkenntnis.

Charles Péguy

Von O. M. VON NOSTITZ

Charles Péguy weilt nun schon fast ein Menschenalter nicht mehr unter den Lebenden. Er ist im September 1914 einundvierzigjährig in der Schlacht vor Paris gefallen. Sein Werk, das zu seinen Lebzeiten nur eine kleine Gemeinde in seinen Bann zog, hat jedoch eine kaum von anderen Zeitgenossen erreichte Frische und Lebendigkeit bewahrt; zugleich hat der Mensch Péguy immer mehr an Ausstrahlung gewonnen. Dieser ungewöhnliche Mann der Feder, der sich wie kein anderer als Sohn seines Volkes fühlte, der sich der „piétaille", dem Fußvolk, zurechnete und glücklich war, wenn er mit den Männern seiner Heimat, den Winzern der Loire und den Bauern der Beauce

und den Handwerkern von Orléans in Reih und Glied ziehen konnte — Péguy ist all die Jahre mit seinen Franzosen weitergewandert. Sie haben ihn freilich nicht immer gesehen, in den Jahren der Verflachung, der Galvanisierung einer alten Welt, die dem Siege von 1919 folgten, aber als die Jahre der Niederlage zu einer Besinnung auf die wirklichen Werte führten, da stand Péguy mitten unter den Lebenden. Und es ist nicht zuviel gesagt, wenn wir ihn heute als mit den wesentlichsten Inspirator einer jungen christlichen Elite Frankreichs bezeichnen, die den Abgrund der Verzweiflung, jene nackte und blinde Existenznot, von der noch so viel und so laut die Rede ist, innerlich überwunden hat und sich die ewige Wirklichkeit des Christentums neu erkämpfte. Daraus folgt aber zugleich, daß Péguy nicht nur eine innerfranzösische Bedeutung zukommt. Es geht diesem Dichter um eine allgemein menschliche Situation, die in besonderem Maße die unsere ist.

Zu einem guten Teil mag Péguys Eigenart daran schuld sein, daß sein Werk erst heute in Frankreich wirklich entdeckt wird — wovon die ersten umfassenden Arbeiten über Péguy, die Bücher von Romain Rolland, Jean Delaporte und André Rousseaux, die alle um 1944 erschienen sind[1], Zeugnis ablegen — und daß er dem geistigen Deutschland, im Gegensatz etwa zu dem anderen tragenden Pfeiler des „renouveau catholique", zu Paul Claudel, kaum dem Namen nach bekannt ist. Denn Péguy steht einesteils abseits, auf der anderen Seite ist sein Werk gerade aufs engste in die von ihm durchlebte Wirklichkeit verflochten.

In den knappen siebzehn Jahren, in denen er die Feder führte, ist dieses sein Werk zu einem bedeutenden Umfang angewachsen: Seit 1900 erschien die Zeitschrift, für die er seine Existenz aufopferte, die er bis in die technischen und kommerziellen Einzelheiten hinein besorgte, die „Cahiers de la Quinzaine". Jahr für Jahr brachte sie mehrere, zuweilen bis zu 20, umfangreiche Bände heraus, die zum größten Teile von Péguy selber bestritten wurden. Bis etwa um 1910 handelt es sich — abgesehen von dem Jugendwerk, der ersten „Jeanne d'Arc" — fast allein um polemische und zeitkritische Schriften, die irgendein aktuelles Thema aufnehmen, das Péguy in seiner Auseinandersetzung mit den politischen, religiösen und sozialen Zeitströmungen zu weitausgreifenden Betrachtungen anregt. Erst in den letzten fünf Lebensjahren tritt dann neben die Prosa die Dichtung: Zunächst sind es die freien Rhythmen der drei Mysterien; es folgen die gebundenen Verse der „Tapisserie" und das dichterische Hauptwerk mit seinen nahezu zweitausend vierzeiligen Alexandrinern, die „Eve", die das Heilsdrama der Menschheit behandelt.

Dieses Werk also ist in gewissem Sinne abseitig. Wollte man eine Literaturgeschichte der Zeit schreiben, so müßte man Péguy entweder fortlassen oder in einem besonderen Kapitel behandeln. Sieht man von seiner persönlichen Verehrung Victor Hugo's und seiner Beziehung zu Bergson ab, so steht er in keinem Zusammenhang mit den Strömungen seines Säkulums, mit Symbolismus, Impressionismus oder Neuromantik; er psychologisiert und analysiert nicht wie der gleichzeitige Roman; er scheint überhaupt nichts mit dem

[1] Romain Rolland, Péguy, Paris 1944, Albin Michel; Jean Delaporte, Connaissance de Péguy, Paris 1944, Plon; André Rousseaux, Le Prophète Péguy, Neuchâtel 1943—1945, Cahiers du Rhône.

„modernen Europa", mit Ibsen oder Dostojewski, zu tun zu haben, sondern neben dem christlichen Erbe und der Antike und vielleicht noch ein paar Philosophen nur die klassische französische Tradition zu kennen. Seine Dichtung befaßt sich überdies im Grunde nur mit einigen großen theologischen Themen, die uns zwar alle im Innersten angehen, die aber dem Durchschnittsgebildeten von 1910 und auch noch von 1930 als eine etwas fremde und abgestandene Angelegenheit vorkommen mochten.

Der Zugang zum Werke Péguys wird anderseits gerade durch seine „Inkarnation im Zeitlichen" erschwert: Seine Gedankenwelt ist nicht in ein klares, übersichtliches System gebracht; es bedarf eines Studiums, um die großen tragenden Themen aus den Verschlingungen der zeitgebundenen Auseinandersetzungen herauszulösen, so wie man sich ganz dem besonderen Rhythmus der Dichtung, der wellenförmigen, zuweilen monotonen Wiederkehr ihrer Motive hingeben muß, um ihrem Zauber zu erliegen.

Nimmt man hinzu, daß Péguy in den kurzen, gedrängten Jahren seines reichen Lebens in zahlreichen Rollen auftrat, daß er gewissermaßen Polemiker, Chronist, Zeitkritiker, Philosoph, Dichter und Theologe gewesen ist und daß seine geistige Entwicklung vom Sozialismus Jaurès'scher Prägung über Bergson zum Katholizismus führte, so wird zugleich begreiflich, daß die Urteile über ihn auseinandergehen. Und doch scheint es nicht allzu schwer, den Schlüssel zu dieser nur äußerlich diffusen, im Grunde so einzigartig geschlossenen geistigen Welt zu finden. Freilich darf man hierbei nicht von ästhetischen Kategorien ausgehen. Denn das Grunderlebnis Péguys ist nicht wie etwa bei Romain Rolland ein ästhetisches, und er gehört auch nicht wie ein Claudel zu jenen Naturen, die in einer Kontemplation höherer Art, in Lobpreisung von Schöpfung und Schöpfer ihre Erfüllung finden. „Alles, was er schrieb, wurde zur Tat, und jede Tat war auf ein Ziel gerichtet, oder — wie wir auf Französisch sagen — auf eine Sache", schreibt Claudel von ihm. Auf welch eine Sache? In Péguy setzt sich eine große christliche Tradition fort, in der ein Augustinus, ein heiliger Bonaventura, ein Pascal vereint sind. Wie bei jenen kreist letztlich sein ganzes Sein, sein leidenschaftliches Denken um ein einziges Anliegen: es geht ihm um das Heilsdrama, in das die Menschheit verstrickt ist. Nicht so sehr das eigene Seelenheil, sondern Erlösung oder Verdammnis Frankreichs, der Christenheit, eines jeden Menschenwesens: das ist die brennende Frage, die immer vor diesen großen und ernsten Augen unter der mächtigen Stirn steht, deren wunderbar fester und durchdringender Blick beim Knaben und reifen Mann immer der gleiche geblieben ist. Und die gleiche Frage ist der Leitfaden, der sich durch das gesamte Werk zieht und aus ihm bei aller äußeren Mannigfaltigkeit eine Einheit macht. Wenn man in diesem Werk gleichwohl Widersprüche herausfinden kann — wie Romain Rolland einige aufzählt —, so deshalb, weil die Antworten auf den Stadien eines Weges notgedrungen verschieden ausfallen mußten, der sich durch die geistige Situation von 1890 hindurchzukämpfen hatte. Aber es ist bei Péguy, wie er einmal mit Stolz bekannt hat, immer der gleiche gerade Weg, der zu einer ständigen Vertiefung führt, nicht zu einem Bruch, wie bei einem Claudel, dem sein plötzliches Erleben der Gnade in Notre Dame nach seinen Worten „die Haut abstreifte".

Bevor wir Péguy auf den Hauptetappen dieses seines Weges begleiten, müssen wir noch einen Blick auf seine Ursprünge werfen.

Péguy ist in Orléans geboren, ein Kind der Ile de France, die er Zeit seines Lebens kaum verlassen hat, darin wieder dem Weltwanderer Claudel unähnlich. In seinem großen Gedicht über seinen Pilgergang nach Chartres spricht er so zur Mutter Gottes über seine Heimat:

Am Saum der Ebene, am lichten Flusse,
An unserer Loire sind wir Dir geboren,
Und dieser Strom im Sande, ruhmerkoren,
Fließt nur für Dich und netzt Dein Kleid im Kusse.

Wir sind vom Saum der Beauce, Deinem Lande,
Und haben schon in unsren jungen Jahren
Vom Dorf und rauhen Bauernvolk erfahren,
Wir sahn den Spatenstich am Grabesrande.

Mit Stolz bekennt er sich zu seinen zähen bäuerlichen Vorfahren; er sagt einmal: „Von den Winzern ... knotig wie der Weinstock und fein wie die Reben, von jenen Frauen, die am Flußufer die Wäsche wuschen, von der Großmutter, die die Kühe hütete und nicht lesen und schreiben konnte, von ihnen kommt mir alles, was ich bin." Und ein andermal ist es die „Namenlosigkeit dieser unendlichen Rasse", die ihn mit Freude erfüllt; auch er will ja nur ein Baum sein in diesem unermeßlichen Walde, eine Garbe in dieser unermeßlichen Ernte, ein Christ der gewöhnlichen Sorte". All das sind keine Phrasen, sondern daraus spricht die ruhige Sicherheit eines Mannes, der einen jahrhundertelang aufgespeicherten Platz sein eigen weiß und davon zehren kann, der „nicht als Intellektueller zum Volke herabsteigen" muß, der „selber Volk ist". Es ist wichtig für das Verständnis Péguys, diese seine Ursprünge nicht zu vergessen. Er mag ihnen „nicht alles verdanken, was er ist" — denn es bleibt ein geheimnisvoller Funken, der nur dieser einzigen Seele verliehen ist —, aber sein Wirklichkeitssinn, der ihn nie verlassen wird, seine robuste Vitalität, die nichts niederzwingt, die Zuversicht, die alle Trauer und Niedergeschlagenheit schließlich überwindet, dazu eine Frische, aber auch Schroffheit des Umgangs und eine gewisse bäurische Pfiffigkeit, all das sind Eigenschaften, die diesem Erbgut entstammen und auch in sein Werk eingegangen sind.

Péguy ist in Orléans aufgewachsen; der Vater, ein Tischlermeister, war bald nach seiner Geburt gestorben, und so lebte er mit seiner Mutter, die sich als Stuhlflechterin ernährte, und seiner Großmutter in einem Milieu kleiner Handwerker, die sich ehrlich und fleißig von ihrer Hände Arbeit ernährten und die ländlichen Sitten, die unverbildeten Anschauungen ihrer Vorväter bewahrt hatten; es war noch ein Stück alten Frankreichs, unberührt von der Industrialisierung und für Péguys Entwicklung von grundlegender Bedeutung: diese ländlichen Kleinbürger verkörperten ihm „le bon peuple"; aus ihrem Holz sind die Landleute, die Gärtner und Holzfäller seiner Mysterien geschnitzt, die zu Gott in einem patriarchalischen Verhältnis stehen und mit ihm vertrauliche Zwiesprache halten. Durch dieses Orléans seiner Jugend hat vor

allem schon das Kind einen festeingewurzelten Glauben an das Gute im Menschen mitbekommen, der nun seine Bewährungsprobe bestehen muß, als der Knabe aus dieser kleinen Welt heraustritt, als seine Lehrjahre in den Schulen von Orléans und Paris beginnen, in denen sich der fleißige Schüler durch Stipendien bis zur „Ecole Normale" hocharbeitet. Wie alles, was er anfing, hat Péguy seine Ausbildung sehr ernst genommen, sich schon früh durch gründliches Denken hervorgetan und sich die gediegene klassische und philosophische Bildung angeeignet, von der sein Werk Zeugnis ablegen wird; zugleich schließt er die beständigsten Freundschaften seines Lebens. Diese Schuljahre brachten aber auch den Beginn der Auseinandersetzung mit der modernen Welt, die ihn zunächst von seinen Ursprüngen zu entfernen scheint. Er wendet sich von der Kirche ab, ist der Meinung, daß sie „die Religion der Reichen" vertrete und ihren sozialen Aufgaben nicht genüge; er wird Sozialist mit scharfer Frontstellung gegen die Bourgeoisie und aus einem warmen Gefühl für das Elend der niederen Klassen heraus. Aber schon ist es die Heils- und Erlösungsfrage, die ihn ganz gefangennimmt, wenn er auch noch keine transzendente Antwort für sie findet. Seine ersten schriftstellerischen Versuche, bei denen ihn sein frühverstorbener Freund Marcel Baudouin stark beeinflußt, zeugen hiervon in verschiedener Weise. Es sind einerseits die sozialistischen Zukunftsideen, die in den zwei utopischen Manifesten vom „sozialistischen Staate" und dem „harmonischen Gemeinwesen" zum Ausdruck gelangen. Daneben tritt aber bereits die Gestalt der Heiligen, die ihn sein ganzes Leben lang begleiten wird: Mit vierundzwanzig Jahren vollendet er seine erste „Jeanne d'Arc", ein dreiaktiges Drama, das die Heilsfrage, die Überwindung des menschlichen Elends zum eigentlichen Thema dieses Heiligenlebens macht, — des Elends, das seine höchste Steigerung in der ewigen Verdammnis findet. Jeanne, die „unruhige, unersättliche Seele", die ganz von der Angst um das Heil der Welt besessen ist, sie fühlt sich berufen, gegen dieses Elend anzukämpfen, aber sie scheitert. Sie empört sich gegen Gott, der solches geschehen läßt; sie bietet ihren Leib, ihre Seele den ewigen Qualen an, wenn dadurch die Verdammten gerettet werden können; aber ihr Kampf ist vergebens, das Elend bleibt, und so wird sie in der Verzweiflung verharren und die Hölle auf sich nehmen, ohne Hoffnung, den Schmerz nur eines der Unglücklichen lindern zu können. Wir sehen: in dieser Johanna lebt Empörung, aber es ist bereits eine metaphysische Frage gestellt, die mit doktrinärem Sozialismus nichts zu tun hat und früher oder später eine Antwort aus anderen Bereichen finden wird.

In Péguys erste Pariser Zeit, in der er ganz der sozialistischen Sache lebt, eine sozialistische Buchhandlung gründet und Jaurès als eine Art Heros verehrt, fällt die Affäre Dreyfuß.

Péguy stürzt sich mit Begeisterung in den Kampf, drängt zur Tat, leitet die Straßenaktionen der jungen republikanischen Garde des Quartier Latin. Im Grunde ist es wieder die Heilsfrage, die ihn antreibt. Hören wir ihn selbst zehn Jahre später. Wenn wir als Deutsche jetzt diese Worte lesen, werden wir das bittere Gefühl nicht los, daß wir eines solchen Mahners wie Péguy bedurft hätten.

„Eine einzige Ungerechtigkeit, ein einziges Verbrechen, eine einzige Illegalität, vor allem, wenn sie amtlich registriert, bestätigt ist — eine einzige Ver-

letzung der Menschlichkeit, der Gerechtigkeit, des Rechts, vor allem, wenn sie auf legale, vernünftige, bequeme Weise gebilligt wurde, ein einziges Verbrechen zerbricht den Gesellschaftsvertrag und reicht aus, um ihn zu zerbrechen... Es ist eine brandige Stelle, die den ganzen Körper vergiftet... Uns war es hierbei nicht weniger um Frankreichs Heil zu tun... Im Grunde unseres Herzens wollten wir nicht, daß Frankreich in den Zustand der Todsünde falle..."

Der so spricht, ist ein Glaubensstreiter und kein Politiker. Péguy mußte nur zu bald erkennen, daß das Feuer, das in ihm brannte, nicht auch in der sozialistischen Partei glühte, daß in ihr zunehmend politischer Opportunismus vorherrschte. So kommt es zu einer elementaren Ernüchterung, zum Bruch mit Jaurès, den Péguy seitdem mit dem Haß gekränkter Liebe verfolgt hat. Die Partei erscheint ihm nun als ein „destruktiver Mechanismus, eine Welt ohne Persönlichkkeiten, ohne geistige Werte, ohne Hoffnung, eine Bürokratie." Und er sieht sich auf sich selbst gestellt, als er auch dem sozialistischen Verlag den Rücken kehrt und mit ein paar Freunden gegenüber der Sorbonne den kleinen Laden auftut, in dem sich der Vertrieb der „Cahiers" abspielt, die den „wahren Sozialismus", seinen moralischen Elan, wachhalten und eine „Mystik", keine „Politik" vertreten sollen.

Etwa gleichzeitig mit dieser Trennung vollzieht sich eine geistige Begegnung, die für Péguy von der größten Bedeutung werden sollte: die Begegnung mit Bergson. Vierzehn Jahre lang wird der gefeierte Philosoph den stämmigen, bärtigen Mann in der langen Pelerine, die ihm das Aussehen eines Mönches gibt, bei seinen Mittwochvorlesungen im „Collège de France" zum Zuhörer haben.

Wir mögen heute Bergson aus größerem Abstand betrachten und seinen verschwommenen Intuitionsbegriff, die Einseitigkeit seiner Lebensphilosophie kritisieren — es bleibt bestehen, daß ihm geistesgeschichtlich eine einzigartige Bedeutung zukommt: er hat die ersten entscheidenden Schläge gegen den mechanistischen Materialismus und Determinismus geführt und mit der Eingrenzung der Vernunftsphäre, der Betonung der Eigengesetzlichkeit des Lebendigen und der Einbeziehung lange vernachlässigter seelischer Grundkräfte in sein Denken etwa gleichzeitig mit Plancks Revolutionierung der Physik eine Entwicklung eingeleitet, die in unseren Tagen zu einer Überwindung des cartesianischen Weltbildes führt. Um 1900 mußte daher seine Lehre wie eine Befreiung empfunden werden, und Péguy war wie kein anderer dafür empfänglich: „Es ist eine denkwürdige Revolution", sagt er nach einer der Bergsonschen Vorlesungen, „die sich in diesem kleinen Saale vollzieht: die Rückkehr der Metaphysik in die Welt; ein Kontinent, der seit Descartes versunken war, tritt wieder ans Licht."

Vor allem ist es die Bergsonsche Umwandlung des Zeitbegriffs, die ihn fasziniert; wir werden noch sehen, daß sie bis auf seinen Stil von Einfluß gewesen ist. So spricht er von Bergsons „Entdeckung der Gegenwart", die nun nicht mehr „äußerster Rand des Vergangenen" ist, Leben in dem Augenblick, in dem es zum Tode wurde, sondern „freie und lebendige Gegenwart". „Ein Mensch sah, daß das Heute nicht der Tag ist, der auf das Gestern folgt, sondern der Vortag des Morgen, und daß die Pflanze im Herbarium nicht mehr Pflanze ist und das Tier im Einmachglas nicht mehr Tier."

Aber bei aller Bewunderung Bergsons und der Treue, die er ihm bis zuletzt bewahrte — seine letzte Schrift, die posthum veröffentlichte „Note conjointe", ist aus einer Verteidigung des Meisters hervorgegangen —, seine Philosophie hat für Péguy doch nie mehr als eine Durchgangsstation bedeutet: Seinem Wirklichkeitssinn konnte ein vages Lebensidol, seiner nach echter Transzendenz dürstenden Seele eine weltimmanente Intuition nicht genügen. So war ihm die Bergsonsche Befreiung nur ein Ansporn, nach einer echten Metaphysik zu suchen, und diese Suche vollzieht sich nunmehr — nicht immer bewußt, mehr wie ein unterirdischer Strom, der sich sein Bett gräbt — in den kommenden Jahren, in denen äußerlich die Zeitkritik im Mittelpunkt seines Schaffens steht.

Auch sie hat letzten Endes wieder nur das eine Ziel, die geistigen und zeitlichen Voraussetzungen für den Heilsweg Frankreichs aufzuzeigen, der ihm durch das bedroht scheint, was er „le monde moderne" nennt. Es ist die Welt, die er im geistigen Bereich durch Bergson erschüttert sieht, die Welt der Unfruchtbarkeit, der Glaubenslosigkeit und der Mechanisierung. Sie dokumentiert sich ihm — um nur einige Grundzüge zu nennen — durch die Allmacht des Geldes („das Geld, das König ward an Gottes Stelle", heißt es in der „Eve"), einer Allmacht, die zur Sterilität, zur „Entschöpflichung" der Welt führt, da dadurch alles auswechselbar wird; weiter durch die Vermassung der Menschen, die mit konfektionierten Gefühlen empfinden, mit konfektionierten Gedanken denken, wohingegen es an „Herz, an Leben, an Volk" fehlt. In den Geisteswissenschaften ist es Klio, die alternde Muse der Geschichte, die diese Welt repräsentiert und mit ihrem Zettelkasten den Ereignissen nicht zu folgen vermag; die Intellektuellen und die Gelehrten der Sorbonne gehören hierher, die den Geist an einen „scholastischen Materialismus" verraten haben. Auch Christen sind nicht gefeit gegen diese Erscheinungen und von einem Verlust an mystischem Gehalt bedroht. Es ist alles in allem eine alte Welt; sie ist in besonderem Maße der Zeitlichkeit verfallen, die für Péguy — wie die Angst vor dem Tode für den frühen Claudel — den wirklichen Alpdruck bedeutet hat: die Erstarrung, das Altwerden, das „vieillissement". Und wenn die „Modernen" fruchtlos hiergegen aufbegehren, so erweisen sie eben hierdurch ihre Sterilität.

Bis hierher scheint dies alles pessimistische Kulturkritik zu sein, wie wir sie ähnlich bei einem Nietzsche oder auch einem George Sorel finden, dem „Père Sorel", der bis zum Bruch mit Péguy im Jahre 1912 bei den allwöchentlichen Abenden in der „Boutique" der „Cahiers" den Ehrenplatz, nämlich den einzigen vorhandenen Stuhl, einnahm. Aber bald scheiden sich wieder die Wege. Von Nietzsches Herrenmenschentum und von Sorels „Réflexions sur la Violence" — die zum Lehrstoff für die Diktatoren wurden — findet sich bei Péguy auch nicht der leiseste Ansatz; hingegen bleibt ihm „die Freiheit das große Geschenk Gottes, das vor allem den Franzosen zuteil wurde." Und er sieht schon früh den metaphysischen Hintergrund der Tragödie. Bereits 1904 schreibt er: „Die moderne Welt glaubte sich Gottes entledigt zu haben ... In Wirklichkeit ist der Mensch nie von Gott so in die Enge getrieben worden ... Früher konnte sich der Mensch mit Fug Mensch nennen, weil Gott sich Gott nannte. Heute hat sich alles verschoben. Da Gott sich auf dem Nullpunkt befindet, hat die alte Hybris ihr Werk vollbracht;

der menschliche Geist hat sein Fundament verloren, die Magnetnadel ist abgesprungen."

Zeigt sich in all dem eine apokalyptische Untergangsstimmung? Wird Péguy an Frankreich, an der Christenheit verzweifeln? So hätte damals nur urteilen können, wer nichts von den geheimen Reichtümern und Gnadengaben dieser starken Natur wußte. Alle diese Jahre sind ja nur Vorbereitung für einen schöpferischen Durchbruch, der sich fast unbemerkt vollzieht, bis er durch den Eintritt der Gnade in das Leben Péguys offenbar wird. Sie kommt über Nacht, und er hat später aus eigenem Erleben über die verstohlenen Wege gesprochen, die ihr eigen sind. Im September 1908 gesteht er seinem treuen Freund Lotte, der ein wenig die Rolle eines Eckermann bei ihm spielt, ohne sich darin zu erschöpfen: „Ich habe Dir nicht alles gesagt... Ich habe den Glauben wiedergefunden... Ich bin Katholik."

Dieses Bekenntnis hat volle Geltung — Péguy hat durch sein Leben und Werk dafür gezeugt —, mag auch ein Umstand anscheinend dagegen sprechen: Péguy ist bis an sein Lebensende — vielleicht mit Ausnahme der Messe von Mariä Himmelfahrt im August 1914, wenige Tage vor seinem Tode — den Sakramenten ferngeblieben. Man hat für diesen Vorgang nach verschiedenen Gründen gesucht. Daß Widerstände bei seiner Frau und deren Familie vorhanden waren, dürfte als Erklärung nicht ausreichen. Ebenso wird man nicht auf Glaubenserwägungen oder ein angebliches laizistisches Ressentiment verweisen dürfen; hierfür spricht nichts in den Äußerungen dieser letzten Jahre, in denen die sakramentale Gegenwart Christi im Mittelpunkt seines religiösen Denkens steht. Delaporte kommt wohl der Wahrheit am nächsten, wenn er auf die Worte Péguys über „sein nicht gewöhnliches Leben", seine einer Bestimmung dienende „Laufbahn des Leids und des Elends" hinweist und meint, daß er gleichsam als ein treuer Schäferhund bei der Herde der Gefährdeten bleiben, nichts vor ihnen voraushaben wollte und auf die notwendige Gnade vertraute, um aus der Tiefe seines sündigen Zustandes heraus für sie Zeugnis abzulegen.

Trotz der geheimen Wunde, die dieses Abseitsstehen für Péguy bedeutete, sind ihm Gnaden überreich zuteil geworden und werden ihm immer wieder durch das Gebet geschenkt: „Ich bin ein Sünder", pflegt er zu sagen, „aber ich bete soviel und habe soviele Gnaden." Zugleich fühlt er immer zwingender den Auftrag seines Engels, schöpferisch zu werden; er weiß, daß die alte Welt, deren Gebrechen er aufzeigt, nicht durch Vernunftschlüsse, sondern nur durch Erschaffenes überwunden werden kann. „Man muß schöpferisch sein, nicht demonstrieren und erklären", sagt er einmal: „Pascal begründet zuviel, ich erschaffe" — „moi je crée." Und es ist wie ein Diktat, das ihn treibt, der große Zwang der Inspirierten, den schon ein Jeremias in Worte zu fassen suchte. „Die Hand muß unter dem Kopf laufen, die Feder muß unter der Hand laufen, wie das Pferd, das man zu Tode reitet", sagt er und weiß innerlich, daß ihm für die Erfüllung seines Auftrags nur eine knappe Lebensspanne vergönnt ist. Und so geht aus all dem Schweren, das ihm gerade diese letzten Jahre bringen — der trotz des Kindersegens wenig glücklichen Ehe; dem Zerwürfnis mit nahen Freunden: Maritain, Psichari, Sorel; dem ständigen Ausbleiben einer Resonnanz; den finanziellen Nöten und der Ge-

fährdung der „Cahiers“ — geht aus allen Sorgen sein Werk immer strahlender hervor.

Als erste tritt wieder die Heilige seiner Jugend zu ihm, und es entsteht das „Mysterium von der Liebe der Jeanne d'Arc“: kein Schauspiel mehr mit dramatischen Begebenheiten, sondern als äußerer Rahmen ein von Monologen unterbrochenes Gespräch, das die junge Jeanette mit Hauviette, ihrer Freundin und der Nonne Madame Gervaise, die gewissermaßen die Kirche verkörpert, an einem Sommermorgen des Jahres 1425 in der burgundischen Landschaft führt. So erleben wir, erlebt die erstarrte „moderne Welt“ — es ist Péguy, der spricht —, „wie in diesem christlichen Volke die Heiligkeit gewissermaßen ganz allein groß wurde, ganz einfach, ohne sich selbst zu kennen, nicht durch Kasteiungen, nicht durch die Kelter gepreßt, sondern buchstäblich inmitten der Erde, wie eine Blume des Landes, eine starke und lebendige Pflanze . .“ Und es ist wieder das alte Thema, das sich als innerer Kampf in Jeannettes Seele abspielt: Wird sie sich, da das Elend, die Verdammnis fortdauern, gegen Gott auflehnen, wird sie verzweifeln oder die Heilige werden, „der es gelingt“? Die Klage bleibt bestehen, aber sie ist nicht mehr Empörung: Jeanne leidet das Leiden Christi, Gottes mit, der zusehen muß, wie die Menschen in ihr Verderben gehen. Und ihr Ruf geht ein in den Liebesdrang der Gemeinschaft der Heiligen, die für die Rettung der armen Sünder da ist. So kündigt sich am Ende das Motiv der Hoffnung an.

Hoffnung, das ist das große Thema der nun folgenden Mysterien: der „Vorhalle des Mysteriums der zweiten Tugend“ — womit die zweite theologische Tugend: eben die Hoffnung gemeint ist — und dem „Mysterium der Unschuldigen Kindlein“. In beiden ist es Gott, der durch den Mund der Madame Gervaise spricht. Als Péguy diese Mysterien schreibt, ist ihm nicht freudig zu Mute: Es ist die Zeit, in der er die eine große Liebe seines Lebens der inneren Stimme zum Opfer bringt, die ihn auf dem „Wege der Ehre“ festhält. Und er gesteht, sie seien eine Vorwegnahme von etwas gewesen, was er bis dahin nie geübt habe. Und doch entsteht ein Werk von einer Jugendfrische und beschwingten Heiterkeit, das in dieser schwülen, beklommenen Zeit wie ein Wunder wirkt; es ist wie ein lange verschütteter Quell, der plötzlich aus der Tiefe hervorbricht. So wie das „Mystère de la Charité“ erstmals wieder die romantisierte, historisierte „Jungfrau von Orleans“ von ihrem Firnis befreite und Fleisch und Blut verlieh, scheint hier eine der lächelnden Engelsgestalten der Kathedralen von Reims oder Chartres Leben zu gewinnen, da uns das „kleine Mädchen Hoffnung“ entgegentritt, das sich nur scheinbar von den zwei großen Schwestern — Caritas und Fides — an der Hand führen läßt, sie aber in Wahrheit mit sich fortzieht, — die kleine Hoffnung, die bei der großen Prozession mit den Guirlanden spielt und zwanzigmal den gleichen Weg hin- und zurückläuft, so wie sie uns zwanzigmal den gleichen Weg machen läßt, der uns immer wieder neu vorkommt, — die Hoffnung, die uns durch ihr Spiel auf unserem Kreuzweg geleitet und so dem ewigen Heil entgegenführt.

Dieses kleine Mädchen Hoffnung ist nicht nur eine Arabeske im Werke Péguys, sondern eine zentrale Gestalt, ohne die ihm die Welt und das Verhältnis Gottes zum Menschen nicht erklärlich wäre. Denn ohne sie würde auch die Gnade in der Welt alt werden; sie allein wirkt der Gewohnheit,

der Erstarrung, dem Alpdruck des „vieillissement" entgegen. So ist sie die eigentliche Tugend der Schöpfung, jener Beginn und ständige Wiederbeginn, ohne den nichts sein würde. Und sie gibt denn Péguy auch die Kraft, daß er am „Monde Moderne" nicht verzweifelt und einen Gedanken ausspricht, der bei Pascal stehen könnte: „Soviel Unwissen ist schon ein Beginn von Unschuld ... nicht ungestraft läßt Gott ein Jahrhundert so töricht sein ... Wenn eine große Not, ein Gefallen an einer gewissen Not in der Weltgeschichte erscheint, so besagt das, daß das Christentum nicht fern ist."

Wie Pascal sieht sich nun auch Péguy unwillkürlich zur Theologie geführt als dem „Mittelpunkt aller Wahrheiten". Es ist ein ganzer Katechismus, der sich aus diesen Werken der letzten Jahre ablesen läßt und dabei in seiner Dichtung keine dürre Allegorie, sondern echtes und blutvolles Leben geworden ist, wie wir es am Beispiel der „jungen Hoffnung" gesehen haben. Unmöglich, im Rahmen eines Aufsatzes auch nur die größten Kostbarkeiten auszubreiten — wie etwa das Lob der Nacht, die Christi Leichnam umhüllte, mit dem das zweite Mysterium schließt, oder die wunderbare Stelle über die von Christus geführten und auf Gott zustrebenden Flotten der Gebete in den „Innocents", das großartige epische Gedicht über seinen Pilgergang nach Chartres oder die Gebete an die Muttergottes in der Kathedrale. Es muß genügen, zum Schluß noch auf das Kernstück seines religiösen Denkens hinzuweisen, das seit etwa 1909 seine Schriften wie ein Leitmotiv durchzieht, um in der „Eve" seine dichterische Erfüllung zu finden: das „Mysterium der Inkarnation".

Wie Pascal denkt auch Péguy radikal christozentrisch. Die Fleischwerdung des Gottessohnes ist ihm das e i n e Ereignis, das alles verwandelte und „die einzige Ordnung" in die Welt brachte, „die es jemals in ihr gegeben hat." Dieses Ereignis ist zunächst ein einmaliger historischer Vorgang, aber auf ihn hin ist schon — bald verborgen, bald vor aller Augen — die gesamte vorchristliche Geschichte gerichtet; es ist das „Vermächtnis der antiken Welt an Jesus", das in die „Eve" in Gestalt jener langen Prozession eingegangen ist, in der nicht nur Israel, sondern ebenso die römischen Legionäre und Hannibal mit seinen Elephanten, die griechischen Weisen, Dichter und Heroen, die Bittflehenden, die Chöre des Äschylos und des Sophokles, in der „jedes menschliche Streben" in Christus seinen Erben findet. Und so ist es — wir hören Bergson im Unterton — eine „unendliche Vergangenheit", die, um „eine unendliche Zukunft zu eröffnen", durch einen „gewissen Keimungspunkt der Gegenwart ... einen geheimen Gipfel, eine Krönung in Schweigen und Schatten" hindurch muß. Es ist Mariä Verkündigung, von der Péguy hier spricht und der seine Verehrung ebenso gilt wie Christi Geburt. Vielleicht sind es die reinsten und zartesten Verse der „Eve", in denen der Dichter mit Ochs und Esel vor dem schlafenden Kinde steht und die unendliche Jugend des Erlösers und durch ihn der ganzen Schöpfung durch das Bild des kindlichen Blutes erfährt, das im blauen Geäder unter der frischen und durchsichtigen Haut pocht. „Christus selbst ist fleischlich gewesen", diese Wahrheit wird von Péguy ohne eine Spur von Profanierung, aber in aller Realität gesehen — am ergreifendsten wohl in der „Passion", die dem „Mystère de la Charité" eingefügt ist und in der Christus am Kreuze sein irdisches Leben noch einmal vorüberziehen sieht: auch die Jahre, in denen

er Tischler war und den guten Geruch des Holzes atmete, wenn er die schöne braune Rinde mit der Axt abschälte.

Die Inkarnation ist ein geschichtliches Ereignis, aber zugleich ist sie der zentrale Vorgang, der der menschlichen Situation für alle Ewigkeit ihren Sinn verleiht. Für Péguy ist sie nicht ein Wunder, das außerhalb der sonstigen Schöpfungsordnung stünde, sondern nur ein „hervorragender, ein Grenzfall, eine Konzentration auf einen Punkt jener ständigen Einzeichnung des Ewigen in die Zeitlichkeit, des Geistlichen in das Fleischliche, die für die Organisation jedes menschlichen, jedes stofflichen Lebens den Angelpunkt . . . bedeutet." Péguy scheidet dabei in aller Schärfe, so wie Pascal seine Ordnungen trennt. Das Fleischliche unterliegt der Abnutzung, der Erbsünde, dem „vieillissement", und das Ewige in seiner Reinheit ist von ihm aus durch keine Entwicklung und durch keinen Sprung zu erreichen: einzig durch Christus wurde beides zusammengefügt. So ist etwas entstanden, was Péguy nach der Schöpfung von Leib und Seele die „dritte Schöpfung" nennt: die Verbindung und die gegenseitige Abhängigkeit des Zeitlichen und des Ewigen. Denn auch das Ewige — und das gilt entsprechend von jeder geistigen Substanz — „ruht im Feldbett des Zeitlichen" und ist seinen Reibungen und Verzögerungen unterworfen: Wir sehen, Péguy ist ein entschiedener Gegner aller reinen Spiritualisierung. Und es ist andererseits die ganze Natur, der ganze Mensch in seiner unlöslichen Einheit, der durch Christus gerettet werden und auferstehen wird, wie es Péguy in der gewaltigen Vision seiner „Eve" schildert. Denn Seele und Leib, sagt er im Mysterium der Hoffnung, „sind vereint wie zwei zum Gebet gefaltete Hände und werden so zusammen ins ewige Leben eintreten oder wie zwei gefesselte Fäuste ewiger Gefangenschaft verfallen." Daraus folgt für Péguy auch die Größe und die Verantwortung des Menschen: Der menschlichen Freiheit ist es kraft göttlicher Gnade überlassen, das Vergängliche zusammen mit dem Ewigen zu retten oder das Vorhaben Gottes zu vereiteln. Öffnet sich aber der Mensch der Gnade, wie sie in Gestalt der jungen Hoffnung immer wieder an ihn herantritt, dann ist dank des Mysteriums der Inkarnation auch der Alpdruck des „vieillissement" überwunden. Dann vermag sich das Ewige in der unaufhörlichen Neugeburt in der Zeit, der ständigen Fleischwerdung der Zeit im Geschehen zu verwirklichen; dann ist die Vollendung der Schöpfung, die in der Einswerdung des Menschen mit Gott besteht, einen Schritt näher gerückt.

In diesem Erleben der Inkarnation hat Péguy die Antwort auf die Heilsfrage gefunden, die ihm immer auf der Seele brannte, und hier — in ihrer dichterischen Verkündigung — liegt seine wesentlichste Botschaft an die Zeit. Gewiß sind seine Erkenntnisse nicht neu; sie stehen vielmehr in einer großen christlichen Tradition, die vor allem auf die griechischen Kirchenväter hinweist. Aber große Wahrheiten müssen in jeder Zeit wieder neu empfunden, neu inkarniert werden, und das hat Péguy mit einer, man kann schon sagen visionären Gewalt getan. Damit hat er aber die große lebensbejahende und diesseitsfreudige Strömung der Zeit, die einen Nietzsche zum nihilistischen Umsturz aller Werte führte und einem Rilke den Zugang zur christlichen Wirklichkeit verbaute, in eine fruchtbare Bahn gelenkt und unter den Schutz des „kleinen Mädchens Hoffnung" gestellt.

Mag er sich selbst auch stets nur als den „guten Sünder" gefühlt haben, so ist doch sein Leben zumindest eine Art Vorentwurf jener Heiligen gewesen, denen „es gelingt", deren die Zeit bedarf und denen seine Liebe gehörte: deren Heiligkeit sich „mühsam, schmerzlich, heiliglich aus der Erde herausarbeitet", die um so heiliger sind, je mehr sie ihre menschliche Aufgabe erfüllen, die die Gesundheit selbst sind — „die höchste, festeste, tiefste geistige Gesundheit" — und die „im Gleichgewicht, nicht in einer Entstellung des Menschlichen leben". Péguys Leben hat Züge solcher Heiligkeit; es ist ein Zusammenklang von Leben und Werk, Gedanken und Tat. So wird man nicht fehlgehen, daß hier einer der Gründe für seine faszinierende Wirkung auf das junge Frankreich zu suchen ist, das nach einer solchen Einheit, nach einem „engagement", wie es das nennt, verlangt.

Es macht diese Gestalt nur vertrauter, daß sich der Mensch Péguy noch nicht ganz „aus der Erde herausarbeitete", daß der Wein noch nicht völlig ausgereift war, als ihn die große Kelter erfaßte. Péguy hat den Tod gefunden, durch den er ewig jung geblieben ist und den er ersehnte: „In voller Blüte, unvollendet im Kampfe fallen — das ist es, was den Göttern fehlt..." Er liebte sein Vaterland mit einer heißen Liebe, die immer wieder in seinen Schriften durchbricht und die nur deshalb nicht jedes Maß übersteigt, weil er auch Frankreich im Rahmen des göttlichen Heilsplanes sah, wo er ihm freilich einen hervorragenden Platz zuerkannte. Den Konflikt sah er lange voraus und lebte seit 1905, als die warnende Fanfare seiner Schrift „La Patrie" eine weitere Öffentlichkeit einen Augenblick aufhorchen ließ, immer im Schatten des Kommenden. Am 1. August 1914 zögerte er nicht eine Sekunde, die Feder aus der Hand zu legen. Dann ist es wie eine Lösung der Spannung und eine Vorbereitung auf die „Pax aeterna". Seine letzten Briefe aus dem Felde sprechen immer wieder von dem großen Frieden, der nun um ihn sei. Am 5. September, dem Tage, da Joffre die Marneschlacht einleitet, führt er seine Kompagnie auf einem Kornfeld zur Attacke: „Tirez, mais tirez, nom de Dieu!" Eine Kugel durchschlägt ihm die Stirn, und so wird ihm der Tod, den die Seligpreisungen seiner „Eve" gekündet hatten:

„Selig, die in den großen Schlachten fielen,
die hingestreckt vor Gottes Antlitz liegen..."

In großen Zügen ist damit ein Bild vom Wesen Péguys entworfen, ein Bild freilich, das seinen Gegenstand nur sehr unvollkommen wiederzugeben vermag. Denn gerade von Péguy läßt sich kein Extrakt herstellen, ohne daß das Wertvollste dabei verloren ginge. Zum Schluß wenigstens noch ein kurzes Wort über den Stil dieses Dichters der Inkarnation.

„In seiner harten Arbeit", sagt Péguy, „hat der Schreibende teil an der Ordnung der Schöpfung, an der Inkarnation; seine Sendung besteht darin, die gesamte lebendige Wirklichkeit auszudrücken; durch ihn wird der Geist im Zeitlichen eingezeichnet." Péguys Stil strebt auf dieses Ziel hin: Das zeigt seine Prosa, zeigen seine freien Rhythmen oder die gemessene Prozession seiner Vierzeiler; es ist immer wie ein großes Kommen und Gehen der Wogen. Wir sehen ein Motiv, es wird von der nächsten Welle aufgenommen, sodann, immer ein wenig verwandelt, von der übernächsten und so fort,

zuweilen in endlos scheinender Reihe: ein neues Thema meldet sich und verschwindet wieder, um erst nach mehreren Wellenschlägen wieder aufzutauchen und sich — lange nach der eigentlichen Durchführung — abermals wie eine kurze Erinnerung zu melden. So entsteht ein Ineinanderspiel und eine kontrapunktische Stimmführung, die an große Fugen erinnert. Dieser eigenartige Rhythmus hat dabei nichts Künstliches; er ist wie eine Naturkraft, und so hat man ihn treffend mit der Bewegung des Meeres verglichen. Das ist Péguys Annäherung an die Wirklichkeit, und es trifft in gewissem Sinne zu, daß hier die Bergsonsche Philosophie mit ihrer Auflockerung des Zeitbegriffs, dem Hineinstellen der Gegenwart in die Dauer, in den Rhythmus des Zeitablaufs, ihren dichterischen Ausdruck gefunden hat. Aber zugleich ist diese Dichtung ohne Verschwommenheit, von klassischer Klarheit und Größe in den Konturen. Wie bei Claudel zeigt sich eine nahe Verwandtschaft mit der Liturgie der Kirche, vor allem den Bittgebeten und Orationen, jener wunderbaren Einheit aus der Urkraft hebräischer Psalmen, aus antikem Rhythmus und christlicher Innerlichkeit. Aber, anders als bei Claudel, ist es nicht der große feierliche Orgelton, den Péguy erklingen läßt: auch wenn er große und erhabene Themen anschlägt — wie in der Auferstehung der Toten —, tönt immer die Sprache des Volkes heraus, die Sprache seiner Vorväter und seiner ersten Kinderjahre, die zugleich eine ursprüngliche Beziehung zum alten Frankreich herstellt, zum Frankreich des heiligen Ludwig und seines getreuen Joinville, der Jeanne d'Arc und des François Villon.

Es ist eine große Welt, die ewige Welt des christlichen Abendlandes, die Péguy so auf seine Weise erschließt. Freilich bedarf es dazu einer Voraussetzung: Man muß sich von der Hast und der Zusammenhanglosigkeit des modernen Lebens freimachen und sich ganz dem großen Rhythmus dieses Wogenschlags hingeben. Dann kann Péguy zu noch mehr als einem literarischen Erlebnis werden. Dann kann seine Botschaft auch bei uns Fleisch und Blut gewinnen, sich inkarnieren. Und es ist eine Botschaft, die uns angeht. Die „metaphysische Revolution", die sich damals um 1900 ankündigte, ist inzwischen weitergegangen. So sind wir für vieles empfänglicher und bereiter, aber auch bedürftiger geworden.

Die nihilistische Versuchung ist noch nicht überwunden und mit ihr die „Sünde Verzweiflung". „Eine Heilige müßtest Du senden, der es gelingt." Gilt das nicht auch für uns? Und bedürfen wir nicht mehr denn je des Spiels und der geleitenden Hand des kleinen Mädchens Hoffnung?

Hemmungen

Von GEORG STRASSENBERGER S. J.

Wir kennen sie alle, wenigstens von andern her; wir sprechen von ihnen und fühlen sie als lästige Beigabe, wenn nicht als schwere Belastung des Lebens — jene inneren, halbbewußten oder unbewußten Widerstände, die wir als Hemmungen bezeichnen.

Schon das einfache Reden kann darunter leiden: für manchen Menschen ist allein die Tatsache, seine eigene Stimme zu hören, so beengend und be-

klemmend, daß ihm „das Wort im Halse stecken bleibt". Erst gar, wenn es sich nicht nur um ein einfaches, mitteilendes Reden handelt, sondern das Sprechen ein verantwortliches Tun in sich schließt. Der Student, der beim Examen die richtige Antwort zwar weiß, aber nicht zu sagen wagt, weil er fürchtet, sie könnte falsch sein — der Kranke, der überzeugt ist, daß er sich längst einem Arzt anvertrauen müßte, aber den entscheidenden Gang immer wieder hinausschiebt — der Mensch, der einem andern Glück wünschen oder sein Beileid ausdrücken möchte, aber doch stumm bleibt, aus Besorgnis, nicht die richtigen Worte zu finden — sie alle haben „Hemmungen". Man sagt, sie „leiden" an Hemmungen, und ist versucht, es als ein Ideal zu betrachten, wenn sie einmal keine Hemmungen mehr hätten. Aber ist das ohne weiteres richtig? Ist der Mensch ganz ohne Hemmungen, der hemmungslose Mensch, der Idealmensch? Gewiß nicht. Der Angestellte, der sich an der Kasse vergreift — der Fahrgast in der Bahn, der vor Jugendlichen unsaubere Reden führt und gegen junge Mädchen zudringlich wird — der Jähzornige, der in der ersten Aufwallung gleich nach Wurfgeschossen greift — all denen wären sehr wirksame „Hemmungen" zu wünschen!

Es kommt eben ganz darauf an, was gehemmt wird. Wer sich vom Recht-Tun zurückgehalten fühlt, von dem, was er im Innersten als richtig erkannt hat, von dem, was „sein soll", der leidet an einer unfruchtbaren, schädlichen Hemmung; denn durch sie bleibt manches Wertvolle ungetan. Dagegen ist es eine fruchtbare, nützliche Hemmung, die sich vor das Unrecht-Tun einschaltet, die das verhindert, was eben „nicht sein soll". Der Mensch, der dieser Hemmungen entbehrt, ist als „hemmungslos" zu bezeichnen. Er gleicht einem Wagen, dessen Bremsen nicht angreifen. Deshalb ist es aber noch nicht wünschenswert, daß die Bremsen so stark angezogen werden, bis sie „klemmen". Also nicht hemmungslos zu sein — wohl aber hemmungsfrei, frei von den unerwünschten, störenden Hemmungen, das muß ein ernstliches Ziel aller Erziehung und Selbsterziehung, auch der christlichen Vervollkommnung sein.

Es müssen also in gleicher Weise Hemmungen weggeräumt wie Hemmungen aufgebaut werden. Je nach Veranlagung und Erziehung wird dem einzelnen das eine oder das andere rätlicher und notwendiger sein. So wird der Mensch der starken Unmittelbarkeit, der plötzlichen und lebhaften Antriebe, mehr darauf bedacht sein müssen, Hemmungen einzubauen als wegzuräumen. Sein ganzes Wesen ist ja darauf angelegt, voranzustürmen, jeder Neigung und jedem Trieb sofort nachzugeben, das Gedachte und Geplante sogleich in die Tat umzusetzen; kommt dazu etwa noch eine mangelhafte Fremd- und Selbsterziehung, die es schon dem Kinde ermöglicht hat, alle seine Wünsche prompt erfüllt zu sehen, so wächst damit die Notwendigkeit, Hemmungen einzubauen, die vor Übereilungen, vor unüberlegtem Handeln schützen sollen.

Menschen solcher Art scheinen aber heute, wenigstens im christlichen Raum, nicht in der Mehrzahl zu sein. Ja, der vollblütige Renaissancemensch, der sinnenfreudige Barockmensch — die mochten Hemmungen sehr nötig haben.

So erklärt es sich auch, daß die aszetische Literatur jener Zeiten sich nicht genugtun kann im Einbau von Hemmungen aller Art. Damals war eben etwas da, was gehemmt werden mußte, nämlich ein starker, oft unbändiger Lebensdrang.

Unsere Zeit aber erzeugt und erzieht — immer vom christlichen Raum gesprochen — doch eher einen Menschentyp, der nicht als volllebendig angesprochen werden kann. Der heutige Mensch ist vielfach müde, erschöpft und nervenschwach. Dazu wird uns nur zu oft irgend ein blasser, matter, leidenschaftsloser Menschentyp als Ideal vorgestellt, und die religiöse Erziehung, vor allem um die letzte Jahrhundertwende, war eifrig bemüht, alles Kraftvolle, Lebensstrotzende, das sich etwa zeigen möchte, von vornherein als verdächtig anzusehen und deshalb zu beschneiden. Wurden nun auf einen solchen ohnedies schon geschwächten Menschentyp noch die aszetischen Regeln angewandt, die für eine ganz andere Art gedacht waren, so mußte sich eine nachteilige Wirkung einstellen: der Mensch, der ohnehin keine besonders starken Kraftimpulse in sich trägt und nun noch auf Schritt und Tritt zu Besonnenheit, zu Mäßigung, zu Selbstbeherrschung ermahnt wird, ist schließlich zu einem wahren Bündel von Hemmungen geworden, zu einem Wesen, das sich nichts mehr zutraut, das vor lauter Schranken den Weg nicht mehr sieht, und wenn es ihn schon sieht, ihn jedenfalls nicht zu gehen wagt. Ganz läßt sich aber die Natur nicht vergewaltigen; und so weiß sie sich mannigfach zu rächen. Darum können übermäßig gehemmte Menschen, wenn sie einmal dieses unnatürlichen Zustands innewerden, ohne weise Erziehung und Führung mitunter ins Gegenteil verfallen und recht hemmungslos werden, alle Hemmungen, auch die notwendigen, über Bord werfen. Hier lag aber der erste Fehler an der falschen Erziehung, die eben nicht die ganze Wirklichkeit des Lebens berücksichtigt, sondern nur ein blasses Schattenbild als Wirklichkeit ausgegeben hat. Es soll darum im folgenden der Versuch gemacht werden, den Sinn der Hemmungen überhaupt und damit den Fehl-Sinn aller „Hemmungen am unrechten Ort" aufzuzeigen; denn nur von dieser Gesamtschau aus lassen sich dann auch Wege zur Heilung finden.

Gerade die Tatsache, daß es auch fruchtbare, wertvolle Hemmungen gibt, weist darauf hin, daß es sich hier zunächst um ordnende Kräfte handelt, die irgendwie im Plane Gottes um den Menschen eingesetzt sind, um Kräfte, die offenbar Überschäumendes, in der Richtung Verfehltes eindämmen, in der rechten Richtung halten sollen — aber immer im Dienste des Lebens! „Eindämmen": wenn ein Strom, ein Fluß sich selbst überlassen ist, wird seine Kraft manchmal ungeordnet, sinnlos verströmen, sich in vielen Rinnsalen verzetteln, oder zerstörend über die Ufer treten. Darum werden ihm Dämme gesetzt, die dieser Unordnung, dieser Kraftvergeudung wehren sollen. Aber nur dieser — nicht dem lebendigen Fließen selber! Denn es ist nun einmal der „Beruf" eines Flusses, sein erster Sinn im Schöpfungsganzen, daß er seine Wasser dorthin trägt, wohin die Schwerkraft und das Gefälle sie führt.

Was geschieht aber, wenn außer diesen Längsdämmen, die in der Richtung des Flusses laufen, auch noch Querdämme eingebaut werden? Vielleicht wird der Fluß, wenn er sehr reißend ist, sie überspringen, sich nicht um sie kümmern; vielleicht wird er, wenn sie sehr mächtig gebaut sind, sich tatsächlich von seinem natürlichen Lauf ablenken lassen. Aber dann ist er zu einem Arbeitskanal erniedrigt, zu einem jener künstlichen Gebilde, die als Sklaven des berechnenden Menschengeistes mit einer unheimlich gebändigten Stille das Land durchziehen, irgendwo sogar wohlorganisierte Arbeit leisten, aber doch im Gesamtbild der Natur immer Fremdkörper bleiben. Hat aber ein Fluß von Haus aus keine starke Strömung, so kann er durch einen starken Querdamm vollends zum Stillstand gebracht werden: er sucht vielleicht da und dort durch Ritzen einen Ausweg, im übrigen aber droht ihm das Schicksal, daß er zu einem stehenden Wasser wird und schließlich versumpft und versandet.

Nun darf man Bilder aus der Natur nicht ohne weiteres auf das Menschenleben übertragen, aber eine Grundwahrheit kann dieser Vergleich doch veranschaulichen: Längsdämme sind notwendig auch für den Lebensstrom des Menschen, der nun einmal die Neigung hat, über die Ufer zu schäumen; Gesetz und Ordnung müssen sein für den Menschen, der leider in sich nicht nur die Möglichkeit, sondern sogar die Neigung zur Unordnung trägt; bestimmte Hemmungen müssen sein für ein Wesen, das mit seinen reichen, aber nicht immer sinngerichteten Kräften zu Hohem, zur Verähnlichung mit Gott berufen ist. Querdämme aber sind schädlich, sofern sie den Lebensstrom in seinem natürlichen, gottgewollten Fließen aufhalten und bestenfalls ein künstliches Gebilde aus ihm machen, schlimmstenfalls ihn zum Versiegen bringen. Das aber tun die Hemmungen der falschen Art; durch sie würde das köstliche Geschenk Gottes an den Menschen, das Leben, verkümmern.

Gott ist wohl ein Gott der Ordnung — aber er ist nicht weniger ein Gott der Lebendigen; und fast möchte es scheinen, daß ein Mensch weniger das Bild Gottes in sich verunstaltet, wenn er in der Fülle eines kraftvollen, im wesentlichen auf Gott gerichteten Lebens gelegentlich über die Dämme springt, als wenn er in einer kleinlichen Sorge für Ordnung und Norm jedes Leben in sich verkümmern läßt. Dabei wissen wir sehr wohl, daß es ein Leben gibt, um dessentwillen das irdische, natürliche Leben geopfert werden muß; das ist aber nur dort berechtigt, wo dieses dem höheren Leben hindernd im Wege steht, oder wo ein besonderer Ruf Gottes die Preisgabe wertvoller Kräfte des natürlichen Lebens nahelegt und empfiehlt. Aber auch in diesem Falle muß sich das Opfer doch wieder lebenssteigernd auswirken, muß durch das, was scheinbar bloßer Verzicht ist, wie die evangelischen Räte, andere wertvollere, wichtigere Kräfte der Hingabe, der Liebe frei machen. Also alles in allem: Hemmungen müssen sein; aber sie erweisen sich als echt und berechtigt darin, ob sie im ganzen lebenssteigernd oder lebensmindernd wirken.

Was ist das eigentlich für eine geheimnisvolle Kraft, die sich hemmend neben oder vor unser Tun stellt? Gerade ihre Namenlosigkeit gibt ihr einen Schein von Unangreifbarkeit und damit Unbesieglichkeit. Nun, die „rechten" Hemmungen sind gar nicht so unergründlich: was „hemmt" mich, glücklicherweise, von dem Wege abzugehen, der auf Gott zuführt? Was hemmt mich, in die Rechte des Mitmenschen einzugreifen, oder das Abbild Gottes in mir zu verunstalten? Letztlich doch immer die Liebe zu Gott, zum Mitmenschen, zu mir selber, die Liebe in irgend einer ihrer Erscheinungsformen, wenn es vielleicht auch nur die „fliehende Liebe" ist, die wir Furcht nennen.

Schwieriger sind die Hintergründe aufzuhellen, aus denen die „unrechten" Hemmungen hervorkommen; gerade diese werden ja meistens wie eine Hand empfunden, die sich aus dem Dunkel nach uns ausstreckt und uns ein „Halt" gebietet, wo besser kein Halt sein sollte. Aber fragen wir einmal: Wo treten denn diese „unrechten" Hemmungen fast ausschließlich auf? Entweder dort, wo der Mensch mit irgendeiner Leistung aus sich heraustreten soll, oder dort, wo er mit einem Du, mit Gott oder den Menschen, in Verbindung treten soll. Also dann, wenn er sich irgendwie offenbaren, preisgeben, hingeben soll; sobald er sich in das Spannungsfeld begibt, wo Außen und Innen in Widerstreit treten, sich-hingeben und sich-bewahren, sich-eröffnen und sich-verschließen, Zuneigung und Abneigung, Kontakt und Isolierung.

Nun ist es aber nicht so, daß alle nach außen weisenden Strebungen, vor allem die „menschenzugewandten" wie die Liebe, ohne weiteres Hemmungen wegräumen, und nur die nach innen weisenden, die „menschenabgewandten", sie schaffen. Auch Menschen, die zu wahrer Hingabe bereit und fähig sind, können wieder an falschen Hemmungen leiden. Liegt doch die Tragik mancher auch religiös fundierter Ehen viel öfter in einer beschwerenden Fremdheit, Kontaktlosigkeit, in falscher Gehemmtheit, als im Gegenteil, in der Hemmungslosigkeit, der Zuchtlosigkeit, gegen die vielleicht immer noch genügend wertvolle Hemmungen sich schützend stellen.

Es wäre auch kurzschlüssig, einfach zu sagen: die Nächstenliebe baut falsche Hemmungen ab, die Eigenliebe richtet sie auf. Können doch derartige Hemmungen in einzelnen Fällen einer wahren, wenigstens richtig gemeinten Nächstenliebe entspringen; und umgekehrt sind sie meist der echten Selbstliebe feindlich, weil durch sie viel Gutes ungetan bleibt, was der wahren Selbstentfaltung nur zugute gekommen wäre.

Immerhin sind wir hier auf der Spur einer Lösung. Wo Selbstliebe einzig als Selbstbehauptung, Selbstbewahrung verstanden wird, dort müssen Hemmungen der unerwünschten Art aufblühen; nur dort, wo der rechte Ausgleich gefunden wird zwischen Außenwelt und Innenwelt, zwischen Ich und Du, zwischen Eigenliebe und Fremdliebe, zwischen Bewahrung und Hingabe, nur dort ist es möglich, jene „falschen Hemmungen" wirksam auszuschalten oder auf ein unvermeidliches Mindestmaß zurückzudrängen.

Wir stehen also vor einer Teilerscheinung in dem großen Spannungsbereich zwischen Einzel-Ich und Gemeinschaft. Kein Wunder, daß gerade das

vergangene individualistische Jahrhundert, das im weltlichen wie im religiösen Raum die Bedeutung der Einzelperson überbetont hat, uns als Erbe auch eine Überkultur von Hemmungen hinterlassen hat. Da steht er nun vor uns, der Mensch, der sich vor allem „bewahren" will, der sich auf sein Ich zurückzieht, der typisch defensive Mensch, der Mensch in Verteidigungsstellung. Er bleibt in sich befangen, findet nicht die Brücke zum andern. Dabei ist er in diesem Punkt ganz ähnlich seinem Gegenspieler, dem Hemmungslosen, der, freilich in anderer Einstellung, auch nur sich kennt, der „über Leichen hinweg" nur die Erfüllung seines persönlichen Strebens, seines Machtstrebens, seines Geltungsstrebens sucht. Der gehemmte Mensch geht nicht über Leichen, er fürchtet schon um ein wenig Herzblut bei einer persönlichen Selbstpreisgabe, und darum wagt er gar nicht den schützenden Unterstand seiner Geborgenheit zu verlassen. Gewiß: der Mensch soll sich bewahren, aber nicht nur das. Mit Vorsicht allein wird er sein Leben nicht aufbauen, und er wird dabei auch nicht glücklich sein.

Gibt es nun eine Aussicht auf Heilung von diesen seelischen Mißbildungen, den Hemmungen? Ganz gewiß. Selbstverständlich gehören ausgesprochen schwierige, krankhafte Fälle vor den Nervenarzt oder den gründlich gebildeten Seelenarzt. (Und auch der Nervenarzt kann nur helfen, wenn die Umgebung des Kranken seine Arbeit verständnisvoll unterstützt!) Leichtere Fälle aber, wie sie uns alltäglich begegnen, sind auch der Selbstbehandlung zugänglich oder der Fremdbehandlung, vorausgesetzt, daß sie auf einem Vertrauensverhältnis aufgebaut ist. Freilich ist auch hier, wie überall, Vorbeugen aussichtsreicher als Heilen; denn dort, wo etwa eine bestimmte Veranlagung durch eine einseitige Erziehung noch verstärkt wurde, ist es schwer, derartig eingewurzelte Hemmungen einfachhin auszuschalten, namentlich in reiferen Jahren.

Denn diese zwei sind vor allem entscheidend: Anlage und Erziehung. Man ist versucht, auch noch den Schicksalen, die ein Mensch erleidet, einen eigenen Einfluß zuzuschreiben. Aber diese kann der gläubige Mensch doch als einen Sonderfall der Erziehung betrachten, der Erziehung durch eine höhere Macht, die in mancherlei Gestalt in unser Leben eingreift.

Anlage: es gibt nun einmal Menschen, die für Hemmungen der falschen Art anlagemäßig vorbereitet sind, ihnen leichter zur Beute fallen als andere. Dabei möchten wir einen ausgesprochen passiven Typ lieber nicht als gehemmt in unserem Sinne bezeichnen. Wo nur ein schwächliches Lebensgefühl, nur matte, blutleere Strebungen vorhanden sind, ist ja fast nichts da, was den Menschen vorwärts treibt; also wird er auch eintretende Hemmungen kaum verspüren. Jedenfalls empfindet er sie nicht als lästig, nicht als überwindungsbedürftig, denn im Grunde ist ihm ja alles erwünscht, was sich den Forderungen des Lebens entgegenstellt, was ihm einen Vorwand gibt, sich ihnen zu entziehen. Er ist dann gleich mit der so ergeben klingenden Redensart zur Hand, daß etwas offenbar „nicht sein soll"; oder wenn er fromm ist,

wird er kühnen Mutes behaupten, daß es sicherlich „nicht der Wille Gottes gewesen sei".

Nein, der eigentlich gehemmte Mensch ist von einer mindestens durchschnittlichen Ansprechbarkeit, ist zum Handeln fähig und geneigt. Aber es ist ein Zwiespalt in ihm; er fühlt sich gleichsam von einer Hand vorwärtsgestoßen und von einer anderen zurückgehalten. Diese Zweiheit ist typisch für alle gehemmten Wesen. Oft spielt dabei die verständliche Eigenart eine Rolle: der sture, primitive Typ, der „Mensch weniger Wahrheiten", fühlt sich leider selten gehemmt. Er geht, wenn nötig, für sein Ziel mit dem Kopf durch die Wand, weil er eben nichts anderes kennt, und es ist nichts da, was ihn aufhalten könnte. Anders der scharf denkende, vielseitige Mensch: er sieht immer auch noch andere Möglichkeiten, viele Möglichkeiten rechts und links, er denkt nicht nur an sich und sein Wollen, sondern auch an den Mitmenschen, wie seine Tat etwa auf den wirken würde. Es können das ethisch sehr hochwertige Menschen sein, die wirklich nicht nur das Rechte, sondern möglichst immer das Beste tun wollen, und die sich deshalb nicht aus dem Kreis des Für und Wider zur freien Tat aufraffen können. (Natürlich kann es auch eine minderwertige Anpassungssucht sein, die sich nach allen Seiten sichern, immer nur das geringste Risiko eingehen will.) Doch müssen derartige Umständlichkeiten, Kompliziertheiten, eingehendes Hin- und Herüberlegen nicht notwendig mit Gehemmtheit verbunden sein. Nicht jeder „Spätzünder" ist ein gehemmter Mensch. Der langsame, bedächtige Typ kann in der Ausführung sehr ungehemmt, frei und sicher sein, während sich unter der Maske der Forschheit, des Draufgängertums mitunter übertäubte Hemmungen verbergen können.

Aber es gibt Menschen, die an all dem nicht leiden, und doch durch einen unerklärlichen Widerstand im letzten Augenblick sich gehemmt fühlen, nicht die entscheidende Kraft zu einem Durchstoß aufbringen, zu einem Durchstoß nach außen, zum erlösenden Wort, zur befreienden Tat.

Muß man sich mit einer solchen Anlage abfinden? Mit Einschränkung: ja. Denn wie es in der Natur gute und schlechte Wärmeleiter gibt, so scheint es auch in der Buntheit menschlicher Gestalten gute und schlechte Leiter zu geben: solche, die das Fluidum, das von innen nach außen, vom Ich zum Du strömen will, leicht weitergeben, und andere, die es mehr in sich zurückhalten — vielleicht zurückhalten müssen, auch gegen ihre bessere Einsicht und gegen besseres Wollen. Warum soll neben der Verschiedenheit der Gnadengaben nicht auch eine Verschiedenheit der natürlichen Anlagen im Schöpfungsplane Gottes gelegen sein? Die Erfahrung und Beobachtung scheint zu bestätigen, daß solche anlagemäßige Ungleichheit ohne persönliche Schuld, ohne Versagen, ohne Vernachlässigung irgendeiner Pflicht sich findet.

Etwas anderes aber entspricht gleichfalls unserer Beobachtung (und der Forderung unseres Herrn, auch mit dem einen Talent zu wuchern!): daß auch eine verhältnismäßig schwache Hingabefähigkeit, genau so wie die starke, gepflegt, entfaltet, gesteigert — oder aber vernachlässigt und noch mehr ge-

schwächt werden kann. Hier nun alle verfügbaren Kräfte aufzurufen, das ist Aufgabe der Erziehung.

Unter Hemmungen leidet vor allem der „dressierte", geduckte Mensch, den wir als das Ergebnis einer überstrengen Familienerziehung kennen. Wenn die Hauptleistung einer solchen Erziehung nur in Verboten besteht, in furchterweckenden Drohungen vor möglichen Strafen, vor hereinbrechendem Unglück, dann ist es kein Wunder, daß der junge Mensch auch später bei allem, was er unternehmen will, erst erschrocken zurückzuckt: Darf ich auch?

Den gleichen Erfolg hat eine mechanische, drillhafte Massenerziehung, die ja notwendig mit vielen Verboten arbeiten muß, um das junge Leben genügend abdrosseln zu können. Nur starke Naturen arbeiten sich unverbogen aus solchem jahrelangen Druck zu aufrechten, ungehemmten Menschen empor. Besonders schädlich ist die Wirkung, wenn sich eine derartige Erziehung auf den Mißbrauch religiöser Motive aufbaut, so daß für ihre Opfer nicht nur das natürliche, sondern auch das übernatürliche Leben mit tausend Schranken versperrt, Gott für sie zu einem Schreckbild unablässig lauernder Verbote und Fußangeln geworden ist. Hier greift die Gewalt der Hemmungen meist sehr tief, denn sie ist in der Regel unlösbar verbunden mit einer falschen Bewertung des Trieblebens und der Leidenschaften, mit einer Geringschätzung des Körperlichen und Sinnenhaften. Wem jahrelang alle Leidenschaft, jeder Überschwang, jede Lebenskraft und -fülle als verdächtig, als sündengefährlich dargestellt wird, der wird nur zu leicht in allem, was mit Leidenschaft zusammenhängt, mag es noch so harmlos und berechtigt sein, etwas Verabscheuungswürdiges wittern; wem jedes berechtigte Selbstwertgefühl als verdammungswerter Hochmut gebrandmarkt wird, der wird sich schließlich unter den Panzer einer unwahren Demut zurückziehen.

Wer hat in den vergangenen Generationen schon den Mut gehabt, die christliche Hochgemutheit, die magnanimitas, die notwendige Ergänzung einer wahren, unverfälschten Demut, in den Erziehungsplan einzubauen? Jene Tugend, die sich Großes zumutet, aus dem tapferen Vertrauen in die großen Möglichkeiten, die der menschlichen Natur auch in ihrem gefallenen Zustand nun einmal von Gott anvertraut sind?

Wer hat die christliche Tapferkeit dargestellt als eine Kraft, die nicht etwa blindlings der Verwundung oder dem Tod entgegenstürmt, sondern die auch beim klaren Bewußtsein einer menschlich aussichtslosen Lage sich nicht hindern läßt, das Gute zu tun?

Wer hat unter der Zürnkraft noch die gottgegebene Widerstandskraft gegen das Böse erkannt, die Kraft, das Böse anzugreifen?

Wer war überzeugt, daß die Geschlechtskraft nicht nur etwas zur Not Geduldetes, im Grunde aber höchst Fatales und Peinliches ist, sondern eine im tiefsten gute, gottgewollte und gottgeschenkte Gabe, eine Teilnahme an der Fruchtbarkeit und Mitteilungsfreudigkeit Gottes?

Wer hätte es nicht als verdächtig, ja als widerchristlich empfunden, wenn ihm gesagt worden wäre, daß bei der Betätigung der Zürnkraft und der Geschlechtskraft unbedenklich die Vernunft zeitweilig ausgeschaltet sein darf, wenn nur das, was geschieht, der Vernunft, also der wahren Naturordnung, der Gottesordnung gemäß geschieht?

Und doch sind das alles keine naturalistischen Ketzereien, sondern Ansichten des heiligen Thomas von Aquin, die ihm offenbar sehr selbstverständlich waren. Uns aber waren sie leider nicht mehr selbstverständlich, und wir staunen, wenn sie uns etwa in den ausgezeichneten Darlegungen von Josef Pieper („Das christliche Menschenbild", „Vom Sinn der Tapferkeit", „Zucht und Maß", und andere) wieder nahegebracht werden.

Solange wir noch da und dort mit der halb oder ganz manichäischen Auffassung liebäugeln, daß alles, was vom Leibe stammt, in sich böse oder doch minderwertig sei, solange wir noch alles, was mit Leidenschaft zusammenhängt, für etwas Verabscheuungswürdiges und deshalb zu Unterdrückendes ansehen, dürfen wir uns nicht wundern, wenn sich überall Hemmungen auftürmen, die allem Kraftvollen und Urwüchsigen im Menschen den Weg verbauen.

Wie kann und soll man sich die Verkrüppelung so manches religiösen, christlichen Menschen anders erklären, als daß da eben Kräfte am Werk waren, die alles Echte, Lebenskräftige abgedrosselt haben? Oder es wurde auf Nebengleise gedrängt, „verdrängt", was eben zu gut ist, um auf solche Weise an seiner Lebensentfaltung gehindert zu werden. Gewiß darf man im Menschen nicht alles einfach wachsen lassen; vieles Urwüchsige ist auch mit den Folgen der Ursünde belastet und muß daher dauernd überwacht, gereinigt, beschnitten, ja ab-getötet werden. Aber es ist ein großer Unterschied zwischen einer Abtötung, die Auswüchse beschneidet, ja mitunter, wie es bei der echten Nachfolge Christi unvermeidlich ist, auch Wertvolles und Lebenswertes um eines höheren Gutes willen zum Tode verurteilt, und einer Abdrosselungsaszese, die zwar im heimlichsten Winkel des Herzens vielleicht ganz gerne „möchte", aber nicht „darf", und darum die Quellen lebendigen Tuns verrammelt und verschüttet! Im einzelnen wird es oft sehr schwer sein, die Grenze zwischen unfruchtbarer Gehemmtheit und fruchtbarer Abtötung zu ziehen; meist aber verrät sich der Unterschied im ganzen äußeren Gehaben. Wo nur Hemmung am Werk ist, nur Unterdrückung, Verdrängung, da wächst jener gedrückte, geduckte, unfrohe, unfreie Typ heran, den wir leider bei religiös sein wollenden Menschen nur zu gut kennen und immer wieder erleben; die wahre christliche Abtötung dagegen schafft Menschen aufrechter, froher Haltung, in denen gerade durch ihre Abtötung etwas sehr Wertvolles freigemacht worden ist: ein lebensstarkes, unverkümmertes Menschentum.

Eine vorbeugende Erziehung hat hier noch ein großes Arbeitsfeld vor sich. Was aber kann zur Heilung bestehender Schäden geschehen?

Zunächst sollte jeder seine Grenzen kennen, damit er sich nichts Unmögliches, aber doch das Höchstmögliche zumutet. Der gehemmte Mensch ist im

allgemeinen zu zurückhaltend, zu reserviert, fürchtet sich vor jedem Risiko, wagt keinen kühnen Sprung aus sich heraus; er sollte also gerade das Gegenteil, das bei ihm vermutlich durch Nichtbetätigung sehr verkümmert ist, wecken und pflegen, nämlich das Draufgehen, die Unbekümmertheit. Das ist schon schwer genug, wird aber noch schwieriger, wenn der einzelne glaubt feststellen zu müssen, daß er dazu nicht bloß verkümmerte, sondern überhaupt keine Anlagen in sich hat. Was dann? Theoretisch müßte er sich in diesem Fall mit seiner ausgewachsenen Einseitigkeit abfinden; praktisch ist das viel seltener, als man meint. Denn wie es den vielberedeten „unmusikalischen" Menschen nur sehr selten gibt (das meiste, was sich so nennt, ist ein Musterbeispiel, wie eine an sich schwache Anlage durch systematisches Nichtpflegen zu einem scheinbaren Nichts zusammenschrumpfen kann!), so ist auch der angeblich vollständige Mangel an Unternehmungswillen, an Leistungsfähigkeit, an Kontaktfähigkeit, an sozialen Anlagen, doch verhältnismäßig selten. Meist handelt es sich um eine schwache Anlage, die durch mangelnde Übung und Betätigung erst noch weiter verkümmert ist. Wie soll aber eine schwache oder geschwächte Anlage zum Leben erweckt werden? Dazu nur kurz einige Andeutungen:

Zunächst alles tun, um den Glauben an sich, an das Wertvolle, an die Leistungsmöglichkeit und Leistungsfähigkeit zu steigern. Und natürlich alles ausschalten, was kleinmütig und verzagt machen kann. Bäume, die in den Himmel wachsen, muß man beschneiden; aber Pflanzen, die nur geduckt am Boden dahinkriechen, müssen aufgebunden, gestützt werden, damit sie der Sonne entgegenwachsen.

Weiter: den Mut aufbringen, sich zu blamieren, und dann feststellen, daß es nicht das Leben gekostet hat. Denn die ersten Versuche eines gehemmten Menschen, sich zu lockern, sich gehen zu lassen, werden meist ziemlich unglücklich ausfallen. Der Schüchterne, der endlich einmal auftreten will, ist in ähnlicher Lage wie der Kranke, der nach langem Krankenlager wieder das Gehen versucht. Wenn er sich aber bei jedem Mißerfolg gleich wieder erschreckt ins Schneckenhaus zurückzieht, lernt er es nie. Humor und ungiftige Selbstironie sind in solcher Lage wertvolle Hilfen.

Die Leidenschaften schätzen lernen, die Leidenschaften pflegen! Das klingt für manchen Menschen aufreizend, ist aber deshalb nicht weniger richtig. Denn wir sind keine Stoiker, sondern Christen, die den Glauben haben, daß die ursprüngliche Schöpfung gut war, und daß sie auch durch die Erbsünde und ihre Folgen nicht in ihrem innersten Wesen verderbt worden ist. Diese Christen sind Jünger des menschgewordenen Gottes, der durch seine Menschwerdung „die Würde der menschlichen Natur wunderbar erneuert" hat.

Enge Bindung an Gott! Denn nur wer die rechte Stellung zum Urbild hat, kann auch die rechte Stellung zum Ebenbild finden. Es soll keine wissenschaftliche Exegese sein, wohl aber eine erlaubte Anwendung, wenn wir eine Lösung unserer ganzen Frage in dem Herrenwort angedeutet sehen: „Glaubt an Gott, und glaubt an mich!" „Glaubt an Gott", klammert euch nicht so hart-

näckig an euch selbst, wie scheue Kinder sich an einen Stuhl oder Tisch klammern, wenn sie einem Großen die Hand geben sollen. Streckt sie ihm entgegen, tut euch auf vor ihm, der einmal eine Ewigkeit lang euch erfüllen soll! Und wenn ihr es noch nicht fertigbringt, euch ihm gegenüber „gehen" zu lassen, so laßt euch wenigstens fallen in den Abgrund seiner Güte und Weite! „Und glaubt an mich!" an den menschgewordenen Gott, und damit an das Menschliche in euch, das gerade durch die Menschwerdung erlöst und geheiligt worden ist. Nehmt es ernst, so ernst, wie ich es genommen habe; macht nicht den törichten Versuch, es wegleugnen, ausschalten, verdrängen zu wollen. Nehmt auch euer Tun, eure Leistung ernst, denn sie soll euer Menschentum zur Reife bringen. Nehmt die Liebe zu euren Mitmenschen ernst, um meinetwillen, im Gedanken an mich, den göttlichen Bruder aller. Wo wäret ihr, wenn ich mich nur hätte „bewahren" wollen, wenn ich nicht kühn über alle Schranken hinweg den Weg zu euch hätte finden wollen? Wenn ihr wirklich lebendig so an mich glaubt, dann muß es euch doch leichter werden, all das zu überwinden, was sich hemmend vor euch stellen will.

Zur Frage der modernen Musik

Von HANNS HASTING

Die Fähigkeit, Musik zu erleben, ist — allgemein gesehen — an das Gefühl gebunden. Der flüchtige Augenblick des Erklingens gibt der Überlegung keine Zeit. Unser Herz wird angerührt, erschüttert oder gleichgültig gelassen, und der Verstand weiß nicht warum. Beim Bilde haben wir die Möglichkeit beliebig langer Schau; auch Gedichte und Bühnenstücke können wir uns durch vor- oder nachheriges Lesen beliebig oft vor den Geist rufen. Musik erschließt sich in dieser Art nur den wenigen Kundigen, denen sie auch beim Lesen des Notenbildes innerlich erklingt. So ist Musik eigentlich nur „da", wenn sie wirklich klingt und bereite Herzen sie aufnehmen wollen.

Dem einen sind Beethovens Symphonien Offenbarung alles Musikalischen. Irgendwann haben sie ihn derart angerührt, daß ihm damit sein ganzes Leben aufgerissen erschien. Oder Bachs Orgelfugen, in einer großen Kathedrale, scheinbar von irgendwoher kommend, haben bei einem anderen jenes Gefühl wachgerufen, das Goethe mit den Worten ausdrückt: „Ich sprach mir's aus, als wenn die ewige Harmonie sich mit sich selbst unterhielte, wie sich's etwa in Gottes Busen kurz vor der Weltschöpfung möchte zugetragen haben. So bewegte sich's auch in meinem Innern, und es war mir, als wenn ich weder Ohren, am wenigsten Augen und weiter keine übrigen Sinne besäße noch brauchte."

Ein dritter erlebte die musikalische Erschütterung bei der streng an das Wort Gottes gebundenen Sangeskunst Palestrinas, und ein vierter mag erlebt haben, daß bei der herrlich lang-atmigen Symphoniekunst Anton Bruckners

sich ein neues Gott- und Weltgefühl an der Schwelle unseres Zeitalters anzeigen will.

Und „moderne Musik", die wir im folgenden betrachten wollen? Vermag sie uns derart anzurühren und zu erschüttern, daß wir auch in ihr den Wesenszug erkennen, den alle echte Musik von Halber- und Viertelskunst unterscheidet: den Zug wahrer Ent-Rückung über und hinter alles, was nur einen oberflächlichen Sinnengenuß vermittelt, jenseits von allem „Interessanten" und Sichverstecken hinter den Schein von Neuartigem? Die Frage ist nicht ganz oder noch nicht ganz zu beantworten, aber eine echte Erschütterung ist, wahre Bereitschaft vorausgesetzt, selten zu erkennen. Manche Sensation mag darüber hinwegtäuschen. Allein ein kurzer Überblick über unsere Konzertprogramme belehrt uns, daß ein neues Werk kaum mehr als einmal aufgeführt wird, daß also ein Bedürfnis des steten Wiederhörens, wie es uns etwa bei Beethoven selbstverständlich ist, anscheinend nicht gegeben ist. „Moderne Musik" scheint, von wenigen Ausnahmen abgesehen, die Möglichkeit einer echten Gefühlsberührung nicht oder nur wenig zu besitzen. Wir wollen versuchen, uns über ihr Wesen einige Klarheit zu verschaffen, und wenn auch manche Frage noch offenbleiben muß, so mag es genügen, daß sie überhaupt gestellt wurde.

Einige Jahre nach dem ersten Weltkrieg schrieb Paul Hindemith ein Klavierwerk mit dem Titel: „Suite für Klavier 1922". Einem der Stücke schickte er ein Vorwort, eine Art Gebrauchsanweisung voraus. Der Inhalt dieses Vorworts lautete: „Nimm keine Rücksichten, was Du in der Klavierstunde gelernt hast. Überlege nicht lange, ob Du Dis mit dem vierten oder sechsten Finger anschlagen mußt. Spiele dieses Stück stets sehr wild, aber stets sehr stramm im Rhythmus, wie eine Maschine. Betrachte hier das Klavier als eine interessante Art Schlagzeug und handle dementsprechend."

Das Stück selbst hieß „Ragtime" und war einer der vielen Versuche, eine modische Form des „Jazz" in die Kunstmusik einzuführen.

Knapp zwanzig Jahre später schrieb Paul Hindemith ein umfangreiches theoretisches Werk, dessen erster Teil „Unterweisung im Tonsatz" heißt und dessen Inhalt eines der bedeutsamsten und aufschlußreichsten Kapitel über das Wesen des musikalischen Baustoffs darstellt. Nachdem Hindemith die Notwendigkeit einer strengen handwerklichen Grundlage ausführlich dargelegt hat, lesen wir dort folgendes: „Ich weiß mich mit dieser Einstellung einig mit einer Zeit, die weit vor dem liegt, was die Allgemeinheit heute als Blütezeit der europäischen Musik auffaßt. Was war das Tonmaterial damals? Die Intervalle waren Zeugnisse aus den Urtagen der Weltschöpfung. Geheimnisvoll wie die Zahl, gleichen Wesens mit den Grundbegriffen der Fläche und des Raumes, Richtmaß gleicherweise für die hörbare wie die sichtbare Welt; Teile des Universums, das in gleichen Verhältnissen sich ausbreitet wie die Intervalle der Obertonreihe, so daß Maß, Musik und Weltall in eines verschmolzen. Und die Kunst des Setzens selbst? Frommen Musikern war sie ein Mittel, Gott zu loben und die Gemeinde der Mithörenden

am Lobe teilnehmen zu lassen. Daß das Werk zur Ehre des höchsten Wesens geschaffen wird und darum auch seiner Unterstützung sicher ist, spüren wir bei vielen Komponisten, selten aber so eindringlich wie bei Bach, dem das ‚Jesu, iuva' in seinen Partituren keine leere Formel war.

Wir können vergangene Zeiten nicht heraufzaubern, über die Hintergründe seiner Arbeit muß jeder mit sich selbst ins reine kommen. Daß aber ein Funken des alten Geistes auf unsere Anschauungen vom Tonmaterial und seiner Anwendung bei allen, die sich damit beschäftigen, zündend überspringe, möge mit dieser Arbeit erreicht werden."

Seinen Feinden und den Feinden neuer Musik überhaupt liefert hier der führende Kopf der deutschen Moderne ein dem Anscheine nach gerechtfertigtes Angriffsziel. Denn: was ist nun seine „wahre Meinung", und wie ist das echte Gesicht moderner Musik, wenn nicht, entsprechend den beiden „Unterweisungen", von ungeheuren Widersprüchen gezeichnet? Oder handelt es sich bei der „Suite 1922" um einen Einzelfall sowohl im Schaffen eines bedeutenden Vertreters neuer europäischer Musik als auch im Gesamtbild dieser Musik, um einen bissigen Streich, eine Jugendsünde, die durchaus ungeeignet wäre, Form und Inhalt einer „neuen Musik" zu typisieren? Eine genaue Betrachtung des Musikschaffens der Jahre um 1920 lehrt uns, daß dies durchaus nicht der Fall ist. Wir begegnen geradezu einer Fülle von Überschriften wie: Sarcasmes, Grotesken, Ironies (bei den Russen, Franzosen). Milhaud schreibt seine „Saudades do Brasil", raffinierte Formungen von Melodien, in südamerikanischen Kneipen aufgelesen, der Jazz spukt in den tollsten Übersteigerungen durch die kleinsten und größten Gestaltungen (Milhaud „Shimmy", Grünberg „Daniel Jazz", Weill „Dreigroschenoper", Krenek „Jonny spielt auf"), und Adolf Weißmann schreibt ein Buch über die Entgöttlichung in der Musik. „Atonale Musik", Sammelbegriff und Schlagwort, ein Kinderschreck für den Bürger, der ja in den oben angedeuteten Formen sehr bewußt gemeint war. „Epater le bourgeois"! Nahm hier die Musik (und mit ihr die anderen Künste) nicht etwas vorweg, was heute, nach einem zweiten verlorenen Kriege handgreifliche Wirklichkeit geworden ist? Die Zerstörung der bislang gelebten Ordnungen, war sie nicht um 1920 bereits vollzogen — trotz der Unzerstörtheit der Städte — und war nicht die Kunst, also auch die Musik, berufen, der Zeit einen Spiegel vorzuhalten?

Aber: „zur Ehre des höchsten Wesens geschaffen und darum seiner Unterstützung sicher"? Fragen über Fragen! Versuchen wir, das Gebiet vorsichtig abzutasten, und greifen wir nochmals zurück auf Hindemiths „Unterweisungen". Die bisherige Betrachtung erlaubt uns keinen anderen Schluß als die Annahme eines geradezu erschreckenden Widerspruchs auf einem Gebiet, das wir uns immerhin gewöhnt haben als einen geistigen Gesamtkomplex zu betrachten und dessen Alter diese Gewöhnung auch dem Anscheine nach rechtfertigt. „Dem Anscheine nach!" Wie, wenn unsere Gewöhnung bereits wieder so bequem geworden wäre, ja so fahrlässig bequem, daß ihr etwa eine zerstörte Stadt als Norm und eine unzerstörte als museales Idyll erschiene!?

Wie, wenn Hindemith in der Spanne von 1920—1940 uns beispielhaft einen Wandel von Grundhaltung und Grundanschauung im musikalischen Schaffensbereich vorgelebt hätte? Einen Wandel, der vielleicht so entscheidend wäre, daß die Frage berechtigt erscheint, ob denn eine Musik aus der Nachbarschaft des ersten Weltkrieges (also etwa „Suite 1922") heute, nach dem zweiten Weltkrieg, überhaupt noch modern ist, modern in einem anderen Sinne als nur „zeitnahe" oder gar „aktuell"? Man wird antworten, es käme auf den Standpunkt an, und deren gäbe es manche. Versuchen wir einige Standpunkte näher zu betrachten:

„Moderne Musik" ließe sich „historisch" als Abgrenzung gegen die Romantik erkennen. Versachlichung, Abstraktion, die Ausschaltung subjektiven Gefühls seien Merkmale dieser antiromantischen Gesinnung und Haltung. Man müßte an dieser Stelle eine Kennzeichnung des Romantischen einschalten, um klarer seine Ablehnung erkennen zu können, ohne daß damit allerdings Wesentliches ausgesagt würde in bezug etwa auf ein so eminent „modernes" Stück wie Hindemiths Matthis-Symphonie, die streckenweise jene vom historischen Standpunkt der modernen Musik zugeordneten Kennzeichen vollkommen entbehrt. Der historische Standpunkt ist in manch andrer Hinsicht unergiebig. Denn wir wissen aus der allgemeinen Kunstgeschichte, daß sich die Kunstepochen nicht in scharfen Jahreszahlen voneinander abheben. Gewiß sind die Todesjahre Palestrinas oder Bachs als Marksteine musikalischer Stilwandlungen in die Musikgeschichte eingegangen. Allein sie sind dies mehr gleichnishaft als wirklich, und wir haben Beispiele von durchaus gültigen gotischen Bauwerken in Zeiten, wo die Renaissance bereits ebenso Gültiges aussagte. Und es ist geradezu ein Zeichen echter künstlerischer Entwicklung, wenn Epochen mehr ineinander verzahnt als scharf voneinander abgegrenzt erscheinen. Immerhin gehört Hindemiths „Suite 1922" erkennbar nicht mehr zur Romantik. Ob es allerdings „Musik unserer Zeit" ist, als welche sie ein bedeutender Musikwissenschaftler und Kenner der neuen Musik 1947 kennzeichnete, das soll vorläufig eine offene Frage sein.

Ein anderer Standpunkt stützt sich auf die vergleichende Betrachtung des Materials, der „Bausteine". Er stellt fest, daß „moderne Musik" sich scharf abhebt von romantischer und klassischer Musik durch ein Überwiegen von dissonanten Klängen und nicht ohne weiteres eingängigen Melodienfolgen. Diese Betrachtung artet aus in der durchaus landläufigen Stellungnahme nicht nur des normalen Zuhörers, sondern auch zahlloser Musiker, moderne Musik klinge „schlecht", romantische und klassische „gut", wobei sogar Moralstandpunkte und mahnend erhobene Zeigefinger nicht selten sind. Man hat es dann sehr leicht, entrüstet abzulehnen.

Es gäbe noch einige Möglichkeiten, moderne Musik zu betrachten. Nennen wir etwa den ästhetischen Standpunkt, der in jedem Kunstwerk nur die von jeder allgemeinen Grundhaltung losgelösten Werte künstlerischer „Eigengesetzlichkeit" anerkennen will und entsprechend dieser Haltung ein nur in der Kunst anzutreffendes Schönheitsprinzip zum Maß der Dinge machen

möchte; deuten wir noch auf die gegenteilige Haltung, die nur gelten läßt, was auf Anhieb jedem verständlich ist, auf die Methode der „schrecklichen Vereinfachung", deren grausame Ergebnisse uns in frischer Erinnerung sind. Im Endergebnis erscheinen all diese Standpunkte als Blickrichtungen, die nicht auf das Ganze eingestellt sind, die Teilerscheinungen hervorheben und die Frage nach dem eigentlich Wesenhaften damit verschleiern.

Es erhebt sich nun die Frage, ob denn „moderne Musik" ein bereits so weit abgestecktes Gebiet sei, daß ihr Wesen erkennbar ist. Man könnte das verneinen, indem man darauf verweist, daß alles noch zu sehr in Fluß sei. Aber gerade die Vertreter des historischen Standpunkts dürften es hier schwer haben. Vergessen wir doch nicht, daß die führenden Köpfe der „modernen Musik", also Debussy, Ravel, Strawinsky, de Falla, Prokofiew, Bartok, Honegger, Satie, Schönberg, Hindemith u. a., entweder nicht mehr leben oder alte Männer sind, daß also der ins Auge gefaßte Zeitabschnitt rund vierzig Jahre beträgt und die Kunstgeschichte uns lehrt, daß wir durchaus in der Lage sind, solche verhältnismäßig großen Zeiträume zu überschauen und annähernd zu werten. Die Schwierigkeit, moderne Musik richtig zu werten, richtig zu betrachten, zu würdigen oder zu verwerfen liegt wohl darin, daß bislang kaum der Versuch gemacht wurde, sie in das richtige Verhältnis zu allgemeinen und musikalischen Grundanschauungen zu setzen, wie sie gültig sind, kurz eine rechte Ordnung der Werte herzustellen.

Die Frage nach Sinn, Wesen und Grundlage moderner Musik stellen, heißt die Frage nach Sinn, Wesen und Grundlagen der Musik überhaupt stellen.

Und damit kommen wir zur Kernfrage. Sie heißt: Gibt es ein Kriterium, dem sich „moderne Musik" genau so stellen kann, wie jede Musik, die vorangegangen ist?

„— — Daß das Werk zur Ehre des höchsten Wesens geschaffen wird und darum auch seiner Unterstützung sicher ist — — —."

Und Hindemith wünscht sich, daß nur ein „Funken des alten Geistes auf unsere Anschauungen" überspringe!

Ja, aber heißt das nicht Aufgabe aller errungenen Freiheiten, Preisgabe der Arbeit von Jahrhunderten, Rückfall in die Gebundenheit, in die „Unfreiheit" mittelalterlicher Anschauungen?

Es ist hier nicht der Ort, über „Freiheit" und „Unfreiheit" zu sprechen. Wohl aber, darauf hinzuweisen, daß wir auch auf musikalischem Gebiet unserer „Freiheiten" herzlich müde geworden sind und ein Suchen nach „Bindungen" zu einer Haltung geworden ist, die wir als eigentlich „modern" zu erkennen beginnen. Darüber später.

Es scheint verwegen, eine so allgemeine Grundforderung, wie „daß das Werk zur Ehre des höchsten Wesens geschaffen wird", bei der Wertung von musikalischen Ereignissen bedingungslos einzusetzen. Denn wo bleibt die Bewertung des „rein Künstlerischen", wo die Frage nach den Gegebenheiten des Materials, die Frage nach Technik, Form und Verarbeitung? Kann nicht ein uferloser Dilettantismus sich verschanzen hinter dem Leitspruch „zur

Ehre des höchstens Wesens", und zeigt nicht zum Beispiel die Geschichte der Kirchenmusik einen Verfall trotz des Anspruchs der Gottzugehörigkeit? Die Fragen bestehen durchaus zu Recht, jedoch wissen wir nur zu gut, daß andererseits ein technisch vollendetes Werk oft jeglichen Hauch von „Eingebung" (herrliches Wort, das allein genügte, das Wesen der Kunst in ihren Tiefen zu verstehen) vermissen läßt. Hier entdecken wir im Verlauf der Musikgeschichte (die im Vergleich zu allen anderen Künsten eine durchaus europäische Angelegenheit ist) ein immer stärkeres Auseinanderklaffen von Grundhaltung und handwerklich-technischer Bezogenheit, eine Kluft, die nun so weit aufgerissen ist, daß die Mehrzahl der Sachwalter, also die Musiker selber, nicht mehr in der Lage sind, Musik anders als nur vom technisch-materiellen Standpunkt aus zu beurteilen und zu werten.

An dieser Stelle sei ein kleines Erlebnis eingeschaltet. Im Anschluß an die Aufführung von einigen modernen Werken vor einem Kreis von Fachleuten im Jahre 1947 entstand eine Diskussion. Es wurde über Form, Inhalt, Technik, Verarbeitung gesprochen, es wurden die Werke miteinander verglichen, kurz: das Ganze bewegte sich im Rahmen eines rein professionellen Für und Wider, bis die Frage aufgeworfen wurde, ob man nicht von den geistigen Voraussetzungen der Kompositionen (es handelte sich um amerikanische Tonsetzer) etwas erfahren könne über gemeinsame Grundlagen und Zielsetzungen europäischer und amerikanischer Musik und damit etwas über das Wesen moderner Musik überhaupt. Nachdem so die Diskussion anfing, sich auf einer ganz anderen Ebene abzuspielen, fragte der Leiter der Diskussion, einer unserer bedeutendsten Komponisten, einen anwesenden Musikwissenschaftler und Kenner der modernen Musik von hohen Graden, ob er mit wenigen Worten das Charakteristikum moderner Musik treffen könne. Die Antwort lautete knapp und lakonisch „das Zersetzende". Wie auch immer man sich zu dieser Antwort stellen mag (wir wollen später dazu einen Versuch machen), typisch an ihr ist, daß sie nichts anderes darstellt als eine Betrachtung über Erscheinungsformen des „Baumaterials", während man eigentlich erwartet hätte, daß zunächst einmal die geistige Situation, aus der „moderne Musik" hervorbricht, gezeichnet worden wäre, um vielleicht zur Erkenntnis zu gelangen, daß diese im Jahre 1920 eine gänzlich andere ist als im Jahre 1947. Die Folgen wären vielfältig.

Doch zurück zu unserer Frage der Beziehung von Grundhaltung (Welt-Anschauung) und Handwerk. Johann Sebastian Bach, dessen Geist Hindemith im Vorwort seiner „Unterweisung" heraufbeschwört, hat einmal über den Generalbaß (also die technisch-handwerkliche Form der Musikaussage seiner Zeit) die Bemerkung niedergeschrieben:

„Der Generalbaß ist das Fundament der Musik." Die darauf folgenden Regeln sollen zu einer „wohlgeordneten Harmonie" hinführen; sie münden in den Satz „— — — und soll, wie alle Musik, also auch des Generalbasses Finis und Endursache anders nicht als nur zu Gottes Ehre und Recreation des Gemüths sein. Wo dieses nicht in Acht genommen wird, da ists keine

eigentliche Musik — sondern ein teuflisches Geplärr und Geleier." Klar spricht sich Bach hier darüber aus, daß das Handwerk nicht eine Kategorie eigenen Wesens ist, sondern daß die Verletzung der Regel, das Verlassen der „wohlgeordneten Harmonie", einem Verlassen der göttlichen Ordnung und einer Preisgabe an die Mächte des Bösen gleichkomme.

Man könnte hier einwenden, das sei die Musikanschauung einer vergangenen Zeit, noch dazu eines kirchlich gesinnten Menschen, der es nicht fertigbringt, zu solcher „Weite der Anschauung" durchzudringen, wie sie uns heute als Ergebnis einer freien Entwicklung abendländischer Kultur selbstverständlich ist. Die Forderung, Musik habe von dem rechten Verhältnis zu Gott auszugehen, sei auf die moderne Musik in keiner Weise anwendbar, weil sie gewissermaßen die höchste Stufe „freier" Entfaltung erreicht habe. Wohl könne das auf kirchliche Kunst Anwendung finden, nicht aber auf profane Kunst, als welche „moderne Musik" im wesentlichen zu betrachten sei.

Wir sind beim Kernproblem angelangt, bei der Frage, ob denn wirklich die rechte Beziehung zu Gott ein so objektives Kriterium darstellt, daß man musikalische Kunstwerke solcherart messen und werten kann, ob wir s o zu wirklich richtigen Perspektiven kommen und zu einer echten und rechten Ordnung der musikalischen Werte.

Hindemith hat mit seiner „Unterweisung" vom Jahre 1937 einen so bedeutenden Schritt getan, daß wir diese Frage bejahen können, bejahen auch in bezug auf die moderne Musik und ihren verwickeltesten klanglichen Erscheinungen, vorausgesetzt eben, daß die rechte Ordnung der Werte dem formenden Künstler wieder erstes Anliegen wird. Bevor wir untersuchen, warum Hindemiths Arbeit einen so wichtigen Beitrag zu einer wirklich modernen Situation darstellt, müssen wir allerdings erst feststellen, welcher Art die Zerstörung der Ordnungen war, die sich in den Satyrsprüngen der Musik um 1920 äußert, um damit auch der Bemerkung, das Wesen moderner Musik sei kurzerhand „zersetzend", das richtige Verständnis entgegenbringen zu können. Wir haben bereits festgestellt, daß die rechte Beziehung von Handwerk und „Ein-gebung" zugrunde gegangen war. Jenes Gefühl, daß das Handwerk eben eine Voraus-setzung sei, über die man nicht viel Aufhebens macht, hat dem Gegenteil Platz gemacht. Und so stehen die Harmonielehren und Kontrapunktlehren da und haben eine verzweifelte Ähnlichkeit mit unseren ausgebrannten Häusern. Bestenfalls ist noch eine Fassade alter Bauherrlichkeit übriggeblieben. Hand in Hand geht die Zerstörung der rechten Verhältnisses der beiden Erscheinungsformen des Musikalischen: „Zur Ehre Gottes und Recreation des Gemüthes", oder „zulässigen Ergötzung des Gemüths", wie eine andere Lesart den Bachschen Ausspruch überliefert. Oder Goethe: „Die Musik ist heilig oder profan. Das Heilige ist ihrer Würde ganz gemäß, und hier hat sie die größte Wirkung aufs Leben, welche sich durch alle Zeiten und Epochen gleichbleibt. Die profane sollte durchaus heiter sein." Hüten wir uns vor jeder spießigen „Wertung" dieser Grundbegriffe, begehen wir nicht den Fehler, etwa ein Kirchenmusikwerk als „heiliger" oder „fröm-

mer" anzusehen als eine Symphonie Beethovens, aber stellen wir getrost fest, daß die „Profanierung" der Musik einen Grad erreicht hat, den die anderen Künste nicht aufzuweisen haben. Musik ist ganz billig geworden. Sie ertönt aus jeder Ecke und zeigt in erschreckender Weise die Bequemlichkeit als eigentliche Sünde unserer Zeit. „Zulässige Ergötzung des Gemüthes"! Das Maß der Zulässigkeit ist bei weitem überschritten, und die „Heiligkeit" verkümmert dementsprechend. Und so zeigt sich das Antlitz der Musik im modernen Bereich als vielfach „zersetzt", aber dieses auch wieder nur, wenn wir auf einen Punkt und nicht auf das Ganze einstellen. Denn schon früh werden Stimmen laut, die einen „neuen Klassizismus" voraussehen (Busoni). Strawinsky schreibt seine Klaviersonate in C, ein Werk, das bei aller Experimentierfreudigkeit mehr Einfluß ausgeübt hat, als gewöhnlich angenommen wird. Und das „Zersetzende" gleicht vielfach dem Umpflügen einer hart verkrusteten Erde. Aber merkwürdig ist, daß sogar im Feststellen und in der Beobachtung dieses Zersetzungsvorganges keine Einheitlichkeit zu beobachten ist. Für gewöhnlich beschränkt sich die Betrachtung darauf, festzustellen, die Harmonie habe sich zersetzt, indem man durch stetes Hinzufügen neuer Terzen von Dreiklängen zu Sept- und Nonakkorden und durch Alterierung der Töne zu Gebilden gelangt, die in ihrer letzten Folgerichtigkeit mit einer im Wesen des Tones begründeten Ordnung gar nichts mehr zu tun haben. (Es wird viel zu wenig betont, daß dieser Vorgang sich im wesentlichen noch in der Romantik abgespielt hat.) Daß auch Melodie und Rhythmus sich zersetzen, darüber erhalten wir kaum Auskunft. Eine Melodie, die in ihrem Aufbau keinerlei Bezug auf einen Grundton hat oder aber von einem Grundton oder dessen nächsten Obertönen zwar ausgeht, aber viel zu schnell entfernte Verwandtschaften mit einbezieht, kann nur grimassenhaft wirken und besteht infolgedessen nur dort zu recht, wo dieses Grimassenhafte vom Komponisten gemeint ist. Die Alten hatten ein untrügliches Gefühl für diese Dinge, indem sie den Tritonus als „diabolus in musica" aus Melodie und Stimmführung verbannten. Und im Rhythmus ist nichts zersetzender als die Dauererscheinung der Synkope, die krasseste Pervertiertheit des Urrhythmischen. Jeder, der echte amerikanische Jazzmusik aus dem Jahre 1930 mit derjenigen von heute vergleicht, kann diese Zersetzung von Melodie und Rhythmus beobachten. Sofern wir uns auf den Standpunkt stellen wollen, Kunst sei nichts anderes als Ausdruck der Zeit, so müßten wir jene in all ihren Elementen zerbrochene „Musik" als die Musik unserer Tage einzig und allein anerkennen.

Jedoch wir geben uns nicht damit zufrieden. Immer wieder will die Forderung, daß Musik von Gott komme und nicht von schuldhaft zerbrochenen Ordnungen, nicht verstummen. Nicht als ob wir zu jener pantheistischen Anschauung zurück wollten, die sagt „Kunst ist Religion". Wohl aber suchen wir den Schöpfer durch das Geschaffene hindurch. Und als Musiker suchen wir ihn durch den Ton, dem wir lauschen, ob Er sich in ihm offenbare, ob wir

durch dieses Hineinlauschen einen Zipfel des Geheimnisses lüften können und ob sich Ordnungen und Werte, die vielleicht bislang verborgen waren oder nur unbewußt geahnt wurden, vom Geheimnis lösen, um als neue Erkenntnis den Weg auch in das vermeintliche Gestrüpp der echten neuen Musik zu weisen.

Hindemith hat dieses getan. Und er hat damit den Vielen, die an das Totale der Zersetzung nicht glauben wollten und die auch in dem inzwischen riesenhaft angewachsenen Komplex „moderne Musik" die Stimme Gottes hinter den Erscheinungen suchten, denjenigen, die das Neue eben trotz allem liebten (denn nur aus Liebe und nicht in kalter Ästhetisiererei, nicht im Feststellen interessanter Einzelheiten kann wieder etwas vom Urwesen aller Musik aufglühen), ihnen hat er den Rücken gestärkt und schafft im musikalischen Bereich eine geistige und handwerkliche Lage, wie sie im Jahre 1920 völlig undenkbar gewesen wäre.

In der „Unterweisung im Tonsatz" wird zunächst der Rat Goethes befolgt: es wird „das alte Wahre" angefaßt. Das Phänomen der Obertöne wird erläutert, die Anerkennung der zwölf Töne als Bausteine des Musikwerkes nochmals ausgesprochen. Was aber zum ersten Mal geschieht, ist die klare Aussage, daß diese zwölf Töne in ihrer melodischen und harmonischen Beziehung zu einem Grundton nicht gleichwertig sind. Diese Aussage ist von ausschlaggebender Bedeutung für unsere Einstellung zur Musik überhaupt und zur modernen Musik insbesondere. Sie gründet sich auf Berechnungen, die jeder nachprüfen kann, und steht in direktem Gegensatz zu dem Versuch einer Lehre und Deutung moderner Musik von vor zwei Jahrzehnten, welche die Annahme der Gleichwertigkeit der zwölf Töne zur Voraussetzung hatte und damit Tür und Tor zur Anarchie öffnete, während die Hindemithsche Lehre uns die Hierarchie der zwölf Töne zeigt. Die Wertigkeit der Töne nimmt zu oder ab, je nach dem klar zu berechnenden näheren oder weiteren Verwandtschaftsgrad mit dem Grundton. Aber wichtig ist: jeder Ton ist mit dem Grundton verwandt und deswegen seine reale Existenz in einer natürlichen Ordnung begründet. Die Hereinnahme eines „entfernteren" Verwandten in den Klang erzeugt „Spannung" und es gibt in der Musik wie im Leben vielerlei Spannungen, die ihre Lösung und ihre Ruhe nur in einem Klang, dem Dreiklang, finden.

Und die moderne Musik? Sie ist, gemessen an der klassischen Musik, „gespannter". Die „gespannten" Klänge sind keine „schlechten" Klänge. Sie können dies sein. Aber auch der Dreiklang kann „schlecht" klingen. Beethoven fängt seine erste Symphonie mit einem „gespannten" Klang an. Ein bislang unbekannter und „unmöglicher" Vorgang! Einige Jahrzehnte später ist das bei Schumann gang und gäbe. Und ebenso, wie es einmal auf die Bereitschaft des Ohres ankam, die Terz als dem Grundton entfernter als die bereits akzeptierte Quinte der Ordnung des Klingenden einzuverleiben, ebenso kommt es heute auf die Bereitschaft des Ohres an, auch mit der Hereinnahme entfernterer Töne eine gesetzte Ordnung anzuerkennen.

Haben wir diese Ordnung einmal anerkannt und ein Gespür für ihre richtige Anwendung bekommen, so vermögen wir moderne Musik ebenso zu beurteilen wie alle andere. „Gut" und „schlecht" scheidet sich je nach der innewohnenden und ausstrahlenden Ordnung. Sie ist göttlicher Natur, sie ist gesetzt, und wer sie verletzt, verletzt sie mit genau dem gleichen Ergebnis wie zu Bachs Zeiten. „Wo dieses nicht in Acht genommen wird, da ists keine eigentliche Musik, sondern ein teuflisches Geplärr und Geleier."

Versuch eines Beispiels: Der Anfang des Sanctus in der heiligen Messe stellt den Komponisten gewiß vor eine andere Aufgabe, als der Anfang des „Gloria" oder „Benedictus". Wenn es erlaubt ist so zu sprechen: es gibt verschiedene Zustände im dramatischen Ablauf der Messe. Die Situation des Sanctus hat etwas durchaus „Gespanntes". Mozart verleiht dieser Spannung Ausdruck (Krönungsmesse) durch eine gewaltige, rauschende und bebende Trillerfolge. Ein moderner Komponist setzt einen weiten, gespannten Akkord. Weil dieser Akkord der Situation entspricht, ist er richtig, aber auch gleichzeitig richtig im Sinne eines Ordnungsprinzips der Töne. Es hätte keinen Sinn, ihn rein beobachtend zu analysieren, um festzustellen, daß er ein „zersetzter Akkord" sei, weil die Töne sich hart im Raume reiben.

Wir sind nun der Frage nach dem Wesen moderner Musik und ihrer Beantwortung bedeutend nähergerückt. Weil wir sie weder allein historisch noch allein materiell-technisch, weder allein ästhetisch, geschweige denn irgendwie „aktuell" betrachten wollen, sondern nach der Breite geistiger Grundlagen fragen, stellen wir fest, daß die geistige Lage heute eine andere ist als vor 20—30 Jahren und daß, wenn auch das Profil der Jetztzeit sich erst abzuzeichnen beginnt, wir dennoch nicht mehr bereit sind, Erscheinungen dieser frühen Zeit dergestalt zu folgen, daß sie uns Maß und Beispiel sind.

Insofern wir nun anerkennen, daß das Zersetzende kein Ausdruck göttlicher Ordnungen sein kann, insofern erkennen wir eine Musik dieser Art nicht als Kunst an, zumindest nicht als eine Erscheinung, die uns heute etwas angeht.

Der „moderne Standpunkt" erscheint uns als derjenige, der wieder nach den Ordnungen fragt, und sofern wir bereit sind, diesen Standpunkt einzunehmen, müssen wir tatsächlich sagen, daß eine Fülle von Kompositionen, die der historische Standpunkt der modernen Musik zuordnet, uns nichts mehr angeht.

Wir können sie irgendwie werten, aber die Anerkennung, daß sie uns gehören, müssen wir ihnen versagen, weil sie eine inzwischen von uns erkannte Ordnung verletzen, also nicht Kunst in des Wortes tiefster Bedeutung sind.

Hier seien noch einige Fragen kurz gestreift. Es mag den Anschein haben, die Betonung des grimassenhaften und parodistischen Zuges bei der Beurteilung der Musik aus dem Anfang unseres Jahrhunderts ergebe ein schiefes Bild. Äußerlich gesetzte Grenzen verbieten ein ausführliches Eingehen auf diesen Einwand. Aber wir müssen bei der Betrachtung besondere Unterscheidungen machen. Wir müssen trennen zwischen Musik, die, vom Erbe der

Vergangenheit zehrend, in Neuland zu kommen versucht (Reger, Strauß) und solcher, die mit starker Bewußtheit Bindungen ablehnt (Schönberg). Gerade die Ablehnung von Bindungen bedeutet ja gleichzeitig das Sichtrennen von Ordnungen und damit die Preisgabe an jegliche Anarchie. Was bei einer starken Künstlerpersönlichkeit wie Schönberg dabei dennoch als positiver Wert erscheint, wird bei Nachfolgern zu einem unerträglich dummen Gestammel. Wie auch immer das Verhältnis ist, niemals hat Unordnung und damit Verzerrung in der Musik so geherrscht wie in jenen Jahren.

Ein anderer Einwand mag die Frage erheben, ob es denn, bei aller Anerkennung von göttlichen Ordnungen, gestattet sei, kleinere Erscheinungen, gewissermaßen „am Rande" der großen Werke entstanden, von dieser Ordnung ausgehend zu werten. Niemand wird behaupten wollen, daß Witz, Spaß und Satire Generalthemen musikalischer Gestaltung seien. Dennoch bejahen wir Stücke wie die „Wut über den verlorenen Groschen" von Beethoven, die „Kaffeekantate" von Johann Sebastian Bach oder, als besonderen Typ einer ganzen Generation, „La poule" von Rameau, wo Cembalo oder Clavichord, alle Gravität der Sarabande vergessend, sich nicht genugtun können in der Nachahmung des Glucksens, Gegackers und Girrens eines Hühnerhofes. Wir werden leicht feststellen können, daß solche Formungen bei Komponisten, die „in der Ordnung" sind, eben ein anderes Gepräge haben als Tonstücke, die von vornherein gewissermaßen Beziehung aufgenommen haben zum Bösen und Abgefallenen, wobei wir die Frage, ob ein Stück wie Prokofiews „Suggestion diabolique" nicht letzten Endes ein bloßes Kokettieren mit Verlorenem und Zerbrochenem ist, hier unerörtert lassen wollen. Jedenfalls hätte Bruckner ein solches „Thema" sicher niemals angepackt.

Wir sind am Schluß. Was erwarten wir von „moderner Musik"? Daß sie, nachdem sie die vom Schöpfer gesetzten Ordnungen auch als für sich geltend anerkannt hat, wieder Wege geht, die die Musik immer gegangen ist, wenn sie in ihrer Geschichte zu Höhepunkten gelangte. Dieser Weg heißt Bindung und Dienst: Nicht nur, aber auch, und zwar in dem Maße, daß das rechte Verhältnis zwischen der „Ehre Gottes" und der „zulässigen Ergötzung des Gemüthes" wieder gefunden werde. Es gilt, eine rechte Gesinnung zum Ausgangspunkt musikalischer Gestaltung zu machen, der Musik die ihrem Wesen entsprechenden Inhalte zu geben und entsprechend diesen Voraussetzungen den Materialgebrauch auf gültige Ordnungen zu stützen.

So ist eine ebenso dringende wie unbegrenzt erscheinende Aufgabe, die Frage zu beantworten, wie denn die Klangwelt der modernen Musik sich binden kann an die Formen der Liturgie, die Frage zu stellen, inwieweit auch sie in der Lage ist, jene Demut zu erreichen, die allein imstande ist, das rechte Verhältnis zum Worte Gottes zu bilden.

„Kunst ist ein hohes Gut. Der Güter höchstes ist auch sie nicht".

(Georg Dehio)

Das Filmwesen in Deutschland

Ein Lagebericht von MAX GRITSCHNEDER S. J.

In München gehen jeden Tag 35 000 Menschen ins Kino, in ganz Deutschland gegenwärtig täglich 1 Million. Die Kleinkinder und Greise abgerechnet, besuchen 45 Prozent aller Einwohner Deutschlands mindestens zweimal im Monat das Lichtspieltheater. Ein und derselbe Film wird je nach seinem Erfolg allein in Deutschland von 4—30 Millionen Menschen gesehen.

Angesichts der Bedeutung des Films für Seele und Geist des modernen Menschen, die sich schon in diesen trockenen Zahlen ausspricht, geben wir hier einen ersten, keineswegs erschöpfenden Überblick über den augenblicklichen Stand des Filmwesens in Deutschland (von Mitte Mai 1948), geordnet nach den Stichworten: 1. Produktion (Herstellung), 2. Verleih (Großhandel), 3. Kino (Kleinhandel), 4. Würdigung von gezeigten Filmen, 5. Wochenschau, 6. Filmpresse, 7. Zensurfrage, 8. deutsche Filmgeographie.

1. Produktion. Am 15. Oktober 1946 wurde der erste deutsche Nachkriegsfilm mit dem Titel „Die Mörder sind unter uns" in Berlin uraufgeführt. Er stammt von der russisch lizenzierten Defa (Deutsche Film A. G., Nachfolgerin der Ufa in Berlin). Als größte Produktionsfirma hat die Defa inzwischen zwölf weitere Filme herausgebracht, die aber, von seltenen Ausnahmefällen abgesehen, nur in der russischen Zone zu sehen sind. In Berlin arbeitet ferner die britisch lizenzierte „Studio 45"-Gesellschaft; ihre Filme sind: „Sag die Wahrheit" und „Vor dem neuen Tag". Der Gesellschaft wurde unlängst die Lizenz wieder entzogen.

Mehrere Produktionsfirmen haben in Hamburg ihren Sitz. Die beiden wichtigsten sind die „Camera" und die „Comedia"-Gesellschaft. Leiter der „Camera" ist Helmut Käutner, der Regisseur des Farbfilms „Die große Freiheit Nr. 7", der 1940 gedreht wurde und das Milieu der Hamburger Reeperbahn zum Thema hat. Nach dem Krieg hat Käutner gedreht „In jenen Tagen" und „Film ohne Titel". Jetzt arbeitet er seit 1. April in München-Geiselgasteig an dem nach einer Kabarettnummer gestalteten Film „Der Apfel ist ab" (Untertitel „Die Geschichte von Adam und Eva", neu erzählt von Helmut Käutner).

In die Leitung der „Comedia" teilen sich der Filmschauspieler Heinz Rühmann und der frühere Produktionschef der Terra-Filmgesellschaft Alf Teichs. Ihr erster Film „Der Herr vom andern Stern" kommt voraussichtlich im Juni zur Uraufführung, und der nächste mit dem Titel „Die kupferne Hochzeit" ist bereits in Arbeit.

In Göttingen hat eine Gruppe von energischen und mutigen Unternehmern die Filmaufbau-G.m.b.H. gegründet und sich ein eigenes, hochmodernes Atelier mit Entwicklungs- und Kopierwerk gebaut. Sie wird im Juni einen zeitnahen Stoff zu drehen beginnen.

Von den in der US-Zone lizenzierten Firmen ist bis jetzt nur die „Objektiv"-Filmgesellschaft mit „. . . . und über uns der Himmel" (mit Hans Albers)

und die „Neue deutsche Filmgesellschaft" mit „Zwischen Gestern und Morgen" aus dem Atelier gegangen.

Damit möchten wir die Liste der wichtigeren neuen deutschen Produktionsfirmen abschließen. Zu bemerken ist noch, daß jedes Drehbuch dem Filmoffizier der betreffenden Militärregierung zur Genehmigung vorzulegen ist. Die damit verbundene Zensur erstreckt sich, wie offiziell erklärt wird, nur auf die politische Unbedenklichkeit, schließt aber nicht eine künstlerische oder ethische Wertung ein. Mit der Dreherlaubnis wird ein bescheidenes Kontingent an Rohfilmen zugewiesen. Die Rohfilmfabrik in Wolfen-Bitterfeld arbeitet nur für Rußland, und Agfa-Leverkusen bei Düsseldorf hat noch keine Arbeitserlaubnis.

2. Der Verleihmarkt. Von Kriegsende bis 1. Februar 1948 war der Verleihmarkt in vier voneinander luftdicht abgeschlossene Zonen aufgeteilt. Heute sind es nur mehr drei. Die jeweilige Besatzungsmacht nimmt den Verleihmarkt ihrer Zone zu etwa 60 Prozent mit den Produkten des eigenen Landes in Beschlag. Amerika beherrscht den Markt am meisten, nicht nur in Deutschland, sondern auch in den Siegerländern. In Frankreich müssen von zwölf Spielwochen jeweils sieben für amerikanische Filme reserviert werden, in Italien noch mehr. Der Verleih der amerikanischen Filme erfolgt durch die „Motion Picture Export Association", die ein Glied der amerikanischen Filmkartelle ist. Die Bildung von deutschen Filmkonzernen und -kartellen ist in der US-Zone durch die Militärregierung verboten. Der Verleih der englischen Filme geschieht durch die „Eagle Lion Distribution Limited", die ein Glied des weltumspannenden Rank-Konzerns ist.

In der Spielzeit 1947/48 erscheinen in der Bizone 52 amerikanische Filme, 35 englische und etwa 10 neue deutsche. Die englischen und amerikanischen werden vorher in den Synchronateliers von Berlin und München in deutscher Sprache nachsynchronisiert. Mit der französischen und russischen Zone werden die Filme, abgesehen von verschwindend wenigen Sonderfällen, noch nicht ausgetauscht. Die Aufnahmekapazität des deutschen Verleihmarktes betrug vor dem Kriege pro Jahr ca. 300 Filme mit jeweils durchschnittlich 60 Kopien pro Film. Heute sind bereits so viele Kinos aufgebaut oder neu errichtet, daß die Aufnahmekapazität schon wieder auf 250 Filme gestiegen ist. So viele Filme werden aber heute noch nicht angeboten. Filme und Filmkopien sind daher noch Mangelware. Daraus ergibt sich für den Kinobesitzer, daß er den nächstbesten Film nehmen muß, wenn er nicht seinen Betrieb schließen will. Die Filmlücke wird gefüllt mit Ladenhütern aus der Produktion von 1934—1944 (diese Streifen werden zuvor von der Militärregierung geprüft und purgiert). Durch die Filmfachpresse ging vor einiger Zeit wie ein Frühlingslied die Kunde, daß der alte böse Drache „Blind- und Blockbuchen" getötet sei; das Lied klang schön, aber es war ein Märchen. Nach wie vor muß der Kinobesitzer sich beim Verleih (d. h. beim Großhändler) mit der Abnahme eines angängigen Filmes zugleich auf etwa 5 belanglose oder minderwertige Filme verpflichten.

3. Die Kinobesitzer. Sie klagen allgemein, wie undankbar es sei, heute ein Kino zu betreiben. Tatsächlich sind die Beschaffungskosten für Ersatzteile, Glühbirnen u. ä. und vor allem die Steuern außerordentlich hoch; die Steuerkontrollen sind so genau, daß nichts nebenbei anfallen kann, wie etwa bei einem Handwerksbetrieb. Immerhin verdient der Besitzer eines mittleren Kinos heute noch nach Abzug aller Steuern im Monat 600 Mark netto und der Besitzer eines Erstaufführungstheaters 1000 Mark. In München gibt es schon wieder 40 Kinos, in Berlin 242, in Deutschland etwa 4000 (vor dem Krieg 5000).

4. Würdigung der gezeigten Filme. Um es gleich vorweg zu sagen: in der deutschen Nachkriegsproduktion wurde noch nichts Bahnbrechendes geschaffen, wie etwa in Italien mit „Roma città aperta", „Sciuscia" und „Vivere in pace", in der Schweiz „Die letzte Chance", in Frankreich „Farrebique", „La Bataille du Rail" und „Monsieur Vincent". Kameratechnisch oder dramaturgisch sehenswert sind lediglich „Die Mörder sind unter uns" (Defa), „Ehe im Schatten" (Defa), „Der Herr vom andern Stern" (Comedia) und „In jenen Tagen" (Camera); wegen seiner sauberen ethischen Haltung verdient hervorgehoben zu werden „Arche Nora" (Realfilm), ein Film, der zeigt, wie junge Menschen sich und anderen in der jetzigen Notzeit seelisch und materiell zu helfen wissen. Im negativen Sinn fallen auf: „Sag die Wahrheit" (Studio 45), wegen der mangelnden künstlerischen und technischen Gestaltung — ganz zu schweigen von der moralischen Grundhaltung dieses Filmes —, und „Herzkönig" (Central Cinéma Compagnie, französisch lizenziert).

Von den amerikanischen Filmen ist bemerkenswert: „Unsere kleine Stadt", nach dem Theaterstück von Thornton Wilder. Der Film war ein schlechter Kassenerfolg. Das sagt aber nichts gegen den Film; die Tages- und Fachpresse hat ihn mit Recht als einen der allerbesten bezeichnet. Es kamen auch einige pseudoreligiöse Filme über den großen Teich zu uns. Wirklich religiös ist nur „Das Lied von Bernadette", nach dem Roman von Franz Werfel. Schade nur, daß auch dieser Film durch eine kitschige Darstellung der Erscheinung der Muttergottes und durch die Verzerrung der Atmosphäre des Nonnenklosters von Nevers empfindlich an Qualität verliert. Gut ist „Mister Deeds geht in die Stadt". Diesem Herrn Deeds fällt eine Millionenerbschaft zu, er aber weiß mit hintergründigem Humor die beutelüsternen Verwandten und Freunde abzuwehren und sich selbst von der Besitzgier freizuhalten. Nach der negativen Seite fallen — wegen ihrer Vorliebe für die Darstellung von Grausamkeiten — die Filme auf: „Der Glöckner von Notre-Dame", „Der Herr der sieben Meere", „Anna und der König von Siam" und „Die Wendeltreppe".

Von den englischen Filmen verdienen Erwähnung: „Das große Treiben", ein Film, der in Australien spielt und die Erlebnisse eines Viehtrecks auf der Wanderung vom Nordwesten Australiens zum Südosten schildert. Ein psychologisch hervorragend gestalteter Film ist „Brief Encounter", die Geschichte einer verheirateten Frau, die nach einer flüchtigen Bekanntschaft immer

mehr in den Bannkreis eines anderen Mannes gerät; beide spüren aber noch rechtzeitig, „daß es sich nicht lohnt", weil ihnen das schlechte Gewissen und die Verdemütigungen vonseiten der Mitmenschen den Frieden und die Freude rauben. Sehenswert war ferner „Der letzte Schleier", ein Film mit einem psychotherapeutischen Problem, und „Odd Man out", die Geschichte von den letzten acht Stunden eines zu Tode gehetzten irischen Freiheitskämpfers, der seine Idee mit einem Verbrechen befleckt hatte. Unbegreiflich wegen seiner ins einzelne gehenden Grausamkeit und seines zynischen Sadismus ist der Kriminalfilm „Der perfekte Mörder". Der groß angekündigte Monumentalfarbfilm „Cäsar und Kleopatra" nach einer Satire von Bernard Shaw kostete zwar 1.300 000 Pfund Sterling, hat aber alle Erwartungen enttäuscht.

Den größten künstlerischen Erfolg unter den französischen Filmen hatte in Deutschland der über drei Stunden dauernde „Les enfants du Paradis" (deutscher Titel: „Kinder des Olymp"). Obwohl aus der französischen Zone kommend, durfte der Film ausnahmsweise in München laufen; er wurde dort von 175 000 Menschen besucht. Es geht um die Geschichte des Straßenmädchens Garence in den dreißiger Jahren des vorigen Jahrhunderts und ihr Hin und Her zwischen vier Liebhabern, dem Pierrot Baptiste, dem Schauspieler Frédéric, dem entgleisten Literaten und dem reichen Grafen. Der Film ist wegen seines Dialogs und wegen seiner Regie künstlerisch bemerkenswert, sein ethischer Gehalt ist dekadent, rühmt sich doch der Drehbuchautor, Jaques Prevert, Nihilist und Atheist zu sein. Regisseur ist Marcel Carné. Ein künstlerisch (und in Frankreich auch wirtschaftlich) einzigartiger Erfolg ist „Monsieur Vincent". In Hamburg, Berlin und München wurde der Film bis jetzt nur in geschlossenen Sondervorführungen gezeigt; es besteht aber Aussicht, daß er in einigen Monaten auch öffentlich laufen wird. Bei diesem Film haben Drehbuch, Kamera und Regie ein Kunstwerk aus einem Guß geschaffen. Drehbuchautor ist Jean Anouilh, Regisseur Maurice Cloche, Hauptdarsteller Pierre Fresnay. Angeregt und finanziert haben den Film die Katholiken Frankreichs.

5. Wochenschau. Eine deutsche Wochenschau gibt es zur Zeit nicht. Die bei uns gezeigten Wochenschauen werden von den jeweiligen Militärregierungen redigiert. In der russischen Zone heißt sie „Der Augenzeuge", in der französischen „Blick in die Welt", in der englisch-amerikanischen Bizone „Welt im Film". Letztere hat ihren Sitz in München-Geiselgasteig und läßt Woche für Woche 200 Kopien ins Land hinausgehen. Ihr Redakteur ist der frühere Schriftleiter der „B. Z. am Mittag", Herr Salmony, der nach London emigrierte, und Herr Winston von der Information Control Division.

Die Wochenschau ist an sich schon eine fragwürdige Angelegenheit. Sie ist bezeichnend für den modernen, hastigen, neugierigen und oberflächlichen Menschen und ein typisches Beispiel für das, was Picard die Zusammenhanglosigkeit des heutigen Menschen nennt. In dreizehn Minuten rollen zwölf verschiedene Geschichten (stories) ab. Für ein Thema stehen durchschnittlich 68 Sekunden zur Verfügung, wobei das Blickfeld in jeder einzelnen story

noch durchschnittlich 17mal wechselt, was für die einzelne Einstellung eine Dauer von 4 Sekunden ergibt. Greifen wir zur Verdeutlichung irgendeine Wochenschaufolge heraus, z. B. Wochenschau Nr. 142: Tag einer englischen Hausfrau 96 Sekunden; Herstellung von Stadtplänen nach einem neuen Verfahren 58 Sekunden; Geflügelausstellung in Berlin 66 Sekunden; Tätowierung in Hamburg 58 Sekunden; Haile Selassie 42 Sekunden; größter Kran in den USA 44 Sekunden; Wildfütterung in Kanada 43 Sekunden; Japan heute 99 Sekunden; Probleme von heute: das Telefonieren 98 Sekunden; Schwimmvergleichskampf im Berliner Stadtbad Mitte 71 Sekunden; München: Meisterkampf der Berufsringer im Mittelgewicht 73 Sekunden; Maxie und Ernst Baier in Bad Nauheim im Kunsteislauf 72 Sekunden. Die Aufeinanderfolge gleicht einer Speisenordnung etwa nach dem Muster „Sauerkraut, Schlagsahne, Nudelsuppe, Himbeerkompott" usw. Die Themenauswahl ist auf breitesten Massengeschmack abgestellt. Wer einmal im Kino sitzt, muß sich jede story ansehen, ob ihn nun die „Tätowierung in Hamburg" interessiert oder nicht, während man bei der Zeitung den Sportteil oder die politische Seite, je nach Geschmack, von vornherein überschlagen kann. Dazu kommt, daß ein Eindruck den andern totschlägt. Wenn man einen Besucher des Kinos auf dem Nachhauseweg fragt, was die Wochenschau gezeigt habe, kann er meistens bloß drei von den zwölf stories erzählen.

6. Die Filmpresse. Abgesehen von den rein kinotechnischen Fachzeitschriften gibt es drei Film-Fachorgane: „Die Neue Filmwoche" in Baden-Baden, das „Film-Echo" in Hamburg und „Der Neue Film" in München. Ein neues Fachorgan wird in Kürze in Frankfurt erscheinen unter dem Titel „Filmpostarchiv", herausgegeben von Dr. H. Müller. An Publikumszeitschriften existieren die „Film-Revue" in Baden-Baden in seichtem Magazinstil, und die „Neue Filmwelt" im russischen Sektor Berlins sowie das „Filmpost-Magazin" in Frankfurt. Unter den in den Tageszeitungen regelmäßig erscheinenden Filmbesprechungen halten wir für die beachtlichsten jene von Dr. Gunter Groll in der „Süddeutschen Zeitung". Bei den Zeitschriften scheint uns die ausführliche Filmspalte der „Deutschen Rundschau" von Wolfdietrich Schnurre am lesenswertesten. Ein Archiv für Filmwissenschaft, das eine möglichst vollständige Sammlung aller deutschsprachigen Filmpublikationen anstrebt, hat Herr H. W. Lavies in Marburg a. d. L. angelegt. Auffallend ist, daß eine so hochstehende Zeitung wie der „Rheinische Merkur" nur sehr selten Filmbesprechungen oder Filmartikel bringt.

7. Filmzensur. Kein Buch spricht zu so vielen Millionen Menschen wie der Film. Mit Recht haben sich deshalb die Erzieher und der Staat seit vierzig Jahren gegenüber den Wirkungen des Films zur Verantwortung aufgerufen gefühlt. In Deutschland wurde am 12. Mai 1920 ein recht brauchbares Filmzensurgesetz geschaffen, das 1924 noch verbessert, 1934 im nazistischen Sinne abgeändert wurde. Leider wurden im Dezember 1947 vom Kontrollrat in Berlin nicht bloß die nazistischen Änderungen, sondern gleich das ganze deutsche Lichtspielgesetz aufgehoben, so daß gegenwärtig eine

große Gesetzeslücke klafft. Die US-Militärregierung versuchte, diese Lücke für ihre Zone zum Teil dadurch zu überbrücken, daß sie die alten Nazi-Jugendprädikate wieder in Kraft setzte. Da aber diese Prädikate nach recht willkürlichen und oft geradezu unverständlichen Grundsätzen ausgesprochen wurden, sind sie ein unbrauchbarer Notbehelf.

In der Presse ist jetzt viel die Rede von der kommenden „freiwilligen Selbstkontrolle" der deutschen Filmindustrie. Was hat es damit auf sich? In der englischen und amerikanischen Zone planen die Filmproduzenten eine Art deutschen „Hays-Office" zu errichten nach dem Muster in Hollywood, das heißt, sie wollen einen Produktions-Code entwerfen und ein permanentes Gremium einsetzen, das die Drehbücher und die fertigen Filme prüft. In dieses Gremium, das aus zehn bis fünfzehn Personen bestehen wird, sollen auch Personen berufen werden, die nicht an die Filmindustrie gebunden sind, zum Beispiel aus der Jugendpflege und Jugendfürsorge, Vertreter der Kultusministerien und der beiden Kirchen. Die Verhandlungen über die Geschäftsordnung und die Grundsätze dieser Selbstkontrolle leitet für die US-Zone der Präsident des Produzentenverbandes Curt Oertel.

Der Plan klingt sehr schön und ist sicher der Beachtung wert, aber alles wird davon abhängen, wer die Mitglieder des Gremiums ernennt und in welchem Verhältnis darin die Filmindustriellen zu den nichtgebundenen Mitgliedern stehen werden; denn man erinnert sich des Satzes: „Niemand ist Richter in eigener Sache". Daß das Wort „Selbstkontrolle" heute so freudig von der Presse aufgenommen wird, ist erklärlich, weil alles, was mit Staatsaufsicht zusammenhängt, also auch die Filmzensur, durch die Nazi-Tyrannei in Mißkredit gekommen ist. Hier aber gilt der Grundsatz: „Der Mißbrauch hebt nicht Recht und Möglichkeit richtigen Gebrauches auf". Der Staat hat sicher nach der Familie und zusammen mit ihr ein subsidiäres Erziehungsrecht.

Daß eine staatliche Filmzensur nicht von vornherein dem gesunden Menschenverstand widerspricht, zeigt das Vorangehen vieler anderer Staaten, zum Beispiel der Schweiz, die doch gewiß über den Verdacht einer antidemokratischen Einstellung erhaben ist. Dort liegt das Zensurrecht jeweils beim Kanton. Die kantonale Zensurkommission in Zürich hat durch ihr kluges, ausgewogenes Vorgehen eine Art „Primus-inter-pares-Stellung" erworben. Näheres darüber steht in der wertvollen, 24 Seiten umfassenden Broschüre „Die Praxis der Filmzensur im Kanton Zürich" von Dr. B. Neidhart (1946), der seit vielen Jahren Oberrichter in dieser Zensurkommission ist.

Die Schweiz hat in ihrer Bundesgesetzgebung den Film bewußt vom Schutz der Pressefreiheit ausgenommen. Neidhart schreibt: „Der Staat, der sein Möglichstes tut, um gesunde Bürger heranzuziehen, die imstande sind, im Lebenskampfe zu bestehen und den Existenzkampf in fairer Weise zu führen, der ferner das Mögliche tut, um Verbrechen und Laster zu bekämpfen, hat ein eminentes Interesse daran, solch unmittelbar psychische und moralische Beeinflussungen zu bekämpfen, die von derartigen Filmen (gemeint sind Grusel-

und Greuelfilme, sexuelle Aufklärungsfilme, Kriminal-, Wildwest-, Gangster- und Halbweltfilme) ausgehen. Weder das Buch noch sonst irgendwelche künstlerische Veranstaltungen, die sich mit derartigen Inhalten befassen, sind dermaßen geeignet, solche Gefährdungen auszulösen wie der Film. Hier bleibt alles im Visuellen und Emotionalen; der flüchtige Ablauf der Bilder und Szenen läßt kaum Zeit zum Nachdenken, zu kritischer, intellektueller Verarbeitung" (S. 16). „Die von der Filmgesetzgebung aufgestellten Wertbegriffe verweisen nicht nur auf die Rechtsordnung (gemeint ist die positiv gesetzte), sondern überdies auf außerrechtliche, sittliche Maßstäbe, von denen das Gewissen zeugt. Daß dabei nicht der Maßstab zimperlicher oder gar krankhaft empfindlicher Menschen gilt, ist selbstverständlich. Es ist nicht Sache des Staates und damit der polizeilichen Filmzensur, sich als Erzieher und Vormund des Filmbesuchers aufzuspielen, diesem jede Selbstbesinnung, jede Kritik zu ersparen, sich in seine persönliche Gesinnung einzumischen. Es kann sich auch vom filmpolizeilichen Standpunkt aus bei der Anwendung ethischer Maßstäbe nur darum handeln, jene Filme zu beanstanden, die gemäß Tendenz oder Darstellung jene Schranken überschreiten, die ein gesund und anständig denkender und empfindender Mensch mit Rücksicht auf seinesgleichen oder mit Rücksicht auf die Anforderungen des Gemeinschaftslebens schlechterdings respektiert wissen will" (S. 17). In einem Entscheid des Regierungsrates der Schweizer Rekursinstanz stehen folgende hochbedeutsame Sätze: „Der Staat kann es nicht mehr zulassn, daß durch die Betätigung der Freiheitsrechte die politischen, sittlichen und religiösen Grundsätze unseres Volkes in staatsgefährlicher Weise beeinflußt werden, mit anderen Worten, die Freiheitsrechte dürfen nicht dazu mißbraucht werden, unseren demokratischen Staat und seine sittlichen und religiösen Grundlagen zu untergraben... Die Bewahrung der überlieferten und in unserer Bevölkerung tiefverwurzelten Anschauung über die religiösen und sittlichen Grundfragen gehört zu den wichtigsten Geboten der geistigen Landesverteidigung, die nicht nur durch Aufklärung und Gegenpropaganda, sondern gegebenenfalls auch auf dem Wege des polizeilichen Verbotes durchgesetzt werden müssen" (S. 20).

8. Filmgeographie. Wir beenden diesen ersten, in großen Zügen gegebenen Überblick über das Filmwesen in Deutschland mit einer Aufzählung der deutschen Filmstädte. Die beiden wichtigsten Zentren sind Berlin und München, die über ausgedehnte Ateliers, Schneideräume, Synchronabteilungen, Trickabteilungen, Requisiten, Kopier- und Entwicklungsanstalten verfügen. Unvollständig und in zu kleinem Ausmaße sind diese Einrichtungen auch in Hamburg vorhanden. Göttingen hat eine Flugzeughalle zu einem modernen Atelier umgewandelt und ist auf dem besten Wege, sich eine komplette Filmstadt zu schaffen. Baden-Baden ist zwar keine Stadt der Filmproduktion, aber wichtig als Verwaltungs- und Verleihzentrale für die französisch orientierte „Internationale Film-Allianz". In Emmendingen-Teningen bei Freiburg im Breisgau befindet sich ein Synchronatelier, und in Remagen am Rhein wurde mit 51 Prozent französischer Kapitalbeteiligung

begonnen, eine Filmstadt aufzubauen. In Schloß Biebrich bei Wiesbaden hat Curt Oertel eine Meisterschule für Kameraleute eingerichtet. Die hauptsächlichsten Zentren der verschiedenen in- und ausländischen Filmverleihe befinden sich in Berlin, München, Hamburg, Baden-Baden, Frankfurt am Main, Düsseldorf und Stuttgart.

Damit sei dieser erste Überblick abgeschlossen. Ein Beitrag über „Katholische Filmarbeit" soll in einem der nächsten Hefte folgen.

Umschau

WEGE NACH FRANKREICH

Es ist einer der Widersprüche unserer an Widersprüchen so reichen Zeit, daß unser westliches Nachbarland heute im Zeitalter des Luftverkehrs für uns in einer größeren Ferne liegt als zur Zeit der Postkutschen. Zwar leben noch viele unserer Landsleute als Gefangene oder Arbeiter in Frankreich und weilen mehr Franzosen denn je im deutschen Westen, und in günstigen Fällen wird ein gegenseitiges Sich-Verstehen und Sich-Schätzen daraus erwachsen, aber in der Mehrzahl der Fälle wirkt solch erzwungenes Beieinandersein sich eher ungünstig aus. Es kann die geistige Fremdheit geradezu steigern und dem Vorurteil nur Bestätigungen liefern. Der französische General Schmittlein, Directeur de l'Education Publique in Baden-Baden, stellt fest, daß im französischen Volk die Bitterkeit gegen uns noch nicht geschwunden ist, und daß umgekehrt die französische Besatzung nicht dazu angetan sei, die Sympathie des Deutschen für Frankreich zu fördern[1].

Das ist die Lage, wie wir sie sehen müssen. Schönrednerei hilft da nicht. Schon droht der Rückfall in eine Haltung, die wir als Europäer und als Christen unbedingt überwinden müssen. „Frankreich und Deutschland müssen sich einigen; denn sonst sind wir alle verloren" (Distelbarth). Bischof Theas von Lourdes, der in einem deutschen Konzentrationslager gefangen gehalten wurde, ist zur Ostertagung 1948 der Pax-Christi-Bewegung nach Kevelaer gekommen und hat uns zugerufen: „Ich grüße das gesamte Deutschland und bringe ihm den Bruderkuß des christlichen Frankreichs", und Kardinal Frings von Köln hat geantwortet: „Wir schlagen ein in die Bruderhand; möchte diese Verbindung niemals mehr abreißen." Das ist Ernstmachen mit der christlichen, alle völkischen Spannungen überbrückenden Bruderliebe. Aber solche Gesinnung darf nicht auf eine seltene Feierstunde beschränkt bleiben. Sie muß ins Volk getragen, sie muß im Alltag aufgerichtet, sie muß in mühsamer und geduldiger Kleinarbeit verbreitet werden. Sie leuchtete in Kevelaer, bei der gemeinsamen Mutter aller Völker, als Ziel und hoher Gipfel vor uns auf. Aber es muß noch viel Schutt abgetragen, unzählige Mißverständnisse müssen ausgeräumt und viel Güte und Verstehen muß gepflanzt werden, und es muß viel verziehen werden, ehe breite und gangbare Straßen zu diesem Gipfel führen.

Man mag über das neue Buch von Paul Distelbarth, „Franzosen und Deutsche", denken wie man will: es ist aus ehrlichem Willen für die Verständigung geschrieben[2]. Es greift energisch viele alteingewurzelte Vorurteile an; man muß wohl sagen zu energisch, jedenfalls psychologisch nicht immer sehr glücklich. Distelbarth vertritt von neuem seinen Lieblingsgedanken, den er schon in seinem ersten Werk „Lebendiges Frankreich"[3] vorgetragen hat, daß der französische Mensch im Grunde ein bäuerlicher Mensch sei, ein Mensch der Stete und friedlicher Gesinnung. Dagegen sei der Deutsche wesentlich Krieger, und vor allem Krieger, und darum der ständige Ruhestörer und Friedensbrecher. Distelbarth hat lange in Frankreich gelebt und unmittelbar beobachtet, und die Tatsache, daß er seine These schon 1936 mutig vertrat, sollte ihn vor Verdächtigungen schützen. Aber Distelbarth schadet seiner eigenen Absicht durch übergroße Ver-

[1] Universitas, Sonderheft Frankreich, November 1947, Tübingen, Préface.

[2] Franzosen und Deutsche — Bauern und Krieger (216 S.) Stuttgart-Hamburg 1946, Rowohlt Verlag.

[3] Lebendiges Frankreich (382 S.) Berlin 1936, Rowohlt Verlag; vgl. auch vom selben Verfasser: Neues Werden in Frankreich (397 S.) Stuttgart 1938, Ernst Klett Verlag.

einfachung, durch Überspitzung und — in seinem letzten Buch — durch eine fast gereizte Härte. Sein Buch enthält auch auf religiösem Gebiet neben erfreulich klaren, christlichen Worten manche Schiefheiten. Es überrascht, daß ein so ehrlicher und unabhängiger Geist von billigen Vorurteilen nicht loskommt, so wenn er, um Voltaire reinzuwaschen, die Jesuiten belastet. Auch über die evangelische Kirche finden sich sehr harte Urteile. So erfrischend unzünftig dieser Schriftsteller frei von der Leber weg redet, so hat eine solche Unbekümmertheit doch auch ihre ernsten Nachteile. Dennoch sei das viele Wertvolle und vor allem das Kernanliegen des Buches, für eine deutsch-französische Verständigung zu werben, von Herzen anerkannt.

Mit ungeteilter Freude liest man das Sonderheft „Frankreich" der „Universitas", Tübingen. Es ist ein Buch von 144 Seiten. Das lichte Kleid der Kathedralen ist sein Schmuck: Paris, mit der wundervollen Ausgewogenheit der Fassade von Notre-Dame, Chartres — „ist es nicht Frankreichs Akropolis?" (Rodin) —, Amiens, Reims ... Ausgesuchte Seiten der Großen seiner Vergangenheit durchleuchten es: Descartes, Vauvenargue, Taine, Rodin, Bergson. Bedeutende Geister seiner Gegenwart sprechen zu uns, unbefangen und klar, in der unerreichten Anmut französischen Stils, der wahrlich alles andere ist als leere Phrase und durch die Übersetzung hindurch noch auf uns wirkt: Jacques Maritain, Albert Béguin, Gabriel Marcel vertreten das christliche Denken, André Gide, Paul Valéry und Jean-Paul Sartre das nichtchristliche. Sartre spricht als einziger eine leidenschaftliche, scharfe Sprache. Fühlt er sich von allen am unsichersten? Daneben kommen bedeutende Naturwissenschaftler wie Maurice de Broglie zu Wort. Das ganze Gebiet des Geistes wird in knappen und lokkeren Beiträgen abgeschritten. Maritain spricht über Krise und Kraft des Glaubens: „Der Glaube an den Menschen lebt neu auf, wenn er im Überirdischen verwurzelt ist: Der Glaube an den Menschen ist durch den Glauben an Gott gerettet." Trotz allen Irrens und aller Mühsal bereitet sich „ein Zeitalter der größeren Menschenwürde und der wachsenden Liebe vor: ein Zeitalter unter Gott."

Albert Béguin, der über die deutsche Romantik geschrieben hat und durch schöne Bücher über Bloy und Péguy bekannt geworden ist [4], gibt einen Überblick über die französische Dichtung seit 1939, der viel mehr ist als eine bloße Aufzählung und worin er dartut, „daß Frankreich eine seiner reichsten dichterischen Epochen erlebt". Dagegen muß Gabriel Marcel dem französischen Theater der Gegenwart vorwerfen, daß sein Schaffen durch Verworrenheit gekennzeichnet sei. Er setzt sich mit Sartre auseinander: „Man fragt sich, ob der Dramaturg eigentlich das Recht habe, die Gesetze eines gewissen grundlegenden Anstandes zu übertreten; am Ungeheuerlichen Gefallen finden, heißt das nicht irgendwie, Verrat üben?" (zu Huis-Clos, das die Folter zum Thema hat). „Bei Sartre scheint alles vom Gehirn zu kommen, nichts steigt aus dem Herzen oder aus den Tiefen des Lebens." Marcel spricht von einer Flucht moderner Theaterdichter in die Mythologie. Positiv wertet er Stücke wie Termitière von Bernhard-Charles Miel, in dem das soziale Problem unserer Tage mit großer Ehrlichkeit angepackt werde, und Plainte contre Inconnu von Georges Neveux. Dieses „schöne Stück" könne als „ein gültiges Zeugnis über die zeitgenössische Unruhe angesehen werden. Das Drama spielt sich auf dem Gebiet des Übernatürlichen ab."

Maurice de Candillac weist auf den Einfluß der deutschen Philosophie im französischen Denken hin, der von Nikolaus von Kues und Leibniz bis zu Jaspers und Heidegger sich erstreckt. Andere Beiträge geben ein Bild vom Stand der naturwissenschaftlichen Forschung in Frankreich: Stoffumwandlungen, Kosmosstrahlung, Medizin. Eingestreut sind Literaturübersichten und Berichte über Hochschulwesen und Sammlungen. Auch der Kirchen und ihrer Friedensarbeit wird gedacht. Von Kardinal Saliège sind markige Sätze aus einem Hirtenbrief über die Hoffnung abgedruckt, die wie alles, was wir aus der Feder dieses bedeutenden Kirchenfürsten kennen, etwas Starkes und Packendes an sich tragen.

Nirgends findet sich in dem ganzen Heft aufdringliches Anpreisen oder Belehren. Ganz von selbst erwächst aus diesem Aufenthalt in französischer Atmosphäre die frohe Erkenntnis, daß es ein Frankreich gibt, das geistig und frei, das edel und unserm eigenen Besten bei aller Verschiedenheit ebenbürtig und verwandt ist. Das Anliegen, das Dr. Serge Maiwald bei der Herausgabe der Zeitschrift leitet, die abendländische,

[4] Léon Bloy, L'Impatient (278 S.) Egloff (Schweiz) 1944. La Prière de Péguy (130 S.) Les Cahiers du Rhône, Juin 1944, Neuchâtel (Schweiz).

christlich-humanistische Tradition der Universität zu vertreten, ist in dieser Sondernummer vorbildlich erfüllt. Sie ist ein wertvoller Beitrag zum geistigen Austausch zwischen unseren Völkern.

Unter dem Titel „Frankreich gestern und heute" kündet der Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, eine Heftreihe von Anton Hilckmann an, deren erstes Bändchen vorliegt[5]. Mit dem Frankreich von gestern ist das von 1940 gemeint. Hilckmann schildert mit besonderer Rücksicht auf den katholischen Anteil die Widerstandsbewegung und ihre Presse; er gibt einen Einblick in einige während des Krieges erschienene Bücher: Godin und Daniel: La France, pays de mission?, Kanters: Essai sur l'avenir de la religion, Vercors: Le silence de la mer, und spricht von den neuen Wegen der Seelsorge in Frankreich. Es sind lockere Reportagen, die offenbar im Lande selbst entstanden sind und denen man sprachlich und sachlich eine gründlichere Verarbeitung wünschte. Es fehlt nicht nur im letzten Kapitel über die deutschen Kriegsgefangenen an Kritik.

Inzwischen ist der Fastenhirtenbrief des Kardinals Suhard von Paris aus dem Vorjahr im Verlag der „Dokumente", Offenburg, schon in zweiter Auflage deutsch herausgekommen. Er wird noch für längere Zeit denkende Leser beschäftigen und eignet sich ausgezeichnet als Grundlage für religiöse Studienkreise und Aussprachen[6]. Es ist ein Zeitdokument, dessen weitgespannter Gedankengang in der ganzen katholischen Welt Aufsehen erregt hat. Der Brief fragt nach der Einstellung des Christen zu den geistigen Mächten, die heute um den Menschen werben. Soll sich der Christ ihnen gegenüber versagen oder soll er es mit ihnen wagen? Die Antwort erwächst aus einer tiefen Darstellung vom Wesen der Kirche. Sie verbindet in ihrem geheimnisvollen Sein göttliche Transzendenz und irdisch-geschichtliche Sichtbarkeit; sie ist wie ihr Meister und Stifter selbst göttlich und menschlich zugleich. So steht die Kirche jeweils gleichzeitig über aller Zeit und ihren sich wandelnden Anschauungen und doch auch mitten in jeder Zeit. Der Christ ist nicht von dieser Welt und muß doch mitten in der Welt schaffen wie seine Brüder auch. Modernismus und Integralismus sehen beide an dem umfassenden Geheimnis der Kirche vorbei. Sie sind beide eine Verstümmelung ihres Wesens. Der Christ muß den Mut aufbringen, in die Auseinandersetzung hineinzusteigen, ohne seine Sendung zu verraten.

In diese großen Zusammenhänge ist die Frage nach dem Stand der Kirche Frankreichs mit hineinverwoben. Die Lage ist gekennzeichnet durch eine erschreckende Entfremdung der Massen und, auf der andern Seite, den heiligen Eifer einer wachsenden und nicht nur auf die Oberschichten beschränkten Elite, vor allem aber durch einen missionarischen Willen, der entschlossen neue Wege sucht. Aber dieser Wille ist nicht auf die äußere Tat allein gerichtet. Er richtet sich zu allererst auf das Denken. Das neue Apostolat muß mit einem neuen Denken beginnen und hat der Auseinandersetzung mit dem modernen Denken standzuhalten, um es zu überwinden. So gehört dieses Hirtenwort als Haltung und als Inhalt in das Bild des heutigen Frankreich.

Alle Gegenwart wächst aus geschichtlichen Gründen. Wenn zu Anfang von der Hypothek die Rede war, welche die Gegenwart belastet, so bleibt daneben das unerschöpfliche Werk einer Aufhellung der Vergangenheit zu leisten. Wenn derartige Veröffentlichungen auch indirekter einer Verständigung dienen, so tun sie es vielleicht um so unauffälliger und wirksamer. Julius Heyderhoff legt als „französischen Geistesspiegel" einige Aufsätze von Karl Hillebrand vor, der, 1823 geboren, 1849 als Revolutionär nach Frankreich floh, dort zwanzig Jahre lebte, zeitweise als Sekretär Heines, und nach zahlreichen Veröffentlichungen über europäische Fragen im Jahre 1884 starb[7]. Behandelt werden Doudan, Balzac, Buloz, Sainte-Beuve, Prosper Mérimée, Graf Circourt und Thiers. Es ist reizvoll, dieses Deutsch zu lesen, das hundert Jahre alt ist und doch kaum von seiner geschmeidigen Gepflegtheit eingebüßt hat. „Vielleicht ist es ein glückliches Zusammentreffen, daß zu einem Zeitpunkt, wo nach der zweiten Weltkriegskatastrophe Deutschland und Frankreich sich anschicken, ihre so lang unterbrochene Aussprache ... wieder aufzunehmen, die Sammlung Karl Hildebrands erscheint. Wer wie er so verschiedenartige Menschen einer fremden Nation mit so tiefer Einfühlungskraft in ihr eigenstes Wesen le-

[5] Frankreich gestern und heute, Heft 1 (112 S.) Paderborn 1947, Ferdinand Schöningh.

[6] Essor ou déclin de l'Eglise? Paris, Les Editions du Vitrail. — Aufstieg oder Niedergang der Kirche? (87 S.) Offenburg/Baden, Verlag der Dokumente.

[7] Französischer Geistesspiegel 1830—1880 (162 S.) Düsseldorf 1947, L. Schwann.

bendig zu machen, so vornehm und gerecht zu beurteilen, wahrer Größe zu huldigen und verletzten Nationalstolz mit Schonung zu behandeln weiß, ist zur Teilnahme an dieser Aussprache mit den besten Fähigkeiten ausgestattet." Die Grundeinstellung ist die des liberalen Denkens.

Nicht zuletzt führen auch die Wege der Dichtung zum tieferen Verständnis fremder Länder und in das Herz eines fremden Volkes. So möchten wir zum Schluß noch zwei Sammelbändchen nennen: Novellen, Legenden und Schwänke aus dem Frankreich des 12.—16. Jahrhunderts, die Erhard Lommatzsch mit philologischer Treue verdeutscht und mit wissenschaftlichen Nachweisen versehen hat[8], und eine Lese aus den Texten des 17. Jahrhunderts, die Eduard von Jan eingeleitet und herausgegeben hat[9]. Spricht aus den alten Geschichten die schlichte Derbheit des Volkes, die Freude am Schwank und am Fabulieren, so führt der Auswahlband französischer Klassik auf eine angenehme und doch lehrreiche Weise von Malherbe und seinem Kreis über Corneille, Boileau, Racine und La Fontaine bis zu Fontenelle und Fénélon. Anmerkungen und verbindende Texte machen das schmale, gut ausgestattete Buch zu einem wertvollen Führer durch das „große Jahrhundert". Wie reich ist doch die geistige Welt dieses Volkes! Und wie sehr ist zu wünschen, daß die europäische Gemeinschaft des Geistes, die uns hier auf Schritt und Tritt begegnet, zu einem politischen und menschlichen Sich-Vertragen führen möchte, zu einem Wiederauferstehen des Abendlandes — nicht in einer unechten und unwirksamen Romantik, sondern zu einer freien und realistischen Brüderlichkeit, die jedes Volk sich in seiner Eigenart frei entfalten läßt, verhindert, daß sie feindlich gegeneinander wenden, was doch ein Beitrag sein sollte für den gemeinsamen Reichtum und für den Austausch echter Liebe.

Franz Hillig S. J.

ANDERE GÖTTER

Von Pearl Buck, einer in Deutschland besonders beliebten amerikanischen Schriftstellerin, erschien vor einigen Jahren bei Macmillan & Co. in London eine amerikanische Legende mit dem Titel: „Andere Götter". In der Vorrede sagt Pearl Buck, daß sie das Buch allen jenen unseligen Wesen widme, die durch irgendeinen Zufall von ihren Mitmenschen zu Göttern erhoben wurden — für den Augenblick oder für die Ewigkeit. Ganz wenige sind groß genug, der Anbetung standzuhalten. Es ist auch gleichgültig, ob sie ihre Gottähnlichkeit aufrecht erhalten konnten oder nicht; sie waren ja keine Menschen mehr, sie waren zum Symbol dessen geworden, was sich ihre Mitmenschen unter einem Gotte vorstellten. Nie kann solch ein unseliges Wesen mehr Mann, Gatte, Vater, Bürger sein! Sein Alltagsleben ist ihm entwendet — und unersetzlich ist dieser Verlust für ihn wie für alle Götter. Sein Herz ist voller Bitterkeit, und es ist dabei gleichgültig, ob er seine Gottähnlichkeit schätzt oder verachtet, ob sie von langer oder kurzer Dauer ist.

Der Held der Legende ist Bert Holm, ein amerikanischer Autoschlosser, der sich als solcher einer englischen Himalaya-Expedition anschließt, da seine größte Leidenschaft das Bergsteigen ist. Auf der letzten Station vor Ersteigung des Therat erkrankt plötzlich einer der Wissenschaftler schwer, und die Expedition muß abgebrochen werden. Bert Holm benutzt den letzten Tag vor dem Aufbruch, um allein, ohne jede Kenntnis der drohenden Gefahren, den Gipfel zu ersteigen. Es gelingt ihm, und als er um Mitternacht zum Lager zurückkommt, verbrannt von Schnee und Sonne, mit Augen noch trunken von dem Erfolg — erhält er seine Entlassung.

Nach ein paar Wochen weiß ganz Amerika, was er vollbracht hat. Was er getan, war natürlich Wahnsinn, aber da es erfolgreich gewesen war, so zählte der Wahnsinn nicht. Es war eine Zeit tiefster Depression in Amerika, und in diese allgemeine Hoffnungslosigkeit schlug das Abenteuer Bert Holms wie ein Licht vom Himmel. Hier war der Held, an dem ein ganzes Volk sich wieder aufrichten konnte. Daß er schön war — groß, blond, blauäugig und ganz ungebildet —, erhöhte noch seinen Reiz.

Von diesem Augenblick an hatte Bert Holm sein Privatleben verloren und war zum Gott geworden, den eine bedauernswerte, sensationsdurstige Nation anbetete. Den Reportern sagte er, daß er in seinem Leben immer das durchgesetzt habe, was er sich vorgenommen hatte, und getreu diesem Prinzip heiratete er vor der Rückkehr nach Ame-

[8] Geschichten aus dem alten Frankreich, übertragen von Erhard Lommatzsch (238 S.) Frankfurt am Main 1947, Verlag Josef Knecht.

[9] Französische Klassik, eine Lese aus Texten des 17. Jahrhunderts, eingeleitet und herausgegeben von Eduard von Jan (203 S.) Leipzig 1947, S. Hirzel.

rika Peking Kit Tallant, die Tochter eines amerikanischen Bankiers. Die Ehe mit einem Manne, den seine Nation um sein Privatleben gebracht hat, kann keine glückliche sein, selbst wenn die Lebenskreise und -gewohnheiten weniger weit auseinanderklaffen als bei Kit Tallant und Bert Holm. Trotz vieler schwerer Enttäuschungen harrt die Frau bei ihm aus, sie begleitet ihn auf einer neuen Bergexpedition in den Himalaya, die er auf den Wunsch seines Volkes hin unternimmt, und von der er charakterlich ein wenig gereifter heimkehrt, nachdem er unvorsichtigerweise — nicht böswillig — den Tod eines Freundes verursacht hatte, der mit ihm die Besteigung des letzten Gipfels unternommen hatte. Von der Anklage des Mordes, die einer der Berggefährten gegen ihn erhebt, wird er durch die Aussage seiner Frau gerettet. „Er ist so unschuldig wie ein Kind", sagt Kit. — „Natürlich, das war auch meine Meinung", sagt der Anwalt. — „Und schließlich kann man doch den Traum, an dem sich ein ganzes Volk aufrichtet, nicht aus reiner Pflichterfüllung zerstören."

Marie Heynemann

Besprechungen

AMOKLÄUFER. Roman von A. W. Conrady. (572 S.) Aschaffenburg 1947, Paul Pattloch-Verlag. Halbl. M. 10.00.

In diesem Buch ist die Hauptfigur ein Oberst aus dem Generalstab, der sich für seine jüdischen Freunde einsetzt und dadurch in die Fangarme der Gestapo gerät. Seine Schicksale schildert dieser Erlebnisbericht aus dem Konzentrationslager Dachau, der sich eigentlich zu Unrecht Roman nennt.

Der Verfasser verzichtet auf eine Schwarz-Weiß-Zeichnung, er sucht vielmehr das Menschliche auch der Lagerführer, Blockältesten und „Capos" zu erfassen. Das verleiht dem Bericht Echtheit und gerade auch ein spannendes Moment. Sehr viele bekannte Namen tauchen in diesem Buche auf, das die unmenschlichen Grausamkeiten in erschütternden Szenen erleben läßt.

Berichte über die Konzentrationslager werden in Deutschland nicht gerne gelesen, und doch dürfen wir uns der Erkenntnis nicht verschließen, wie tief der Mensch stürzt, der sich von allen metaphysischen Bindungen löst. Im Menschenherzen lauert ein dämonischer Abgrund. Das haben uns die Konzentrationslager wieder sehen gelehrt, und diese Erfahrung dürfen wir nie mehr vergessen.

A. Hüpgens S. J.

DAS ERWÄHLTE LAND. Eine Geschichte in Tagebuchblättern von Margarete Windthorst. (142 S.) Kempen/Niederrhein 1947, Thomas-Verlag. Kart. M. 3.60.

Das erwählte Land ist Westfalen. Tiefes Verstehen und eine große Liebe zu diesem Land spricht aus dem Buch, in dem Margarete Windthorst das Tagebuch eines reifen Menschen bietet. Gelassenheit und Ruhe liegt über allem.

Die Gewalt der Heimat über ihre Menschen, der Heimat, von der sie sich nicht lösen können, ohne sich selbst aufzugeben, das ist das Thema der Erzählung. Die Liebe zum Land ist stärker als die Liebe zum Menschen. So zerbricht das Verlöbnis zweier junger Menschen, weil das Gewicht der väterlichen Höfe dagegensteht. So zieht eine Schloßherrin ihre angestammte heimatliche Landschaft der Lebensgemeinschaft mit ihrem Gatten vor.

In einer recht eigenwilligen Sprache offenbart sich uns, besonders in den eingehenden Naturschilderungen, die herbe Schönheit des Westfalenlandes und die Eigenart seiner Menschen.

Diese Heimatdichtung erscheint in einer ansprechenden äußeren Form als erster Band einer neuen Reihe „Erzähler der Gegenwart", die der Thomas-Verlag herausgibt.

A. Hüpgens S. J.

SEHT, DA KOMMT DER TRÄUMER. Roman von Eva Marianne Govenius. Aus dem Schwedischen übersetzt von Elisabeth Suersen. (297 S.) Hamburg 1947, Hoffmann und Campe.

Das Leben der Taglöhner auf einem Gut enthält, auch wenn es der guten alten Zeit angehört, alles, was einen Roman wert ist. Menschliches Glück und menschliche Trauer, Bosheit und Tüchtigkeit, Liebe und Tod wechseln ab, und wenn ihr Rhythmus auch nicht so laut ist, so ist er doch dem Ablauf der sogenannten großen Epochen im Grunde nicht unähnlich. Eva Marianne Govenius hütet sich, dem Unscheinbaren durch eine Zugabe etwas hinzuzufügen. Eher mag es sein, daß sie ihm noch etwas nimmt. Was die Menschen im Innern eigentlich bewegt, läßt sie nur selten zu Tage treten, und auch die äußeren Schicksale zeigt sie nur lose gebunden und nie fest markiert. Ihre Erzählung verfährt auf der Linie, an der Innen und

Außen sich treffen, und aus den leichten Konturen fügt sie Bilder von Stimmung und mehr allgemeinem Gefühl. Die Klarheit und die Wucht der Schilderung sind nicht ihre Stärke, sondern, falls das nicht eine Schwäche ist, die Zurückhaltung und die Unaufdringlichkeit. W. Barzel S. J.

ERDE IST MEHR ALS ANDERE HABE. Herausgegeben von David Gathen. (172 S.) Düsseldorf 1946, L. Schwann. Pappbd. M. 6.00.

In der „Bücherei der Jugend", herausgegeben von Josef Rick, erschien als erster Band diese Sammlung „Geschichten, Gedanken und Gedichte vom Land". Darin sind Billinger, Tolstoi, Kneip, Grogger, Lersch, Weismantel, Timmermans, Claes, Hansjakob, Viesér u. a. vertreten. Die reiche, wertvolle Auswahl, zunächst wohl für die Heimabende der Jugend als Stoffsammlung gedacht, kann gut zu besinnlicher Lesung dienen. Vier Bildbeigaben nach Vincent van Gogh vertiefen den Eindruck, daß der Verlag sich alle Mühe um eine gute Ausstattung des Buches gegeben hat. Man wartet darum mit Freude auf die weiteren Bände dieser gut begonnenen Reihe.

A. Hüpgens S. J.

DIE DÖRFER DER JUGEND. Von Friedrich Griese. (256 S.) Kempen/N.-Rhein 1947, Thomas-Verlag. Pappbd. M. 6.90.

Friedrich Griese, der Dichter des bäuerlichen Lebens, setzt mit diesem Kindheitsbericht die Reihe seiner seit etwa zwanzig Jahren bekannten Werke fort. Ein Kriegsgefangener sucht in der Erinnerung an das heimatliche Dorf innere Kraft und neuen Halt. Es gibt keine handelnde Einzelperson in diesem Buch. Träger der Handlung ist das Dorf. Einzelne Typen werden herausgegriffen. An ihnen wird gezeigt, daß es eigentlich die Erde, die uralte, ewige Mutter, ist, von der alles Geschehen ausgeht.

Die Sprache ist knapp und verhalten, in der Schilderung klar und anschaulich. Das dörfliche Leben zeugt selbst für seine Kraft. Auf eine besondere Betonung dieser Tatsache verzichtet der Dichter.

Wer die Herausstellung der Werke Friedrich Grieses durch den Nationalsozialismus kennt, ist auf diese Neuerscheinung gespannt. Tatsächlich wird gelegentlich die Ablehnung der geistigen Welt des Nationalsozialismus klar ausgesprochen.

Griese versucht auch, sich mit dem religiösen Leben des Volkes auseinanderzusetzen. Aber sein Gottesbegriff bleibt verschwommen und immanent. Wo im Buche von Gott gesprochen wird, erscheint im gleichen Satz auch die Allmutter Erde; beides geht ineinander über. „Der Gott seiner Kinderzeit, der auch weiterhin der Gott seines Lebens geblieben ist, hat die Erde zur Mutter des Menschengeschlechtes gemacht und nimmt aus ihr heraus in Bildern und Gleichnissen immer wieder seine Auferstehung" (234). Solche uns von der Zeit der „Blut-und-Boden-Dichtung" nur allzu bekannten Formulierungen finden sich an mehreren Stellen. Der wirkliche Durchbruch zum überweltlichen und persönlichen Gott der Offenbarung wird von Griese nicht vollzogen. Er fährt weiter in den alten, ausgefahrenen Geleisen. Wegen solcher Unklarheiten und Unentschiedenheiten bleibt das Buch unbefriedigend. Denn der Mythos von der Allmutter Erde kann dem Menschen keine Befreiung und Erlösung bringen.

A. Hüpgens S. J.

DIE WILHELM-RAABE-RUNDE. Anthologie der Raabe-Preisträger. (220 S.) Braunschweig 1947, Albert Limbach.

Diese Anthologie der Raabe-Preisträger bringt nach der einleitenden „Geschichte vom Mondschein" von Raabe kurze Abschnitte aus Romanen von Wiechert, Karl Fr. Kurz, Anton Dörfler, Hans Künkel, Heinr. Eckmann, O. Graf Finckenstein, J. G. Oberkofler, Berchtold Gierer, Kurt Kluge und Fritz von Unruh. Leider kann man nicht sagen, daß ein solches Verfahren sehr glücklich erscheint. Der letzte Preisträger, Fritz von Unruh, ist mit knapp drei Seiten wohl etwas dürftig weggekommen. Die Tatsache, daß den hier vereinten Dichtern einmal der Raabe-Preis verliehen wurde, ist wohl ein zu äußerlicher Grund, um diese Auswahl zu rechtfertigen. Besser hätte man versucht, ein besonderes Thema zu Grunde zu legen oder statt der Abschnitte aus längst bekannten Werken neue Erzählungen der Raabe-Preisträger zu vereinen. Bei der heutigen Papierknappheit hätte sich eine Neuauflage eines Werkes von Raabe wohl mehr empfohlen. A. Hüpgens S. J.

Paul Claudel

Eine Einführung von FRANZ HILLIG S. J.

Dieser Dichter, der in einem besonderen Sinn aus der unmittelbaren Anschauung schafft und von den ersten Versen seiner Dichtungen an in die Mitte seines Themas vorstößt wie der Seeadler, der sich aus dem aufschäumenden Meer den blinkenden Fisch greift, wird nur schwer von den Menschen der schrittweisen Überlegung verstanden. Sie verwirrt sein Reichtum und der Tiefsinn seiner Symbole. Aber es gibt über alle Länder der Welt hin eine wachsende Zahl von Menschen, die für diese Stimme ein Ohr haben und von dem Tage an, da sie ihr begegnen, dem Dichter zufallen wie eine Beute. Seit in Europa die Stimme Verlaines erklang, ist ein Neues und Unüberhörbares in unser geistiges Leben eingetreten. Jenseits aller Mode und Schwärmerei ist Claudel ein Name, der Unzähligen einfach Reichtum, Jubel und Gnade bedeutet; und schon stellen ihn ernste Kritiker in eine Reihe mit den Großen der Weltliteratur.

Jacques Rivière: „Ein Jahr lang haben Sie sich in mir entfaltet, Sie haben mich unterrichtet wie ein Kind, jeden Tag haben Sie mich überschüttet mit einer neuen Gewißheit; Ihre Stimme ist in mein ganzes Wesen, bis in mein körperliches Sein hineingedrungen.... Schließlich fragte ich mich, wer Ihnen diese wundervolle Heiterkeit gebe, diese Kraft und Gewißheit, dieses Vertrauen und diese Freude."[1]

Vallery-Radot: „Paul Claudel schenkte unserem Weltbild neue Jugend, indem er den Worten ihren ursprünglichen Sinn wieder verlieh. Wie Adam in den ersten Urtagen, nannte er die Wesen mit ihrem wahren Namen. Der Geist, der da alles Lebendige bewegt, sang durch Claudels Mund im strahlenden Sonnenschein, und die Kirchenglocken unzähliger Dörfer läuteten die ‚Verkündigung' ein." Wem eignet wie ihm „dieses Gehaben eines Erzengels und eines Vollenders der göttlichen Schöpferkraft"?[2]

Bernhard von der Marwitz, der junge norddeutsche Adlige, der 1918 fiel, ist bei jedem Wort aus seinem Munde „von seiner noch nie erhörten Kunst durchdrungen". Er erkennt ihn „wie einen erstgeborenen Bruder", und seine Bücher sind ihm wichtiger als alle Bücher der Welt. — „Claudels Kunst hat sich wie ein Glockengeläut mitten unter diesem dunstigen Tag erhoben."[3]

---

[1] Paul Claudel — Jacques Rivière, Briefwechsel, München o. J., Kösel-Pustet, S. 27.
[2] Katholische Leistung in der Weltliteratur der Gegenwart, Freiburg 1934, Herder, S. 182.
[3] Briefwechsel S. 235 f. und S. 240.

Ernst Robert Curtius: Claudel „wirkt unter den modernen Franzosen als der einzige ursprüngliche Dichter, ... für den die Dinge neu sind wie am ersten Tag“[4].

Gertrud von Le Fort: „Das Gesamtwerk Claudels unterscheidet sich von allen zeitgenössischen Dichtungen der letzten Jahrhunderte überhaupt dadurch, daß es nicht nur von allgemein christlich-religiösen Gedanken, sondern durch und durch vom Dogma her bestimmt ist. In dieser Bestimmung liegt die ihm eigene Hoheit, aber freilich auch seine unendliche Einsamkeit.“[5]

Eugen Gottlieb Winkler: „Indem ich das überlege, denke ich an Paul Claudel, Frankreichs größten katholischen Dichter. Verhaftet in seiner Zeit, bis zur Verpflichtung an sie gebunden — in ihr wirkend und sie beherrschend —, besitzt er den Blick, der sie durchschaut und deutet; gläubiger und schöpferischer Mensch, katholischer Christ und Dichter, weiß er um den großen Zusammenhang, um das Ewige, in dessen Sinn allein die blutige Unmittelbarkeit der Zeit erlebt und erfüllt werden muß.“[6]

Karl Pfleger: „Wie hätte Hello, der immer nach dem großen dichterischen Verkünder der göttlichen Weltherrlichkeit Ausschau hielt, gejubelt, hätte er geahnt, daß in seinen letzten Lebensjahren schon der Knabe aufwuchs, der nach Dante der gewaltigste Sänger des Schöpfungssymbolismus werden sollte, Paul Claudel.“ Denn dieser sollte in seiner Dichtung „die Rückwendung der natürlichen Welt zur übernatürlichen durch die Bildkraft der Sinne verwirklichen“[7].

Hans Urs von Balthasar: „Claudel ist weltsüchtig, wie es vor ihm noch nie ein Christ gewesen ist, sondern nur Heiden. Aber Claudel ist weltsüchtig, weil er Christ ist. Kein christlicher Philosoph, kein christlicher Theologe, kein christlicher Mystiker und kein christlicher Denker hat vor ihm den Horizont der Welt so überwältigend erlebt.“[8]

Es ist in allen Spiegelungen die gleiche Gestalt: Der erste Eindruck ist der einer gewaltigen, ja gewalttätigen Kraft. Kein Bild ist diesem Dichter gemäßer als das des Stieres. Goldhaupt, der lockenschüttelnde Held seines ersten Dramas, umfängt den Baum, das Sinnbild der Lebenskraft: „Die Erde und der ganze Himmel, sie müssen sein, damit du dich aufrecht erhaltest! Möge auch ich mich so aufrecht halten! Möge ich einheitlich wachsen! Möge ich ein Einiger bleiben und gerade! . . . Cebes, eine Kraft ist mir zuteil geworden, streng und wild! Das ist der Grimm des Mannes, und nichts vom Weibe ist an mir.“

---

4 Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreich. Potsdam 1923, S. 127.

5 Die ewige Frau, München, Kösel-Pustet, 17.—26. Tsd., S. 149 f.

6 Gestalten und Probleme, Leipzig 1937, Karl Rauch, S. 220.

7 Hochland, Juli 1935, S. 310.

8 Der Seidene Schuh, Salzburg 1939, Otto Müller, S. 431. Wir zitieren den „Seidenen Schuh“ und die „Fünf Großen Oden“ nach der Übersetzung von Hans Urs von Balthasar.

Hier flammt Glut von der Glut Nietzsches! Es ist ja auch die Epoche. Das Drama erschien 1890. Bis zu den Höhen des Kaukasus dringt Goldhaupt mit seinen Scharen vor, von wo er niederstürmt, „Asiens ungeheuren Altar zu erobern". Seine Fahne zeigt einen Adler, der, einen Menschenleib in seinen Fängen, zur Sonne steigt.

Das ist nicht Pose. In Claudel lebt die ruhige Kraft seiner bäuerlichen Ahnen. Durch acht Jahrzehnte hat sie sein Schaffen gespeist. In diesen Tagen kann der Dichter seinen 80. Geburtstag feiern. Er ist am 6. August 1868 zu Villeneuve-sur-Fère im Tardenois geboren und hat als Knabe den Rhythmus des Landlebens so tief in sich aufgenommen, daß er sein Leben lang der heimatlichen Scholle nicht entfremdet worden ist. All seine Werke tragen den Geschmack der Erde an sich. Auch darin erweist sich die gesunde Kraft dieses Mannes, daß er bis in sein Alter den verantwortungsvollen Beruf eines Botschafters gemeistert hat. Für seine Dichtung blieben nur die Stunden, die er dem Staatsdienst und der Familie entziehen konnte. Claudel ist Vater von fünf Kindern. Bei ihm findet sich wahrhaftig keine Spur von der Wehleidigkeit, die sich bei manchen mit der Vorstellung eines Dichters verbindet.

Die diplomatische Laufbahn gesellt zur bäuerlichen Verwurzelung die Weite und vollendet durch die Fülle ihrer Erfahrungen den schon in dieser mitenthaltenen Zug zum Realismus. Dieser unbändigen Kraft geht es um den Zugriff nicht in die Wolken, sondern in das Sein. Es ist eine erstaunlich seinsmächtige Dichtung. Und sie ist kosmisch wie kaum eine. „Die ganze Erde" heißt eine Studie von Dominique Auvergne über Claudel. Man möchte das seine naturhafte, geographische Katholizität nennen. Er ist wie sein Rodrigo dazu da, „um die Erde aufzuweiten" und ihre ganze Fülle zu umspannen. Insbesondere wird das Weltmeer, das er so oft überquert hat, zu einem der großen Symbole seiner Dichtung.

Boston, Shanghai, Futschou, Peking, Tientsin, Prag, Frankfurt, Hamburg, Rom, Rio de Janeiro, Kopenhagen, Tokio, Washington, Brüssel heißen die Stationen seines diplomatischen Dienstes zwischen 1894 und 1935. Claudel ist selbst der Gast, den er in der „Erkenntnis des Ostens" beschreibt: „Häng den Reisemantel auf und trag ihn nicht fort. Ich muß wieder reisen. ... Es ist ein Durchreisender, den ihr aufgenommen habt. Seine Ohren sind voll von dem Lärm der Züge und von dem Rauschen des Meeres. Er schwankt wie ein Mensch, der träumt, von der tiefen Bewegung, die er noch unter seinen Füßen fühlt, und die ihn wieder fortträgt."

Lange Jahre lebt er mit den Völkern der Erde und dringt sein spürender Blick in die Seele der fremden Kulturen ein. Man lese, wie er in seiner „Einführung in die holländische Malerei" den inneren Raum dieser Kunst aufschließt oder wie er im „Seidenen Schuh" eine Analyse deutschen Wesens und deutschen Schicksals unternimmt, die in der völkervergleichenden Literatur ihresgleichen sucht.

Der Hunger nach Weite muß wohl noch anders verstanden werden. Das

Frankreich der Jahrhundertwende, die ganze dekadente westliche Welt mußte diesem Geist wie ein Gefängnis erscheinen. Er brauchte Luft und Raum, um seine Kraft zu erproben. Er ging freiwillig in die Verbannung, die seine Befreiung war.

Was sollte seine Muse unter den „klugen Schwestern"? Sie ist anderer Art. Seine Muse ist die trunkene Mänade. Nur keine Regeln, nur keinen vorgefaßten Plan! „O meine wilde Seele, wir wollen uns frei halten und bereit!" Claudel baut sich einen freien, lebendigen Vers, dessen Maß das Volumen der atmenden Brust ist.

Zur Kraft tritt die Quellhaftigkeit seines Wesens. Es ist nicht leicht, von der Fülle und Frische seiner Sprache eine Vorstellung zu vermitteln. So etwas gab es in der immer mehr reglementierten französischen Sprache seit dem 16. Jahrhundert nicht mehr! Das sprüht und tönt, das quillt und greift mit beiden Händen zu. Das ist wirklichkeitsgesättigt zum Zerspringen. Das sind Akkorde, wie sie nur aus dem Zusammenprall mit dem Sein erwachsen, wie sie das Sein selbst mit dunklen Pulsen durchtönen. Man muß an den unbändigen Pinsel eines Rubens oder an große, triumphale Tonschöpfungen denken, wie denn offenbar das Künstlertum Claudels in gleicher Stärke aus dem Malerischen und dem Musikalischen gespeist wird. Und noch wäre von dem sarkastischen Humor zu sprechen, der sein ganzes Werk mit Salz und Pfeffer würzt und immer wieder den Feierton übermütig durchbricht; ein Übermut, dem es gerade um die unverkürzte Wirklichkeit geht und darum, daß alle Grenzen aufgebrochen bleiben zur Unendlichkeit hin.

Aber ästhetische Maßstäbe reichen vor diesem Werk nicht aus. Was die Handschrift Claudels dem Kundigen zu allererst offenbart, ist seine geistige Klarheit. Die großen Dichter sind Deuter des Seins. Sie bewältigen die Wirklichkeit. Man kann sich nicht spielerisch und unverbindlich mit Claudel beschäftigen. Man merkt bald: die Gewalt dieser Stimme stammt aus dem Geist. Hier zwingt uns ein Seher zur Entscheidung, der eine erschreckend große Gnade empfangen hat. Sein Wort tönt wie Botschaft. Es ist eine Botschaft. Wer nur „ästhetisch" mit ihm fertig zu werden sucht, verstümmelt sein Werk und unterschlägt das Entscheidende.

Man kann diese Dichtung nur verstehen, wenn man weiß, daß Claudel ein Gefangener gewesen war. Dieser Adler, dieser Orgelhafte und zum Liturgen Vorausbestimmte mußte seine Jugend im Zuchthaus des Materialismus und eines öden Determinismus verbringen! Nicht nur Gott war tot. Mit ihm waren auch die Freiheit und die Persönlichkeit und alle Federn der Freude zerbrochen. „Die machtvolle Idee des Individuellen und Konkreten war in mir verblaßt. Ich huldigte der monistisch-mechanistischen Hypothese in ihrer ganzen Strenge." Es gab nur die kalte und blind geschlossene Kausalität der Naturgesetze. „All dies schien mir übrigens sehr traurig und sehr langweilig."

Claudel berichtet aus den Jahren seiner dekadenten Jugend nicht, um pikante Abenteuer auszubreiten, sondern um der Lüge die Wahrheit entgegenzuhalten. Er kann von den Götzen des modernen Irrgeistes nicht gelassen sprechen. Die Zornader schwillt ihm, wenn er Renan nennt, diesen „Abtrünnigen" und „Betrüger", der ihm und seinen Kameraden das wahre Christusbild vorenthalten hat.

Das erste Wetterleuchten der Befreiung kam von Rimbaud. Doch dann war es der Blitz Gottes. Das war jenes Ereignis, das sein ganzes Leben beherrscht und über das er selbst mit augustinischer Glut und Offenheit Rechenschaft abgelegt hat[9]. Das ist der Überfall der Gnade, der am 25. Dezember 1886 in Notre-Dame geschah und Paul Claudel in eine erstaunliche Nähe zu seinem Namenspatron Paulus rückt. Der Knabenchor sang zur Vesper das Magnificat. Der junge ungläubige Dichter hatte sich aus ästhetischer Spielerei in die Kirche verirrt. Da fiel das Feuer in ihn: „In einem Augenblick wurde mein Herz gerührt, und ich glaubte. Ich glaubte mit einer solchen Kraft der Zustimmung, einem solchen Aufruhr meines ganzen Wesens, einer so zwingenden Überzeugungskraft, einer solchen Gewißheit, die jeden Zweifel ausschloß, daß seitdem alle Bücher, alle Überlegungen, alle Zufälle eines bewegten Lebens meinen Glauben nicht erschüttern, ja nicht einmal berühren konnten. Ich hatte mit einemmal eine unaussprechliche Offenbarung, das erschütternde Gefühl der Unschuld, der ewigen Kindheit Gottes."

Es ist Weihnacht. Der Gott, der als Kind kam, der alternden Welt göttliche Jugend zu schenken, hatte das Herz des „armen, verzweifelten Kindes" erreicht und gab ihm zu trinken von der Fülle des Lebens, nach der jedes Menschenherz dürstet. Oder muß man nicht vielmehr sagen: Er hat den Adler gefangen? Und der Adler wehrte sich! Vier Jahre hat dieses Ringen gedauert. Denn der Gott, der den Glauben wie eine Waffe in sein Herz stieß, hatte es verschmäht, seine philosophischen Vorurteile gleichfalls umzustoßen. So gab es ein Ringen auf Leben und Tod. Ein Ringen, das für eine ganze Generation geführt wurde. Denn Claudel gehört wie Rodrigo im „Seidenen Schuh" zu den Vorkämpfern, die sich nicht retten können, ohne „das ganze Gewimmel mitzuerlösen, das ihnen nach, durch sie Gestalt gewinnt".

Dem Ringenden kamen Aristoteles und Thomas, Dante, Pascal und Bossuet zu Hilfe. Claudel entdeckt die Bibel: „Ich hörte zum erstenmal diese süße und unerbittliche Stimme, die seitdem nicht aufgehört hat, in meinem Herzen widerzuhallen." Doch das große Buch, das sich ihm auftat, war die Kirche. „Gelobt sei auf ewig diese majestätische Mutter, zu deren Füßen ich alles gelernt habe..." Claudel überwindet schließlich die innere Angst und die Menschenfurcht: er beichtet und kommuniziert — es ist die zweite Erstkommunion seines Lebens; denn die Kindheit war die eines überlieferten Gewohnheitschristentums gewesen.

[9] Wege nach Orplid, herausgegeben von Dr. M. Rockenbach, 8. Bd., S. 21 ff., nach der Revue de la Jeunesse 1912.

Der Adler ist gefangen: Doch wie gründlich würde sich täuschen, wer wähnte, nun seien die Flügel des Genius gebunden, die Freude am Abenteuer verdampft, und wer nun Bücher erwartete, die sich unter die saft- und kraftlosen Produkte einer sogenannten „frommen Literatur" einreihen ließen! Claudel an den jungen Rivière, Tientsin, 3. März 1907: „Über eine Stelle Ihres Briefes habe ich lachen müssen. Es ist die, wo Sie mir sagen, daß Sie fürchten, im Glauben das Ende Ihres Forschens und Kämpfens zu finden. Ach, lieber Freund, an dem Tag, an dem Sie Gott in sich aufnehmen, werden Sie den Gast haben, der Ihnen keine Ruhe lassen wird. ‚Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert.' Das wird der Sauerteig sein, der alle Gefäße sprengt. Es wird der Kampf sein gegen die Leidenschaften, gegen die Finsternisse des Geistes — aber ein Kampf, in dem man siegt. Vorwärts, liebes Kind, haben Sie Mut!"

Er wußte, welchen Mut es brauchte, das Vorurteil zu überwinden. Er hatte selbst gezittert, der Glaube möchte seine schöpferische Kraft lähmen. Das Gegenteil trat ein. Das Wissen vom lebendigen Gott hat sie erst eigentlich geweckt. Das Aufbrechen seines dichterischen Schaffens fällt mit seiner Bekehrung zusammen. In jenen Jahren entstehen die Dramen „Goldhaupt", „Die Stadt" und „Der Tausch". Mit der „Verkündigung" erringt Claudel den Ruhm des großen Dichters. Sie leuchtet wie eine Monstranz im Herzen seiner Dichtung. Neben der Trilogie „Der Bürge", „Das harte Brot", „Der erniedrigte Vater" sind „Der Ruhetag" und „Mittagswende" zu nennen. Die Krönung des dramatischen Schaffens ist „Der seidene Schuh" (1924), dieses „opus mirandum", in dem der Genius des Dichters „das Weltgebäude in seiner göttlichen Ordnung ein weiteres Mal erstehen ließ" (E. G. Winkler).

Zwischenhinein erscheint Band auf Band der Lyrik: „Corona Benignitatis Anni Dei", „Blätter von Heiligen", die „Messe", die „Kantate" und „Visages radieux". Claudels lyrisches und hymnisches Schaffen gipfelt in den „Fünf Großen Oden" (1908).

Eine Fülle von Erkenntnissen hat der Dichter in seinen Essay-Bänden vereinigt. Die „Ars Poetica Mundi", „Die Erkenntnis des Ostens" „Die Gespräche" und die „Einführung in die holländische Malerei" sind neben „Positions et Propositions" wohl die wichtigsten. Hinzu kommen die Bücher zur Bibel, die im wesentlichen der letzten Schaffensperiode angehören: „Die Einführung zum Buch Ruth", „Die Abenteuer der Sophia", „Ein Dichter betrachtet das Kreuz" und „Die Apokalypse". Diese dichterischen Kommentare verraten eine erstaunliche Vertrautheit mit der Heiligen Schrift. Claudel hat einmal auf die Frage nach seinem Verhältnis zur Bibel geantwortet: „La Bible, je l'habite" — „Die Bibel, da wohne ich drin." Sie ist ihm Haus und Heimat geworden. Das letzte Werk „Die Rose und der Rosenkranz" feiert Maria, die mystische Rose, und breitet ihren Mantel über die Abgründe, die uns rings umdrohen.

Die Weite, die uns in Claudels Werk aufnimmt und uns schier den Atem verschlägt, weil sie überkosmisch ist, ist die katholische Weite des Unendlichen. Nicht im Sinne eines sich verflüchtigenden Traumes, sondern in der unendlichen Seinsfülle, die von den taufrischen Wiesen, von den dampfenden Bergen und den Positionslichtern des Weltenraumes bis in das unzulängliche Licht selber reicht.

Der Dichter steht an einem neuen Ufer. Wie ein Alptraum fällt es von ihm ab. In der dritten der „Fünf Großen Oden" singt Claudel sein Magnificat:

„Sei gelobt, mein Gott, der Du mich von den Göttern befreit hast.

Und wolltest, daß ich nur Dich anbete und keineswegs Isis oder Osiris.

Oder die Gerechtigkeit oder den Fortschritt oder die Wahrheit oder das Göttliche oder Reinmenschliche oder Naturgesetz oder Kunst oder Schönheit.

Und der Du all diesen Dingen, die nicht sind, kein Dasein verstattet hast...

Herr, Du hast mich erlöst von den Büchern und den Ideen, den Idolen und ihren Pfaffen...

Was sollen mir eure Märchen! Laßt mich doch nur zum Fenster gehen und die Nacht auftun, und vor meinen Augen zersprüht das Zahlenlose und bildet tausend Nullen hinter dem Koeffizienten Eins meiner Notwendigkeit!

Fürwahr, Du hast uns die große Nacht nach dem Tag geschenkt und die Wirklichkeit des nächtlichen Himmels.

Er ist da, wie ich da bin, mit den Milliarden seiner Gegenwart,

Und er gibt uns seine Unterschrift auf dem Lichtbildpapier mit sechstausend Plejaden,

Wie der Angeklagte mit dem Druck seines tintebeschmierten Daumens auf dem Protokoll...

Sei gelobt, mein Gott, der Du mich aus dem Tode befreit hast...

Wer an Gott nicht mehr glaubt, der glaubt an das Sein nicht mehr.

Und wenn einer das Sein haßt, dann haßt er sein eigenes Dasein.

O Herr, ich habe Dich gefunden.

Wer Dich findet, erträgt den Tod nicht mehr."

Nicht das Nein ist stark, sondern das Ja. Nicht der Zweifel erschließt das Sein, sondern der Glaube. „Tu ne t'étonnes pas assez de vivre" — „Du staunst nicht genug, daß du lebst", ist der Jubelruf des Dichters, der den lebendigen Gott gefunden hat. Und noch eines weiß er nun: nicht die Sünde ist schöpferisch, sondern der Gehorsam. „Le mal, ça ne compose pas" — „Das Böse baut nicht auf!"

Das Gute ist das Gesunde und Selbstverständliche. „Das Böse allein erfordert in Wahrheit Bemühung; weil es gegen die Wahrheit ist, sich diesen großen, unablässigen Kräften zu versagen, die rings uns anfordern" (der Jesuitenpater im „Seidenen Schuh"). Eine Welle von Gesundheit, von Optimismus und Lebensfreude geht von Claudel aus.

Wenn man auch nur einen Literaturbericht liest wie den von Hoerschelmann über „die französische Literatur der letzten zwanzig Jahre“[10], dann packt einen Ekel und Grauen: überall Bilder des Halbtraums, Haß, Perversion, Daseinsangst, Entfremdung — „die totale Absurdität, die durch das Verschwinden Gottes entstanden ist“. Von Balzac bis Proust und Sartre reicht dieser goût de la décomposition, dieser Fäulnisgeschmack in der französischen Literatur, und wahrlich nicht in ihr allein. „Wann endlich werden die Toten die Toten begraben haben“, ruft Claudel. „Warum soll denn allein das Schauspiel der Zersetzung in der Gesellschaft, in der Familie, im Herzen drin erregend sein?“[11] Es gibt einen Gegenstand, der würdiger ist besungen zu werden:

„Die große göttliche Freude ist die einzige Wirklichkeit“, heißt es in der „Verkündigung“. Und die heilige Scholastica bekennt sterbend: „Es ist zu Ende. Wie ist Gott groß, und wie herrlich ist es, geboren zu sein“ — „Que Dieu est grand et qu'il est magnifique d'être né („Corona Benignitatis Anni Dei“).

Dieser Freude am Sein entspricht die Freude des Erkennens. In der „Ars Poetica Mundi“ hat Claudel tiefsinnig entwickelt, wie Erkenntnis — co-naissance voraussetzt, zusammen-geboren sein. Was miteinander geboren ist, hat Blick füreinander und schwingt im gleichen Zusammenhang des Seins. Das gesamte Sein ist ein nahtloses Gewebe:

„Wie die Ausbrüche der Sonne weiterhallen in Wassermangel und Ebbe,
Also vom herrlichsten Engel, der Dich schaut, bis zum Kiesel der Straße,
und von Rand zu Rand Deiner Welt,
Reißt der Zusammenhang nicht ab — so wenig wie von Leib zu Seele —
Der Seraphim unaussprechlicher Schwung bebt fort in die neun Ordnungen
der Geister,
Und siehe, seinerseits hebt sich über der Erde der Sämann, der Wind und
der Winzer ...
Und zwischen allen Deinen Geschöpfen schlingt sich hin bis zu Dir
Wie ein flüssiges Band“ (2. Ode).

Die Welt wächst je und je aus Gott empor. Daher die „éternelle nouveauté de toutes choses“. Es ist nicht wahr, daß die Schöpfung schal geworden sei. Wie steht doch im „Faust“: „Die Geisterwelt ist nicht verschlossen; dein Sinn ist zu, dein Herz ist tot!“ — „Herr Professor“, heißt es in der „Art poétique“, „in Ihrer Klasse ist es vollkommen hell, und das Licht in ihr genügt vollkommen für die klugen Hefte Ihrer Schüler. Allein hören Sie! Der Mensch ist noch nackt! Unter dem schmutzigen Kleid ist er rein wie ein Stein.... Sie Tor, der Sie denken, es könne etwas als Gegenstand der Erkenntnis je ausgeschöpft werden! Ich sage Ihnen: Sie haben den Geist auch nicht im geringsten um seine Freiheit und seine Freude betrogen! — Das Meer bewahrt

[10] Europa-Archiv, 1. Jahr, 8./9. Folge, Februar-März 1947, S. 457 ff.
[11] Im Vorwort zu R. Jouve, „La Conquête d'une Banlieue“.

noch seine Schätze. Apollo tritt noch ein in die Schmiede des Donners! Machen Sie doch die Augen auf! Die Welt ist noch unberührt. Sie ist jungfräulich wie am ersten Tag und frisch wie Milch."

Es ist voll tiefer Bedeutung, daß dem jungen Dichter in jener Weihnachtsnacht in Notre-Dame Gott als die Offenbarung unendlicher Unschuld und Kindheit aufging. Über all seinen Werken liegt eine unnachahmliche und unerschöpfliche Frische, die Neuheit des ersten Schöpfungstages. Sie hebt auch das Vergangene in das Licht. Denn derselbe Zusammenhang, der zwischen den gleichzeitig Seienden besteht, verbindet auch das Sein in seiner zeitlichen Ausbreitung.

Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bilden die eine Rose, die sich entfaltet: „O Ivors, was ist das für ein Mißtrauen gegen das Vergangene", spricht Coeuvre in „La Ville". „Was mich angeht, so erscheint mir die Gegenwart so ungeheuer, daß nichts sich ihr entziehen kann. Was wir Geschichte nennen, ist keine Abfolge eitler Bilder, sondern in dem Maße die Dinge der Zeit entsteigen, wachsen sie über die Zeit hinaus, und es entfaltet sich der Aufbau der Ordnung. Wenn einer liest, so gibt es im Verlauf seines Lesens einen Fortgang in der Lektüre. Aber in der Erkenntnis, die er daraus gewinnt, gibt es keine andere Folge als die der Schlußfolgerungen aus dem Erkenntnisgrund." Das Sein wächst in die Zukunft hinein.

Es ist wirklich als geschichtliches Sein, und der Mensch ist Mensch in der Entscheidung seines verantwortlichen Tuns. Damit ist die Welt des Menschen eine dramatische. Was der Mensch ist, enthüllt sich im Anprall des Geschehens. Claudel ist Dramatiker. Er hat außer seiner Lyrik und theoretischen Prosa nur Dramen geschrieben. Das Drama zeigt den Menschen im Zusammenprall mit dem Dasein. Es zeigt, wie der Mensch, von Gott gefragt, „antwortet". Gottes Wille ist der unsichtbare Spieler aller Claudelschen Dramen.

Der Seinsjubel ist bei ihm kein naiver, ungebrochener. Wohl weiß Dona Prouhèze: „Du côté où il y a plus de joie, c'est là qu'il y a plus de vérité" — „Da wo die größere Freude ist, ist auch die größere Wahrheit", aber gerade sie muß den Weg der Entsagung gehen. „Ich will lernen, Gott nichts vorzuenthalten, zu sein ein Wesen ganz gut und ganz hingegeben, das nichts verweigert und dem man alles nimmt." Das Kreuz steht unabgeschwächt in der Dichtung Claudels, und der Fluch der Sünde wirft so tiefe Schatten über sie, daß manche ihn der Weltverneinung zeihen.

Kreuz und Freude, ist das nicht ja und nein? Claudel sagt, das eine ist der Weg zum andern. Schon in der „Verkündigung" heißt es: „Wie schön ist es zu leben... und wie ist Gottes Herrlichkeit unermeßlich!... Aber wie ist das auch gut, zu sterben! — Ist etwa das Ziel des Lebens, zu leben? Sollen die Füße der Kinder Gottes an diese elende Erde angeheftet bleiben? Es geht nicht darum, zu leben, es geht darum, zu sterben. Es geht nicht darum, das Kreuz zu zimmern, sondern es zu besteigen und lachend zu opfern, was wir

haben. Da ist die Freude, da ist die Freiheit, da die Gnade und die ewige Jugend!“

Das Grundthema der Claudelschen Dichtung ist die Freude, die aus dem Erlöserleiden quillt. So trifft sie das Zentrum der christlichen Weltschau, die gleich entfernt ist von ahnungslosem Optimismus — der Mensch ist der Sünde verfallen — wie von hoffnungslosem Pessimismus — wir sind erlöst —. Was vom Meister gilt, gilt auch von den Seinen: sie müssen durch das Opfer ihre Liebe vollenden; über ihrem blutenden Herzen bricht der Schrei der unermeßlichen Freude auf.

Es sei hier versucht, eine dem deutschen Leser noch unbekannte Dichtung nachzuformen. Sie trägt den Titel: „Der Aussatz, welcher die Gnade ist“ und ist den Lepra-Kranken des Sankt-Ludwig-Spitals zugeeignet[12]. Der Dichter schreckt nicht davor zurück, im Aussatz eine Erwählung zu sehen. Die Dichtung ist bezeichnend für Claudels wilde Muse.

Gnade aus des Vaters Schoß,
Sage doch, wie kommst du bloß?
Durch das Fenster, durch das Tor,
Durch die Augen, durch das Ohr?
Kommst du durch den Gang vielleicht,
Der aus Tiefen zu uns reicht?
Aus dem eingestürzten Schacht,
Wo noch immer Wahrheit wacht?

Kommst du wie ein blinder Mann,
der dem Tode knapp entrann?
Tastend fühlen seine Hände
Wandwärts, ob er Stufen fände.
Suchend wie und suchend wo —
Gnade Gottes, kommst du so?
— — —
Sprich, was hältst du in der Hand?
Für die Stirn ein blitzend Band
Oder bittere Arznei,
Daß wir bleiben sündenfrei?
Früchte, schwer, und Blumen, klar,
Wie im Paradies es war?
— — —
Sag, wie kommst du in das Haus?
— „Mit dem Feuer!“ ruft sie aus.

Deine Tür — sie stört mich nur!
Einem bin ich auf der Spur,
Der sich allzu gut versteckt.
Wart ich, wird er nie entdeckt;
Denn er ist in Ewigkeit
Mir zu öffnen nicht bereit.
Gnade, ungebetner Gast,
Gönnt sich weder Ruh noch Rast,
Bis die Tore offenstehn,
Mag dabei in Stücke gehn,
Was nur Rinde und Ballast!

Sag, wie kommst du in mein Haus?
Mit dem Feuer! ruft sie aus,
Mit der Fackeln Lichtgebraus!
Vierfach an des Hauses Enden
Lodert es in Feuerbränden!
— — —

Wie nahst du, Gnade, unserm Tisch?
Ich nahe mit einem Trunk Wassers frisch.
Und hier, von Rosen ein großer Strauß!
Feuer schlägt aus dem ganzen Haus!

Doch du sei ohne Angst, mein Kind!
Denn, die in meinen Armen sind,
Die halt ich an mein Herz gepreßt:
Ich bin dir nahe und bin dein Fest.
Du weinst und leidest in der Glut?
Es ist mein Kuß, der dir solches tut.
Höre und staune in dich hinein:
Morgen wirst du ein Engel sein!

Wenn auch dein armes Haus zerfällt,
Was ist da Schlimmes angestellt,
Da du um armes Erdgespinst
Zu deinem Bruder mich gewinnst,
Den Gottessohn und Heiland dein.

Ich bin das Feuer, und wer mich hält,
Muß dulden, daß ihn der Brand befällt.
Und wenn dein Blut zur Erde rinnt,
Lebendes Opfer, du bleibst mein Kind!
Wozu noch dieses Erdenkleid?
Es sei dem Flammentod geweiht!
Ein neues Sein beginnt den Lauf:
In dir blüht eine Rose auf.

Wie kommst du, Gnade, in das Haus?
Mit dem Feuer! ruft sie aus.
Mit dem Wasser aus Brunnen frisch
Und mit den Rosen auf deinem Tisch!

[12] La Vie Intellectuelle, 10. April 1938, S. 126 ff.

Die Quellen der Freude sind weithin verschüttet. Wer wird sie neu erschließen? Werden wir Christen es vermögen, den Menschen von heute glaubhaft zu machen, daß wir von den Quellen der Freude wissen? „Die Freude, die wir kennen, die Freude, die wir beauftragt sind ihnen zu schenken, laß sie begreifen, daß das kein leeres Wort ist, kein geschmackloses frommes Gerede, sondern eine schreckliche, herrliche, blendende, packende Wirklichkeit... wie Brot und Wein, wie Wasser, ohne das man stirbt, wie das brennende Feuer, wie die Stimme, die Tote erweckt."

Wie die Dinge für Claudel zugleich Wert und Unwert haben können, wie sie, innig miteinander verwoben, füreinander und für Höheres stehen können, versteht man nur, wenn man mit dem Schlüsselbegriff seines ganzen Dichtens Ernst macht, dem Symbol.

Alle geschaffene Natur ist Zeichen und weist über sich hinaus. Darin liegt die beglückende Sinnfülle der Welt: in ihr strahlt die Schönheit des Schöpfers auf. Das ganze Sein ist eine unsagbare Brechung seines unendlichen Glanzes. Aber im zeichenhaften Charakter der Dinge liegt auch zugleich der Ruf über sie hinaus. Schon Lâla in „La Ville" spricht das abgründige Wort: „Ich bin die Verheißung, die nicht gehalten werden kann, und meine Gnade besteht eben darin. Ich bin die Süße dessen, was ist, mit der Sehnsucht nach dem, was nicht ist." Das ist schon das große Thema des „Seidenen Schuhs": Köder Gottes zu sein für den Geliebten.

Die Liebe ist das Höchste; denn sie ist der unstillbare Durst, der unendliche Antrieb. Daß er unstillbar ist, wissen auch die Heiden. Aber es ist das große Bekenntnis Claudels, daß der Durst der Liebe recht hat. Durch sein ganzes Werk braust der Jubel: Es gibt die Erfüllung! Die Freude ist kein Trug. Alle Seligkeit ist in dem einen Wort eingeschlossen, das donnernd und strahlend die Ewigkeiten erfüllt: Gott der Seiende und Gott die Liebe.

„O mein Gott, es seufzt mein Sein nach dem Deinen!
Erlöse mich von mir selbst...
Ich bin frei, erlöse mich von der Freiheit!
Ich sehe wohl viele Weisen, nicht da zu sein.
Aber es ist eine einzige Weise zu sein: hineingezogen in Dich, Du selber!" (2. Ode.)

Claudels „Symbolismus" ist sehr viel mehr als eine literarische Richtung. Er will über die ganze rationalistische Verflachung der Neuzeit hinweg eine lebendige Schau der Schöpfung erneuern: „Die eine Hand auf dem Buch der Bücher, die andere auf der Welt, müssen wir die große symbolische Untersuchung fortsetzen, die zwölf Jahrhunderte lang die Beschäftigung der Väter des Glaubens und der Kunst gewesen ist."[13]

Das ist die Aufgabe des Dichters und seines Priesteramtes: „Sollte denn all diese Schönheit nutzlos sein? Ausgegangen aus Gott, ist sie nicht aus-

[13] Wege nach Orplid a. a. O.

ersehen, zu ihm zurückzufinden? Dichter und Maler sind vonnöten, um sie Gott darzubringen, um das eine Wort zum andern zu gesellen und das Ganze, zeitüberhoben, Danksagung, Erkenntlichkeit und Gebet werden zu lassen" („Seidener Schuh"). Aber der moderne Mensch ist nicht mehr symbolmächtig. Darum stehen viele hilflos vor einer Dichtung, die eine einzige „symbolische Untersuchung" ist und in ihrem verwirrenden Einfallsreichtum und ihrer schweren Gedankenfracht keinem das Verständnis leicht macht. Die Menge wird sich nie in diese hohe Kathedrale drängen. Aber es ist wichtig, daß die jungen, wachen Geister unseres Volkes zu diesem Dichter finden, die Menschen der Zukunft, von denen Claudel prophetisch voraussieht, daß sie die drei Dinge in sich vereinigen werden: „den Glauben, die Macht und die unerschrockene Freude"[14]. Ihm zu begegnen, kann ein wahres Abenteuer des Geistes bedeuten und über ein ganzes Leben entscheiden.

Existenzphilosophie, Nihilismus und Christentum

Von Johannes B. Lotz S. J.

Kierkegaard schreibt einmal in seinen Tagebüchern: „Gott schafft alles aus nichts; was Gott brauchen will, macht er zuerst zu nichts." Diese Worte umreißen den geistigen Raum, in dem sich die folgenden Ausführungen bewegen. Gott kann alles zu nichts machen, weil er alles aus nichts schafft. Wenn er aber wirklich etwas zu nichts macht, so ist das nicht ohne weiteres Gericht der Verwerfung, sondern eher Gnade der Erwählung, durch die er sich ein Wesen bereitet, das er brauchen will.

Gott überläßt uns Menschen von heute dem Nichts, das wir uns selbst bereitet haben. Daran müssen wir uns entscheiden, und der Nihilismus liegt uns nahe. Der Titel unseres Aufsatzes bringt Existenzphilosophie und Christentum in Beziehung zum Nihilismus. Tatsächlich hat die Existenzphilosophie wesentlich mit dem Nichts zu tun; in ihr spiegelt sich gerade der zu nichts gewordene Mensch. Die Frage drängt sich auf, was hier das Nichts für einen Sinn hat. Müssen wir der weit verbreiteten Auffassung rechtgeben, die es völlig nihilistisch deutet und in der Existenzphilosophie einen mehr oder minder ausgesprochenen Nihilismus sieht? Oder treffen wir erst mit einer anderen, nicht nihilistischen Auslegung das Richtige? — Ebenso hat das Christentum wesentlich mit dem Nichts zu tun. Darauf weist schon das genannte Wort Kierkegaards hin. Ferner sieht Nietzsche im Glauben an Gott und das Jenseitige die abendländische Form des Nihilismus; er macht folglich das Christentum für den europäischen Nihilismus verantwortlich. Deshalb ist zu prüfen, welchen Sinn das Nichts im Christentum hat, ob dieses Nihilismus besagt oder gerade den Gegenpol zu jedem Nihilismus darstellt.

Es könnte sein, daß für beide, Existenzphilosophie und Christentum, das Nichts nur ein Durchgang ist, der zum Sein führt. Dann aber treffen sie sich

[14] Gedanken und Gespräche, Luzern 1936, S. 232 ff.

darin, daß sie Überwinder des Nihilismus sind. Und vielleicht haben sie sich dabei gegenseitig etwas zu sagen.

Existenzphilosophie und Nichts

1. Die Ursprünge der Existenzphilosophie liegen bei Kierkegaard. Dieser sieht den Menschen von zwei Polen her bedroht, nämlich vom Idealismus und vom Massendasein her. Beide zerstören das eigentlich Menschliche im Menschen, seinen personalen Kern.

Der Idealismus, den Kierkegaard in Hegel verkörpert findet, spannt den Menschen in den notwendigen Entwicklungsgang des absoluten Geistes hinein. So wird der Einzelne zu einem bloßen Durchgangsmoment in diesem ungeheuren Werdeprozeß; im Grunde lebt er nicht selbst oder von sich selbst her, sondern er wird vom Weltgeist oder der absoluten Idee her gelebt. Nicht der Einzelne entscheidet, sondern vom Absoluten her ist immer schon im voraus über ihn entschieden. — Das Massendasein reißt den Einzelnen in das wesenlose Getriebe des Alltags hinein und läßt ihn vom oberflächlichen Gerede der großen Menge bestimmt werden. Der Einzelne steht also nicht mehr in sich selbst, sondern verliert sich in der Masse; er wurzelt nicht mehr im Innen, sondern treibt im Außen dahin. Insofern lebt auch der Massenmensch nicht mehr selbst; vielmehr wird er vom Massenbewußtsein gelebt. Nicht mehr er selbst entscheidet, sondern vom Massenbewußtsein ist immer schon über ihn entschieden.

Gegen diese Entleerung des Menschen erhebt sich Kierkegaard. Aus der Kraft eines tief gelebten Christentums erstrebt er die Wiedergeburt des eigentlich Menschlichen, das bei ihm mit dem eigentlich Christlichen zusammenfällt; denn in seiner Sicht ist der Mensch einzig als Christ er selbst. Die Wiedergeburt des eigentlich Menschlichen aber besagt, daß der Mensch zur vollen Verwirklichung seines Menschentums zurückkehrt. Erst so ist er eigentlich Mensch, existiert er (im Vollsinn) als Mensch; sonst vegetiert er, sich selbst entfremdet, nur dahin, ist oder existiert er nicht eigentlich (als Mensch). Das vollmenschliche Sein nennt daher Kierkegaard „Existenz".

Worin sie besteht, ist genauer zu umschreiben. Im Gegensatz zu Idealismus und Massendasein wird die Neugeburt des Menschen besagen, daß er als er selbst oder von sich selbst her lebt, daß er selbst die Entscheidung über sich und sein Leben in die Hand nimmt. Mit andern Worten: die Neugeburt des Menschen vollzieht sich in jener Tat der Freiheit, mit der er selbst sein Leben übernimmt und so sich selbst setzt. Das volle Mensch- oder Christsein ist also nie einfach als Zustand vorhanden, sondern ständig durch die Freiheitstat jedes Einzelnen neu zu vollziehen. So erst erhebt sich dieser über die Seinsweise des bloßen Naturwesens und erwirbt sich selbst in dem, was er eigentlich ist, nämlich in seinem personalen Kern oder als Person. Mensch- und Christsein sind eben personales Sein, das allein in der vollziehenden Tat der Freiheit zur vollen Verwirklichung seiner selbst kommt.

Was aber hat das alles mit dem Nichts zu tun?

Soll sich das entleerte Menschentum zu seiner Erfüllung erheben, so muß es auf sich selbst zurückgeworfen werden; es bedarf des Anstoßes durch eine Erschütterung seines Bestandes. Diese muß einerseits dem vom Idealismus geblendeten Menschen nahebringen, daß er nicht selbst das Absolute ist; sie muß ihn in Erfahrungen eintauchen, die ihn seiner Endlichkeit und Nichtigkeit überführen. Anderseits muß für den Massenmenschen die trügerische Sicherheit und Festigkeit des alltäglichen Betriebes entlarvt werden; er muß spüren, daß all das, worauf er sich bisher verlassen und was den Inhalt seines Lebens gebildet hat, leer und nichtig ist. — Die erforderliche Erschütterung besteht also beide Male im Aufbrechen der Nichtigkeit oder des Nichts.

Tiefer beleuchtet werden diese Zusammenhänge durch Kierkegaards Lehre von den „Stadien auf dem Lebenswege". Dabei meint das ästhetische Stadium den Genuß-Menschen, der sich haltlos von Eindrücken und Trieben fortreißen läßt; er hat sich noch nicht selbst in seinem personalen Kern gefunden, ist noch nicht zum eigentlich Menschlichen erwacht, sondern dämmert mehr oder minder naturhaft dahin. Im Gegensatz dazu spricht sich im ethischen Stadium gerade der Mensch aus, der seine Freiheit gebraucht und selbst die Führung seines Lebens verantwortlich übernimmt. — Den Übergang zwischen diesen beiden Stadien kennzeichnet eine tiefgreifende Erschütterung. Der Mensch verliert die naturhaften Sicherungen und Bindungen, die ihn bisher gefestigt und getragen haben. Wenn diese Erfahrung echt und gründlich ist, geht ihm auf, daß er überhaupt nicht nach Art des Naturhaften festen Grund finden kann. So steht er ungeborgen und heimatlos den Naturdingen gegenüber. Ausgestoßen aus dem Naturzusammenhang, scheint ihm alles zu entgleiten, was er bisher für seiend hielt, schwebt er folglich über dem Bodenlosen oder über dem Nichts; dabei weiß er, daß solches Schweben wesenhaft zu seinem Menschsein gehört.

Von hier aus wird die Rolle der Angst in Kierkegaards Menschenbild verständlich. Sie ist die der angedeuteten Selbsterfahrung entsprechende Bewußtseinslage: das Erzittern angesichts der Bodenlosigkeit und des Ausgesetztseins in das Nichts. Ihre äußerste Wucht gewinnt sie vom Tode her; das ganze Leben erscheint als „Krankheit zum Tode"; d. h. ständig in das Nichts hineingehalten, stürzt es schließlich in das Nichts ab. — Diese Angst ist nach Kierkegaard eine große Lehrmeisterin, weil sie den Menschen unverhüllt sich selbst gegenüberstellt; sie allein erweckt ihn aus der naturhaften Betäubung zu sich selbst oder zum Geist und ist so unerläßliche Vorbedingung alles Selbstwerdens des Menschen. Je mehr einer sich recht zu ängstigen vermag, desto echter und tiefer kann er sich finden. Also, voll verwirklichtes Menschsein ist einzig durch das Nichts möglich.

2. Als Existenzphilosoph steht Jaspers dem großen Dänen am nächsten. Auch bei ihm geht es um die Überwindung des entarteten und entleerten, besonders der Vermassung verfallenen Menschentums und damit um die

Neugründung des vollmenschlichen Seins, des Selbstseins oder der Existenz. Wiederum ist dafür die Tat der Freiheit entscheidend, durch die der Mensch sich selbst in seinem Sein ergreift, sein Sein übernimmt und so erst eigentlich sich selbst als Existenz oder Selbstsein verwirklicht; hierbei hat er die Wahl, entweder in Treue er selbst zu sein oder in Vergeudung sich selbst zu verlieren.

Daß dieser Ansatz auch bei Jaspers das Nichts enthält, zeigt sein Zusammenhang mit den Grenzsituationen, in denen allein sich Existenz als solche verwirklicht. Zunächst findet sich der Mensch als sinnlich-zeitliches Dasein in der Welt vor. Doch erreicht er darin weder Ruhe noch Vollendung, weil ihn zugleich gewisse Grundgegebenheiten an die Grenzen der Welt, ja über diese hinaustreiben. Er begegnet nämlich letzten, unaufhebbaren Widerständen, die innerweltlich nicht zu bewältigen sind, an denen wie an einer Wand alles innerweltliche Bemühen scheitert. Damit erscheint das zeitliche Dasein als unabgeschlossen und unabschließbar, als fragwürdig und brüchig, als gleichgültig und nichtig. Durch das Entgleiten seiner bisher fraglosen Festigkeit wird der vertraute Boden unter den Füßen weggezogen; dahinter aber ist nichts mehr zu erblicken, gähnt der leere Abgrund oder das Nichts. Hieraus erwachsen Erfahrungen wie Schwindel und Schauder, Angst und Verzweiflung. Im einzelnen wird das an Tod, Leiden, Kampf und Schuld deutlich.

Nach allem vermag der Mensch (ähnlich wie bei Kierkegaard) einzig im Angesicht des Nichts den Bann des innerweltlichen Daseins zu brechen, um sich in seinem Selbstsein oder als Existenz zu gewinnen.

3. Neben Jaspers ist hier Heidegger zu besprechen. Zwar ist er nicht Existenzphilosoph, da seine Grundfrage dem Sein, nicht der menschlichen Existenz gilt; doch vollzieht er im Dienste einer Aufhellung der Seinsfrage eine Auslegung des Menschen, die in den Zug unserer Überlegungen hineingehört.

Der Mensch steht wesentlich im besorgenden Umgang mit den Dingen der Welt. Hierbei verfällt er unausweichlich der Uneigentlichkeit, indem er dem alltäglichen Betrieb erliegt, sich in Einzelheiten verliert und das Ganze des Daseins vergißt, indem er sich an das anonyme „man" ausliefert und sich von ihm die Entscheidung und Verantwortung abnehmen läßt. Dagegen erhebt sich die Stimme des Gewissens, die ihn zur Eigentlichkeit aufruft; diese verlangt von jedem, daß er das Ganze seines Daseins in den Blick bekomme und im Blick behalte und so in Entschlossenheit selbst sein Dasein übernehme.

Das aber ist einzig durch die Grundbefindlichkeit der Angst möglich. Sie nimmt dem scheinbar so wirklichen und gesicherten innerweltlichen Vielerlei seine faszinierende Kraft, insofern sie dessen Nichtigkeit enthüllt. Sie besteht in der Erfahrung, daß der letzte Grund alles Seienden das Nichts ist; auch menschliches Dasein ist hineingehalten in das Nichts oder ein Schweben über dem Bodenlosen. Die Macht der verwirrenden Zerteilung wird durch die Angst um so mehr gebrochen, als das Nichts alle Dimensionen des Daseins

(Zukunft, Gegenwart, Vergangenheit) umfaßt und so dessen Ganzheit sichtbar macht; dabei kommt dem Sein-zum-Tode besondere Bedeutung zu, weil der Tod als Ende und Absturz in das Nichts das Dasein abschließt und so zum Ganzen rundet.

Die Angst stellt den Menschen vor die Entscheidung, ob er aus Schrecken vor dem Nichts erst recht in die Uneigentlichkeit fliehen oder durch entschlossenes Aushalten des Nichts sich selbst in Eigentlichkeit gewinnen will. Wieder dreht sich alles um das Nichts.

4. Das bisher Entwickelte kehrt seltsam überspitzt im Existenzialismus des Franzosen Sartre wieder[1]. Im Menschen geht die Existenz der Essenz voraus; ursprünglich ist er völlig bestimmungslose Existenz, der noch gar keine Wesenheit oder Norm vorgezeichnet ist. Eine solche Existenz besagt dasselbe wie absolute, unbeschränkte Freiheit, durch die sich der Mensch erst seine Wesenheit und seine Werte schafft; er ist ausschließlich das, wozu er sich macht. Eines aber kann er nicht schaffen, eben die Freiheit, die er ist, zu der er unausweichlich verurteilt ist. „Verurteilt" meint, daß die Freiheit eine Last darstellt, weil der Mensch in völliger Verlassenheit und darum von der Angst gepeinigt seine Entscheidung zu treffen und zu verantworten hat.

Warum aber ist der Mensch mit der Freiheit beladen? Die Antwort lautet: weil in ihm das Sein von minderer Dichte und durch das Nichts gebrochen ist. Dort, wo das Sein seine volle Dichte und Fülle hat, nämlich im stofflich-unbewußten „An-sich", das ganz mit sich eins, ganz es selbst ist, gibt es keine Freiheit. Diese fängt erst beim bewußten „Für-sich" an, das im Selbstbewußtsein sich selbst gegenübersteht, also nicht ganz mit sich eins, ganz es selbst, sondern in sich gespalten, von sich getrennt und so von der metaphysischen Verderbnis des Nichts angekränkelt ist. Der Mensch ist nicht, was er ist, strebt aber unablässig danach, ganz er selbst zu sein wie das An-sich, ohne freilich das Für-sich zu verlieren, weil er nur durch das Bewußtsein jene Seinsfülle genießen kann. Daher ist der Mensch der Versuch, Widersprechendes zu vereinen, und deshalb eine nutzlose Leidenschaft, eine Sinnlosigkeit, eine Absurdität. Dem entspricht als Grundstimmung der Ekel am Dasein, der allerdings nicht zur Flucht davor und zum Selbstbetrug verleiten darf, sondern in heroisch-tragischer Selbstbehauptung zu meistern ist.

Wie sich aus allem ergibt, ist auch nach Sartre der Mensch, indem er darum ringt, ganz er selbst zu werden, in das Nichts hineingeschleudert.

Damit hat sich das Bild gerundet. Die namhaftesten Vertreter eines im weitesten Sinne existenzphilosophischen Denkens sehen das menschliche Dasein so wesentlich auf das Nichts bezogen, daß es ohne diesen Bezug aufhört, es selbst zu sein.

Existenzphilosophie und Nihilismus

Ob die Existenzphilosophie wegen der zentralen Rolle, die das Nichts in ihr spielt, auch wirklich Nihilismus ist (wie man wenigstens bezüglich des

[1] Vgl. A. Brunner, Zur Freiheit verurteilt, in dieser Zeitschr. 140 (1947) 178—190.

einen oder andern ihrer Vertreter immer wieder behauptet), hängt davon ab, wie das Nichts zu deuten ist. Das Wort „Nichts" legt zunächst nahe, es als den Gegenpol zum Sein zu nehmen, der das Seiende in seinem Sein bedroht und schließlich ver-nicht-et, der als die absolute Leere alles Seiende fraglich macht und verschlingt. Ob dieses Naheliegende immer und ohne weiteres das Richtige ist oder ob es gerade das fernerliegende Richtige verdeckt, muß erst untersucht werden. Vielleicht darf man schon hier vermuten, daß das Nichts auch mit dem Sein, insofern es allem Seienden entgegengesetzt ist, zusammengehören kann.

Zur Klarheit über die hier schwebenden Probleme führt ein erneutes Durchlaufen der vier Stufen des ersten Teiles, wobei die umgekehrte Reihenfolge wegen der darin liegenden wachsenden Überwindung des Nihilismus gewählt wird.

1. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Sartre das Nichts in dem eben angedeuteten naheliegenden Sinn versteht. Zwar macht es den Menschen erst als solchen möglich, indem es ihn als Für-sich vom An-sich unterscheidet und ihm damit Bewußtsein und Freiheit verleiht. Doch besagt das nicht Seinserhöhung, sondern Seinsminderung. Das Nichts beraubt das Sein seiner Fülle und ist so die ausgesprochen nicht-ende Gewalt. Es erscheint auch als die unübersteigliche Schranke, die es dem Streben des Menschen verwehrt, je zum vollen Sein zu gelangen, so daß er immer nur zu sich unterwegs ist, nie aber sich einholen und wirklich ergreifen kann. — Wenn daraus Vergeblichkeit, Sinnlosigkeit und Absurdität des Daseins erwachsen, so sind das lauter nihilistische Züge, die alles auflösen. Insbesondere schließen sie von vornherein einen echten Wertkosmos aus, was mit Nihilismus der Werte gleichbedeutend ist, zumal diesen jede absolute Geltung abgesprochen wird und sie zu relativistischen Setzungen der Freiheit verflüchtigt werden.

Die nihilistische Deutung des Nichts wird dadurch bestätigt, daß sich Sartre ausdrücklich zum Atheismus bekennt; deshalb kann das Nichts nicht der Schleier Gottes sein, ein Zusammenhang, der uns noch begegnen wird. Es gibt keinen Gott, weil der Mensch ursprünglich bloße Existenz ohne jede Essenzbestimmung ist; Gott hingegen hätte ihn nach seiner urbildlichen Idee geschaffen und ihm damit seinen Wesensplan eingeprägt. Ferner ist der Mensch als bloße Existenz absolute, schrankenlose Freiheit; nun darf es keinen Gott geben, da dieser die Freiheit beschränken, ja sogar aufheben würde. Außerdem ist Gott auch in sich unmöglich; denn er kann weder als An-sich noch als Für-sich gedacht werden. Als An-sich hätte er zwar volles Sein, wäre aber nicht Gott, weil Bewußtsein und Handeln fehlen; als Für-sich hätte er zwar Bewußtsein und Handeln, wäre aber nicht Gott, weil durch das Nichts gemindertes Sein vorliegt. — Schließlich kommt es zu einer völligen Umdrehung der Hierarchie des Seins. Da die Nicht-ung allein das Für-sich trifft, tritt das An-sich (mithin das stofflich Vorhandene, das Ding oder die Sache) als einziges Vollsein auf, zu dessen Vollendung auch das Bewußtsein hinstrebt.

Für Sartre ist nach dem Gesagten Existenzialismus nur als atheistischer Nihilismus möglich. Er macht den aussichtslosen Versuch, in der absoluten Bodenlosigkeit selbst Fuß zu fassen. Daß damit wesentliche Grundgedanken der eigentlichen Existenzphilosophie geradezu auf den Kopf gestellt werden, wird sich im Folgenden zeigen.

2. Oft wurde auch Heidegger die nihilistische Auslegung des Nichts zugeschrieben. Sartre selbst ist der Meinung, hierin mit ihm übereinzustimmen; und doch trennt die beiden Denker ein Abgrund. Heidegger nämlich sieht (wie er neuerdings[2] ausdrücklich formuliert) im Nichts den Schleier des Seins oder die Gestalt, in der sich dem Menschen das Sein enthüllt. Dazu ist zu fragen, warum sich das Sein im Schleier des Nichts enthüllt, und welchen Sinn das so enthüllte Sein hat.

Die erste Frage beantwortet Heidegger folgendermaßen. Zunächst kennt der Mensch nur das innerweltlich Seiende. Das Sein aber kommt nicht selbst als Seiendes unter anderem Seienden in der Welt vor. Es zeigt sich nicht selbst als innerweltlich Seiendes. Dem, der sich von der Welt und ihrem Seienden her zum Sein wendet, kann dessen Andersartigkeit daher anfänglich nur als Negation des innerweltlich Seienden und in diesem Sinne als Nicht-Seiendes oder als Nichts erscheinen. So ist das Nichts die Gestalt, in der sich uns Menschen das Sein erschließt, der Schleier, unter dem es sich für uns enthüllt und verhüllt zugleich. — Also ist das Nichts keineswegs wie bei Sartre die absolute Leere, die das Seiende nur mindert und verdirbt; im Gegenteil öffnet sich uns im Nichts das Sein, das mit seiner Kraft jegliches Seiende allererst als solches gründet, mehrt und vollendet. Folglich stellt letztlich den Menschen in die Ganzheit seines Daseins, ihm so die Eigentlichkeit ermöglichend, nicht das leere Nichts, sondern das im Nichts und als Nichts wirksame Sein; dieses ist es, das alle Dimensionen des Daseins als der sie einigende und tragende Grund umfaßt und über die Verlorenheit an das Vielerlei des Seienden erhebt. Dem Ineinander von Nichts und Sein entspricht das Zusammenspiel von Angst und Scheu; wie die Angst dem im Nichts verhüllten Sein, so ist die Scheu dem im Nichts sich enthüllenden Sein zugeordnet.

Was aber ist nach Heidegger das so erschlossene Sein? Sicher ist es nicht etwas erst vom Menschen Gesetztes oder Entworfenes, sondern etwas ihm Vorausgehendes und Zugrundeliegendes. Es bildet den Grund von allem; in ihm wurzelt jedes Seiende, auch der Mensch. Wenn es einerseits kein Seiendes ohne das Sein geben kann, so vermag doch anderseits das Sein sehr wohl in sich zu wesen ohne das Seiende. Diese Züge drängen zu der Frage, in welchem Verhältnis das Sein zu Gott steht. Gewiß fällt es nicht ohne weiteres mit Gott zusammen; doch öffnet es die Dimension, in der die Frage nach Gott „allein gefragt werden kann“[3]. Ihre Beantwortung durchläuft mehrere Stufen: von „der Wahrheit des Seins“ zum „Wesen des Heiligen“,

[2] Vgl. das Nachwort zu: Was ist Metaphysik? 4. Aufl. Frankfurt 1943.

[3] Platons Lehre von der Wahrheit, mit einem Brief über den „Humanismus“, Bern 1947, 102.

zum „Wesen von Gottheit" und endlich zu dem, „was das Wort Gott nennen soll" (ebd.). Heidegger verwahrt sich gegen eine atheistische Auslegung seines Denkens. Anderseits will er sich auch „keineswegs für den Theismus entschieden haben" (ebd. 103), und zwar nicht aus nihilistischer Gleichgültigkeit, sondern weil das Denken auf das Sein beschränkt sei. Manches deutet darauf hin, daß er dabei weniger eine grundsätzliche als eine durch die Gottesferne „des jetzigen Weltgeschickes" (ebd. 103) bedingte Grenzziehung meint. Vielleicht wird diese in dem Maße überwunden, wie „das Offene des Seins gelichtet und in seiner Lichtung dem Menschen nahe ist" (ebd.)[4]. Das schließt aber nicht aus, daß Gott in den vom Sein dargebotenen Raum schon jetzt auf außer- und überphilosophischen Wegen eintreten kann und tatsächlich eintritt.

Auf besondere Weise teilt sich das Sein in Huld dem Menschen mit, dem das Verstehen des Seins verliehen und damit die Wächterschaft über das Sein innerhalb des Seienden zugewiesen ist; er übernimmt sie in Dank. Diese Nähe zu dem im Nichts aufgehenden Sein zeichnet den Menschen vor allem andern Seienden aus, mindert also nicht, sondern erhöht seine Seinsfülle. Deshalb bedeutet für ihn jede Angleichung an das bloß vorhandene Dingliche (das den Gegensatz zu dem ek-sistierenden, d. h. in das Sein hinausstehenden Menschen bildet) Abgleiten in die Uneigentlichkeit, Abfall von sich selbst. Infolgedessen sucht und findet der Mensch seine Vollendung (anders als bei Sartre) gerade in der Erhebung über die Seinsweise des bloß Vorhandenen oder im Bezug zum Sein, das in die Nähe des Göttlichen und Gottes führt.

Unsere Darlegungen zeigen, daß Heidegger mit atheistischem Nihilismus nichts zu tun hat. Vielmehr vollzieht sich in seiner Philosophie des Seins die radikale Grundlegung einer Überwindung dieses Dekadenzstandpunktes. Freilich bleibt dabei noch vieles unbestimmt und deshalb in einer gewissen Zweideutigkeit befangen.

3. Bezüglich Jaspers sieht auch Sartre, daß von einer nihilistischen Auslegung seines Philosophierens keine Rede sein kann. Zwar tut sich in den Grenzsituationen das Nichts auf; und wenn sich der Mensch darin verkrampft, verliert er sich selbst, ist er nur noch wie Material verwendbar. Sich selbst geschenkt wird er erst, wenn er sich dem inneren Zug der Grenzsituationen voll hingibt. Dann hört er auf, das Sinnlich-Zeitliche allein als das Wirkliche

[4] Um eine grundsätzliche Grenzziehung, freilich keineswegs atheistischer Art, handelt es sich nach R. Scherer, Besuch bei Heidegger: Wort und Wahrheit 2 (1947) 780—82. Er berichtet: „Heidegger vertrat die Ansicht, die Philosophie vermöge nicht an Gott zu kommen; was sie Gott nenne, sei ein sublimiert weltlicher Begriff, ein Immanentes, alles andere als der christliche Gottesbegriff. Gott ist eine Gegebenheit der religiösen Erfahrung, nicht der Philosophie. Die Philosophie komme nicht über die Idee des Seins hinaus, darin zwar das Absolute mitgemeint sei, von dem die Philosophie unabhängig von der Erfahrung eines Sprechens Gottes aber nicht sagen kann, daß es Gott sei" (781). „Den Philosophen bedrängt die Abwesenheit Gottes als die Weise seiner Anwesenheit. Diese Art der philosophischen Gottesbegegnung stünde in Spannung zur theologischen, weil hier Gott aus seiner Verborgenheit hervortritt" (782). In diesem Gespräch meinte Heidegger sogar, „daß er wohl mit einem aufgeschlossenen Thomismus einig gehen könne" (ebd.).

zu nehmen, und aus dem Nichts kommt ihm das Eigentliche, das Sein entgegen. Dieses ist der schlechthin gründende Grund für Existenz und Selbstsein; beide bedingen einander, insofern die Verwirklichung der Existenz von der Enthüllung des Seins und umgekehrt auch diese von jener abhängt.

Bei der Bestimmung dessen, was das Sein ist, geht Jaspers über Heidegger hinaus. Das Sein bildet den Ursprung von allem und übersteigt die Welt als Transzendenz. In seinem innersten Grund zeigt es sich als die eigentliche Wirklichkeit, als die Wirklichkeit selbst oder schlechthin, die unendlich und ewig ist, aus der und in der alles seinen Bestand hat. Ausdrücklich wird gesagt, daß es sich schließlich um die Gottheit, ja um den einen Gott handelt. Zu ihm empor führt nicht das bloß rechnende Wissen, das in die Welt hineingebannt bleibt; vielmehr erschließt er sich nur der verwirklichten Existenz, und zwar in jenem Aufschwung, der philosophischer Glaube heißt.

Von hier aus kann die für unser Gesamtthema entscheidende Frage nach dem Verhältnis der Philosophie zur Religion beantwortet werden. Während für Sartre eine solche Problematik von vornherein ausfällt und Heidegger noch auf den Vorstufen dazu steht, wird sie bei Jaspers spruchreif. Er anerkennt die Religion, die er im Sinne der positiven, näherhin der Offenbarungsreligion nimmt, als eine ebenso echte und unentbehrliche Existenzmacht wie die Philosophie. Keine von beiden kann und darf die andere verdrängen; vielmehr sind beide irgendwie aufeinander angewiesen. Im religiösen Glauben wird auf Grund der Offenbarung das Transzendente selbst als Gegenwärtiges ergriffen. Den philosophischen Glauben hingegen kennzeichnet Wirklichkeitsferne, weil in ihm Gott immer nur sich ankündigt, immer verborgen und zweideutig bleibt, nie aber selbst als eigenständiges Wesen und lebendige Person faßbar erscheint; so tritt bei diesem Glauben mehr die Bewegung des Transzendierens als das Transzendente selbst hervor. Obwohl damit die Philosophie religionsfremd ist, bietet ihr das Transzendente der Religion einen wesentlichen Halte- und Richtpunkt für ihr Transzendieren. Umgekehrt hat das Transzendieren der Philosophie, insofern es sich jederzeit als persönlicher Vollzug der Existenz verwirklicht, Bedeutung für die Religion; es vermag diese nämlich immer wieder zum lebendigen Aufschwung anzuregen, der, wenn man der Gegenwart des Transzendenten allzu gewiß ist, erlahmen könnte.

In Jaspers, der als Denker am ausgesprochensten Existenzphilosophie vertritt, bildet diese also den entschiedensten Gegenpol zum atheistischen Nihilismus. Freilich unterliegt sie zugleich einer gewissen (erst von Kierkegaard her verständlichen) Gefährdung; denn schließlich wird die Religion doch dem Philosophieren untergeordnet, dieses aber steht in einem Transzendieren, dem das Transzendente ferngerückt ist, ja fast zu entfliehen droht.

4. Der Bund, den bei Jaspers die Philosophie mit der Religion eingeht, stellt sich bei Kierkegaard als Ineinsfallen beider dar; wir haben geradezu eine Existenztheologie vor uns. Danach kann sich der Mensch nur als Christ

verwirklichen, und das geschieht in der Kraft des religiös-christlichen Glaubens, neben dem es keinen bloß philosophischen Glauben gibt.

Kierkegaard kennt die Möglichkeit des eigentlichen Nihilismus. Wenn sich die Angst in den zunächst leeren Abgrund verkrampft, geht der Mensch im Nichts unter und zerstört damit sich selbst. Von einem heroisch-tragischen Aushalten dieser Situation weiß Kierkegaard nichts; er meint vielmehr, eines liege dann nahe, der Selbstmord. Doch bedeutet solches Scheitern ein Mißverstehen der Angst; letztlich verzehrt sie alles Endliche als die Macht, die den Menschen dem Unendlichen übergibt; so wird sie ihm zum Mittel der Erlösung, indem sie ihn zum Glauben bildet. — Des näheren erfährt sich der Mensch in der Selbstsetzung, von der oben die Rede war, als schon von einem andern, nämlich von Gott, gesetzt. Die freie Entscheidung, durch die er sich in sich selbst gründet, ist damit untrennbar zugleich ein Fußfassen in Gott oder Glaube. Volles Menschsein ist einzig im Glauben oder als Christsein möglich. Beleuchten wir diesen selben Zusammenhang von den „Stadien auf dem Lebenswege" her, so wird jetzt das ethische durch das religiöse Stadium vollendet; jenes geht immer mehr in dieses über, so daß beide schließlich eine fast ununterschiedene Einheit bilden.

Größe und Grenze dieses Ansatzes zeichnen sich noch schärfer ab auf dem Hintergrund von drei Grundkategorien Kierkegaards; es sind das Paradox, die Innerlichkeit nnd der Einzelne. Im Gegensatz zu Idealismus und Massendasein, welche die Rangunterschiede verwischen und alles einebnen, wächst der Mensch gerade am Unterschied der Seinsordnungen, zwischen denen jedesmal ein Sprung liegt, zu seiner vollen Wirklichkeit empor. Diese echte Erkenntnis wird überspitzt, wenn der Abstand der Ordnungen voneinander zum Widerspruch gegeneinander, eben zum Paradox, verkehrt wird. Danach erscheint Gott als Widerspruch zum Geschöpf und Christus als das absolute Paradox; der Christ ist Widerspruch zum Menschen, und Christsein weist sich dadurch als höchste Vollendung aus, daß es äußerstes Leiden bedeutet. — Ferner verlangt die Selbstverwirklichung vom Menschen, daß er mit seiner Innerlichkeit Gott und sich selbst leidenschaftlich ergreift; doch wird das überspitzt, wenn die Intensität dieses Ergreifens so sehr in den Vordergrund tritt, daß darüber die ergriffenen Gehalte fast bedeutungslos werden. — Schließlich ist die Glaubensentscheidung, welche die Existenz, sie gründend, in Gott einwurzelt, unvertretbare Tat des Einzelnen; niemand kann sie für ihn übernehmen. Diese Wahrheit wird aber überspitzt, wenn die Gemeinschaft nur als Masse gesehen wird, so daß der Einzelne völlig einsam auf sich selbst gestellt ist und sich nur gegen die Gemeinschaft verwirklichen kann.

In Kierkegaard vermählen sich Existenzphilosophie und Christentum zu einer so innigen Einheit, daß wir von Existenztheologie sprechen konnten. Doch ist es nicht dabei geblieben; seitdem haben sich vielmehr die beiden Pole immer weiter voneinander entfernt, bis sie bei Sartre (freilich unter Umkehr vorheriger Positionen) in schärfster Gegensätzlichkeit auseinanderklafften. Ist der Grund für diese Entwicklung in der Existenzphilosophie oder

im Christentum oder in beiden zu suchen? Enthält die Existenzphilosophie doch mit dem Christentum unvereinbare Elemente? Und wurde das Ineinsfallen bei Kierkegaard nur dadurch möglich, daß in seinem Ringen die Existenzphilosophie noch nicht voll in ihrer Eigenart ausgeprägt und das Christentum nicht mehr ganz es selbst, sondern selbst schon gebrochen war? Wie steht aber dann das ungebrochene Christentum zu der folgerichtig entwickelten Existenzphilosophie?

Christentum vor Nichts und Nihilismus

1. Wie schon der eingangs angeführte Ausspruch Kierkegaards zeigt, hat das Christentum wesentlich mit dem Nichts zu tun: Gott schafft alles aus nichts. Alles Geschaffene kommt aus dem Nichts, schwebt über dem Nichts, ist hineingehalten in das Nichts, solange es dauert; würde im selben Augenblick im Nichts versinken, da Gott seine erhaltende Schöpferkraft von ihm zurückziehen wollte. Geschöpfliches Sein ist als solches notwendig ein vom Nichts gebrochenes Sein.

Diese Grundstruktur wird dem Menschen darin zum Erlebnis, daß er sein Woher und sein Wohin nicht in der Welt findet, sondern jenseits der Welt, eben in Gott, festmachen muß. Ohne Gott schwebt er über der bodenlosen Leere. Deshalb wird die Erfahrung dieser Leere in dem Maße zunehmen, wie das lebendige Wissen um Gott abnimmt, wenigstens wenn sich der Mensch das wache Gespür für die Grenzen und Untergründe seines Daseins bewahrt. Doch auch dem kraftvollen Gottesbewußtsein ist die Erfahrung des Nichts nicht ferne und fremd. Vielmehr wohnt sie ihm insofern inne, als die menschliche Erkenntnis nur das Innerweltliche mit unmittelbarer Wucht als seiend erlebt, während am Rande der Welt die Wirklichkeit aufzuhören und nur noch der leere Abgrund zu drohen scheint. Zur Wirklichkeit Gottes müssen wir uns erst durchringen. Dabei können wir noch einmal dem Nichts begegnen, weil sich das absolute göttliche Sein als so tiefgreifend von allem innerweltlich Seienden verschieden zeigt, daß wir es nicht als (im Sinne des Innerweltlichen) Seiendes denken dürfen, ja es als (in dieser Hinsicht) Nicht-seiendes (Nichts) denken müssen; erst im Durchgang durch dieses Nicht leuchtet uns das Sein in seiner grundsätzlichen Andersheit gegenüber allem (innerweltlich) Seienden auf.

2. Demnach hat das Christentum zwar mit dem Nichts zu tun; zum Nihilismus aber scheint es keine Beziehung zu haben oder höchstens die eine, daß es dessen absoluter Gegenpol ist. Indessen macht Nietzsche gerade das Christentum für die Entstehung des europäischen Nihilismus verantwortlich. Das Christentum habe die obersten Werte der Menschheit aus dem Diesseits ins Jenseits verlagert und vor allem in Gott zusammengeballt; deshalb sei es daran schuld, daß mit dem Tode Gottes alle tragenden Fundamente und Werte zusammengebrochen sind und jetzt das ganze Dasein im Leeren hängt.

Gewiß hat das Christentum wie keine andere Macht den Menschen ganz auf Gott gestellt. Damit war eine höchste Aufgipfelung ermöglicht, aber auch die

Gefahr gesetzt, daß mit dem Schwinden des lebendigen Gottesbewußtseins Nichts und Nihilismus so grauenhaft aufbrechen, wie es sonst nicht möglich gewesen wäre. Nun ist während der letzten Jahrhunderte das lebendige Gottesbewußtsein sicher auch durch die Schuld der Christen in steigendem Maße abgestorben; infolgedessen hat auch das Nichts wie noch nie nach dem Menschen gegriffen und ihn mit der Verlockung des Nihilismus umgaukelt. In seiner Philosophie wird er sich dessen bewußt: er findet sich im Nichts vor und sieht sich seiner Erprobung ausgesetzt.

Vielleicht dürfen wir darin den zweiten Teil des angeführten Kierkegaard-Wortes erfüllt sehen: Gott macht den Menschen zu Nichts. Dieser Vorgang wird teils zum Gericht wie etwa im atheistischen Nihilismus eines Sartre und seiner Geistesverwandten, teils zur Gnade wie bei den anderen besprochenen Denkern. Obgleich auch sie ihren Tribut an die Gottesferne dieser Weltenstunde zahlen, so wächst in ihnen doch etwas Neues, auf das man wohl mit Recht den Schluß jenes Kierkegaard-Wortes anwenden darf: Gott macht sie zu Nichts, führt sie in das Nichts, weil er sie brauchen will. An dem Nichts, das dumpf-unbewußt das Leben von seinem Grund her zersetzt, kann sich nichts entzünden; erlebt man aber den Abgrund mit sehenden Augen und bangendem Herzen, so kann daraus die große Wende erwachsen.

3. Gerade die Erfahrung des Nichts läßt den Menschen nach einem Grund suchen, in dem er Fuß fassen kann. Mit Gott hat er auch sich selbst verloren; die Mächte dieser Welt haben ihn überwältigt und ihm sein Selbst genommen. In dem Maße, wie er sich nun durch seine Entscheidung von diesen befreit, findet er wieder sein Selbst, gewinnt er wieder Stand in sich selbst; doch spürt er zugleich, daß das nur so weit gelingt, als er sich in Gott einzuwurzeln vermag.

Dieser Zusammenhang tritt bei Kierkegaard am stärksten und in noch christlicher Prägung zu Tage. Allerdings ist dieses Christentum schon gebrochen, von der nihilistischen Versuchung des Zeitalters nicht unbeeinflußt geblieben, wie die oben erwähnten Überspitzungen zeigen. Der Mensch hat sich so in die Welt verloren, daß ihm Gott in eine fast unerreichbare Ferne gerückt ist. Er hat sich so sehr sein eigenes Sein errichtet und sein eigenes Reich erbaut, daß er Gott als Widerspruch dazu, als Feind und Bedrohung erfährt, daß ihm das Christentum als Negation alles Menschlichen und als äußerstes Leiden erscheint (Lehre vom Paradox). Schließlich bleibt von Gottes Wesen kaum mehr als die eine Bestimmung, daß er der ganz Andere, das Nein zu allem Innerweltlichen oder das Nichts ist. In dieser Gestalt allein erschließt sich das absolute Sein, das wir nicht weiter bestimmen können; denn das wäre nur möglich, wenn Gott irgendwelche mit dem Menschen gemeinsame Züge hätte, was bei dem ganz Anderen nicht der Fall ist. Nachdem so Gott fast unzugänglich geworden ist, wird es fraglich, ob Kierkegaards leidenschaftliche Innerlichkeit noch zu einer echten Begegnung mit ihm kommt, oder ob sie nur als intensivster Aufschwung menschlichen Existierens in sich selbst kreist. Dieser Zweifel vertieft sich, weil Kierkegaards

radikale Vereinzelung des Menschen letztlich die überindividuelle Wahrheit gefährdet; die individuelle, existenzielle Wahrheit des Einzelnen aber schillert in die bloß subjektive Perspektive hinüber, die jedes Ergreifen Gottes unmöglich machen und den Menschen ganz auf sich zurückwerfen würde.

Kierkegaards an sich richtiger Ansatz konnte wegen seiner schon gebrochenen Christlichkeit die weitere Entwicklung nicht aufhalten; vielmehr hat er diese geradezu eingeleitet. Der bei ihm vergewaltigte Mensch mußte sein Eigenrecht gegenüber dem Christen in Anspruch nehmen. Jaspers trennt daher die Philosophie von der Religion und baut alles auf den säkularisierten philosophischen Glauben, der denselben Gefährdungen wie Kierkegaards christlicher Glaube unterliegt. Sein Transzendieren richtet sich auf den Gott, der als der ganz Andere zu entschwinden droht, der das Transzendieren irgendwie leer läßt, weil wir ihn nicht weiter bestimmen können. Fast kann man nicht entscheiden, ob dieser existenzielle Aufschwung noch eine echte Begegnung mit dem Transzendenten oder nur eine letzte Intensität menschlichen Existierens ist. Die Bedenken verstärken sich, weil im Bereich des philosophischen Glaubens trotz der Kommunikation untereinander jeder Einzelne seine eigene Wahrheit hat.

Der Endpunkt der Entwicklung liegt in Heidegger, bei dem alles auf die letzten Fundamente und damit auf die ersten Anfänge zurückgeht. Einerseits verbirgt sich zwar Gott in dem durch das Nichts zugleich entschleierten und verschleierten Sein; andererseits aber ist von vornherein nicht der Mensch, sondern das Sein die Mitte, um die alles schwingt. Deshalb hat es der Mensch nicht nur mit seiner Wahrheit zu tun, sondern er dient der Wahrheit des Seins. Darin liegt ein Ansatz, der den überindividuellen Charakter der Wahrheit herzustellen und die übersteigerte Vereinzelung des Menschen zu überwinden verspricht. Diese Voraussetzungen scheinen eine echte Begegnung mit Gott vorzubereiten oder wenigstens zu ermöglichen, so daß ein anderer den eingeschlagenen Weg zu Ende gehen könnte, wenn Heidegger selbst nicht so weit kommen sollte.

Während der Existenzialismus eines Sartre eine Entartung der eigentlichen Existenzphilosophie darstellt, hat sie in Heidegger ihre echteste, von geschichtlichen Belastungen am meisten gereinigte Gestalt erreicht und damit zugleich sich selbst irgendwie überwunden. Freilich handelt es sich hier erst um Anfänge, die noch gewissen Fraglichkeiten unterliegen; doch mußte die Entwicklung zu einer radikalen Grundlegung führen, weil nur so die Existenzphilosophie zu ihrem eigentlichen Wesen hinfinden konnte. Dieses aber verlangt, daß die Philosophie der Existenz sich ein- und unterordnet der Philosophie des Seins, wie es bei Heidegger der Fall ist; diese ihre Selbstüberwindung ist ihre höchste Erfüllung und Läuterung. Nur wenn der Mensch dem Sein gehört, kann er sich vollenden; wenn aber das Sein dem Menschen gehört (was als Gefahr den andern Formen der Existenzphilosophie innewohnt), wird er letztlich das Sein und damit sich selbst auflösen.

4. Nachdem so die Existenzphilosophie einen neuen Ansatz gewonnen hat, haben zu dessen Entfaltung auch Jaspers und Kierkegaard wichtige Beiträge zu liefern. Und wie sich die ungeläuterte Existenzphilosophie in Kierkegaard mit einem gebrochenen Christentum zur Existenztheologie verband, so kann die geläuterte Existenzphilosophie mit dem ungebrochenen Christentum zusammengehen. Ein weithin gelungenes Beispiel dafür bietet der metaphysisch-religiöse Existenzialismus des Franzosen Marcel.

Von dem, was sich Existenzphilosophie und Christentum gegenseitig zu sagen haben, sei hier nur ein entscheidendes Moment angedeutet. Auf ihrem Weg von dem noch unbestimmten Sein zu Gott wird die Existenzphilosophie vom Christentum immer wieder die Ausrichtung ihres Vollzugs auf den Gehalt eines klaren, erfüllten Gottesbildes empfangen. Auch wird erst vom christlichen Glauben her das Menschenbild des Nichts und der Angst in all seinen Hintergründen sichtbar; namentlich müssen die Sünde (die schon bei Kierkegaard mitspricht) und die Gnade in ihrer Bedeutung gewürdigt werden. Umgekehrt vermag die Existenzphilosophie das Christentum insofern zu befruchten, als sie es immer wieder zum wahrhaft existenziellen Vollzug seiner unendlich reichen Gehalte anregt, damit es nicht der Erstarrung verfällt und im Schwinden des lebendigen Gottesbewußtseins noch weiter oder von neuem dem Nihilismus die Wege bereitet.

Gerade in dem bis zu den tiefsten Wurzeln menschlichen Existierens vordringenden Bund zwischen Existenzphilosophie und Christentum liegt für die gegenwärtige geschichtliche Stunde eine entscheidende Kraft zur Überwindung des Nihilismus.

Moskau, das „Dritte Rom"

Von WILHELM DE VRIES S. J.

Der alte Traum von Moskau als dem „Dritten Rom", das an Stelle des zweiten, von den Ungläubigen eroberten, d. h. der Kaiserstadt am Bosporus, das Erbe des der Häresie verfallenen ersten Roms für immer und ewig antreten soll — dieser Traum, der schon im 15. Jahrhundert die Gemüter der Russen bewegte, ist heute noch nicht ausgeträumt. Gerade in unseren Tagen, da die russische Kirche gewissermaßen aus den Katakomben emporgestiegen und fast möchte man sagen zur Staatskirche geworden ist, werden diese alten Wunschträume wieder lebendig. Die Achthundertjahrfeier der Stadt Moskau gab Anlaß zu rückschauenden und vorwärtsblickenden Betrachtungen in diesem Sinn.

Moskau wird heute gepriesen als das Zentrum der Orthodoxie. Diese aber ist ökumenisch, weltumspannend; und somit ist Moskau als Mittelpunkt der ökumenischen Kirche selbst ökumenisch.

In der Januarnummer 1947 der Moskauer Patriarchalzeitschrift erschien ein Artikel des Erzpriesters Charjusov unter dem Titel „Moskau". Hier wird Moskau gefeiert als der Hort der reinen Orthodoxie, der zwischen dem despotischen Katholizismus und dem anarchischen Protestantismus die rechte Mitte halte. „Bei allen Slaven und bei allen Völkern,

die die Freiheit lieben, ruft der Gedanke an Moskau die schönsten und leuchtendsten Zukunftshoffnungen wach." Moskau war stets die Oase, zu der alle hinstreben, die Durst nach dem lebenspendenden Wasser der Orthodoxie haben: die Russen, die Slavenvölker und überhaupt alle Orthodoxen (S. 25/26). In der Septembernummer des Jahres 1946 schreibt Erzbischof Antonius Marzenko über seine Eindrücke bei der Rückkehr ins Vaterland. Die orthodoxe russische Kirche übt nach ihm eine weltweite historische Sendung aus, nämlich die ganze orthodoxe Welt und alle slavischen Völker unter einer nationalkirchlichen Losung zu einigen (S. 56). Im Oktober 1946 erschien ein Artikel des Erzpriesters Kovalevskij unter dem Titel: „Die Ökumenizität der Orthodoxie und die russische orthodoxe Kirche". Hier führt der Verfasser aus: Für die universale Orthodoxie seien heute die Grenzen der Sowjetunion zu eng, wie ehedem die Kirche nicht auf die Grenzen des Römerreiches beschränkt werden konnte (S. 48). Er schreibt dann weiter: „Die Orthodoxie ist nicht nur eine östliche Form des Christentums, einer von den Typen christlicher Frömmigkeit. Sie hat vielmehr ökumenische Bedeutung. Wenn die Kirche sich zeitweilig auf die Grenzen des Ostens beschränken mußte, so bedeutet das nicht, daß dies ihrer Natur entspricht. Ihre allumfassende Liebe schließt den ganzen Erdkreis ein. Ihr übernatürlicher Geist ist seiner Natur nach nicht auf irdische Grenzen beschränkt" (S. 50).

Die Orthodoxie will also ökumenisch sein. Darum kommt auch Moskau als ihrem Mittelpunkt ökumenischer Charakter zu.

Der Erzpriester Kovalevskij schreibt in dem angeführten Aufsatz: „Noch niemals hat die orthodoxe Kirche in der Person ihrer Moskauer Vorsteher mit solcher Kraft aus übervollem Herzen ihre allumfassende, universale, ökumenische Liebe bekundet wie heute" (S. 48). Bei der Bischofsversammlung in Paris am 29. 9. 1945 erklärte einer der Redner: „Man kann sagen, daß der Patriarchenthron von Moskau ökumenisch wird. Es ist heute an der Zeit, daß der ökumenische Thron nicht mehr von einem türkischen Untertan besetzt sei" (Handschriftl. Protokoll S. 3). Der Metropolit Seraphim von Paris zitierte in einem Hirtenbrief einen Ausspruch des bulgarischen Exarchen bei dessen Besuch in Moskau: „Die russische Kirche ist nicht nur autokephal, sondern sie ist ökumenisch" („Russische Neuigkeiten", Paris 21. 3. 1947). Der Metropolit Nikolaus von Krutitsy hielt bei Gelegenheit des Jahrestages der Inthronisation des Patriarchen am 4. Februar 1946 eine Rede, in der er erklärte, die orthodoxen slavischen Kirchen betrachteten heute den Patriarchen von Moskau und ganz Rußland als das Haupt der ganzen orthodoxen slavischen Welt (Patr. Ztschr. Febr. 1946, S. 5). Dem entspricht es, wenn vor kurzem der Vorschlag gemacht wurde, das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel nach Moskau zu verlegen. Das geschah durch den Erzpriester Ikonomov im Blatt der bulgarischen Klerus-Union „Naroden Pastir" (10. 10. 1946). Da die türkische Regierung dem Ökumenischen Patriarchat nicht die nötige Freiheit einräume, müsse dieses in Moskau, der Hauptstadt des größten orthodoxen Landes, seinen Sitz nehmen.

Moskau will somit als das „Dritte Rom", das Erbe des heute zur Bedeutungslosigkeit verurteilten zweiten Rom antreten.

Dieser Gedanke wird heute öfters von russischen Kirchenmännern ausgesprochen. In dem schon zitierten Aufsatz des Erzbischofs Antonius heißt es: „Moskau ist das dritte Rom, es ist das Symbol der weltweiten Idee der Sammlung als Gegengewicht gegen das Papsttum mit seinem Streben nach geistiger Autokratie ... und seinen wahnsinnigen Träumen der Weltherrschaft" ... „Moskau ist das Dritte Rom, und ein viertes wird es nicht geben, wie unsere Vorfahren zur Zeit Iwans III. gesagt haben" (Sept. 1946, S. 56).

Der Patriarch von Moskau wird dementsprechend als der Nachfolger des hl. Petrus bezeichnet.

In seinem Aufsatz über das im Jahre 1947 in Moskau erschienene Buch „Der Patriarch Sergius und sein geistliches Erbe" wird von diesem Patriarchen gesagt, er sei „der wahre Hirt, der oberste Hierarch, dem Christus wie einst Petrus die Herde der Schafe und der Lämmer anvertraut hat" (P. Z. 1947, Nr. 4, S. 43).

Solche Ideen haben heute in Moskau nicht etwa bloß platonischen Charakter. Man arbeitet mit allen Mitteln an ihrer Verwirklichung. Die erste Voraussetzung dafür ist die Einigung der russischen Kirche selbst und die Gewinnung der russischen Emigranten. Denn der Sinn der Emigration ist nach der heutigen Auffassung Moskaus, „der Welt die Orthodoxie zu bringen und in ökumenischem Geist den orthodoxen Gedanken zu predigen" (P. Z. 1946 Nr. 10, S. 50). Das aber werden die Auslandsrussen im Sinne Moskaus nur dann tun, wenn sie dem Moskauer Patriarchen unterstehen.

Das Schisma der Neuerer in der russischen Kirche ist heute wenigstens offiziell praktisch beseitigt. Wie stark die Opposition der konservativen Elemente gegen den sowjetfreundlichen Patriarchen in Rußland ist, läßt sich schwer sagen. Um die Wiedervereinigung der Emigranten zu erreichen, wurden in den letzten Jahren große Anstrengungen gemacht und bedeutende Erfolge errungen, die freilich in der letzten Zeit zum größten Teil wieder zunichte geworden sind.

Die Emigranten der russischen Einflußzone in Deutschland, Österreich, der Tschechoslowakei und im Fernen Osten mußten sich natürlich dem Patriarchen unterwerfen. Aber auch sonst konnte Moskau zunächst erhebliche Erfolge buchen. Die Siege der Roten Armee weckten bei vielen Auslandsrussen das vaterländische Gefühl und verschafften den Sowjets und damit auch der von ihnen protegierten Kirche auch unter bisher erbitterten Gegnern nicht wenig Sympathie. Die Pariser Emigranten unter dem Metropoliten Eulogius und dem früher scharf sowjetfeindlichen Erzbischof Seraphim vereinigten sich im September 1945 mit Moskau. Der bedeutendste Erfolg war jedoch, daß die sehr zahlreiche russische Kirche in Nord-Amerika im November 1946 den Patriarchen von Moskau als ihr geistliches Oberhaupt anerkannte.

Die Erfolge in Paris und in Amerika waren allerdings nur von kurzer Dauer. Nach dem Tode des Metropoliten Eulogius im August 1946 löste die Mehrheit der Pariser Emigranten unter Erzbischof Wladimir die Beziehungen zu Moskau. In Amerika brachten die im Jahre 1947 durch den Metropoliten Gregor von Leningrad geführten Verhandlungen an Stelle der erhofften Einigung den offenen Bruch. Der Metropolit der russischen Kirche in Amerika, Theophilus, wurde vom Patriarchen wegen Abbruch der Beziehungen zur Mutterkirche vor ein bischöfliches Gericht zitiert. Theophilus seinerseits greift die russische Patriarchatskirche als Werkzeug der kommunistischen Politik aufs heftigste an (Der russische Gedanke, Paris 30. 1. 1948). Die heute in München residierende Synode der russischen Kirche im Ausland, die scharf antisowjetisch eingestellt ist, scheint immer mehr an Boden zu gewinnen.

Doch die Gewinnung der russischen Emigranten, die nur sehr unvollkommen gelang, ist in den Augen der Moskauer Hierarchen nur ein Schritt auf dem Weg zu einem viel weiter gesteckten Ziel: nämlich zur Hegemonie über alle orthodoxen Kirchen überhaupt. Es handelt sich dabei wohl nicht darum, die anderen autokephalen Kirchen zu einem formellen Anschluß an Moskau zu bewegen, was der orthodoxen Tradition zu sehr widersprechen würde. Aber man will eine faktische Hegemonie Moskaus erreichen. In dem bereits angeführten Buch über den Patriarchen Sergius heißt es: „Wenn man von der Führerschaft der russischen Kirche spricht, so bedeutet das nicht Unterjochung der slawischen Kirchen unter die ältere Schwester, sondern

Freundschaft gleichberechtigter und politisch selbständiger Völker unter dem Banner der Orthodoxie" (S. 347). Wenn dieser Plan gelingt, dann dürften die Balkankirchen wohl in demselben Maße selbständig bleiben, wie die Balkanvölker heute politisch selbständig sind.

Welches sind nun die Methoden, die man anwendet, um zu diesem Ziel zu gelangen, und welches die Erfolge?

Über die Methoden spricht sich der Metropolit Nikolaus von Krutitsy in seiner am Jahrestag der Inthronisation des Patriarchen am 4. Februar 1946 gehaltenen Ansprache sehr offen aus. Er nennt hier: die Einladung der Vertreter aller orthodoxen Kirchen zum Konzil nach Moskau 1945, die Auslandreisen des Patriarchen und anderer Hierarchen, die persönlichen Zusammenkünfte und den brieflichen Verkehr mit den Vertretern der Balkan-Kirchen (P. Z. Februar 1946, S. 5).

Das Konzil von Moskau im Januar/Februar 1945 war der erste Versuch, alle orthodoxen Kirchen um Moskau als Mittelpunkt zu scharen. Die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Georgien kamen persönlich. Die übrigen Patriarchen schickten Vertreter. Alle bedeutenden orthodoxen Kirchen mit Ausnahme der bulgarischen, die damals noch als schismatisch galt, waren auf dem Konzil vertreten. Wie sehr durch dieses Ereignis der ökumenische Charakter der Orthodoxie unter Moskaus Führung in Erscheinung trat, wurde damals und auch später gebührend unterstrichen.

Im Bericht in der Patriarchalzeitschrift heißt es beispielsweise: „Dieses Konzil sprengt den Rahmen eines Lokalkonzils. Durch seine Zusammensetzung nähert es sich dem Typ der ökumenischen Konzilien der orthodoxen Kirche" (1945, Nr. 2, S. 32). Auch später wird die Bedeutung des Konzils immer betont, so z. B. in dem bereits erwähnten Artikel des Erzpriesters Kovalevskij. Er vergleicht das Moskauer Konzil mit dem zweiten ökumenischen Konzil, das 381 in Konstantinopel tagte. Wie dieses gegen den Arianismus Stellung nahm, der die Trinität leugnete, so habe die Moskauer Synode den Phyletismus oder Nationalismus, der die Kirche zerstört, verworfen. Das Konzil beseitigte nämlich das Schisma der bulgarischen Kirche, das seinen geschichtlichen Grund eben im Phyletismus hatte (P. Z. 1946, Nr. 10, S. 51).

Was die Reisen russischer Hierarchen ins Ausland angeht, so mag eine kurze chronikartige Zusammenstellung zeigen, wie weit die Ziele der Expansionspolitik der russischen Patriarchatskirche gespannt sind. Der Patriarch Alexius besuchte im Mai/Juni 1945 Syrien, Palästina und Ägypten. Im September/Oktober des gleichen Jahres fuhr Metropolit Gregor von Leningrad nach Finnland. Der Patriarch ging fast gleichzeitig im Oktober nach Georgien. Zur selben Zeit weilte Erzbischof Photius von Orel und Briansk in Österreich und der Tschechoslowakei. Im Februar 1946 ging eine Delegation mit Bischof Sergius von Kirovograd an der Spitze nach Belgrad. Im Mai/Juni des gleichen Jahres reiste der Patriarch selbst nach Bulgarien. Im Juni ging der Chef des Sowjets für die Angelegenheiten der orthodoxen Kirche, Georg Karpov, nach Prag. Im November bereiste Gregor von Leningrad den Vorderen Orient, Syrien, Palästina und Ägypten. Im Dezember ging Nikolaus von Krutitsy als offizieller Delegat zum panslavischen Kongreß nach Belgrad. Im Jahre 1947 weilte Gregor von Leningrad längere Zeit in Nordamerika. Im Sommer 1947 besuchte der Patriarch Rumänien. Von all diesen Reisen berichtete die Patriarchatszeitschrift ausführlich. Es geht aus diesen Berichten

klar hervor, was ihr Ziel war: nämlich die orthodoxen Kirchen unter Moskaus Führung zu vereinigen.

So erklärte z. B. der Patriarch Alexius bei seinem Besuch in Rumänien: „Heute ist eine orthodoxe Front eine Notwendigkeit, die Gestalt annehmen muß ... Statt der vielen orientalischen Kirchen werden wir eine ökumenische orthodoxe Kirche haben, geeint und lebendig", natürlich unter Führung Moskaus (Serv. oec. de pr. et d'inf. 25/27 VI 1947).

Von den Besuchen ausländischer Hierarchen in Moskau, die demselben Ziele dienen sollen, berichtet gleichfalls die Patriarchatszeitschrift. Im Juni 1945 kam der Exarch von Bulgarien, Stephan, nach Moskau. Im Januar 1946 fand sich dort eine tschechische Delegation ein. Der Patriarch von Rumänien machte seine Reise „ad limina" im Oktober 1946. Ob der Patriarch Gabriel vor seiner Rückkehr nach Belgrad im November 1946 in Moskau war, steht nicht fest.

Von dem brieflichen Verkehr, den Metropolit Nikolaus als Mittel zur Stärkung der brüderlichen Bande zwischen den orthodoxen Kirchen nennt, bietet die Patriarchatszeitschrift bei Gelegenheit der Neujahrs- und Weihnachtsglückwünsche manche Beispiele.

Ein groß angelegter Versuch, alle orthodoxen Kirchen um den Moskauer Patriarchen zu scharen, war die Ankündigung des panorthodoxen Kongresses, der im September vorigen Jahres in Moskau tagen sollte. Die Einladung zu diesem Kongreß erging durch Schreiben des Patriarchen vom 4. April 1947, das an folgende Kirchen gesandt wurde: an die vier historischen östlichen Patriarchate — Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem —, an den serbischen und rumänischen Patriarchen, an die Kirchen von Cypern und Griechenland, an den Exarchen von Bulgarien, an den Erzbischof von Albanien und schließlich an den Katholikos von Georgien. Der Kongreß sollte folgende Fragen behandeln: 1. Die Beziehungen zwischen dem Vatikan und der orthodoxen Kirche in den letzten 30 Jahren; 2. die Haltung der orthodoxen Kirche gegenüber der ökumenischen Bewegung; 3. das Problem der Anerkennung der anglikanischen Weihen; 4. die Beziehungen der armenischen, jakobitischen, äthiopischen und nestorianischen Kirchen zur Orthodoxie; 5. die Stellungnahme der orthodoxen russischen Kirche zu gewissen Problemen kanonistischer Natur, wie z. B. zur Kalenderfrage („Orthodoxia", Konstantinopel Mai/Juni 1947, S. 160/61).

Über die Stellungnahme der einzelnen orthodoxen Kirchen zu diesem Projekt werden wir weiter unten sprechen. Hier sei nur so viel gesagt, daß der Kongreß wegen des Widerstandes der bedeutendsten orthodoxen Kirchen abgesagt werden mußte.

Der Patriarch erklärte in einem Brief an den Ökumenischen Patriarchen, Moskau sei der einzige Ort, wo ein solcher Kongreß frei von jedem politischen Druck tagen könnte; denn in Rußland sei die Freiheit der Kirche gesetzlich garantiert (The Church Times 3. 10. 1947). Vor kurzem erklärte Metropolit Nikolaus von Krutitsy einem Tass-Vertreter, der Patriarch habe nie die Absicht gehabt, einen panorthodoxen Kongreß zu berufen. Er habe nur die Häupter der verschiedenen orthodoxen Kirchen nach Moskau eingeladen zur Besprechung von Fragen, die heute alle Kirchen interessierten. Diese Zusammenkunft sei nicht aufgegeben, sondern auf Bitten verschiedener Kirchen, die mehr Zeit zur Vorbereitung wünschten, auf den Sommer 1948 verschoben worden. Die Beratungen sollten so mit der Feier des 500jährigen Jubiläums der Moskauer Autokephalie zusammenfallen (SOEPI 5. 3. 1948).

Moskau hat zweifellos große Anstrengungen gemacht, die orthodoxen Kirchen unter seiner Führung zu einigen. Mit welchem Erfolg?

Am meisten Widerhall fanden die Bestrebungen des Moskauer Patriarchates bei den slavischen Kirchen des russischen Einflußgebietes. Aber selbst da fehlt es nicht an Opposition. Die bulgarische Kirche mußte zunächst einmal im Januar 1945 unter dem Druck Moskaus mit Konstantinopel Frieden schließen. Dieses leidige Schisma war natürlich ein Hindernis auf dem Wege der Vereinigung aller orthodoxen Kirchen. An den Zeremonien der Versöhnung in Konstantinopel nahm auch der Sowjet-Generalkonsul teil. Im Juli 1945 ging dann, wie gesagt, der Exarch Stephan nach Rußland. In einer Rede sprach er von der Mutter Rußland, deren treue Söhne die Bulgaren seien (P. Z. 1945, Nr. 9).

Beim Besuch des Patriarchen Alexius in Bulgarien sprach der Exarch von der „wirklichen, lebendigen und tatsächlichen Einheit" zwischen den orthodoxen Kirchen, die durch die Reise des Patriarchen herbeigeführt werden solle. Der Patriarch wurde in Bulgarien begrüßt als der Primas der ganzen orthodoxen slavischen Welt (P. Z. 1945, Nr. 6). Der Haltung der Kirche Bulgariens Moskau gegenüber entspricht ihre Stellungnahme zur neuen Staatsform. Am 8. September 1947 erließ sie einen Aufruf zugunsten der Republik. Der Exarch Stephan beglückwünschte den Ministerpräsidenten zum Ergebnis der Volksabstimmung. Er erklärte am 5. 12. 1946, der Zusammenschluß der slavischen Völker, der Vorkämpfer für Freiheit und Gerechtigkeit, werde dem Christentum auf Erden den Weg bahnen. Das neue Evangelium werde von dem russischen Volke mit seiner stets opferbereiten Seele den Ausgang nehmen (Internationale Kirchliche Zeitschrift August/Sept. 1947, S. 180). Die bulgarische Kirche nahm denn auch die Einladung Moskaus zum panorthodoxen Kongreß an.

Weniger eindeutig ist die Haltung der serbischen Kirche Moskau gegenüber. Die Delegation, die unter Führung des Bischofs Sergius von Kirovograd nach Belgrad ging, hatte keinen Erfolg. Ihr Vorschlag, daß sich die serbische Kirche der russischen anschließen möge, wurde von der Synode der serbischen Bischöfe unter Vorsitz des Metropoliten Josef von Skoplje glatt abgelehnt (I. K. Z. 1946, S. 233). Ein Einlenken zugunsten Moskaus schien sich nach der Rückkehr des Patriarchen Gabriel nach Belgrad im November 1946 anzubahnen. Am 30. November sandte der Patriarch ein Schreiben an den Patriarchen von Moskau, in dem er seiner Freude über die glänzenden Siege der Roten Armee Ausdruck gab. Die russische Kirche sei noch vor einem Jahrhundert die Führerin der serbischen und ihre Schützerin gewesen. Das große, mächtige, brüderliche Rußland sei die Beschützerin der slavischen Völker (P. Z. 1947 Nr. 1, S. 4/5). Dem kommunistisch eingestellten panslavischen Kongreß sandte der Patriarch eine Begrüßungsadresse. Den Abgesandten Moskaus, Metropolit Nikolaus, empfing er aufs herzlichste.

In seiner Begrüßungsansprache zu Ehren des Moskauer Gastes wies Gabriel hin auf die geschichtliche Zusammenarbeit der Serben mit der heiligen, großen russischen Kirche, mit der großen Mutter Rußland, der säkularen Beschützerin der Slavenvölker. Er erklärte wörtlich: „Wir standen immer zu euch und werden immer zu euch, unseren russischen Brüdern, stehen . . Die heilige russische Kirche war immer und wird immer sein eine Säule und Stütze unseres heiligen orthodoxen Glaubens, unserer einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche." Der Patriarch bat den Metropoliten Nikolaus, den Patriarchen Alexius von der aufrichtigen Ergebenheit und unerschütterlichen Liebe der serbischen Kirche zu versichern. Er nannte die russische Kirche aber nur „unsere Schwester" (P. Z. 1946, Nr. 12, S. 11).

Trotz aller schönen Worte kann man aus diesen Äußerungen des Patriarchen schwerlich eine Bereitwilligkeit herauslesen, sich der russischen Kirche zu unterwerfen.

Die freundschaftlichen Beziehungen zwischen den beiden Kirchen wurden, wie es scheint, durch die leidige mazedonische Frage getrübt. Moskau stützt in Mazedonien die Bulgaren und somit die Bestrebungen, sich vom serbischen Patriarchat loszulösen. Das ist natürlich den Serben wenig genehm. Auch die Einmischung des Moskauer Delegaten in die Angelegenheiten der serbischen Pfarreien in Ungarn trug nicht zur Besserung der Beziehungen bei. Nach Mitteilung des antisowjetisch eingestellten „Kirchlichen Boten des westeuropäischen Exarchates" kam nach der Rückkehr des Patriarchen Gabriel wieder eine Delegation von Moskau nach Belgrad, um die Vereinigung der serbischen Kirche mit der Moskauer zu betreiben. Der Versuch mißlang. Während des Festessens zu Ehren der Delegation erklärte der Patriarch Gabriel entschieden seine Weigerung, die autokephale Kirche Serbiens dem Moskauer Patriarchat anzuschließen. Daraufhin verließen die russischen Gäste den Saal (Augustnummer 1947, Artikel von F. G. Spaßkij „Der Kampf um die Kirche Serbiens").

Auch die Haltung des Patriarchen der Tito-Regierung gegenüber läßt auf seine Oppositionsstellung gegen Moskau schließen. Anfänglich begegnete er dem Regime freundlich, trat aber bald in scharfe Opposition. Das Bestreben der Regierung, in den verschiedenen Gebieten des Landes autonome Kirchen zu gründen, mag zu diesem Widerstand beigetragen haben. Der Patriarch wird in seinem Palast gefangen gehalten. Bereits im Februar 1947 wurde der jugoslavischen Regierung von der Kirchenleitung eine Denkschrift überreicht, die gegen die kirchenfeindlichen Maßnahmen der Regierung protestierte. Die hl. Synode der Bischöfe nahm in ihren Sitzungen im März und April ziemlich scharf gegen die Regierung Stellung. Nach all dem ist es weiter nicht verwunderlich, daß der Patriarch Gabriel die Einladung zum panorthodoxen Kongreß in Moskau, die ihm im Mai des vergangenen Jahres durch den Sowjetbotschafter in Belgrad überreicht wurde, unter Hinweis auf seine schwache Gesundheit ablehnte (SICO 15. 8. 1947).

Mehr Erfolg hatten die Bemühungen des Moskauer Patriarchates bei der unbedeutenden tschecho-slowakischen orthodoxen Kirche. Die tschechische Delegation, die im Januar 1946 nach Moskau ging, vollzog die Vereinigung mit der Moskauer Kirche. In der Kapelle des Patriarchen wurde eine Liturgie in tschechischer Sprache gefeiert.

Alexius schickte den Erzbischof Eleutherius von Rostov als seinen Exarchen nach Prag (Irénikon 1946, S. 382). Im Juli 1946 reiste Georg Karpov, Chef des Sowjets für die Angelegenheiten der orthodoxen Kirche, ebenfalls nach Prag. Er wurde dort vom Präsidenten der Republik mit allen Ehren empfangen. In den Begrüßungsreden wurde viel gesprochen über die Bedeutung der Freundschaft zwischen dem russischen und dem tschechischen Volke und der Vereinigung der tschechischen orthodoxen Kirche mit Moskau. Die Berichte in der Moskauer Patriarchatszeitschrift bauschen das Ergebnis, das in der Tschechoslowakei wohl kaum beachtet wurde, zu einer Staatsangelegenheit ersten Ranges auf, so daß man den Eindruck gewinnen könnte, die orthodoxe Kirche dort sei fast eine Staatskirche und die wichtigste kirchliche Gemeinschaft des Landes (P. Z. 1946, Nr. 8, S. 7 ff.).

Auch die kleine ungarische orthodoxe Kirche hat sich im August 1946 Moskau angeschlossen (P. Z. Sept. 1947, S. 45).

Die polnische Kirche, die heute durch die Lostrennung der Ostgebiete von Polen erheblich zusammengeschrumpft ist, widersetzt sich der Angliederung an das Moskauer Patriarchat. Patriarch Alexius beklagte sich in einem Brief an den Ökumenischen Patriarchen darüber, daß dieser in antikanonischer Weise die Hierarchen stütze, die sich wie in Polen von Moskau losgelöst hätten (The Church Times 3. 10. 47).

Auch die finnische Kirche will von einem Anschluß an Moskau nichts wissen. Der Metropolit Germanos ging zwar im Oktober 1946 nach Moskau. Aber es kam dort zu keiner Entscheidung (Eastern Churches Quarterly 1947, Nr. 3, S. 167). Im folgenden Monat lud der Moskauer Patriarch die finnische Kirche ein, eine Delegation nach Moskau zu schicken, um über die Vereinigung zu verhandeln. Die Delegation wurde nicht gesandt. (Irénikon 1947, Nr. 3, S. 311). Der Ökumenische Patriarch stützt die Finnen in ihrem Widerstand, worüber sich Alexius in dem soeben angeführten Brief beklagte.

Die Haltung der rumänischen Kirche ist trotz aller verbindlichen Worte und trotz der gegenseitigen Höflichkeitsbesuche im ganzen ablehnend gegenüber den Angliederungsbestrebungen Moskaus. Der rumänische Patriarch erklärte sich allerdings bereit, der Einladung zum panorthodoxen Kongreß Folge zu leisten (The Tablet 4. 10. 1947). Bei seinem Besuch in Moskau im Oktober 1946 sprach er sich vor Sowjet-Zeitungskorrespondenten über die Jahrhunderte alte Freundschaft zwischen der rumänischen und der russischen Kirche aus. Die Metropoliten der Moldau hätten regelmäßig an den Beratungen der russischen Hierarchen teilgenommen. Jetzt müßten die Bande der Zusammenarbeit und aufrichtigen Freundschaft wieder erneuert werden. Er erklärte ferner, die rumänische Kirche erkenne die Reformen des neuen „demokratischen" Regimes in Rumänien als für das Volk, die Kirche und die Priester nützlich an (P. Z. 1946, Nr. 11, S. 18). Als Ausdruck der Freundschaft wurde am 5. April 1947 dem Patriarchen Alexius durch den außerordentlichen rumänischen Gesandten Jorgu Jordan der Orden des Sternes Rumäniens überreicht (P. Z. April 1947). Dies geschah auf Vorschlag des rumänischen Patriarchen.

Bei dieser Gelegenheit schrieb der letztere an den russischen: „Der Orden auf der Brust Eurer Seligkeit wird unsere Brüderlichkeit in Christus offen kundmachen, ebenso die Gefühle unseres Volkes und unseres geliebten Herrschers." Der Patriarch Alexius erklärte bei der Überreichung des Ordens: „Der vor kurzem erfolgte Besuch des rumänischen Patriarchen Nikodemus hatte seinen Grund in dem Wunsch, die brüderlichen geistigen Bande zu festigen, welche die orthodoxe russische Kirche mit der rumänischen verbinden. Ich hoffe, daß mein baldiger Besuch in Rumänien diese Bande weiter festigen wird" (CIP 12. 5. 1947). Bei Gelegenheit des Besuches des Patriarchen Alexius in Rumänien im Juni 1947 wurde die Freundschaft und Brüderlichkeit zwischen den beiden Kirchen gefeiert und dem russischen Volke und seinen Führern reichlich Weihrauch gestreut. Der Patriarch Nikodemus selbst sprach von dem Sieg der Russen als von dem Triumph der Wahrheit (P. Z. 1947, Nr. 7, S. 6). Der Bischof Basilius von Temesvar nannte in einer Rede den Patriarchen Alexius den höchsten Vertreter der Orthodoxie (ebenda).

Aber von einer Unterwerfung der rumänischen Kirche unter Moskau war nicht die Rede. Man gab der Hoffnung Ausdruck, daß die geplante Herbstkonferenz der orthodoxen Kirchen in Moskau den gewünschten Erfolg haben werde. Welches dieser Erfolg sein sollte, wurde nicht gesagt (SICO 15. 8. 1947). Sehr bezeichnend war die Ansprache des rumänischen Metropoliten Nikolaus

an den Patriarchen, in der der Metropolit erklärte, daß Alexius als Haupt einer autokephalen Kirche eine andere ebenfalls autokephale Kirche besuche. Dieses Ereignis habe große Bedeutung für die Stärkung der Ökumenizität, die aus den lokalen autokephalen Kirchen ein unteilbares Ganzes forme, den einen ungeteilten mystischen Leib Christi (P. Z. 1947, Nr. 7, S. 14). Also: Zusammenschluß von gleichberechtigten selbständigen Kirchen zu einer mystischen Einheit, aber in keiner Weise Unterordnung unter Moskau.

Der Patriarch Nikodemus leistet anscheinend Widerstand gegen die Bestrebungen der Regierung, gewisse Bischöfe, die Gegner der Ausbreitung des russischen Einflusses in Rumänien sind, zu entfernen. Er soll bei der Regierung deswegen in Ungnade gefallen sein (Irénikon Nr. 4, 1947, S. 429). Der Erfolg der Moskauer Bemühungen ist also in Rumänien allem Anschein nach recht bescheiden.

In Albanien dagegen scheint der russische Einfluß auch in der Kirche schon sehr mächtig zu sein (CIP 5. 3. 1946).

Viel wichtiger als alles bisher Gesagte dürfte jedoch für die Zukunft der Moskauer Einigungsbestrebungen die Haltung der alten östlichen Patriarchate sein. Diese Patriarchate bedeuten zwar zahlenmäßig nicht mehr viel. Aber ihr Ansehen in der orthodoxen Welt ist heute noch groß. Die Gegenwart der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien auf dem Konzil von Moskau im Jahre 1945 gab dieser Synode eine ganz besondere Bedeutung. Der für September 1947 geplante panorthodoxe Kongreß scheiterte schon wegen der Ablehnung durch die Patriarchen von Konstantinopel und Alexandrien. Es wäre einfach lächerlich, ohne die Teilnahme dieser geschichtlich wichtigsten Vertreter der Orthodoxie von einem panorthodoxen Kongreß zu reden.

Von den orientalischen Patriarchen scheint der von Antiochien, der arabischer Nationalität ist, am meisten Moskau freundlich gesinnt zu sein.

Während des Krieges schickte er eine aus mehreren Bischöfen bestehende Gesandtschaft zum neugewählten Patriarchen Sergius, um ihm seine Glückwünsche auszusprechen, und ließ auch Marschall Stalin Geschenke überreichen. Der Patriarch erschien persönlich auf dem Konzil in Moskau und hielt dort eine Rede, in der er sagte: „Unser Herr Jesus Christus unterstütze und stärke die Leiter dieses Landes und schenke ihnen den Sieg über die Feinde des Friedens und der Wahrheit!“ (P. Z. 1945, Nr. 2, S. 39). Er drückte der Regierung seine Anerkennung aus wegen ihrer wohlwollenden Gesinnung gegenüber der orthodoxen russischen Kirche (ebenda). Als Patriarch Alexius im Sommer 1945 nach Syrien und Libanon kam, erhielt er, wohl nicht ohne Zutun des orthodoxen Patriarchen von Antiochien, den höchsten Orden der Republik Libanon, den der Libanon-Zeder. Man muß wissen, daß Alexius seinerzeit im Jahre 1913 vom Antiochenischen Patriarchen, der damals Rußland bereiste, zum Bischof geweiht wurde (I. K. Z. 1946, S. 236).

Im November 1946 besuchte der Metropolit Gregor von Leningrad auf seiner Reise durch den Vorderen Orient den Patriarchen von Antiochien und fand bei ihm, wie die Patriarchatszeitschrift berichtet, volles Verständnis und Bereitschaft zur Zusammenarbeit (P. Z. 1946, Nr. 12, S. 5). Der Patriarch von Antiochien erklärte sich denn auch als der einzige unter den östlichen Patriarchen bereit, zum angekündigten panorthodoxen Kongreß nach Moskau zu gehen. Er erklärte in einem Interview am 7. November Pressevertretern, daß er die Einladung zu diesem Kongreß angenommen habe, und gab seiner Meinung Ausdruck, die orthodoxen Kirchen sollten den Namen Gottes prei-

sen für das Wiedererwachen der Kirche Rußlands (Serv. oec. de pr. et d'inf. 28. 11. 1947).

Die Haltung des griechischen Patriarchen Timotheus von Jerusalem Moskau gegenüber ist ebenfalls wohlwollend.

Bei Gelegenheit der Moskauer Synode hielt der Vertreter des Jerusalemer Patriarchates, Erzbischof Athenagoras von Sebaste, eine Rede, die mit den Worten schloß: „Der Herr Jesus Christus möge uns allen gewähren, die endgültige Vernichtung der finsteren Mächte des Faschismus und den Triumph der hohen Ideale der Freiheit und der Zivilisation zu erleben! Er möge die russischen Waffen und die der Alliierten segnen in ihrem Kampf gegen die faschistische Barbarei. Amen!" (P. Z. 1945, Nr. 2, S. 82). Die Januarnummer 1947 der Moskauer Patriarchatszeitschrift teilt einen Brief des Patriarchen Timotheus an Alexius mit, in welchem er dem Moskauer Patriarchen dankt für seine Hilfe für die Heiligen Stätten und für seine großartigen Bemühungen zu deren Schutz und zur Bewahrung der Vorherrschaft der Orthodoxie an ihnen. Er nennt Rußland die Festung der ganzen Orthodoxie und verspricht beständige Solidarität mit dem Patriarchen von Moskau und den Vorstehern aller orthodoxen Kirchen (P. Z. 1947, Nr. 1, S. 3). Das kleine Jerusalemer Patriarchat scheint also wieder wie zur Zeit der Zaren auf die Hilfe der mächtigen russischen Kirche angewiesen zu sein. Damit hängt wohl zusammen, daß der Jerusalemer Patriarch die communicatio in sacris mit den russischen Emigranten der Hl. Stadt, die sich dem Moskauer Patriarchen nicht unterordnen wollen, ablehnt (East. Church Qu. 1947, Nr. 1, S. 37). Gregor von Leningrad erreichte denn auch bei seinem Besuch in Jerusalem beim dortigen Patriarchen „volle Übereinstimmung in allen Fragen" (P. Z. 1946, Nr. 12, S. 7). In der heiklen Angelegenheit des von Moskau geplanten panorthodoxen Kongresses nahm der Patriarch von Jerusalem eine unklare Haltung ein. Er wagte nicht, die Einladung abzulehnen, um sich nicht mit Moskau zu überwerfen, konnte aber als Grieche auch schlecht eine Zusage geben. So hüllte er sich denn in ein vielsagendes Schweigen (Kirch. Bote des Westeur. Exarchates August 1947, S. 20).

Der Patriarch Christophorus von Alexandrien, der ebenfalls ein Grieche ist, scheint seine Stellung zu Moskau, die anfänglich freundlich war, in letzter Zeit geändert zu haben.

In Moskau hielt er im Februar 1945 bei einem Festessen eine Rede, in der er mit Lobsprüchen für Patriarch Alexius und Generalissimus Stalin nicht geizte. Er nannte Stalin einen der größten Männer der gegenwärtigen Epoche und lobte seine Teilnahme für die Kirche. Die russische Kirche nannte er eine vortreffliche Tochter der alten apostolischen Kirchen des Ostens, die für die östlichen Kirchen im allgemeinen und für die heiligen Stätten in Jerusalem im besonderen immer großmütige Hilfsbereitschaft an den Tag gelegt habe. Er schloß seine Rede mit den Worten: „Die östlichen Patriarchen erwarten nach den gegenwärtigen Ereignissen ein Übergreifen des Schutzes und der Aufmerksamkeit Rußlands auf sie in rein christlichem Geiste. Die Tradition des russischen Volkes ist von der Art, daß sowohl die Regierung wie die Kirche auf den orthodoxen Osten schauen und ihm gegenüber handeln, wie es Christen zukommt" (P. Z. 1945, Nr. 2, S. 79). Man sieht, was der Patriarch von Rußland erwartet: Hilfe und Schutz in christlichem Geist, aber sich „der vortrefflichen Tochter der apostolischen Kirchen des Ostens" unterzuordnen, das kommt für ihn nicht in Frage. Die spätere Änderung der Stellungnahme des Patriarchen Moskau gegenüber wird sich wohl aus enttäuschten Hoffnungen erklären, ganz abgesehen von der bekannten Wandlung der politischen Lage.

Nach Mitteilung der Moskauer Zeitschrift hätte der alexandrinische Patriarch auch noch im Februar 1947 bei Gelegenheit eines Besuches bei einer russischen Gemeinde in Ägypten seiner Sympathie für Moskau Ausdruck gegeben (P. Z. 1947, Nr. 5, S. 44). Anderen Quellen zufolge nahm er jedoch damals schon entschieden Abstand von der Kirche Moskaus. Im Januar 1947 hielt der Patriarch eine Rede, in der er sein Bedauern über die schlechten

Beziehungen der Sowjets zu Griechenland ausdrückte. Die bolschewistische Regierung habe die Kirche in Rußland verfolgt. Heute kränke sie die Griechen, weil sie sich vor dem Götzen des Kommunismus nicht beugen wollten („Das orthodoxe Rußland“, Neuyork 1947, Nr. 1, S. 15/16). Schon am 27. Oktober 1946 nahm der Patriarch Christophorus gegen den Panslavismus und gegen die russische Expansionspolitik Stellung (IKZ 1947, S. 193). Der Metropolit Gregor von Leningrad fand, wenn wir dem Bericht der Patriarchatszeitschrift von Moskau Glauben schenken wollen (1946 Nr. 12, S. 8), bei seinem Besuch in Alexandrien beim Patriarchen „großes Entgegenkommen, Verständnis und Einmütigkeit“. In etwas anderem Lichte erscheint jedoch dieser Besuch in der antisowjetischen russischen Zeitschrift „Das orthodoxe Rußland“. Hier wird erzählt, daß der Patriarch Vertretern der antisowjetischen russichen Gemeinde in Kairo gegenüber äußerte, das Patriarchat von Moskau sei nichts anderes als ein politisches Instrument in den Händen der Gottlosen (1947, Nr. 1, S. 15). Dem entspricht es auch, daß der Patriarch die Einladung zum panorthodoxen Kongreß formell ablehnte. Er erklärte die Initiative des Patriarchen Alexius für willkürlich. Der Augenblick sei nicht opportun und die Atmosphäre in Moskau nicht günstig für eine solche Synode. Zudem sei die Zustimmung des Ökumenischen Patriarchen notwendig (Irénikon 1947, Nr. 3, S. 313).

Dieser Patriarch aber, der Hauptgegenspieler gegen Moskau, verweigert die Einwilligung. Ihm kommt historisch der erste Rang unter allen orthodoxen Kirchenhäuptern zu. Daß er nicht gutwillig zugunsten Moskaus auf diese Stellung verzichten will, ist begreiflich. Bei Gelegenheit des Konzils von Moskau im Februar 1945 betonte der Vertreter des Patriarchen von Konstantinopel, Metropolit Germanos, daß die große Kirche Christi von Konstantinopel die Mutter sei, die Rußland in Christus geboren habe (P. Z. 1945, Nr. 2, S. 81). Aber der Ökumenische Patriarch muß mit der mächtigen russischen Kirche rechnen. Den Moskauer Kirchenmännern kann natürlich die Haltung des Ökumenischen Patriarchen nicht gleichgültig sein. Radio Moskau setzte sich im Sommer vorigen Jahres für den Patriarchen Maximus von Konstantinopel ein, der, wie es heißt, aus Gesundheitsrücksichten zurücktreten sollte. Der einzige Fehler dieses Patriarchen sei es, daß er an die Einheit aller orthodoxen Kirchen glaubte, und das fänden Amerikaner, Türken und Griechen geschmacklos. Feinde der Orthodoxie hätten einen Feldzug gegen Maximus eröffnet unter dem Vorwand, daß er prorussisch gesinnt sei (The Tablet 21. 6. 47). Moskau befürchtet anscheinend die Möglichkeit, daß ein griechischer Prälat Amerikas, der Erzbischof Athenagoras von Neuyork, den ökumenischen Thron besteigen könnte („Russische Neuigkeiten“, 18. 4. 1947). Patriarch Alexius selbst suchte den Ökumenischen Patriarchen in einem verbindlich gehaltenen Schreiben trotz der entgegenstehenden Bedenken für den Gedanken des panorthodoxen Kongresses in Moskau zu erwärmen. Das Patriarchat von Konstantinopel hatte bereits die Einladung zu diesem Kongreß durch Schreiben vom 30. Juni abgelehnt („Orthodoxia“ Mai/Juni 1947, S. 164). Patriarch Alexius erklärt in seinem Antwortschreiben, die russische Kirche habe immer großen Wert auf Eintracht mit Konstantinopel gelegt, weil sie in dieser Kirche die älteste Schwester ehre, die in alten Zeiten einmal ihre Mutter gewesen sei (The Church Times 3. 10. 1947). Das alles hielt den Ökumenischen Patri-

archen aber nicht ab, sich entschieden gegen Moskau auszusprechen. Bei seiner Rückkehr nach Konstantinopel nach einem Erholungsaufenthalt in Griechenland erklärte er am 3. August 1947 Pressevertretern gegenüber: „Moskau schickte uns eine Einladung zu einem panorthodoxen Konzil. Aber ein solches Konzil muß an einem Ort stattfinden, wo seine Mitglieder von jedem Einfluß und von jedem Druck frei sind. Moskau kann unter den gegenwärtigen Umständen nicht als ein solcher Ort gelten. Außerdem hat es nicht das Recht, die Initiative zur Berufung eines solchen Konzils zu ergreifen, da dieses Vorrecht mir als dem Ökumenischen Patriarchen zusteht" („Der russische Gedanke", 20. 9. 1947). Auch sonst zeigte sich der Ökumenische Patriarch Moskau gegenüber wenig freundlich. Er stützt unter den russischen Emigranten die Opposition gegen Moskau. Er ernannte im März bzw. Juli des vergangenen Jahres das Haupt der Opposition in Paris, Erzbischof Wladimir, zu seinem Exarchen und zum Metropoliten („Kirchl. Bote des westeur. Exarchates", April und August 1947).

Ebenso lehnten die anderen griechischen Kirchen die Teilnahme am geplanten panorthodoxen Kongreß ab. So der Erzbischof von Cypern, Leontius, und zwar mit der Begründung, daß nur der Ökumenische Patriarch eine solche Synode berufen könne („Das kirchliche Leben", München, Sept. 1947, S. 44). Die synodale Kirche Griechenlands weigerte sich ebenfalls, Vertreter nach Moskau zu schicken („Der russische Gedanke", 23. 8. 1947).

Die Bemühungen Moskaus, die orthodoxen Kirchen unter seiner Führung zu vereinigen, stoßen also auf großen Widerstand. Dieser Widerstand ist so stark, daß Moskau neuerdings seine vorher oft genug klar ausgesprochenen Hegemoniebestrebungen selbst dementiert.

Der Metropolit Nikolaus erklärte vor kurzem einem Tass-Korrespondenten auf dessen Frage, ob die russische Kirche wirklich die Absicht habe, den ersten Platz unter den orthodoxen Kirchen einzunehmen: „Der Patriarch von Moskau, der das Haupt der autokephalen russischen Kirche ist, respektiert die Unabhängigkeit der orthodoxen Schwesterkirchen. Der Patriarch Alexius hat ebensowenig wie sein Vorgänger Sergius die Absicht, eine Kontrolle über die orthodoxen Kirchen auszuüben, noch den Platz des Ökumenischen Patriarchen einzunehmen" (SOEPI 5. 3. 1948).

Dieses Dementi vermag nicht davon zu überzeugen, daß Moskau seine Hegemoniepläne tatsächlich aufgegeben habe. Das Moskauer Patriarchat hat seine Ziele sogar noch erweitert, indem es auch die nichtorthodoxen Kirchen, die bei den Orthodoxen als häretisch und schismatisch gelten, in seinen Interessenkreis einbezogen hat.

Auf seiner Reise in den Vorderen Orient im November 1946 besuchte der Metropolit Gregor von Leningrad in Jerusalem auch den dortigen armenischen Patriarchen und den koptischen Bischof. In Ägypten versäumte er es nicht, dem koptischen Patriarchen und dem armenischen Erzbischof seine Aufwartung zu machen. Der armenische wie der koptische Patriarch, beide Monophysiten, wurden nach Moskau eingeladen (P. Z. 1946, Nr. 12, S. 7/8). Auf dem Programm des geplanten panorthodoxen Kongresses stand auch, daß man über die Beziehungen der orthodoxen Kirchen mit der armenischen Kirche, mit den Jakobiten, den Äthiopiern und den Nestorianern beraten wolle („Orthodoxia" Mai/Juni 1947, S. 160).

Ob dieses Liebeswerben viel Erfolg hat, ist eine andere Frage. Der armenische Katholikos von Etchmiadzin, der im Gebiet der Sowjetunion residiert, muß sich freilich unterwürfig zeigen. Er schickte beispielsweise zu Beginn 1947

ein Glückwunschtelegramm an den Patriarchen Alexius, in dem er erklärte, daß er für das Wohlergehen der orthodoxen Kirche und das Aufblühen des gemeinsamen Sowjetvaterlandes bete (P. Z. 1947, Nr. 1, S. 5). Der katholische armenische Patriarch spricht in seinem Hirtenbrief vom 9. Dezember 1947 von der engen Zusammenarbeit mit Moskau, die man dem Katholikos von Etchmiadzin auferlegt habe (SICO 15. 2. 1948).

Bei Gelegenheit seiner Reise nach Rumänien im Sommer des vergangenen Jahres besuchte der Patriarch Alexius auch die armenische Gemeinde in Bukarest. Der armenische Pfarrer hielt eine Begrüßungsrede und sprach von der Synode in Etchmiadzin, an der er selbst teilgenommen hatte. Dort habe er gefühlt, durch welch enge Bande brüderlicher Freundschaft die russische und die armenische Kirche verbunden seien. Der armenische Katholikos sei ein Bruder in Christo des Moskauer Patriarchen. Er verteidige unermüdlich zusammen mit dem Haupt der russischen Kirche die Einheit und Brüderlichkeit der Sowjetvölker. Der armenische Katholikos segne in Eintracht mit dem russischen Patriarchen alle Verteidiger der Sowjetunion und das ganze große heroische russische Volk, an dessen Spitze der mächtige und weise Führer des Volkes Stalin stehe. Der Pfarrer bat am Schluß „unterwürfig und demütig" um den Segen seiner Heiligkeit (P. Z. 1947, Nr. 7, S. 17/18).

Aber selbst mit der Gewinnung der östlichen häretischen und schismatischen Kirchen ist der Ehrgeiz des Moskauer Patriarchen noch nicht befriedigt. Er will auch die Katholiken, zunächst einmal die orientalischen, dann aber auch die des Westens unter seinen Hirtenstab bringen. Es ist allgemein bekannt, daß das Moskauer Patriarchat mit Hilfe der russischen Regierung bemüht ist, die östliche katholische Kirche der Ruthenen in Galizien mit List und Gewalt von Rom loszureißen. Was die katholischen Rumänen angeht, machte der rumänische Ministerpräsident bei Gelegenheit des Besuches des Moskauer Patriarchen Andeutungen, die auf ähnliche Pläne der Russen für Rumänien schließen lassen. Daß aber der russische Patriarch selbst davon träumt, auch die lateinische Kirche unter seine Fittiche zu nehmen, ist doch etwas überraschend. Die Moskauer Patriarchatszeitschrift jubelt darüber, daß nach tausendjährigem Schweigen die Stimme des Westens wiederum im Chore der orthodoxen Liturgie erklinge (1946, Nr. 10, S. 49/50). Hier wird auf die Existenz orthodoxer Gruppen des lateinischen Ritus angespielt. In der Tat nahm im Jahre 1937 der Metropolit Sergius eine Gruppe von lateinischen Christen in Paris, an deren Spitze Mgr. Irenäus Winnaert stand, in die russische Kirche auf, und zwar unter Wahrung ihrer Riten und Traditionen. Der offizielle Titel dieser Gruppe ist: „Katholische Orthodoxe Kirche des Westens". Diese Tatsache eröffnet der Patriarchatszeitschrift zufolge für die Orthodoxie im Westen ungeahnte Möglichkeiten (P. Z. 1946, Nr. 10, S. 50).

Das Bestehen dieser verschwindend kleinen Gruppe von Orthodoxen des lateinischen Ritus wird heute durch Moskau zu einer Angelegenheit von höchster Bedeutung aufgebauscht. Die russische Kirche, die ehedem den östlichen Ritus als von der Orthodoxie wesentlich gefordert ansah, begrüßt heute mit Freude und überschwenglicher Hoffnung die Bildung von Gruppen westlicher orthodoxer Christen. Der Metropolit Nikolaus von Krutitsy besuchte bei seinem Aufenthalt in Paris im August 1945 das dortige orthodoxe Benediktinerkloster des lateinischen Ritus und weihte einen Priester und einen Diakon. Er wurde nach dem Zeremoniell des lateinischen Ritus empfangen. Er drückte seine Freude aus, unter orthodoxen Benediktinern zu weilen und versicherte sie der väterlichen Sorge des Patriarchen (Ir. 1946, S. 384). Der

Metropolit Seraphim, Exarch des Moskauer Patriarchen in Paris, erklärte vor seiner Reise nach Moskau im Januar 1947 Pressevertretern: „Ganz besondere Aufmerksamkeit werden wir der Lage der orthodoxen Kirche des westlichen Ritus widmen, vor allem dem Institut des hl. Dionysius. Die orthodoxe Bewegung unter den Franzosen ist eine wichtige Angelegenheit. Aber vieles muß man noch präzisieren und überlegen" („Russische Neuigkeiten" Nr. 90, Januar 1947). In dem 1946 in Moskau erschienenen Buch: „Der Patriarch Sergius und sein geistliches Erbe" wird in dem Kapitel über das Moskauer Konzil gesagt, die Stunde sei nicht mehr fern, da das Licht des Christentums vom orthodoxen Osten her den Westen erhellen werde (S. 325).

Das Institut des hl. Dionysius, das wir eben erwähnten, wurde im Jahre 1945 von dem russischen Priester des lateinischen Ritus Evgrov Kovalevskij gegründet. Er war der erste orthodoxe Russe, der sich im lateinischen Ritus weihen ließ. Er ist der Verfasser des bereits mehrfach zitierten Artikels über die „Ökumenizität der Orthodoxie und die russische orthodoxe Kirche". Das Institut zählte im ersten Jahre seines Bestehens 32 Studenten, davon ein Drittel katholischer und protestantischer Herkunft. Es will orthodoxe Priester des lateinischen Ritus heranbilden. Es haben selbst russische Priester den lateinischen Ritus angenommen, um auf diese Weise unter den lateinischen Katholiken für den Anschluß an die Orthodoxie werben zu können. Die Delegation der Pariser Emigranten, die im Februar 1947 in Moskau weilte, rühmte sich, daß man viele Katholiken zur Orthodoxie „bekehrt" habe (P. Z. 1947, Nr. 3, S. 6).

Diese Bestrebungen sind nicht auf Frankreich beschränkt. Aus der russischen Zone Deutschlands wird in Privatbriefen berichtet, daß die Besatzungsbehörden sich an kirchliche Stellen mit der Frage gewandt hätten, was sie von einem Anschluß an das „Dritte Rom" dächten.

Das alles weist eindeutig auf das Ziel hin, das dem Moskauer Patriarchat vorschwebt. Moskau will das „Dritte Rom" werden, das Haupt der ganzen Christenheit. Gegen Rom und den Papst legt die Moskauer Kirche schärfste Abneigung an den Tag. Die Moskauer Patriarchatszeitschrift ist voll von Angriffen gegen den Papst und die katholische Kirche.

So schreibt in der Mainummer des vergangenen Jahres eine Antonia Sciapovalova, das Papsttum habe weniger für die Seelen der Gläubigen als für politische Macht gekämpft. Diese Behauptung habe keinen Beweis nötig. Jeder, der auch nur oberflächlich die Kirchengeschichte kenne, wisse das. Es sei dies der unvermeidliche Weg all derer, bei denen das, was Gottes ist, verdunkelt werde durch das, was des Kaisers ist (P. Z. Mai 1947, S. 30). Mit Vorliebe wirft man dem Papst vor, daß er in imperialistischem Geiste die Welt beherrschen wolle. (P. Z. 1946, Nr. 9, S. 56, Nr. 10, S. 50). Immer wieder wird die Anklage erhoben, der Papst habe mit dem Faschismus und dem Nationalsozialismus im Bunde gestanden und sei heute ein Alliierter des amerikanischen Kapitalismus (1947, Nr. 8, S. 34). Noch am 23. November des vergangenen Jahres griff der Bischof Hermogenes, Rektor der theologischen Akademie in Moskau, in seiner Rede zur Eröffnung des Schuljahres die katholische Kirche heftig an. Im Katholizismus werde die Kirche mißbraucht als ein Instrument zur Lösung wirtschaftlicher und politischer Fragen. Die katholische Kirche schütze eine soziale Ordnung, die mit den Lehren des Evangeliums unvereinbar sei. Die Päpste Pius XI. und XII. hätten aus der katholischen Kirche eine Vorkämpferin des Faschismus im Kampfe gegen die Demokratie gemacht. Die katholische Kirche sei nicht das Reich Gottes, sondern eine weltliche Autorität, die politische Ziele verfolge. Der Vatikan sei heute dem amerikanischen Kapitalismus verschrieben (Serv. oec. de pr. et d'inf. 20. 2. 1948; P. Z. Dez. 1947).

Nach allem ist das Urteil wohl berechtigt, daß die gegenwärtige Lage der russischen Kirche die Aussichten einer Wiedervereinigung der Ostkirche mit der römisch-katholischen Kirche wesentlich verschlechtert hat. Eine Kirche,

die gefügiges Werkzeug in der Hand eines grundsätzlich atheistischen Staates ist, die von der Herrschaft über alle Kirchen des Ostens, ja des ganzen Erdkreises träumt, wird sich schwerlich dem wahren Hirten der Herde Christi, dem Papst, unterordnen. Nur Gott, der die Herzen der Menschen lenkt, weiß, wie er auch diese Entwicklung der Lage zum Besten der Kirche lenken wird.

Christusbegegnung hinter Stacheldraht

Von Dr. ERICH K.[1]

I.

Geboren mitten im Ruhrgebiet, erlebte ich im Elternhaus eine strenge, wenn auch sorglose Jugend, die mir im Geschäftsleben meines Vaters täglich aufs neue nüchtern und schlicht den Lebenskampf und das Ringen um die Existenz vor Augen führte. Ich bestand meine Reifeprüfung und bezog, mit Idealen reich angefüllt, die Universität, um Medizin zu studieren.

Nach dem Tode der Mutter, der wie ein Schatten in mein erstes Studiensemester fiel, begann der mit der Wirtschaftskrise im Zusammenhang stehende Abstieg des väterlichen Geschäftes. Noch vor dem Ablegen der ärztlichen Vorprüfung hatte mir mein Vater eröffnen müssen, daß er zur Weiterzahlung meines Studiums nicht in der Lage sei. Ich stand deshalb vor der Entscheidung, ob ich mein Studium weiterführen oder einen anderen als den aus Liebe erwählten Beruf ergreifen sollte. Ich entschloß mich, mir mein Studium selbst zu verdienen, und arbeitete zunächst als Hilfsarbeiter im Hoch- und Tiefbau, später als Zeitschriftenreisender, und konnte nun, oft von der Sorge um das Brot für den nächsten Tag gequält, mein Studium fortsetzen und das Staatsexamen termingerecht ablegen.

Diese Not und die Sorge um das tägliche Brot ließen mir während meines Studiums kaum Zeit zur Besinnung auf mich selbst. Mein Inneres erstickte im Getriebe des Alltags. Ich verspürte im pulsenden Leben der Großstadt und im atemberaubenden Tempo der Zeit eine Befriedigung. Ich kannte keine Demut; und am Ende meines Studiums sah ich selbstherrlich auf mich als den Meister des Lebens und Bemeisterer des Schicksals herab. Und als mir mein Vater zuletzt auch noch durch den Tod genommen wurde, war ich wohl schmerzhaft berührt, sah mich aber mit abgeschlossenem Studium vor einer neuen Welt, die mir die Wünsche und Hoffnungen erfüllen sollte, die ich einst als Schüler erträumte.

Ich ging in die Klinik. Zum erstenmal erlebte ich nach wenigen Tagen meiner Tätigkeit den Todeskampf eines Menschen. Ich war tief erschüttert, auch von Mitleid erfüllt; die ärztliche Kunst war nicht imstande gewesen,

[1] Die nachfolgenden Aufzeichnungen eines Lagerinsassen aus den Jahren 1945/1946 wurden uns durch Vermittlung seines ehemaligen Lagerpfarrers, Franz zu Löwenstein S. J., zum Zweck der Veröffentlichung übergeben. Wir bringen sie als Dokument der Zeit, das, wenn auch nicht in allen, so doch in manchen Zügen als typisch angesehen werden darf. Die Schriftleitung.

dieses Leben zu erhalten. Ich sah den Tod jedoch nüchtern, glaubte nicht an ein Weiterleben nach dem Tode und blieb — ohne je die Achtung vor dem Tode und dem Leben zu verlieren — als Mensch des Diesseits zukünftig in gleichen Fällen ohne tieferes Mitempfinden, das ich auch absichtlich ausschaltete, um nicht als Arzt zu sehr Gefühlen und empfindsamen Regungen zu unterliegen, die mich vielleicht in mancher Lage am entschlossenen Handeln hindern konnten.

Ich strebte nach Selbständigkeit und Verantwortung, ich wollte etwas leisten, wollte Gutes tun am kranken Menschen, wollte auch Anerkennung und Lob. Mit Ausdauer, Fleiß und Energie klomm ich die berufliche Stufenleiter empor bis zum Obermedizinalrat, Stadtrat und Dezernenten für das Gesundheitswesen einer Großstadt, ein Aufstieg, den ich mir immer gewünscht hatte und den ich unter Ausnutzung meiner ganzen Arbeitskraft in oft nächtelanger, jahrelanger nie ermüdender Tätigkeit erreichte.

Dann brach der Krieg aus. Zunächst während des Polenfeldzuges eingezogen und mit der Durchführung hygienischer Aufgaben betraut, war ich später für meine zivilen Aufgaben in der Heimat freigestellt. Den größten Teil des Krieges verlebte ich in einer vom Luftkrieg besonders bedrohten Stadt. Es war mir immer ein innerlich starkes Gefühl, diesen Teil des Krieges als Mann und Arzt miterleben zu dürfen.

Schließlich aber kamen die erschütternden Tage der Kapitulation und damit die vorläufige Beendigung meiner ärztlichen Tätigkeit, in der ich die Erfüllung menschlicher Pflichten sah.

Das Leben hatte mich dreizehn Jahre vorher mit meiner Frau zusammengeführt, die mir vier Kinder schenkte, von denen noch zwei leben. Diese Kinder waren mir mit meiner Frau in allen diesen Jahren rastloser Arbeit Freude, Glück und Entspannung. Im häuslichen Kreise meiner Familie spürte ich den Hauch einer tiefen und erlösenden Welt, an der ich aber immer wieder im Drang nach Arbeit und Anerkennung des Erfolges mit oft oberflächlichen Gedanken vorbeistrich.

II.

Als Schüler hatte ich die Besetzung des Ruhrgebietes durch die Franzosen erlebt. Mein Vater wurde damals für kurze Zeit inhaftiert. Nach Abzug der Besatzung kam im Ruhrgebiet eine nationale Welle auf, die mich in den Jungdeutschen Orden führte. Auf Betreiben meiner Mitschüler verließ ich aber diesen Orden bald, um im Dezember 1925 der NSDAP beizutreten. Ich war zahlendes Mitglied, wurde jedoch nach 14 Monaten wegen Nichtzahlung der Beiträge als Mitglied gestrichen.

Die wirtschaftliche Not der Jahre vor 1933 brachte mich, der ich als Student von dieser Not selbst hart betroffen wurde, 1930 erneut zur NSDAP. Ich sah im sozialpolitischen Programm dieser Partei allein die Möglichkeit zu einem wirtschaftlichen Wiederaufstieg Deutschlands, ohne mich jedoch mit diesem Programm und seinen weltanschaulichen Grundlagen näher befaßt zu haben. Mein Studium und die Sorge um meinen Lebensunterhalt nahmen

mich ganz in Anspruch. Die Folge war, daß ich im September 1931 wegen Interesselosigkeit und Nichtzahlung der Beiträge erneut als Mitglied der NSDAP gestrichen wurde.

Als die „Machtübernahme" durch den Nationalsozialismus kam, gehörte ich weder der Partei noch einer ihrer Organisationen an. Ich trat jedoch, der allgemeinen Begeisterung folgend, der SA bei und tat als SA-Arzt ärztlichen und zuletzt auf Druck eines SA-Führers als SA-Mann militärischen Dienst. Dieser Dienst sagte mir nicht zu. Ich trat deshalb aus der SA aus und betrieb aus Zweckmäßigkeitsgründen meine Wiederaufnahme in die Partei, der Ende 1935 stattgegeben wurde. Als ich 1936 eine neue Stellung antrat, kam ich in Berührung mit dem Amt für Volksgesundheit der NSDAP. Hier fand ich berufliche Arbeit und Interesse an bevölkerungswissenschaftlichen und -politischen Fragen, daneben auch an Familienforschung und Heraldik. Ich beschäftigte mich nun mit der nationalsozialistischen Lehre und mit den Fragen der Bevölkerungspolitik und Erblehre. Später trat ich als Redner auf bevölkerungspolitischem Gebiet hervor.

Als ich 1938 Amtsarzt wurde, übernahm ich auf Wunsch der Partei das Kreisamt für Volksgesundheit. Obwohl ich von der Richtigkeit der nationalsozialistischen Lehre überzeugt und in der Partei tätig war, kam es wiederholt zu Schwierigkeiten mit ihr, weil ich mir die ständigen Eingriffe in meine Arbeit als Amtsarzt nicht bieten lassen konnte. Ein Parteiverfahren gegen mich führte zu einer solchen Mißstimmung, daß ich es vorzog, die Stadt meines Wirkens zu wechseln.

III.

Im Juni 1945 wurde ich auf Befehl der Militärregierung aus dem Dienst entlassen. Wenn mir die Ereignisse seit der Kapitulation bis zu diesem Zeitpunkt über manches die Augen geöffnet hatten und mich oft vor den Praktiken des nationalsozialistischen Staates, dem ich gutgläubig gedient hatte, erschaudern ließen, so brach mit dem plötzlichen Ende meiner beruflichen Arbeit, an der ich mit ganzem Herzen hing und noch hänge, eine Welt in mir zusammen. Zwölf Jahre rastlosen und fleißigen beruflichen Schaffens sollten vergebens gewesen sein? Sollte mein Streben, mein Dienst am Volk, an unsern Kindern belohnt werden mit materieller und geistiger Not, mit Ehrlosigkeit und tiefster Demütigung? Hatte ich Verbrechen begangen, die eine solche Sühne forderten? Sollten meine Kinder und meine Frau darunter leiden, daß ich einen falschen Weg gegangen war, den ich nicht erkannte; daß ich einer Idee gelebt hatte, von der ich annahm, daß sie nur Gutes tat und wollte für unser Volk, für Europa und die Welt?

In den Wochen nach meiner Dienstentlassung begann ich mich mit den inneren Werten des Lebens und den Gedankengängen der Umwelt zu beschäftigen. Mein Griff ging nach Büchern geistige Werte schaffenden Inhalts. Ich stieß auch auf Schriften, in denen z. B. das Leben großer Männer, die tief religiös und christlich veranlagt waren, geschildert wurde. Der Inhalt dieser Schriften regte die in mir vorhanden gewesenen religiösen Gefühle

Und ich fand, der ich in allen Jahren das Beten nie verlernt hatte, zurück zum Gespräch mit Gott. Meine innere Welt war jedoch ungeordnet und ohne feste Richtung. Ich suchte und strebte nach diesem furchtbaren inneren Erleben und diesem sinnlosen, Menschen und Material vernichtenden Kriege nach einer neuen, idealen Welt, die mir für die Zukunft Grundlage meines Lebens, Denkens und Handelns geben sollte.

Im Juli erfolgte plötzlich die nicht mehr erwartete Verhaftung. Frau und Kinder waren nicht zu Hause, ein Abschied nur von meinem Sohne, den ich noch flüchtig im Hause antraf, möglich.

Ich wurde in ein Gefängnis eingeliefert und erhielt eine kleine Einzelzelle. Schwer und ungewiß schloß sich hinter mir die eisenbeschlagene Türe, deren Öffnen und Schließen ich früher ohne tiefere Gefühlsregungen bei Untersuchungen, die ich mitunter bei Gefangenen durchführen mußte, vernommen hatte. Allein! Ohne jede Bequemlichkeit, ohne das gewohnte Bett, nur mit Strohsack und Pritsche, Wandtischen und Schemel; ohne Frau und Kinder, ohne Berufsarbeit, so ging mein Blick durch das schwere Gitter hinaus in den blauen, unbewölkten und strahlenden Himmel. Allein! Jedes Geräusch beobachtete ich. Brachte es die Freiheit, eine Vernehmung, ein freundliches Wort? Nichts! Alles kalt, ohne persönliche Anteilnahme an meinem Schicksal. Herrgott, warum hast du mir das getan? Warum entziehst du mich meiner Familie, von der ich nun nichts weiß? Herrgott hilf mir; du bist mein Trost, meine Stärke und meine Hoffnung. In ungezählten Gebeten sandte ich meine Stoßseufzer zum Himmel. Ich fand meine Freiheit, der ich mich zu unrecht beraubt sah, nicht wieder. Ich zweifelte: gibt es einen Gott, der Gerechtigkeit übt, der alle liebt, der von mir verlangt, daß ich meine Feinde liebe?

Nach Tagen erst fand ich einige innere Ruhe. Ich kam auf meine Bitte hin in die Bibliothek, um dort entsprechende Arbeiten durchzuführen. Meine Hand ging automatisch zur Bibel, zum Neuen Testament, und zu sonstigem religiösem Schrifttum. Romane, die ich las, verstärkten nur meine Unruhe; ich ließ sie deshalb bald liegen. Morgens, mittags und abends las ich regelmäßig in der Heiligen Schrift. Schon nach Tagen sah ich eine neue Welt vor mir, eine Welt, auf die ich in früheren Jahren gleichmütig, mit Stolz und Hochmut und ohne innere Anteilnahme herabgesehen hatte. War denn das Leben in seinen Sorgen und Nöten, waren die sozialen Probleme der Gegenwart und Zukunft auf dem Boden der Schrift aufzubauen? In der Bergpredigt fand ich das ergreifende und lichtvolle Programm, das es zu leben wert war. Warum überhaupt eine nationalsozialistische Idee und Weltanschauung, warum ein Programm nationaler und sozialer Färbung, wenn bereits im Neuen Testament ein viel größeres und besseres Gemeinschaftsideal aufgestellt war? Seit 2000 Jahren bekannten sich doch viele Menschen zu diesem Ideal. Wo aber war seine Verwirklichung? Christus erschien mir als eine große Persönlichkeit, ohne jeden Tadel, ohne Schwächen und Fehler. Aber die Menschen mit allen ihren Fehlern und Schwächen entstellten dies Werk. Deshalb mußte die

Welt aus den Angeln gehen, deshalb so wenig Verstehen zwischen den Völkern, weil das Christentum wohl im Munde geführt, aber nicht gelebt wurde. Gründliche Selbstbesinnung erschien mir als die vordringlichste Aufgabe des deutschen Volkes. Das wurde mir immer klarer: Hier stand ein Gemeinschaftsideal vor mir, das mir und allen Gliedern unseres Volkes wohl Grundlage eines neuen aufzubauenden Lebens sein könnte.

War ich Christ? Hatte ich Christus verstanden? Nein. Ich sah aber eine neue, bis dahin mir aus eigener Schuld verschlossene Welt vor mir und suchte die Ursache meines Unglücks bei mir selbst. Ich las und las. Ich erkannte, wie leichtfertig ich als junger Mensch mit nicht abgeschlossener Charakterbildung und aus überkommener subalterner Erziehung heraus einer Idee, einer Massenpsychose verfallen war, die lediglich eines kannte: die Anerkennung nur ihrer Grundsätze und Verdammung aller Werte, die einer anderen Welt, einer anderen Lebensschau entsprangen. Ich erfuhr im Selbststudium, daß Jesus Ethik, Religion und Philosophie in einem ist, und daß es im Wesen Christi liegt: entweder — oder.

IV.

Mit schwerem Herzen und banger Sorge sah ich der Zukunft, die wie nie zuvor ungewiß vor mir lag, und dem Schicksal meiner Familie entgegen. Was würde werden? Aus dieser seelischen Not heraus rief mich plötzlich nach dreizehn Tagen der Gefangenschaft die Stimme des Wachtmeisters zum Abtransport mit unbekanntem Ziel. Mit einer größeren Zahl von Leidensgefährten fuhr ich hinaus aus der Stadt, der ich die Arbeitskraft meines Lebens hatte widmen wollen. Nach mehrstündiger Fahrt langten wir in einem von hoher Mauer, Stacheldraht und Wachtürmen umgebenen Lager an. Der Empfang war eisig und einschüchternd. Dieses Lager sollte für etwa drei Monate mein Aufenthaltsort sein. Nichts an Bequemlichkeiten war vorhanden; es fehlte am Notwendigsten. Die Ernährung war nicht nur einseitig, sondern auch knapp. Das Gefühl des Hungers, den wir jetzt kennenlernen sollten, verloren wir nie. Zu dieser körperlichen Not gesellte sich die seelische. Die Ungewißheit des eigenen Schicksals, die Frage nach der Entlassung, das Fehlen jeglicher Verbindung mit der Außenwelt und mit der Familie, alles das führte zu einem Stillewerden, zum Nachdenken und Grübeln über die Zukunft des Vaterlandes und mich selbst.

Nachts, wenn ich mich ruhelos und frierend auf dem Erdboden wälzte, sann ich nach über Vergangenheit und Leben. Dann stand ich oft auf und ging allein oder mit einem Kameraden im Dunkel unter dem gestirnten Himmel. Hier führte ich Gespräche über den Sinn des Lebens und der Welt. Dann dachte ich nach über das Geschehen der letzten zwölf Jahre und erfuhr mit bitterem Geschmack auf der Zunge alles das, was den Abstand zwischen mir und der nationalsozialistischen Politik immer mehr vergrößerte. Ehemalige Häftlinge aus nationalsozialistischen Konzentrationslagern erzählten ihre Erlebnisse. Staunend stand ich ihnen gegenüber. Erstmalig hörte ich ja Erlebnisberichte solcher gequälter Menschen, die nun aus bestimmten Gründen

ihr Los nochmals mit uns teilen mußten. In unzähligen Gesprächen mit ehemaligen hauptamtlichen Führern der NSDAP oder ihrer Gliederungen wurde mir ein Bild der Korruption, des Versagens, der Überheblichkeit und Unwahrhaftigkeit gezeichnet, dessen ich mir nie bewußt gewesen war. Nun standen diese Menschen, unter denen es gewiß auch prächtige Charaktere und große Männer gab, ohne Rang, ohne Sterne und ohne Uniform und äußeren Glanz, doch sehr oft in ihrer schäbigen Gesinnung, oft nur getragen von materialistischem Geist, vor mir. Das Gesamtbild war erschütternd. Hatte ich denn geträumt? War ich wie ein Schlafwandler durch die letzten zwölf Jahre gegangen? Oder hatte ich mich mit Absicht den nun gewonnenen Erkenntnissen verschlossen?

An den Sonntagen sehnte ich mich nach einem geistlichen Wort. Nach Wochen wurde der erste Gottesdienst durch einen evangelischen Pfarrer gehalten, der selbst Internierter war. Mit nur vielleicht zwanzig Internierten nahm ich an den nun jeden Sonntag stattfindenden Gottesdiensten teil, die mir Erbauung, Trost und Aufrichtung waren. Ich ließ den Kopf nie hängen und suchte immer wieder in stillen Minuten meinen Weg zu Gott.

Wenn ich anfänglich mit meinem Schicksal haderte und unglücklich war, so erkannte ich nach Monaten in meiner Lage keinen Zufall, sondern im Lichte der höheren Vorsehung einen Segen, daß der Herrgott mich zur eigenen Läuterung in dieses Lager geschickt hatte. Das schien mir Gericht seines Zornes und seiner Gnade. Wo Gott ist, da muß es still sein, und nur wo es still ist, kommt Gott zu dir. Hier spricht Gott zu deiner Seele, hier schenkt er dir die Gnade und seine Liebe. Hier packt er dich mit verpflichtender Gewalt. Nie im Leben hatte ich versucht, der Natur Geheimnisse abzulauschen, in die Menschen hineinzuhorchen, an ihrem Schicksal und Leid wirklich inneren Anteil zu nehmen. Jetzt spürte ich die Gnade des göttlichen Erlösers und seinen Willen, mich aus einseitiger Denkungsart für die Aufgaben zu befreien, die ich vielleicht noch als Mensch und Arzt zu erfüllen hätte.

Ich kam mit Muskelrheumatismus und Gallenkolik in das Krankenrevier. Hier führte mich die Vorsehung in den gleichen Krankenraum, in dem sich seit Tagen auch der evangelische Pfarrer befand. Ich bat ihn, zu uns zu sprechen und Abendandachten zu halten. Der Pfarrer kam meiner Bitte nach und sprach unter anderem über die Grundpfeiler der protestantischen Kirche: Freiheit, Dienst, Liebe. Der Vortrag führte zu langen und wiederholten Gesprächen, in denen ich besonders Klarheit über die Freiheit im Glaubensleben des Protestantismus wünschte. Ich war selbst Protestant gewesen. Die von mir im Jahre 1937 auf Druck der NSDAP vollzogene Lösung von der Kirche war mir nicht schwer gefallen, einmal weil ich nicht Christ war und außerdem weil ich nie eine innere Bindung zur Kirche gefunden hatte. Das erste schloß das zweite aus; die Kirche war zusammen mit dem Elternhaus nicht in der Lage gewesen, mich zum Christentum zu erziehen. Meine Mutter hatte zwar immer auf regelmäßigen Kirchgang und christlich-geführtes Leben gesehen, sie hatte sich bemüht, mich mit den Grundsätzen des Christentums

ins praktische Leben hinauszuschicken. Das war ihr jedoch nicht gelungen. Der Protestantismus bot mir auch jetzt nicht die Welt, die ich mir bauen mußte. Er war mir zuviel Ratio, halber Weg, religiöser Liberalismus, zuviel irdischer Einzelmensch und irdisches Leben, zuviel Sonderart, zuviel Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk.

Unbefriedigt über die Gespräche mit dem evangelischen Pfarrer, unsicher auch in mir selbst, kehrte ich nach etwa drei Wochen ins Lager zurück. Ich kam nun in eine Baracke und fand einen neuen Kameradenkreis. Gleichzeitig las erstmalig ein katholischer Priester die heilige Messe, die ich besuchte und nicht verstand. Von einem Kameraden ließ ich mich über Inhalt und Sinn der katholischen Messe aufklären. Ich begriff nach wiederholtem Besuch der Messe und öfteren Gesprächen mit Gleichgesinnten das Geheimnis um Opfer, Wandlung und Kommunion. Die hohe Bedeutung und den Wert derselben für die menschliche Seele erfühlte ich bald. Hier stand etwas Neues vor mir, etwas Gewaltiges, Heiliges, Göttliches. Ich spürte, Gott nimmt dich auf, durch seine Gnade zieht er dich an sich. Bewundernd blickte ich auf zum Gekreuzigten, der sich meinen Kameraden immer wieder neu schenkte im unblutigen Opfer, in der heiligen Eucharistie.

V.

Mitten aus dieser Erlebniswelt traf mich im November der Ruf zum Fertigmachen mit vollem Gepäck. Ging es nach Hause? Bange Hoffnungen kamen für Stunden auf. Und dann die Enttäuschung: Verlegung in ein anderes Lager. Bei naßkaltem, schneeigem Wetter gings auf eisglatter Straße im halboffenen Wagen, mit zwei Brotschnitten für den Tag versehen, in stundenlanger Fahrt ins Ungewisse. Der Wagen hielt plötzlich, ein lauter, ungeduldiger Ruf, und wir standen im Dunkel hinter einem Drahtzaun, der uns für ungewisse Zeit festhalten sollte.

In diesem Lager befanden sich frühere prominente Vertreter des Nationalsozialismus: Generale der SS und Polizei, hohe SD-Führer, Gaupropagandaleiter, ein Gauleiter, Reichsleiter, ein Adjutant des Reichsleiters Bormann, Angehörige der Gestapo, politische Leiter, SA-Führer und viele ehemalige kleine Parteigenossen und Angehörige von Gliederungen der NSDAP. Arbeit gab es nicht, auch zunächst keinen Lesestoff. Was lag näher, als mit den Leidensgenossen stunden- und nächtelange Gespräche über die Lage, aber auch über den Nationalsozialismus und die Zukunft Deutschlands zu führen. Das Bild, das ich vom praktischen Nationalsozialismus gewonnen hatte, rundete sich nun mehr und mehr ab. Stärker als im ersten Lager traten die Gegensätze zu Tage, immer klarer entstand vor meinem Auge das Bild eines verbrecherischen Systems, das zwölf Jahre lang getragen wurde von einer unwahrhaftigen, selbstsüchtigen, stolzen und an Wissen und Charakter oft ungebildeten, unfertigen und einseitigen Führung, die zu allem fähig sein mußte. Dabei erkannte ich, daß die Mitgefangenen, die ehemals eine führende Rolle gespielt hatten, keineswegs immer Verbrecher oder minderwertige Menschen waren. Diese gab es auch, der Großteil aber war — beeinflußt im

wesentlichen nur von einem Mann, der an kein Gesetz, kein Recht und keine Sitte gebunden sein sollte — guten Glaubens einer Kollektivsuggestion unterlegen und in eine Denkungsart hineingebracht worden, daß im Laufe der Zeit selbst das Gefühl für Wahrheit, Gesetz, Sachlichkeit, Ehre, Anstand und Menschlichkeit verloren ging. Die Verbindung mit den Absichten des Allmächtigen war gelöst worden. Ich lernte ausgezeichnete und wertvolle Charaktere kennen, aber auch jenen Geist, der getragen wurde von Haß, Hinterlist, Tücke und Rücksichtslosigkeit. Internierte, die aus eigenem Erleben heraus von den früher führenden Männern der Partei und des Staates erzählten, erleichterten den endgültigen Absprung vom Nationalsozialismus. Ich fühlte und wußte nun: Ich hatte nie politisch denken können. Es war im Nationalsozialismus eine Macht am Werk gewesen, die unser Volk so oder so ins Unglück stürzen mußte, eine Idee und Weltanschauung, die von Unwahrhaftigkeit und Geschichtsfälschungen lebte.

Kann es aus dieser Verwirrung der Geister, aus diesem seelischen und wirtschaftlichen Chaos eine Rettung geben? Diese und ähnliche Fragen legte ich mir vor. Ich kam zu ihrer Bejahung: Rettung ist nur aus einer Vertiefung des religiösen Gefühls bei allen Völkern möglich.

Ich sann über den Sinn von Leben und Sterben nach; ich fragte nach dem Sinn der Welt im Großen und Kleinen; ich stieg von der Oberfläche des Alltags hinab in die Tiefe; ich horchte auf die Stimme des Gewissens, die mir in früheren Jahren der Lärm der Arbeit und das oft inhaltlose Geschwätz der Menschen übertönt hatte; ich kam zu mir selbst; ich wurde wahr gegen mich selbst und gab mir Antwort auf Fragen, die sich unter diesen Erschütterungen meiner Seele aufdrängten. Den letzten Fragen, an denen schließlich kein Mensch vorbeikommt, wollte ich nie mehr ausweichen; niemals, das nahm ich mir vor, wollte ich im Getriebe des Alltags ersticken.

Wer an Gott glaubt, der uns täglich neue Wunder schenkt, die wir nur sehen müssen, der die Welt regiert, der die Bahnen der Menschen und Gestirne, den Lauf der Sonne, das Wachsen und Leben von Tier und Mensch lenkt, dem wandelt sich der Glaube in Hoffnung und Gewißheit auf ein ewiges Leben bei Gott.

Christus selbst verkündete das Ewige Leben; er selbst kommt von oben. Als ein mit Gott verbundener Mensch empfing ich neues, inneres Leben, ein Leben sittlicher Höhe und Energie und stiller Geduld und weltüberspannender Hoffnung und Liebe. Die Welt nach dem Tode hatte nichts Schreckhaftes mehr für mich. Ich sah sie als eine Welt des Geistes, die Welt Gottes, die eigentlich wirkliche Welt. Ich sah im Tode den Beginn des wahrhaften, wirklichen Lebens.

Dieser Glaube an das Fortleben nach dem irdischen Tode gab mir ein Gefühl der Sicherheit für die Zukunft. Ich stellte mich vertrauensvoll unter die Hand Gottes und sah der Zukunft unerschüttert und fest entgegen. Ich flehte um Erleuchtung und Gnade. Ich spürte, wer vor dem Sterben keine Furcht hat, hört auf, unterwürfiger Knecht zu sein.

Im Februar erschien endlich der langerwartete Lagerpriester, der nun regelmäßig zweimal wöchentlich eine Messe zelebrierte und in manchen Stunden im kleinen Kreise Unterricht hielt, aus Büchern vortrug, von der Außenwelt berichtete und schließlich auch Bücher religiösen Inhalts mitbrachte, die unser religiöses Leben und unsere täglichen Andachten bereicherten.

Als Arzt und Deutscher sah ich nach vielen Wochen und Monaten für meinen endgültigen Entschluß, Katholik zu werden, nur noch zwei wesentliche Punkte, mit denen ich mich auseinandersetzen mußte: Sünde — Erbsünde und römisch-katholisch.

Der Nationalsozialismus nahm an der Lehre von Erbsünde und Sünde Anstoß. Dieser Gedanke sollte für die nordische Rasse unerträglich sein. Ich sah ein, daß nur starke und innerlich reife Menschen imstande waren, diese Lehre der Kirche und das Wort Gottes anzunehmen. Eine auf menschliche Normen und blutmäßige, nationale Grundsätze aufgebaute Lehre, die sich an die Massen wandte und ein politisches Ziel verfolgte, konnte natürlich solche Grundsätze, deren Befolgung nur starken, charakterlich und weltanschaulich gefestigten Menschen möglich war, nicht gelten lassen und propagieren. Christ sein heißt nicht nur, das wurde mir von Tag zu Tag klarer, frei sein in seinen Entschlüssen und die Wahrheit suchen, sondern anders sein als andere Menschen, dem Willen Gottes gehorchen und über sich selbst hinauswachsen. Das ist in der strengen Bindung an subjektive, mit den Zeit- und Geistesströmungen wechselnden Menschenmeinungen und der Veränderlichkeit menschlicher Dinge nicht möglich.

Konnte ich als Deutscher einer übernationalen Kirche, deren Wirken in der Geschichte mir immer als dem deutschen Gedanken und Volk abträglich gelehrt worden war, angehören?

Eine Nationalkirche entspricht nicht dem Willen Christi, der gesagt hat: „Gehet hin in alle Welt und lehret alle Völker!“ Christus ist nicht ein in Menschengestalt auf die Erde herabgekommener Nationalgott, um nur Erlöser der Juden zu sein oder einiger Völker des Morgenlandes, sondern aller Völker der Welt. Die Verneinung der Einen Kirche Christi erschien mir deshalb als offenkundiger Abfall von dem an die ganze Welt gerichteten Missionsauftrag. Der Weg der Nationalkirchen war, wie sich heute und in der Vergangenheit zeigt, erstarrt und eingeengt von irdischen Gewalten und durchdrungen von fast selbstmörderischer Glaubensfreiheit. Die Zersplitterung z. B. der evangelischen Kirche erschien mir als ein Zeichen des Fehlens der göttlichen Hand und des göttlichen Segens auf diesem — wie der Protestant selbst sagt — von der Sünde gestempelten Menschenwerk. Echter Glaube und christliche Tradition sind dort am höchsten, wo der kirchlichen Autorität im Laufe von 2000 Jahren die Gnade des Heiligen Geistes unüberwindlich verheißen und sichtbar gewährt ist.

Die Behauptungen der nationalsozialistischen Lehre, die Romkirche sei undeutsch und eine Erfindung zur Beherrschung der Menschenseele durch

machtlüsterne Priester, erwiesen sich als Geschichtsfälschungen und Unwahrheiten. Deutscher Geist und deutsche Kultur, Baukunst und Musik, Geistes- und Naturwissenschaften, Philosophie, Sprache, Sitten und Bräuche unseres Volkes, sie alle sind weitgehend das Werk der christlich-katholischen Kirche, deren Verdienste um das Deutschtum jedenfalls höher zu bemessen sind als die Lehre Hitlers und Rosenbergs, die uns moralischen und wirtschaftlichen Niedergang und geistige Verarmung in einem Maße hinterließ, wie es die Geschichte der Völker vorher nie sah.

Der Vorwurf, die Kirche diene der Beherrschung der Menschenseele, trifft keinen Christen. Ganz natürlich sind mir die Normen des Evangeliums zu einer unvergleichlichen Schule der Selbstzucht, sittlicher Ertüchtigung und Charakterformung, der Nächstenliebe und der Entfaltung in der Gemeinschaft geworden. Ich fühle mich selbstverständlich an die Gebote Gottes und die der Kirche gebunden; die Erfüllung dieser Gebote ist mir aber ein Tunmüssen aus freiwilliger Pflichtauffassung; die Beobachtung dieser Gebote schreibt mir mein Gewissen vor. Die Schule des Christentums verlangt viel, aber nicht zuviel. Meine innere Einkehr, Gott in der Stimme meines Gewissens, drängte mich, auch äußerlich den vollzogenen Gesinnungswandel zum Ausdruck zu bringen. Mit zwei Kameraden wurde ich schließlich im März in die heilige katholische Kirche aufgenommen. Einen Tag später ging ich zur ersten hl. Kommunion. „Wenn Gottes Gnade zum Menschen kommt, dann wird er stark zu allem", schreibt Thomas von Kempen. Ich war stärker und innerlich glücklicher als je zuvor.

Auch die nun in Gang kommende Verbindung mit der Familie gab Trost, ich sah sie als das Werk Gottes. Nie sah ich in allen Dingen, die mir mein tägliches Lagerleben erleichterten oder auch erschwerten, Zufall oder ungerechte Strafe. Nein, alles was geschah, hatte seine bestimmte Aufgabe zu erfüllen, war Wille Gottes, der uns auch versuchen läßt, um unsere Bereitschaft zu prüfen, ob wir ihm folgen und gehorchen wollen.

Mitte August traf mich plötzlich der Ruf zur Vernehmung, und nach Tagen banger Hoffnung und endlos scheinenden Wartens kam ich Ende August zur Entlassung.

Mit dem Gedanken an Gott, mit einem Stoßgebet zum Dank für die Erhörung meiner Gebete schritt ich durch den Stacheldraht der Freiheit entgegen. Ausgehungert und ohne Geld ging ich die Straße Gottes, die Straße der Freiheit. Ich sah nun — nach 14 Monaten einer schweren Haft — die ersten Kinder und Tiere wieder, Mütter mit ihren Kleinen, sah Menschen trotz aller Not lachen und scherzen, ich bewegte mich frei unter ihnen, ich saß zum ersten Male wieder in einem Zug, ich sah die Natur im strahlenden Glanze vor mir und die schönen Werke der Menschen. Ich erlebte Gott in seiner Schöpfung, die er mir neu gab, in seinen Wundern, in seiner unfaßbaren Größe und geheimnisvollen Allmacht, in seiner Ordnung, Güte und Liebe. Ich grüßte meine Lieben und umschloß meine Kinder, deren unbe-

kümmertes und strahlendes Lachen mir ein Gottesgeschenk bedeutete, und erlebte auch die Liebe und Güte der Menschen.

Ich bekenne: Ich war Nationalsozialist und habe dieser Lehre und diesem Staate mit aufgeschlossenem Herzen gedient. Ich habe mich überzeugen müssen, daß es eine Irrlehre war, Menschenwerk, das sittliche Ordnung und Sittenlehre auf wankendem Grund menschlicher Normen aufgebaut hatte. Diese Lehre mußte mit dem von ihr geschaffenen Machtsystem zerbrechen, in Niedergang und Verarmung führen.

Ich bekenne: Ich bin heute mit göttlicher Gnade überzeugter Christ und Katholik. Im Zeichen des Kreuzes hat unser Volk große Zeiten erlebt. Lassen wir uns nie wankend machen in der Treue zu diesem Kreuz, und mögen sich alle Deutschen und alle Völker künftig in der Führung ihrer Politik von christlichem Geist tragen lassen. Dann braucht uns um den Frieden der Welt nicht zu bangen.

Einordnung des Films

Von WERNER BARZEL S. J.

Um uns als Christen mit dem Film auseinanderzusetzen, müssen wir ihm erst einen Platz anweisen. Wir müssen wissen, welche Räume er einnimmt, an welchen Stellen er uns entgegentritt, wo wir mit ihm zu rechnen haben. Das ist beim Film nicht, wie bei vielen andern Dingen, selbstverständlich. Er ist ein so zusammengesetztes und vieldeutiges Phänomen, daß wir, um abzuschätzen, wieviel er uns wert sein könnte, damit beginnen müssen festzustellen, wo er überhaupt hingehört.

Es ist nicht zu bestreiten, daß der Film aus Bildern besteht. Das hat er mit dem Kunstalbum und der Gemäldegalerie, aber auch mit der Illustrierten oder dem Panoptikum gemeinsam. Es unterscheidet ihn, daß das Bild sich bei ihm bewegt. Bilder, die sich bewegen, gibt es sonst nicht (wenn man von gewissen Reklametricks absieht). Das bewegte Bild ist die Errungenschaft des Films. Sein Ehrgeiz ist es, das Bild nicht nur zu bewegen, sondern auch zu beleben und zu beseelen. Die Figuren seiner Bilder sollen sich nicht nur rühren, drehen, abwechseln, sondern ihre Bewegungen sollen wie bei wirklichen Lebewesen Ausdruck eines Gefühls, einer seelischen Empfindung sein. Langsam ist es dem Film gelungen, seine Technik so zu vervollkommnen, daß die Menschen auf der Leinwand sich wie richtig fühlende, denkende Menschen bewegen. Damit hat der Film sich die Seele erobert. Er befestigte und erweiterte sein Gelände, als er durch die Erfindung der Tongebung das Wort und die Musik dazugewann.

Das beseelt bewegte Bild ist das Grundelement des Films. Was macht er daraus, wie verwendet er es?

Wenn der Film aus Bildern besteht, — wozu macht der Mensch sich Bilder? Dem Menschen als schöpferischem Geist genügt die eine Wirklichkeit, die er vorfindet, nicht. Er will sich eine Wirklichkeit neben der gegebenen durch die eigene Tat gründen. Er will die Schöpfung nicht nur hinnehmen, sondern

er will sie preisen, indem er sie aufs neue erschafft. Darin übt der Mensch einen Teil seiner Freiheit und seiner Herrschaft über die Schöpfung aus, daß er sie im freien Spiel der Kunst nachformend wiederholt.

Der Film nimmt an diesem Spiel teil, darum ist er fraglos eine Kunst. Wer Bilder macht, ist Künstler. Mag der Film nebenbei auch noch eine Industrie und ein Geschäft sein, und mag ihm das nicht immer zum Vorteil gereichen, man kann es ihm jedenfalls nicht streitig machen, daß er grundsätzlich zu den Künsten zählt.

Eine andere Frage ist es, in welchem Grad der Film eine Kunst genannt werden kann.

Der Rang einer Kunst wird bestimmt: einmal von dem Gegenstand, den sie behandelt, zum andern von der schöpferischen Kraft, mit der sie diesen Gegenstand künstlerisch gestaltet. In der Wahl seines Gegenstandes ist der Film ziemlich unbeschränkt. Er kann nach dem Höchsten greifen, wenn er den Mut hat; es hängt von ihm selbst ab, wie hoch er hinauswill. Dagegen sind seinem Gestaltungswillen gewisse Grenzen gesetzt. Insofern der Film reine Bildkunst betreibt, ist ihm freie Gestaltung nur in besonders geringem Umfange möglich. Wir sehen das, wenn wir den Film mit der Malerei vergleichen.

Der Maler schafft sein Bild Stück für Stück mit dem Pinsel, und wenn es fertig ist, kann er sich rühmen, daß er das Ganze aus allen Teilen selbst erbaut hat. Alles an dem Werk gehört ihm, nicht nur die Komposition und die Stimmung und der besondere Blick, mit dem er seinen Gegenstand auffaßte, sondern der Gegenstand selbst stammt von ihm. Auch wenn er ihn von einem Modell abschaute, so hat er ihn doch gleichsam aus den Atomen neu zusammengefügt. Das kann der Filmbildner nicht sagen. Der eigentlich bildnerische Vorgang ist nicht ihm zuzuschreiben, sondern der Kamera. Die Kamera aber ist unschöpferisch, sie gibt nur wieder, was ihr ins Objektiv kommt. Der Maler hat bei jedem Pinselstrich zu wählen, wie er ihn ausführt; er ist jeden Augenblick frei, ihn dick oder dünn, grell oder gedämpft, kräftig oder zart aufzutragen. Aber die Kamera hat nichts zu wählen, sie ist nicht frei, sie arbeitet rein mechanisch, also nicht künstlerisch. Und der, der sie bedient, wird nicht schon dadurch zum Künstler, daß die Photographie ihm gelingt. Mag es auch darin Grade der Vollkommenheit geben, der höchste Grad bedeutet technische, nicht künstlerische Vollkommenheit.

Eigentlich künstlerische Betätigung steht dem Photographen nur an dem „Modell" offen. Das, was er photographiert und wie er es aufnimmt, das unterliegt seiner Wahl, darin ist er frei, also auch nur darin künstlerisch. Er kann den Ausschnitt des Bildes bestimmen, er kann es nach Belieben in Licht oder Schatten tauchen, er kann es von nah oder von fern aufnehmen, von unten oder von oben. Er kann diesen Baum aussuchen oder jenen, er kann sich ein Pferd vor die Linse holen oder einen Esel. Er kann mit der Umgebung, in die er seine Gegenstände setzt, Glück haben oder nicht; er kann den passenden Hintergrund finden und er kann ihn verfehlen. Aber wenn er einmal gewählt und arrangiert hat, dann ist das künstlerische Schaffen beendet; denn das übrige tut die Kamera ohne ihn. Der Photograph kann die Umstände, die Art und Weise seines Bildes bestimmen, die Substanz des Bildes nicht. Wenn nachher auf seinem Bild ein Kind lacht, so ist es sein Ver-

dienst, das Kind richtig hingestellt zu haben, es hübsch angezogen und sauber frisiert, vielleicht auch es zum Lachen gebracht zu haben. Aber das Bild vom lachenden Kind kann er sich nicht so zuschreiben, wie Leonardo sich die lächelnde Mona Lisa zuschreiben kann. Wenn Kunst immer verwandelndes, verdichtendes Neuschaffen heißt, so ist der Filmmann, insofern er einfach Bilder aufnimmt, nur in einem sehr abgeschwächten Sinn ein Künstler.

Er ist es schon mehr dadurch, daß er seine Bilder bewegt. Das bewegte Bild ist die Möglichkeit des Filmkünstlers, durch die er den Maler übertrifft. Er kommt damit in den Raum einer anderen Kunst: wenn die Bewegung, die der Film seinen Bildern gibt, künstlerisch ist, hat sie etwas mit Tanz zu tun.

In der Aufeinanderfolge seiner Bilder kann der Film Tempo, Häufigkeit des Wechsels, Rhythmus, Takt nach Geschmack bestimmen. Auch in die Art, wie er die Bilder erfaßt, kann er Abwechslung bringen. Er kann die aufnehmende Kamera schwenken und drehen, er kann sie entfernen und heranführen, er kann die Bilder durch Überblendung ineinander übergehen und auseinander hervorkommen lassen. Er führt also, wenn er den Bilderablauf bewußt gestaltet, eine Art von Tanz auf, und er kann es in der Kunst dieses Tanzes bis zur Vollendung bringen. Nur wird er niemals darüber hinwegkommen, daß sein Tanz ein Tanz von Bildern ist.

Denn der Unterschied bleibt doch bestehen: es ist nicht dasselbe, ob ein Bilderstreifen tanzt oder ein Tänzer. Es ist nicht gleichgültig, womit die tänzerischen Bewegungen vollführt werden, ob Menschen mit ihren Körpern tanzen oder Kameramann und Cutter mit Photographien. Tanz ist die Kunst der schönen Bewegung, deswegen kann man sie ohne Zweifel wie mit Fahnen oder Automobilen oder Flugzeugen oder Truppenteilen auch mit Bildern ausüben. Aber das erlesene und unübertreffliche Instrument des Tanzes ist doch der menschliche Körper. Hinter ihm bleibt der Tanz mit Bildern zurück.

Wir haben bisher vom Film als Tanz nur insofern gesprochen, als der Film seine Bilder in gegliederter Abfolge aneinanderreiht. Das Gesagte gilt also auch für einen Film, der nur unbewegte Gegenstände, also etwa Landschaften oder Bauwerke vorführt. Denn wir sprachen immer noch vom Film als Bild. Gehen wir jetzt zum andern Teil der filmischen Kunst über, zur Gestaltung des „Modells".

Der Film ruft nicht nur tänzerische Wirkungen hervor, indem er seine Bilder bewegt, sondern auch indem er Bilder von Bewegung zeigt. Um es auf ein sehr einfaches Beispiel zurückzuführen: der Film tanzt, indem er Tanzende photographiert. Aber das bringt den Film nicht ganz auf eine Linie mit der Tanzkunst. So sehr auch der Film über den Unterschied hinwegtäuscht, es ist doch etwas sehr Verschiedenes, ob Harald Kreutzberg auf einem Podium oder im Bild auf der Leinwand tanzt. Wir modernen Menschen sind leicht geneigt, die körperliche Gegenwart für wenig wichtig zu nehmen, weil wir körperliche Entfernungen so leicht zu überbrücken imstande sind. Und deshalb schätzen wir es wohl nicht immer richtig ein, wieviel mehr wir haben, wenn ein Freund bei uns ist, als wenn wir nur mit ihm telephonieren. Wenn schon der Verkehr der Menschen etwas einbüßt, der, statt von Auge zu Auge zu gehen, den Weg durch künstliche Vermittlungen nimmt, wieviel mehr

muß da die Kunst auf Unmittelbarkeit dringen! Der Film ist aber nur, insofern er Bild ist, eine unvermittelte Kunst, und wir sahen, wie sehr er darin beschränkt ist. Wo dem Film die eigentlich künstlerischen Möglichkeiten offenstehen, ist er eine mittelbare Kunst, und dieser Mangel wird ihm anhaften, wie weit er es auch sonst bringen mag.

Der Film vermag schon dadurch viel auszudrücken, daß er dem Auge der Kamera künstlerisch geformte Bewegungen stellt. Da sucht etwa eine Hand mit dem Schlüssel das Schloß. Und je nachdem, ob diese Hand suchend zittert oder fahrig schlenkert oder stracks ins Ziel trifft, malt sich in ihrer Bewegung eine ganze Stimmung, eine Charaktereigenschaft oder ein bedeutungsvoller Handlungsvorgang. Schon mit Bild und Bewegung allein kann der Film Seelisches, Menschliches aussagen. Aber er begnügt sich nicht damit; er bezieht den Schauspieler und das Wort in sein Wirken ein. Der Film gehört außer zu Bildnerei und Tanzkunst auch in den Bereich der Mimik und der Dichtung.

Nichts scheint näher zu liegen, als den Film mit dem Theater auf eine Stufe zu stellen. Und doch ergibt der genaue Vergleich neben den in die Augen fallenden Gemeinsamkeiten tiefgreifende Unterschiede.

Im Kino sowohl wie im Theater erlebt man eine Handlung. Die Handlung erregt unsere Teilnahme durch die menschlichen Spannungen, die sie austrägt. Je mehr wir uns in den Gestalten der Handlung selber wiedererkennen, je mehr die Konflikte der Personen in dem Spiel uns angehen und je tiefer die Entscheidungen, die sie fällen, uns ins Wesen treffen, um so höher steht die Kunst des Schauspiels. Das Schauspiel ist in der Hinsicht unbestreitbar der Höhepunkt der menschlichen Kunst, daß es zum Gegenstand die das Schicksal bestimmende Freiheit nimmt. Indem der Film die Kunst des Schauspiels hinzuzieht, erreicht er selbst diese Höhe. Der Schauspieler, seine Handlung und sein Wort, schenken dem Film das meiste an Seele, das ihm möglich ist.

Man kann den Vergleich zwischen Theater und Film natürlich nur gerecht durchführen, wenn man einem Bühnenspiel eine gleich hochstehende Filmhandlung gegenüberstellt. Selbst in diesem Falle jedoch sind die beiden Dinge in einem Betracht etwas Grundverschiedenes. Sie unterscheiden sich auf ähnliche Weise, wie sich ein Fußballmatsch, bei dem ich im Stadion dabei bin, und eines, das ich in der Wochenschau ansehe, unterscheiden. Nicht nur die körperliche Gegenwart allein ist hier der Punkt der Differenz, sondern daß ich in dem einen Fall Zeuge einer sich vollziehenden Entscheidung bin, während ich in dem andern diese als eine vollzogene Tatsache zur Kenntnis nehme. Im Stadion bin ich in Erwartung des Ausgangs. Er ist noch ungewiß, ich sehe mit den Kämpfenden zusammen dem Ende entgegen. Ich hoffe mit der einen Partei auf Sieg oder fürchte mit der anderen die Niederlage, und ich mache im Verlauf des Spiels alle Auftriebe der Hoffnung und alle Abstiege der Furcht mit. Im Kino dagegen lasse ich mir einen Bericht geben. Die Wochenschau zeigt mir das Spiel, nachdem dessen Ergebnis längst feststeht. Es ist also eigentlich kein Grund mehr zur Aufregung vorhanden. Und so ist es überhaupt im Film. Wenn die Handlung beginnt, ist sie schon entschieden. Sie kann nicht mehr geändert werden; denn sonst liefe ja der Film nicht hier vor meinen Augen ab.

Freilich kann auch auf dem Theater der Schauspieler nicht seine Rolle ändern. Wenn ich den Text vorher gelesen habe, weiß ich, daß Romeo und Julia unglücklich sterben werden. Aber was zum tragischen Schicksal der beiden Liebenden führt, das geschieht hier und jetzt, in diesem einmaligen Augenblick, in meinem Beisein. Es gibt ein wirkliches „Noch nicht" und ein wirkliches „Jetzt schon". Beim Film gibt es das nicht, weil nicht das Ereignis selbst vor meinen Augen stattfindet, sondern nur der Bericht darüber, durch Bilder illustriert, auf eine freilich sehr eindrucksvolle Weise erstattet wird.

Auch auf der Bühne begehen Romeo und Julia nicht wirklich Selbstmord. Dafür handelt es sich ja um ein Spiel, um Kunst. Und für den, der das Spiel der Kunst ernst nimmt, für den ist es auch ernsthaft aufregend. Daß sich beim Film die Zuschauer gewöhnlich nicht viel weniger zu erregen scheinen, als wenn sie bei dem Ereignis selbst zugegen wären, das liegt an der beschwörenden Kraft des Bildes, das Abgebildete stellvertretend zu ersetzen. Aber jedes Spiel ist schon eine Stellvertretung. Der Film also, der eine Spielhandlung zeigt, bietet die Stellvertretung einer Stellvertretung und steht deshalb sozusagen auf der Stufe einer ins Quadrat erhobenen Illusion. Die Frage ist, ob die Wirklichkeit eine so entfernte Abwandlung ihrer selbst noch trägt.

Der Film ist kein Drama, sondern der Bericht eines Dramas. Es geschieht nichts in ihm, sondern er erzählt etwas, das schon geschehen ist. (Weshalb sich zur Verfilmung Romane ebensogut oder noch besser wie dramatische Werke eignen.) Es gibt Filmleute, die das einsehen und deshalb den Film bewußter als bisher vom Theater trennen wollen. Sie wollen ihn darauf beschränken, sich durch die Mittel des Bildes und der Bewegung auszudrücken. Das allein sei im Grunde „filmisch". Sie mögen recht haben. Aber sie dürfen nicht vergessen, welch ein bedeutendes Stück der Seele des Films sie preisgeben.

Ein anderer gewichtiger Unterschied leitet sich davon ab, daß sich im Theater das Geschehen auf einer Bühne abspielt, im Kino dagegen nicht.

Eine Bühne ist ein Raum, eine Leinwand ist eine Fläche. Die dritte Dimension fehlt auch dem Maler, aber er hat dafür keine Bewegungen darzustellen. Die Bewegung der frei handelnden Person bedarf aller drei Dimensionen. Man kann die fehlende wohl vortäuschen (wie auch das Theater vieles vortäuschen muß), aber es ist mißlich, wenn der Behelf schon beim Elementaren anfängt. Zudem wissen wir, wie gefährlich es ist, wenn eine Sache von vornherein aus einer „Perspektive" dargeboten wird. Beim Film ist alles Perspektive. Man muß einmal in der vordersten Reihe eines Kinos gesessen sein, um zu wissen, wie sehr sich das auswirkt.

Die Bühne ist ein feststehender Raum. Auch wo die Einheit des Ortes in eine Vielfalt von Örtlichkeiten zersplittert ist, immer ist erst der Raum da, ein ganz bestimmter Raum, und in ihn treten die Handelnden ein, um sich dramatisch zu begegnen. Der Raum umfaßt sie, der Bühnenraum schließt die Personen und das Geschehen zusammen. Er ist eine Welt im Kleinen. Im Film dagegen kann der Ort der Handlung nicht nur ungehemmt oft wechseln, sondern dieser Ort ist vor allem niemals ein Raum. Er ist immer nur ein Stück von einem Raum, ein Teilabschnitt; er ist kein Ganzes und hat

keine Selbständigkeit. Er entsteht und vergeht mit dem Bild. Darum hat der Film nicht die feste Einheit, die geschlossene Ganzheit, die dem schlechtesten Theaterstück einfach durch den Bühnenraum schon vorgegeben ist. Einheit und Ganzheit aber sind unerläßliche Forderungen an ein Kunstwerk. Der Film muß ihnen auf andere Weise nachkommen. Aber er hat es schwer, weil ihm die natürlichste Vorbedingung dafür abgeht.

Der Bühnenraum ist vom Zuschauerraum getrennt. Die Rampe, der Vorhang, die Soffitten ziehen eine klar betonte Grenze zwischen dem Reich des Gegebenen und dem des Erdachten. Diese Grenzlinie erfüllt dieselbe Aufgabe, die der Rahmen beim Bild hat: das Kunstwerk in seinem Sondersein gegen die natürliche Welt abzuheben. Der Film hat nichts, was diesen Abstand von den sonstigen Dingen einschärft. Seine Bilder stehen mitten im Publikum, sie sind so groß, daß jeder sie betrachten kann, als hätte er sie ganz nahe vor den Augen. Das, was da zu sehen ist, hat keinen festen Ort, es ist nicht „da vorn", wie im Theater, sondern überall — im Kino sind die besten Plätze hinten! Jeder Zuschauer genießt den Film für sich, sein Vordermann hat nichts vor ihm voraus, weil er dem Geschehen näher ist. Diese Abstandslosigkeit macht den Film oft so indiskret. Und das ist seinem künstlerischen Charakter nicht förderlich. Was keine Distanz hat, kann auch nicht verbindlich sein, was keine klare Grenze hat, behält nicht leicht eine deutliche Gestalt, was nicht vom andern ringsum geschieden ist, erlangt die Hoheit nicht, die der Kunst gebührt.

Das Theater scheint dem Film unterlegen zu sein, weil es so viel fester an einen Ort gebunden und darum so viel mehr in der Spannweite seiner Mittel und Möglichkeiten beschnitten ist. Aber diese Beschränkung ist in Wahrheit sein Vorteil. Das Theater ist festgehalten im Raum, aber auch der Mensch bleibt immer in den Raum gebannt, und darum ist das Theater ihm angemessener als der Film, der mit Raum und Zeit schaltet und waltet, als gäbe es sie nicht. Diese Überlegenheit ist keine echte Herrschaft über Raum und Zeit. Nicht mit technischen Mitteln, die sie vergessen lassen, sind Raum und Zeit zu überwinden, sondern nur durch den Geist, der sie verwandelnd übersteigt. Dieser Geist kann sich auch im Film offenbaren, aber die Ungebundenheit, die die Technik ermöglicht, ist ihm dafür keine Hilfe.

Man kann den Film nicht nur als Kunst ansehen. Er will nicht nur freies, schöpferisches Spiel sein, sondern er will unterrichten, belehren, erziehen. Es kann hier außer Acht bleiben, wieweit die Kunst das immer ohnehin tut. Der Film tut es mit Absicht und Bedacht.

Zu allen Zeiten hat das Bild dazu gedient, dem Menschen die Welt zu erschließen. Er braucht das Bild, um die Schöpfung kennenzulernen. Bilder geben ihm Kunde von fremden Ländern, vergangenen Zeiten, unzugänglichen Posten des Lebens. Bilder füllen ihm den Schatz seines Wissens, denn sie zeigen ihm, was er selber nicht anschauen kann. Zu diesem Dienst bietet sich der Film an, und er leistet ihn mit viel Geschick.

Im Film kann man sehen, was man auch sonst sieht. Die Freude daran, die Wirklichkeit verwandelt und erhoben wiederzusehen, macht mehr den künstlerischen Genuß des Films aus. Aber er zeigt auch, was man sonst nicht sieht, und das ist die Lust, die der Wissensdrang und die Neugier an ihm finden.

Der Film zeigt uns die Welt. Wir sehen das Leben der Reichen und das Leben in der Wüste; das Treiben der Cowboys und das Schwärmen der Mikroben; das Rennen auf der Themse und den Boxkampf in Neuyork; die Vorgänge hinter den Mauern der politischen Kongreßsäle und die Verhandlungen vor dem Gerichtshof zu Nürnberg. All das rollt vor unseren Augen ab, wir sind Zeugen, wir haben es selbst gesehen. Wozu die Phantasie eines Alltagsmenschen zu arm ist, um es sich auszumalen, dazu verhilft der Film ihm und führt es ihm vor: prachtvolle Paläste, berückend schöne Frauen, seltene Schmuckstücke, atemraubende Kämpfe und Abenteuer. Was sich der kleine Mann nicht leisten kann: die Reise nach dem Süden, den Verkehr in teuren Lokalen, den Umgang mit berühmten Männern — um einen geringen Eintrittspreis kann er sich die zweistündige Illusion von all dem kaufen. Wozu sonst einer nie käme, um es zu studieren, sei es aus Mangel an Zeit oder aus Mangel an Verstand, das läßt er sich im Kino erklären: den Gang der Sterne, die Entwicklungsstadien einer Zelle, die Formen der Kristalle, den Verlauf der Schlacht bei Waterloo.

Der Film dient wie das Buch, die Zeitung, der Rundfunk der Unterrichtung der Menschen. Und er hat vor diesen voraus, daß sein Unterricht der eindringlichste, weil anschaulichste, der vergnüglichste, weil müheloseste ist.

Aber daß jedermann so gern zum Film in die Lehre geht, das bringt ihn zugleich in Gefahr. Der Film möchte es seinem Publikum immer noch leichter machen, möchte ihm immer weitere Anstrengungen ersparen, und das ist für das Lernen nicht gut. Je mehr sich der Film von der Gunst seines Publikums abhängig weiß, ein um so bedenklicherer Lehrmeister ist er. Weil er dann dazu neigt, nur die angenehmen Dinge zu zeigen und die möglichst von ihrer angenehmsten Seite. Er läßt das Ernsthafte, Schwierige, Umstrittene aus; was zu Folgerungen zwingt oder Voraussetzungen verlangt, verschweigt er. Er vereinfacht, verharmlost, verschönt, und das Ergebnis ist, daß sich die Welt im Kino viel leichter, eingängiger, hübscher, problemloser ausnimmt als in Wirklichkeit. Der Kinobesucher lernt die Welt nicht kennen, wie sie ist, sondern wie sie für ihn zurechtgemacht wurde. Aber er bemerkt es nicht leicht, weil er ja Photographien sieht, also eine Sorte von Bildern, auf deren Wirklichkeitstreue er sich verlassen zu dürfen glaubt.

Es liegt für den Film nahe, die Wirklichkeit zu „behübschen". Der Filmphotograph kann nur immer einen Ausschnitt bringen, — wer kann es ihm verdenken, daß er sich nicht gerade den häßlichsten aussucht! Er ist gewohnt, an seinem „Modell", bevor er es auf die Platte bannt, zu arbeiten, — was Wunder, daß er nicht ruht, bis er es zu möglichster Gefälligkeit gebracht hat! Die Mittel der Montage, des Tricks, der Retouche, die ihm zur Verfügung stehen, verlocken dazu, schöne Täuschungen zu vollführen, und es ist sehr begreiflich, wenn der Filmmann der Versuchung erliegt, sich mit Hilfe seiner Technik eine Märchenwelt zusammenzuzaubern, in der das irdisch Unmögliche möglich geworden ist. Verübeln muß man ihm nur, daß er seine technischen Träumereien oder Basteleien nachher als Wirklichkeit vorsetzt. Er selbst wird den Abstand zu seinem Werk haben, der ihm die Scheidelinie zwischen Phantasie und Wirklichkeit deutlich läßt. Aber kann er mit Recht von jedem Zuschauer das Gleiche erwarten?

In früheren Zeiten erfuhr der Mensch das Unbekannte entweder durch nüchterne Beschreibungen oder durch den Gesang der Dichter. Beide Auskunftsmittel waren sehr wohl von einander zu unterscheiden. Der Barde, der ein Heldenlied vorträgt, findet von vornherein andere Erwartungen vor als ein Reisender, der aus fremden Ländern erzählt. Vorausgesetzt, daß der Künstler ernsthaft ist und der Berichterstatter glaubwürdig, dann bringen beide Wahrheit, so sehr auch das, was sie sagen, voneinander abweichen mag. Die Wahrheit des einen ist die Wahrheit der Kunst, die des andern die der historischen Treue. Kunst und Kunde haben ihre verschiedene Wahrheit, und solange sie getrennt bleiben, werden sie auch richtig verstanden. Im Film nun mischen sich die beiden Darstellungsweisen. Der Film bringt Kunst und Kunde zugleich. Darum mischen sich auch die beiden Sorten von Wahrheit. Und das kann zu Verwirrungen führen. Der Film ist, wenn wir ihn in eine der angeführten Kategorien einreihen wollen, so etwas wie ein Reisender, der in seinen Berichten aufschneidet, eine Art von Schwadroneur. Wenn man das weiß, ist dies nicht weiter gefährlich. Es ist dann ein Vergnügen, so einem Münchhausen zuzuhören. Aber wissen es alle?

Man darf dem Film nicht alles glauben und nicht alles abstreiten. Daß nicht alles freie Erfindung ist, dafür zeugen seine Bilder, die er nicht selbst gemalt, sondern mechanisch aufgenommen hat. Daß nicht alles stimmt, was er vorbringt, beweist der Vergleich mit der Erfahrung. Nur ist es für die meisten Filmbesucher nicht immer leicht, die beiden Arten von Wahrheit, die der Film verschmolzen hat, im eigenen Kopf wieder auseinanderzunehmen.

Natürlich ist auch beim Film der Unterschied bekannt. Man spricht von Spielfilmen im Gegensatz zu Kultur- oder Dokumentar- oder Lehrfilmen. Aber die Trennung läßt sich nicht ganz strikt durchführen. Auch der Film, der nur Bestehendes wiedergeben will, ist nicht rein objektiv. Auch er läßt aus, übersieht, vertuscht, was ein Beschauer an Ort und Stelle wahrnehmen würde. Auf der anderen Seite ist auch der phantastischste Spielfilm immer an die banalste Realität gebunden, weil das Ding, das die Kamera aufnimmt, immer es selbst bleibt, was man auch immer an ihm vornehmen mag.

Eine andere Schwäche, die der Film als Lehrmeister nie so leicht loswerden wird, ist die, daß er die Passivität seines Publikums nicht überwindet. Der Mensch, der im dunklen Kinosaal sitzt und Auge und Erwartung zu den überlebensgroßen Bildern auf der Leinwand erhebt, ist nicht in der Verfassung, viel zu denken. Auch wer es sonst kann, ist hier nicht dazu aufgelegt. Die Situation ist nicht danach. Er will Bilder sehen, er will beschäftigt werden, will etwas mit sich geschehen lassen, aber nicht selber tätig mitwirken. Wenn er nicht schon mit einem kritischen Vorbedacht ins Kino geht, läßt er beim Eintritt die Arbeit der Gedanken aufhören. Denn gerade um davon auszuruhen, hat er ja diese Stätte aufgesucht. Nun ist es aber für den Menschen, der etwas lernen will, zu neuen Erkenntnissen kommen will, unerläßlich, daß er dabei mitarbeitet. Das angeschaute Bild ist Anlaß, ist Hilfe, ist Ausgangspunkt für den Erkenntnisvorgang, aber es ersetzt nicht die Tätigkeit des Verstandes. Wenn das Bild vom Geist allein gelassen wird, findet keine wirkliche Erkenntnis statt. Erkenntnisse zu haben ist eine anstrengende und aufreibende Angelegenheit, und soweit der Film dies seinem Publikum ersparen möchte, verwehrt er ihm Erkenntnis. Freilich ist kein Film umsonst,

denn vieles wird doch verarbeitet, weil das Denken beim Menschen eben nie ganz auszuschalten ist. Aber wer darauf vertraut, daß die Menschen durch den Film gebildet werden, weil sie durch den Film mit so viel Welt bekannt gemacht werden, der wird enttäuscht werden. Denn nirgends sind die Bedingungen so dazu angetan wie im Film, daß der Sehende sieht, ohne zu sehen.

Bildung verlangt Bewußtsein. Nur die Erkenntnisse fügen sich unserer Bildung ein, die wir uns einmal mit Bewußtsein angeeignet haben. Aber es gibt auch eine Art, sich innerlich zu bereichern, die das Bewußtsein nicht nötig hat. Viele Inhalte des Lebens gehen in uns ein, bleiben in uns und wirken in uns, ohne daß unser Bewußtsein sie je kontrolliert. Die Dinge der Sitte und der Lebensgewohnheit, die Färbung der Sprache in Ton und Jargon, gewisse Vorbehalte des Geschmacks und bestimmte Vorempfindungen des Gefühls, dies und manches andere lernt der Mensch auf unbewußte Weise, einfach indem er sieht, mitmacht, nachahmt.

Dies ist die Weise, wie der Film in die Seelen eindringt. Man sieht im Film, man sieht ziemlich ausschließlich und unabgelenkt, man sieht gefesselt und gebannt. Das Gesehene gefällt, also sieht man doppelt gefesselt und gebannt. Das Gesehene bewegt sich, und was sollte das gespannt betrachtete Bild, das sich bewegt, eher tun als den Betrachter zu bewegen! Er wird bewegt, er bewegt sich mit, wenn er auch dabei völlig passiv bleibt. Und da die Bewegung lebendig ist, fühlt sich der Bewegte wohl in ihr. Was tut so gut wie eine lebendige Bewegung! Je lebendiger sie ist, um so wohler tut sie, besonders da man sie gewissermaßen vollführt, ohne einen Muskel zu rühren. Der Film sorgt schon dafür, daß die Bewegung, die er zeigt, von geballter Lebendigkeit ist. Das bezahlt er ja an seinen Stars so teuer, daß sie gesammelte, gekonnte, beherrschte, lebendigste Lebendigkeit vormachen. Denn die Tausende wollen sie mit ihnen mitmachen, wollen sie ihnen nachmachen. So wie sich der Filmheld bewegt, so wollen sie sich auch bewegen; wie er fühlt, so wollen sie mit ihm fühlen; wie er siegt, so wollen sie ihm gleich siegen.

Es ist klar, welche erzieherische Macht der Film durch die Suggestion besitzt, die er ausübt. Daß er dem Besucher den Beitrag zu seiner Bildung, den dieser von ihm erwartete, im Wesentlichen schuldig bleiben muß, macht er dadurch wett, daß er viel unmittelbarer Einfluß auf seine Seele nimmt.

Wer Bildung vermittelt, der bereitet den Empfänger nur sehr entfernt auf das Handeln vor. Er gibt ihm einen Standpunkt, von dem aus er urteilen, Motive, unter denen er wählen kann; Wissen, das, Gründe Für und Wider erwägend, um eine Entscheidung ringt. Aber die Entscheidung selbst gibt er ihm nicht, die muß der Bildungsempfänger selbständig fällen, sie bleibt seiner Freiheit aufgegeben. Bildung erhöht die Würde der Freiheit, weil sie ihre Möglichkeiten vermehrt, aber sie vergrößert damit auch ihre Last. Denn je weitgespannter der Umkreis ist, in den die Bildung ihren Adepten stellt, daß er ihn frei bestimmend beherrsche, um so schwieriger ist es für ihn, mit der vielen Freiheit fertig zu werden. Darum ist der, der Bildung bringt, bisweilen dem Menschen nur halb so willkommen wie der, der die Entscheidung gleich selbst bringt. Wer ohne den mühseligen Umweg der Bildung gleich unmittelbar zum Handeln führt, das ist der Tröster, der Helfer, den man braucht. Den nimmt man am liebsten zum Führer.

Und der Film kann auf eine so sanfte, unmerkliche, ungemein entgegenkommende Art zum Handeln führen! Man sitzt im weichen Sessel und braucht nichts weiter zu tun, als sich der Eindrucksmacht des Bildes hinzugeben. Das übrige geht alles von selbst. Ja, so wie Hans Albers das macht, so muß man das machen! So werde ich es von jetzt an auch machen....

Vom Film gehen Antriebe aus, denen kaum einer widerstehen kann. Wie man sich begrüßt, wie man eine Zigarette anzündet, wie man einen Unbekannten anspricht, wie man elegant Sekt trinkt, diese und ähnliche Kleinigkeiten der Lebensart werden heute vom Film festgelegt. Aber auch in ernsteren Dingen macht der Film die Mode. Wie man mit Frauen umgeht, wie man sich in einer unglücklichen Ehe benimmt, in welchem Ton man über den Sinn des Lebens spricht, was man tut, um den Schmerzen des Lebens gewachsen zu sein, all das gibt heute, nach der guten oder nach der üblen Seite hin, weitgehend der Film an. Der Film formt die Menschen, erteilt Anleitung und Ratschläge für das Leben, er ist für Anstand und Sitte Fibel und Lehrer zugleich. Aber er wendet sich nicht, wie das sonst der Erzieher, vor allem der Erzieher von Erwachsenen, gehalten ist zu tun, an die Einsicht des Menschen, ihm Beweggründe vorlegend, in Zukunft so und nicht anders zu handeln, sondern er beeinflußt das Handeln des Menschen ohne Umschweife. Er hält sich nicht damit auf, Grundsätze abzuleiten und einzuprägen, denen folgend der Mensch sich in der gewünschten Weise zu verhalten vornimmt, sondern er umgeht die Instanz des Verstandes und impft die Verhaltensweise sozusagen gleich ins Blut ein. Er ist durch dieses unmittelbare Einwirken seines Erfolges viel sicherer als der Pädagoge, der, indem er die Freiheit des Zöglings aufruft, vor ihr letztlich ohnmächtig bleibt. Aber indem der Film sich seine Wirkung auf diese Art erleichtert, rückt er im Rang eine Stufe hinunter. Er ist als Menschenformer nicht eigentlich Erzieher im hohen, geistigen Sinn des Wortes, sondern Demagog und — Magier.

Es ist die demagogische Gefahr des Films, daß er überredet statt zu überzeugen, daß er blindlings mitreißt, statt durch Sehendmachen zu begeistern, daß er durch Triebe treibt, statt durch Werterkenntnisse zu ziehen. Diese Gefahr wird um so bedrohlicher, als ihm die Mittel der Bezauberung zu Gebote stehen. Mit dem Film ist die Magie wieder in breitester Front in das moderne Leben eingetreten.

Die Magie setzt die sympathetische Verknüpfung alles Seins in Rechnung und vertraut darauf, daß der Probefall, den sie im Bilde vornimmt, für den Ernstfall, den sie im Auge hat, mehr als nur eine leere Parallele bedeutet. Der Wilde, der sich zur Jagd rüstet, glaubt seinem Glück ernsthaft vorzuarbeiten, wenn er das Wild, auf das er ausgeht, zuvor daheim an der Wand, an die er es gemalt hat, symbolisch tötet. Es soll nicht behauptet werden, daß er damit etwas völlig Abwegiges glaubt. Ohne Zweifel gibt es magische Wirkungen, wenn wir sie auch im allgemeinen durch die Verkümmerung der entsprechenden Organe nicht mehr auf eine natürliche Art auszulösen verstehen. Nicht nur die causa efficiens, sondern auch die causa exemplaris spielt im Aufbau des Kosmos eine Rolle, und darum bestehen Zusammenhänge, die das kausale Denken allein nicht aufzuhellen vermag.

Aber die Magie wird zum Unfug, wenn man ihr zumutet, was sie nie leisten kann, wenn man sich von ihr schenken lassen will, was durch saure, ehrliche

Arbeit zu erreichen wäre, wenn man das im Bild Vollbrachte bereits für die Bewältigung der Wirklichkeit ansieht. Die Magie des Films hält sich von diesen Verkehrungen und Übertreibungen keineswegs ganz frei.

Der Film stellt Bezüge her, deren Magie fraglos zunächst zu Recht besteht. Wer im Film eine Pirsch auf Großwild miterlebte, dem kann es niemand abstreiten, daß er in irgend einem Sinn dabei gewesen ist. Er ist mehr dabei gewesen, als wenn man ihm nur davon erzählt oder wenn er davon gelesen hätte. Das ist eben das Geheimnis des Bildes, daß es an dem, was es darstellt, eine bestimmte Art von Teilnahme gewährt, die mehr als eine bloße intentionale, rein geistige Vergegenwärtigung bedeutet. Dieser Sinn des Bildes wird durch die Verehrung bestätigt, die auf der ganzen Welt Bilder genießen, die etwas Verehrungswürdiges darstellen. Freilich kommt es wohl nicht viel weniger häufig vor, daß die Verehrung bei dem Bilde steckenbleibt. Was im Religiösen Abgötterei bedeutet, das bedeutet in den übrigen Bereichen eine je nach Wichtigkeit bedenkliche oder harmlose Verkehrung der „weißen" Magie in „schwarze" Magie. Das Wesen dieser Verkehrung ist es, das Bild mit der Wirklichkeit, die es abbildet, zu vertauschen.

Die „schwarze" Magie des Films setzt also da ein, wo einer, um zu unserem Beispiel zurückzukehren, meinen würde, durch das Anschauen eines Jagdfilms selbst im Vollsinn ein Jäger geworden zu sein. Es klingt vielleicht belustigend, so etwas als möglich hinzustellen, aber es kommt vor, und zwar häufig, in einem gewissen Grad wohl sogar meistens.

Wer im Film mit seinem Helden ein schwieriges Abenteuer mitmachte und mit ihm bestand, ist mit ihm so innig verbunden, daß er nachher nicht immer ohne weiteres den inneren Abstand gewinnt, um seinen Anteil an dem Erlebnis so bescheiden anzusetzen, wie er tatsächlich ist. Die magische Beziehung, die er durch das Bild mit dem geschauten Vorgang gewann, hat die Tendenz, sich fester zu knüpfen und länger zu halten, als es ihr eigentlich zukommt. Die Magie des Bildes, im Kino unter außergewöhnlich günstigen Bedingungen gewirkt, hat den Zuschauer in so engen Kontakt mit dem Helden gesetzt, daß er sich nicht mehr ganz scharf von ihm zu trennen weiß. Wenn er das Kino verläßt, geht er als ein Stück Bing Crosby oder Ingrid Bergman hinaus. Je empfänglicher er für solche Kontaktströme ist und je williger er sich ihnen überantwortet hat, um so nachhaltiger identifiziert er sich mit seinem Filmliebling. Der moderne Mensch ist labil, anlehnungsbedürftig, unselbständig genug, daß dieses Kontaktnehmen für ihn ein Bedürfnis und damit eine Gefahr wird.

An sich und in rechten Grenzen ist es dem Menschen erlaubt, vorübergehende oder auch andauernde Schwächen dadurch zu überwinden, daß er sich in einen Stärkeren hineinlebt und sich von dessen Kraft auf dem Wege der Sympathie eine Strecke lang weiterhelfen läßt. Ohne Frage hat die christliche Heiligenverehrung auch diesen Sinn. Aber wenn schon die Heiligenverehrung, wo sie übertrieben wird, Auswüchse zeitigt, so muß dies beim Film um so mehr befürchtet werden, als die Identifikation bei ihm viel müheloser geschehen kann, ja, sich geradezu von selbst aufdrängt.

Und gerade der heutige Mensch neigt in seiner seelischen Labilität und Haltlosigkeit sehr dazu, sich das Leben abnehmen zu lassen. Im Film, da

meistern sie das Leben, — habe ich es nicht genug gemeistert, indem ich dabei zusehe? Der da so großartig seine Gegner zu Boden wirft, der da so glänzend zu reden versteht, — bin ich das nicht selbst? Welch starke Liebe, welch schöne Treue, welch siegreiche Tugend, — ist es nicht die meine? Wie sie Herr werden, wie sie kämpfen, wie sie siegen, — bin ich nicht mit ihnen Herr geworden, habe ich nicht mit ihnen gekämpft und gesiegt? Genügt es nicht, daß ich dabei war? Wozu noch draußen all das selbst und allein wiederholen! Ich habe es ja schon getan im Kino, und es ging viel leichter zusammen mit den Filmstars, als ich es allein könnte.

Natürlich stellt solche Überlegungen niemand bewußt an. Aber tatsächlich benutzen viele die Gelegenheit, das Leben von sich selbst abzuschieben und es sich von anderen tragen zu lassen. Im Kino überwindet der Mensch seine Schwäche, weil er die Grenzen der eigenen Individualität überschreitet und im magischen Austausch an der Individualität anderer, stärkerer Menschen teilnimmt. So scheint es wenigstens. In Wirklichkeit ist der Vorgang wohl anders. Vielleicht kann man ihn so beschreiben: der Zauber des Bildes, der den Zuschauer eines Filmes gefangennimmt, führt ihn auf den tieferen Grund seines eigenen Wesens, wo noch unverbrauchte Reserven liegen. Indem der Mensch dorthin geleitet wird und dort wieder, und sei es auch nur für kurzen Aufenthalt, Fuß fassen kann, fühlt er einen jungen Zuwachs an Leben in sich aufsprießen, und er bringt eine deutliche Erfrischung von dort mit. Was wie ein Geschenk von dem andern, dem Helden, erscheint, hat er in Wirklichkeit sich selbst entnommen. Nur konnte er den Zugang zu diesen Vorräten nicht finden, ohne daß das Bild von einem kraftvolleren, herrlicheren Dasein ihn aufrief und unvermerklich zwang, sie zu suchen. Und sobald er wieder allein ist, hat er den Zugang zu seinen eigenen Quellen wieder verloren. Es dauert nicht lange, und er fühlt sich elend wie vordem. Die Quelle des Lebens in ihm ist nicht stark genug, daß sie von selber rinnt, er muß wieder ins Kino gehen, um sie von neuem zum Fließen zu bringen.

Das mag dunkel klingen. Die Erklärung der Vorgänge mag nicht befriedigen, aber man kann die Tatsache nicht ableugnen, daß die Massen heute den Film als Lebenselixier lieben und gebrauchen. Im Film vergessen sie sich selbst, sie verlieren ihr armes Ich und gewinnen in dem Rausch, in den der Film sie versetzt, ein volleres, gedrängteres Leben, als ihnen im Alltag vergönnt ist.

Alles, was der Mensch Unterhaltung nennt, tut er zu dem Zweck, um ein wenig über sich hinauszukommen. Er sucht die Zerstreuung auf, um die Klammern, die ihn in seinem engen Ich festhalten, ein wenig zu lockern. Diese Erleichterung ist durchaus für ihn vorgesehen. Nur darf er sich davon nicht zuviel versprechen. Die kleinen Nöte des Lebens darf er auf diese Weise heilen, aber nicht die große Not seines Menschseins. Den Mangel an Leben, der dem einzelnen als Individuum anhaftet, darf er sich von anderen Individuen beheben lassen, oder er kann Zuflucht im Allgemeinen, in der Natur, in der Gesellschaft suchen. Aber der Mangel an Leben, der dem Menschen als Kreatur und vor allem als unerlöster Kreatur wesentlich zugehört, der kann so nicht behoben werden. Über die Grenzen, die dem Menschen als Geschöpf gezogen sind, kommt er nur in der Religion hinweg. Gegen die Grund-

not des Daseins hilft nur das Gebet, vor dem eigentlichen Mangel des Lebens steht nur eine Zuflucht offen: Gott.

Immer suchen die Menschen in der Religion das Leben. Wenn nicht in der wahren Religion, dann in einer falschen. Wenn sie Gott nicht treffen, wo er ihnen entgegenkommt, um ihnen das Leben zu bringen, dann suchen sie auf ihren eigenen Wegen den Gott herabzuzwingen, daß er ihnen Leben ablasse. Sie wenden die Praktiken des Behelfs, die sich in den kleinen Nöten als nützlich erweisen, auf die große Not an; sie vermengen mit der Religion die Magie. Der magische Austausch des Lebens gelingt ihnen so oft untereinander, warum soll er nicht mit Gott gelingen?

Im Hellenismus suchten die Menschen das gesteigerte Leben in den Mysterienkulten. Im Blute eines geschlachteten Stieres unterzutauchen, sollte dem Neophyten die Lebenskraft des Tieres zuleiten. Sich durch Verwundungen und Tänze in Raserei zu versetzen, das sollte den Zusammenhang mit dem Kosmos herstellen und so die individuelle Begrenztheit sprengen. Sich durch den rituellen Nachvollzug seines Lebens mit dem Gott zu vermählen, das sollte die Fülle göttlichen Lebens auf den Eingeweihten herabziehen. Der religiöse Rausch war das Mittel, sich in den Besitz überirdischer Lebenskräfte zu setzen.

Wir haben heute ebenso viel Bedürfnis nach Lebenszuschüssen. Und wieder sucht man sie im Rausch zu erlangen. Die Religion ist für den heutigen Menschen so weit ausgeschieden, daß er sich nicht einmal mehr in den religiösen Rausch verirrt. (Das geschieht nur in kleinen Sekten und Konventikeln.) Er nimmt die Geschlechtslust, den Genuß der Narkotika, die Unterhaltungs- und Zerstreuungsmittel dafür in Anspruch. Aber gerade weil er Religion nicht kennt, erwartet er von den Mitteln, die er hat, daß sie ihm geben, was in Wahrheit nur die Religion zu geben vermag. Er will vom Film nicht nur eine kleine Erholung, sondern er ersehnt von ihm: Wiedergeburt, Neuwerden, „ewiges Leben". Zwar kennt er diese Namen vielleicht gar nicht, denn es ist die Religion, die sie verkündet. Aber das Bedürfnis ist ihm eingeschaffen, und er geht ihm nach, wo immer er es zu befriedigen hofft.

Der Film ist an sich eine unschuldige Unterhaltung wie viele andere. Die kleine Erfrischung, die er spendet, ist durchaus legitim, — solange er nichts als eine kleine Erfrischung spenden will. Heute ist es schwer für den Film, dabei stehen zu bleiben. Ob er gleich selbst sich noch so bescheiden einschätzen mag, in Wirklichkeit ist er für die Massen Religionsersatz geworden. In einer Welt, in der die Dimension des Religiösen weithin leer geworden ist, erfüllen eben andere Instanzen, die irgendwie mit ihren Spitzen ins Religiöse hineinragen, die Funktion der Religion. Im Film findet etwas statt, das wie ein Kult des Lebens aussieht, und deshalb drängen die Menschen hin, um dort das auszutragen, was sie, wenn sie besser belehrt wären, Frömmigkeit nennen würden.

Hier liegt für den Film die Gefahr der Dämonie. Er muß sich entscheiden, ob er dem Irrtum weiterhin Vorschub leistet oder nicht. Da es ihm schwer werden dürfte, angesichts des blinden Drängens der Massen seine Harm-

losigkeit zu erklären, bleibt ihm nichts übrig, wenn er keinen Götzendienst treiben will, als sich wirklich der Religion anzuschließen. Er kann den Leuten zurufen: „Um Gottes willen, wofür haltet ihr uns!" Aber er wird damit nicht durchdringen. Deswegen muß der Film sich dazu verstehen, auf den hinzuweisen, der größer ist als er und von dem allein das erbeten werden kann, was man bei dem geglücktesten Film immer vergeblich sucht. Der Film kann nicht neutral bleiben. Er muß entweder der Religion dienen, oder er wird ein Götzenpriester.

Als Kunst muß sich der Film mit den Gesetzen der Kunst auseinandersetzen. Es wird ihm wegen seines unglücklichen Mischcharakters nicht leicht fallen. Aber auf diesem Gebiet ist er verhältnismäßig autonom. Als Bildungsmittel wird der Film sich ein wenig die Aufsicht derer gefallen lassen müssen, denen daran liegt und die berufen sind, dafür zu sorgen, daß der Mensch nicht des Geistes, das heißt der Selbständigkeit des Denkens und der Freiheit des Handelns verlustig geht. Als Lebensmittler aber gerät der Film in die Botmäßigkeit der Religion.

Es wird sich also darum handeln, das Verhältnis zwischen dem Film und dem Christentum zu ordnen. Wenn auf beiden Seiten mit Vernunft vorangegangen wird, ist es durchaus so zu gestalten, daß der Film dabei nicht in unwürdige Abhängigkeit und die Religion nicht in Verruf kommt. Die Unterordnung soll von seiten des Films keineswegs darin bestehen, daß jetzt alle Filme fromm werden oder zumindest ein frommes Ende bringen müßten. Und die Religion soll ihre Vorrechte gegenüber dem Film nicht durch eine kleinliche Bevormundung geltend machen. Aber es müßte in der Öffentlichkeit klar werden, mit welchen Mächten der Film im Bunde steht, wo auch er sich beugt und einen Vorrang einräumt.

Wir sprachen die ganze Zeit nur von dem Film, der in den Grenzen der Sittlichkeit bleibt. Wir wissen, daß der Film noch allenthalben Mißbrauch mit seinen Mitteln treibt. Daß es ihm vielfach nicht um Kunst, sondern um Geschäft zu tun ist; daß er oft nicht aufklären, sondern verwirren, nicht läutern, sondern verführen will; daß er oft nicht erfrischt und kräftigt, sondern nur noch mehr verbraucht und schwächt. So wie der Film heute in Wirklichkeit ist, wirkt er oft nicht als Erzieher und Bildner. Er baut nicht nur auf, sondern reißt mindestens ebenso oft nieder. Er weckt falsche Ideale, färbt das Laster schön und weiß alle die Entschuldigungsgründe für die sittliche Schwäche darzureichen, nach denen die böse Neigung im Menschen verlangt. Doch diesen Schaden richtet der Film an, weil er seine eigenen Gesetze übertritt. Er brauchte ihn nicht anzurichten. Wenn er nur guten Willen hat, kann er sich darin selbst zur Ordnung rufen. Aber was der Film im Religiösen an den Menschen verdirbt, das entgeht zum Teil seiner Übersicht. Diesen Schaden in Zukunft zu verhüten oder wenigstens einzudämmen, wird man dem Film helfen müssen.

Zur religiösen Situation

Buchbericht von HANS PFEIL

Wer im politischen und geistigen Wirrwarr unserer Tage nicht einfach vom Strudel der Ereignisse überflutet werden möchte, hält Ausschau nach sicheren Richtpunkten, um die Lage zu erkennen, in der sich der Mensch von heute befindet; er fragt sich, welche seelischen und geistigen Strömungen gegenwärtig die einflußreichsten und welcher Art die durch sie ausgelösten Wirkungen sind. Ganz besonders ist es der religiöse Mensch, der diese Fragen als die seinen empfindet und mit ihnen ringt; denn in der ernsten Besorgnis, den Anruf der Stunde zu verfehlen, drängt es ihn, zu erfahren, wieviel die Uhr geschlagen hat und was für eine Zeit sich nun nähert.

In solcher Besorgnis bietet sich eine Neuerscheinung des bekannten Wiener Philosophen, Pädagogen und Theologen Michael Pfliegler zur Hilfeleistung an. Wie Pfliegler kurz vor dem zweiten Weltkrieg in seinem Buch „Vor der Entscheidung" (1. Auflage 1936, seither 6 Auflagen) Wesentliches zu sagen wußte, wie er damals die Bedrohtheit des modernen Menschen gezeichnet und zur religiösen Entscheidung als der eigentlichen Forderung der Zeit aufgerufen hat, so gibt er in seinem neuen Werk „Die religiöse Situation" (Verlag Anton Pustet, Graz, 1948) eine knappe, aber aufschlußreiche Sinndeutung unserer Zeit.

Pfliegler geht es dabei nicht um eine allgemeine, abstrakt gehaltene Skizzierung der Lage, in der sich der Mensch Gott gegenüber befindet, auch nicht um eine Schilderung der gegenwärtigen Lage von Kirche und Kirchenvolk. Unter der Situation eines geistigen Wesens versteht er die Summe der äußeren Einflüsse und der eigenen Auseinandersetzung mit diesen. So ist denn die religiöse Situation eines Menschen ein komplexes Gebilde, in dem sich vier Teilkräfte unterscheiden lassen: die religiöse Befähigung, die Einflüsse von außen, die Gnade von oben und die freie Mitbestimmung. Neben der individuellen gibt es aber noch eine allgemeine religiöse Situation, d. h. jene allen gemeinsame religiöse Grundbefindlichkeit, die bezeichnend ist für eine bestimmte Zeit, von der sich aber die Besonderheiten bezüglich der religiösen Veranlagung und des Maßes der Gnade nicht genau bestimmen lassen. So wäre denn die religiöse Situation im erwähnten Sinn hinreichend charakterisiert, wenn es gelänge, die beiden restlichen Komponenten, nämlich „die typischen innerweltlichen Einflüsse auf die religiöse Haltung und die offenbaren seelischen Reaktionen der religiösen Haltung auf sie" herauszustellen.

Nach den methodischen Vorbemerkungen tritt gleich die besondere, das Buch durchziehende These vom Ende der Neuzeit in einer Schilderung der vier Etappen der christlichen Geschichte entgegen: Altertum, Mittelalter, Neuzeit und Jetztzeit. Drei Haltungen kennzeichnen die religiöse Lage der christlichen Antike: ein an sich irre gewordenes Heidentum, eine alle religiösen Kräfte weithin beherrschende Sehnsucht nach wahrer Erlösung und jene äußerste Spannung zwischen diesem Irrewerden und dieser Sehnsucht, für die der heilige Paulus das Wort von der „Fülle der Zeit" geprägt hat. Der Grundsatz des Mittelalters ist die allgemeine Anerkennung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre auf allen Gebieten des privaten und öffentlichen Lebens. Gott war die Mitte des Seins, die Kirche die unbestrittene Be-

wahrerin der Rechte Gottes. Die religiöse Situation änderte sich zu Beginn der Neuzeit. An die Stelle Gottes trat der Mensch (Descartes' Cogito, ergo sum), an die Stelle des Glaubens die Wissenschaft (Bacons Novum organum), an die Stelle der Kirche der Staat (Machiavellis Principe und Discorsi), und wenn auch manche Tatsachen — wie der Mangel an Folgerichtigkeit bei den Vätern des neuzeitlichen Geistes, die immer noch nachwirkende christliche Substanz, machtvolle Gegenbewegungen wie die idealistischen Gedankengänge deutscher Denker von Kant bis Hegel und die Romantik — retardierend wirkten, ging doch die Entwicklung folgerichtig vom Abfall von der Kirche über den Abfall vom Christentum bis zum Abfall vom Gottesglauben. Dadurch ergab sich schließlich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine einzigartige zwiespältige Lage: tiefster Pessimismus, Weltschmerz, fin-de-siècle-Stimmung, Vorahnung von der Heraufkunft des Nihilismus auf der einen und naivster Optimismus, primitive Genußsucht, törichter Glaube an Wissenschaft, Technik und ewigen Fortschritt auf der anderen Seite. Für den religiösen Glauben und die Gemeinschaft der Gläubigen bedeutete dies alles aber, daß sie aus der Welt hinausgedrängt wurden. Es überfiel sie das Gefühl der Vereinsamung in der Welt. Notgedrungen überließen sie diese den anderen und zogen sich selbst in letzte Verteidigungsstellungen, in ihre Kirchen und Familien zurück.

Wenn Antike, Mittelalter und Neuzeit aber auch aufeinander gefolgt sind und sich gegenseitig abgelöst haben, so kommt doch allen religiösen Situationen noch eine Gleichzeitigkeit zu. Wie es noch heute urtümliche Heiden gibt, so gibt es in weiten Landstrichen gegenwärtiges Mittelalter mit überraschender Glaubensmächtigkeit. Auch die neuzeitliche Geisteshaltung ist noch nicht ausgestorben, besonders in den Schichten der Halbgebildeten mit ihrem Kirchen- und Religionshaß, ihrem Bekenntnis zu Comte und Strauß, zu Feuerbach und Haeckel, ihrem noch unerschütterten Glauben an Wissenschaft, Technik und Fortschritt, obschon es inzwischen allmählich klar wird, daß die Neuzeit um die letzte Jahrhundertwende zu Ende gegangen und an ihre Stelle die geistig und religiös ganz anders geartete Jetztzeit oder Gegenwart getreten ist.

Den Umschwung von der Neuzeit zur Gegenwart sieht Pfliegler in der Abkehr vom Glauben an die Vernunft, wobei es sich um ein logisches Selbstgericht der Neuzeit handelt, das sich vor allem im Positivismus und in der Lebensphilosophie vollzogen hat. Der Positivismus Machs und Wittgensteins lehnte alle neuzeitlichen Versuche, die menschliche Existenz allein durch die Vernunft zu sichern, als einen unbegründeten Glauben an eben diese Vernunft ab, woraus sich die bedeutsame Folgerung ergab, daß der Unterschied von Mittelalter und Neuzeit nicht, gemäß bisheriger Meinung, im Gegensatz von Glauben und Wissen, sondern im Gegensatz eines Glaubens an die göttliche Offenbarung und eines Glaubens ausschließlich an die menschliche Vernunft gelegen zu sein scheint. Dazu kam die Resignation in der Weltanschauungstypologie und -kritik Diltheys, der allen Welt- und Menschendeutungen lediglich eine relative Gültigkeit, eine Gültigkeit vom Standort der verschiedenen Menschentypen aus zuerkannte. In Bergson und Blondel überschritt dann die Lebensphilosophie die Grenzen der Natur und öffnete sich der gött-

lichen Offenbarung. Zugleich erfaßten noch viele andere aufs neue die Macht des Religiösen, wenn sie dieses auch oft ebenso verwirrten wie förderten, wie de Lagarde und Chamberlain, Tolstoi und Dostojewski, Langbehn und Rilke, Eucken und Troeltsch; und was in allen Ländern Parallelen, aber nicht diese Größe und diesen Reichtum kennt, geschah im Lande Voltaires, Zolas und Comtes, wo sich vor unseren Augen geradezu eine Revolution aus dem Glauben mit auffallenden und einflußreichen Konversionen vollzogen hat.

Auf diese mannigfachen Weisen ist die Gegenwart hereingebrochen, und für diese ist nach Pfliegler nichts so bezeichnend wie die Existenzialphilosophie Heideggers und die Geschichtsphilosophie Spenglers. Bei Heidegger geht es nicht mehr um Begriffe, sondern um Existenz. Die Fragen werden wieder gelebt, und das Leben, das zu Beginn der Neuzeit nach Huttens bekanntem Wort als Lust empfunden wurde, ist als Last offenbar geworden. Zugleich erweist sich Heideggers Lehre durch ihre rein innerweltliche Beantwortung der religiösen Fragen nach Leben und Tod, Angst und Geworfenheit, Schuld und Gewissen als eine Theologie ohne Gott, die, weil sie Gott ausscheidet, folgerichtig im Nichts endet und gerade dadurch die Notwendigkeit der Religion für eine positive Menschen- und Lebensdeutung offenbar macht. Zum gleichen Ergebnis führte Spenglers Geschichtsmorphologie, die, obschon ihr eine andere Absicht innewohnt, die Religion als die Seele aller Kultur, Religionsarmut als Kulturverfall und Religionslosigkeit als Kulturtod enthüllte und auf diese Weise neben einer historischen Bestätigung des Comteschen Dreistadiengesetzes dieses axiologisch richtigstellte, insofern es das sogenannte positive Stadium nicht als letzte Höhe menschlichen Daseins, sondern als Herbst, Verfall und Zustand vor dem Ende erwies. Von anderen Gesichtspunkten aus haben auch Burckhardt und Le Bon, Dawson und Huizinga den Primat der Religion innerhalb der Kultur nachgewiesen. So kam es zu einem allgemeinen Irrewerden am neuzeitlichen Glauben an die Vernunft als der alleinigen Garantin der menschlichen Freiheit und Vorsorge. Die geistig schaffende Oberschicht gewinnt beständig tiefere Einblicke in die Grenzen der Vernunft und der Erfahrungswissenschaft, und nicht wenige Naturwissenschaftler, und gerade bahnbrechende, gehen den Weg von der Wissenschaft zur Religion. Dieser Wandel darf nicht übersehen werden. „Die Aufspaltung der Kulturmenschheit in Glaubende und Wissende ist von gestern und vorgestern. Wo sie noch behauptet wird, kann das nur aus Ahnungslosigkeit geschehen oder aus einem Mißbrauch, der blamabel ist."

Was ergibt sich aus alledem für die religiöse Situation der Gegenwart? Welcher Art sind die seelischen Reaktionen auf die neuen Erkenntnisse und Erlebnisse? Eine erste Stimmung ist ein Irrewerden an allem, was bisher sicher schien, ein Irrewerden am Menschen und seiner Freiheit, am Geist und am Fortschritt, an der Selbstvergottung und an der Gottlosigkeit. Der natürlich gute Mensch Rousseaus hat sich als Bestie entlarvt, die in Grausamkeiten, wie sie immer ein Zeichen des Heidentums gewesen sind, wollüstig schwelgt. An die Stelle der erträumten Autonomie trat ärgste Unfreiheit und engste Einschnürung in den Zwang einer ihre Zuständigkeiten überschreitenden Gemeinschaft. Der sich aller immanenten und transzendenten Bindungen entwindende Geist wurde zum Widersacher der Seele, zum Feind des Menschen,

zum lebens- und gemeinschaftszersetzenden Prinzip. Den Glauben an den Fortschritt verdrängte ein Grauen vor dem Fortschritt — man denke nur an die Technik —, ein Glaube an das Grauen. Und hinter allem steht das Entsetzen vor jeder als grausige Ironie erkannten Selbstvergottung; und das Erschrecken von Nietzsches „Tollem Menschen" über die Ermordung Gottes durch den neuzeitlichen Menschen wird überall spürbar.

Im Gefolge dieses allgemeinen Irrewerdens entsteht eine Angst, wie sie in solcher Furchtbarkeit und Öde seit langem unbekannt war, und wird zur Grundbefindlichkeit des heutigen Seins. Es ist die Angst um das vitale Eigensein und um das eigentliche Selbstsein, wie Jaspers ausgeführt hat, also um den gesamten Bestand des Menschen, die auch durch alle Umbaupläne und Sicherheitsorganisationen eher gesteigert als behoben wird und die im Hinblick auf den zu befürchtenden Einsatz der neuesten Kriegstechnik, für die nach den letzten „Errungenschaften" selbst die in Japan angewandte Atombombe nur als Zerstörungsmittel zweiter Ordnung gilt, in Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung übergeht. So breitet sich eine Endzeitstimmung aus von ganz säkularisiertem Sinn, ohne die Hoffnung auf Auferstehung und die Offenbarung Christi in einem Reich der Erlösten. Die Wissenschaft redet vom Untergang der Erde, die Philosophie vom Sein zum Tode, und das Leben kennt noch als alleinigen Fortschritt die beständig wachsende Möglichkeit, „daß die Menschen selber es in der Hand haben, das eigene Geschlecht zu vernichten und den bewohnten Erdball in ein Ruinen- und Leichenfeld zu verwandeln."

So hat der neuzeitliche Weg der Autonomie und Autarkie, der Selbstsicherung und Selbstvergötzung, der Vernunftwissenschaft und Glaubenslosigkeit schließlich zu Angst und Verzweiflung, zu Ratlosigkeit und Untergangsstimmung geführt. Aber gerade dadurch wurde der Mensch von heute in einen Zustand äußerster Einsamkeit und Schutzlosigkeit versetzt, der zu allen Zeiten der Mutterboden der Religion gewesen ist und den wir nur als Gnade aus der Hand Gottes annehmen können. Denn das ist der End- und Höhepunkt der religiösen Situation der Gegenwart, daß alle Krisen und Enttäuschungen, Ängste und Untergangsstimmungen den Boden für eine neue Glaubensoffenheit und Glaubensbereitschaft bereitet haben. Aus der Glaubensleere von gestern erwächst die leidenschaftliche Sehnsucht nach neuer Gottbezogenheit, und allerorten spürt man die Bedeutsamkeit der Stunde, die Größe der Verantwortung und vor allem den Anruf und die Gnade Gottes.

Bemerkenswert ist Pflieglers Auffassung, wie es letztlich zu der gewaltigen Wende im Geistigen und Religiösen gekommen ist. Mit Nachdruck betont er, daß sich die Neuzeit aus sich selbst, in der Erfahrung der eigenen Grenze und in der Folgerichtigkeit des eigenen Denkens auf den Weg zu Gott gemacht hat, während die religiösen Gemeinschaften und die oft bewundernswerten Bemühungen einzelner Christen, mit der Neuzeit in ein Gespräch zu kommen, nur wenig zu dem Umschwung beigetragen haben. „Diese Feststellung legt dem religiösen Menschen Bescheidenheit auf, vor allem aber die Pflicht einer neuen Wachheit. Die Menschen der überlieferten Religion dürfen diese Wende einmal nicht als ihren eigenen Triumph mißverstehen; sie

werden sogar Mühe haben, Gott auf dem Wege, auf dem die Welt ihm begegnet ist, zu verstehen." Zugleich werden von ihnen ein Glaube und eine Liebe verlangt, die ihr Maß an der Größe und Furchtbarkeit dieser Stunde haben.

Mit diesen Gedanken endet das wertvolle und in seinen letzten Ausblicken zu begründeten Hoffnungen aufrufende Buch. Seine tiefgründigen Untersuchungen werden gewiß noch manche Diskussionen hervorrufen, und wenn sich auch manche Einzeldeutung, wie die des deutschen Idealismus, oder des Positivismus und ihrer Stellung in der Geschichte des Geistes, anfechten lassen, wird man doch voraussagen können, daß das Buch als Ganzes, insbesondere auch was seinen Kern angeht — die Beschreibung der gegensätzlichen religiösen Situationen von Neuzeit und Jetztzeit —, weithin Zustimmung finden wird.

Umschau

Vorcolumbische Bischöfe in Nordamerika?

In Heft 4 dieses Jahrgangs berichtete ich auf S. 312 über die während des letzten Krieges erfolgte Ermittlung einer katholischen Kirche des 14. Jahrhunderts auf nordamerikanischem Boden durch Means und Holand in Gestalt des seit über 100 Jahren umstrittenen Newport Tower im Seebad Newport (Rhode Island). Am Schluß meines Aufsatzes sprach ich die Vermutung aus, daß diese steinerne Kirche, für die mehr als 1 Million Pfund Steine und Mörtel verwendet wurden, deren Bau viele Monate gedauert und beträchtliche Kosten verursacht haben muß, wohl kaum nur für die Bedürfnisse einer auf wenige Jahre berechneten normannischen Erkundungsfahrt errichtet worden sein kann, sondern daß man Grund hat anzunehmen, die Kirche habe den religösen Bedürfnissen „einer von Grönland-Normannen ins Leben gerufenen kleinen normannischen Dauerkolonie" gedient. Nirgends in der Literatur ist uns etwas gemeldet, daß es eine solche normannische Dauerkolonie auf amerikanischem Boden je gegeben hat. Dennoch haben sich allmählich so viele Indizien für die geäußerte Vermutung gefunden, daß es angebracht scheint, die Tatsachen einmal zusammenzufassen. Es ergeben sich daraus zumindest starke Wahrscheinlichkeitsgründe, die für die Geschichte des Katholizismus in der Neuen Welt von nicht geringer Bedeutung sein dürften.

Die isländischen Sagas erzählen schon von einem Kolonisationsversuch im nordamerikanischen Vinland, den ein gewisser Thorfinn Karlsefni wenige Jahren nach der Entdeckung Vinlands durch Leif Eriksson i. J. 1000 von Grönland aus unternahm. Ungefähr i. J. 1004 fuhr er mit 160 weißen Männern und Frauen nach Vinland und verweilte dort etwa zwei Jahre in der Absicht, daselbst eine Dauerkolonie zu begründen. Die feindliche Haltung der Indianer vereitelte aber das Vorhaben und ließ ihn von seinem Plan Abstand nehmen. Von einer Wiederholung des Versuchs verlautet nichts. Dennoch läßt eine nur ganz kurz gemeldete Tatsache darauf schließen, daß es, und zwar mit besserem Erfolg, zu einer Wiederaufnahme dieses Versuchs kam. Zum Jahre 1121 melden nämlich die Isländischen Annalen, daß der erst wenige Jahre zuvor (1112) nach Grönland entsandte erste Bischof Eirik Gnupson nach Vinland gefahren sei. Was er dort gewollt hat, ob er angekommen ist, wie lange er daselbst geweilt hat, alles das verschweigen die Chroniken. Lange hat man geglaubt, Bischof Eirik habe sein Ziel vielleicht gar nicht erreicht und sei auf der Reise umgekommen. Nur zwei Jahre später bitten nämlich die Grönland-Normannen durch einen gewissen Einar Sokkison beim Erzbischof in Lund um Entsendung eines neuen Bischofs, der ihnen dann auch bald in Gestalt eines gewissen Arnald, nach erfolgter Weihe in Lund, geschickt wurde. Eirik muß also damals entweder schon tot gewesen sein, oder er hatte sich entschlossen, in Vinland zu bleiben. Gewisse Anzeichen sprechen dafür, daß die zweite Möglichkeit mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat. Wir besitzen nämlich eine Grönland-Chronik aus dem Jahre 1608 von Claudius Christofferson Lyschander, der offen-

bar noch alte, inzwischen verloren gegangene Aufzeichnungen benutzen konnte. In dieser durchaus glaubwürdigen Chronik findet sich die Nachricht: „Erich von Grönland legte Hand darauf, verpflanzte nach Vinland beides, Kolonisten und christlichen Glauben."

Wenn diese Nachricht, gegen deren Verläßlichkeit nichts spricht, tatsächlich richtig ist, hat Eirik Gnupson nicht nur Vinland glücklich erreicht, sondern dort auch eine christliche Kolonie betreut und als ihr Seelenhirte gewirkt. Die ehedem gehegte Ansicht, er könne sich als Missionar unter den Indiern betätigt haben, mutet recht unwahrscheinlich an; als neuernannter Bischof hatte er wohl auch näherliegende und wichtigere Pflichten zu erfüllen. Neckel hat daher in seinem Werk „Die erste Entdeckung Amerikas" (1934, S. 72) vermutlich mit Recht geäußert: „Eiriks Unternehmen war wohl eher ein Kolonisations- als ein Missionsversuch".

Umstritten ist die Frage, ob Vinland von Anfang an zur Diözese des Bischofs Eirik gehörte oder nicht. Auf dem Brüsseler Internationalen Katholikentag von 1895 behauptete Jelič in einem Vortrag, nach seinen Ermittlungen sei Eirik Gnupson vom Papst Paschalis II. von vornherein zum episcopus Groenlandiae regionumque finitimarum, also zum Bischof von Grönland und den benachbarten Gebieten, ernannt worden. Schon vorher hatte der amerikanische Gelehrte Fiske in seinem Werk „Discovery of America" (Boston 1892, S. 222) behauptet, Eirik sei Bischof von Grönland und Vinland „in partibus infidelium" gewesen; Holand hat 1932 gar die These aufgestellt, Vinland sei „ein Teil von Bischof Erichs Diözese" gewesen und bei seiner Vinlandfahrt habe es sich um „eine Inspektionsreise durch seine Diözese" gehandelt („The Kensington Stone", Ephraim 1932, S. 25 und 31).

Diese Vermutungen haben sicher manches für sich. Ich halte sie jedenfalls für zutreffend. Nur ist der Beweis ihrer Richtigkeit nicht zu erbringen. In den Vatikanakten ist leider nichts darüber in Erfahrung zu bringen. Ich habe mich mehrfach bemüht, dort irgendwelches urkundliche Material zu ermitteln, habe auch Herrn Geh. Rat Kehr, den ausgezeichneten Kenner der Papsturkunden, veranlaßt, in Rom dem Problem nachzugehen, was er freundlichst getan hat. Doch hat sich nichts ermitteln lassen, was die sehr bestimmten Bekundungen von Fiske und Jelič bestätigen könnte. Das ganze Problem muß mit einem Non liquet beantwortet werden. Sicher ein Irrtum ist es freilich, wenn die bekannte Kirchengeschichte von Möhler-Gams (1867, Bd. II, S. 103, Anm.) behauptet, Eirik Gnupson sei in Lund gleich zum „ersten Bischof von Amerika" (!) geweiht worden. Auch sonst bringen die bekannten Kirchengeschichten deutscher Verfasser über die ältesten Versuche, die christliche Lehre schon im 11. und 12. Jahrhundert in Nordamerika zu verbreiten, nicht geringe Irrtümer und Mißverständnisse, über die ich in meinem Werk „Terrae incognitae" (Leiden 1937, Bd. II, S. 328 und III, S. 370) ausführlich geschrieben habe, so daß mir Herr Prof. Kirsch in Rom im Januar 1937 brieflich zugab, „daß die ganze Frage quellenmäßig neu untersucht werden muß".

Die Wahrscheinlichkeit einer altnormannischen Kolonie in Vinland ist groß, was die besten Kenner des Tatbestandes heute immer bereitwilliger zugeben. Hat doch der ausgezeichnete dänische Kenner der Geschichte Grönlands und der Vinlandsfahrten, Brögger, vor einigen Jahren geäußert, es stehe „außer Zweifel", daß die Grönland-Normannen „Jahrhunderte hindurch" die Verbindung mit Amerika aufrecht erhalten hätten. Die neu bekannt gewordenen Feststellungen sprechen immer deutlicher für die Richtigkeit der Annahme. Die Ermittlung einer katholischen Steinkirche aus dem 14. Jahrhundert in Newport ist nur ein neuer Anhaltspunkt unter mehreren anderen, die sich ergeben haben.

Wenn nicht alles täuscht, gehört hierher auch das dunkle und bisher gar nicht näher faßbare Gerücht über eine altnormannische Stadt auf amerikanischer Erde, die den (sicherlich stark verderbten) Namen Norumbega geführt haben soll. Wir hören von dieser vorgeblichen Siedlung zuerst unter dem Namen Aranbega in den 20er Jahren des 16. Jahrhunderts anläßlich der Seefahrt des Italieners Verrazano längs der nordamerikanischen Küste. Verrazanos Bruder Hieronymus, der ein Kartenzeichner war, trug diese rätselhafte Siedlung an der Küste von Maine ein, wo die Seefahrer gelandet waren, aber wegen unerfreulicher Erfahrungen mit den Eingeborenen nur kurz verweilt hatten. Spätere Karten verlegten den Ort aber an die Narrgansett-Bai der Kap-Cod-Halbinsel. Hier war Verrazano ebenfalls an Land gegangen und hatte sich daselbst besonders wohlgefühlt. Von den dort heimischen Indianern berichtete er mit geradezu begeisterten Worten. Es spricht daher

manches dafür, daß sein Bruder, der Kartenzeichner, der nicht selbst an der Fahrt teilgenommen hatte, Norumbega an eine falsche Stelle gesetzt und daß es in Wahrheit an der Narrgansett-Bai gelegen hat. Daß an dieser Stelle, und zwar am Platze des heutigen Newport, eine vorcolumbische normannische Kolonie Spuren hinterlassen hatte, lehrt nicht nur der Newport Tower, sondern auch die älteste Karte von Massachusetts und Rhode Island, die der Engländer Wood nach einem eigenen Aufenthalt in Nordamerika 1634 zeichnete, noch bevor irgendwelche englischen Siedler in diese Gegenden gekommen waren. Er verzeichnet im Süden der Kap-Cod-Halbinsel nur eine einzige Siedlung, die er Old Plymouth nennt. Ein New Plymouth war gerade in der Zeit, als Wood in Amerika war, im Norden der Halbinsel neu gegründet worden. Das Wort „old" läßt darauf schließen, daß es an der betreffenden Stelle Spuren einer wesentlich älteren Siedlung gab, deren Name ihm nicht bekannt war. Es kann dies wohl nur der Newport Tower gewesen sein, dessen Aussehen uns bereits 1630 in einer Eingabe des Sir Edmond Plowden an den englischen König um Gewährung, hier eine englische Kolonie anlegen zu dürfen, unverkennbar beschrieben ist. Der Name Plymouth ist offenbar nur gewählt worden, weil ein anderer Name Wood nicht bekannt war. Vermutlich ist es derselbe Platz, der bei Verrazano als Norumbega bezeichnet ist?

Beweisen läßt sich dies nicht. Wenn aber die Voraussetzung zutrifft, daß Norumbega und Old Plymouth identisch sind, so haben wir im heutigen Seebad Newport voraussichtlich die Nachfolge-Siedlung einer vorcolumbischen Normannenkolonie auf nordamerikanischem Boden und einen der Hauptplätze des alten Vinland vor uns, vielleicht gar die Stelle, an der Eirik Gnupson wirkte. Die Annahme ist kühn und unsicher, aber nicht unmöglich. Ausgrabungen um den Newport Tower, die geplant und für die schon 5000 Dollar verfügbar gemacht sind, werden in naher Zukunft vielleicht mehr Licht über die Zusammenhänge verbreiten.

Ob sich aus kirchlichen Akten noch weitere Angaben über den historischen Tatbestand ermitteln lassen, muß dahingestellt bleiben. In der Vatikanischen Bibliothek ist, wie gesagt, anscheinend nichts zu finden. Auch Muratoris Dokumentensammlung von 1723 liefert kein Material hierzu. Es wäre denkbar, daß die mir nicht bekannt gewordenen Akten des Erzbistums Lund (das erst 1104 geschaffen worden war) noch wichtige Anhaltspunkte vermitteln können. Viel Hoffnung ist aber wohl kaum darauf zu setzen. In jedem Fall kann man der Anregung Kirschs, „daß die ganze Frage quellenmäßig neu untersucht werden muß", nur zustimmen.

Es ist dies um so notwendiger, als die Darstellung der Zusammenhänge in den wertvollsten neueren Kirchengeschichten, wie oben dargelegt, erheblich fehlerhaft ist. Dies gilt auch von der Kirchengeschichte Hergenröthers, die ja gerade Prof. Kirsch neu bearbeitet hat. Hier steht als geschichtliche Tatsache folgende Bemerkung (Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte, Freiburg 1890, Bd. II, S. 190): „Erzbischof Adalbert sandte 1055 den Albert als ersten Bischof, der in Gardar seinen Sitz nahm. Von da aus drang das Christentum sogar nach Markland, Vinland und anderen Gegenden Amerikas." Ja es wird auf Grund einer Notiz von Courcy sogar behauptet, in Vinland habe eine christliche Gemeinde noch bis 1540 bestanden. Diese Notiz ist im ganzen Umfang irrig. Nicht nach Grönland (Gardar), sondern nach Island wurde 1055 der erste Bischof gesandt, der am 4. Juni in Hamburg geweiht worden war. Außerdem aber ist eine Nachricht des Dänen Torfaeus (Historia Vinlandiae antiquae, Kopenhagen 1705, S. 70) benutzt, wonach ein Bischof „Jon" im 11. Jahrhundert nach Vinland gegangen sei und dort den Märtyrertod gefunden habe. Diese Behauptung beruht jedoch auf einem Irrtum, wie Josef Fischer S. J. schon 1900 nachgewiesen hat (Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck, XXIV, S. 756). Es liegt eine Verwechslung vor mit dem Bischof Johann von Mecklenburg, der nicht in Vinland, sondern im Wendenlande 1066 von aufständischen Wenden gefangen genommen und in Rethra ihrem Kriegsgott Rugiewit geopfert wurde. Vor dem 12. Jahrhundert kann es jedenfalls weder in Grönland noch in Vinland einen christlichen Bischof gegeben haben. Auch das Bischofsregister von Gams weiß von einem solchen nichts. Die etwaigen weiteren archivalischen Ermittlungen können sich daher durchaus auf den Bischof Eirik Gnupson und seine noch vielfach so rätselhafte Vinlandfahrt von 1121 beschränken.

Solche Ermittlungen würden vielleicht auch neues Licht verbreiten über die bisher noch völlig ungeklärte Frage, auf welchem Wege sehr frühe, vorcolumbische christliche Einflüsse zu den Eingeborenen Amerikas

gelangt sind. Man hat derartige Spuren ja an nicht ganz wenigen Stellen der Neuen Welt aufgespürt, aber wie man sie sich zu deuten hat, ist bisher ein ungelöstes Problem, wenn auch neuerdings Holands wertvolle Forschungen wenigstens eine Möglichkeit gezeigt haben, wie im 14. Jahrhundert das Christentum einen Zugang nach Amerika gefunden haben kann. Daß auf diesem Gebiet noch mancherlei neue Forschungen und Entdeckungen notwendig sind, kann nicht bezweifelt werden.

Richard Hennig

Wieviel Tierarten gibt es?

Zu dieser Frage schreibt Prof. Dr. Franz Alfred Schilder (Halle/Saale) in „Forschungen und Fortschritte" (Februar 1948) wie folgt: Als 1758, also vor nicht ganz zweihundert Jahren, der schwedische Forscher C. v. Linné mit Hilfe der von ihm eingeführten binären Nomenklatur der beschreibenden Naturwissenschaft die Bahn geebnet hatte, waren 4236 lebende Tierarten bekannt. Bis 1930 wurden bereits über 1 Million lebende und 1/2 Million fossile Arten beschrieben. Die von verschiedenen Forschern und in verschiedenen Tiergruppen ungleichmäßig gehandhabte Abgrenzung von Arten und Rassen berührt zwar nicht den Stellenwert, wohl aber die mitgeteilten Ziffern. Die Systematik (= taxonomische Wissenschaft) wird überwiegend von Liebhabern gepflegt. Auffällige und leichter zu beschaffende Gruppen finden mehr Interesse als die unauffälligen und schwerer zu beschaffenden. Begreiflicherweise sind also manche Tiergruppen bevorzugt bearbeitet, andere vernachlässigt worden.

An lebenden Tierarten waren bis 1930 bekannt: 750 000 Insektenarten (darunter 250 000 Käfer, 125 000 Schmetterlinge), 104 000 Weichtierarten, 70 000 Wirbeltiere (davon 20 000 Fische, 28 000 Vögel und nach Weber nur 6000 Säuger). „Die übrigen Gruppen, unter denen höchstens noch die 19 000 Spinnen und die 16 000 Krebse zu nennen wären, treten in den Hintergrund."

Bei den fossilen Tieren entscheidet natürlich weniger die tatsächliche Zahl der Arten, die in früheren Erdperioden gelebt haben, als neben dem relativen geologischen Alter der Tiergruppen vor allem die Erhaltungsfähigkeit. Daher treten die Insekten scheinbar ganz zurück, während die Mollusken vor achtzig Jahren die Hälfte aller fossilen Tiere ausmachten. Im Jahre 1866 kannte man an fossilen Arten: 21 000 beschalte Mollusken (darunter 4200 Ammoniten, die bis 1920 auf über 6000 anstiegen), 4320 Kranzfühler (darunter 2500 Armfüßler), 3840 Stachelhäuter, 2680 Hohltiere (darunter 1800 Korallen), 2400 Krebse (davon 1700 Trilobiten-„Arten"), 2000 Einzeller (davon 1500 Rhizopoden und 500 Radiolarien). Unter den 2400 fossilen Wirbeltieren rangierten 1866 die etwa 1000 Fische vor den 800 Säugetieren und 300 Kriechtieren.

Einstweilen steigt die Kurve der jährlich neubeschriebenen rezenten und fossilen Arten noch sehr steil an, und Prof. Schilder meint, wir sind noch sehr, sehr weit von dem Tag entfernt, wo alle lebenden Arten bekannt sind.

An Hand der gut erforschten Meeresschnecken glaubt Schilder annehmen zu dürfen, daß die Zahl der lebenden Arten noch auf das Doppelte der bisher bekannten 125 000 ansteigen wird und daß etwa das Zwanzigfache, also rund 5 Millionen Meeresschnecken seit dem Präkambrium, d. h. im Verlauf von 600 Millionen Jahren, gelebt haben. Er rechnet damit, daß jede heute lebende Molluskenart über vierzig verschiedene Ahnenarten seit dem Präkambrium hatte; denn ein genaues Studium der Porzellanschnecken ergebe, daß die Fauna artenmäßig in etwa 15 Millionen Jahren jeweils vollständig verändert ist. Das will besagen: während dieser Zeit hat sich in den ununterbrochenen Generationsketten das Erb- und Erscheinungsbild so weit verändert, daß zur Verständigung über die jeweils gemeinte Form ein neuer systematischer Artname am Platze ist.

„Die Existenz einzelner ‚Dauertypen' ändert an dieser Feststellung natürlich nichts, vielmehr dürfte bei häufiger Wiederkehr von Perioden, in denen sich einzelne Tiergruppen explosionsartig entfalten, infolge viel rascherer Umbildung der Arten dieses Durchschnittsalter von etwa 15 Jahrmillionen eher noch zu hoch erscheinen." Die als besonders zuverlässig angesehene Entwicklungsreihe des Pferdes: Eohippus—Orohippus—Epihippus—Mesohippus—Miohippus—Parahippus—Merychippus—Hipparion—Equus aus der auf 60 Millionen Jahre veranschlagten Tertiärzeit, der Zeit „stürmischer" Umprägung der Säugetiere, übertrifft das von Schilder als durchschnittlich angesehene Entwicklungstempo anscheinend „nur" um das Zweieinhalbfache, in Wahrheit um ein Vielfaches, da in jeder der neun vom fuchsgroßen Eohippus zu Equus führenden Gattungen mehrere Arten aufeinanderfolgen, die aber kaum mit Sicherheit von den vielen Nebenarten in den einzelnen Gattungen zu trennen sind.

„Es ist natürlich gewagt", sagt Prof. Schilder zum Schluß, „von den Weichtieren, die etwa 10 % unserer heutigen Fauna ausmachen, auf das ganze Tierreich zu schließen, obwohl sie wegen ihrer so verschiedenartigen Lebensweise und wegen ihres hohen geologischen Alters einen besonders brauchbaren Maßstab abzugeben scheinen. Sollte dies gestattet sein, dann wären die heute lebenden Tierarten auf mindestens 3 Millionen und die Gesamtheit der Tierarten, die seit Beginn des Lebens unsern Erdball bevölkern, auf mindestens 50 Millionen zu veranschlagen." Felix Rüschkamp S.J.

Stille Hilfe

Irgendwo eine Großstadtpfarrei in einer vom Krieg schwer heimgesuchten Stadt. Kaum sind die letzten Panzer des vordringenden Heeres durch die Stadt gerasselt — sie liegt noch da wie ausgestorben nach all dem Schweren der letzten Kriegshandlungen —, da beginnt auf den Landstraßen der Zustrom derer, die ihre Heimat suchen oder die keine Heimat mehr haben: Heimkehrer, Flüchtlinge, Vertriebene, Wanderer aller Art. „Da" — und nun lassen wir die schlichte Chronik der Caritashilfsstelle jener Pfarrei sprechen — „da eröffneten wir in unserem Vereinshaussaal, in dem sich noch etwa 60 Betten von einem ehemaligen Ausländerlager der Reichsbahn befanden, eine Hilfsstelle für Durchreisende. An der nahen Einfallstraße von R. wurde ein Plakathinweis angebracht. Und nun strömten die rückziehenden Soldaten, Flüchtlinge und Durchreisende aller Art — Männer, Frauen und Kinder — in die Hilfsstelle. Es gab ja damals noch keine Eisenbahn und fast keine Autos. In der Hilfsstelle konnte jeder zweimal übernachten, erhielt umsonst reichliches Essen in Form von Roggen- oder Kartoffelsuppe mit Büchsenfleisch und wenigstens 400 Gramm Brot zu jeder Mahlzeit. Wir hatten in der ganzen Zeit etwa 9000 Übernachtungen und gaben etwa 20 000 Portionen Essen aus. Die Lebensmittel beschafften wir teils selbst durch Fahrten aufs Land, teils erhielten wir in den späteren Monaten namhafte Zuschüsse an Büchsenfleisch und Brot durch die Stadt. Während der ganzen Zeit war eine eigene Ärztin in der Hilfsstelle tätig, die — da selbst Flüchtling — im Pfarrhaus wohnte. Alle Kosten wurden vom Pfarrcaritaswerk getragen, zusammen etwa 6000 Mark."

Die Woge der Durchreisenden ebbte allmählich ab, die Not aber blieb und wuchs. Und mit der Not wuchs auch der Wille zu helfen. Nun galt es nicht mehr so sehr, Fremde zu beherbergen als Hungrige zu speisen und Nackte zu kleiden. Was in diesem Dienst am Nächsten nur in dieser einen Pfarrei geleistet wurde, verrät wiederum eine ganz sachlich gehaltene Aufstellung der Pfarrchronik, deren Angaben für die Zeit von Anfang 1946 bis Mai 1948 wir aus den dort angeführten Einzelposten zusammengerechnet haben:

An Lebensmitteln wurden in diesem Zeitraum verschenkt: 1710 Zentner Kartoffeln, 28 Zentner Brot und Brotmehl, 14 Zentner Weißmehl (davon 9 Zentner aus Amerika, der Rest aus der Schweiz), 120 kg Zucker und 152 kg Fett (beides aus Amerika und der Schweiz), 410 kg sonstige Nahrungsmittel, dazu ca. 5000 Portionen warmes Essen an Bedürftige aller Art.

Für Kinder und Kranke (besonders Darm- und Herzkranke) wurden ausgegeben: 91 kg Milch, 12 kg Kakao, 54 kg Kaffee, 25 kg Fruchtsäfte, 13 kg Obstkonserven, alles wiederum aus amerikanischen und Schweizer Spenden.

An Bekleidungsstücken wurden verteilt (Männer-, Frauen- und Kindergarderobe zusammengerechnet): 454 Anzüge und Kleider, 84 Mäntel, 866 Stück Unterwäsche, 177 Paar Strümpfe, 309 Paar Schuhe, dazu 55 Baby-Ausstattungen, 10 Federbetten, 113 Stück Bettwäsche, 69 Handtücher.

An Sonstigem verzeichnet die kleine Statistik: 346 Stück Geschirr, 127 Stück Seife, 5 Ster Holz und 190 Zentner Kohlen, die an Notleidende verteilt wurden. Dazu Geldunterstützungen in Höhe von 25 646 RM.

Wo kamen alle diese Reichtümer her? Die einheimischen Lebensmittel wurden aufgebracht durch Sammlungen auf dem Land bei den sogenannten Paten-Pfarreien. Jede Pfarrei der großen Stadt hatte von der Diözesanleitung eine Anzahl solcher Patenpfarreien auf dem Lande zugewiesen bekommen, in denen sie nach der Ernte sammeln konnten. (Nebenbei: auch ein kleiner Beitrag zu dem Kapitel „Bauer und Stadt in der Zeit der Not".) Aber die wertvollen und in diesen schweren Tagen doppelt kostbaren Auslandspenden? „Die Verbindung mit den amerikanischen Spendern erhielten wir" so berichtet die Chronik, „durch amerikanische Heereskapläne, die bei uns Besuch machten, und durch persönliche Freunde im Ausland." Der Pfarrer steht

im Briefwechsel mit etwa 110 amerikanischen Familien und erhielt von ihnen dann und wann Pakete. Er schrieb im ganzen etwa 600 teils vervielfältigte, teils persönliche Auslandsbriefe — alles „nebenher" in einer großen Stadtrandpfarrei, die mehr als genug regelmäßige Seelsorgsaufgaben stellt. Und so gelang es immer wieder, sei es durch die Pfarrschwester, sei es durch die Krankenschwester oder durch die Hand der Seelsorgsgeistlichen, Wunden zu heilen, offene (und mehr noch verschämte) Armut zu lindern und in ungezählte Herzen einen Strahl von Hoffnung und Freude zu senken.

Daß bei alledem die Weckung und planvolle Verteilung der eigenen Hilfskräfte nicht vergessen wurde, zeigt das Flugblatt, von dem wir vor einiger Zeit in dem kleinen Beitrag „Ein neuartiger Fragebogen" berichtet haben[1].

Wir haben nicht vor, diesem kurzen Bericht einen langen Kommentar beizufügen. Aber zwei Gedanken lassen sich doch nicht ganz unterdrücken. Einmal: Diese Pfarrei, von der wir zufällig genauere Angaben erhalten konnten, ist nicht die einzige „Insel der stillen Hilfe", sondern eine unter vielen andern in Stadt und Land, wo im gleichen Geist und mit der gleichen Selbstverständlichkeit ohne viel Worte Gutes geschieht, das in seinem Ausmaß nur Gott bekannt ist. Pfarrer und einzelne Laien, Klöster und all die verschiedenen Stellen der organisierten Caritas stehen im Dienst dieser stillen Hilfe. Sie reden nicht viel über die große Not, sie äußern sich auch kaum je zu den Klagen über das „Versagen der Kirche", die da und dort erhoben werden; sie handeln — und das ist schließlich die Hauptsache.

Das andere ist dies: Schon aus dem winzig kleinen Ausschnitt, den die obigen Angaben boten, geht andeutungsweise hervor, welche Ströme „stiller Hilfe" dauernd und weithin meist unbemerkt aus dem katholischen Ausland (fügen wir hinzu: aus dem christlichen Ausland überhaupt) nach Deutschland dringen, nicht nur aus Amerika und der Schweiz, sondern auch aus einer Reihe von andern Ländern, die in diesem Einzelbericht nicht genannt wurden. Abseits von aller hohen Politik offenbart sich in diesen Spenden, die zumeist von den „Kleinen" der Erde stammen — von Menschen, für die vielleicht schon die hohen Portosätze der Paketfracht ein wirkliches Opfer bedeuten, die Kraft der christlichen Liebe in einem Licht, das wie ein Stern der Verheißung durch all das Dunkel von Not und Elend leuchtet. Daß wir diese stille Front der „Menschen guten Willens" rings in aller Welt wissen und erleben dürfen, gehört zu den Dingen, die uns den Mut geben, trotz allem an eine bessere Zukunft für die Menschheit und unser Volk zu glauben.

[1] Bd. 140 (1947/232—234). Grundgedanke und Urfassung des Flugblatts stammt, wie wir mittlerweile erfahren haben, aus einem rührigen Laienkreis in Ravensburg.

Besprechungen

Zum Massenproblem

1. DAS ENDE DER THERMITEN. Ein Versuch über die Biologie des Massenmenschen. Von Friedrich Percyval Reck-Malleczewen. (88 S.) Lorch (Wtt.) 1946, Bürger-Verlag. Geb. M. 3.50.

2. MASSENMENSCH UND MASSENWAHN. Zur Psychologie des Kollektivismus. Von Thomas Aich. (240 S.) München 1947, Verlag Bayerische Union.

3. PERSÖNLICHKEIT UND VERMASSUNG. Eine psychologische und kulturanthropologische Studie. Von W. J. Revers. (148 S.) Würzburg 1947, Ferdinand Schöningh. Kart. M. 5.—

4. MICHAEL GEGEN LUZIFER. Weg und Ziel katholisch-deutschen Denkens. Von Hans Eduard Hengstenberg. (98 S.) Münster 1946, Regensberg. Kart. M. 3.—

1. Reck-Malleczewens aus dem Nachlaß herausgegebenes Fragment sieht in der Vermassung, der „großen und tödlichen Erkrankung der Völker" (23), eine krebsartige Wucherung im Organismus der Menschheit, bedingt durch ein zeitweilig auftretendes Nachlassen der Entelechiekraft einer ganzen Epoche oder eines Volkes, die ihm aber auch gerade wegen dieses krankhaften Charakters „die Prognose ihres in naher Zukunft liegenden Unterganges" zu stellen erlaubt (24). Über Spengler und Ortega y Gasset hinaus stößt er damit zu einer „biologischen" Betrachtungsweise des Massenproblems vor, deren geistvolle Originalität man auch dort anerkennen wird, wo man ihren Formulie-

rungen nicht in allem uneingeschränkt folgt. In der Massenpsychose, die unter Bockelsons Wiedertäuferbewegung das sonst so vernünftige Münster in ekstatischen Rausch versetzte, sieht er „das Modell des Dritten Reiches", von dem „manche trüben Wunschbilder noch heute als Schemen herumirren in den von uns erlebten Häresien" (69).

2. Die umfangreiche Schrift „Massenmensch und Massenwahn" gibt nicht etwa, wie man vermuten könnte, eine abstrakte Theorie des Massenproblems, sondern eine sehr konkrete Darstellung des Dritten Reiches und seiner Geschichte als Schulbeispiel des Massenwahns und Massenmenschentums unserer Tage. Unter diesem Blickpunkt werden die Einzelerscheinungen dieser zwölf Jahre eingehend gewürdigt: der Massenmensch als Rohstoff, die Propaganda, das „Wunder der Organisation von der Wiege bis zum Grabe", der Rassenwahn, die Außenpolitik, die „gelenkte Kultur", die Gleichschaltungsversuche an den christlichen Kirchen, der „Ausbruch der Dämonen" in Terror und Fanatismus, die Vergötterung des „neuen Messias" als Ausdruck des Zeitalters der Massen (um nur die Hauptpunkte zu nennen). Die an eindringenden Analysen und Erkenntnissen reiche Arbeit, die übrigens an verwandten Erscheinungen in anderer Herren Ländern durchaus nicht achtlos vorübergeht, schließt mit dem Kapitel „Entmassung?" Hier findet sich manches verstehende und aufrichtende Wort über deutsches Wesen (das mit dem Massenrausch dieser Jahre nicht gleichgesetzt wird), vor allem aber der begründete Hinweis auf das wahre Christentum als die rettende Kraft gegen einen Rückfall in die Barbarei des Massenwahns. Die schwierige Frage freilich, wie die verschüttete Seele des Massenmenschen für die Botschaft Christi wieder geöffnet werden soll, wird dabei nicht berührt (vgl. dazu Delp, Erziehung des Menschen zu Gott, in Bd. 139 dieser Zeitschrift, S. 231, und unseren Beitrag „Entmassung des Geistes", ebd. S. 310).

3. Revers geht in seiner Untersuchung von den Ergebnissen des massenpsychologischen Experiments der Kriegsgefangenschaft aus — eine Stärke des Buches, weil sich hier bestimmte massenbedingte Zersetzungserscheinungen besonders klar beobachten ließen (vgl. den Beitrag „Kriegsgefangenschaft" im Juniheft dieses Jahrgangs), eine Schwäche, weil diese Erscheinungen nicht den Gesamtumfang des Massenproblems erfassen. Der Verfasser sieht das Wesentliche des Massenmenschen richtig im Zerfall der Persönlichkeit, einem Vorgang, dessen Schichtung ein eigener Abschnitt: „Die Genesis des Massenmenschen", eingehend beschreibt. Der letzte Teil behandelt die aufbauenden Kräfte, die der Gefahr der Vermassung entgegenwirken, vor allem das „Weltgrundgesetz der Liebe" im Sinne einer „Begegnung von Eros und Agape", die gleichzeitig „Vergeistigung des Lebens und Verlebendigung des Geistes" ist. Leider ist die Studie weithin in einer Sprache geschrieben, die dem Leser den Zugang zum Gedanken unnötig erschwert.

4. Auch in Hengstenbergs kleiner, aber bedeutender Schrift steht das Massenproblem im Mittelpunkt. Auch er sieht dessen Wesen im Zerfall der Persönlichkeit, verfolgt aber diesen Gedanken bis in letzte philosophisch-theologische Tiefen. Bei manchen Vorbehalten im einzelnen (z. B. Sturheit als Hauptsymptom des Massenmenschen, Massendämonie als ausgesprochen moderne Erscheinung, Gleichsetzung der Masse mit einem „Corpus diabolicum" einfachhin) wird man doch den Ernst der Diagnose ebenso anerkennen wie die aufgewiesenen Wege zur Heilung. „Bei uns hatte der Kollektivismus (unter den abendländischen Völkern) seine konkreteste, radikalste Form angenommen. Mögen wir durch diese furchtbare Erfahrung lernen und durch Gottes Gnade vielleicht als erste an der Geburt einer neuen Form der Persönlichkeit im christlichen Glauben arbeiten. Möge die ganze Welt — nicht hochmütig, sondern demütig — aus unserem Schicksalswege lernen. Denn darin sehen wir den verborgenen Sinn der Geschichte seit Beginn der Neuzeit: in der Geburt einer neuen Form der christlichen Persönlichkeit." (24) A. Koch S. J.

Wirtschaft und Soziale Ordnung

DIE NEUE WELTWIRTSCHAFT. Was jeder davon wissen muß. Von Adolf Weber. (XII u. 470 S.) München 1947, Richard Pflaum Verlag.

Der Altmeister der deutschen Volkswirtschaftswissenschaft schüttet das Füllhorn seines Wissens, seiner Einsichten und seiner Lebenserfahrung aus! Nicht Theorie, aber um so mehr gesunder Menschenverstand und menschlich-edler Sinn sprechen aus dem Buch, das für jedermann verständlich geschrieben ist und von allen, die mit Fragen der Wirtschaftspolitik zu tun haben, mit großem Nutzen gelesen werden kann. Die

weltwirtschaftlichen Fragen stehen im Vordergrund; berührt aber werden alle Fragen der Wirtschaftspolitik überhaupt.

Wenn Vf. ankündigt, wir wollten uns „nur Rechenschaft geben über die Dinge, wie sie sind, ohne uns bei der Überlegung aufzuhalten, ob sie gut oder böse, rückschrittlich oder fortschrittlich sind" (38/39), so bleibt er erfreulicherweise diesem Vorhaben selbst nicht treu, sondern geht über zur Prüfung, was sich als „zweckmäßig" (100) empfehle, und entscheidet sich zwischen unmöglicher Planwirtschaft und unverantwortlichem freiem Spiel der Kräfte für die Orientierung am „Gewissen" (162). Der Schlußteil des Buches wird zu einem eindrucksvollen Bekenntnis zur Ausrichtung der Wirtschaftspolitik an überwirtschaftlichen Richtzielen, um in den Schlußworten den Menschen als „nicht Mittel, sondern Ziel der Volkswirtschaft" herauszustellen, der „als sein eigener Herr, als Ebenbild Gottes im Mittelpunkt aller sozialen Überlegungen stehen muß" (411/2). Besser kann das nicht gesagt werden.

Des Vf.s Auffassung vom Staat (55) wird wohl kaum auf Zustimmung rechnen dürfen. Das aber, was er dem Staat bezüglich seines wirtschaftspolitischen Verhaltens, namentlich über die Grenzen seiner Möglichkeiten zu sagen hat, kann gar nicht ernst genug beherzigt werden.

In der Lohnfrage ist Vf. Zeit seines Lebens oft als unliebsamer Warner vor Übersteigerungen aufgetreten; die Erfahrungen, namentlich der 1920er Jahre in Deutschland und der sog. Volksfrontregierung Léon Blum in Frankreich haben bewiesen, daß seine Warnungen nicht auf die leichte Schulter genommen werden dürfen. Nichtsdestoweniger möchte scheinen, daß die Ausführungen zur Lohnfrage (123/5) die Wahrheit, daß der Mensch „nicht Mittel, sondern Ziel der Volkswirtschaft" ist (s. oben), nicht bis zum Letzten folgerichtig auswerten. Der Gegensatz zwischen Gerechtigkeitsprinzipien und Rücksichten des Erfolgs und der Marktnotwendigkeiten, d. i. Zweckmäßigkeitsprinzipien (124) kann nicht anerkannt werden. Das Gerechte und das volkswirtschaftlich Richtige können einander in Wahrheit nicht widersprechen; wo sie es scheinbar tun, liegt ein Struktur- oder Organisationsfehler der Volkswirtschaftsordnung vor. Die Ablehnung des Vf.s soll aber gewiß nur vermeintliche Forderungen der Gerechtigkeit treffen, solche Forderungen, wie sie, um mit der Enzyklika „Quadragesimo anno" zu reden, von „in ihrem Recht verletzten und darum in ihrem Rechtssinn und ihrer Rechtsverfolgung einseitig gewordenen" Menschen oder Gruppen verfochten zu werden pflegen.

Das Werk ist so gegenwartsnah, daß selbst die Marshall-Rede von Harvard noch hat eingearbeitet werden können.

O. v. Nell-Breuning S. J.

GEDANKEN ZUR KÜNFTIGEN DEUTSCHEN LOHNPOLITIK. Von Siegfried Wendt. Hamburg 1947, Verlag für Wirtschaft und Sozialpolitik.

Der Verfasser begründet seine lohnpolitischen Postulate nach hohem Lohneinkommen, auch und gerade für die Periode des deutschen Wiederaufbaus, mit lohntheoretischen Erwägungen, die er in scharfem Gegensatz zur klassischen preistheoretischen Betrachtung des Lohnes als Ertragslohntheorie formuliert. Der Lohn dürfe nicht, wie bisher üblich, lediglich als betrieblicher Kostenfaktor im Getriebe des verkehrswirtschaftlichen Marktmechanismus gesehen werden, sondern — der Würde des Menschen entsprechend — müsse der Lohn grundsätzlich als Größe des Gesamtertrages der Wirtschaft und mithin in seiner Bedeutung als Absatzfaktor geschätzt werden. Der Lohn sei nämlich nicht nur ein Preisproblem, sondern historisch-sozial bedingt und damit nicht nur ein Rechenexempel für den Unternehmer, das er in Ansehung seines ihm primären kapitalistischen Gewinninteresses löst, sondern eine politische Gestaltungsaufgabe, die nicht statisch, ausgehend von der absoluten Größe des Produktionsergebnisses einer Produktionsperiode, sondern dynamisch gemeistert werden muß: d. h. der Lohn sei ein Gestaltungsfaktor in und für die wirtschaftliche Entwicklung, er dürfe nicht nur als Konsumtionsfonds angesehen werden, der in Rücksicht auf die dringend notwendige Kapitalbildung möglichst klein gehalten werden müsse, sondern im Gegenteil, er müsse dem Arbeiter die Möglichkeit geben, an der volkswirtschaftlichen Kapitalbildung — mittels freiwilliger Konsumenthaltung — teilzunehmen und dadurch maßgeblichen Einfluß auf die sozialistische Neugestaltung unserer deutschen sozialen Ordnung gewinnen.

Dazu ist neben vielem, was nicht Erwähnung finden kann, folgendes zu sagen: 1. Auch von christlicher Seite werden im

Interesse der Entproletarisierung ähnliche Forderungen erhoben (siehe u. a. den Vortrag von Prof. Dr. Arnold: Personaler Sozialismus). Doch glauben wir, daß sich diese auf ein tragendes metaphysisches Fundament stützen und mithin auch in ihren praktischen Auswirkungen wirklichkeitsnäher erweisen und der Sachimmanenz der Wirtschaft mehr Rechnung tragen. 2. Die Polemik des Verfassers gegen die preistheoretische Betrachtung des Lohnes scheint offene Türen einzurennen; denn die tatsächliche Lohngestaltung ist seit den Arbeiterkoalitionen keineswegs mehr nach einseitigen preistheoretischen Erwägungen erfolgt. 3. Des Verfassers ertragstheoretische Lohnbetrachtung erweist sich bei näherem Zusehen (wenn man einmal von ihrer ideologischen Fundamentierung absieht) im großen und ganzen als Kaufkrafttheorie des Lohnes. Doch auch diese hat sich theoretisch wie praktisch als zu einseitig erwiesen. Bei einer vom Verfasser so grundsätzlich gemeinten theoretischen Position vermißt man ferner die Eingliederung der Lohnfrage in den gesamtvolks- wie weltwirtschaftlichen Zusammenhang. Vor allem glaube ich, ist hier — wie häufig bei sozialistisch orientierten Lohntheoretikern — die geldwirtschaftliche Seite des Lohnproblems nicht genügend berücksichtigt. Die Bestimmung der Lohnhöhe kann nicht vom Gesamtertrag der Produktion her erfolgen; denn das hieße in die Wirtschaft, die heute weniger denn je darauf verzichten kann, „rechenhaft" zu sein, subjektive Schätzungen einführen. Es ist ein praktisch unlösbares Problem, den Ertragsanteil der einzelnen Produktionsfaktoren am Sozialprodukt, für sich isoliert betrachtet, zu ermitteln; denn der Gesamtertrag ist eben ein Ergebnis der organischen Gesamtfunktion aller Produktionsfaktoren. 4. Man kann in einer wirtschaftlichen Situation wie der deutschen heute — und vor allem angesichts der wirtschaftspolitischen Entwicklung in der Nazizeit — nur mit Befremden des Verfassers Empfehlung von Autarkie und — in diesem Zusammenhang sehr charakteristisch — Zentralverwaltungswirtschaft mit „Lohnämtern" u. ä. konstatieren. 5. Schließlich: gewiß sind 1928, also etwa im besten deutschen Nachkriegsjahr, zwar etwa 50% der Kapitaldisposition (4,5 Mrd.) aus nicht kapitalistischen Quellen gebildet worden. Aber schon Massar (Lohnpolitik und Wirtschaftstheorie, 1932) stellte fest, daß herrschender Kapitalmangel sicher nicht durch hohe Löhne behoben wird. Das Problem der in unserer Situation zweifellos außerordentlich wichtigen und bitter notwendigen Kapitalbildung dürfte nicht so einfach zu lösen sein, wie es nach den Ausführungen des Verfassers scheinen könnte.

Den Leser jedoch, der den ideologischen Schleier der hier entworfenen Ertragslohntheorie durchschaut, dürfte das Buch von Prof. Wendt zu mancher nützlichen Überlegung anregen. W. Mende S. J.

DER FAMILIARISMUS ALS ORDNUNGSIDEE UND ORDNUNGSIDEAL DES SOZIALEN LEBENS. Von DDr. Gustav Ermecke. (76 S.) Paderborn 1947, Schöningh.

Das Büchlein ist gedacht als Beitrag zur Erforschung der Seinsgrundlagen der christlichen Sozialethik und zum Neubau des menschlichen Gemeinschaftslebens. Es will die bisher verkündeten christlichen Sozialprinzipien und Soziallehren des Solidarismus, Personalismus usw. nicht überflüssig machen, sondern weiterführen und vertiefen durch die Idee des Familiarismus. Jede rechte Gemeinschaft trägt Familienstruktur in sich. Es erscheint dem Verfasser nicht genug, das Sondersein der Gesellschaft bloß als sogenanntes philosophisches Akzidens zu bestimmen.

Man wird jeden Versuch zur Vertiefung der christlichen Sozialprinzipien begrüßen. Auch der Familiengedanke wirkt von vornherein sympathisch. Nur vermißt man eine eigentliche Erklärung dessen, was der Verfasser unter Familiarismus versteht, d. h. welche allgemeinen Merkmale der Familienstruktur für eine vertiefte Gesellschaftsauffassung in Frage kommen. Es werden sofort die verschiedenen Anwendungen gegeben. Bei der Frage nach dem Sonder-Sein der Gesellschaft, das in dem akzidentellen Bezogensein der Glieder besteht, wäre zu bemerken, daß diese Beziehungen für die teleologische Entfaltung der menschlichen Naturanlagen ganz wesentlich sind. Man darf erwarten, daß die kommende ausführlichere Darstellung genauer erklärt, was die programmhafte Kürze der vorliegenden Schrift nicht erlaubte.

J. Schuster S. J.

PERSONALER SOZIALISMUS ALS FORDERUNG CHRISTLICHER SOZIALPOLITIK. Von Prof. Dr. Franz X. Arnold. (35 S.) Freiburg 1947, Herder. Geh. M. 1.50.

Die Schrift beginnt mit der Feststellung christlicher Weltverantwortung, die sich im

wesentlichen auf die Sicherung der sittlichen Grundlagen des menschlichen Zusammenlebens beschränkt. Dann entwickelt der Verfasser die Maßstäbe für die praktische Verwirklichung eines sittlich geordneten Zusammenlebens. Individualismus und Kollektivismus, für sich allein genommen einseitig und wirklichkeitsfremd, werden im „personalen Sozialismus" zu einem organischen Ganzen gefügt. Sein regulatives Prinzip ist die Solidarität, also nicht der Gegensatz von Person und Gemeinschaft, Kapital und Arbeit, sondern der gegenseitige Ausgleich in Bindung und Freiheit. Zum Schluß wird Baugrund und Grundriß einer Sozialordnung im Sinn dieses personalen Sozialismus entfaltet. Hier wird eine Reform der Eigentumsverteilung gefordert, die im genossenschaftlichen und körperschaftlichen Aufbau der Wirtschaft gipfelt.

Soweit dabei die Lehre der Kirche und naturrechtliche Gedankengänge vorgetragen werden, wird man den wohlgeformten Ausführungen uneingeschränkt zustimmen. Wo sich der Verfasser jedoch mit der Wirtschaft als solcher befaßt, wird man ihm nicht in allen Einzelheiten folgen können. So ist es doch wohl eine starke Verallgemeinerung, wenn ohne Einschränkung von der Verelendung der Massen in der liberalistischen Wirtschaftsepoche gesprochen wird. Tatsache ist, daß sich die soziale Lage des Arbeiters in den letzten hundert Jahren zweifellos erheblich gebessert hat. Auch dürften die vorgeschlagenen Wege zur Entproletarisierung und Reform der Eigentumsverteilung bezüglich der Arbeitsaktion nach den ungünstigen Erfahrungen, die z. B. Msgr. Pottier in Belgien damit machen mußte, zurückhaltend beurteilt werden. Was die im Zuge der Zeit liegende Tendenz zur Vergesellschaftung betrifft (ob sie sich in der Form der Verstaatlichung oder der Vergenossenschaftlichung vollzieht, dürfte für ihre ökonomische Auswirkung unerheblich sein), so mahnen gerade wieder die jüngsten italienischen Erfahrungen in der I. R. I. zu kritischer Beurteilung, wenn auch die Möglichkeit solcher Wege nicht grundsätzlich auszuschließen ist. Den hier nur eben angedeuteten Einwand näher auszuführen, muß einer anderen Gelegenheit überlassen bleiben. W. Mende S. J.

DIE INKA VON PERU. Von Louis Baudin. Übersetzt von J. Niederehe. (141 S.) Essen 1947, Verlag Dr. H. von Chamier. Kart. M. 5.80.

Dieses Buch eines hervorragenden Kenners der südamerikanischen Kultur (mit einem Vorwort von Prof. Dr. Hoffmann, Münster) ist eine kultursoziologische Arbeit, die mit dem Begriffsapparat der modernen nationalökonomischen Theorie an eine der am straffsten durchgeführten geschichtlichen Verwirklichungen der Zentralverwaltungswirtschaft herangeht. Das erschütternde Ergebnis dieses Versuches eines totalen Sozialismus ist in wirtschaftlicher wie menschlicher Hinsicht für den Nationalökonomen wie Soziologen überaus eindrucksvoll. Wir glauben, daß dieses Werk in seiner historischen Objektivität mehr als manche heißblütige Programmschrift zur Nüchternheit gegenüber dem heute so aktuellen Sozialisierungsproblem beitragen kann, auch dann, wenn wir im Vergleich zu diesem historischen Beispiel gewisse, durch die moderne Erfahrung herbeigeführte Abwandlungen am Modell der Zentralverwaltungswirtschaft in Rechnung stellen müssen.

W. Mende S. J.

Russische Dichter

DOSTOJEWSKIJ. Sein Bild vom Menschen und vom Christen. Von Theodor Steinbüchel. Düsseldorf 1947, Schwann.

Der einzige Weg, auf dem der reiche weltanschauliche Gehalt des Dostojewskijschen Werkes erschlossen werden kann, führt durch die christliche Philosophie der menschlichen Persönlichkeit, die, zwischen zwei Welten gestellt, in freier Wahl entscheiden muß, ob sie sich dem von den göttlichen Mächten durchwalteten Kosmos zuwende und in ihm ihre höchste Vollendung finde oder zu dem von den widergöttlichen Kräften beherrschten Chaos hinabgleite. Zu ihrer reifen und vollkommensten Gestaltung ist diese Metaphysik der Freiheit in den letzten Meisterwerken Dostojewskijs gelangt. Den religionsphilosophischen Aufschwung, den sein Schaffen in diesen Werken nimmt, verdankte der alte Schriftsteller in hohem Maße dem freundschaftlichen Verkehr mit dem größten russischen Vertreter der Philosophie der Freiheit, Wladimir Solowjew. Den von Solowjew gewiesenen Weg konnte die Dostojewskij-Forschung der letzten Jahrzehnte des vorigen Jahrhunderts freilich noch nicht betreten; steckte sie doch noch stark im aufklärerischen Schlamm. Erst das Erstarken des philosophischen Geistes zu Beginn unseres Jahrhunderts führte die Dostojewskij-Forschung auf die Bahnen, die Solowjew ihr vorge-

zeichnet hat. Eine Reihe von russischen Erklärern, unter denen Wjatscheslaw Iwanow der bedeutendste war, setzten alle ihr Bemühungen darein, den metaphysischen Hintergrund der Dostojewskijschen Dichtung freizulegen. Denselben Weg beschreiten die bedeutendsten deutschen Interpreten. Einen ersten Höhepunkt erreichte die deutsche philosophische Auslegung Dostojewskijs in Guardinis Buch „Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk" (3. Aufl. 1947), den zweiten stellt das Buch Steinbüchels dar. Sein erstes Kapitel, das sofort in medias res einführt, behandelt das von Dostojewskij mit unvergleichlicher Kraft herausgestellte dialektische Moment in der Natur des Menschen, das darin besteht, daß „der Mensch erst an der Grenze des Menschlichen, an dem, was er nicht ist, an Gott, zu sich selber kommt". Die erste Grundsäule, auf welcher der metaphysische Bau Dostojewskijs ruht, wird durch die Ausführungen dieses Kapitels ins Licht gerückt. Wie das Göttliche die obere Grenze des Menschlichen, so bildet das Dämonische seine untere Grenze: vom Dämonischen im Menschen handelt das zweite Kapitel. Es wirft das stärkste Licht auf die zweite Grundsäule der Welt- und Lebensanschauung des Dichters. Das dritte Kapitel vertieft die Ausführungen des zweiten, indem es das „Gegenbild der echten Christlichkeit" zeichnet, das D. in seiner berühmtesten Schöpfung, der „Legende vom Großinquisitor" geformt hat. Eine große Verwirrung in die Anschauungen des Dichters bringt der von ihm rückhaltlos unterstützte Gegensatz der östlichen Christlichkeit gegen die westliche. Diesem Gegensatz widmet Steinbüchel das vierte Kapitel seines Buches. Die reiche Fülle der in den ersten vier Kapiteln entwickelten Betrachtungen wird im letzten Kapitel zu einem übersichtlichen Ganzen zusammengefaßt, und das Christentum des neben Solowjew größten religionsphilosophischen Genius, den Rußland hervorgebracht hat, enthüllt sich „als der Glaube an die Geborgenheit des Menschen in Gott und die Allverbundenheit der Kreatur in der Liebe."

W. Szylkarski, Bonn

RUSSISCHE ERZÄHLUNGEN. Übersetzt von Otto Frh. v. Taube. (155 S.) München 1946, Franz Ehrenwirth. Kart. M. 4.80.

In gefälligem Deutsch werden hier fünf Erzählungen bedeutender russischer Schriftsteller des vorigen Jahrhunderts geboten. Die umfangreichste ist „Der Kolywansche Ehemann" von N. S. Leskóv (1831—1859), der bei uns schon lange kein Unbekannter mehr ist, ja bisweilen mit Turgénjev, Dostojevskij und Tolstói in einem Atem genannt wird. In prächtiger, menschlich gewinnender Ironie wird die nationale Spannung zwischen Russen und Baltendeutschen in Kolywan, — das ist der von den Slavophilen mit ganz phantastischen Begründungen ausgeheckte Name der guten alten Hansestadt Reval! —, behandelt. Im leichten Plauderton der Ich-Form erzählt Leskóv, spannend, volkstümlich, so wie wir ihn auch aus seiner viel bekannteren Novelle „Der versiegelte Engel" und dem Roman „Die Klerisei" in Erinnerung haben.

Viel Ähnlichkeit mit ihm weist P. J. Mélnikov (1819—1883) auf, ohne jedoch an Leskóvs Meisterschaft heranzureichen. Drei kurze Erzählungen sind hier übertragen: „Die Fürstin Mária Petrówna", „Die Fürstin Warwára Micháilowna" und „Das Bildnis des Gouverneurs". Mélnikov hat sich im Auftrage der Regierung jahrelang mit den Altgläubigen befaßt und ist in der Exaktheit russischer Sittenschilderungen unübertroffen, auch wenn es manchmal barbarische Unsitten kleiner Winkeldespoten sind, die sich offenbar Iván den Schrecklichen zum Vorbid nahmen.

Der Dritte im Bunde ist D. W. Grigorówič (1822—1900) mit seiner Novelle „Eine Christnacht", die uns in das neblige und herzlose Gesellschaftsleben St. Petersburgs führt.

H. Falk S. J.

RELIGIÖSE GESTALTEN IN DOSTOJEWSKIJS WERK. Von Romano Guardini. (290 S.) München 1947, Hegner Bücherei bei Josef Kösel.

Es wäre sicher nicht recht, wollte man dem einen Menschen Religiosität zusprechen, einem anderen sie absprechen. Noch viel weniger geht es an, einem Volk oder einer Rasse ganz allgemein religiöse Gesinnung und Haltung in besonderem Ausmaß zuzuerkennen und sie anderen abzuerkennen. Es kann sich doch nur um verschiedene Ausprägungen, um andere Stilformen handeln.

Aber das wird beim Lesen des Werkes wieder fühlbar, daß der russischen Frömmigkeit (und auch dem Gotteshaß!) eine eigene Tiefendimension, eine besondere Hintergründigkeit eigentümlich sind. Dostojewskijs Gestalten verraten eine gewisse Gemeinsamkeit mit den Ikonen: man wird still vor ihnen, ein Geheimnis rührt einen an. Dieses Geheimnis hat eine objektive Seite,

es kommt auf einen zu, so daß man eingefangen wird in einen magischen Kreis: man muß alles Eigene aufgeben und das Fremde hinnehmen. Das subjektive Moment ist im Fall der Ikone Selbstveränderung, eine Art Reinigung im Fall der Gestalten Dostojewskijs, Aufreißen verschwiegener oder verdrängter Tiefen, die entdunkelt, bewußt werden.

Die besondere Eindrücklichkeit des Gemeinten erreicht Guardini meist durch den Text Dostojewskijs, der in langen, ausführlichen Schilderungen wörtlich wiedergegeben wird. Die verbindenden Gedanken des Autors lenken lediglich die Aufmerksamkeit. Die Art dieser Darstellung und Verarbeitung rechtfertigt sich durch die Tatsache kompakter Eindringlichkeit, die selbst bei sehr bewußtem Studium der Werke Dostojewskijs, allein schon wegen der Ausmaße, der Fülle und Mannigfaltigkeit der Werke Dostojewskijs, nicht leicht erreicht werden kann.

Das Buch ist geeignet, den Menschen nachdenklich zu stimmen, ihn hinhorchen zu lassen auf die „einsame Stimme" (E. Spranger), die religiösen Gründe aufzulichten und religiöse Entscheidungen — ohne Predigt — durch schlichte Anschauung der Gestalten zur vollen Deutlichkeit anwachsen zu lassen.

H. Thurn S. J.

DIE HAUPTMANNSTOCHTER. Von Alexander Puschkin. Deutsch von Johannes von Guenther (167 S.). Berlin 1947, Aufbau-Verlag. Kart. M. 2.85.

Wenn „Eugén Onégin" das — durch die Oper zwar international bekanntgewordene, aber leider auch verschandelte — Meisterwerk Puschkinscher Verskunst ist, so ist die „Hauptmannstochter" das Puschkinscher Prosa: der kurze Roman einer edlen Liebe, lebendig, menschlich, ohne alles unwahre Pathos. Petrúscha, der hoffnungsvolle Sprößling eines Landadeligen, kommt zu den Soldaten, aber dank kluger Vorsorge des Vaters leider nicht zum Scharwenzeln nach Petersburg, sondern in eine armselige Grenzfestung der Steppe, 40 Werst von Orenburg, in welcher der Militärbetrieb höchstens der Uniform nach „preußisch" ist: Einige zwanzig uralte Invaliden mit langen Zöpfen und einer Art Dreimaster, ein Kommandant, der in Nachtmütze und Schlafrock sich vergeblich bemüht, seinen „Soldatchen etwas beizubringen", eine „Kanone, in die Kinder allerhand Läppchen, Steinchen, Holzstückchen und Knöchelchen, kurz Schutt jeder Art hineingestopft hatten", eine Kommandantin, die ihren Mann vom Exerzierplatz holen läßt, damit die Suppe nicht kalt wird — das ist die Umwelt, in die unser Held gerät. Doch die Liebe zur Hauptmannstochter, die er gegen den verkommenen Offizier Schwabrin verteidigt, verklärt ihm den Alltag. Es dauert aber nicht lange, da wird die Festung von den Steppenvölkern unter Anführung Pugačóvs erstürmt. Jetzt kommt die große Stunde dieser einfachen Menschen: Im Angesicht des Galgens verweigern sie dem Rebellen, der sich als rechtmäßigen Zaren bezeichnet, den Treueid. „Was bist du für ein Zar, Onkelchen, du bist ein Dieb und ein Usurpator!" So selbstverständlich gehen sie in den Tod; doch unser Petrúscha und sein Diener werden durch merkwürdige Umstände verschont. Auch die Hauptmannstochter konnte sich vor den Mordbrennern verbergen. Es bedarf aber noch vieler Abenteuer, bis Pugačóv besiegt ist, erst recht, bis Petrúscha und Máscha Hochzeit halten.— Die Übertragung ist nicht besonders gut. Nachdem schon mehrere andere deutsche Übersetzungen der „Hauptmannstochter", u. a. die von Arthur Luther in Puschkins Werken (Leipzig 1923), vorliegen, hätte man mehr erwarten dürfen. H. Falk S. J.

Gedichte

HEIMKEHRT ALLE KREATUR. Gedichte von Sophia Steinwarz. (96 S.) Westheim 1947. Wiborada-Verlag Rost und Dietrich.

Der Gedichtband baut sich in drei Kreisen auf. Er hebt an mit einem Sonettenkranz „Auf der Schwelle", der reifende Lebensfragen in tiefer religiöser Deutung widerspiegelt. Ein einsames Zwiegespräch mit Gott. — Das „Buch der Natur" bringt lyrische Betrachtungen im Kreislauf der Jahreszeiten, erfüllt vom Atem der Nacht und dem Rauschen der Wälder. Es klingt das Lied auf, das da „schläft in allen Dingen" und nur erwacht, wenn man das Zauberwort trifft. — Das Büchlein schließt mit dem Gedichtkreis „Verwandlung", der Lebensbegegnungen bringt und wiederum reiche religiöse Gedanken in sich birgt. Eine geheime Musik zieht sich durch viele Verse, besonders da, wo es um kleine und stille Erlebnisse geht. Hier lauschte die Dichterin der Natur und dem Leben Geheimnisse ab und verstand es, sie mit einer gewissen Vollendung wiederzugeben. Ein stiller, einfacher und gottverbundener Mensch durchwanderte Leben und Natur und füllte sein Herz mit innerem Reichtum, von dem er in diesen Gedichten kündet. O. Thiell S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Abd-el-Jalid, Jean-Mohammed, OFM, L'Islam et nous. (57 S.) Paris 1947, Editions du Cerf.

Akademische Missionsblätter. Jahrbuch des Kath. Akademischen Missionsbundes 1948. (79 S.) Münster 1948, Regensberg. Geh. Mk. 3.40

Aristoteles, Über die Hauswirtschaft. (Die Lehrschriften Bd. 1) (64 S.) Paderborn 1947, Schöningh. Brosch. Mk. 2.80

— Kleine Schriften zur Seelenkunde. (198 S.) Paderborn 1947, Schöningh. Brosch. Mk. 6.—

Austria. Zeitschrift für Kultur und Geistesleben. (40 S.) Graz 1948, Styria. Je Heft S. 5.—

Aus Westfälischer Geschichte. Festgabe für Anton Eitel. (160 S.) Münster 1947, Regensberg. Kart. Mk. 9.60

Balthasar, Hans Urs v., Liturgie Cosmique. Maxime le Confesseur. (278 S.) Paris 1947, Aubier.

Balthasar, Hans Urs v., Die großen Ordensregeln. (Menschen der Kirche Bd. 8) (348 S.) Einsiedeln 1948, Benziger.

Birngruber, Silvester, S. O. Cist., Das Göttliche im Menschen. Eine Laiendogmatik. (525 S.) Graz 1948, Styria.

Boas, Friedrich, u. Merkenschlager, Friedrich, Biologen-Brevier. (119 S.) Hamburg-Bergedorf 1947, Strom-Verlag.

Bodinus, Dr. Fritz, Das rätselhafte Heimweh der Menschheit. Betrachtungen über die Weltreligion. (Kleine Oncken-Bücherei Nr. 2) (59 S.) Stuttgart 1947, J. G. Oncken. Geb. Mk. 1.80

Boullaye, H. Pinard de la, Saint Ignace de Loyola, Directeur d' âmes. (362 S.) Paris 1947, Aubier.

Broglie, Vitus de, S. J., De fine ultimo humanae vitae. Tractatus theologicus. Pars prior, positiva. (299 S.) Paris 1948, Beauchesne.

Bubnoff, Nicolai v., Russische Frömmigkeit. Briefe eines Starzen. (Bücher des Wissens Bd. 1) (178 S.) Wiesbaden 1947, Metopen-Verlag.

Busemann, Dr. Adolf, Die Einheit der Psychologie und das Problem des Mikropsychischen. (59 S.) Stuttgart 1948, Ernst Klett.

Coster, Charles de, Ulenspiegel, (390 S.) Berlin 1948, Ulenspiegel-Verlag. Geb. Mk. 12.—

Denkhaus, Lotte, Wir sind Gäste. Gedichte. (82 S.) Stuttgart 1948, J. G. Oncken. Geb. Mk. 3.80

— Rudolf Alexander Schroeder (Gottsucher in der Dichtung.) (47 S.) Stuttgart 1947, J. G. Oncken. Kart. Mk. 2.—

Derleth, Ludwig, Der Tod des Thanatos. (128 S.) Luzern 1945, Josef Stocker. Geb. Fr. 8.60

Dessoir, Max, Die Rede als Kunst (127 S.) München 1948, Erasmus-Verlag, Brosch. Mk. 4.80

Fiedler, Conrad, Hans von Marees. Mit einem Nachwort von Hermann Uhde-Bernays. (74 S.) München 1947, Nymphenburger Verlagshandlung.

Fischer, Dr. A., Die Deutsche Frage und das Frankfurter Parlament. (115 S.) Koblenz 1947, Historisch-politischer Verlag.

Freiburger Universitätsreden. Heft 1 u. 2: Hochschule und Wiederaufbau. Wissenschaft und Leben. (39 u. 28 S.) Freiburg i. Br. 1948, Alber.

Gräffshagen, Stephan, Die Gralsucher. (16 S.) Westheim 1947, Wiborada-Verlag Rost und Dietrich.

Grote, Maria, An den Ufern der Weltstadt. Ein Gedenkbuch an Dr. Carl Sonnenschein. (263 S.) Münster 1947, Regensberg. Kart. Mk. 7.80

Haberl, Ferdinand, u. Gottron, Adam, Musik und Altar. Erstes Werkheft für den kath. Priester und den Kirchenmusiker. (84 S.) Freiburg i. Br. 1948, Christophorus-Verlag. Geh. Mk. 2.60

Herbermann, Nanda, In memoriam P. Friedrich Muckermann S. J. (44 S.) Celle 1948, Joseph Giesel. Geh. Mk. 2.—

Hofmiller, Josef, Wege zu Goethe. (107 S.) Hamburg-Bergedorf 1947, Strom-Verlag.

— Friedrich Nietzsche. (72 S.) Hamburg-Bergedorf 1947, Strom-Verlag.

Hommes, Dr. Jakob, Die innere Stimme. Scham und Gewissen als Wesensausdruck menschlicher Personalität. (34 S.) Freiburg i. Br. 1948, Alber.

Jansen-Cron, Heinrich, Der Väter Herz den Söhnen zugewandt. (31 S.) Münster 1947, K. H. v. Saint-George und Atauf. Geh. Mk. 1.20

Jordan, Pascual, Das Bild der modernen Physik. (122 S.) Hamburg-Bergedorf 1947, Strom-Verlag.

Koeniger, Albert M., Ein geheimnisvolles Vortragskreuz im Aachener Domschatz. (38 S.) Westheim 1947, Wiborada-Verlag Rost u. Dietrich.

Kolbe, Ferdinand, Gottesdienst, Leben, Glaube von der Seelsorge her gesehen. (32 S.) Warendorf/Westfalen 1948, J. Schnellsche Buchhandlung.

Krabbel, Gerta, „Ein mutig Herz, ein redlich Wollen". Kath. deutsche Frauen aus den letzten hundert Jahren. (199 S.) Münster 1947, Regensberg. Kart. 5.80

Kuhaupt, Hermann, Der neue Himmel und die neue Erde. Eine theologische Auslegung von Apk. 21,1—22,5. (286 S.) Münster 1947, Regensberg. Kart. Mk. 10.50

Kukowka, Robert, Perspektiven. (88 S.) Berlin 1948, Der neue Geist. Geh. Mk. 3.50

Link, Josef Johannes, Die Versöhnung. Novelle. (119 S.) Paderborn 1947, Ferd. Schöningh. Geb. Mk. 5.80

Leo d. Gr., Reden für die Armen (hrsg. von Rhabanus Haacke OSB). (55 S.) Münster 1948, Regensberg. Geh. Mk. 3.—

Montcheuil, Ive de, Grundfragen des inneren Lebens. (128 S.) Offenburg 1948, Verlag der „Dokumente".

Moock, Wilhelm, Urreligion. Die ältesten Menschheitszeugnisse der Gottesoffenbarung. (Die religiöse Entscheidung) (64 S.) Warendorf/Westfalen 1947, J. Schnellsche Buchhandlung.

Muckermann, Hermann, Der Sinn der Ehe. (230 S.) Bonn 1947, Buchgemeinde.

— Vererbung und Entwicklung. (355 S.) Bonn 1947, Dümmler.

Mühlen, Leo, und Heckschen, Heinrich, Gymnasium. (45 S.) München-Gladbach 1948, B. Kühlen.

Paulus. Zeitschrift für außerordentliche Seelsorge. Heft 1. Jahrgang 1948. (96 S.) Heidelberg-Waibstadt, Kemper. Geh. Mk. 4.—

Peterson, Florence, Die amerikanischen Gewerkschaften. Ihr Wesen und Wirken. (326 S.) München 1948, Freitag-Verlag.

Pound, Roscoe, Der Geist des gemeinen Rechts. Deutsch von Dr. h. c. W. R. Rickmers. (127 S.) Söcking 1947, Heinrich F. S. Bachmair. Kart. Mk. 6.—

Psalmen zum Anbeten, Danken, Bitten. Eine Auswahl für Menschen unserer Zeit. Mit einem Geleitwort von Prof. DDr. Karl Heim. (94 S.) Stuttgart 1947, J. G. Oncken. Geb. Mk. 3.20

Richter, Hans Werner, Deine Söhne, Europa. Gedichte deutscher Kriegsgefangener. (128 S.) München 1947, Nymphenburger Verlagsbuchhandlung.

Ried, Georg, Die Höhere Schule im kulturellen Kraftfeld. Gedanken und Grundsätze zur Schulreform. (Wissen und Wirken. Pädagogische Schriftenreihe des Cassianeums) Zeitbuch Nr. 1/2 (64 S.) München 1948, Cassianeum. Geh. Mk. 1.—

Rink, Will, Amerika. Traum und Grenze. Eine Geschichte der Neuen Welt. (272 S.) Nürnberg 1948, Sebaldus-Verlag. Kart. Mk. 9.—

Rudolf, Dr. Karl, Aufbau im Widerstand. Ein Seelsorgebericht aus Österreich 1938—1945. (453 S.) Salzburg 1947, Otto Müller.

Schamoni, Wilhelm, Die Gaben des Hl. Geistes. (96 S.) Paderborn 1947, Schöningh. Geh. Mk. 2.80

Scheler, Max, Die Stellung des Menschen im Kosmos. (99 S.) München 1947, Nymphenburger Verlagshandlung.

Schmid, Josef, Das Evangelium nach Matthäus. (277 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Verlag, vorm. Friedr. Pustet. Kart. Mk. 10.—. Geb. Mk. 12.—

Schmitt, Albert, O. S. B., Augustinus-Predigten. Eine Auswahl für Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres. (374 S.) Mannheim 1947, Herbert Wohlgemut. Geb. Mk. 12.—

Schnog, Karl, Jedem das Seine. Satirische Gedichte. (95 S.) Berlin 1947, Ulenspiegel-Verlag. Geb. Mk. 7.20

Schneider, Dr. Johannes, Die Gemeinde nach dem Neuen Testament. (Kleine Oncken-Bücherei Nr. 1) (79 S.) Stuttgart 1947, J. G. Oncken. Geb. Mk. 1.80.

Schulz, Alfons, Biblische Worte und Namen. Ein Hilfsbuch für den Bibelleser. (92 S.) Warendorf/Westfalen 1947, J. Schnellsche Buchhandl.

— Traurigkeit und Gottgeborgenheit im Alten Testament. (64 S.) Warendorf-Westf. 1947, J. Schnellsche Buchhandlung.

Steidle, Robert, Junge Generation in Not und Hoffnung. (132 S.) Nürnberg 1948, Die Egge. Kart. Mk. 4.80

Sturz, Helfrich Peter, Vermischte Schriften. Herausgegeben von Seb. Scharnagl. (175 S.) Starnberg 1946, Heinrich F. S. Bachmair. Geb. Mk. 5.50

Unkelbach, Helmut. Deutsche Staatsgestaltung. Gesicht einer universellen Volksvertretung. (103 S.) Hamburg 1947, Hoffmann u. Campe.

Weigand, Wilhelm, Die Briefe des Abbé Galiani. (318 S.) Söcking 1947, Heinrich F. S. Bachmair. Kart. Mk. 6.—

Wittig, Joseph, Karfunkel. Weltliche Unterhaltungen und Skizzen für die hl. Weihnachtszeit. (96 S.) Münster 1948, Regensberg. Kart. Mk. 4.—

Zeeden, Ernst Walter. Über Methode, Sinn und Grenze der Geschichtsschreibung in der Auffassung Jakob Burckhardts. (35 S.) Freiburg 1948, Karl Alber.

Zimmermann, Gottfried Wilhelm, 1848. Rechtfertigung und Vermächtnis. (168 S.) Berlin-Charlottenburg, Arka-Verlag.

Dogmenglaube und Freiheit

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Es war ein Dogma des Liberalismus und besonders der liberalen Vertreter der Wissenschaft, daß Dogmenglaube und Freiheit unvereinbar seien und daß ein Dogmengläubiger niemals vorurteilslos forschen könne. Nun haben zwar hervorragende katholische Gelehrte schon lange den Tatsachenbeweis erbracht, daß der Glaube an die geoffenbarten Wahrheiten höchstens daran hindert, auf kurzlebige Modeströmungen, die sich für endgültige Wissenschaft ausgeben, hereinzufallen, aber echter Forschung keineswegs im Wege steht. Aber vielleicht ist es doch angebracht, den Zusammenhängen zwischen Dogmenglaube und Freiheit, einmal etwas tiefer nachzugehen.

Die Verachtung für jeden Dogmenglauben, die in vielen Kreisen fast selbstverständlich geworden war, hat zur Voraussetzung die Meinung, daß nur der Dogmengläubige in seiner Erkenntnis gebunden sei, während die Verwerfung des Dogmas es möglich mache, sich vorurteilsfrei dem Wirklichen erkennend hinzugeben. Diese Voraussetzung ist aber unbewiesen und unbeweisbar; sie ist also im Sinne der Dogmenverächter selbst ein Dogma, und zwar ein falsches. Die Phänomenologie und nach ihr die Existenzialphilosophie haben uns die Augen für die Tatsache geöffnet, daß der Mensch nicht ohne weiteres jede Wirklichkeit zu sehen imstande ist. Er muß dafür offenstehen, muß ein Sehorgan haben. Für diese Tatsache wurden besonders von der Existenzialphilosophie oft subjektivistische und relativistische Erklärungen gegeben; aber deren Unangemessenheit ändert nichts an der Tatsache selbst. Ein Mensch oder eine Gruppe oder eine Zeit können für bestimmte Seinsbereiche blind sein. Diese Bereiche gibt es dann für sie nicht. So werden sie das Dasein, ja sogar die Möglichkeit dieser Bereiche leugnen und sich dabei für frei und voraussetzungslos halten, wo in Wirklichkeit ihr Erkennen von einer negativen und falschen Voraussetzung beherrscht und bestimmt ist. Ihre Blindheit verfälscht von vornherein ihr Erkennen, und dies um so mehr, je weniger sie sich von ihr Rechenschaft zu geben vermögen.

Ob aber ein Mensch Zugang zu allen Seinsbereichen hat oder ob er für einige von ihnen unempfindlich ist und welche dies sind, das hängt von seiner religiösen Einstellung ab. Jeder Mensch hat nämlich ein Absolutes. Das will nicht heißen, daß jeder Mensch an Gott glaubt und daß es keine Atheisten gibt. Das ist leider nicht wahr. Gott kann man das Absolute nur dann nennen, wenn man ihm eine personhafte Seinsweise zuschreibt: denn nur ein personhaftes Absolutes besitzt die Fähigkeit zu hören, zu verstehen und aus seiner

Freiheit heraus erhörend zu helfen. Nur an ein solches Absolutes kann sich der Mensch betend, vertrauend, fürchtend und liebend wenden. Angesichts eines unpersönlichen Absoluten hat eigentliches religiöses Verhalten so wenig Sinn wie die Ungereimtheit, einen Felsblock höflich zu bitten, er möge einem doch den Weg freigeben. Gibt es also Menschen, die nicht an Gott glauben, so können sie doch nicht existieren, ohne — meist unausdrücklich — dafür einen andern Seinsbereich absolut zu setzen, so daß er für sie zur letzten, sich selbst tragenden Wirklichkeit wird, von der alle andern Seienden irgendwie abhängen. Der so verabsolutierte Seinsbereich verleiht dem Absoluten seinen besonderen Charakter und offenbart zugleich die tiefste und ursprünglichste Einstellung des Menschen zur Wirklichkeit. Von dieser hängt aber seine Offenheit oder seine Blindheit für die verschiedenen Seinsbereiche ab.

Diese erste Einstellung (erste nicht der Zeit, sondern der metaphysischen Ordnung nach und weil sie alle andere Erkenntnis unterbaut) erfolgte ohne Beweis im Sinne eines schlußfolgernden Verfahrens; macht sie doch alle derartigen Beweise erst möglich. Sie entspringt vielmehr der unmittelbaren Begegnung mit der Wirklichkeit und ändert sich darum nur mit dieser Begegnung selbst. Erkennen ist ja geistiges Sehen, das allerdings beim Menschen an die Mitwirkung des Leibes gebunden und dadurch dem Irrtum ausgesetzt ist. Der erste Erkenntnisschritt ist die Bewegung des ganzen Menschen zum Gesamt der Wirklichkeit hin, und hierin entscheidet sich, welchem Seinsbereich er die Krone der Absolutheit zuerteilt. Je offener er für alle Seinsbereiche ist, um so richtiger wird er dieses Absolute erfassen; je voreingenommener und verkehrter er sich zur Wirklichkeit stellt, desto mehr wird er es in Seinsbereiche verlegen, die nicht letzter Grund sein können. Um so mehr wird seine Erkenntnis, so richtig und reich sie in den Einzelheiten der ihm offenstehenden Gebiete sein mag, auf die letzten Fragen falsch antworten und darum mit ihrem wahren Wissen auch ihren Sinn im Ganzen der menschlichen Existenz verfehlen. Es ist nämlich nicht so, wie die Existenzialphilosophie fälschlich meint, daß diese Absolutsetzungen alle rein subjektiv bedingt seien, aus der grundlosen menschlichen Freiheit erflössen, und daß darum keine objektiv wahr sei, sondern jede für ihren Urheber durch den frein Einsatz des Subjekts Wahrheit erlange. Es gibt eine vom Menschen unabhängige Wirklichkeit; das beweist schon das Dasein anderer Menschen mit einem Selbst und einem persönlichen Leben. Dieses Dasein kann nie in kantianischer Weise als Ergebnis der Formung durch die Kategorien des Erkennenden ausgelegt werden; denn dann wären die andern nur seine Phänomene und könnten kein Selbst haben, keine Personen sein. Es wäre dann zwecklos, mit ihnen zu reden; alles Zwiegespräch wäre in Wirklichkeit nur sinnloses Alleingespräch. Nur weil Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" das Dasein anderer Menschen stillschweigend voraussetzte und im übrigen an ihm vorbeiging, um sich ausschließlich mit einer so mittelbaren Erkenntnis zu beschäftigen wie der naturwissenschaftlichen, die er fälschlich zur ersten und idealen Erkenntnis verabsolutierte, konnte er zu einer Philosophie gelangen, die dem Menschen

jeden erkennenden Zugang zur Wirklichkeit an sich abschneidet und ihn als Gefangenen innerhalb der Wände seiner eigenen Phänomenwelt einschließt.

Da es also eine von unserem Erkennen unabhängige Wirklichkeit gibt und wir sie an bestimmten Punkten wenigstens in ihrem Ansichsein zu erkennen vermögen, so richtet sich die Wahrheit auch der ersten Grunderkenntnis danach, ob der Mensch dieser Wirklichkeit in möglichst umfassender Weise begegnet, umfassend nicht im Sinne des Wissens um einzelne Tatsachen, sondern so, daß keine Seinsstufe ausgeschlossen ist. Diese erste Erkenntnis ist nicht grundlos; hat sie doch ihren Grund in dem, was in der Begegnung unmittelbar erfaßt wird. Sie ist grundlos nur in dem bereits erwähnten Sinn, daß sie nicht durch reflexes und schlußfolgerndes Denken erreicht wird, sondern dafür den Grund abgibt. Sie ist als erste und tiefste Erkenntnis dem ausdrücklichen Bewußtwerden schwer zugänglich, aber auch dies in verschiedenem Grade, je nach der Seinsstufe, in der ein Mensch sein Absolutes erblickt. Als geistig-sinnliche Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit ist sie dem Irrtum ausgesetzt, besonders was den Rang der verschiedenen Seinsgebiete betrifft.

Daraus ergibt sich aber bereits die Folgerung, daß ein Mensch auch in der wissenschaftlichen Erkenntnis und Forschung nie ungebunden ist. Immer liegt der ausdrücklichen Erkenntnis diese erste, vorreflexe Begegnung mit der Wirklichkeit zugrunde. In diesem Sinn ist jeder Mensch dogmatisch gebunden. Und er ist es um so mehr, je weniger er darum weiß und je mehr er sich für ungebunden hält. Dies ist aber, wie sich zeigen wird, gerade dann der Fall, wenn seine Grundeinstellung ungenügend ist.

Es bedeutet nun einen entscheidenden Unterschied, ob jemand das Absolute als auf rein persönliche Weise seiend oder als irgendwie unterpersönlich denkt. Im letzten Falle kann er sich das Absolute mehr nach der Art eines Lebewesens vorstellen oder als ein mechanisches Geschehen, wie es uns der Stoff darbietet. Dieser letzte Unterschied ist zwar nicht ohne Bedeutung, aber gegenüber dem ersten ist sein Gewicht doch geringer. Je nach der Seinsweise des verabsolutierten Bereiches steht auch eine andere Erkenntnisart als die ideale an der Spitze der Erkenntnis. An dieser wird der betreffende Mensch alle anderen messen, sie für niedriger und unvollkommener halten und darum versuchen, sie der idealen Erkenntnis, soweit dies möglich ist, anzugleichen.

Ist das Absolute ein personhaftes Seiendes, dann ist die dem Range nach erste und höchste Erkenntnis jene, die uns zum Sein der Person Zugang gibt. Dies ist aber der Glaube. Person besagt ein Selbst, das ein Eigenleben besitzt, das keinem andern endlichen Seienden von selbst offensteht. Aber als sich selbst besitzend verfügt die Person auch über dieses Heiligtum des persönlichen Lebens und kann es durch Selbstmitteilung andern offenbaren. In dieser Selbstmitteilung gibt sich die Person als solche zugleich auf eigene, ungegenständliche Weise zu erkennen (wenn sie sich nicht etwa durch Verstellung verhüllt). Auf Grund dieser Erkenntnis besonderer Art wird der Inhalt ihrer Mitteilung von dem Hörenden entweder geglaubt oder abgelehnt.

Die im Vernehmen der Mitteilung geschehende Erkenntnis der Person verbürgt zum mindesten deren Dasein als Person; aber sie kann über deren Glaubwürdigkeit täuschen; dies liegt daran, daß sowohl Mitteilen wie Empfangen an den Leib und dessen sinnliche Erkenntnis gebunden sind.

Einen anderen Zugang zum eigensten persönlichen Leben eines Menschen als diese gläubige Annahme einer Mitteilung gibt es nicht. Auf ihr beruht das ganze geistige Leben des Menschen und darum mittelbar auch die Wissenschaft, nicht in ihren einzelnen Ergebnissen, sondern in ihrer Möglichkeit überhaupt. Es ist unmöglich, sich durch einen spontanen Zugriff der personhaften Wirklichkeit zu versichern und sie einsichtig zu machen; denn gegen ihren Willen kann niemand in das Geheimnis einer Person eindringen. Nur insoweit beim Menschen die Person an die unterpersönlichen Schichten des Psychischen gebunden ist, ist ein solcher selbstherrlicher Zugriff des Erkennenden und auch eine indirekte Versicherung und Nachprüfung des Mitgeteilten möglich. Bei der unendlichen und absoluten Person fallen jedoch diese Möglichkeiten weg, und alles beruht auf dem Glauben, der die göttliche Offenbarung entgegennimmt. Offenbarung und Glaube sind die wesentlichen Strukturen des Verkehrs von Personen als solchen untereinander. Im menschlichen Verkehr erfahren wir dies jeden Augenblick. Jede andere Zugangsweise würde die Freiheit und das Selbstsein der Person antasten. Offenbarung und Glaube allein sind demnach der personhaften Wirklichkeit durchaus angemessen; sie können also in diesem Bereich keine minderwertige Erkenntnis bedeuten, die dazu bestimmt wäre, durch eine höhere abgelöst zu werden.

Glaube und Offenbarung ergeben aber das Dogma im strengen Sinn, wie es die katholische Theologie, und nur sie, versteht. Wie nur eine Person sich offenbaren, eine Wirklichkeit, die ihr Geheimnis ist, frei kundgeben kann, so kann nur eine Person glauben und glaubend erkennen. Als Person ist sie aber dann imstande, wie die offenbarende Person über den Erkenntnisinhalt für sich und andere wieder zu verfügen. Frei kann der Offenbarende und nach ihm und in Abhängigkeit von ihm auch der Gläubige den sprachlichen Ausdruck dem Inhalt anpassen und da, wo eine solche Anpassung nicht vollständig ist, ja es gar nicht sein kann, um den Abstand zwischen Wirklichkeit und Mitteilung wissen. So ist es möglich, daß der persönliche Gott in seinem vollkommenen Selbstbesitz das Innerste seines persönlichen Lebens, das sonst für alle endlichen Seienden verschlossen, ein unzugängliches Geheimnis ist, den personhaft Seienden unter seinen Geschöpfen nach dem Maße ihrer Fassungskraft zugänglich macht und ihnen sagt: So bin ich in meinem ureigensten Geheimnis. Mitteilung ist fähig, klar und bestimmt umrissen zu sein, nicht wie der wortlose Ausdruck vieldeutig und unbestimmt zu bleiben. Mitteilung kann vor allem genau abgrenzend sagen: Es ist nicht so. Das Dogma ist aber eine solche Mitteilung, die die Wahrheit gegen den Irrtum abgrenzt: So und so ist Gott nicht. Diese Grenze umschließt und beschützt einen Inhalt von unergründlicher Tiefe, in die der Mensch immer weiter eindringen darf, je näher er Gott kommt. Aber dieses Eindringen wird ihn nie über die

Grenze des Dogmas hinausführen, nie das, was als falsch bezeichnet wurde, einmal Wahrheit werden lassen.

So gehören Glaube, Offenbarung und Dogma wesensgemäß zum persönlichen Gott. Die Möglichkeit des Dogmas leugnen, den religiösen Glauben als eine vorläufige und minderwertige Erkenntnisart hinstellen oder ihn zu einer Sache des bloßen Gefühls machen, heißt einschlußweise die persönliche Seinsweise des Absoluten in ihrer Reinheit mindern und so den ersten Schritt auf die Leugnung Gottes hin tun. Es geht hier um Wesenszusammenhänge, die nicht in das freie Belieben des Menschen gestellt sind. Gewiß wirken sie nicht augenblicklich wie die Kraft des Stoffes, und die Zusammenhänge können eine Zeitlang übersehen werden. Auf die Dauer zieht jedoch die Leugnung des einen unerbittlich auch all das mit sich in den Abgrund, was mit ihm wesensgemäß verbunden ist und deswegen nur mit ihm zusammen festgehalten werden kann. Überall da, wo der Begriff des Dogmas erweicht wird, ist auch die Reinheit der Gotteserkenntnis bereits getrübt. Gott wird nicht mehr als rein persönlich seiend verstanden, sondern man beginnt ihm unterpersönliche Kräfte zuzuschreiben. Die Versuchung dazu liegt nahe, ja sie ist die ständige Gefahr unseres Glaubens; denn im Menschen ist das Personsein vielfach an solche Kräfte gebunden und darum unvollkommen, sowohl in seinem Sein als auch im Vermögen, sich mitteilend zu offenbaren.

Diese Trübung beginnt schon da, wo man, wie der Idealismus, das Absolute mit der Gesamtvernunft der Menschheit gleichsetzt. Diese Vergöttlichung der Menschheit ist seine unbewiesene und unbeweisbare Voraussetzung. Die Erkenntnis des Menschen gehört zu dem äußersten Bezirk seiner Geistigkeit; ist sie doch an die Wirklichkeit gebunden, die von ihr unabhängig existiert. Außerdem kann diese Gesamtvernunft neben den einzelnen Menschen keine Persönlichkeit besitzen, oder sie muß deren Personsein erdrücken, sie zu immer wieder aufzuhebenden Momenten der eigenen Entfaltung herabsetzen. In der Tat nehmen die idealistischen Systeme auch an, daß die Bewegung und Selbstentfaltung des Absoluten nach strengen Gesetzen vorangeht, was der Freiheit keinen Platz mehr läßt. Zudem wurde in den meisten Systemen die Vernunft unter dem Einfluß der Naturwissenschaften recht einseitig aufgefaßt und konnte vom wirklichen geistigen Sein nur ein kümmerliches Bild liefern. Eine Zeit, deren Gott nach Husserl[1] „der unendlich ferne Mensch", die durch den Fortschritt vollkommen entwickelte Menschheit ist, muß selbst die Idee einer Offenbarung verwerfen. Würde doch die menschliche Vernunft als höchste mögliche Erkenntnisinstanz aus eigener Kraft mit der Zeit grundsätzlich zu jeder Erkenntnis gelangen können. Geheimnisse können für sie immer nur vorläufig sein; sie würden mit dem stetigen Fortschritt der Wissenschaft immer mehr schwinden, wenn vielleicht auch nur in einem unendlichen Prozeß, und der Glaube würde der eigenen Einsicht den Platz räumen müssen.

1 Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, in: Philosophie 1, 1936, S. 141.

Wird dann das Absolute als Leben oder gar als stoffartiges Sein verstanden, so kann von Offenbarung, Glaube und Dogma keine Rede mehr sein. Sie stehen mit dem diesen Stufen angemessenen Erkenntniszugang in Widerspruch. Leben und Stoff sind unpersönlich. Sie besitzen kein Selbst und darum auch keine Freiheit; sie verfügen nicht mehr über ihr eigenes Sein. Deswegen sind sie auch eigentlicher Mitteilung unfähig. Das Leben hat zwar noch ein Innen, das dem Außen nicht unmittelbar zugänglich ist. Aber es zeigt sich im Ausdruck. Dieser Ausdruck ist nicht frei, sondern wird von der unpersönlichen Ganzheit des Lebens bestimmt. Das Tier äußert sich so, wie seine Gefühle es dazu antreiben. Der Mitteilung gegenüber ist der Ausdruck unklar, unbestimmt und vieldeutig. Man vergleiche eine Symphonie mit einer Aussage; es ist ein vergebliches Bemühen, die Symphonie in Worte übersetzen und darin einen eindeutigen Sinn finden zu wollen. Reine Musik ist eben reiner Ausdruck, so sehr sie sich als Kunst über den tierischen Ausdruck erhebt. Ob man einen Ausdruck eines Tieres richtig verstanden hat, ob man ihn überhaupt verstehen kann, das entzieht sich der Nachprüfung. Man kann das Tier nicht fragen wie einen Menschen, der uns über die Richtigkeit oder die Falschheit der Auslegung seiner Äußerungen aufklären kann. So kommt die Auslegung des bloßen Lebensausdrucks nie über eine mehr oder weniger große Wahrscheinlichkeit hinaus.

Es ist daher folgerichtig, wenn einem als unpersönliches Gesamtleben des Alls, einem naturhaft gedachten Absoluten gegenüber alle Erkenntnis im Ungewissen bleibt. Aller religiöse Glaube wird hier zur unverbindlichen, weil in sich unsicheren Auslegung, zur Chiffre, die jeder auf eigene Gefahr versteht, wie es ihm gut scheint. Und wie das bloße Leben im Ausdruck nicht Gedanken, sondern Gefühle äußert und aller Zusammenschluß einer Herde z. B. über die Gefühlsansteckung geht, so sinkt auch der Schwerpunkt der Religion in das Gefühl hinab, und die Erkenntnis wird um so entschiedener davon ausgeschlossen, je unpersönlicher und ungeistiger das All-Leben verstanden wird. Schließlich wird Religion zur Sache des bloßen Gefühls, und alle religiöse Lehre gilt nur noch als ein Versuch, das irrationale Erleben in die Symbolik der Begriffe zu übersetzen. Dieser Versuch kann keine größere verpflichtende Wahrheit haben als die Wiedergabe des Inhalts einer Symphonie in Worten. Er schafft nicht Dogma, sondern Mythus. Ein unpersönliches Absolutes kann sich ja nicht von sich aus offenbaren; es kann nicht sagen, was es in seinem Innersten, das von niemand anderm unmittelbar erfahren werden kann, ist und was es nicht ist. Sein Erscheinen ist nicht seiner Freiheit anheimgegeben, da es ja gar keine Freiheit besitzt. Nicht Glaube wie zwischen Personen, sondern Einfühlen und Aufgehen im Absoluten ist hier wesensgemäß am Platze, ein pantheistisches Einswerden, das sich keine Rechenschaft von diesem Einswerden mehr geben könnte, wenn es wirklich einträte.

Der Stoff endlich hat gar kein Inneres; er ist auch völlig unfrei, ohne Selbst und ohne Ausdruck. Er kann sich dem Erkennenden weder öffnen noch verschließen; er steht dem spontanen Erkenntniszugriff eines jeden offen, der

genügend Erkenntniskraft besitzt. Hier ist Glaube fehl am Platze. Die Wahrheit muß durch eigenes Bemühen in der Einsicht in eine Wirklichkeit ergriffen werden, die sich der Erkenntnis weder zu schenken noch zu verweigern imstande ist. In Mathematik und Physik entscheiden Einsicht und Experiment; wer hier der Autorität glaubt, hat keinen eigenen und angemessenen Zugang zur Wirklichkeit. Wo daher eine Zeit im Stoff die eigentliche Wirklichkeit sieht, muß sie auch dazu kommen, in der spontanen und zwingenden Einsicht der mathematischen Erkenntnis zu sehen und allen Glauben zu verachten.

Nun besteht zwischen der Seinsstufe, in die ein Mensch das Absolute verlegt, und seinem möglichen Offenstehen für die Wirklichkeit noch ein weiterer Wesenszusammenhang. Es ist nämlich so, daß die höheren Schichten den niederen die ihnen gebührende Breite lassen und ihre Wirklichkeit anerkennen können, ohne die eigene Stellung zu gefährden; die niederen Seinsstufen dagegen sind für die höheren blind und können darum keine Rücksicht auf sie nehmen. Da diese aber doch wirklich sind und sich bemerkbar machen, muß man sich da, wo eine niedere Seinsstufe verabsolutiert wird, gegen jene zur Wehr setzen und versuchen, ihre Wirkungen wegzuerklären. So kommt es zu der sonderbaren Tatsache, daß man dasjenige, was man doch für unwirklich erklärt, mit nie ermüdendem Haß verfolgt, statt es seiner angeblichen Ohnmacht zu überlassen.

Die Person kann in ihrer Freiheit das Leben und den Stoff bejahen und beiden die ihnen zukommende Stelle und Wichtigkeit im Ganzen des Menschen und der Welt belassen. Da sie vernunftbegabt und der ruhigen Überlegung fähig ist, die dem Getriebenwerden durch den Instinkt widerstehen kann, da sie mächtig ist, die Wirklichkeit und damit die Stufenleiter der Werte so zu erkennen, wie sie an sich ist, so läßt sie, und sie allein, allen andern Werten den Spielraum, der ihnen aus ihrem Wesen heraus gebührt. Sie braucht keine Wirklichkeit zu unterdrücken, geflissentlich zu übersehen oder als bloße Nebenerscheinung einer andern zu erklären.

Anders ist es schon mit dem Leben. Dieses weiß nichts mehr vom Geist und seinen Werten. Ein Bazillus schont keinen geistig bedeutenden Mann wegen seiner geistigen Höhe, sondern wird nur durch organische Widerstandskraft besiegt. Eine Weltanschauung, für die das Leben die Stelle des Absoluten einnimmt, wird alles Geistige psychologistisch oder pragmatistisch auflösen. Sie wird in der Erkenntnis nur eine Symbolik für die unerkennbare, bloß dem Erleben zugängliche Wirklichkeit sehen; sie kann daher keine absolute Wahrheit mehr annehmen. Dagegen ist eine solche Lehre noch imstande, den Unterschied zwischen Leben und Stoff zu erkennen, ohne jenes auf diesen zurückzuführen.

Der Stoff ist für alle höheren Wirklichkeiten unempfindlich. Hier gibt es nur die notwendige Wirkursächlichkeit, die alles bestimmt und die von sich aus unbekümmert um alle Werte des Geistes und des Lebens vorangeht. Darum macht der Materialismus blind für alles außer dem mechanischen Ge-

schehen. Er erklärt den Geist für ein Epiphänomen des Stoffes, oder was es sonst noch an Worterklärungen gibt. Auch das Leben ist für ihn nur eine kompliziertere Art mechanischen Wirkens. Er macht sich unfähig, die Wirklichkeit in ihrer reichen Vielfalt zu sehen. Er bedeutet so eine ungeheure geistige Verarmung, und der Materialist müßte in Kürze geistig ersticken, wenn er wirklich seine Grundanschauung folgerichtig durchzuführen vermöchte. Aber dies kann er nicht. Lebt er doch dauernd vom Geistigen, das es nach ihm nicht gibt: ja er muß den Geist bemühen, um den Geist zu leugnen. Darum ist aber auch seine Abwehr gegen die höheren Werte am gereiztesten. Der Materialismus ist von Natur und nicht bloß infolge des Temperamentes seiner Vertreter unduldsam und fanatisch; denn im tiefsten kann er kein gutes Gewissen haben und muß die Vergeblichkeit seines Unternehmens spüren.

Freiheit und Zwang sind ebenfalls eng an die Verschiedenheit der Seinsstufen und ihre echte oder unechte Verabsolutierung gebunden. Jede Seinsstufe hat ihre eigene, wesensgemäße Weise der Ursächlichkeit. Diese Weise wird dann bestimmend für das ganze Weltbild, wenn eine Stufe den Charakter des Absoluten erhält. Das personhafte Sein bestimmt sich selbst auf Grund der erkannten Wirklichkeit. Der Geist kann Gründe verstehen — wahre Gründe drücken aber einen wirklichen Sachverhalt aus —, er kann sie würdigen, abwägen und dann hinsichtlich der Wirklichkeit sich frei entscheiden. Diese Ursächlichkeit kommt auch im Verhalten zu andern Personen allein in Frage: Personen als solche kann man nicht zwingen. Aller Zwang wendet sich an die unterpersönlichen Schichten des Menschen. Vielmehr muß man sie durch Vorlegen von Gründen zu bewegen suchen und ihre Freiheit anrufen. Person ist man nur, wenn man und insofern man die Freiheit und Würde anderer achtet. In ihren Beziehungen zu den andern Seinsstufen kann dann die Person ihre Ursächlichkeit ihnen anpassen und ihnen gegenüber sich wesensgerecht benehmen. Ist doch die Ursächlichkeit der tieferen Stufen gleichsam eine Verminderung der Fülle der freien, vernunftgeleiteten Ursächlichkeit. Wer aber mehr kann, kann auch weniger.

Das bloße Leben arbeitet mehr mit freier Überlegung und Anruf. Es ist getrieben vom Lebensdrang und vom Instinkt. Es wirkt durch Erregung von Gefühlen, durch instinktive Anziehung und Furcht. Der stärkere Lebensdrang setzt sich gegen den schwächeren ohne Rücksicht auf den Wert durch. Leben bedeutet darum Appell an die Leidenschaft, an das Gefühl mit seiner Unstete und seiner Blindheit. Es wirkt durch Gefühlsansteckung und läßt die ruhige Überlegung untergehen in dem herdenmäßigen Mitgerissensein der Masse. An die Stelle des freien Entschlusses tritt das Handeln unter dem Einfluß der Massensuggestion, wo der einzelne sich als verantwortliche Person aufgibt. Von Freiheit ist hier keine Rede mehr; das stärkste Gefühl setzt sich jeweils durch. Aber auch die Stetigkeit, deren die Person fähig ist, leidet schwere Schäden. Nur die Person kann, anders als das Tier, auch gegen innere,

psychische Hindernisse ein sich frei vorgenommenes Ziel verfolgen, weil sie im Wechsel der Gefühle und der Stimmungen sie selbst bleibt. Das bloße Psychische wird dagegen von dem je vorherrschenden Gefühl völlig beherrscht und schließt jede freie Selbstbestimmung aus. An ihre Stelle tritt die instinktgetriebene Anpassung an die jeweilige Lage.

Der Stoff schließlich hat nur eine Determinationsweise, die beim Menschen als Element in die Gesamtursächlichkeit eingehüllt war: die Wirkursächlichkeit. In jedem Augenblick geschieht im Stoff das und nur das, was die Gesamtlage der Wirkursachen bestimmt. Keine Wahl wie im Persönlichen, keine Anpassung wie im Lebendigen zur Bewahrung der eigenen Form ist hier noch möglich. Auch keine beharrliche Verfolgung eines Zieles; kein Atom geht je von dem Wege ab und gleicht von sich aus eine äußere Einwirkung aus, um auf einem selbst gewählten Wege weiter voranzugehen; sondern jeder Einfluß wirkt sich auf seine Bahn je nach seiner physikalischen Stärke ungehindert und voll aus. Darum besteht im Geschehen des Stoffes kein innerer, ideeller Zusammenhang, sondern nur ein mechanisches Nacheinander. Das ist ja der Grund, warum der Stoff völlig ungeschichtlich ist.

Der Materialist kann folgerichtig nur Zwang kennen. Freiheit ist für ihn ein leeres Wort, ein bloßer Vorwand, den Hunger nach Macht zu tarnen. Recht hat nach ihm stets die größere physische Gewalt. Die Menschen sind für ihn keine Personen, selbständige Mittelpunkte und Ursprung freier Ursächlichkeit, sondern Atome eigener Art, die man mit Gewalt herumschiebt, einsetzt und aufbraucht wie andern Rohstoff. Er verwechselt die Wirkweise von Motiven, denen erst die Freiheit ihre entscheidende Kraft gibt, mit der notwendigen Ursächlichkeit des Physischen und glaubt so die Freiheit, auf der doch alle Kultur gegründet ist, wegerklärt zu haben. Er übersieht, daß bereits das sinnvolle Sprechen die Freiheit voraussetzt[2]. Wie die stofflichen Atome sich einem Einfluß nie im eigentlichen Sinn widersetzen — denn dazu fehlt ihnen ein selbstmächtiger Mittelpunkt —, so haben auch die Menschen einer materialistischen Zeit immer weniger innere Selbständigkeit. Sie werden wie Massen innerlich zusammenhangloser Atome immer von dem größeren Druck vorangetrieben. Und selbst die zu führen scheinen, müssen Tag und Nacht angsterfüllt vor einer möglichen größeren Macht bangen und sich in ihren Entschließungen vor allem von der Rücksicht auf die Machtverhältnisse leiten lassen. Wo die Behauptung der Macht mit der Gesamtwirklichkeit und dem allgemeinen Wohl im Widerspruch steht, opfern sie diese folgerichtig dem Moloch der Gewalt, wenn Worte wie Gesamtwohl für sie überhaupt noch etwas anderes sind als Schlagworte für die Propaganda. Damit bereiten sie aber sich und ihrem System den Untergang vor, der um so grauenhafter sein wird, je länger sich das widernatürliche Gemächte der Roheit zu halten vermochte. Es ist kein Zweifel, daß heute große Massen tatsächlich in der An-

2 Vgl. K. Port, Erwiderung zum Theodizeeproblem, in: Die Pforte 1, 1947, S. 220. Der Verfasser ist zwar nicht Materialist, glaubt aber die Kultur zu verteidigen, indem er ihre Grundlagen leugnet.

betung der Technik und damit im praktischen Materialismus leben. Daher die Vermassung; denn die Materie weiß nichts von Gemeinschaft, ja nicht einmal von dem herdenhaften Zusammenhalten des Tieres. Daher die Haltlosigkeit, der man heute so und morgen anders zureden kann und die das Widersprechendste hinunterschluckt; wie der Stoff, hat der materialistische Massenmensch kein eigentliches Gedächtnis mehr. Sein Leben rollt ab wie ein Film und gleicht dem zusammenhanglosen Kunterbunt eines Radioprogramms. Sein Innenleben ist verkümmert, und der Schwerpunkt seines Seins hat sich an die Oberfläche verschoben. Darum ist er leicht umzuwerfen, ohne eigenen Stand und festen Halt, die nur einem freien Personsein entwachsen, einem Sein, das gelernt hat, in Freiheit sich selbst zu besitzen und gegen den Andrang des Triebes und die Drohung der Gewalt andern und auch der eigenen Würde die Treue zu bewahren. Mit solchen Massen haben Diktatoren ein leichtes Spiel. Sie rufen förmlich nach ihnen; denn da trotz allem Materialismus der Mensch doch Person ist und Geist hat, so schreit er nach sinnvollem Zusammenhang und nach Erfüllung der inneren Leere. Aber den Schrei seines Herzens verkennend, meint er im Verzicht auf Freiheit und im Abwerfen von Verantwortung seinen Frieden finden zu können.

So ist denn die Freiheit, wie sich gezeigt hat, eng damit verknüpft, daß man im Absoluten ein Seiendes von persönlicher Seinsweise sieht; das heißt aber, daß man einen persönlichen Gott anerkennt. Sobald praktisch an die Stelle dieses Gottes ein anderes Absolutes tritt, ist die Freiheit bedroht, und zwar um so mehr, je tiefer die verabsolutierte Seinsschicht in der Stufenleiter des Seins steht, bis sie im Materialismus ganz unmöglich wird. Die persönliche Freiheit und die Achtung der Menschenwürde aller läßt sich auf die Dauer nicht trennen von der Anerkennung eines persönlichen Gottes. Wer sie auf andere Weise retten zu können vermeint, verkennt die tiefen Seinszusammenhänge, die sich unfehlbar auswirken, wenn auch um so langsamer, je tiefer sie sind. Wer gar meint, er müsse, um die Freiheit und die Kultur sicherzustellen, den Gottesglauben bekämpfen, der ist wie ein Mann, der die Fundamente seines eigenen Hauses untergräbt.

Anderseits aber hat sich oben ergeben, daß religiöser Dogmenglaube, die gläubige Annahme einer aussprechbaren Offenbarung, unzertrennlich mit der Anerkennung eines persönlichen Gottes verbunden ist. Wo dieser Glaube nachläßt, da beginnt der persönliche Charakter des Absoluten sich zu trüben und droht zu verschwinden. Damit verliert aber auch die wahre Freiheit ihre Grundlage und ihre Stütze. Immer mehr treibt der Mensch blindlings der Versklavung zu, während er meint, sich von einer unerträglichen Bevormundung zu befreien. In Wirklichkeit ist die Erhaltung des echten Dogmenglaubens das einzige Bollwerk jeglicher Freiheit. Denn die religiöse Freiheit ist die Vorbedingung der Erhaltung der politischen, wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Freiheit, soweit diese berechtigt sind. Denn nur die religiöse Freiheit steht auf sich selber, im Bewußtsein der Person; alle andern stützen sich

auf sie, und zwar um so unmittelbarer, je näher ihr Gebiet dem Geistigen steht. Mit der Freiheit der Person, mit ihrem inneren Widerstand gegen jede Versklavung fallen auch sie früher oder später dahin. Und mit ihnen geht die Wissenschaft zugrunde. Wissenschaft kann nur von freien Personen betrieben werden, und zwar um so unabdinglicher, je geistiger ihr Gebiet ist. Denn sie muß sich richten können nach dem, was ist, ob es nun gefällt oder nicht. Wo sie nur sagen darf, was „oben" angenehm ist, und den blinden Glauben an das Gewaltsystem nicht erschüttert, da wird der Gelehrte zum unwürdigen Hampelmann, der heute lehrt, es gäbe nichts Psychisches, sondern nur Reflexe, und morgen die Psychologie preist, je nachdem von oben aus taktischen Erwägungen die Fäden gezogen werden. Nur Mathematik, Physik und Technik können in einer solchen Luft noch eine Zeitlang gedeihen; sind sie doch die Wissenschaft des Stoffes, des Gottes, den auch die Gewalthaber anerkennen und verehren. Aber da sie schließlich menschliche Erzeugnisse sind, so werden auch sie auf die Dauer zusammenbrechen, wenn man dem Menschsein seine wesentlichen und unentbehrlichen Grundlagen entzieht.

Dagegen bedroht das Dogma seinem Wesen nach die Wissenschaft nicht Dafür sind schon die hervorragenden Leistungen katholischer Gelehrter auf allen Gebieten ein Beweis. Gewiß können aus äußeren Gründen und durch die Kurzsichtigkeit der Menschen beide für eine Zeitlang in Konflikt geraten. Der Dogmatiker kann seine Zuständigkeit zu weit ausdehnen, und dies ist tatsächlich geschehen, zuerst aus Mangel an Wissen um die Natur im Mittelalter, dann durch das allzumenschliche Festhalten am Hergebrachten. Aber auch die Wissenschaft hat sich, besonders in den letzten Jahrhunderten, vermessen, die Stelle des echten Dogmas einzunehmen und Fragen zu entscheiden, für die sie nicht zuständig ist, wie dies jetzt immer weiteren Kreisen klar wird. Über existenzielle Fragen haben die Naturwissenschaften ihrer Natur nach nicht zu befinden, weder für noch gegen eine Lösung. Aber sie haben es in der hinter uns liegenden Zeit nur allzuoft versucht und haben darum ihren Teil zu der Vermaterialisierung der heutigen Welt beigetragen und mitgeholfen, uns in die geistige Notlage hineinzudrängen, die uns alle heute so entsetzlich quält. Es ist Zeit, daß sich jede Wissenschaft auf ihre Grenzen und ihre Grundlagen besinnt und nicht verblendet daran arbeitet, diese Grundlagen zu schwächen, bis die Flut des Materialismus und der Sklaverei sie dann mit Leichtigkeit wegspült.

Daß Menschen ehrlich meinen konnten, sie seien ohne jede Bindung, und darum auf den Dogmengläubigen mit Mitleid, wenn nicht mit Verachtung herabschauten, das ist nicht zufällig. Nur die Person ist fähig, sich die eigene Bindung zum Gegenstand zu machen und über deren Berechtigung nachzudenken. Leben und Stoff hingegen wissen um ihre Unfreiheit nicht. So ist es auch mit den entsprechenden Weltanschauungen. Nur der Dogmengläubige weiß um seine Bindung und erkennt sie frei als der Wirklichkeit des persönlichen Gottes entsprechend an. Wo der Glaube an einen solchen Gott ab-

geschwächt oder gar geschwunden ist, da treten Bindungen an die Stelle des Dogmas, um die der Mensch nicht mehr weiß. So kann es kommen, daß gerade der Versklavte sich frei dünkt. Eine solche blinde Bindung bedeutet aber eine Herabsetzung der menschlichen Persönlichkeit; denn man kann nicht frei übernehmen, worum man nicht einmal weiß, geschweige daß man sich seiner Berechtigung denkend versichern könnte.

So sonderbar dies manchen Ohren klingen mag, das Dogma im engeren katholischen Sinn ist der Hort und die Voraussetzung der geistigen und damit auch jeder anderen Freiheit. Daß dem so ist, lehrt den tiefer Blickenden die Entwicklung der letzten Jahrhunderte und das Ergebnis, zu dem sie uns geführt hat, indem der Menschengeist im langen Kampf um die Freiheit in der unwürdigsten Versklavung endete. Eine erste Erweichung der Personhaftigkeit des Absoluten begann in der Spätscholastik mit der Leugnung der absoluten Einheit der göttlichen Vernunft und des göttlichen Willens. Der Fehler des fälschlich so genannten Nominalismus liegt nicht in der Behauptung, der Verstand erkenne die Einzelseienden als solche, und in der Leugnung der Stoff-Form-Lehre, sondern in seinem aufsteigenden theologischen Irrationalismus[3]. Sein religiöser Ausdruck ist Luthers Lehre vom Deus absconditus, dem verborgenen Gott, dessen offenbares Verhalten (voluntas revelata) mit seinem eigentlichen Wesen (voluntas occulta) im Widerspruch stehen kann. Mit Wesensnotwendigkeit mußte der Protestantismus zur Leugnung des Dogmas als solchem gelangen, so wenig dies in der Absicht Luthers und der ersten protestantischen Generationen gelegen hatte. Philosophisch gibt Descartes der neuen Einstellung Ausdruck, wenn er lehrt, daß auch die Wesenswahrheiten auf dem bloßen Willen Gottes beruhen; so hätte z. B. Gott, wenn er gewollt hätte, bewirken können, daß es wahr sei, daß zwei mal zwei fünf ist. Von da an gleitet das Absolute durch Deismus, Idealismus, Lebensphilosophie immer mehr ins Unterpersönliche, um schließlich mit dem Stoff gleichgesetzt zu werden. Die radikale Existenzialphilosophie hat die letzte Schlußfolgerung aus diesem ersten Ansatz vollzogen. Sie hat nur an die Stelle des unpersönlichen Absoluten den Einzelmenschen gesetzt; denn nur ein Seiendes personhaften Charakters ist einer Setzung fähig, und es war eine nicht überwundene Nachwirkung des christlichen Gottesbegriffes, wenn man in den erwähnten Systemen immer noch fortfuhr, dem Absoluten Setzungen, Initiativen und Ursprünge zuzuschreiben. Aber sie hat auch die Ohnmacht und die Armseligkeit dieses Götzen schonungslos aufgedeckt.

Nicht dies ist dem Menschen anheimgegeben, ob er sich binden will oder nicht. Nur das ist ihm frei gelassen, ob er sich in echter Weise an das wahre Absolute bindet und dadurch die ihm gemäße Freiheit auf allen Gebieten wahrt, oder ob er in Auflehnung gegen die echte, wesensgemäße Bindung der Knechtschaft verfallen will. Ohne Bindung an die Wirklichkeit ist der

[3] Vgl. Kardinal Franz Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, München 1925, S. 110 f. — Ernest A. Moody, The Logic of William of Ockham, New York 1935.

Mensch haltos. Aber die Haltlosigkeit kann der Mensch nicht ertragen; er ist ja nicht Gott, daß er in sich selbst den Halt fände. Weil der wahre tiefe Halt an der Wirklichkeit des persönlichen Gottes weithin verloren ist, sehen wir die Massen — und zur Masse gehören Gebildete wie Ungebildete in gleicher Weise — sich blindlings und inbrünstig in die schlimmste Knechtschaft stürzen, die die Welt je gekannt hat, mit der Illusion, ihr Glück da zu finden, wo in Wirklichkeit nur Not, Qual und Sklaverei ihrer wartet. Aber auch jene, die vor diesem Schicksal zurückschrecken, erkennen leider nicht alle, was uns allein zum Heile dienen könnte, und gehen unter dem Einfluß jahrhundertealter Vorurteile dem einzig wirksamen Heilmittel aus dem Weg, wenn sie es nicht, verblendet, mit allen Mitteln zu schwächen und zu unterdrücken versuchen.

Rückkehr zu Glaube und Dogma, das alles ist auf die Dauer der Damm gegen die Unfreiheit und Versklavung des Menschen unter den Stoff, unter die Maschine, unter die Technik, unter die rohe Gewalt. Heißt das Rückkehr zum Mittelalter? Verwerfung aller Errungenschaften der letzten Jahrhunderte? Keineswegs! Das Mittelalter war weder ein Paradies, noch die vollkommene Verwirklichung eines Ideals, so vieles es in wichtigen Punkten vor unserer Zeit voraushaben mochte. Auch die letzten Jahrhunderte, von denen wir uns allem Anschein nach abwenden, hatten ihre Aufgabe. Daß sie diese gelöst haben nur um den Preis von Irrtümern und unter Verlust von kostbaren Einsichten und Errungenschaften früherer Zeiten, das haben sie mit allen Epochen der menschlichen Geschichte gemein. Die Menschheit ist nicht göttlich; sie ist sündig und irrt. Was die letzten Jahrhunderte zu leisten hatten, aber einseitig vollbrachten, war die Befreiung der verschiedenen Lebensgebiete aus einer ihnen nicht gemäßen Bindung an Autorität und die Beschränkung der Glaubenserkenntnis auf das ihr wesensgemäße, höchste Gebiet persönlichen Seins und persönlicher Werte, also vor allem des Religiösen, das den einzelnen Gebieten Platz und Rang im Ganzen der Kultur anzuweisen berufen ist, um deren Einheit zu wahren. Diese Befreiung ist nicht ohne Kampf vollbracht worden; und im Kampfeseifer kam es zu Übertreibungen, die als vermeintliche Wahrheiten in die selbstverständliche Überzeugung der letzten Jahrhunderte eingegangen sind.

Die bitteren Folgen dieser Irrtümer verspüren wir nun am eigenen Leib und sind deswegen vielleicht geneigter, sie als Irrtümer zu erkennen. Die Schuld, daß es zum Kampfe kam, liegt auf beiden Seiten, auf der Seite derer, die Freiheit um jeden Preis erringen wollten, wie auch bei denen, die für die überlieferten Ansichten und Werte kämpften; wie weit sie jeweils persönlich war, wie weit der einzelne unter dem Einfluß seiner Zeit schuldlos irrte, das zu beurteilen steht Gott allein zu. Die einen fehlten, indem sie jede Autorität, auch die berechtigte, bekämpften, jeden Glauben lächerlich machten und seine grundlegende Bedeutung im Ganzen des menschlichen Geisteslebens verkannten. Die andern unterschieden das bloß Zeitbedingte der kirchlichen Autorität nicht genügend von ihrem ewigen Auftrag; sie wollten, was man

der Kirche, als der damals alleinigen Hüterin nicht bloß des Religiösen, sondern der ganzen Kultur übertragen hatte, als unveränderlichen, gottgewollten Zustand auch dann noch festhalten, als mit fortschreitender Entwicklung der Nationen, der Gesellschaft und der einzelnen diese Aufgaben von anderen Kräften übernommen werden konnten, die dafür eigentlich zuständig sind. Es wäre ungerecht, wollte man einer der beiden Seiten nur unlautere Beweggründe unterschieben. Daß auch solche Beweggründe mitgespielt und den Kampf vergiftet haben, wer wollte dies leugnen? Fast nie — dies ist leider das Schicksal der gefallenen Menschheit — werden Kämpfe um Ideen rein mit idealen Mitteln geführt; selten aber auch sind die Ideen einzig Vorwände für greifbare Vorteile. Das Gewöhnliche ist, daß dunkle Beweggründe versuchen, sich die wirklich vorhandenen idealen Motive zunutze zu machen. Keines Menschen Absicht kann sich ganz frei machen von selbstsüchtigen, unterpersönlichen Beweggründen. Aber nur ein verworfener Mensch will das Böse als solches. So beklagenswert diese Kämpfe sind, sie haben doch das eine erreicht, daß die Aufgaben sowohl wie die Grenzen, wie sie sich aus dem Wesen der einzelnen Gebiete ergaben, klarer gesehen werden können. Vielleicht darf man erwarten, daß nunmehr jedem Gebiete sein Wesen, sein Recht, seine Bedeutung und seine Methode gewahrt bleibe.

Zur Erkenntnis und Deutung der Zeitgeschichte

Von MAX PRIBILLA S. J.

Der Altmeister der deutschen Historiker, Friedrich Meinecke, beginnt seine Schrift über „Die deutsche Katastrophe“ (Wiesbaden 1946) mit der Frage, ob man die ungeheuerlichen Erlebnisse, die uns in den zwölf Jahren des Dritten Reiches beschieden wurden, je vollkommen verstehen werde: „Erlebt haben wir sie, aber verstanden haben wir sie, keiner von uns ausgenommen, bisher nur unvollkommen.“ Das rühre daher, daß die von uns heute erlebte Katastrophe für unser Empfinden alle früheren Schicksale dieser Art übersteige.

Es ist aber begreiflich, daß gerade die Rätselhaftigkeit der Vorgänge für das menschliche Denken ein starker Anreiz ist, nun doch das Geheimnis zu lüften, d. h. die inneren Zusammenhänge und die verborgenen Hintergründe des Geschehens zu enthüllen. Dazu drängt nicht nur der Wissenstrieb, der sich über das Erlebte Rechenschaft geben will; die zutreffende Erkenntnis dieser Dinge ist auch von unmittelbarer Bedeutung für unser gegenwärtiges Schicksal, für unsere Stellung unter den Völkern und den inneren Frieden in unserem eigenen Lande. Aus den Irrwegen der Vergangenheit können und sollen wir den richtigen Weg in die Zukunft ablesen. So ist es also nicht verwunderlich, wenn das Schrifttum über die verhängnisvollen zwölf Jahre immer noch anschwillt. Erinnerungsschriften und Tagebücher wechseln mit Gesamtdarstellungen und Einzelschilderungen, deren Wert sehr verschieden

ist. Manche gleichen verschleierten Selbstrechtfertigungen, andere sind wilde, leidenschaftliche Anklagen, deren voreilige oder verallgemeinernde Urteile mehr dem Affekt als dem ernsten Willen zur Wahrheit entspringen. Es läßt sich nicht leugnen, daß wieder Monomane am Werke sind, um alle Vorgänge auf das Prokrustesbett ihrer vorgefaßten Meinungen zu spannen. Oft auch ist die Absicht unverkennbar, unter geschichtlicher Maske der Tagespolitik zu dienen, die ja nun wahrlich nicht auf hoher Warte steht. Nur selten begegnet man der vorsichtig tastenden kritischen Methode, die sich der ganzen Schwierigkeit der hier gestellten Aufgabe bewußt ist und um den hohen Einsatz weiß, den die Erkenntnis der Wahrheit fordert. Die Nähe und die Fülle der Ereignisse, unter deren Folgen wir noch so hart zu leiden haben, erschweren eben ein sachliches, unbefangenes Urteil.

Anderseits gibt es heute viele unzufriedene, gescheiterte, verstörte und verbitterte Menschen, die für die Botschaft der Wahrheit, vor allem der unangenehmen Wahrheit, nicht empfänglich sind und nur das aufnehmen, was ihren Verstimmungen und Abneigungen, ihren Hoffnungen oder Wünschen entspricht. Alles, was ihnen aus irgendeinem Grunde nicht paßt und ihren eigennützigen Interessen entgegensteht, wird einfach als unwahr beiseitegeschoben. Und wir wissen ja aus der Praxis des Dritten Reiches, wie das gemacht wird: immer das gleiche wiederholen und auf die Gegengründe nicht achten. So herrscht in der großen Masse der krankhaft erregten Leserschaft weniger das Verlangen nach gründlicher Belehrung als der Drang nach sensationellen Enthüllungen, die ihre Neugierde und ihre dumpfen Triebe befriedigen oder ihrer Selbstliebe schmeicheln. Dementsprechend werden wilde Gerüchte in Umlauf gesetzt und geglaubt ohne Prüfung auf ihren Wahrheitsgehalt. Diese Situation ist nicht ohne Gefahr. Es ist bekannt, wieviel Verwirrung und Unheil nach dem ersten Weltkrieg die aus verletztem Nationalstolz entstandene und gewissenlos ausgebeutete Dolchstoßlegende angerichtet hat. Die Spuren schrecken! Die heutige affektgeladene Welt steckt voll von Ressentiment, das als Rachegefühl immer ein Erzeugnis neidzerfressener Schwäche ist, und unter seinem Einfluß verschiebt und trübt sich das Bild der Wirklichkeit. Wir haben aber nach den furchtbaren Enttäuschungen der Vergangenheit zwingenden Grund, unserem Volke die Flucht in einen neuen Nebel und Wahn mit allen Kräften zu versperren. Eine abermalige Legendenbildung, an deren Entstehung nicht wenige aus höchst selbstsüchtigen Absichten arbeiten, würde das deutsche Volk um die Frucht dieser unsagbar bitteren Jahre bringen und die Gefahr neuer Katastrophen heraufführen. Die Wahrheit kann somit gar nicht genug bezeugt werden. Daher müssen wir denen dankbar sein, die uns zu einer klaren Erkenntnis und Deutung dessen verhelfen, was wir schaudernd erlebt haben; denn nur die Wahrheit kann uns aus der Nacht der Irrtümer zum Licht und zum Heil emporführen.

In diesem Zusammenhang muß allerdings ein arger Übelstand hervorgehoben werden, der es dem Deutschen — auch dem deutschen Historiker und Politiker — sehr erschwert, sein Urteil auf breitester Grundlage auf-

zubauen. Während die ganze Welt sich mit dem deutschen Problem als dem Schlüsselproblem beschäftigt, ist das deutsche Volk selbst noch immer nicht nur wirtschaftlich, sondern auch geistig vom Ausland abgeschnitten. Viele wichtige Werke, die sich mit der Vergangenheit und Zukunft des deutschen Volkes befassen oder aufschlußreiche Beiträge dazu liefern, sind uns nur schwer oder gar nicht erreichbar, und was an Auszügen oder Berichten darüber aus zweiter oder dritter Hand zu uns dringt, ist unzulänglich oder — bei der unverminderten Fortdauer der politischen Propaganda — auch verdächtig. So können wir die eigene Bewertung unserer Lage nicht mit dem Urteil des Auslands vergleichen bzw. auf Grund des international veröffentlichten Quellenmaterials berichtigen. Es wäre aber für uns und das Ausland von größtem Wert, wenn durch offenen und freien Gedankenaustausch eine Übereinstimmung über die großen Linien der geschichtlichen Entwicklung in den letzten Jahrzehnten erzielt werden könnte. Zwar haben wir selbst das Dritte Reich am eigenen Leibe erlebt und haben somit den Vorteil der unmittelbaren Erfahrung, aber in der Zeit der geistigen Abschnürung ist uns doch vieles vorenthalten worden, was für eine richtige Urteilsbildung unentbehrlich ist.

Trotz der geistigen Notlage, in der sich das deutsche Volk befindet, ist es gleichwohl möglich, eine Bestandsaufnahme unserer jüngsten Vergangenheit zu versuchen und uns wenigstens im eigenen Lande über das Was und Wie und Warum des Erlebten zu verständigen. An der Hand von ernstgerichteten Schriften, die dem Willen zur Wahrheit entstammen, können wir unser ausschnitthaftes Geschichtsbild weiten und von den Zufälligkeiten oder auch Kleinlichkeiten unseres persönlichen Schicksals reinigen. Schon mehrmals habe ich auf solche Schriften in dieser Zeitschrift (Bd. 140, 225—229, 393—396; Bd. 141, 90—105, 380—385) hingewiesen und zu ihnen Stellung genommen. Das soll auch jetzt geschehen.

Je weiter wir uns zeitlich von den Vorgängen des Dritten Reiches entfernen, desto mehr verblassen die Eindrücke jener Tage, desto unzuverlässiger und ungenauer wird die Erinnerung — eine Entwicklung, die durch die unglaubliche Vergeßlichkeit der heutigen Menschen noch beschleunigt wird. Zudem wächst ein neues Geschlecht heran, das all dies nicht mehr bewußt erlebt hat. Hier bietet nun Henry Bernhard wenigstens für den Ausgang des Krieges eine gute Gedächtnisstütze. In seinen Aufzeichnungen und Betrachtungen, denen er den Titel „Finis Germaniae“[1] gegeben hat, veröffentlicht er das genau geführte Tagebuch, das vom 20. Juli 1944 bis 24. April 1945 reicht. Über die Persönlichkeit des Verfassers wird mitgeteilt, daß er seine Laufbahn 1911 im Bund der Industriellen begann und dadurch mit Stresemann bekannt wurde, der ihn zu seinem Mitarbeiter ins Auswärtige Amt berief. Während des Dritten Reiches dem Verdacht der Gegnerschaft ausgesetzt, tauchte er wieder in der Industrie unter und benutzte seine Zu-

[1] (339 S.), Stuttgart 1947, Kurt Haslsteiner.

rückgezogenheit zu aufmerksamer Beobachtung der öffentlichen Vorgänge. Heute ist er Abgeordneter der Demokratischen Volkspartei im Landtag Württemberg-Baden und Lizenzträger der „Stuttgarter Nachrichten". Was Eigenart und Wert seines Tagebuches ausmacht, das sind keineswegs irgendwelche überraschende Enthüllungen. Wer die zwölf Jahre des Naziregimes in Deutschland verbracht hat, dem sagt das Buch kaum etwas Neues. Aber das Allbekannte, der Alltag des Dritten Reiches ist hier unter dem unmittelbar frischen Eindruck des von Stunde zu Stunde Erlebten mit einer geradezu photographischen Treue eingefangen, so daß der Leser, der Bescheid weiß, unwillkürlich zustimmen und gestehen muß: „So war es wirklich!" Dazu gehört auch die unleugbare Einförmigkeit, die sich bei den inhaltlichen Wiederholungen und der epischen Breite der Darstellung fühlbar macht; denn es war eben im wesentlichen immer dasselbe.

An seinem eigenen Beispiel zeigt der Verfasser anschaulich, unter welchen Bedingungen der geistig wache, anständige Deutsche damals bei dem herrschenden Terror lebte: immerfort mißtrauisch gespannt, aus dem Lügengewebe der Propaganda, den gelegentlichen Andeutungen der Presse, der Geheimsprache der Heeresberichte, den umlaufenden, verstohlen zugeflüsterten Gerüchten durch Sichtung und Vergleichung herauszufinden, was nun eigentlich wahr sei, aber auch immer an der Grenze der Denunziation, der Haussuchungen, der Verhöre und der Verhaftung, dazu während der letzten Kriegsjahre in der beständigen Gefahr, beim nächsten Fliegerangriff Gut und Leben, Verwandte und Freunde zu verlieren. Alle die uns so vertrauten Dinge kommen zur Sprache: die Überheblichkeit, die Selbstbeweihräucherung, der Byzantinismus, die Selbstbereicherung und die Brutalität in der Partei, die Nichtachtung des Menschenlebens, der Verfall der Rechtspflege, die Unterdrückung jeder freien Meinungsäußerung, die Zerstörung der Städte und Fabriken, die Verkehrsschwierigkeiten, die stets wachsende Materialknappheit, und im Volke die Entbehrungen, die Ratlosigkeit, die Angst, die Nervenzermürbung, das unvorstellbare Elend der von Haus und Hof Vertriebenen, die völlige Unsicherheit über die Zukunft usw.; dabei trotz allem der Gehorsam mit knirschenden Zähnen und die fleißige Arbeit der Beamten; man denke etwa an unsere Eisenbahner bei den beständigen Fliegerangriffen. Auch kleine bezeichnende Züge werden nicht vergessen, so die köstliche Beobachtung, daß bei der Spinnstoffsammlung für das „Volksopfer" im Januar 1945 erstaunlich viele SA- und sonstige Parteiuniformen gespendet wurden, weil die Leute das Zeug noch schnell vor Torschluß loswerden wollten (219).

Der Verfasser hat es sich besonders angelegen sein lassen, in den täglichen Aufzeichnungen sein kritisches Urteil mit dem zur Schau getragenen Optimismus, den Phrasen und Verdrehungen der Presse und Propaganda zu vergleichen und durch genaue Belege den schroffen Gegensatz zwischen Wahrheit und Dichtung herauszustellen. Bis in den Untergang hat ja die Partei ihr frevelhaftes Spiel des Volksbetrugs fortgesetzt, selbst dann noch, als bei der völligen Verdüsterung des Horizonts gegenüber der gewaltigen Sprache der

Tatsachen das ganze Aufgebot von Propaganda längst sinnlos geworden war. Man könnte freilich einwenden, es habe keinen Zweck, das damalige Tagesgeschreibsel der Nazipresse, dessen Urheber sicherlich keine großen Geister waren, noch jetzt zu wiederholen. Aber dem ist nicht so. Es ist für ein Volk ebenso wichtig wie schwierig, klar zu erkennen, auf welche Weise es belogen und betrogen wird; denn die Erfahrung lehrt, daß es immer wieder auf politische Hochstapler hereinfällt. Der Anschauungsunterricht, der ihm die Augen öffnen soll, kann, zumal für ein Volk mit schwacher politischer Begabung, gar nicht deutlich genug sein. Es ist für die Geistesverfassung und politische Urteilsfähigkeit des deutschen Volkes (einschließlich der sog. Gebildeten) höchst aufschlußreich, was ihm, entgegen handgreiflichen Wirklichkeiten, von der Nazi-Propaganda jahrelang geboten werden konnte und — seien wir ehrlich! — weithin auch geglaubt wurde. Haben nicht viele bis zuletzt sich mit dem Märchen von den neuen Wunderwaffen getröstet und deshalb unentwegt auf den „Endsieg" vertraut? Heute will man das natürlich nicht wahrhaben.

In seine Aufzeichnungen über das letzte Kriegsjahr hat der Verfasser immer wieder rückblickende Betrachtungen über die politischen Ansichten, Absichten und Verdienste Stresemanns eingeflochten — mit großer Ausführlichkeit, wiewohl dessen Politik gegenüber der Hitlers keiner Rechtfertigung bedarf. Leider starb Stresemann am 3. Oktober 1929 im Alter von nur 51 Jahren. Die Frage, ob er, hätte er länger gelebt, — glücklicher als Brüning — das Hochkommen der Nazis verhindert hätte, wird von dem Verfasser zuversichtlich bejaht (103—106), kann aber mit Sicherheit nicht entschieden werden. Vielleicht hätte auch Stresemann erfahren müssen, daß gegen Dummheit Götter selbst vergebens kämpfen. Jedenfalls ist bei der Auflösung irrealer Bedingungssätze äußerste Zurückhaltung am Platze. Nur Hitler wußte ganz genau, was alles sich ereignet hätte, wenn nicht er im letzten Augenblick als Retter erschienen wäre.

Der Titel des Buches bedarf noch einer Erläuterung. DerVerfasser gibt im Vorwort den Grund an, der ihn zu dieser Wahl veranlaßt hat: „Als in der Nacht vom 8. zum 9. November 1923 dem damaligen deutschen Reichskanzler Gustav Stresemann von einer Journalistin, die sonst über sichere Nachrichtenquellen verfügte, telefonisch mitgeteilt wurde, daß dem Hitler-Putsch in München ein voller Erfolg beschieden sei und daß die braune Armee des nationalsozialistischen Hazardeurs sich anschicke, den Marsch auf Berlin anzutreten, quittierte Stresemann diese Mitteilung mit dem Ausruf: Finis Germaniae! Das wäre das Ende Deutschlands!" Freilich nicht 1923, sondern erst nach 22 Jahren sei der Ausruf Stresemanns bittere Wirklichkeit geworden. Gleichwohl ist zu beachten, daß wir zwar das Ende des Dritten Reiches und vielleicht das Ende des alten Deutschlands erlebt haben, aber das Ende Deutschlands einfachhin noch nicht gekommen ist. Die Entscheidung hängt davon ab, ob das deutsche Volk die schwerste Krise seiner Geschichte meistert. Das wird, wie der Verfasser richtig hervorhebt, nur möglich sein, wenn das

deutsche Volk aus seinem Organismus den nationalsozialistischen Giftstoff ausscheidet und unter Verzicht auf Wahnsinn und Verbrechen endlich lernt, sich mit klarem Blick für die Wirklichkeit in die Gemeinschaft der Völker einzufühlen und einzufügen. An einem solchen Neubau Deutschlands hat auch das Ausland ein dringendes Interesse; denn die Entwicklung seit 1945 hat klar gezeigt, daß Sicherheit und Wohlfahrt eines freien Europas nicht zu erreichen sind ohne ein geordnetes und befriedetes Deutschland.

Während Bernhard den Endkampf schildert und somit einen Ausschnitt bietet, unternimmt es Alfred Dormanns, einen Überblick über die ganze deutsche Entwicklung von 1918 bis 1945 zu geben. Der Titel des Buches lautet: „Die Bevölkerung hatte Verluste“[2] und könnte zu der Ansicht verleiten, es handle sich um eine romanhaft aufgezogene Darstellung. Das ist aber nicht der Fall. Der Verfasser, der sich sehr gut unterrichtet zeigt, läßt zwar auch sein Herz sprechen und hält mit seinem eigenen Urteil nicht zurück, aber er fühlt sich der Wahrheit verpflichtet und gibt einen knapp zusammengedrängten wirklichkeitsnahen Bericht, der — was schon der Titel andeutet — eine Veranschaulichung des horazischen Satzes ist: „Quidquid delirant reges, plectuntur Achivi“, d. h. die Völker müssen mit Blut und Tränen für die Wahnsinnstaten ihrer Herrscher büßen. Das ist die Nutzanwendung, auf die er immer wieder zurückkommt. Und wer könnte ihre Berechtigung angesichts des deutschen Trümmerfeldes anzweifeln?

Was das Buch beschreibt, ist die Geschichte einer politischen Unvernunft von ihren ersten unscheinbaren Anfängen über ihre volle Entfaltung bis zum katastrophalen Ende. Der Verfasser hat es verstanden, die Spannung der Ereignisse in der Lebendigkeit seiner Darstellung widerzuspiegeln. Nie wird er weitschweifig oder langweilig. Besonders gut ist es ihm gelungen, ein Bild des Fieberzustandes in den entscheidenden Jahren vor 1933 zu geben, wo das heraufziehende Verderben sich deutlich anzeigte und in der wirtschaftlichen Not seinen stärksten Verbündeten hatte. Die Vernunft war machtlos geworden, und die sachliche Arbeit, schon durch die Umstände äußerst erschwert, wurde absichtlich von denen sabotiert und heruntergerissen, die an dem Chaos ein Interesse hatten. In diesem Fieberzustand, der die Sinne verwirrte, ist der Nationalsozialismus entstanden und herangereift, und so erklärt sich, daß der nüchterne Beurteiler nachträglich Schwierigkeiten hat zu verstehen, wie er möglich war.

Ein Grundgedanke, der schon in der Einleitung anklingt, zieht sich durch das ganze Buch: Hitler, der Mann ohne Herz, der härteste Mann des Jahrhunderts, wie er sich selbst einmal genannt hat. In der Tat ist der Mangel an Güte das Erschreckendste und Abstoßendste im Charakterbild Hitlers. Solche Menschen sind innerlich arm, und der Raub der ganzen Welt kann diese Armut nicht ausfüllen. Ein ichbesessener Hysteriker, der von Minderwertigkeisgefühlen zernagt und vom Willen zur Macht umgetrieben wird, kennt er

[2] (432 S.), Hamburg 1947, Hoffmann und Campe.

nur den Drang, die eigene Friedlosigkeit auf seine Umgebung, ja auf die ganze Welt zu übertragen. Was er seinen Anhängern einflößt, ist Fanatismus, Haß, Rache, Neid, Brutalität bis zum Sadismus, aber keine Liebe. Er stammt aus der Zersetzung einer Verfallszeit. Religiöse oder sittliche Bindungen verachtet, verhöhnt er. In der Zersetzung fühlt er sich wohl und Zersetzung verbreitet er, wohin er kommt und wirkt. Insofern ist er ein getreuer Diener des „diabolus", des alles Verwirrenden. Dazu gehört auch seine Gabe, sich als Meister der Verstellung in einen Engel des Lichts zu verwandeln (2 Kor. 11, 14).

Wie sein Wesen, so seine Politik. Bei der nervösen Überreiztheit und Überhastung konnten keine ruhigen, besonnenen Entschlüsse gefaßt werden, die den Erfordernissen der Lage entsprachen. Unter dieser Gluthitze konnte nichts wachsen und reifen. Alles wurde sofort befohlen und ins Werk gesetzt, wurde gemacht, erzwungen, erpreßt und mußte zerfallen, weil die Verhältnisse eben doch mächtiger sind als die Menschen. Das Genie ist im Bunde mit der Natur, Hitler ging gegen die Natur an. Ein eiskalter Rechner, rechnete und rechnete er — er hatte ja jede Möglichkeit von vornherein einkalkuliert — und verrechnete sich doch gründlichst, weil sein Blick immer an der Oberfläche haftete. Es besteht keine Wahrscheinlichkeit, daß sein Werk von Bestand gewesen wäre, wenn er gesiegt hätte. Violenta non durant. Das Ende konnte in jedem Fall nur ein Ende mit Schrecken sein.

Das alles wird mit großer Anschaulichkeit geschildert und mit vielen Beispielen belegt. Wir werden wieder Zeugen der Unbegreiflichkeiten und Unmenschlichkeiten, die uns noch in der Erinnerung erschauern lassen. Gesinnungsmäßig dürfte der Verfasser selbst der sozialdemokratischen Partei nahestehen, ohne daß dies aufdringlich oder störend hervorträte. Damit mag es aber zusammenhängen, daß die verblendete, rein negative Politik der Kommunisten, die den Nazis ihr verwirrendes Spiel ganz erheblich erleichtert hat, nicht entsprechend gebrandmarkt wird. Für die Zukunft ist es wichtig festzustellen, daß der Radikalismus (Ausbeutung der Unzufriedenheit) von links nicht minder verderblich ist als der von rechts.

Es ist kein geringes Verdienst des Buches, daß es den Leser mit großer Eindringlichkeit zum eigenen Weiterdenken antreibt. So drängt sich ihm die Frage auf: Wie konnten viele Millionen erwachsener Menschen der verstiegenen, gewissenlosen und brutalen Agitation der Nazis zum Opfer fallen? Die wirtschaftliche Not allein erklärt das nicht. Alles Gerede über den schmählichen Volksbetrug der Nazis kann nicht über die Tatsache hinweghelfen, daß zu jedem Betrug einer gehört, der sich betrügen läßt. Der Hauptnachdruck bei der Erforschung des Nationalsozialismus ist daher nicht auf die Frage zu legen, wie Hitler betrog, sondern auf die Frage, wie die andern sich betrügen ließen. Hitler selbst hat sich gewiß oft gewundert, wie leicht ihm die Täuschung gelang. Die Erfolge des Nationalsozialismus liefern den Beweis, daß die Zahl der ahnungslosen politischen Kinder in Deutschland Legion ist und es auch bei den Nazigegnern an politischer Schulung, Klarheit und Entschluß-

kraft gefehlt hat. Erst die giftige Frucht offenbarte vielen, was in dem Keime enthalten war; doch als ihnen die Augen aufgingen, da war es zu spät und das Unglück schon geschehen. Bezeichnend ist auch, was der Verfasser eigens hervorhebt (207), das Fehlen eines ernsten Widerstandes bei der seit Jahrzehnten organisierten Arbeiterschaft nach der „Machtergreifung" Hitlers. Und nun fragt es sich: Was geschah und was geschieht in Deutschland, zumal von seiten der Parteien, um die Staatsbürger zu einem selbständigen Urteil zu befähigen, damit sie nicht wegen einer augenblicklichen Verstimmung ihre politische Haltung wechseln und irgendeinem Schwätzer oder „Retter" nachlaufen? Von dieser Frage sprechen ist Verlegenheit. Und doch ist sie sehr dringlich, gerade für das deutsche Volk, dessen besondere Versuchung nach Ausweis der Geschichte die Anfälligkeit für den Wahn ist. Das zeigt und rächt sich namentlich auf dem politischen Gebiet.

Es ist schon so, wie Stresemann gesagt hat: „Der liebe Gott hat dem deutschen Volke viele prächtige Eigenschaften mit auf den Weg gegeben, seinen Fleiß, seine musische Veranlagung, seine Dichter- und Denkereigenschaften, aber bei der Verteilung des politischen Verstandes sind die Deutschen zu kurz gekommen" (vgl. Bernhard, S. 193). Es ist höchste Zeit, daß die Deutschen selbst das endlich einsehen, nachdem sie ein so schmerzliches Lehrgeld gezahlt haben, und sie müssen wohl achthaben, daß niemand ihre Schwäche wieder ausbeutet. Zur politischen Schulung des Volkes genügt es auf keinen Fall, daß die Parteien vor den Wahlen mit allen Mitteln in Wort und Schrift um möglichst viele Stimmen werben, aber in der ganzen übrigen Zeit sich herzlich wenig darum kümmern, was die „misera contribuens plebs" denkt und wünscht. Verzweifelt man aber an der Möglichkeit, ein Volk zu politischer Reife heranzubilden, weil es sich von seinen Leidenschaften und Launen treiben läßt, so ist der Vorschlag des Verfassers (169. 183) gar nicht so abwegig, durch Änderung des Wahlrechts (Heraufsetzung des Wahlalters, Bevorrechtung der Familienväter und Familienmütter) der Vernunft in der Politik wenigstens einen größeren Einfluß zu sichern, mag dieser Vorschlag auch für jetzt sehr unpopulär sein und am ausgeprägten Egoismus der Parteien scheitern.

Aus dem Buche spricht noch eine andere Lehre, die für die Zukunft von Bedeutung ist. Wie oft haben wir es im Dritten Reich zur Lobpreisung Hitlers gehört: „Der Mann aus dem Volke, der die Not des Volkes aus eigener Erfahrung kennt, wird am besten für das Volk sorgen!" Auch diese Phrase gehört zu dem Betrug, dessen Opfer wir geworden sind. Kein legitimer Monarch hat je mit dem Wohl des Volkes so Schindluder getrieben wie der „unbekannte Gefreite des Weltkrieges". In Wahrheit stammte Hitler, dem das Volk nur Mittel zum Zweck war, gar nicht aus dem Volke. Ein gesundes Familien- und Volksleben hat er nie gekannt; er war der Abenteurer, den das wilde und wüste Gewoge einer verstörten Welt emportrug und der mit dem Schicksal eines ganzen Volkes spielte. Somit wiederholt die Entwicklung des Nationalsozialismus die alte Warnung der Geschichte vor den Emporkömm-

lingen, die herrisch und eifersüchtig nur auf ihre eigene Macht und ihren Ruhm bedacht sind, mögen sie noch so aufdringlich ihre Volksverbundenheit zur Schau tragen. Nicht auf die Herkunft, sondern auf die Fähigkeit und die lautere Absicht kommt es bei dem Staatsmann an. Politik ist eine ernste, nüchterne Angelegenheit, die nur erfahrenen, verantwortungsbewußten Männern anvertraut werden darf; sie darf nicht zum Widerspiel von Narren und Verbrechern werden.

Die meisten Schriften, die sich mit dem Nationalsozialismus befassen, richten ihr Augenmerk hauptsächlich oder auch ausschließlich auf die innere deutsche Entwicklung. Die Außenpolitik tritt dabei zurück. In Wahrheit hat aber der Nationalsozialismus nicht nur an dem eigenen Volk gefrevelt, sondern die Grenzen Deutschlands weit überschritten und einen Weltbrand entzündet. Darüber fehlte bisher auf deutscher Seite eine zusammenfassende Darstellung. Es ist das Verdienst von Erich Kordt, durch sein Buch „Wahn und Wirklichkeit“[3] diese Lücke ausgefüllt zu haben, indem er zum erstenmal einen sorgfältigen und zuverlässigen Überblick über die Außenpolitik des Dritten Reiches bietet. Der Verfasser war für diese Aufgabe besonders vorbereitet. 1903 in Düsseldorf geboren, stand er bereits im deutschen diplomatischen Dienst, als Hitler an die Macht kam, und erkannte alsbald klar, was bevorstand; er gehörte daher zu der Fronde im Auswärtigen Amt. Somit kann er aus eigener Vertrautheit mit den Personen und Dingen urteilen. Sein Buch ist indes kein subjektiver Erlebnisbericht, sondern eine nach den besten erreichbaren Quellen gegebene Gesamtschau des Nationalsozialismus unter außenpolitischem Gesichtspunkt. Der Verfasser, der nach Möglichkeit auch das außerdeutsche Schrifttum sowie die Zeugenaussagen vor dem Internationalen Militärtribunal in Nürnberg verarbeitete, ist bescheiden genug, seine Darstellung einen „Versuch“ zu nennen, weil die Nähe der Ereignisse und die Unzulänglichkeit der Unterlagen heute noch kein abschließendes Urteil gestatten. Gleichwohl hat er ein Werk geschaffen, das über den Tag hinaus wertvolle Dienste leisten wird. Wenn auch keine wesentlich neuen Tatsachen hervortreten, so liest sich doch die Darstellung wie eine spannende Erzählung, weil der gewaltige Stoff in einer lichtvollen, anregenden Form gemeistert und verständlich gemacht wird. Zuweilen wird einzelnen, besonders wichtigen Vorgängen — z. B. der Entwicklung der deutsch-russischen Beziehungen — ein eigener Abschnitt gewidmet. Die erläuternden und wertenden Bemerkungen, die der Verfasser nur selten in die objektive Berichterstattung einflicht, zeugen von gesundem, freimütigem Urteil, politischem Weitblick und christlich-humaner Gesinnung. Die Beifügung einer genauen Zeittafel und eines Literatur- und Personenverzeichnisses erhöht die Brauchbarkeit des Werkes.

Der erste Eindruck des Buches ist das Erstaunen über die drängende Fülle von folgenschweren Entscheidungen und Ereignissen, die in die kurze Spanne

[3] (419 S.), Stuttgart 1947, Union Deutsche Verlagsgesellschaft.

von zwölf Jahren zusammengepreßt sind und mit betäubender Hast — wie von Furien getrieben — abrollen. Fürwahr, eine Welt in Aufruhr! Der Verfasser berichtet eine Menge von politischen, militärischen und persönlichen Einzelheiten, ohne natürlich Vollständigkeit erreichen zu können. Vielleicht hätte manches wegfallen oder kürzer gefaßt werden können, um die Linie der Entwicklung bzw. des Verhängnisses noch deutlicher hervortreten zu lassen. Aber diese Linie selbst zieht sich klar durch das ganze Buch und ist in seinem Titel gekennzeichnet: der klaffende Zwiespalt zwischen einer auf „Intuition" (d. h. auf opportunistischen Eingebungen des Augenblicks) beruhenden Politik und der harten Wirklichkeit der politischen Kräfte. Aus dieser gründlichen Untersuchung wird ersichtlich, daß Hitler auch auf dem außenpolitischen Gebiet genau die gleiche Raubtiermethode anwandte wie im Innern: erst ganz behutsam vortasten, den Arglosen spielen, nach allen Seiten beschwichtigende Zusagen geben und, wenn er dann auf Vertrauensseligkeit und Nachgiebigkeit trifft, mit rücksichtsloser Gewalt nachstoßen und vollendete Tatsachen schaffen. Dieser heimtückischen Methode, die selbst Staatsmänner und Politiker von Fach hinters Licht führte, verdankt er seine unleugbaren Anfangserfolge, an ihr ging er schließlich zugrunde. „Verrechnet!" steht in großen Lettern auch über der Außenpolitik Hitlers.

Es ist hier weder möglich noch notwendig, auf die einzelnen Vorgänge politischer und militärischer Art einzugehen, die in dem Buche Kordts zur Sprache kommen. Nur einige Punkte mehr grundsätzlicher Natur seien herausgegriffen.

Der Verfasser weist entschieden darauf hin, daß die Politik Hitlers sich keineswegs ohne Widerstand in der Beamtenschaft durchsetzen konnte. Die Fachleute widerstrebten ihr lange und zähe, wie anderseits Hitler alle haßte und verfolgte, die seinen Dilettantismus durchschauten. Das gilt namentlich vom Auswärtigen Amt, in dem besonders die Staatssekretäre von Bülow (bis Sommer 1936) und von Weizsäcker durch hohe sachliche Eignung und charakterliche Integrität hervorragten. Nur allmählich drang dort der Einfluß des „blutigen Amateurs" (97) von Ribbentrop durch. Und dann „entwickelte sich die für die späteren Jahre der Hitlerschen Außenpolitik charakteristische Situation, daß schwerwiegende Entscheidungen nicht mehr von sachverständigen Diplomaten und Beamten in sorgfältiger Arbeit vorbereitet, sondern in einer Art von Feldlageratmosphäre entweder von Hitler unmittelbar oder im Kreise seiner Paladine ausgeheckt wurden" (98). In dem Kampfe der Diplomaten aus der alten Schule gegen die fortschreitende Verwilderung der außenpolitischen Methoden spiegelt sich symbolhaft die Tragik des Berufsbeamtentums im Dritten Reich. Das Wirken dieser Berufsbeamten, die unter dem Druck und der Bespitzelung eines verderbten Systems arbeiteten, liegt im Zwielicht; es ist schwierig, ihre Tätigkeit, die sich in weitem Maße den Blicken der Öffentlichkeit entzog, richtig und gerecht zu beurteilen. Ihr Hauptverdienst besteht in dem, was sie durch ihr Dazwischentreten im inneren Geschäftsgang verhindert oder verzögert haben; sie verblieben nicht selten

auf ihren undankbaren Posten nur deshalb, um die Pläne der Nazis zu durchkreuzen oder zu hemmen, wobei ihnen jedoch der wesentliche Erfolg — der Sturz des Systems und damit die Rettung des deutschen Volkes — versagt blieb. Aber nach außen gerieten sie in den Verdacht, ein System zu stützen, das sie von innen bekämpften. Angesichts dieses Endergebnisses wirft Kordt (99) die Frage auf, ob es nicht besser gewesen wäre, wenn die klarsehenden eingearbeiteten Berufsbeamten gleich im Anfang des Dritten Reiches dem neuen System ihre Dienste verweigert hätten. Niemand weiß aber, wie dann die Entwicklung verlaufen wäre, zumal da ein Massenstreik der Beamten bei der Stimmung und Verwirrung von damals als ausgeschlossen gelten muß. Jedenfalls kann man den Beamten keinen Vorwurf machen, wenn sie in der verzweifelten, undurchsichtigen Lage sich nach bestem Wissen und Gewissen zu dem Entschluß durchrangen, auf ihrem Posten auszuharren, um wenigstens die Übel verringern zu können.

Auch die Generale alten Schlages widerstrebten einer Außenpolitik, die zum Kriege führen mußte, und zwar in einem Maße, daß Hitler empört äußerte: „Was sind das für Generale, die man zum Krieg prügeln muß, statt daß man sie bremst!" Es ist daher etwas Vorsicht geboten in der Wiederholung der heute so geläufigen Darstellung, daß der Nationalsozialismus nur die folgerichtige Weiterentwicklung des preußischen Militarismus gewesen sei. Ein gut Stück besten Preußentums und Soldatentums mußte erst überrannt werden, ehe Hitler seinen Willen rücksichtslos der Wehrmacht aufzwingen konnte. Freilich, was dann nachher geschah, rechtfertigt vollauf das strenge Urteil Kordts (113): „Der Armeeführung muß der schwere Vorwurf gemacht werden, der unverantwortlichen Politik Hitlers nicht schon lange vor der sudetendeutschen Krise in den Arm gefallen zu sein. Es wird ihren Vertretern nicht gelingen, ihre Untätigkeit angesichts der vielfachen Untaten des Regimes und der offensichtlichen Gefahren, denen es das Vaterland aussetzte, zu entschuldigen. Keine Berufung auf eine mißverstandene Treue gegenüber ihrem auf Hitler abgelegten Fahneneid kann die Generalität von der Schuld, ihr Vaterland im Stiche gelassen und dadurch schließlich seine Vernichtung und zugleich unsägliches Elend für die ganze Welt heraufbeschworen zu haben, befreien." Indes so zutreffend diese Feststellung ist, so muß doch anderseits berücksichtigt werden, daß die politisch verantwortlichen Kreise durch das unselige Ermächtigungsgesetz dem „Führer" die unumschränkte, unkontrollierte Gewalt übertragen und ihm dadurch freie Bahn auf dem Wege ins Verderben gegeben haben. Nun war es fast unmöglich geworden, einen wirksamen Widerstand zu organisieren. Somit lag auf den Generalen jetzt die Verantwortung nicht nur für den militärischen, sondern auch für den politischen Bereich, und für diese in der deutschen Geschichte unerhörte Aufgabe waren die Generale nach ihrer ganzen Denkart und Erziehung völlig unvorbereitet. Plötzlich sollten sie neben soldatischer Tüchtigkeit und Tapferkeit auch politischen Weitblick und ungeheure Zivilcourage zeigen, ja zu Verschwörern gegen ihren „obersten Kriegsherrn" werden. Das war etwas viel auf einmal.

Daher stehen ihrem geschichtlich überaus bedauerlichen und verhängnisvollen Versagen doch auch mildernde, in der Verworrenheit und Ungewohntheit der ganzen Situation liegende Umstände gegenüber.

Das Bild, das Kordt von der nationalsozialistischen Außenpolitik entwirft, ist im höchsten Maße abstoßend und widerwärtig. Sie bestand im wesentlichen darin, andere Völker mit Lug und Trug zu überlisten, mit roher Gewalt zu überfallen und schamlos auszubeuten. Sie beruhte auf einer Verwirrung der wichtigsten moralischen Begriffe, aber auch auf einer Verkennung aller tatsächlichen Voraussetzungen für eine ersprießliche Regelung der internationalen Beziehungen. Eine solche Politik konnte nur in der Katastrophe enden.

Aber auch was von der Politik der anderen Mächte berichtet wird, besonders aus der Zeit, bevor Hitler losschlug, ist für sie keineswegs ein Ruhmesblatt: Verkennung der Sachlage, Mangel an Menschenkenntnis und Wachsamkeit, Unentschlossenheit, halbe Maßnahmen, schwächliches Zurückweichen usw., wenn sie ihm nicht geradezu Hilfstellung leisteten. Wie lange hat es gedauert, bis die Einsicht dämmerte, daß gegenüber Menschen wie Hitler, denen nur die brutale Macht etwas bedeutet, jedes Zugeständnis verfehlt ist, weil es sofort als Anlaß zu neuen Erpressungen mißbraucht wird. So ist es gekommen, daß der anfängliche deutsche Widerstand vom Auslande nicht ermutigt, sondern vielmehr entmutigt wurde. Kordt schildert (126—128) den Plan der führenden Generale (Halder, von Brauchitsch), Hitler 1938 während der Sudetenkrise zu stürzen, wenn England fest geblieben wäre und es nicht zu einem „München" hätte kommen lassen.

Sehr bemerkenswert ist auch, was Kordt über die Forderung nach bedingungsloser Kapitulation schreibt, die am 23. Januar 1943 in Casablanca zwischen Roosevelt und Churchill vereinbart wurde: „Je mehr sich der Abstand zu den leidenschaftlich bewegten Zeiten der Kriegsjahre vergrößert, um so mehr dürfte die Erkenntnis sich durchsetzen, daß die Formel von Casablanca Auswirkungen gehabt hat, die ihre Urheber nicht vorausgesehen haben, deren Kenntnis ihre Proklamierung wahrscheinlich verhindert hätte. Denn die Erfahrungen seit 1943 haben gezeigt, daß die Forderung nach unconditional surrender nicht der raschen Besiegung Hitlers gedient, diese vielmehr beträchtlich hinausgeschoben und dadurch unsägliches Elend über die ganze Welt gebracht hat ... Es genügt ... darauf hinzuweisen, daß Hitler durch die Verkündigung der Forderung nach bedingungsloser Kapitulation die Basis erhielt, die ihm die Fortführung seiner verbrecherischen Politik in Totalität ermöglichte" (334/35). Der harte Ausdruck „bedingungslose Kapitulation" wurde für die nazistische Propaganda das willkommene Stichwort, um die Niederlage in den gräßlichsten Farben auszumalen und das Volk, besonders die Soldaten, durch panischen Schrecken zum äußersten Widerstand aufzupeitschen. Dazu kommt, daß die bedingungslose Kapitulation — ursprünglich ein rein militärischer Begriff — im weiteren Verlauf absolut gesetzt und auf alles übertragen wurde. Somit entbehrt das deutsche Volk bis heute einer international anerkannten rechtlichen Grundlage. Dadurch hat Deutschland

die Möglichkeit verloren, politisch, wirtschaftlich und kulturell die Aufgabe zu erfüllen, die ihm als der Mitte Europas zusteht und anderweitig nicht ersetzt werden kann. Das ist einer der Gründe für die Hoffnungslosigkeit, die so lähmend auf dem deutschen Volke lastet und auch Europa nicht zur Ruhe kommen läßt.

Der Gesamteindruck des Buches von Kordt ist insofern niederdrückend, als sein Inhalt aufs neue den bekannten Satz bestätigt, daß die Staaten mit sehr wenig Weisheit regiert werden. Das Endergebnis der Außenpolitik von hüben und drüben ist dementsprechend: ein verwüstetes, verarmtes Europa und eine zerrissene, friedlose Welt! Mit Recht sieht der Verfasser die tiefste Ursache dieses Verderbens in der Schwächung der religiösen und sittlichen Grundlagen der abendländischen Kultur. Hier kann nur eine Erneuerung des Geistes und ein völliger Bruch mit den bisherigen Methoden Hilfe bringen; denn die schrankenlose Selbstsucht der Völker führt notwendig zum Kampfe aller gegen alle, zur gegenseitigen Vernichtung. Nur dann können Friede und Wohlfahrt auf diese arme Erde wiederkehren, wenn an die Stelle der Gewalt das Recht tritt und in einem ehrlichen Austausch des Gebens und Empfangens die gerechten Interessen aller gewahrt werden. Schon sind die leidgeprüften Völker in ihrer heißen Sehnsucht nach Frieden für dieses Ideal einer die ganze Menschheit umspannenden Gemeinschaft erwacht, aber die Staatsmänner haben den Weg zu seiner Verwirklichung noch immer nicht gefunden. Darum läßt Kordt sein Buch in die mahnenden Worte ausklingen: „Nur das Recht, ein wahres Völkerrecht, das alle Nationen, Sieger und Besiegte, nach gleichen Normen beurteilt, eröffnet die Aussicht auf eine friedlichere und freiere Welt."

Auf eins sei zum Schluß noch hingewiesen, weil es für die hier besprochenen und viele andere Schriften ähnlicher Art bezeichnend ist: auf den inneren Abstand, der die Verfasser von dem Gegenstande ihrer Darstellung trennt. In solcher Weise haben bisher niemals Deutsche über Deutsche und deutsches Geschehen geschrieben — mit einer Objektivität, wie etwa ein Mediziner die Entstehung, die Verbreitung und das Erlöschen einer Seuche behandeln würde. Daran kann man die Tiefe des Zwiespalts ermessen, der durch den Nationalsozialismus in unser Volk getragen wurde. Der größte Teil des deutschen Volkes empfindet die Naziherrschaft wie einen Fremdkörper in seiner Geschichte, wie den Einbruch einer feindlichen Macht, obschon die Urheber und Vollstrecker des Unheils doch Deutsche waren. Die ganze Politik der zwölf Jahre, der Krieg, der Kirchenkampf, die Judenverfolgung, die Greuel der Konzentrationslager usw. gelten den meisten Deutschen als Sache der Nazis, nicht des deutschen Volkes — ein rätselhafter, widerspruchsvoller Tatbestand! Es wird noch geraume Zeit dauern, bis die Deutschen aus dieser Verirrung und Verwirrung sich zurechtfinden, bis die aufgerissene Kluft sich schließt und wieder ein gemeinsames nationales Leben im Rahmen einer freiheitlichen, rechtlich begründeten Ordnung möglich ist.

Lastenausgleich

Von OSWALD v. NELL-BREUNING S. J.

Wahllos hat der Krieg, haben bereits die Kriegsvorbereitungen und später die Kriegsfolgen ihre Opfer getroffen. Die schwersten und schmerzlichsten Verluste sind solcher Art, daß sie überhaupt nicht „ausgeglichen" werden können. Die Verluste an Menschenleben, an Gesundheit, an Freiheit und Ehre, an Lebensfreude, der Verlust des Berufs oder der Heimat, die Zerreißung der Familien, nicht zu reden von der Entsittlichung, Verwilderung und Verrohung, entziehen sich jedem Versuch eines Ausgleichs. Einem Elternpaar, das fünf Söhne durch den Krieg verloren hat, können wir keinen wiedergeben; einem andern Elternpaar, das so glücklich war, alle seine Söhne heil und gesund wiederzubekommen, können und dürfen wir um der ausgleichenden oder austeilenden Gerechtigkeit willen keinen nehmen. Zwischen einer Ehe, die unter den Belastungsproben dieser furchtbaren Jahre zerbrochen ist, und einer andern, deren Treue in diesem Glutofen der Leiden nur noch geläutert wurde oder sich als von Anfang an lauteres Gold erwiesen hat, ist ein Ausgleich nicht vollziehbar. Ebensowenig zwischen Kindern, die der Krieg zu Waisen gemacht hat, oder solchen, die der Suchdienst nach so viel Wirrnissen und Umwälzungen vergeblich wieder mit ihren vielleicht noch lebenden Eltern in Verbindung zu bringen sucht, und Kindern, die das Glück hatten, daß ihnen die Eltern und das elterliche Haus unversehrt erhalten geblieben sind. Es wird gut sein, uns von vornherein Rechenschaft darüber zu geben: das menschliche Leben ist keine rechnerisch lösbare oder aufgehende Aufgabe; die Gerechtigkeit der göttlichen Weltenführung aber findet ihre Verwirklichung nur zum allergeringsten Teile im Diesseits, am allerwenigsten aber in einer allgemeinen Gleichmachung.

Und dennoch ist der Lastenausgleich eine zwingende Forderung der Gerechtigkeit und muß um der Gerechtigkeit willen verwirklicht werden in dem Bereich und in dem Maße, wie es dem Wesen der Dinge entspricht.

Nicht im Bereich der höheren und höchsten Güter, sondern in der Hauptsache nur im Bereich der Güter der untersten Wertstufe, im Bereich derjenigen Güter, die der Bewertung nach Maß, Zahl und Gewicht zugänglich sind, der „quantifizierbaren" und zugleich „vertretbaren" Güter ist Raum für einen Ausgleich, für eine verhältnismäßige Gleichmachung der Verluste oder der von den einzelnen Betroffenen zu tragenden Lasten.

„Quantifizierbare" Güter; denn es geht ja darum, ein verhältnismäßiges Gleichmaß herzustellen. Es muß also ein Maß zur Verfügung stehen. Damit sind wir eingeengt auf Verluste an Gütern, für die es ein Maß gibt, also „quantifizierbare" Güter.

„Vertretbare" Güter; denn es geht ja darum, denen, die über das verhältnismäßige Gleich- oder Ebenmaß hinaus Verluste erlitten haben, einen Ausgleich zu schaffen durch Ersatzleistung in andern Gütern. Die in Verlust geratenen Güter müssen also ersetzbar, vertretbar sein durch andere gleichartige oder gleichwertige Güter.

Exakt quantifizierbar und schlechthin vertretbar sind nur stoffliche Güter (durchaus nicht einmal alle stofflichen Güter!). Ziehen wir unsern Kreis weiter und beziehen die wirtschaftlichen Güter insgesamt ein, so stoßen wir bereits sehr hart auf die Grenzen wie der Quantifizierbarkeit so auch der Vertretbarkeit.

Wir sind zwar gewohnt, wirtschaftliche Güter aller Art auf den einen Nenner des Geldes zu bringen, sie in Geldeswert zu quantifizieren. Ja wir haben eine alte Gewohnheit bis heute noch nicht abgelegt, diese in Geldeswert quantifizierbaren wirtschaftlichen Güter als durch eben den Geldbetrag, der ihrem Geldeswert gleichkommt, vertretbar anzusehen. Jeder Verlust, jeder Schaden an wirtschaftlichen Gütern galt als durch Geld ersetzbar. Was durch Brandschaden mir verloren ging, ersetzte mir die Feuerversicherung durch Geld; was der Hagel zerschlug, ersetzte die Hagelversicherung durch Geld; den Verdienstausfall durch Krankheit oder Unfall ersetzte die Kranken- oder Unfallversicherung durch Geld. Selbst der Verlust der gesunden Gliedmaßen, der Verlust des Ernährers der Familie wurde in Geldeswert ermittelt, durch Geld erstattet, und derjenige, der fahrlässig einen Mitmenschen körperlich verletzt, verunstaltet oder gar getötet hatte, war der Meinung, wenn seine Haftpflichtversicherung den Schadensfall „reguliert", allenfalls noch ein richterlich zuerkanntes Schmerzensgeld zur Auszahlung gebracht habe, sei alles in bester Ordnung, dem verletzten oder verunstalteten Menschen, der ihres Ernährers beraubten Familie sei aller Schaden ersetzt, alles sei wieder gutgemacht.

Aus dieser allgemeinen herrschenden Denkweise heraus wurden, als der Krieg ausbrach, zur Regelung der Personenschäden Fürsorgemaßnahmen getroffen, die diese Schäden durch einmalige oder laufende Geldzahlungen ersetzen sollten. Und soweit Maßnahmen der Heilfürsorge getroffen wurden, um den körperlich beschädigten oder behinderten Menschen soviel möglich die Arbeits- und Erwerbsfähigkeit wiederzugeben, hatte man schon in früherer Zeit vielfach den Eindruck, dies geschehe nicht so sehr aus menschlichen als aus rechnerischen Erwägungen, weil der Kostenaufwand für die Heilung oder körperliche Wiederertüchtigung geringer sei als der laufende Entschädigungsaufwand für den Erwerbsausfall des Körperbehinderten.

Zur Regelung der auf den Krieg zurückgehenden Sachschäden erging entsprechend eine Kriegssachschädenverordnung. War damit nicht alles aufs beste geregelt? Genügte es nicht, diese Maßnahmen sich auswirken zu lassen, um die Kriegslasten und Kriegsschäden, soweit sie wirtschaftlicher Natur waren, in vollkommener Weise auszugleichen? Man übernahm sie auf die „Allgemeinheit", d. h. man legte sie auf die Schultern aller, die nun gemäß ihrer im Wege der Besteuerung in Anspruch genommenen wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit gemeinsam daran zu tragen hatten. Und was anders ist die heutige Aufgabe des Lastenausgleichs, als diese während der Kriegsjahre eingespielte, durch den Zusammenbruch zum Stillstand gekommene Regelung der Kriegs-Personen- und Kriegs-Sach-Schäden nach den dafür einschlägigen Verordnungen wieder aufzunehmen?

Dem steht entgegen, daß die zu Beginn des Krieges zweifellos gut angelaufene Regelung der Kriegs-Personen- und Kriegs-Sach-Schäden schon wäh-

rend des Krieges in steigendem Maße sich als undurchführbar erwies und versagte.

Gewiß ist zugunsten der Körperversehrten sehr viel geschehen. Die ärztliche Kunst und die in ihrem Dienst stehenden Gewerbe (Orthopädie usw.) brachten bewunderungswürdige Leistungen zuwege. Daß eine Prothese keinen vollgültigen Ersatz für gesunde Glieder bildet, ist hier, wo es ausschließlich um die wirtschaftlichen Schäden, praktisch also um die Erwerbsbeschränkung geht, nicht nochmals zu erörtern. Hier ist nur festzustellen: auch im Hinblick auf den wirtschaftlichen Lebenserfolg läßt sich die Benachteiligung des Körperbehinderten weder durch Maßnahmen der Heilfürsorge noch durch Rentenzahlung abgleichen und auf die Allgemeinheit überwälzen. Es ist unmöglich, den Kriegsblinden so zu stellen, daß sein Lebenslauf — auch unter rein wirtschaftlichen Gesichtspunkten — ebenso verläuft, wie er ohne die Erblindung verlaufen wäre.

Nun kommt aber hinzu, daß mit der längeren Dauer des Krieges die Zahl der Körperversehrten in solchem Maße anwuchs, daß es nicht mehr möglich war, die Maßnahmen der Heilfürsorge in der ursprünglich beabsichtigten und zugesagten Weise durchzuführen. Ja es besteht der Verdacht, daß in nicht unerheblichem Umfang Schwerverletzten, die keine oder wenig Aussicht boten, wieder zu wirtschaftlich nützlichen (produktiven) Gliedern der Volksgemeinschaft hergerichtet werden zu können, statt Heilbehandlung „Sterbehilfe" geboten worden ist. Im ersten Weltkrieg war das Wort geprägt vom „Dank des Vaterlandes", das sich nachher in Bitterkeit verkehrte: im zweiten Weltkrieg, wo man in der Heimat das angeblich „lebensunwerte Leben" vernichtete, galt auch das Leben des schwerverwundeten Soldaten, der nicht mehr, sei es an der Kampffront, sei es an der Heimatfront der Arbeit, einsatzfähig zu werden die Aussicht bot, als „lebensunwertes Leben". Aber selbst wenn es zu solch ungeheuerlichen Verirrungen nicht gekommen wäre, selbst wenn man den denkbar besten Willen gehabt hätte, auch dann wäre es nicht möglich gewesen, der ungeheuer großen Zahl von Kriegsversehrten die benötigte Heilfürsorge und, soweit die Erwerbsbeschränkung bestehen blieb, die entsprechende geldliche Entschädigung zu gewähren. Hier wie in so vielen andern Stücken waren die Grenzen des Möglichen erreicht und ließen sich nicht mehr weiter hinausrücken.

Mit der Unmöglichkeit, die wirtschaftlichen Nachteile im Gefolge der Personenschäden vollständig abzugelten, wird man sich abzufinden wissen in dem Gedanken, daß bei diesen Schäden die wirtschaftliche Seite ohnehin nicht die Hauptsache ausmacht. Können wir dem Kriegsblinden das Augenlicht nicht wiedergeben, ist ihm also der Lebensweg, den er als Sehender genommen haben würde, mit all seinen Freuden und Erfolgen ohnehin verschlossen, dann wiegt es daneben nicht mehr allzu schwer, daß auch ein voller Ausgleich der wirtschaftlichen Folgeschäden der Erblindung nicht möglich ist.

Bei den Kriegssachschäden, so möchte man meinen, sei die Sachlage eine ganz andere. Während bei den Personenschäden die wirtschaftliche Seite nur Folgeerscheinung ist (wir sprechen darum von wirtschaftlichen „Folgeschäden"), sind die Sachschäden als solche wirtschaftlicher Art. Hier, so sollte man glauben, müsse die wirtschaftliche Ausgleichung auf rein rechnerischem

Wege vollziehbar sein und darum bei einigermaßen gutem Willen sich auch praktisch durchführen lassen.

Die Erfahrungen der ersten Kriegszeit mochten für diese Auffassung sprechen. Wer einen Kriegssachschaden erlitten hatte, etwa einen Bombenschaden, meldete seinen Schaden an. Die Höhe des Schadens wurde — im allgemeinen recht großzügig — festgestellt, der Entschädigungsbetrag ausgezahlt. Für Verluste in bezugsbeschränkten Gütern erhielt der Geschädigte zugleich die erforderlichen Bezugsscheine. So war er in der Lage, sofort die nötigen Ersatzanschaffungen zu machen; nicht selten war er nach dem Schadensfall besser eingerichtet als vorher.

Sehr bald aber änderte sich das Bild. Die Schäden wurden so zahlreich, daß Ersatzbeschaffung in natura nicht mehr möglich war. Hatte man zu Anfang des Krieges selbst jeden Schönheitsschaden sofort beheben können, so blieben später die Trümmer liegen, wie sie einmal lagen, und konnte bis heute nicht wieder aufgebaut werden. Ebenso blieb es bei dem Verlust der Einrichtungsgegenstände, der Kleidung usw., wofür es Ersatz über das notdürftigste Maß hinaus nicht mehr gab. Klugerweise verzichtete man unter diesen Umständen auf die Auszahlung der Entschädigungsbeträge, die zur Behebung der Schäden ja nicht hätten verwandt werden können und daher nur den Geldumlauf weiter aufgebläht haben würden. Mehr und mehr verzichtete man auch auf Feststellung der Schadenshöhe in Geld und begnügte sich mit der Beweissicherung: welches war der Zustand vor Eintritt des Schadensfalles; wann ist der Schadensfall eingetreten; ist er seiner Ursache nach wirklich Kriegsschaden; *worin bestand* der Schaden? Auf diese Weise sollte der Beweis gesichert werden, inwieweit zu späterer Zeit einmal vorzunehmende Wiederaufbauarbeiten und der damit verbundene Wiederherstellungsaufwand durch den Schadensfall notwendig geworden, was als Wiederherstellung anzusehen und darum entschädigungsberechtigt, was als Verbesserung (Wertvermehrung) anzusehen und darum nicht entschädigungsfähig sei. Schließlich nahmen die Schäden solchen Umfang an, daß selbst dieses Beweissicherungsverfahren nicht mehr durchgeführt werden konnten.

Von Anfang an aber war für das Kriegssachschädenwesen bezeichnend, daß es ausschließlich auf *Sachschäden* im strengen Sinn des Wortes (Sache = räumlich begrenzter Teil der Körperwelt) abstellte, also *Vermögensschäden*, die *nicht* Sachschäden waren, grundsätzlich außer Betracht ließ. Ein klarer Verzicht auf Ausgleichung wirtschaftlicher Schäden im allgemeinen, eine sehr begründete Beschränkung, von der nur *eine* Ausnahme gemacht wurde: der Entgang der Nutzung einer von Kriegsmaßnahmen betroffenen Sache (z. B. des Mietsertrags eines zerstörten oder durch Absperrungsmaßnahmen unzugänglich gemachten Hauses) wurde — mit gewissen Einschränkungen und mit Begrenzung nach oben — in den Kreis der entschädigungsfähigen Schäden einbezogen (sog. Nutzungsschäden).

Für eine nicht geringe Zahl von Menschen wiegen die Vermögensschäden, die nicht Sachschäden sind, wirtschaftlich schwerer als die Sachschäden, die sie erlitten haben. Für einen Exportkaufmann ist der Verlust der in seinem Lager zugrunde gegangenen Warenvorräte bedeutungslos gegenüber der Zerstörung seiner Außenhandelsbeziehungen. Mögen die Sachschäden einer Stadt wie Hamburg noch so groß sein, sie wären zu verschmerzen, wenn Hamburg

nicht zugleich seine Stellung als Deutschlands Tor zur Welt, als führender Welthandelsplatz eingebüßt hätte. Offenbar ist dies ein ausgesprochen wirtschaftlicher Schaden. Vielleicht ist es sogar möglich, ihn grob schätzungsweise und in Annäherung in einem Geldbetrag zu beziffern. Der Boden exakter Quantifizierung aber ist damit verlassen und für einen Ausgleich fehlt jede Möglichkeit.

Wie aber steht es um die Brauchbarkeit des Maßstabs, in dem wir die wirtschaftlichen Schäden, soweit sie überhaupt der Messung sich darbieten, zu messen gewohnt sind? Dieser Maßstab ist das Geld.

Mit dem Geld haben wir eigentümliche Erfahrungen gemacht. In der (offenen!) Inflation unseligen Angedenkens 1918—1923 lernten wir die Dehnbarkeit dieses Maßstabes kennen: er konnte sich in dem unvorstellbaren Verhältnis $1:10^{12}$ ausdehnen bzw. zusammenziehen. In der Zeit der Devisenbewirtschaftung und erst gar der (gestoppten!) Inflation seit Beginn der Aufrüstung (sog. Vierjahresplan) offenbarte dieser Maßstab noch viel befremdlichere Eigenschaften, die an seiner Brauchbarkeit vollends verzweifeln lassen. Unter dem Einfluß der Devisenbewirtschaftung hatte eine und dieselbe Währung eine Vielzahl weit auseinanderliegender legaler Kurse — vom illegalen Schwarzmarktkurs ganz abgesehen. Unter der Herrschaft der zurückgestauten, preisgestoppten Inflation und der damit notwendig verknüpften Verbrauchsregelung (Bezugsbeschränkung) bestimmte sich der Wert des Geldes nach einem zweiten Stück bedruckten Papiers, das man daneben legen konnte, dem Bezugsschein (Lebensmittelmarke, Textilpunkte usw.). Sachwerte wie auch Verluste an solchen ließen sich nun nicht mehr eindeutig in Geldeswert veranschlagen; ebensowenig ließ der Wert (die Kaufkraft) des Geldes sich weiterhin eindeutig in irgend etwas Sachlichem ausdrücken.

Der sehr schmerzliche, aber unerläßliche operative Eingriff des Währungsschnitts vom 20. Juni 1948 soll das Geld für die Zukunft wieder zum leistungsfähigen Tauschmittel und — was damit notwendig verknüpft ist — zum brauchbaren Wertmesser machen. Wenn alle Beteiligten in der rechten Weise dazu beitragen, muß das Vorhaben gelingen. Für die Zukunft besäßen wir dann wieder eine Maß- und Recheneinheit, mittels deren wirtschaftliche Größen gemessen und gegeneinander verrechnet werden könnten. Sind damit die Voraussetzungen geschaffen, um die Kriegsschäden, soweit sie wirtschaftlicher Natur sind, insbesondere die Vermögensschäden, zu messen und zu verrechnen, um so den Lastenausgleich der an sich ausgleichsfähigen, d. i. eben der wirtschaftlichen Kriegsschäden durchzuführen?

Das Vorhandensein einer brauchbaren Maß- und Rechnungseinheit ist eine notwendige, keineswegs aber ausreichende Voraussetzung des Lastenausgleichs, auch wenn dieser auf den Kreis der wirtschaftlichen Kriegsschäden oder Kriegslasten beschränkt wird.

Als weitere unerläßliche Voraussetzungen müßten hinzutreten:

1. die klare Umgrenzung des Kreises derer, zwischen denen der Ausgleich stattfinden soll;

2. die eindeutige Feststellung der wirtschaftlichen Lage aller am Ausgleich Beteiligten vor Beginn des Krieges bzw. der Aufrüstung und ebenso nach Beendigung des Krieges;

3. eine leistungsfähige Wirtschaft, die jedem Geschädigten gegen Geld und allenfalls Bezugsschein die Wiederbeschaffung der lebensnotwendigen Güter wenigstens in dem Umfang gestattet, daß er seine Bestände bis zu dem der allgemeinen Verarmung infolge des Krieges entsprechenden Ausmaß ergänzen kann.

Alle drei Voraussetzungen sind nur in sehr begrenztem Maße erfüllt.

Zu 1. Die Umgrenzung des Kreises derer, zwischen denen der Ausgleich stattfinden soll, kann nur durch Willensentscheid des Gesetzgebers erfolgen. Im Augenblick, da diese Zeilen geschrieben werden, ist noch nicht einmal abzusehen, welcher Gesetzgeber zu diesem grundlegenden Entscheid berufen sein soll. Soll, was an sich das Gegebene sein würde, ein gesamtdeutscher Lastenausgleich stattfinden? Das deutsche Volk als Ganzes ist in diesen Krieg gehetzt worden; das deutsche Volk als Ganzes hat diesen Krieg — und zwar gänzlich — verloren; das deutsche Volk als Ganzes ist in die Kollektivhaft verstrickt, d. h. es hat als Ganzes die Folgen dieses verlorenen Krieges zu tragen und darum auch als Ganzes die daraus sich ergebenden Lasten gerecht unter sich aufzuteilen. Es ist bekannt, wie große Hindernisse äußerer Art einem solchen gesamtdeutschen Lastenausgleich im Wege stehen. Im weiteren Verlauf wird darauf einzugehen sein, daß auch in der Sache selbst liegende Schwierigkeiten einen gesamtdeutschen Lastenausgleich fragwürdig erscheinen lassen oder ihm mindestens gewisse, sehr beachtenswerte Grenzen setzen. Auf alle Fälle wird eine Entscheidung getroffen werden müssen, ob und welche Lastengemeinschaften gebildet werden.

Zu 2. Die eindeutige Feststellung der wirtschaftlichen Lage der Beteiligten an einem der Gegenwart naheliegenden Stichtag läßt sich — wenn man alle Ungewißheiten der künftigen (doch auch entscheidend kriegsbedingten!) Entwicklung großzügig außer acht läßt und sich sozusagen auf eine „Momentaufnahme" beschränkt, m. a. W. mit diesem Stichtag kurzerhand den Schlußstrich zieht — mit der bei steuerlichen Veranlagungen erreichbaren Genauigkeit und Zuverlässigkeit durchführen. Allerdings eine ungeheuere Arbeit, die erhebliche Zeit in Anspruch nehmen würde. Man erinnere sich, wieviel Zeit früher nur die Feststellung der sog. Einheitswerte auf einen Hauptfeststellungszeitpunkt erforderte und wie man, um dieser ungeheuren Arbeit aus dem Wege zu gehen, die Hauptfeststellungszeiträume immer wieder verlängert, die Hauptfeststellungszeitpunkte immer wieder hinausgerückt hat. Dabei verfügte man früher über vollzählige und eingearbeitete personelle Kräfte sowie über sehr vollständige Unterlagen bei den Finanzämtern, während jetzt mit einem Großteil völlig unerfahrener, unzureichend vorgebildeter Kräfte gearbeitet werden muß und sehr viele Unterlagen entweder in Verlust geraten oder wegen völlig veränderter Verhältnisse nichts mehr nütze sind. Immerhin, die Aufgabe ist — wenn auch mit sehr großen Schwierigkeiten — durchführbar und muß ohnehin auf jeden Fall durchgeführt werden.

Sehr viel schwieriger ist die Feststellung der wirtschaftlichen Lage der Beteiligten zu Beginn des Zeitraums, über den die Ausgleichung erstreckt werden soll. Der 1. Januar 1935 dürfte der richtige Ausgangspunkt sein. Die damalige wirtschaftliche Lage der Beteiligten festzustellen dürfte aber selbst in den günstigst liegenden Fällen sehr schwierig sein. Ein besonders günstiger

Fall wäre dieser, daß zunächst die Personen noch die gleichen sind, also keine Erbgänge, Auswanderungen u. dgl. die Dinge verwickeln (von den Fällen mehr oder weniger vollständig ausgestorbener Sippen — wie bei Juden nicht selten — oder aufgelöster Organisation einmal ganz abgesehen). Daß ferner die Unterlagen des Finanzamts noch erhalten sind oder doch sich wiederherstellen lassen. Endlich, daß die Ermittlungen des Finanzamts und seine Feststellung des damaligen Vermögensstandes zutreffend waren. Schon die erste Voraussetzung, die Gleichheit der damals und jetzt beteiligten Personen oder Personenkreise, wird in vielen Fällen nicht zutreffen. Die Unterlagen des Finanzamts werden in den seltensten Fällen noch erhalten, in einer immerhin ansehnlichen Zahl von Fällen aber aus den Unterlagen des Veranlagten selbst, den ihm zugefertigten Veranlagungsbescheiden usw. wiederherstellbar sein. In sehr vielen Fällen aber werden alle Unterlagen fehlen und wird man völlig im Dunkeln tappen. — Daß die seinerzeitigen Veranlagungen im allgemeinen einwandfrei waren, möge einmal großzügig unterstellt werden. Aber was besagt das? Es besagt, daß die vermögenssteuerpflichtigen Vermögenswerte zutreffend erfaßt sind. Nicht erfaßt ist also der damals vermögenssteuerfreie Hausrat, also gerade das, worauf es in ungezählten Fällen entscheidend ankommt. Zum Hausrat zählen ja nicht nur die Einrichtungsgegenstände der Wohnung, Mobiliar, Geschirr, usw.; dazu zählen Kleidung, Wäsche; dazu gehört die Bibliothek des Gelehrten usw. usw., also gerade das, was die Daseins- und Lebensgrundlage des Menschen — auch im wirtschaftlichen Sinne — ausmacht. Ein Familienvater hatte 30 000 RM IG-Farben-Aktien (Steuerkurswert) sowie Hausrat gleichfalls im Werte („unter Brüdern") von 30 000 RM. Das Wertpapiervermögen ist steuerlich erfaßt, das Sachvermögen nicht. Beides hat er eingebüßt. Der Verlust der Aktien ist gewiß fühlbar. Aber selbst wirtschaftlich gesehen ist der Verlust des Hausrats der schwerere Verlust. Der Verlust des Wertpapiervermögens erscheint steuerlich; der Verlust des Sachvermögens nicht. Bei einem Lastenausgleich auf steuerlicher Grundlage kommt dieser Mann, obwohl alle oben aufgestellten Merkmale eines besonders günstig gelagerten Falles bei ihm zutreffen, nicht zu seinem Recht.

Zu 3. Erst die Leistungsfähigkeit der Wirtschaft, lebensnotwendige Güter in solchem Umfange zu schaffen, daß die Geschädigten gegen Geld und allenfalls Bezugsschein sich wenigstens den unentbehrlichen Ersatz beschaffen können, ermöglicht die praktische Durchführung eines Lastenausgleichs, der mehr sein soll als eine Spielerei mit Zahlen. Wer seine Wohnung, seinen Hausrat, seine Kleidung, seine unentbehrlichen Arbeitsmittel eingebüßt hat, dem ist mit Wertersatz nicht geholfen; er braucht die Sachen in natura, und der Wertersatz nützt ihm nur dann etwas, wenn er den ihm zur Verfügung gestellten Entschädigungsbetrag in die benötigten Sachgüter umzusetzen vermag. Daran, daß dies nicht möglich war, hat sich die Regelung der Kriegssachschäden bereits während des Krieges totgelaufen. Nachdem der Krieg vorbei ist, nachdem die produktiven Kräfte der Wirtschaft nicht mehr für Kriegszwecke beansprucht werden und damit für die Aufgaben des Wiederaufbaus und der Ersatzbeschaffung für die Kriegsschäden verfügbar sein sollten, könnten alle Kräfte der Wirtschaft auf die Schaffung dieser

dringendst benötigten Güter hingelenkt werden. Diese Kräfte sind aber außerordentlich geschwächt und stoßen bei ihrer Betätigung auf eine Unzahl teils schwer, teils gar nicht übersteiglicher Hindernisse. So ist die Leistungsfähigkeit der Wirtschaft nur begrenzt.

Hat man schon während des Krieges es für geboten erachtet, Entschädigungen, die nicht alsbald für Ersatzbeschaffung verwendet werden konnten, nicht auszuzahlen, ja sogar sich darauf zu beschränken, den Entschädigungsanspruch nur dem Grunde nach anzuerkennen, die Feststellung seiner Höhe aber auszusetzen, so wäre es heute erst recht unverantwortlich, die der Höhe nach festgestellten Entschädigungsbeträge, sei es im Wege der Auszahlung, sei es im Wege der Gutschrift, zur Verfügung der Geschädigten zu stellen. Das hieße nichts anderes als, nachdem der Kaufkraftüberhang, den das verflossene Regime uns hinterlassen hat, durch den Währungsschnitt eben gerade beseitigt ist, einen neuen Kaufkraftüberhang ungeheuerlichen Ausmaßes schaffen.

Vielleicht möchte man einwenden, dem sei nicht so: es handele sich nicht um Schaffung und Auskehrung neuer Kaufkraft in Höhe des Gesamtbetrags der vernichteten Werte; es handele sich vielmehr nur um Verrechnungen und Wertübertragungen. Wer von geringeren Verlusten betroffen worden sei, als bei gerechter Lastenverteilung sein Anteil ausmache, habe in die allgemeine Ausgleichskasse hineinzuzahlen; wer höhere Verluste erlitten habe, empfange aus dieser Kasse — nicht etwa den vollen Ausgleich seiner Schäden, sondern nur den Unterschiedsbetrag, um den seine tatsächlichen Verluste den bei gerechter Verteilung ihn treffenden Anteil übersteigen. Das ist rein größen- oder wertmäßig gesehen richtig. Bei all denen, deren Verluste in der Nähe des „Ausgleichssatzes" liegen, entstehen weder Entschädigungsansprüche noch Ausgleichsverbindlichkeiten; bei ihnen bleibt alles beim alten. Nur diejenigen, die überdurchschnittlich geschädigt sind, haben Ansprüche an die Ausgleichskasse geltend zu machen, während bei den unterdurchschnittlich Geschädigten Verbindlichkeiten von insgesamt gleicher Höhe gegenüber der Ausgleichskasse zur Entstehung kommen. Die Ausgleichskasse ist nichts anderes als ein Clearinghaus; was sich bei ihr vollzieht, ist nichts anderes als eine Skontration.

Aber so sieht die Sache nur auf dem Papier aus! Tatsächlich verhält es sich so, daß die an die Ausgleichskasse Verpflichteten ihre Verbindlichkeiten nicht zu erfüllen, zum großen Teil nicht einmal zu verzinsen imstande sein werden, während diejenigen, die Ansprüche an die Ausgleichskasse haben, diese Ansprüche „realisieren" wollen. Und in diesem Fall heißt „realisieren" nicht Umwandlung in Bargeld, sondern Umwandlung in Sachwerte, in die benötigten Ersatzanschaffungen. Die Entschädigungsbeträge, die bei dieser Sachlage nur im Kreditwege flüssig gemacht werden könnten, würden also sofort als kaufkräftige, drängende Nachfrage auftreten, der kein auch nur annähernd ausreichendes Angebot gegenüberstände. Also ein Musterbeispiel von Kaufkraftüberhang — oder offener Inflation!

Ungeachtet aller Bedenken gegen Bewirtschaftungsmaßnahmen besteht hier keine andere Möglichkeit, als die Erzeugung an lebensnotwendigen Dingen, insbesondere an mittel- und langfristigen Dauernutzgütern, zu den Geschädigten, die überdurchschnittliche Verluste an solchen Gütern erlitten

haben, hinzulenken, indem man ihnen in dem Umfang, wie die Erzeugung nachkommt, Bezugsrechte darauf einräumt und zugleich Entschädigungsbeträge in solcher Höhe freigibt, wie sie zur Bezahlung der auf diesem Wege ermöglichten Ersatzbeschaffungen ausreichen. Doch damit schweift der Blick bereits ab von dem Lastenausgleich als Skontrationsvorgang, wie er hier zunächst zu sehen ist, und gleitet hinüber zu den Maßnahmen des Wiederaufbaus, auf die erst in späterem Zusammenhang einzugehen sein wird.

Zuvor aber ist unser rechnungsmäßig durchzuführender, über eine Art Ausgleichskasse als Clearinghaus laufender Lastenausgleich noch von der andern Seite her, d. i. unter der Rücksicht zu durchleuchten, ob überhaupt und wenn ja, in welcher Weise die Einzahlungen der unterdurchschnittlich Geschädigten in diese Ausgleichskasse sich ermöglichen lassen. Es ist bekannt, daß eine Vermögensabgabe von dem erhalten gebliebenen Realvermögen erhoben werden soll, und zwar in der Form, daß der gesamte städtische und ländliche Grundbesitz mit einer Zwangshypothek — vielleicht in Höhe des halben Wertes — belastet wird. Unterstellt man, daß die Bewertung zutreffend durchführbar ist (obige Voraussetzung 2), so läßt sich diese Belastung technisch einwandfrei durchführen, nachdem der Währungsschnitt auch auf den bisher höchstbelasteten Grundstücken Raum für neue Belastungen geschaffen hat. Soweit mit dieser neuen Zwangshypothek nur der Raum ausgefüllt wird, der durch die Zusammenschneidung der bisherigen Belastungen frei geworden ist, ergeben sich keine Schwierigkeiten, ist aber auch im Sinne des Lastenausgleichs noch nichts geschehen. Nur insoweit die neue Belastung höher ist als die alte, trägt sie zum Lastenausgleich bei. Wird diese zusätzliche Belastung getragen werden können? In manchen Fällen ohne Zweifel; in sehr vielen Fällen aber wird sie zum Zusammenbruch oder mindestens zum Erlahmen der wirtschaftlichen Schaffenskraft, zu einer gerade heute sehr unerwünschten Minderung der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit führen. In aller Regel verhält es sich ja so, daß eine Vermögensumschichtung, die darin besteht, daß man dem einen nimmt, um dem andern zu geben, demjenigen, dem genommen wird, mehr schadet, als sie demjenigen nützt, dem gegeben wird. Effektive Vermögenssteuern wirken sich unabwendbar wirtschaftsschädigend aus. Selbstverständlich ist eine effektive Vermögenssteuer heute unumgänglich. Man muß sich aber ernstlich fragen, wie weit man mit ihr gehen darf, um nicht die eben mühsam wieder anlaufende Wirtschaft von neuem zu lähmen und aus dem Gefüge zu bringen.

Viel wichtiger als die Errechnung der Beträge, die jeder an die Ausgleichskasse abzuführen oder aus ihr zu empfangen hat, ist es, Mittel und Wege ausfindig zu machen, wie diejenigen, die ausgleichspflichtig sind, zugunsten der Ausgleichsberechtigten Teile ihres Vermögens abgeben können, ohne daß dies zu einem volkswirtschaftlich nicht zu verantwortenden Vermögensschwund führt. In gewissem Umfange lassen sich Mittel und Wege dafür finden. Bei individueller Behandlung der Fälle läßt sich manches ermöglichen. In einem günstig gelagerten Fall könnten ein totalgeschädigter und ein völlig heil gebliebener Handwerker sich zusammenschließen und den Betrieb auf gemeinsame Rechnung führen. Aber solche Lösungen lassen sich nicht schematisch durchführen, und die wenigsten Fälle sind so „günstig ge-

lagert", daß sie eine solche Lösung mit Aussicht auf günstigen Ausgang gestatten.

Vermögensumschichtungen solcher Art, wie sie zur praktischen Durchführung eines einwandfrei errechneten Lastenausgleichs erforderlich sein würden, sind Grenzen gesetzt, die ohne schwerste Schädigung der Volkswirtschaft und damit aller Beteiligten, auch derer, zu deren Gunsten der Lastenausgleich ins Werk gesetzt werden soll, nicht überschritten werden können. Die öffentliche Meinung scheint sich vielfach nicht bewußt zu sein, wie nahe diese Grenzen liegen.

Damit ist bereits ein Grund angedeutet, warum hier die Schwierigkeiten und Grenzen eines Lastenausgleichs in solcher Breite und Ausführlichkeit dargelegt werden. Dies geschieht ganz gewiß nicht in der Absicht, vom Lastenausgleich abzuschrecken. Wohl aber in der Absicht, um Illusionen bezüglich des Lastenausgleichs vorzubeugen. Einen Lastenausgleich in den Grenzen des Möglichen gebieten sowohl die Gerechtigkeit wie auch sachliche (wirtschaftliche und politische) Notwendigkeiten. Ausweichen können und dürfen wir ihm nicht. Es besteht aber die Gefahr, daß die Ausgleichsberechtigten sich Hoffnungen machen, die unerfüllbar sind, während die Ausgleichsverpflichteten umgekehrt sich darauf verlassen und darauf einrichten, es werde so weit gar nicht kommen, der Termin des Lastenausgleichs werde sich weiter ins Unbegrenzte hinauszögern, bis die Geschädigten alle gestorben seien und eine neu herangewachsene Generation nicht mehr rückwärts auf erlittene Schäden, sondern nur noch vorwärts auf neuen Aufbau schaue, nicht mehr nach Lastenausgleich frage, sondern sich ihr Dasein auf ganz neuen Grundlagen aufbaue. Beiden Einseitigkeiten müssen wir entgegentreten: der allzu fröhlichen Zuversicht derer, die sich vom Lastenausgleich goldene Berge versprechen, ebensosehr aber der sich überlegen dünkenden Selbstsicherheit derer, die sich getrauen, an ernsthafter Inanspruchnahme aus dem Lastenausgleich vorbeizukommen. Unter Verzicht auf das Unmögliche haben wir das Mögliche an Lastenausgleich ins Werk zu setzen. Was ist möglich?

Möglich, erfolgversprechend scheint es, Lastenausgleiche vorerst einmal und behelfsmäßig innerhalb kleiner Lastengemeinschaften durchzuführen — kleiner Lastengemeinschaften sowohl örtlicher als fachlicher (beruflicher) Art. Türmen sich einem Lastenausgleich innerhalb der umfassenden Lastengemeinschaft des deutschen Volkes als Ganzem unübersteigliche Hindernisse entgegen, dann muß man von Lastengemeinschaften am Ort, in der Gemeinde ausgehen. Oder von Lastengemeinschaften unter Berufsgenossen. In solch kleinerem Kreise sind die Verhältnisse übersichtlich. Hier bedarf es nicht jahrelanger finanzamtlicher Ermittlungen mit anschließendem Rechtsmittelverfahren. Hier liegen gewisse handgreifliche Tatsachen vor aller Augen. Hier kann und muß weitgehend in natura ausgeglichen werden. Es bestünde die Möglichkeit, bei den weniger Geschädigten unmittelbar Sachgüter, die für sie zur Not entbehrlich sind, in Anspruch zu nehmen und an solche Schwergeschädigten abzugeben, die ihrer am dringendsten bedürfen. Zugunsten der Ausgewiesenen und der völlig Ausgebombten ist ein ähnlicher Weg ja schon beschritten worden. Allerdings handelte es sich da noch nicht

um die Frage des Lastenausgleichs, sondern nur um unmittelbare Nothilfe. Auch bildeten die Abgebenden und die Empfänger keine Lastengemeinschaft, sondern die Obrigkeit (nicht selten war es die Besatzungsmacht, die da eingreifen mußte!) zwang die Habenden, an die völlig aller notwendigsten Dinge entblößten Habenichtse dieses und jenes für sie Entbehrliche, für jene Unentbehrliche abzugeben. Insbesondere die Einweisungen in den erhalten gebliebenen Wohnraum bedeuteten keinen Lastenausgleich, sondern ausschließlich einen als vorübergehend angesehenen Notbehelf. Gelänge es, echte Lastengemeinschaften zustande zu bringen (was allerdings vielleicht mehr praktisches Christentum erfordern würde, als wir heutigen Christen besitzen), so ließe sich auf diesem Wege bestimmt manches — selbstverständlich bei weitem nicht alles! — erreichen. Bei einem solchen Verfahren lassen sich genaue Hundertsätze nicht einhalten. Wenn eine Familie ein Bett nötig hat und eine andere Familie ein Bett entbehren kann, so ist es belanglos, ob der Wert des Bettes genau dem rechnerischen Ausgleichsanspruch der ersteren und der Ausgleichsverpflichtung der letzteren gleichkommt oder nicht. Das mag allenfalls später zur Verrechnung gebracht werden. In der Tat ist es für das Zustandekommen und den Erfolg solcher Lastengemeinschaften von entscheidender Bedeutung, daß die Gewißheit besteht: wenn es einmal zur Generalabrechnung, zu dem umfassenden Lastenausgleich kommt, werden die innerhalb der kleineren Lastengemeinschaften vollzogenen Ausgleichsleistungen und Ausgleichsempfänge voll angerechnet. Zunächst aber haben wir den Vorteil, daß zunächst überhaupt einmal etwas geschieht, und zwar in dem angeführten Beispiel etwas, womit der Familie, die das Bett benötigt, ein Gutes erwiesen ist, das das Opfer der andern Familie, die das entbehrliche Bett abgibt, weit überwiegt. In diesem kleinen Stück ist die Verteilung der Erdengüter wirklich verbessert worden.

Kleine Lastengemeinschaften — Haushalte untereinander, Berufsgenossen untereinander — können eine ganze Menge leisten, aber, was nochmals unterstrichen sein soll, durchaus nicht alles. Vor allem können sie einen Anfang machen.

Eine sehr dornige Frage ist der Ausgleich von Landschaft zu Landschaft. Gerade hier wendet der Blick sich unwillkürlich von der Vergangenheit zur Zukunft. Nicht so sehr die in der Vergangenheit erlittenen Schäden als die völlig veränderten Aussichten der künftigen Entwicklung sind der bohrende Stachel. Sollen unsere Seehafenstädte, sollen bestimmte Industriegebiete (bestimmte Industriezweige, die in diesen Gebieten ansässig sind) sich damit abfinden, daß ihnen durch den verlorenen Krieg der Lebensnerv abgeschnitten wurde, während andere Landesteile vielleicht sogar einen Auftrieb erfahren werden? Lassen sich solche Folgen grundstürzender Umwälzungen der gesamten Verhältnisse überhaupt „ausgleichen"? Im Wege der Verrechnung und Abfindung gewiß nicht. Durch kluge wirtschaftspolitische Maßnahmen dagegen läßt sich bis zu einem gewissen Grade ein Ausgleich herbeiführen, aber nur in beschränktem Maße und ohne volle Gewähr des Erfolgs. Immerhin gehören derartige, auf einen gewissen Ausgleich der künftigen Entwicklung abzielende wirtschaftspolitische Maßnahmen zum Instrumentarium eines Lastenausgleichs, wie er uns heute als Aufgabe gestellt ist.

Bezüglich des rechnerischen, über eine Ausgleichskasse irgendwelcher Art zu leitenden Lastenausgleichs sei noch so viel gesagt, daß Währungsbereinigung, Steuersystem und Lastenausgleich eine unteilbare Einheit bilden.

Die Währungsbereinigung ist inzwischen erfolgt. Man hätte sie so gestalten können, daß sie die für den Lastenausgleich unerläßliche Vorbedingung einer funktionsfähigen Rechen- und Maßeinheit verwirklichte, dem Lastenausgleich selbst aber in keiner Weise präjudizierte. Man hat eine andere Art der Währungsbereinigung gewählt, die neue, an sich vermeidbare Schwierigkeiten für den Lastenausgleich schafft. Nachdem dies aus Gründen, die bis zur Niederschrift dieser Zeilen der Öffentlichkeit noch nicht bekannt sind, geschehen ist, muß der kommende Lastenausgleich sich damit abfinden. Immerhin ist wenigstens die unentbehrliche Rechen- und Maßeinheit jetzt vorhanden, und so dürfte sich wohl schon in Kürze ersehen lassen, ob Werte von 1935 in Reichsmark sich gleichsetzen lassen mit Wertansätzen in heutiger D-Mark, anders ausgedrückt, ob auf dem hier in Frage kommenden Markt der Kapitalgüter und (lang- und mittelfristigen) Nutzgüter die Kaufkraft der heutigen D-Mark derjenigen der Reichsmark von 1935 ohne allzu großen Fehler gleichgesetzt werden kann, was alle Vergleiche sehr erleichtern würde, oder ob es eines Umrechnungssatzes bedarf und wie dieser anzusetzen ist.

Eine teilweise und vorläufige Umstellung unserer Steuern ist dem Währungsschnitt unmittelbar gefolgt. Aber sie betrifft eben nur einen Teil unseres Steuersystems und hat nur vorläufigen Charakter. Für die Bewertung der Kapitalgüter und mindestens der langfristigen Nutzgüter ist aber erst mit einer dauerhaften Regelung des gesamten Besteuerungswesens eine sichere Grundlage gegeben. Bei der heute unvermeidlichen Höhe des Steuerdrucks — auch der Objekt- oder Realsteuern — bestimmt die steuerliche Belastung die Bewertung in entscheidender Weise. Sollen wir wissen, was dem einzelnen Staatsbürger von seinem Vorkriegsvermögen wirklich geblieben ist (wertmäßig gesehen), so müssen wir das Steuersystem und einigermaßen auch die in der nächsten Zeit zu erwartenden Steuersätze kennen. Wie wird die künftige Besteuerung von Grund und Boden, wie wird die künftige Gewerbesteuer gestaltet sein? Daß auch die Vermögenssteuer und Einkommensteuer (Körperschaftssteuer) nicht allein durch die Höhe ihrer Sätze, sondern ausgesprochenermaßen auch durch ihre technische Gestaltung sehr starken Einfluß auf die Bewertung von Vermögensanlagen aller Art ausüben, sei nur am Rande vermerkt. Solange wir über die Gestaltung dieser Steuern, auf die die deutsche Wirtschaft für einen Zeitraum von gewisser Dauer sich einzurichten haben wird, keine Klarheit besitzen, sind alle Bewertungen mehr oder weniger Spekulation und ist jeder Lastenausgleich, der diese Bewertungen zugrunde legen muß, ebenso Spekulation. Es braucht Steuergesetze von „relativem Ewigkeitswert“ (wie ihn die Schliebensche Finanzreform s. Zt. für sich in Anspruch nahm), um für den Lastenausgleich einigermaßen festen Boden unter die Füße zu bekommen.

Jetzt abschließend zu einer Frage, die an die Wurzeln des Ganzen greift: ist es unsere Aufgabe, die vor dem Kriege in unserm Volk bestandene Vermögensschichtung jetzt nach Krieg und Zusammenbruch möglichst getreu so, wie sie war, nur in verkleinertem Maßstab, nachzubilden? Soll jeder Deutsche,

jede deutsche Familie gleichmäßig auf 70 oder 50 oder 30 v. H. desjenigen Vermögens gestellt werden, das sie etwa am 1. Januar 1935 ihr eigen nannte, je nachdem, ob man das Gesamtvermögen des deutschen Volkes durch Krieg und Kriegsfolgen auf 70 oder 50 oder 30 v. H. des einstigen Bestandes herabgemindert ansieht? Oder war bereits die damalige Vermögensschichtung fehlerhaft, so daß deren Wiederherstellung nicht so sehr die Erfüllung einer Forderung der Gerechtigkeit als vielmehr die Erneuerung einer alten Ungerechtigkeit bedeuten würde?

Bekannt ist die scharfe Kritik, die die Päpste an der bestehenden Verteilung der Erdengüter bereits in der Vorkriegszeit geübt haben. Wenn Pius XI. die Forderung aufstellt, „die Verteilung der Erdengüter, die heute durch den ungeheuern Gegensatz von wenigen Überreichen und einer unübersehbaren Masse von Eigentumslosen aufs schwerste gestört ist, (müsse) wieder mit den Forderungen des Gemeinwohls bzw. der Gemeinwohlgerechtigkeit in Übereinstimmung gebracht werden" (Q. a. 58), so paßt es dazu schlecht, wenn wir durch einen Lastenausgleich gerade die alte Vermögensschichtung wiederherzustellen unternehmen. Eine solche Wiederherstellung der alten Vermögensschichtung ist aber auch gar nicht zu besorgen. Die Vermögen der „wenigen Überreichen" werden — soweit sie nicht als Vermögen von Kriegsverbrechern überhaupt der Einziehung verfallen — zweifellos sehr gründlich beschnitten werden; an einen Lastenausgleich zu ihren Gunsten, soweit sie etwa überdurchschnittliche Einbußen durch Kriegs- oder Kriegsfolgemaßnahmen erlitten haben sollten, wird bestimmt von keiner Seite gedacht. Aber nicht das ist das Entscheidende. Entscheidender ist vielmehr dies: das Schwergewicht des ganzen Lastenausgleichs liegt bei den kleinen Lastengemeinschaften. Nicht darum geht es im Entscheidenden, zwischen der Gesamtheit der Volksgenossen einen rechnerisch volkommenen Ausgleich der Vermögensverluste herbeizuführen, sondern die unerträglichen Härten zu beseitigen, die darin bestehen, daß Menschen in gleicher oder ähnlicher Lebenslage in ganz unterschiedlicher Weise getroffen wurden: der Bauer, dessen Hof erhalten und in guter Bewirtschaftung blieb, und der Flüchtlingsbauer, der von Haus und Hof verjagt alles verloren hat; der Handwerker, der dank den Zeitumständen seinen Betrieb erweitern, verbessern, auf immer größere Höhe bringen konnte, und sein Berufsgenosse, dem alles, was er für seinen Beruf benötigte, vernichtet wurde, der irgendwo unselbständig sein Brot suchen muß und nicht weiß, ob er es findet. Den Hof des ersten Bauern zu verkleinern und dem zweiten einen Teil davon zu geben, wird im allgemeinen nicht möglich sein. Den vielen, die ihre wirtschaftliche Selbständigkeit in Landwirtschaft oder Gewerbe oder Handel verloren haben, vermögen wir die Grundlagen selbständiger Lebensstellung nur in einer kleinen Minderzahl von Fällen wiederzugeben. Aber wenigstens die schreiendsten Gegensätze müssen ausgeräumt werden. Überfluß hier und Mangel am Notwendigsten dort können nicht länger nebeneinander bestehen bleiben. Hier muß eine andere Umteilung des Vorhandenen Platz greifen, bis wenigstens einigermaßen erträgliche Zustände geschaffen sind.

Aber auf weitere Sicht gesehen ist auch das nicht die Hauptsache. Nicht der rückwärts gerichtete Blick, sondern nur der vorwärts gerichtete gibt die

weite Sicht. Der rückwärts gerichtete Blick haftet an dem, was war und verloren gegangen ist; der vorwärts gerichtete Blick geht auf das, was noch nicht ist, aber geschaffen werden soll und durch die Arbeitskraft eines Volkes, das in seiner Not und Erniedrigung sich auf seine wahren Werte, auf Treue, Redlichkeit und Fleiß zurückbesinnt, geschaffen werden kann. Wir haben aufzubauen. Vor dem wirtschaftlichen Aufbau steht der sittliche Wiederaufbau — dem Range, nicht der Zeit nach. Sittlicher und wirtschaftlicher Widerаufbau können nur Hand in Hand gehen. Ist es uns Ernst mit diesem zugleich sittlichen und wirtschaftlichen Wiederaufbau, dann werden wir dafür Sorge tragen, daß die neugeschaffenen Güter den arbeitenden Menschen, die sie schaffen, zugute kommen, daß diese arbeitenden Menschen — ein großer Teil von ihnen sind Lohnarbeiter, aber keineswegs alle gehören der Lohnarbeiterschaft an — in den Besitz oder Mitbesitz an diesen neugeschaffenen Gütern hineinwachsen. Bereits unter produktionspolitischem und währungspolitischem Gesichtspunkt ist dies eine Sache von denkbar größter Wichtigkeit. An dieser Stelle aber geht es um etwas noch viel Größeres. Lenken wir den Wiederaufbau so, daß diejenigen, die mit ihrem Fleiß und ihrer Mühe diesen Wiederaufbau schaffen, in den Genuß der neugeschaffenen Werte gelangen, Inhaber des neugeschaffenen Wohlstandes werden, dann gelangen wir — nicht durch erklügelte und errechnete Maßnahmen einer Umteilung des alten, sondern durch eine gesunde und natürliche Lenkung des neu entstehenden Reichtums — zu einer Vermögensschichtung, die, die alte Ungerechtigkeit überwindend, „mit den Forderungen des Gemeinwohls bzw. der Gemeinwohlgerechtigkeit in Übereinstimmung“ steht (Q. a., a. a. O.). Auf diesem Wege organischer Entwicklung überwinden wir mit der alten Ungerechtigkeit einer Vermögensverteilung, die der Krieg bereits vorfand, auch die neuen und noch schreienderen Ungerechtigkeiten, die er erst schuf. Damit vernarben zugleich die Wunden, die diese alten und neuen Ungerechtigkeiten dem Gerechtigkeitssinn des Volkes geschlagen haben.

Ein Lastenausgleich, der nur rückwärts gekehrt wäre, würde — so technisch vollkommen er durchgeführt werden mag — nur Bitterkeit zurücklassen: Bitterkeit bei denjenigen, von denen er fordern mußte; Bitterkeit auch bei denjenigen, denen er zwar gab, aber nicht das geben konnte, was sie beanspruchen und erwarten zu dürfen glaubten. Nur ein Lastenausgleich, der zugleich und mit aller Entschiedenheit der Zukunft, dem Wiederaufbau zugekehrt ist, kann seine Aufgabe erfüllen: ein unglückliches, schwer getroffenes und tief zerklüftetes Volk wieder zum Frieden und zu innerer Einheit in gemeinsamen Werken des Friedens zu führen.

Christus und der kranke Mensch

Von GEORG SIEGMUND

In schlichten Worten berichtet das Markusevangelium gleich im ersten Kapitel (Vers 40—42) von der Heilung eines Aussätzigen durch Christus. Was hier scheinbar ganz still und unbeachtet in einem abgelegenen Winkel der antiken Welt geschah, ist nicht nur ein einmaliger Eingriff göttlicher Kraft

zur Heilung eines Siechen, sondern — auf den Weg der Entfaltung echter Menschlichkeit hin betrachtet — eine umwälzende Tat voll lebendiger Kraft, die noch immer neues Leben weckt. So dürftig der Bericht sonst ist, eines wird ausdrücklich hervorgehoben, weil es offenbar dem Evangelisten als neu und noch nie dagewesen erschien: Jesus hält sich nicht in gemessenem Abstand vom Kranken zurück, um ihn von weitem durch ein Machtwort zu heilen, wie er es wohl anderswo tat. Er tritt an den in ekligem Aussatz Verwesenden heran, streckt seine Hand aus und rührt den Kranken an. Tatsächlich ist dieses Berühren des Kranken ein unerhörter Bruch mit dem Bisherigen. Fiel doch der Aussätzige unter das alttestamentliche Gesetz, das ihm streng gebot, Gesunden fernzubleiben und sie nicht zu berühren. Er war gesetzlich „unrein". Noch weit mehr aber als der geschriebene Paragraph verbot dem Gesunden der antike natürliche Selbsterhaltungstrieb, der vor dem grauenhaft Entstellten zurückbebte, jede Annäherung oder gar Berührung eines Aussätzigen. Jesus dagegen durchbricht zum Erstaunen und Erschrecken der Miterlebenden in göttlicher Unbekümmertheit diese doppelte Schranke. Schon der Aussätzige hatte es auf die Kunde von ihm, dem Heiland, hin gewagt, die Scheu vor dem Gesetz so weit hintanzusetzen, daß er sich Jesus näherte, sich vor ihm niederwarf und in bebender Hoffnung hastig die Worte hervorstieß: „Wenn du willst, kannst du mich rein machen!" Eine Weile mag ihm der Atem stillgestanden haben. Und dann erlebt er, was er seit Ausbruch seiner Krankheit nicht mehr erfahren hat: daß eine Menschenhand ihn liebend berührt. Von dieser berührenden Hand her durchrieselt ihn die stürmisch weckende, beseligende Gewißheit, daß einer da ist, der sich seiner in der Not erbarmt.

Sicherlich hätte der Evangelist dieses Sich-Hinwenden zum Aussätzigen und das Berühren in seinem knappen Bericht nicht ausdrücklich erwähnt, hätte es sich nur um eine zufällige Bewegung des Augenblicks gehandelt. Sie ist aber mehr: sie ist eine Tat persönlicher Zuwendung an ein Wesen, das den Menschen der damaligen Zeit seiner Menschenwürde wie seiner Menschenrechte beraubt galt, dessen Verfaulen nur die heftigste Abwehr der gesunden Natur hervorrufen konnte. In Jesu Handlung wird eine ganz neue Haltung gegenüber dem kranken Menschen sichtbare Gestalt und lebendige Wirklichkeit, deren Wirkung bis zur Stunde nicht aussetzt.

Ist es nicht aufschlußreich, daß Franz von Assisi seine eigene Bekehrung von der Stunde des Verstehens und Nachvollziehens der gleichen Handlung an rechnete? In der Nähe von Assisi, unweit der Straße, die von der Stadt zur Portiunkula-Kapelle führte, stand zu seiner Zeit ein Asyl für Aussätzige. Immer, wenn er vorüberkam, beschleunigte er seine Schritte und hielt sich mit den Fingern die Nase zu, um den abscheulichen Gestank der Kranken abzuwehren. Nachdem er wieder einmal mit seinen Freunden in einem Landhause außerhalb der Stadt die Nacht in Spiel und Trunk verbracht hatte, ritt er frühmorgens heim, ohne im Nachrausch der Freuden darauf zu achten, daß ihn sein Weg am Aussätzigenhospital vorbeiführte. Unerwartet kam ihm „ein menschenähnliches Schreckgespenst entgegen, mit lidlosem, nasenlosem,

lippenlosem Gesicht und grünlich-gelber Farbe, mit weißem Grind und roten Geschwüren. Der widerlich süßliche Gestank schlug ihm aus nächster Nähe entgegen, und aus der runden Öffnung an der Stelle des Mundes kam ein jeder Menschenstimme unähnliches Krächzen: ‚Almosen, um Christi willen!' Der Reiter riß das Pferd herum, preßte ihm die Sporen in die Weichen und jagte zurück in gestrecktem Galopp. Doch plötzlich zog er so heftig die Zügel an, daß das Tier hochstieg, dann auf die Vorderfüße zurückfiel und stehenblieb, wie gebannt ... Franz schwang sich aus dem Sattel ... Mit schnellem, leichtem Schritt trat er zum Wartenden, kniete vor ihm nieder, verneigte sich vor ihm bis zur Erde, legte ihm in die linke Hand seinen Beutel mit dem ganzen Gelde, auf die rechte aber drückte er einen Kuß, so voll andächtiger Ehrfurcht, als küsse er die Hand des Königs aller Könige und des Herrn aller Herrschenden. Und da war ihm, als lege ihm der Aussätzige diese rechte Hand aufs Haupt, wie ein Souverän seinen Vasall zum Ritter erhebt"[1].

Wenn wir einem Kranken begegnen, dessen Leiden sich auf dem Höhepunkt befindet, wenn wir hilflos am Bett eines Menschen stehen, der sich „in Schmerzen windet", dann ist es uns unmöglich, unberührt und kalt zu bleiben. Ein Grauen packt den Gesunden und greift an die Wurzeln seiner Existenz; nur mit Scham kann er zusehen, wie ein anderer — seinesgleichen — sich in furchtbarem Siechtumsprozeß auflöst. Taumelnd steht er an einem Abgrund; Angst steigt in ihm auf, die Angst des Gesunden, der vom Kranken her einen möglichen Einbruch in das eigene Heilsein bedrängend nahe gewahrt. Die natürliche Selbstsicherheit der Gesundheit als des in sich schwingenden Gleichmaßes ist bedroht. Vom verzerrten Menschenbild im Kranken greift eine Erschütterung auf das eigene Sein über und vermag so lähmend zu wirken, daß etwa ein gesundes Kind beim Anblick seiner sterbenden Mutter, von Grauen gepackt, kein Wort über die Lippen bringt. Die Natur kann nicht anders; sie antwortet mit Abwehr- und Fluchtinstinkten auf das Erscheinen des Kranken. Brachen in der Antike Seuchen aus, so zerschnitten sie jedes Band natürlicher blutgebundener Liebe, so daß Kinder vor erkrankten Eltern, Eltern vor erkrankten Kindern flohen.

Wie eine feindliche Macht überkommt die Krankheit den Menschen. Dieses geheimnisvolle Etwas ent-fremdet den Erkrankenden seinen nächsten Angehörigen, macht den davon Betroffenen zu einem anderen, als er vorher war. Beim Naturmenschen wie beim Kinde ist diese ursprüngliche Angst vor dem Erkrankten ohne die Tünche verschleiernder Gewohnheiten zu beobachten. Der Kranke erscheint als Gezeichneter; seine Berührung schon wird von den Angehörigen als eine unbestimmte Gefahr empfunden. Die Bande der Sippenzugehörigkeit werden locker und schwinden. Wie bei einem Fremden wahrt man dem Kranken gegenüber scheuen Abstand. Selbst die Liebe und Zuneigung zwischen Eltern und Kindern sowie unter Ehegatten, wie sie etwa bei Indianern zu beobachten sind, schlagen mit dem Augenblick der Erkrankung in völlige Gleichgültigkeit um. Solange noch Hoffnung auf Wiederher-

[1] Mereschkowski, Franz von Assisi, 1938, S. 103 f.

stellung besteht, mag man den Erkrankten noch in der Wohngemeinschaft dulden und ihm Fürsorge angedeihen lassen; den hoffnungslos Kranken überläßt man seinem Geschick. Nichts erscheint gefährlicher, als seine rechtzeitige Aussetzung in die Wildnis zu versäumen. Noch enthält man ihm das Lebensnotwendige nicht vor; man schickt ihm Nahrung. Aber man bekümmert sich nicht mehr darum, ob er sie genießt oder genießen kann, ob er unter den Unbilden der Witterung leidet, Kälte, Hitze, Ungeziefer ihn plagen, der Regen seine Lagerstatt überschwemmt. Es fehlt jedes persönliche Mit-Fühlen und Mit-Leiden. Die Angst vor dem Kranken wächst mit dem Herannahen des Todes. Man fürchtet den Sterbenden und erst recht den Gestorbenen derart, daß man ihn aus der Wohnung entfernt oder ihn gar noch vor dem letzten Atemzuge beerdigt.

Gewiß ist das Verhalten der Naturvölker zum Kranken nicht überall gleich; neben echt menschlichen Zügen, die sich gelegentlich in schöner Weise zeigen, überwiegt aber das Verstoßen des Kranken. Vom Eskimo berichtet Klutschak die typische Entfremdung des Gesunden vom Kranken, das Ausstoßen in menschliche Vereinsamung. „Im Todeskampf ist der Gatte der Frau, die Mutter dem Kinde, das Kind den Eltern fremd. Im Todeskampf hört die Verwandtschaft, in Todesgefahr jede Nächstenliebe, jede Menschenhilfe auf. Der Eskimo, der eines natürlichen Todes stirbt, stirbt allein." Läßt bei den Melanesiern ein Sterbender mit seinem Verscheiden zu lange warten, so braucht man Gewalt, wickelt ihn noch lebend in Pedanusblätter, um ihn zur Totenhütte zu tragen. Ja lästige Verwandte begräbt man auf die brutalste Weise. Die Algonkin-Indianer pflegen ihre Kranken gut, solange Hoffnung auf Genesung besteht. Geben aber die Verwandten die Hoffnung auf, so werden die Kranken verlassen. Viele Beobachtungen deuten freilich darauf hin, daß die kulturell niedrigsten Primitiven ungemein mild und friedfertig gegen ihre Kranken sind. Der Beseitigung der Alten und Kranken als einer festgewurzelten Sitte begegnen wir erst auf späteren Entwicklungsstufen[2].

Wie eklen Ballast schüttelt der Gesunde gern die müde Gereiztheit der Atmosphäre um den Kranken herum ab, dessen ständiges, um das eigene Ich kreisendes Jammern so aufdringlich wirken kann, daß unter der Herrschsucht des Kranken jede gute Regung des Herzens erlischt, Kinder unter dem verdüsternden Schatten der Angst verkümmern, ein geheimer Groll in ihrem Herzen großwächst und im Grunde der Tag begrüßt wird, der sie von dieser Last befreit.

Dem gesunden Menschen eignet ein stolzes Wissen von seiner Gesundheit als der Ordnung, die sein soll. Leistungsuntüchtig, ist der Kranke auf fremde Hilfe angewiesen, die oft genug beschämend ist. Er ist der in seinem Vitalwert Geminderte und wird von dem natürlichen Gesundheitsstolz als im eigentlichen Sinne „Minder-Wertiger" angesehen. Die männliche Tüchtigkeit

2 Vgl. zu diesem Abschnitt: John Koty, Die Behandlung der Alten und Kranken bei den Naturvölkern (Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie, herausgeg. v. Thurnwald, Bd. XIII) 1934, S. 136, 33, 30, 114, 348 und 354.

(virtus) des Römers tut Mitleid und Erbarmen als verdächtige Schwäche und Weichheit ab. Ist nicht der Mitleidige selbst schon vom Krankheitskeim angesteckt? Ist nicht das Erbarmen Jesu mit den Kranken Zeichen eigener vitaler Schwäche, seine Liebe zu den Kranken also etwas menschlich Minderwertiges? Diese Frage war schon für den antiken Menschen ein ernster Einwand gegen das Christentum; wieder erfordert sie heute eine Besinnung auf die Wesensformen menschlicher Liebe überhaupt.

Wohl war dem vorchristlichen antiken Menschen die Liebe nicht fremd, aber seine Liebe war zunächst Eros, der in der platonischen und aristotelischen Philosophie seine Sinndeutung gefunden hat. Er ist in allen seinen Zügen das genaue Gegenstück zur christlichen Agape. Aus eigener Bedürftigkeit heraus begehrt und sehnt sich Eros nach Erfüllung der Leere, steigt deshalb von unten nach oben, vom Unschönen zum Schönen, vom Kranken zum Gesunden, vom Sinnlichen zum Geistigen. Als göttliche Tiefe im Menschen ist er die Schwerkraft der menschlichen Seele, der göttliche Funke, der vor allem durch das Schöne in der Welt geweckt wird, weil in allem Schönen der Welt die göttliche Idee am herrlichsten hindurchleuchtet. Eros ist kein Mitteilen, kein Sich-Niederbeugen wie bei der christlichen Liebe, sondern ein Habenwollen. Wohl kann Eros auf seinem Wege sich veredeln, vergeistigen, aber er bleibt seiner ganzen Struktur nach egozentrische Liebe. Da man nur liebend erstreben kann, was man nicht besitzt, kommt es nach griechischer Auffassung den Göttern nicht in den Sinn, den Menschen zu lieben. Wenn nach Aristoteles Gott als kosmische Urkraft die Welt durch Liebe bewegt, dann nicht so, daß er sich liebend zur Welt niederbeugt, sondern dadurch, daß die in den Dingen wohnende Liebeskraft zu ihm aufstrebt. Jedes Ding strebt durch Teilnahme am Göttlichen zur eigenen Vollendung. „Für den Eros liegt der Schwerpunkt entschieden auf der Selbstliebe. Eros verlangt Sättigung des eigenen Begehrens ... Dagegen hat er weniger Platz für die Nächstenliebe. Fast könnte man sagen, daß der Gedanke der Nächstenliebe für die Erosanschauung fremd ist.“[3]

Dem entspricht es, daß der Grieche selbst auf der geistigen Höhe eines Plato und Aristoteles den Menschen vornehmlich nach seinen Vorzügen wertet, nach seiner freien Stellung, seinem Aussehen, seiner Bildung, nach Gesundheit, Schönheit, Vermögen, daß aber dem Unfreien die Menschenwürde abgesprochen wird. So auch dem kranken Menschen, jedenfalls dann, wenn ihm nach menschlichem Ermessen nicht mehr zu helfen ist. Der unheilbar Kranke hat kein Recht auf Hilfe. Ja man soll nicht einmal Hilfeleistung an ihn verschwenden. Nicht nur Hippokrates, auch Plato warnt davor. Nach hippokratischer Auffassung besteht Krankheit in einer Störung des dynamischen Gleichgewichtes der Grundsäfte. Gegenüber dem kranken Menschen hat der Arzt die Aufgabe eines behutsam regulierenden Maschinisten, die gestörte Harmonie, die Ordnung des Maßes wiederherzustellen. Als Mensch, der selbst

[3] Anders Nygren, Eros und Agape, Gestaltwandlungen der christlichen Liebe, 1930, S. 193.

möglichst vollendet das Ideal der Kalokagathia darstellen soll, muß der Arzt ein feines Gespür für das Ganze und Schöne haben und damit feinfühlig merken, was dem Kranken abgeht. Bei seinem ärztlichen Tun hilft er nicht eigentlich dem kranken Menschen, jenem Du, das er in der Not sieht. Nicht darauf zielt sein ärztliches Tun, sondern auf die Idee des Gesunden, die es ihm angetan hat; sie will er im Kranken wieder aufrichten. Das ist die Grundhaltung des Griechentums. „Völlig fremd ist ihm etwa ein Mitleid, eine Sympathie mit dem Kranken, dem häßlich Leidenden als solchem, völlig wendet er sich ja auch von dem ab, welchem doch nicht mehr zu helfen ist. Diese mehrfach gegebene Vorschrift des Hippokrates beleuchtet blitzartig die Kluft, die hier gegen die christliche Idee des Arztes, gegen das christliche Gefühl klafft."[4]

Jesus aber wendet sich eben dem Kranken als Menschen zu, heilt aus göttlich-schöpferischer Kraft auch den Unheilbaren. Gerade das Elend und die Not scheint seine Liebe und helfende Kraft besonders zu locken. Er kennt vor dem Kranken keine Angst eines Sich-selbst-Verlierens. In göttlicher Unbekümmertheit beugt sich seine Liebe — die Agape — zum Kranken nieder und hebt damit den Kranken zur Würde des Menschen empor. Er ist zunächst für die Kranken gekommen, bedürfen doch nicht die Gesunden des Arztes, sondern gerade die Kranken. Wenn auch die harte Tatsache der Krankheit weiterhin bestehen bleibt, so hat doch seine Tat dem Kranken erst wieder sein Menschentum zurückgegeben. Vor allem dadurch, daß Christus sich mit dem Menschen in Not gleichgesetzt hat — „Was ihr dem geringsten meiner Brüder getan habt, das habt ihr mir getan" (Mt 25, 40)—, ist dem Christen der kranke Mensch so eindrucksvoll nahegebracht, daß eine Revolutionierung in der Haltung zum Kranken erfolgen mußte.

Engstirniges Denken ohne die Weite der Liebe Christi verfällt leicht dem Kurzschluß, hinter allem Leid Schuld zu wittern und mit erhobenem Finger auf die Krankheit als verdiente Strafe zu weisen, wodurch echtes Mitleid ertötet wird. Obwohl in der Auffassung Christi die Sünde den Riß in der Menschheit darstellt, durch den alles Leid einströmt, so fehlt bei ihm doch jedes kurzschlüssige Beschuldigen des Kranken selbst oder seiner Vorfahren, deren Sünden nach alttestamentlicher Auffassung bis ins vierte und fünfte Glied gerächt werden sollen. Als Jesus gelegentlich einem von Geburt an Blinden begegnet, stellen ihm die Jünger die Frage: „Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren wurde?" Und was gibt Jesus zur Antwort? „Weder dieser noch seine Eltern haben gesündigt, sondern die Werke Gottes sollen an ihm offenbar werden" (Joh 9, 1—3). Mag auch die ursprüngliche Bruchstelle, durch die die krankhafte Unordnung in die Menschheit eindrang, schuldhaft geöffnet worden sein, so wirkt sich das Unheil doch eigengesetzlich weiter aus und braucht nicht im einzelnen jedesmal auf eine persönliche Verschuldung zurückgeführt werden.

Freilich vermochte sich eine Haltung auf solcher Höhenlage nur langsam und mit Mühe gegen menschliche Schwerfälligkeit durchzusetzen. Noch aus

[4] Victor von Weizsäcker, Arzt und Kranker, 1941, S. 16.

dem Mittelalter kennen wir die grausigen Zeremonien der Aussetzung eines vom Aussatz Befallenen. Waren bei einem Menschen aussatzverdächtige Flecken am Körper festgestellt, so wurde dieser feierlich ausgesetzt. In der Kirche mußte er sich auf eine Totenbahre legen oder setzen und eine Totenmesse wurde über ihn am Altar gefeiert; danach wurde er seiner Menschenrechte beraubt und aus der menschlichen Gemeinschaft ausgestoßen. Das Recht Rotharis (643) betont ausdrücklich, daß der Kranke vom Tage der Ausstoßung an als Toter zu gelten habe (tanquam mortuus habetur). Nur in einzelnen über die Masse hinausragenden Christen erwuchs volles Verständnis für die Forderung Christi, um sich von ihnen aus im öffentlichen Denken durchzusetzen. In den Heiligenleben des Mittelalters wird als besonderes Zeichen echter Heiligkeit immer wieder betont, daß die Heiligen sich der Aussätzigen annahmen. So wird von St. Martin erzählt, daß er die Wunde eines schrecklich entstellten Aussätzigen küßte, worauf dieser sofort geheilt wurde. Elisabeth von Thüringen war ihren „Gutleuten" eine wahre Mutter. König Ludwig von Frankreich, Königin Mathilde von England, Herzogin Hedwig von Schlesien, Katharina von Siena, wie auch ein besonderer Aussätzigen-Orden, der St. Lazarus-Orden, ließen nicht bloß, wie es in der Kirche üblich wurde, aus human-caritativer Gesinnung Leprosenheime bauen, um die Kranken so von der übrigen Gesellschaft abgetrennt zu pflegen, sondern sie suchten bei ihrer Betreuung im Kranken bewußt den Bruder Christi[5].

Ein weiterer Durchbruch des christlichen Geistes gestaltete das Irrenwesen um. Wenn auch schon früher geistige Erkrankung religiös gedeutet und die Erkrankten als besondere Lieblinge Gottes bezeichnet worden waren, so blieb doch zumeist die Lage der Irren, deren Pflege der Öffentlichkeit oblag, bis in die Neuzeit hinein grauenvoll. Gleich Verbrechern waren die Unglücklichen in Tollkoben gesperrt. Da die Zeitanschauung in den Geisteskrankheiten nicht krankhafte Zerrüttung sah, sondern das sinnlose und tobsüchtige Gebaren für Bosheit hielt, wurden die Irren unmenschlichen Peinigungen und Strafen unterworfen. Die Aufseher solcher Häuser schufen sich einen Nebenverdienst damit, daß sie die Kranken Schaulustigen zeigten. In wissenschaftlichen und populären Darstellungen figuriert immer der französische Irrenarzt Pinel, der Leiter der Irrenanstalt Bicêtre (1745—1826) als „der erste Mensch, in dem die derart mißhandelten Irren jenes Mitleid erregten, das Kranken zukommt"; er soll als erster den Irren die Ketten abgenommen haben. Er wird als derjenige bezeichnet, in dem der humane Geist der Aufklärungszeit durchbrach. Ohne Zweifel hat Pinel gegen den Widerstand seiner Zeit bei der Behörde und öffentlichen Meinung eine hervorragende Leistung in der Menschheitsgeschichte vollbracht. Aber darüber darf nicht vergessen werden, daß ein anderer das gleiche schon früher getan hat, wenngleich seine in caritativ-religiösen Heimen vollzogene Befreiung der Irren noch nicht das gleiche bei den öffentlichen Anstalten erreichen konnte. Es ist der heilige Vinzenz von Paul

[5] J. P. Kirch, Die Lepra im Lichte der Heiligen Schrift und der Profangeschichte, Linzer theol.-prakt. Quartalschrift, 53. Jahrg. 1900, S. 55—64 und 330—345.

(1588—1660). Weit entfernt von der Engherzigkeit, in den Irren verstockte Sünder zu sehen, versuchte er eine erste Gruppierung der Kranken und ist damit der eigentliche Begründer der modernen Psychiatrie. Er unterscheidet im Grunde schon schwere Psychosen, an denen der Kranke durchaus unschuldig ist, von leichteren Formen seelischer Störung, an denen die persönliche Lebensführung ursächlich beteiligt sein kann. Ohne zu verdammen, sieht er seine ihm vom Herrn angewiesene Aufgabe darin, zu helfen, zu befreien und nachzuerziehen, soweit das möglich ist. Zwang lehnt er grundsätzlich ab. „Unsere Regel" — schreibt er — „ist der Herr, der von Besessenen umgeben zu sein wünscht, von Besessenen, Verrückten, Versuchten, Dämonischen. Von überall her brachte man sie zu ihm zur Befreiung und Heilung, wie er es selbst mit seiner großen Güte tat. Warum sollten wir uns dessen schämen, warum uns dem widersetzen, da wir ihn nachzuahmen bestrebt sind, und zwar in einer Sache, von der er selbst bezeugt hat, daß sie ihm angenehm ist? Wenn er die Besessenen, Irren aufnahm, wie sollten wir es nicht tun? Wir suchen sie nicht: man bringt sie uns!"[6]

Diese kurzen Hinweise auf die Kulturgeschichte des kranken Menschen rücken die Tatsache ins Licht, daß es erst Christus und das recht verstandene Christentum sind, die dem Menschen den verschütteten Zugang zum kranken Mitmenschen eröffnen, so daß der Kranke nicht nur als todgeweihtes Glied der menschlichen Gesellschaft gilt, das vom natürlichen Gesundheitswillen auszustoßen ist, sondern als vollwertige Person, deren unverlierbarer Eigenbesitz die unsterbliche Seele ist — auch dann noch ein unendlicher Wert, wenn die Fassung dieses Edelsteines in der Krankheit unrettbar zerfällt. Ja gerade in dieser Not verdient der Kranke um dieses unveräußerlichen Wertes willen unsere besondere Anteilnahme.

Vor wenigen Jahren wurde nicht nur von der medizinischen Welt, sondern auch von der Laienwelt anläßlich des 400. Todestages die Persönlichkeit des großen Arztes Theophrastus Paracelsus von Hohenheim gefeiert, während dem 19. Jahrhundert jedes Verständnis für diesen „wunderbarlichen" Arzt gefehlt hatte. In diesem revolutionären Manne, der die verknöcherte Medizin seiner Zeit verwarf und eigene Wege ging, verband sich der Drang, die Welt und in ihr den Menschen zu erfassen, mit der Sehnsucht, dem kranken Menschen zu helfen. Seine medizinische Gedankenwelt stößt bis ins Religiöse vor. Er hat der Gegenwart „den religiösen Sinn des Arzttums in wenigen Worten tief und erschöpfend erklärt" (Sauerbruch): „Der höchste Grad der Arznei ist die Liebe. Die Liebe ist es, die die Kunst lehret und außerhalb derselbigen wird kein Arzt geboren. Schwätzen, süß reden ist des Maules Amt; helfen aber, nutz sein, ist des Herzens Amt. Im Herzen wächst der Arzt, aus Gott geht er ... Nirgend ist, wo große Liebe vom Herzen gesucht wird, größer als im Arzt."[7]

6 Nach W. Leibbrand, Vinzenz von Paul, 1941, S. 176.

7 Nach Ferd. Sauerbruch, Über den Menschen und Arzt Paracelsus, in: Festschrift für Eduard Spranger, herausgeg. v. H. Wenke, 1942, S. 48.

Nachdem sich in der Neuzeit der Geist der Heilkunde vom Christentum gelöst hatte und aus ihr die moderne Medizin wurde, deren geistiger Quellgrund die naturwissenschaftliche Betrachtungsweise ist, wurde die Helferbeziehung des Arztes zum Kranken wieder fragwürdig; sie geriet in eine Krise, über deren Gründe die tieferen Geister nachdenken, um eine neue, befriedigende Antwort zu finden. Der Medizin als Wissenschaft geht es um die Klärung von Zusammenhängen und Sachverhalten; sie klammert aus ihrer Betrachtungsweise bewußt den einzelnen Menschen, der an der Krankheit leidet, das Ich in Not, aus. Insofern ist ihr Vorgehen un-menschlich.

Mit der fortschreitenden Zersetzung des ursprünglichen christlichen Gehaltes im ärztlichen Ethos, das noch lange unbewußt nachwirkte, als es schon nicht mehr als solches anerkannt wurde, vor allem aber dann mit seiner ausdrücklichen Bestreitung und der betonten Rückkehr zu einem „neu-heidnischen" Bewertungsstandpunkt des Menschen nach seinem Vitalwert, wurde die antike hippokratische Forderung an den Arzt wieder erneuert, seine Helferkraft nicht an den Unheilbaren zu verschwenden, wie die weitere, dem Leistungsuntüchtigen das Recht auf Leben zu versagen. In Mißdeutung ihres eigentlichen Wesens wurde der christlichen Nächstenliebe vorgeworfen, ihr Mitleid sei Ausdruck gebrochener, ungesunder Haltung und erhalte alles Lebensuntüchtige am Leben, während dem Gesunden damit der Lebensraum beschnitten werde.

In den letzten Jahrzehnten ist von feinfühliger ärztlicher Seite immer wieder die Feststellung gemacht worden, daß im gegenwärtigen Verhältnis von Arzt und Kranken etwas nicht in Ordnung ist, was schon durch die Tatsache vor Augen geführt wird, daß so viele Patienten dem Facharzt kein Vertrauen mehr schenken, hingegen die Kurpfuscher großen Zulauf haben. Eben dieses Verhältnis zwischen Helfer und Krankem, das die Medizin als solche ausgeklammert hat, ist zum Gegenstand der Besinnung geworden. Durch Schaffung einer „medizinischen Anthropologie" sollte dem Notstand abgeholfen werden. Der Neurologe Victor von Weizsäcker, dessen Spezialgebiet als Schnittpunkt somatischer und psychischer Reihen den Einzelmenschen in seiner irrationalen Einmaligkeit in den Vordergrund rückt, bemüht sich vornehmlich um die Grundlegung einer solchen „Anthropologie des kranken Menschen". „Es ist eine erstaunliche, aber nicht zu leugnende Tatsache, daß die gegenwärtige Medizin eine eigene Lehre vom kranken Menschen nicht besitzt. Sie lehrt Erscheinungen des Krankseins, Unterscheidung von Ursachen, Folgen, Heilmittel der Krankheiten, aber sie lehrt nicht den kranken Menschen. Ihr wissenschaftliches Gewissen erlaubt ihr nicht, über ein so ungeheures Geheimnis zu sprechen, und so wäre es unter der Würde oder über die Demut des Gewissens, vom kranken Menschen etwas Wissenschaftliches sagen oder lehren zu wollen."[8]

Als Arzt am Krankenbett aber ist der Mediziner gezwungen, aus der

[8] Victor v. Weizsäcker, Arzt und Kranker, S. 67.

Sphäre der Wissenschaft in die Praxis „hinab"-zusteigen, das heißt eben den konkreten Einzelmenschen in seinem Notstand anzureden. Und gerade hier liegt der Ort der Spannungen und der Fragen. Für die pathologische Wissenschaft ist der Mensch nur eine Species, die sich vom Tier abhebt; er ist Objekt wie auch andere Naturobjekte. Selbst dort noch, wo von der „Pathologie der Person" die Rede ist, hat der Mensch diese indifferente Objektqualität, gilt er als Treffpunkt von Vitalreihen mit psychisch-geistigen. Aber der Träger, die Person, tönt nicht durch: er ist nicht Subjekt, das in Not ist und Hilfe sucht. Eben hierum, wie man den kranken Menschen als Subjekt treffen könne, bemüht sich die „Anthropologie des kranken Menschen". Wieder stößt man zu der Erkenntnis vor, daß die bloße „Liebe zur Sache" unzureichend ist, daß es nur die „Liebe zum Menschen" ist, die den Weg zum Verstehen öffnet und freihält.

Die im Arzt-Kranken-Verhältnis geforderte „Liebe zum Menschen" ist keineswegs nur ein sentimental-romantischer Überbau, von dem man absehen kann; es handelt sich nicht um eine mehr oder minder überflüssige moralische Verfeinerung, ohne die es im Notfall auch geht, oder etwa um eine Kultivierung des Arzt-Patienten-Verhältnisses im Sinne einer zunehmenden Urbanität und gepflegter Sitten, sondern um etwas Grundlegendes, dessen Unerläßlichkeit nur deshalb übersehen werden konnte, weil von der unbewußt weiter wirkenden christlichen Tradition her noch ein Halt vorhanden war. Dieser Halt ist unter der Diktatur des Dritten Reiches zusammengebrochen, und die zutage getretene Unmenschlichkeit war so erschreckend, daß sie endlich die eingeschlafenen Gewissen wachrüttelte. Im Nürnberger Ärzteprozeß standen 23 Ärzte — darunter Männer von Namen und Wissenschaftler von Rang — unter der Anklage, im Namen der Heilkunde systematisch Verbrechen geplant und ausgeführt zu haben. Wehrlose Menschen benutzten sie gegen deren Willen zu Versuchen, die vielfach auf einen langsamen, qualvollen Tod abgelegt waren; sie infizierten mit Fleckfieber, Gasbrand und Typhus, vergifteten mit Meerwasser und Kampfstoff oder kühlten ihre Opfer bis zum Erfrieren ab.

In pharisäischer Verständnislosigkeit hat man die Schuldigen vielfach als Verbrecher oder Sadisten verdammt, in der Meinung, daß so viel Unmenschlichkeit nicht mehr in den Rahmen menschlichen Verstehens einbezogen werden könne. Dieses Verdammen ist ebenso kurzsichtig wie die Beschuldigung von der deutschen Kollektivschuld, die dem Deutschen eine besondere verbrecherische Anlage zuspricht; sie kommen aus einer Blickverengung und übersehen die großen Zusammenhänge. Sie zeigen, „wie wenig man noch begriffen hat, daß es sich hier nicht um eine vereinzelte, regional begrenzte Verirrung einer Gruppe oder eines Volkes handelt, sondern um Sturmzeichen einer Sintflut, die über das Abendland hereinzubrechen droht" (Thure von Uexküll).

Wenn Alexander Mitscherlich und Fred Mielke[9] die Dokumente des Nürnberger Ärzteprozesses veröffentlichen, wissen sie um diese Zusammenhänge und wollen etwas anderes als Sensation bieten. Schon auf dem Titelblatt heißt es: „Insgesamt zeigt sich, wie Menschlichkeit und ärztliche Souveränität untergehen, wenn eine Wissenschaft im Menschen nur noch das Objekt sieht und ihn als solches behandelt." Wenn in Berichten von Augenzeugen davon die Rede ist, daß nicht zufällige Verirrungen von einzelnen in Nürnberg abgeurteilt wurden, sondern „folgerichtige Erscheinungen einer mehrhundertjährigen Entwicklung", „das Resultat des Glaubensverlustes" (Erika Hantel), vor Gericht standen, wenn es weiter heißt, die hier kundgewordene „Erkaltung der Beziehung der Menschen untereinander sei unfaßlich, kosmisch wie eine Klimaschwankung" (A. Mitscherlich) — rufen solche Worte nicht unwillkürlich einen Ausspruch des Herrn in Erinnerung, der von der Zeit kommender Drangsale voraussagte: „Weil die Ungerechtigkeit überhandnimmt, wird die Liebe in vielen erkalten" (Mt. 24, 12)? Ehe so ungeheuerliche Taten sich im Alltag durchsetzen können, ehe Ziele, die in so schreiendem Widerspruch zu den grundlegenden Gefühlen der Menschlichkeit stehen, ohne Widerspruch hingenommen werden können, muß das Unheil aus vielen Quellen zusammengeströmt sein. Manche chemischen Reaktionen verlaufen unsichtbar, bis ein Farbumschlag die Änderung im Inneren nach außen anzeigt. So zeigen die Ermordung Geisteskranker und die Versuche an Menschen bis zur bewußten Tötung einen Umschlag der Gesinnung an, der sich seit langem unsichtbar vollzogen hatte.

Der Ursprung dieser Änderung datiert von dort her, wo in der Medizin das christliche Ethos stillschweigend verabschiedet wurde und an seine Stelle die Methoden der Naturwissenschaften traten. Damals begann man den Menschen als Objekt der Naturforschung wie jedes andere anzusehen. Der Mensch verlor seine Sonderstellung in der Natur. So berechtigt und bedeutungsvoll diese Betrachtungsweise innerhalb ihrer Grenzen auch ist, so hat doch die pseudowissenschaftliche Grenzüberschreitung dieser Methode das christliche Menschenbild ausgehöhlt und zu Fall gebracht. Der Mensch galt nicht mehr als Eigenwesen mit Eigenrecht, sondern war nur noch die Summe mechanisch-kausaler Abläufe und Zufallsergebnis blinder Anpassung im Kampf ums Dasein. Der Verlust moralischen Empfindens kann den nicht verwundern, der den langen Vorgang der Außerkraftsetzung moralischer Werte bedenkt, der die Absetzung des Garanten der Sittlichkeit erwägt, seine Verächtlichmachung als „gasförmigen Wirbeltieres". Die ersten Anfänge einer Verschiebung des Menschenbildes scheinen harmlos; es dauert lange, bis sich die Folgen in voller Deutlichkeit zeigen.

Zunächst wurde in der Medizin die Forderung erhoben, nicht mehr den einzelnen zum Ausgang und Ziel ärztlichen Tuns zu nehmen, sondern eine

[9] A. Mitscherlich u. F. Mielke, Das Diktat der Menschenverachtung. Eine Dokumentation. 1947.

Allgemeinheit, sei es das „Volk", die „Rasse", sei es die „Menschheit". Sobald aber der unbedingte Wert des Einzellebens fiel und einem Kollektiv untergeordnet wurde, lag auch der medizinischen Forschung die Forderung nicht mehr fern, den einzelnen einem Kollektiv zu opfern. Gewiß, ein natürliches, moralisches Empfinden, das in der christlichen Tradition verfeinert und gefestigt worden war, mochte noch lange vor offenen Konsequenzen bewahren. Aber eine falsche Ideologie wirkt auf die Dauer auch auf das Gefühlsleben umbildend ein. Selbst an Zumutungen, die zuerst von einem entrüsteten Sittlichkeitsempfinden abgelehnt werden, vermag der Mensch sich zu gewöhnen, und die Stimme der Menschlichkeit wird schließlich zum Schweigen gebracht. Man hat gemeint, den Grund für die Unmenschlichkeiten, die der Nürnberger Ärzteprozeß zutage förderte, in einer Gefühlsabstumpfung suchen zu müssen. Aber die Gefühlsabstumpfung selbst ist nicht letzter Erklärungsgrund. Dieser liegt in der Entmenschlichung des Menschenbildes, daß der Mensch nicht mehr als Subjekt, sondern rein als Objekt gewertet wurde.

„Die Ärzte in Nürnberg tragen nicht nur ihre eigene Schuld, sondern sie tragen auch die Schuld einer Zeit, die ihren Maßstab verloren hat, in der der Mensch sich selbst nicht mehr ernst nehmen kann, und die darum zwischen Furcht und Hybris hin- und hergerissen ist. Diese Zeit aber ist unsere Wirklichkeit! Zu dieser Besinnung sollte uns der Prozeß in Nürnberg führen: denn hier muß unser Bemühen um den Zugang zu einer neuen Wirklichkeit einsetzen, in der der Mensch wieder Heimat und Bestand haben kann" (Thure von Uexküll).

Erst in der Kreuzung zweier Entwicklungsreihen konnte der Arzt „zum konzessionierten Mörder und öffentlich bestellten Folterknecht werden: dort, wo sich die Aggressivität seiner Wahrheitssuche mit der Ideologie der Diktatur traf. Es ist fast dasselbe, ob man den Menschen als Fall sieht oder als Nummer, die man ihm auf den Arm tätowiert — doppelte Antlitzlosigkeit einer unbarmherzigen Epoche. Nur die geheime Übereinstimmung der Praxis von Wissenschaft und Politik kann erklären, wieso in diesem Prozeß unablässig die Namen von Männern hohen wissenschaftlichen Ranges fallen, die vielleicht unmittelbar keine Straftat begingen, aber doch objektives Interesse genug an all dem nahmen, was wehrlosen Menschen als grausames Geschick zustieß. Eine tiefe Inhumanität hat sich seit langem vorbereitet. Dies ist die Alchemie der Gegenwart, die Verwandlung von Subjekt in Objekt, des Menschen in eine Sache, an der sich dann der Zerstörungstrieb ungehemmt entfalten darf" (A. Mitscherlich, S. 11f.).

Freilich waren es nur einzelne Verwegene, die den Mut aufbrachten, die Forderung nach Vernichtung unwerten Lebens und nach dem Opfer von Menschenleben in Versuchen zu erheben und durchzusetzen. Zur Ehre des Ärztestandes muß gesagt werden, daß bei weitem die meisten keine oder nur geringe Ahnung von den verbrecherischen Vorgängen hatten und, soweit sie davon Kenntnis erhielten, diese verurteilten. Selbst von den sehr wenigen Ärzten, die in Nürnberg vor Gericht standen (im Vergleich zu der nach Tau-

senden zählenden Ärzteschaft Deutschlands) haben manche nur durch Mangel an Zivilcourage gefehlt, indem sie sich den unbilligen Forderungen nicht widersetzten.

Nichts wäre verhängnisvoller, als wenn man versuchen wollte, die vom Nürnberger Ärzteprozeß zutage geförderten Tatsachen ins Vergessen abzudrängen oder gar sie zu entschuldigen. Es ist von entscheidender Bedeutung, daß die Tatsachen geistig verarbeitet werden. Nur daraus entspringt der Antrieb zu echter Gesinnungsänderung. Mag uns auch dabei, ähnlich wie den unmittelbar Miterlebenden des Ärzteprozesses, der tiefste Schmerz nicht erspart bleiben, daß es unsere eigenen Volksgenossen waren, die hier töteten und quälten, mögen uns auch zunächst Abscheu, Ekel, Trauer und Demütigung so schwer treffen, daß wir die Wirklichkeit zunächst nur sprachlos ertragen können, so ist solches Entsetzen doch unerläßliche Voraussetzung für ein nicht bloß oberflächliches Abtun, sondern für tiefgehende Verarbeitung. Der Reueschmerz hat die Aufgabe, aus der Lethargie aufzuwecken; der Ekel an der Unmenschlichkeit vermag allein genügend starker Antrieb zu sein, die schuldhafte Haltung bei sich selbst zu erkennen, um sie auszustoßen, zu einer Umkehr und Erneuerung zu führen. Nur aus solcher Besinnung kann die Wiedergeburt eines neuen Menschenethos geschehen, dessen Kern die Ehrfurcht vor dem unendlichen Wert jeder einmaligen Menschenseele ist. Eine Erneuerung des Ethos kann nicht vorbeisehen an der Tat des Welterlösers, der durch die Agape, durch seine sich niederbeugende Liebe den kranken Menschen aus der Antlitzlosigkeit des Verlorenen emporgehoben und ihn wieder in Menschenwürde und Menschenrecht eingesetzt hat.

Solche Erweckung zur Menschlichkeit ist unabhängig von jeder bloß biologischen Rangordnung des Menschen. Zu dieser Menschlichkeit vermag selbst ein Australneger trotz seiner anthropologischen Primitivität ebenso erweckt zu werden, wie ein zivilisierter Europäer sie verlieren kann. Die moralische Höhe des Menschen ist unabhängig von rein naturhaften Anlagen, sogar von dem naturhaft mitgegebenen Geist. Vor Jahren konnte dem Hörer und Leser der Erlebnisberichte des Fliegers Hans Bertram, der 53 Tage in Australien verschollen war, die Bedeutung der christlichen Liebe aufleuchten, die dem Hilflosen aufhilft und zu der jeder Mensch, auch der „Wilde" fähig ist. In einen Bezirk verschlagen, in dem die Hälfte der eingeborenen Australier noch Menschenfresser war, von diesen mit seinem Gefährten als „weiße Teufel", die man töten und braten müsse, belauert, wurden die Verschollenen in völlig entkräftetem Zustand von christlichen Eingeborenen aufgefunden und in rührender Weise dem Tode entrissen. „Wir wurden von Eingeborenen Australiens gefunden, von nackten, schwarzen Naturmenschen. Wenn ich Ihnen im folgenden davon erzähle, wie uns diese Menschen gehegt und gepflegt haben, diese Samariter der Wildnis, dann werden Sie verstehen, daß ich der Welt ein Zeugnis geben möchte von dem Edelsten und Größten, das in der Seele des Menschen Platz haben kann — der Nächstenliebe."[10] Zu dieser Seelengröße ist

[10] Hans Bertram, Flug in die Hölle, 1933, S. 132.

der Mensch am äußersten Rande der Kultur fähig, der zugleich ebenso fähig ist, den hilflosen Fremdling als Feind zu töten und zu verzehren. Ein beredter Beleg dafür, wie der Grund der Seele doch eigentlich christlich ist (anima naturaliter christiana) und ihre edelste Menschlichkeit verschüttet bleibt, wird sie nicht durch christliche Bildung zum Aufleuchten gebracht. Jeder Mensch, auch der „Wilde", ist „Vollmensch", wird er durch das Christentum dazu erweckt.

Katholische Filmarbeit

Von MAX GRITSCHNEDER S. J.

Kino überhaupt gibt es seit 1895, Kino mit Breitenwirkung ungefähr seit 1910. Eine organisierte katholische Filmarbeit besteht erst seit 1928. Bis zu diesem Jahr beschränkte sich die Kirche — abgesehen von einigen privaten unzulänglichen Versuchen in der Produktion — hauptsächlich darauf, vom Standpunkt des Erziehers aus auf die Gefahren des Kinos aufmerksam zu machen. Aber auch das geschah vorerst nicht planmäßig. Der erste Schritt zur organisierten katholischen Filmarbeit wurde 1928 mit der Einberufung des ersten Internationalen Katholischen Filmkongresses nach dem Haag gemacht. Dort wurde das Internationale Katholische Filmbüro gegründet, Office Catholique International du Cinéma (abgekürzt OCIC), dessen Sitz jetzt in Brüssel ist. Schon im nächsten Jahr war der zweite Kongreß, und zwar in München vom 17. bis 20. Juni 1929. Heute noch sind die in einem Gesamtbericht von Dr. Georg Ernst und Bernhard Marschall herausgegebenen Referate eine wichtige Grundlage alles katholischen Filmschaffens. Der dritte Internationale Katholische Filmkongreß fand 1933 in Brüssel statt; dabei war Deutschland noch mit drei Abgeordneten vertreten. 1934 beteiligte sich das OCIC am Kongreß des Internationalen Lehrfilm-Instituts des Völkerbundes in Rom. Bei dieser Gelegenheit wurden die Leiter des OCIC von Papst Pius XI. empfangen, und der damalige Kardinalstaatssekretär Pacelli richtete an den Präsidenten einen Brief, der als Vorläufer der Film-Enzyklika betrachtet werden kann. 1935 beteiligte sich das OCIC an dem allgemeinen internationalen Filmkongreß in Berlin, wobei die katholischen Kongreßteilnehmer sich noch zu einer Sondertagung zusammenfanden.

1936 ist der Markstein für die ganze katholische Filmarbeit. In diesem Jahr erschien ihre Magna Charta, die Film-Enzyklika „Vigilanti cura" von Papst Pius XI. Sie ist in Deutschland unter dem Nazi-Regime nie recht bekannt geworden. Eine Neuauflage der etwa 16 Druckseiten umfassenden Übersetzung ist in Vorbereitung.

Der äußere Anlaß zur Film-Enzyklika war das erfolgreiche Vorgehen der von den amerikanischen Bischöfen organisierten Legion of Decency. Diese Bewegung ist dadurch entstanden, daß die freiwillige Selbstkontrolle der Filmproduzenten weithin versagte. Die Filmproduzenten in Amerika unter-

schrieben zwar 1930 einen brauchbaren Zensurkodex, hielten sich aber nicht daran. Daraufhin griffen die amerikanischen Katholiken zur Selbsthilfe; auch weite Kreise der Andersgläubigen schlossen sich an. So entstand die Legion of Decency. Die Folge davon war, daß die Selbstkontrolle (nach ihrem Begründer Hays Office genannt) besser funktionierte. Heute noch wird praktisch fast in allen Staaten Nordamerikas die Filmzensur durch die Selbstkontrolle und die Legion of Decency ausgeübt. Diese zwei Institutionen bedingen und fördern sich gegenseitig, ähnlich wie in einem gut eingespielten Parlament die Regierungspartei und die Opposition.

Für September 1938 war in Wien der vierte Internationale Katholische Filmkongreß geplant. An dem Tag, an dem die Einladungen und Programme die Druckerpresse verließen, marschierten die deutschen Truppen in Österreich ein, und der Kongreß wurde auf bessere Zeiten verschoben. Diese „besseren Zeiten" kamen erst 1947, wo der Kongreß im Juni zu Brüssel abgehalten wurde. Die deutschen Vertreter erhielten für dieses Mal die Ausreisegenehmigung nicht mehr rechtzeitig. Ein umfangreicher Kongreßbericht erschien in diesen Tagen zu Brüssel. 1948 haben sich vom 21. bis 25. August die Direktoren der katholischen Filmländerbüros auf der Biennale in Venedig zu einer Sondertagung getroffen.

Das Internationale Katholische Filmbüro in Brüssel (12, Rue de l'Orme) ist der organisatorische Mittelpunkt der katholischen Filmarbeit in der ganzen Welt. Es veröffentlicht periodisch „Les Informations de l'Office Catholique International du Cinéma". Die Spitze der katholischen Filmarbeit eines bestimmten Landes ist jeweils das betreffende katholische Filmbüro, z. B. für Frankreich in Paris, für die Schweiz in Zürich, für U.S.A. in Neuyork und Hollywood, für Italien in Rom, für England in London, für Deutschland in Köln mit einer Nebenstelle in München. Die praktischen Aufgaben dieser Länderbüros sind:

1. Rasche und sichere Information über die laufenden Filme für den Seelsorgsklerus, die Erzieher und alle Gläubigen. In USA geschieht sie durch die wöchentlichen Veröffentlichungen der Legion of Decency, in der Schweiz durch den „Filmberater", in Holland durch die „Katholische Filmaktion", in Frankreich durch die „Fiches Cinématographiques du Clergé", in England durch den „Focus", in Deutschland durch den „Filmdienst der Jugend" für die englische Zone, „Die Filmüberschau" für die US-Zone und den „Filmspiegel" für die französische Zone. Alle Länderbüros tauschen durch die Zentrale in Brüssel ihre Meinungen über die einzelnen Filme aus.
2. Organisation und Beratung für Pfarr- und Wanderkinos.
3. Studium der Filmfragen und Schulung von Priestern und Laien durch Vorträge und Kurse.
4. Beratung von Produktionsfirmen in Fragen, die die Religion und die Darstellung von kirchlichen Handlungen und Personen berühren.

Eine eigene Filmproduktion ist, soweit wir unterrichtet sind, bis jetzt von den katholischen Länderbüros wegen der großen wirtschaftlichen, künstlerischen und personellen Schwierigkeiten nicht unternommen worden. Wohl aber hat man in Frankreich mit „Monsieur Vincent" den Weg der „Auftragsproduktion" beschritten, das heißt, man hat nicht eine eigene Produktionsgesellschaft gegründet, sondern eine schon bestehende mit der Herstellung des Films beauftragt und durch die Ausschreibung einer großen Anzahl kleiner Aktien den Film durch die Katholiken finanziert.

Während die außerdeutschen Länderbüros schon seit ungefähr zehn Jahren wertvolle Arbeit leisten konnten, wurde bei uns der verheißungsvolle Anfang eines Richard Muckermann mit seiner „Katholischen Filmrundschau" durch das Nazi-Regime erstickt. Und doch ist aus dieser Zeit ein wertvoller Baustein für die katholische Filmarbeit erhalten geblieben, nämlich das ausgezeichnete Buch von Dr. Emil Rümmele „Der Spielfilm als pastoral-theologisches Problem" (Schloß Birkeneck 1938). Der Titel klingt etwas abstrakt gelehrt, aber der Inhalt ist so klar und aufschlußreich, daß eine Neuauflage des Werkes für die katholische Filmarbeit unerläßlich ist.

Den Kerngedanken des Buches geben folgende Zeilen wieder: „Wir werden nur dann zu einer richtigen Beurteilung der ganzen Frage kommen, wenn wir versuchen, uns darüber klar zu werden, warum die inhaltliche, der geistig-sittliche Läuterungsprozeß so langsame Fortschritte macht und wo die tiefsten Ursachen für diese Schwierigkeit zu suchen sind. Dieses Problem läßt sich nur lösen, wenn man die Eigengesetzlichkeit bzw. die allgemeinen Bedingtheiten des Spielfilms zuvor erkennt. Erst müssen wir ihn in all seinen Verwurzelungen sehen und verstehen lernen. Denn es werden ‚alle Versuche, die fernere Entwicklung des Films wirksam zu beeinflussen, eine Utopie bleiben, wenn die Überlegungen nicht von den gesamten strukturellen Zusammenhängen des Films ihren Ausgang nehmen.'[1] Verkennung der Wirklichkeit würde auch hier zu Mißgriffen und Mißerfolgen führen. Eine klare Einsicht jedoch in die ursächlichen Zusammenhänge der Problematik des Spielfilms versetzt uns in den Stand, auch dieser Frage sachlich gegenüberzutreten und die richtige Methode in Einzelfällen pastoreller Natur wie in der Förderung des guten Films als einer großen Kulturaufgabe zu finden" (S. 30).

Nach dieser Einleitung behandelt der Verfasser Entstehungsgeschichte und Entwicklung des Filmwesens, um dann im Hauptteil seines Werkes „Die Bedingtheiten des Spielfilms als Ursachen seiner seelsorglichen Problematik" darzulegen, nämlich 1: die wirtschaftliche, 2. die psychologische und 3. die geistesgeschichtliche Bedingtheit des Films. Rümmele schreibt gegen Ende seines Buches: „Der Wunsch aller kirchlich-autoritativen wie vieler privater Filmkreise geht dahin, daß es gelingen möge, durch eine bescheidene jahre- und jahrzehntelange Arbeit dahin zu wirken, daß auch der Film berührt

[1] Dr. Alois Funk, Dissertation über die psychischen Wirkungen des Films im Leben der Jugendlichen, München 1934, S. 11.

werde vom Geiste Christi und veredelnd auf seine gelehrige Gemeinde weiterwirke" (S. 258).

Eine gewisse Bewegungsfreiheit für eine kirchliche Filmzentrale gibt es in Deutschland erst seit 1946. Diese Zentrale führt den Namen „Kirchliche Hauptstelle für Bild- und Filmarbeit in den deutschen Diözesen" und wird geleitet von Direktor Anton Kochs in Köln, der unmittelbar Bischof Berning als dem Filmreferenten der deutschen Bischöfe verantwortlich ist. Eine Nebenstelle dieser Zentrale wurde im Mai 1948 in dem „Katholischen Filmbüro München", errichtet, dessen Leitung von Bischof Berning dem Verfasser dieser Zeilen übertragen wurde. Außerdem besteht in jeder Diözese noch eine „Diözesanstelle für Bild- und Filmarbeit", die sich um das Lichtbild und den Schmalfilm im Unterricht bemüht.

Wichtig für die ganze katholische Filmarbeit ist, daß nicht nur die Bischöfe Priester für diesen wichtigen Teil der Seelsorge freimachen, sondern auch, daß sich fähige und opferbereite Laien finden, die diese Arbeit ausbauen und weitertragen. Praktisch heißt das, es müßten immer mehr katholische Laien die einschlägige Literatur in Filmfragen studieren, an der Ausarbeitung der Filmbesprechungen mitarbeiten und ihren Einfluß in ihrer unmittelbaren Umgebung geltend machen, so daß allmählich so etwas wie eine katholische öffentliche Filmmeinung entsteht. Sehr wertvoll wäre es, wenn nach und nach tüchtige Drehbuchautoren, Kameraleute und Regisseure heranwüchsen. Freilich muß man sich darüber klar sein, daß diese Berufe, rein wirtschaftlich gesehen, schlechte Aussichten haben (Konkurrenz durch die ausländischen Verleihfilmen!) und daß vielleicht nur jeder Hundertste die nötige Begabung und die erforderliche Charakterstärke für dieses schwierige Milieu mitbringt. Trotzdem muß ein Anfang gewagt werden, und es ist zu hoffen, daß sich einmal für dieses große Ziel der Heranbildung eines bewußt katholischen Filmnachwuchses Stifter von Stipendien finden.

Allen aber, die auf irgendeine Weise an der katholischen Filmarbeit mitwirken, gilt das Wort Pius' XI. aus der Film-Enzyklika:

„Unsere Anerkennung für alle jene kann nicht groß genug sein, die sich der edlen Aufgabe gewidmet haben, die Filmkunst auf die Höhe ihrer erzieherischen Aufgabe zu bringen."

Die Stadt hinter dem Strom

Zu dem Roman von Hermann Kasack[1]

Von WERNER BARZEL S. J.

Der Archivar Robert Lindhoff, der Held des Romans, kommt in eine Stadt, deren Gebaren ihn sehr befremdet. Er braucht eine Zeit, ehe er bemerkt, daß die Stadt, in die er geraten ist, die Stadt der Toten ist. Erst nachdem er mehr und mehr von den selbstsüchtigen Vorurteilen, mit denen die Lebenden ge-

[1] Suhrkamp-Verlag, Berlin 1947.

meinhin behaftet sind, abgelegt hat, wird er den Toten so weit ebenbürtig, daß er sie versteht.

Der Dichter hat ihn an diesen Ort gesandt, damit er den Lebenden Kunde bringe, wie das Leben sich ausnimmt, wenn man es vom Tod aus betrachtet. Dort erst wird es richtig erkannt und sein wahrer Wert unbestechlich ermessen. Wer sich die Maßstäbe von jemand reichen läßt, der aus dem Land des Todes kommt, der wird sich in seinen Wertschätzungen sowohl wie in seinen Erwartungen nie mehr täuschen; denn er hat durchschaut, wie alles wirklich ist. So ist es der Zauber des Buches, daß sich der Leser sozusagen vom Geheimnis des Daseins ins Vertrauen gezogen fühlt, um in seine verborgensten Gesetze eingeweiht zu werden.

Woher weiß nun Kasack, wie das Leben von drüben betrachtet ausschaut? Niemand war ja noch „hinter dem Strom" und ist zurückgekehrt. Außer Einem. Aber von dem will es Kasack nicht hören. Wenn es eine Schau des Daseins gibt, die von jenseits des Todes stammt, dann ist es die der christlichen Offenbarung. Aber die läßt Kasack nicht gelten. Ihm scheint es vielmehr wichtig, „sich von dem Dogma der weißen Rasse immer klarer abzusetzen" (485). Er weiß etwas Besseres: die Philosophie Schopenhauers und die Weisheit des Ostens.

Die Erkenntnisse, die Kasack aus der Stadt der Toten holen läßt, sind also in Wirklichkeit alle diesseits des Stromes geboren. Dante konnte sich, als er in seiner Phantasie die anderen Welten durchwanderte, auf die Botschaft verlassen, die von dort her für die, die sie annehmen, ergangen ist. Was immer er zur Ausschmückung hinzuerfunden hat, der Kern seines Gedichtes enthält die Tatsachen, die dem Glaubenden die Offenbarung enthüllt. Bei Kasack hingegen ist alles nur Dichtung. Nicht nur die Einkleidung ist ersonnen, sondern seine Aussage selbst ist nichts als Spekulation. Das muß mit aller Deutlichkeit festgestellt werden, weil es Kasack um diese Aussage noch mehr als um die dichterische Einkleidung zu tun ist. Was sich als eine Erhellung des Lebens vom Tode her gibt, ist nur eine denkende Durchdringung des Lebens vom Leben aus. Dadurch, daß Kasack seine Einsichten auf die undurchdringliche Wand des Todes projiziert, kommt das zurückfallende Licht aus keiner anderen Tiefe, als wenn er es ohne diese Spiegelung verbreitete. Das ist nicht selbstverständlich, seitdem das Licht einmal wirklich aus dem anderen Bereich zu uns gekommen ist.

Es muß nicht alles falsch sein, was einer, ohne von der Offenbarung Kenntnis zu nehmen, über das Wesen des Daseins mit Geltung für hüben und drüben aussagt. Tod und Leben sind sich nicht so fremd, daß nicht der Lebende, wenn er nur tief genug schaut, Gesetze findet, die in beiden Bereichen gelten und darum die eigentlichen Gesetze sind. Aber es könnte ihm entgehen, was für eine Bestimmung diese Gesetze haben und wohin sie führen. Das, was uns am Tode trotz aller Einblicke und Ahnungen verborgen bleibt, könnte etwas enthalten, was man eben wissen muß, wenn man etwas für Tod und Leben

gleichermaßen Gültiges ausmachen will. Die Unähnlichkeit zwischen Diesseits und Jenseits, die doch zweifellos besteht, könnte in manchen Punkten so groß sein, daß alle Ähnlichkeiten vor ihr fast belanglos werden. Als Christen wissen wir, daß es so ist. Kasack setzt mit einer Selbstverständlichkeit voraus, das Dasein sei von hier aus vollkommen zu überblicken, daß man erschrickt, wenn man daran denkt, welche Überraschungen einem solchen Erkenntnisvertrauen bevorstehen, wenn es einmal tatsächlich drüben anlangt.

Dies ist der erste Einwand, den wir gegen Kasacks Werk erheben müssen. Er enthält in sich alle anderen, die sich ergeben, wenn wir seine Einzelaussagen der Reihe nach prüfen. Wir greifen aus der Fülle des von Kasack Erörterten einen Punkt heraus.

Die Lehren Schopenhauers und Buddhas gehen eine Strecke mit dem Christentum in gleicher Richtung. Sie fordern übereinstimmend, daß das Einzelwesen auf seine Selbstbezogenheit verzichte. Aber wenn man sie fragt, von welchem Ausgangspunkt sie auf diesen Weg kamen und wohin sie auf ihm zu gelangen hoffen, geben sie Antworten, die sie wieder voneinander trennen.

Vom Christen wird verlangt, daß er sich selbst überwinde, der Ichhaftigkeit seiner Triebe entsage und sich einer über ihn hinausgreifenden Gesamtordnung einfüge. Aber die Selbstentäußerung ist ihm als schöpferische Tat aufgetragen, die, ob es gleich nicht ihre treibende Absicht ist, dem Individuum selber wieder zugute kommt. Mag die Zügelung der Triebe die Person zunächst einschränken und beengen, am Ende gewinnt sie sich selbst erst durch die freiwillige Selbstbegrenzung. Mag der Dienst an der Gemeinschaft der Einzelperson manche Möglichkeiten beschneiden, sie kommt schließlich auf keinem anderen Weg zur Entfaltung ihres Eigenlebens. Und es ist das Geheimnis der christlichen Heiligen, daß sie um so mehr sie selber wurden, je rückhaltloser sie sich an Gott verschenkten. Die christliche Selbstentsagung wird immer von der Liebe geführt, und Liebe vernichtet nie, sondern baut immer auf.

Mit der christlichen Selbstentsagung haben die Weisheiten Buddhas und Schopenhauers nur eine Ähnlichkeit auf den ersten Blick. Auch Buddha und Schopenhauer wollen, daß der Mensch sich selbst aufgibt, aber sie wollen es, weil es sich nicht lohne, daß er sich selbst besitzt. Für sie hat das Einzelwesen keine Bedeutung. Alles, was es für sich selbst unternimmt, ist sinnlos, stört nur den Fortgang des Ganzen. Das Individuum hat in sich keinen Wert. Das Beste, was es tun kann, ist darum, möglichst gründlich einzusehen, wie verkehrt es ist, an sich selbst festzuhalten, und deshalb die Individualität als etwas, das besser nicht wäre, resigniert fallen zu lassen.

Diesen Grundgedanken weiß Kasack großartig abzuwandeln und immer wieder aufs neue einzuprägen. Er läßt ihn unumwunden in Gesprächen oder Reflexionen vortragen, und er stellt ihn meisterlich in Bildern, Symbolen, Geschehnissen dar, für die ihm eine wahrhaft geniale Fülle von Einfällen zufließt.

Die Stadt hinter dem Strom ist noch nicht das eigentliche Land der Toten,

sondern eine „Zwischenwelt“ (283), in der das Individuum aus seiner Selbstbefangenheit herausgelöst wird. Das letzte Ziel der Verstorbenen sind die „nordwestlichen Randgebiete“ (180). Dort wird dann alle Individualität endgültig ausgemerzt sein. Darum gilt es, im „Brückenland“ (467) diesen Übergang ins Gestaltlose zu finden und Abschied vom Ich zu nehmen. „Das Dasein des Todes ließ kein individuelles Schicksal gelten, weder für die leibliche Form noch für die geistige. Nur für die Etappe des Übergangs wurde der Schein gewahrt“ (414). Hier bestehen also noch manche Formen von früher. Die Menschen tun noch vieles so, wie sie es vordem gewohnt waren; nur ist es hier schemenhaft, gespenstisch geworden. Es sind für die Bewohner zu bestimmten Tageszeiten eigene „Übungsstunden“ angesetzt, die den doppelten Sinn haben: „einmal durch mechanisches Training die Erinnerung an gewisse Gesten des alten Lebens wachzuhalten, die seit Jahrhunderten und Jahrtausenden sich immer gleich geblieben sind, und andererseits die Wichtigkeit leer laufen zu lassen, die der einzelne ihnen zu seinen Lebzeiten beimaß“ (530). Dadurch, daß Kasack hier im „Vorfeld des Todes“ (346) die Formen des Lebens noch einmal abrollen läßt, schafft er sich eine Gelegenheit, die Sinnlosigkeit und Unfruchtbarkeit dieser Formen bloßzustellen. Er gibt dem Gesicht der Stadt die Züge unserer Zeit, und er hält über sie Gericht, indem er zeigt, wie ihr Getriebe sich im Kreise bewegt: So arbeitet in der Stadt eine Fabrik fieberhaft, damit die Kunststeine, die sie produziert, je rascher sie hergestellt werden, um so emsiger von einer anderen Fabrik wieder zu Staub zermahlen werden können. Die Wirtschaft endet ihren Tauschhandel damit, daß am Schluß alle wieder so arm sind, wie sie zu Anfang waren. Dieser völlig unsinnige Geschäftsgang in der Stadt wird von einer lautlosen und anonymen Bürokratie mit unheimlicher Präzision überwacht.

In diesem Leerlauf soll das Individuelle allmählich ausklingen, damit es dann auf dem Weitermarsch ins restlose Totsein völlig erlösche. Dieser Weg ist ein „schlimmer Pfad für alle, die von ihrer eigenen Wichtigkeit nicht Abschied nehmen konnten, während ihn jene leichter bestanden, die sich im Leben schon als ein Teil der Natur, als Teil des Tao bewiesen hatten. Jedem, der sich einst einer Bewährungsprobe unterzogen und den Exerzitien des Leibes und Geistes unterworfen hatte, wie der Asket und der Mönch, der Yogi, die Nonne und der Märtyrer, kam die freiwillige Entbehrung auf dieser letzten Wegstrecke zugute“ (513).

Es wird vom einzelnen keine Verantwortung für sein Erdenleben verlangt. Lohn und Sühne sind Begriffe für das Leben. Es gibt nur einen „allgemeinen Ausgleich von Schuld und Nichtschuld.... Freilich kollektiv, also vom Ganzen her und nicht vom einzelnen Individuum aus“ (478). Alle Freiheit ist ja, soweit sie überhaupt Raum hat, nur „eine beliebte Täuschung“ (458). Wenn „dem Schöpfungsauge die Maske des Göttlichen vom Gesicht gerissen“ (126) wird, dann stellt sich heraus: „Gegen die Gesetzmäßigkeit kann nichts geschehen. Nicht einmal ein Gedanke dagegen ist möglich“ (386).

Eine solche Einschätzung der menschlichen Persönlichkeit hat es nicht schwer, Schicksale und Untergänge zu rechtfertigen. So werden zum Beispiel die beiden Weltkriege mit Leichtigkeit „eingeordnet in den Vorgang dieser ungeheuren Geisterwanderung. Dieser millionenfache Tod geschah, mußte in dieser Maßlosigkeit geschehen ..., damit für die andrängenden Wiedergeburten Platz geschaffen würde. Eine Unzahl von Menschen wurde vorzeitig abgerufen, damit sie rechtzeitig als Saat, als apokryphe Neugeburt in einem bisher verschlossenen Lebensraum auferstehen konnte" (423).

Die Einzelmenschen sind wie Sandkörner in einem Stundenglas. „Es schien lediglich darauf anzukommen, daß sich stets eine genügende Menge im Glas befand und umgeschüttet wurde. Das Junge wurde das Alte, das Alte wieder das Junge. In seiner Einfachheit gewann der Vorgang etwas Majestätisches" (425). Eine Einfachheit in der Tat, vor der man nur staunen kann!

„Der Tod ist das Gesetz des Lebens", (493) — „wenn es alle Menschen wieder lernten, würden sich die Verhältnisse des Lebens von selber ändern" (520). So weit könnte der Christ zustimmen. Aber für den Christen ist der Tod kein Vorgang, in dem „der Menschengeist in die große Mütterlichkeit der Welt wieder aufgesogen" (522) wird, damit er „frei für die Kraft des Alls zur Neugeburt" (511) sei. Der Christ erwartet vom Tod, daß er ihm den Zutritt zum eigentlichen Dasein als Person eröffne. Freilich bedeutet Sterben auch für den Christen, das Individuelle seines irdischen Leibes an den Kosmos zurückzugeben. Aber es geschieht nicht, um sein Eigenes loszuwerden, sondern um sein Einmaliges, Persönliches nur unverlierbar zu gewinnen.

Der Christ ist nicht so leicht über den Tod zu trösten, wie es Kasack tut. Denn nicht ein harmloser „Ausgleich des Immanenten" (479) steht ihm nach dem Tode bevor, sondern das persönliche Gericht, in dem der persönliche Gott Rechenschaft über die Leistungen und Verfehlungen fordert, die unverwechselbar dem einzelnen Menschen zugehören. Und der Christ ist zugleich getrösteter über den Tod, als Kasack nur ahnen kann, der die „Überlegenheit, die der wahrhaft Abgeschiedene kraft seiner Natur besitzt" (516), vergeblich anpreist. Der Christ weiß, daß er im Sterben dem Angesicht des dreieinigen Gottes entgegengeht, um in der beseligenden Schau das ewige Fest seiner eigenen Vergöttlichung zu feiern. An dieser Erwartung gemessen ist der Gedanke Kasacks vom „Kreislauf der Menschheit als eines Ganzen" (535) nichts als ein grauenvoller, trostloser, erbärmlicher Stumpfsinn.

Kasack ist klug genug, das auch zu spüren. In der erquickendsten Stelle seines Buches läßt er den Helden gegen die hohle Pathetik, mit der man in der Stadt von allen Seiten auf ihn einredet, aufbegehren: „Er war der Weisheit und des konzentrierten Tiefsinns satt" (540). „Alles Tünche, ... ein steriles Staubecken mit denselben utopischen Redensarten wie im Tagesleben! Die alten pharisäischen Salbadereien ... Endlich durchschaue ich die Komödie! ... Von uns, von den Lebenden, borgt ihr euch alles aus und kleidet das großartig in Worte wie vom ‚Geheimnis, daß der Tod des Lebens bedarf!' Wortspiele, Schattenspiele, Tricks! Lange genug bin ich auf eure grotesken Gau-

keleien hereingefallen!“ (541) Er bekommt zur Antwort ein dröhnendes Gelächter: „Die Heiterkeit steckt in der ganzen Welt“ (545).

Kasack sucht also dem stupiden Ernst seiner Lehre zu entrinnen und in dem Augenblick, wo er fühlt, daß seine Weisheit lächerlich werden könnte, dem Gegner durch Selberlachen zuvorzukommen. Aber es nützt ihm nichts. Er hat sein Recht auf Ironie, auch auf Selbstironie, verwirkt. Denn wo will er sie hernehmen? Die absolute Notwendigkeit kann sich nicht selbst belächeln. Und da bei Kasack alles eherne Notwendigkeit ist, bleibt ihm kein Punkt übrig, von dem aus er dem Ganzen so überlegen wäre, daß er darüber lachen könnte. Aus dem „Vollzug eines gnadenlosen Gesetzes“ (485) kann niemand ausbrechen, auch nicht in einem Gelächter. Wenn Kasack der Ansicht ist, „daß das Prinzip der göttlichen Gnade, wie es in den abendländischen Breitenkreisen vertreten wird, um das Ungereimte der irdischen und nachirdischen Existenz zu erklären, eine Ausflucht ist, die dem System des Universums und der universistischen Daseinsordnung nicht gerecht wird“ (536), dann muß er sich auch selbst dieser „universistischen Daseinsordnung“ fügen und ihrem traurigen Ernst so lange treu bleiben, als er sich nicht dem Gott der Freiheit und der Freien zuwendet. Denn nur wo die Gnade waltet, ist Heiterkeit.

Kasack sieht richtig, daß das Abendland wie ein „von innen wurmstichig gewordenes Gebälk“ (424) zusammenzustürzen droht. Aber zu dieser Entdeckung gehört heute nicht viel. Es kommt darauf an, wie man sich zu dem Untergang stellt. Kasack heißt ihn willkommen. „Das falsche Selbstbewußtsein des Abendlandes mußte einmal tödlich zu Fall kommen.“ Ungerührt nimmt er Abschied von Europa; denn „die Selbstvernichtung, das Harakiri, das Europa im zwanzigsten Jahrhundert beging, bedeutete ... nichts anderes als die Vorbereitung dafür, daß sich der Erdteil Asien den Zipfel wieder zurückholt, der sich für eine Weile zu einem selbständigen Kontinent gemacht hatte“ (423). Unser Heil besteht also ganz einfach darin, daß wir uns getrost von Asien wieder verschlingen lassen. Wir vergessen unsere Geschichte, wir lassen hinter uns, was uns bisher heilig war, wir hören auf zu sein, was wir sind und waren, wir wenden uns vollständig um, und was wartet unser? Asien. Keine Offenbarung, keine Botschaft, kein Heilsangebot, dem wir uns zuwenden und um dessentwillen wir uns selber aufgeben, sondern nur eine geographische Drehung. Unser Fehler war, daß wir im Westen zu westlich waren. Versuchen wir es einmal andersherum. Vielleicht haben wir mehr Glück, wenn wir im Westen Osten spielen. Fürwahr eine grandiose Lösung aller Schwierigkeiten!

Nein, die Sünde des Abendlandes ist nicht, zu westlich geworden zu sein. Ein Abfall geschieht nicht in einer Verschiebung der Breitengrade, nicht in einer Bewegung von Osten nach Westen oder von links nach rechts, sondern ein Abfall geschieht immer von oben nach unten. Nicht daß es zu wenig nach Osten geblickt hat, ist dem Abendland so schlecht bekommen, sondern daß es aufgehört hat, nach oben zu schauen, das hat es so „heruntergebracht“. Das Übel, an dem wir leiden, sitzt tiefer, als daß es von einer anderen Rasse oder

auf einem andern Erdteil uns abgenommen werden könnte. Nur ein Eingriff von oben kann uns von dem Übel erlösen. Dieser Eingriff begann im Osten, das ist wahr. Aber es ist nicht der Osten, den Kasack meint. Das Licht, das zu uns ex oriente gekommen ist, leuchtet, wenn wir nur sehen wollen, auch in unseren Breiten hell genug. Es ist so heimisch geworden in unserem Erdteil, daß wir nicht nur „gute Europäer" bleiben können, wenn wir an ihm teilhaben wollen, sondern daß wir auf gar keinem anderen Weg gute Europäer werden, als wenn wir, die Straßen unserer Verirrung zurück, ihm wieder entgegengehen. Wer dieses Licht zu scheuen hat, wird immer im Dunkel enden. Und es ist am Ende gleichgültig, wohin er vor ihm flieht: ob nach Osten oder anderswohin.

Shakespeares katholischer Hintergrund

Von H. MUTSCHMANN und K. WENTERSDORF

Im Anschluß an den im Maiheft 1947 erschienenen Aufsatz von Johannes Scherer über Shakespeares Christentum bringen wir nachstehend eine Reihe von Einzelheiten, die den katholischen Hintergrund des Dichters noch bedeutend stärker hervortreten lassen, als es bei der bisherigen Beweisführung für Shakespeares Katholizismus der Fall gewesen ist.

Von grundlegender Bedeutung sind die Eindrücke, die ein Mensch in der Jugend von seiner näheren Umgebung empfängt. Zunächst sei festgestellt, daß Shakespeares Eltern katholisch waren. Die gegenteilige Behauptung, der Vater, John Shakespeare, sei Puritaner gewesen, kann urkundlich in keiner Weise begründet werden. Die Eltern wurden 1557 nach dem Ritus der katholischen Kirche getraut. Unter der Regierung der katholischen Königin Maria hatte John Shakespeare verschiedene wichtige Ämter in der Stadtverwaltung von Stratford inne, was eine protestantische Einstellung ausschließt. Schon zu Lebzeiten seiner Eltern verfaßte er ein „geistliches Testament", worin er sich als „ein unwürdiges Mitglied der katholischen Religion" bezeichnet. Die neueste Forschung beweist, daß die gegen die Echtheit dieses Dokuments gemachten Einwände nicht stichhaltig sind. Nach der endgültigen Lostrennung der englischen Kirche von Rom im Jahre 1559 bekleidete John Shakespeare weitere Gemeindeämter, darunter 1568 auch das höchste, das des „High Bailiff" (Bürgermeister). Diese Tatsache ist dazu benutzt worden, ihn als „konformierenden" Anglikaner hinzustellen. Demgegenüber muß aber darauf hingewiesen werden, daß damals der Katholizismus besonders im Westen und Norden des Landes noch sehr zahlreiche Anhänger hatte, und daß somit die Entfernung von katholisch Gesinnten aus allen Stadtverwaltungen einen völligen Zusammenbruch des öffentlichen Lebens bedeutet hätte. Erst später, nach dem Aufstand des katholischen Adels von 1569, ging die Regierung dazu über, strengere Maßnahmen anzuordnen und möglichst alle Nichtanglikaner von der Teilnahme an der Verwaltung auszuschließen. Daß John Shakespeare noch einmal das wichtige Amt des stellvertretenden Bailiff bekleiden konnte, verdankte er seinem hohen Ansehen und seinen außergewöhnlichen Fähigkeiten. Während dieser Amtsperiode wurden die Meßgewänder der Gilden-

kapelle vom Stadtrat verkauft. Doch kann dies nicht als Beweis für eine feindliche Einstellung seinerseits dem alten Glauben gegenüber angesehen werden; denn erstens wurden diese Gewänder nicht vernichtet, sondern verkauft, zweitens handelte er ausschließlich in seiner amtlichen Eigenschaft, und drittens geschah das Ganze auf höhere Anordnung hin. Trotz seiner erfolgreichen Laufbahn und großen Sachkenntnis zog er sich seit Anfang 1577 allmählich aus dem öffentlichen Leben zurück, was offenbar auf seine Rekusanz, d. h. das Fernbleiben vom anglikanischen Gottesdienst, zurückzuführen ist; denn er blieb körperlich und geistig gesund und wurde gern und oft von der Verwaltung zu Rate gezogen.

Das erste deutliche Zeichen für seine Rekusanz ist seine Weigerung, eine im Januar 1578 erhobene Steuer zur Ausrüstung der Miliz gegen Unruhen unter den Katholiken zu bezahlen. Bei der Geringfügigkeit der Summe — 3 s 4 d. — kann man dieses Verhalten nicht wie früher üblich auf geschäftliche Schwierigkeiten zurückführen; denn John Shakespeare war immerhin ein vermögender Mann. Der endgültige Beweis dafür, daß er Katholik war und sich nicht scheute, dies noch in den neunziger Jahren zu bezeugen, geht aus der Tatsache hervor, daß er auf zwei Listen von sich dem anglikanischen Gottesdienst Fernhaltenden aufgeführt wurde. Das genaue Datum der ersten, die nicht erhalten ist, ist nicht bekannt; doch wird sie in der erhaltenen zweiten aus dem Jahr 1592 erwähnt. Die Aufstellung dieser Liste hat nichts mit dem antipuritanischen Gesetz von 1593 zu tun, wohl aber mit der 1591 erneut einsetzenden Verfolgung der Katholiken. Im Jahre 1591 rechnete die englische Regierung mit einem zweiten Invasionsversuch Spaniens. Im Oktober jenes Jahres wurden besondere Verteidigungsmaßnahmen getroffen; Instruktionen wurden den örtlichen Behörden erteilt, die Namen derjenigen zu erfassen, die die anglikanischen Gottesdienste nicht besuchten, und diese bezüglich ihres Treuverhältnisses zur Königin, ihrer Anhänglichkeit an den Papst und den König von Spanien zu befragen, und — was hier am bezeichnendsten ist — festzustellen, ob sie irgendwelchen Jesuiten oder Seminarpriestern Aufenthalt gewährten. Es ist mithin völlig klar, daß diese Anordnung nicht gegen die Puritaner, sondern gegen die Katholiken gerichtet war. Die am 25. September 1592 aus Stratford an das Privy Council gesandte Liste umfaßte „alle solche Personen . . ., die als Jesuiten, Seminarpriester, geflüchtete Priester, Rekusanten festgestellt wurden . . . oder in starkem Verdacht stehen, solche zu sein; zusammen mit einem richtigen Verzeichnis von solchen, die schon wegen ihres hartnäckigen und eigenwilligen Beharrens in ihrer Rekusanz angeklagt worden sind." Von John Shakespeare und acht anderen Mitbürgern wird auf dieser Liste vermerkt: „Sie kommen nicht zur Kirche, weil sie fürchten, wegen Geldschulden verhaftet zu werden." Dies besagt jedoch keineswegs, daß John Shakespeare tatsächlich in Schwierigkeiten war; vielmehr muß dieser Zusatz als Verschleierung der wahren Gründe und bewußte Irreführung der Regierung durch die den neun Bürgern freundlich gesinnte örtliche Behörde angesehen werden. Diese Erklärung wird zumindest im Falle John Shakespeares dadurch gestützt, daß die im allgemeinen wohlerhaltenen Gerichtsurkunden für das Jahr 1592 keinerlei Hinweise auf einen gegen ihn schwebenden Prozeß wegen Geldschulden enthalten. Aus all diesem geht hervor, daß der Vater des

Dichters mit Sicherheit als Katholik zu bezeichnen ist und noch in vorgerücktem Alter als hartnäckiger Anhänger des alten Glaubens bekannt war.

Von William Shakespeares Mutter, Mary Arden, wissen wir bedeutend weniger. Sie stammte aus einer alten, als katholisch bekannten Familie, den „Ardens of Park Hall", und es liegt kein Grund vor, anzunehmen, daß sie nicht katholisch war. Das Haupt der Familie Arden in den achtziger Jahren war Edward Arden, ein Vetter der Mutter des Dichters und eifriger Katholik, der ungeachtet aller Gefahren einen Hauskaplan unterhielt. Durch die andauernden Verfolgungen zur Verzweiflung getrieben, verwickelte sein Schwiegersohn John Sommerville die ganze Familie in einen Prozeß wegen Hochverrats, in dessen Verlauf alle Beteiligten zum Tode verurteilt wurden. Sommerville starb im Gefängnis, Arden wurde auf die übliche grausame Weise hingerichtet; seine Frau sollte verbrannt werden, wurde aber begnadigt.

Die Stadt Stratford-on-Avon, in der John und Mary Shakespeare mit ihren Kindern lebten, blieb noch lange nach der zweiten Einführung der Reformation katholisch. Viele Bekannte und Mitbürger (z. B. Georg Badger, nächster Nachbar von John Shakespeare, der wegen seines Katholizismus mit William Shakespeares Freund William Reynolds später ins Gefängnis kam) waren Anhänger des alten Glaubens. Trotz gegenteiliger Behauptungen trifft dies auch für verschiedene öffentliche Beamte zu. Zwar wurde 1559 der katholische Stadtpfarrer Dyos dem Gesetze gemäß durch einen protestantischen Geistlichen ersetzt: wenige Jahre später jedoch finden wir wieder Katholiken in führenden Stellungen, nämlich den Stadtpfarrer William Butcher, den Hilfsgeistlichen (curate) James Hilman und den Schullehrer John Acton. Butcher und Acton mußten nach dem Aufstand im Norden 1569 entlassen werden; der Priester Hilman verschwand. Zwei Jahre später war wieder ein Katholik Lehrer der Lateinschule, in der die Söhne der wohlhabenden Bürger erzogen wurden: der Oxforder Magister Simon Hunt, der 1571—75 amtierte und den jungen 1564 geborenen zukünftigen Dichter als Schüler hatte; Hunt wurde später Jesuit.

Alles deutet also darauf hin, daß William katholisch getauft und erzogen wurde. Mit 18 Jahren heiratete er, wahrscheinlich auf Grund eines Ehevertrags (precontract), die um 8 Jahre ältere Anne Hathaway (1582). Über ihre Religionszugehörigkeit und die ihrer Verwandten weiß man nichts Bestimmtes. Aus dem Testament ihres Bruders scheint hervorzugehen, daß er protestantisch war, wohingegen dessen Sohn John Katholik war und noch 1640/41 in der Liste katholischer Rekusanten geführt wurde. Das Paar ließ sich nicht in der Pfarrkirche von Stratford trauen; vielmehr besorgten sie sich eine Sonderlizenz vom Bischof von Worcester, die es ihnen ermöglichte, den Ort der Trauung frei zu wählen. Da Anne im Lizenzregister als aus Temple Grafton, einer Ortschaft unweit Stratford, bezeichnet wird, ist es sehr wahrscheinlich, daß die Trauung dort stattfand. Ein pfarramtliches Register wurde damals in Temple Grafton noch nicht geführt; daher ist keine entsprechende Aufzeichnung vorhanden. Daß die Ortswahl aus religiösen Gründen erfolgte, scheint eine Bestätigung in der Tatsache zu finden, daß der damals dort amtierende Geistliche, „Old John Frith", ein Priester aus der Zeit der Königin Maria war und den Protestanten als „unzuverlässig" in Sachen der Religion galt. Shakespeares Kinder, Susanna, geboren 1583, und die Zwillinge Hamnet

und Judith, geboren 1585, wurden, wie er selbst, in der Stratforder Pfarrkirche getauft.

Die genauen Umstände, unter denen Shakespeare nach London übersiedelte, sind nicht bekannt. Er soll von dem Großgrundbesitzer Sir Thomas Lucy vertrieben worden sein. Als Grund der Verfolgung wird (nach der Tradition) Wilddieberei in Lucys Gehege angegeben; daß dies aber nicht der wirkliche Grund war, erweist sich daraus, daß dieser wenigstens in Shakespeares Jugendjahren nachweislich kein Gehege besaß. Lucy war aber die Haupttriebkraft der Katholikenverfolgung in jener Gegend, und man hat neuerdings nachzuweisen versucht, daß der Dichter aus religiösen Gründen die Heimat verließ, vielleicht im Zusammenhang mit dem Hochverratsprozeß gegen seine nächsten Verwandten, die Familie Arden.

Wie dem auch sei, Shakespeares Berufswahl ist ein bezeichnender Umstand für das hier behandelte Problem. Das Theaterwesen war noch mit der alten katholischen Tradition eng verbunden, weshalb die Theater von den Puritanern als „Satanskapellen" angegriffen wurden, über deren fortgesetzte Tätigkeit die „Papisten" sich freuten. Zahlreiche Dramatiker, Schauspieler und andere mit dem Theater verbundene Personen waren offen oder getarnt Katholiken. Hierfür nur zwei Beispiele: Richard Tarlton, ein führendes Mitglied von Shakespeares erster Truppe, wurde der Behörde als Katholik angezeigt und sein Haus als Treffpunkt von des Katholizismus Verdächtigen bezeichnet. Die Familie des Schauspielers und Bekannten Shakespeares, Christopher Beeston, galt als Rekusantenfamilie.

Damit stoßen wir auf das wichtigste Ergebnis der neuen Forschung über Shakespeares Religionszugehörigkeit, nämlich die Tatsache, daß viele, wenn nicht die meisten Bekannten und Freunde des Dichters, katholisch oder katholikenfreundlich waren. Dieser Umstand ist von größter Bedeutung; denn auch für Shakespeare gilt das Wort: „Sage mir, mit wem du umgehst, und ich sage dir, wer du bist." Zunächst die Londoner Bekannten: der einzige Gönner, mit dem der Dichter (um 1593/94) in Verbindung gebracht werden kann, ist der junge katholische Graf Southampton, dessen Vater wegen seiner Treue zur alten Religion mit hohen Geld- und Freiheitsstrafen belegt worden war. Von dem Londoner Haus seiner Mutter, wo der Dichter verkehrt haben muß, wird um diese Zeit berichtet, es würde von „Priestern und Verdächtigen" aufgesucht. Im Jahre 1605 wurden „papistische" Bücher im Werte von 900 Pfund aus diesem Haus entfernt und öffentlich verbrannt.

Eine für Shakespeares Biographie ebenso wichtige Persönlichkeit ist der berühmte Ben Jonson. Auch dieser Dichter-Dramatiker, der Londoner Bekannte, mit dessen Namen der Shakespeares am häufigsten in der Überlieferung in Verbindung gebracht wird, begann seine Laufbahn als Schauspieler. Der Tradition nach verdankte er seinen ersten Bühnenerfolg einer Empfehlung Shakespeares, durch die sein erstes Stück, „Every Man in his Humour", von Shakespeares Truppe nach vorheriger Ablehnung angenommen wurde (1598). In demselben Monat der Erstaufführung trat Jonson zum Katholizismus über. Es wird behauptet, daß er später wieder zur anglikanischen Kirche zurückgekehrt sei; jedoch blieb er während der Jahre seiner engen Freundschaft mit Shakespeare Katholik, was er auch nicht zu verheimlichen suchte. Im Jahre 1606 wurde der Behörde berichtet, er halte sich gewohnheitsmäßig fern von

der anglikanischen Kommunion, und — was vom Standpunkt der Regierung aus noch schlimmer war — „er verführe bekanntermaßen die Jugend zur papistischen Religion".

Im März 1613 kaufte Shakespeare das Blackfriars' Gatehouse in London, das als „Treffpunkt von Katholiken und Rekusanten" bekannt war. Shakespeares dortiger Mieter, John Robinson, war Katholik und diente Sir John Fortescue als Verwalter, einem „berüchtigten" Katholiken, der in seinem Hause Priester aufnahm, und dessen Frau mit dem Grafen Southampton verwandt war.

Einige Jahre vor diesem Kauf hatte Shakespeare London verlassen und sich in die Gesellschaft seiner katholischen Freunde in Stratford zurückgezogen. Dort bezog er das bereits im Mai 1597 gekaufte zweitgrößte Haus der Stadt, New Place. Der Verkäufer war Master William Underhill, ein eifriger Katholik, der seinerzeit dem geflüchteten Hauskaplan von Shakespeares Verwandten Obdach gewährt hatte. Im Jahre 1579 und abermals 1592 wurde Underhill als Rekusant angezeigt.

In der Stratforder Überlieferung wird der Name des Dichters am häufigsten mit der katholischen Familie des Grundbesitzers Combe in Verbindung gebracht. Master John Combe, ein Bekannter John Shakespeares, wurde 1564 als „Gegner der wahren Religion", d. h. des Protestantismus, bezeichnet. Sein Sohn vermachte 1613 dem Dichter in seinem Testament die nicht unbeträchtliche Summe von 5 Pfund. Ein Enkel John Combes, Thomas, war mit Shakespeare befreundet; auch er hielt treu am alten Glauben fest, und sein Name erscheint mit dem seines Bruders William auf der Rekusantenliste aus der Zeit 1640/41.

Verwandt mit den Combes und ebenfalls mit Shakespeare verbunden war die Familie Reynolds, aus der sein Freund William Reynold stammte. Die Eltern dieses Freundes, Master Thomas Reynolds und seine Frau, beide als entschlossene Katholiken bekannt, bezeugten ihre Anhänglichkeit an den alten Glauben, indem sie einen Jesuitenpater aufnahmen und sich dadurch den ernsten Gefahren einer gerichtlichen Verfolgung aussetzten. Thomas Reynolds erscheint zusammen mit dem Vater des Dichters auf der Rekusantenliste von 1592.

Es würde zu weit führen, alle Namen der Katholiken oder der „des Katholizismus Verdächtigen" zu nennen, mit denen Shakespeare in seinen letzten Lebensjahren in Berührung kam. Wie stark seine Beziehungen zu Katholiken waren, geht aus dem kurz vor seinem Tode (1616) abgefaßten Testament hervor. Der erste mit einem Legat bedachte Freund ist der Katholik Master Thomas Combe, dem er seinen wertvollen Degen vermacht. Der zweite ist Thomas Russell, Esq., den er mit der ansehnlichen Summe von 5 Pfund bedenkt; von seiner Religionszugehörigkeit ist nichts Bestimmtes bekannt, jedoch wissen wir, daß er eng befreundet war mit dem Katholiken Underhill (s. oben), mit dem gelehrten Jesuiten Tobie Matthews und dem im katholischen Spanien erzogenen Endymion Porter. Der an dritter Stelle Bedachte war Shakespeares Rechtsanwalt. Der vierte war Hamnet Sadler, der Pate des jung verstorbenen Sohnes des Dichters, Hamnet. An fünfter Stelle steht William Reynolds, Gentleman, der Geld für einen Gedächtnisring erhält; als rekusanter Katholik war er mit Gefängnis bestraft worden. Von der Religions-

zugehörigkeit der übrigen sechs mit Legaten Bedachten ist nichts Näheres bekannt. Erwähnt wird außerdem der Mieter von Shakespeares Londoner Wohnhaus, der Katholik John Robinson, der auch als Zeuge das Testament mit unterschrieb. Als Beaufsichtiger der Testamentsvollstrecker nennt Shakespeare den Katholikenfreund Russell und seinen Rechtsanwalt.

Schließlich ist es nicht uninteressant, festzustellen, wer die Schriftsteller sind, die 1623 von Shakespeares Berufskollegen ausgewählt wurden, Lobesgedichte über den verstorbenen Dichter für die erste Gesamtausgabe seiner Dramen zu schreiben. Der an erster Stelle Stehende ist der jahrelang als Katholik verfolgte Ben Jonson. Der zweite ist der als Katholik bekannte Dichter Hugh Holland. Von dem dritten, Leonard Digges, wissen wir, daß er der Stiefsohn von Shakespeares gutem Freund, dem katholisch eingestellten Master Thomas Russell, war. Als vierten und letzten finden wir den Gelehrten James Mabbe, einen guten Bekannten von Leonard Digges, der enge Beziehungen zum katholischen Spanien hatte.

So weit die Tatsachen bezüglich Shakespeares Hintergrund. Politische und konfessionelle Vorurteile haben zu völlig einander widersprechenden Vermutungen Veranlassung gegeben. Man hat sogar versucht, den Dichter als puritanisch hinzustellen, eine Behauptung, die angesichts der eindeutigen Zeugnisse der Dramen für seine katholischen Sympathien nur lächerlich wirken kann. Tatsächlich läßt das Beweismaterial nur zwei Möglichkeiten offen: Shakespeare war entweder Katholik oder Anglikaner. Für die „offizielle" Auffassung, er habe sich zu der anglikanischen Staatskirche bekannt, liegen keine positiven Anzeichen vor. Daß er in der damals anglikanischen Pfarrkirche zu Stratford beigesetzt wurde, kann keineswegs als Beweis für seine Religionszugehörigkeit verwandt werden: auch öffentlich als Katholiken bekannte Personen wurden dort wie Shakespeare im Chor der Kirche beigesetzt, unter anderen der „hartnäckige Rekusant", der Ratsherr John Smythe, Bekannter und vermutlich Patenkind von Shakespeares Vater, und der allgemein als Rekusant und Jesuitenbeschützer bekannte Thomas Reynolds, Vater von Shakespeares intimem Freund William Reynolds.

Das wichtigste Argument für die anglikanische Theorie ist der Umstand, daß Shakespeare zu seinen Lebzeiten, soweit bekannt ist, nicht als Katholik genannt wird. Es ist freilich undenkbar, daß er sich während seiner Londoner Jahre offen zum Katholizismus bekannt haben sollte: hätte er dies getan, wie Ben Jonson, so müßte sein Name irgendwo in den sehr reichhaltigen behördlichen Urkunden über Rekusanten oder in den puritanischen gegen die Katholiken gerichteten Streitschriften erscheinen. Doch kann dieses negative Ergebnis ebenfalls nicht als Beweis für Shakespeares Anglikanismus gelten. Nicht alle katholisch Gesinnten fühlten sich angesichts der politischen und wirtschaftlichen Verfolgung zum Märtyrertum berufen. Viele, vielleicht die meisten „konformierten", d. h. sie besuchten die anglikanischen Gottesdienste, gingen sogar zur anglikanischen Kommunion und ließen sich, falls nötig, Bescheinigungen über ihre „Konformität" ausstellen — alles dies in der Hoffnung, eine Änderung der politischen Lage würde in Bälde sich zu Gunsten der katholischen Kirche auswirken. So scheint der Graf Southampton in späteren Jahren konformiert zu haben; sogar die Königin Anna, eine dänische Prin-

zessin, besuchte nach ihrem Übertritt zum Katholizismus weiter mit König Jakob I. die „häretische Kirche", wie 1603 berichtet wird.

Handelte Shakespeare ebenso und war er heimlicher Katholik? Dies scheint die beste Lösung des Problems zu sein. Er wurde als Sohn katholischer Eltern geboren und erzogen. Es ist daher anzunehmen, daß er als Katholik nach London übersiedelte. In der Hauptstadt kam er mehr als bisher mit den Wirrnissen des Glaubenskampfes in Berührung. Die mit einem offenen Bekenntnis zum katholischen Glauben verbundenen Gefahren waren viel größer. Obwohl er weiter mit Katholiken verkehrte, muß er offenbar versucht haben, seine Beziehungen zum alten Glauben zu verschleiern. Als er am Ende des 16. Jahrhunderts auf dem Höhepunkt seiner erfolgreichen Laufbahn angekommen war, trat eine große Änderung in seiner Weltanschauung ein. Wie auch immer bisher seine Einstellung zum Katholizismus gewesen sein mag, ging er jetzt von einem lebensbejahenden Optimismus zu einem alles verneinenden Pessimismus über. Daß er irgendeine furchtbare Enttäuschung erlebt haben muß, ist aus seinen Werken klar ersichtlich; daß er seinen christlichen Glauben gleichzeitig verlor, ist fast ebenso deutlich zu spüren. Die Gründe für diese Annahme sind in den zahlreichen Ausbrüchen der Verzweiflung zu erblicken, die Shakespeare jetzt seinen Bühnengestalten, z. B. Lear und Timon, in den Mund legt, deren Bitterkeit und Hoffnungslosigkeit eine positive Haltung des Dichters dem Glauben gegenüber völlig ausschließen. Aber dieser Zustand der Trostlosigkeit verging. In seinen letzten Werken bildet das Hauptmotiv die Idee der Versöhnung in einem völlig christlichen Sinne, was darauf hindeutet, daß Shakespeare den Weg zum Glauben zurückgefunden hatte, und zwar zu dem Glauben seiner Kindheit. Er trennt sich von der Bühne mit der Bitte an die Nachwelt, seiner im Gebet zu gedenken, und zieht sich endgültig nach seinem Geburtsort zurück, wo er in den Kreisen des katholischen Landadels verkehrt. Daß er in seinen letzten Lebensjahren sogar als Katholik bekannt war, bestätigt die einzige direkte Aussage über Shakespeares Religion. In dem am Ende des 17. Jahrhunderts von dem anglikanischen Geistlichen Richard Davies aufgezeichneten Bericht heißt es: „Er starb als Papist". Es liegt kein Grund vor, an der Glaubwürdigkeit dieser Tradition zu zweifeln. Die aus dem Wortlaut der überlieferten Stelle zu ziehende Schlußfolgerung bestätigt das Zeugnis sowohl der Schriften wie auch der Freundschaften des Dichters, so daß ein Zweifel an Shakespeares Katholizismus kaum mehr möglich ist.

Umschau

DAS BUCH ALS ERSCHEINUNG

Das Buch ist nicht nur eine geistige Leistung und eine geistige Welt: es ist ein Ding, ein Gegenstand von diesem Format, diesem Gewicht und einer bestimmten Gestalt. Es hat eine Seele und einen Leib. Weil es einen Leib hat, ist das Buch etwas Greifbares. Das kommt uns in dem Augenblick zum Bewußtsein, wo es nicht mehr greifbar ist.

Ein Buch, das heißt heute fünftausend Exemplare. Höher sind die Auflagen kaum. Was wird aus diesen fünftausend Büchern? Es gibt darüber dunkle und boshafte Vermutungen. Lassen wir sie auf sich beruhen. Man könnte sich den Fall denken, daß diese Bücher an hundert Buchhandlungen im Umkreis des Erscheinungsortes gelangen. Dann ließe sich geradezu eine Landkarte der Verbreitung eines Buches zeichnen. Darauf wäre zu sehen: so weit reicht die Gegenwart und Greifbarkeit dieses Werkes, seine physische Existenz. Die deutschsprachigen Bücher zum Beispiel, die in Österreich und in der Schweiz erscheinen, existieren für uns nicht. Wir hören von ihnen, wir suchen sie zu bekommen, wir haben sie nicht. Sie machen vor den Grenzen halt. Auch die Zonengrenzen spielen dabei keine geringe Rolle. Das Buch ist heute eine geographische Größe.

Der Büchermangel bringt uns deutlicher als früheren Geschlechtern die Aufgabe des Verlegers und Buchhändlers zum Bewußtsein. Der Schriftsteller bewirkt, daß das Buch als geistige Welt, sozusagen in der idealen Ordnung, da ist. Der Verleger bemüht sich darum, daß es in vielen Exemplaren existiert. Er legt das konkrete Buch in die Hand des Lesers, seinen Leib, ohne den wir auch seine Seele nicht haben. Bücher sind geistiges Brot. Ein gutes Backrezept ist gewiß etwas wert. Aber satt werden die Menschen nur durch die Bäcker, die an allen Orten und zu allen Stunden neue Brote backen. Damit ist angedeutet, daß Verleger und Buchhandel nicht nur Neuerscheinungen zu betreuen haben. Ihnen obliegt in gleicher Weise die Sorge, daß das überkommene Gut immer von neuem greifbar sei. So ist es mehr als ein Zeichen von Verlegenheit, wenn die allenthalben in verwirrender Vielzahl aus dem Boden schießenden Verlage den Neudruck der Klassiker in ihr Programm aufnehmen. Was nützt es mir, wenn es vor fünfzig Jahren von Shakespeare-Ausgaben wimmelte, mein Shakespeare aber ein Opfer der Flammen wurde?

Ein besonderer Hinweis auf die geographische Bindung des Buches, auf sein örtliches Vorkommen, war von jeher bei den Handschriften und wertvollen Erstdrucken gegeben. Die Handschriftenkataloge sind Wegweiser zu diesen Schätzen, und mancher Gelehrte fährt um die halbe Welt, nur um an ein Manuskript zu kommen. Naturkatastrophen und Kriege und die Wirkung der Zeit lassen die wenigen alten Werke ständig zusammenschmelzen. Da wird am deutlichsten, wie sehr das Buch ein geschichtlich Existierendes ist, so daß ihm sein Alter Würde und Wert und eine unersetzliche wissenschaftliche Bedeutung gibt. Es erscheint doppelt von den Mächten des Zerfalls bedroht.

Seltsam stark berührt uns das Geheimnis des Buches als Leib, der in das vergehende Sein eingebettet ist, wenn wir einen Wiegendruck in die Hand nehmen. Mit beiden Armen haben wir den schweren Band aus dem Fach getragen. Da liegt er nun auf dem Tisch in den schweren, lederüberzogenen, mit Metall beschlagenen, von Würmern zerfressenen Deckeln. Es ist das Leben Jesu des Ludolph von Sachsen, Nürnberg 1478. Die spanische Ausgabe dieses Werkes wird im Jahre 1521 das Leben des Ignatius von Loyola in neue Bahnen lenken. Als dieser Band gedruckt wurde, war Ignatius noch nicht geboren. Auch Luther lebte noch nicht. Amerika war noch nicht entdeckt... Und die Hand ruht auf dem körnigen, weißen Büttenpapier, das sich so frisch anfühlt, als wäre es erst ein paar Jahre alt! Gehört eine besondere Empfänglichkeit dazu, um zu spüren, wie verschieden es ist, ob einer ein Werk in einer solchen altehrwürdigen Ausgabe liest oder in einem modernen Druck?

Ein ganzes Gewebe persönlicher Beziehungen kann uns mit einem bestimmten Exemplar eines Buches verbinden. Vielleicht haben wir es wie durch ein Wunder entdeckt oder als Beute einer abenteuerlichen Reise heimgetragen. Der Freund hat es gebunden, eine liebe Hand hat Worte des Gedenkens hineingeschrieben. Eine ganze Ahnenreihe mag es aufweisen. Was lebendig existiert, ist einmalig und nicht beliebig vertauschbar. Nie werde ich das „Stundenbuch“ von Rilke wieder besitzen, das mich durch die Jugendjahre begleitete, und das mir eines Tages der Marseiller D-Zug entführte. Man kommt später wieder an ein

Exemplar. Aber es wird ihm das unbeschreibliche Etwas des Persönlichen fehlen, diese Sättigung mit Geschichte. Es ist nicht dasselbe Wesen. Von hier aus wird klar, um welchen unwägbaren und unersetzlichen Reichtum des Persönlichen uns der Krieg und die Völkerwanderung in seinem Gefolge gebracht haben. Niemand gibt uns die alten Bücher aus Familienbesitz wieder, die Bücher, die Notizen von unserer Hand enthielten und deren Einband uns vertraut war wie das Gesicht eines Freundes.

Man muß eingestehen: nicht alle Menschen achten auf das Gesicht des Buches. Es können gerade die Denkenden und Forschenden sein, denen es allein auf den Inhalt ankommt, auf das innere Gesicht. Und doch hat das Buch Leib und Seele. Es ist sichtbare Gestalt. Es wird mitbestimmt durch Papier und Druck, durch Typenwahl und Ausstattung, durch Einband und Schnitt, ja sogar durch den Duft, der ihm anhaftet. Wenn uns heute Bücher aus den Vereinigten Staaten oder der Schweiz begegnen, dann blendet uns das Glanzpapier des Schutzumschlages und die makellose Weiße des Papiers. Die satte Ausstattung hat fast etwas Langweilendes und erschwert das Eindringen in den Inhalt. Es ist wie ein zu gut angezogener Mensch oder wie die Demütigung eines zu vornehmen Besuches. Wie arm sind wir geworden mit unseren kartonierten Bändchen und dem grauen Kriegspapier! Aber diese Armut ist zur Stunde unsere Wahrhaftigkeit. Das Wesentliche ist uns wichtiger als die Form. Wir haben auch geistig Hunger. Darum ist es ein Irrweg, wenn sich Pappbände, die beim ersten Aufschlagen auseinanderbrechen, als Lederimitation ausgeben. Wir wollen zu unserer Armut stehen.

Vor den unabsehbaren Buchreihen großer Bibliotheken lassen sich wahre Studien zur Kulturgeschichte anstellen, so sehr spiegelt sich im Gesicht des Buches das Gesicht einer Epoche und eines ganzen Volkes. Es kann zu einem Wettkampf unter den Freunden, zu einer wahren Übung der Treffsicherheit kommen, wenn etwa einer auf ein Buch weist, und der andere rät das Erscheinungsjahr. Dies hier muß um 1900 sein: Jugendstil. Jene bombastischen, in doppelten Sinn aufgetragenen Titel sind wilhelminisch. Die schlichten Pappbände dort weisen auf das Jahr 1830, die aufdringliche Eigenwilligkeit daneben auf expressionistische Einbände um 1920.

Unwillkürlich führen derartige Buchvergleichungen zur vergleichenden Völkerpsychologie. Das angelsächsische Buch liebt dickes, lockeres Papier. Der Druck ist gepflegt, der Einband sachlich und solid: dunkelblau oder dunkelgrün, Titel in lateinischen Großbuchstaben, fast kein Schmuck: zeitüberhobene, klassische Gleichförmigkeit. Etwas von dem Einerlei der englischen Küche.

Der Franzose wirft seine Bücher broschiert und unaufgeschnitten auf den Markt, meist in Weiß oder heller Tönung. Solange sie neu sind, wirken sie lockend wie frische Blüten. Später liegen sie schmutzig und mit angerollten Ecken herum. Der Druck ist wenig sorgfältig, das Papier oft schlecht. Aber sie sind billig, lassen sich ohne Umstände in die Hand nehmen und dringen in breite Volksschichten vor. Sie haben etwas von der freien, beschwingten Art dieser Menschen. Wozu auch an all die kurzlebigen Romane einen kostbaren Einband verschwenden? Was bleibenden Wert hat, läßt der Bücherfreund binden, und diese Bände sind dann meist den unsern an Haltbarkeit und Geschmack überlegen.

Die deutsche Buchgestaltung ist stark an das Formgefühl des Tages gebunden. Fast jeder Einband ist ein neuer, eigenwilliger Entwurf. Er ist darum schnell verbraucht. Im übrigen konnte sich unsere Buchproduktion an Sauberkeit und Gediegenheit in der Welt sehen lassen. Zumal in der Zeit nach dem ersten Weltkrieg entwickelten einige führende Verlage einen sachlich vornehmen Ausstattungsstil, der uns nur mit Freude und Heimweh erfüllen kann und der übrigens durchaus in einer gewissen Nähe zur heutigen Einfachheit aus Armut steht, soweit sie wenigstens von gutem Geschmack beraten ist.

Es könnte bei solchen Feststellungen der Eindruck entstehen, als führe die sichtbare Erscheinung des Buches ein von seinem Inhalt ziemlich gelöstes Eigenleben. Aber so ist es nicht. Die Seele des Buches baut mit an seinem Leib. Ehe sie ihm das Gewand geben, das ihm entspricht, lauschen Verleger und Bücherfreund in das Innere des Buches hinein, um zu wissen, was es ist und was es will. Dieselben Typen eignen sich nicht für Dichtungen und ein Werk über Maschinenbau. Format, Satzspiegel, Einband — alles lebt aus der inneren Mitte, aus dem Geist des Werkes. Der Gestalter der Buchausstattung wird nicht immer wollen, daß von seinem Namen viel Aufhebens gemacht werde; aber der Kenner wird seine kundige Hand und sein empfindliches Auge allenthalben verspüren: an

dem, was weggelassen und ausgespart ist, fast noch mehr als an dem, was dasteht.

Man sieht es dem Buch an der Stirne an, wes Geistes Kind es ist. Durch seinen Leib strahlt seine Seele. Es hat ein Gesicht, und das schaut uns an. Daher kam es, daß uns die Hand im Laden zuckte und wir uns geheimnisvoll zu ihm hingezogen fühlten, noch ehe sein Titel recht verstanden war. Das Buch als Erscheinung hatte es uns angetan.

Franz Hillig S. J.

WOCHENTAGSNAMEN ALS ASTROLOGISCHES URGUT

Unsere Zeitrechnung mit den Namen der heutigen Wochentage und ihre Zuteilung an die einstigen römischen Planetengötter führt tief hinein in astrologische Gedankengänge früherer Zeit. Schon die Tatsache, daß unsere heutige Woche gerade sieben Tage zählt, ist nicht so selbstverständlich, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Unsere germanischen Vorfahren kannten nur Fristen von vierzehn oder fünfzehn Tagen als wochenähnliche Zeiteinheiten. Die Natur selbst leitete durch die vier Mondphasen zur Einteilung des Monats in vier Teile von gleicher Dauer an. Der Mondlauf war die erste in sich geschlossene Zeiteinheit. So mag die ursprünglich als Zeitmaß aufgekommene Woche nichts anderes als das Viertel des synodischen Mondmonats gewesen sein, wie ja auch sprachgeschichtlich das Wort Woche „Wechsel" bedeutet, nämlich den Wechsel in der Lichtgestalt des Mondes. So konnte der Beginn jeder der vier Phasen bequem als Zeitmaß benutzt werden. Aber diese Mondwochen waren nur ein unvollkommenes Mittel zur Zeitberechnung, weil der synodische Mond, das heißt die Zeit zwischen zwei Neu- oder Vollmonden im Durchschnitt 29 Tage, 12 Stunden, 44 Minuten zählte, der periodische oder siderische Mond, d. h. die Zeit zwischen zwei Durchgängen des Mondes durch denselben Längengrad des Himmels oder die Zeit, innerhalb welcher der Mond zu demselben Fixstern zurückkehrt, um zwei Tage und fünf Stunden kürzer ist. So schwankten die Mondwochen zwischen sieben und acht Tagen, gaben keine festgeregelten Zeitmaße und kamen beim Fortschreiten astronomischer Kenntnisse auch wieder außer Gebrauch.

Tatsächlich ist denn auch die Anwendung der Mondwoche bei den alten Kulturvölkern nicht überall nachzuweisen. So teilten die Ägypter den Monat in dreimal zehn Tage, die Inder und Perser in zwei Monatshälften und jede von diesen in drei Teile zu je fünf Tagen. Bei den Griechen hatte die Woche als uralte Einrichtung zehn Tage, und erst nach Jahrhunderten kam die siebentägige Planetenwoche in Übung. Die Römer zählten in alter Zeit nach einer Art achttägiger Woche, und jeder achte Tag, die sogenannte nundinae, war Markttag. Erst um die Zeit von Christi Geburt wurde in Rom die siebentägige Woche eingeführt und im Jahre 321 durch Kaiser Konstantin allgemein und zum öffentlichen Gebrauche gesetzlich vorgeschrieben. Wenn also die meisten alten Kulturvölker weder eine siebentägige Woche noch eine Einteilung des Monats in vier der Siebentagewoche nahekommende Teile kennen, so ist es fraglich, ob unsere heutige Woche in die Uranfänge der Menschheit zurückgeht.

Bei den alten Assyriern und Babyloniern sind nur Ansätze zu einem siebentägigen Zeitraum festzustellen, aber nicht die Woche selbst. Bei den Babyloniern hatte jeder Tag seine kultische und abergläubische Bedeutung. Sie unterschieden zwischen guten und bösen Tagen. An den bösen waren Festlichkeiten, Schmausereien und Handlungen von größerer Wichtigkeit verboten. Solche böse Tage — dies nefasti — waren der 7., 14., 21. und 28. Durch die Auszeichnung dieser Tage wurden die ersten 28 Tage jedes Monats in siebentägige Wochen geteilt. Die zwei übrigbleibenden Tage des Mondmonats galten als Schalttage, die die Wochen mit den Monaten ausglichen. Ob diese Tage mit den Mondphasen zusammenhingen, ist nicht zu erweisen. So war also eine Mondwoche in Babylonien längst vorhanden, bevor man jeden Tag der Woche mit einem Planeten verband. Die Planetenwoche der Babylonier ist jedenfals viel jüngeren Datums. Wenn auch alle literarischen Quellen über die Geschichte des Planetenkultes darauf hinweisen, daß wir in Babylonien den Ursprung der Planetentypen zu suchen haben, so besitzen wir doch keine Darstellung dieser sieben Wandelsterne als geschlossener Einheit. Die Mondwoche fand zunächst nur in den Kreisen der Sterndeuter und Priester Anwendung und verdrängte erst nach und nach die ursprünglich beim gewöhnlichen Volke übliche Fünffingerwoche, von der sechs auf einen Monat gingen, drei auf die Zeit des zunehmenden und drei auf die Zeit des abnehmenden Mondes, die in immer gleicher Wiederkehr der Reihe nach

mit dem Namen der drei Gottheiten des Himmels, des Wassers und der Erde, Anu, Ea und Bel benannt wurden. Um 1600 v. Chr., zur Zeit Sargons, haben beide Wochen nebeneinander bestanden, bis schließlich der Festkalender der Priester sich durchsetzte. Es waren dann wohl astrologische Reflexionen der hellenistischen Zeit, aus denen die Beziehung der Wochentage zu den Planeten abgeleitet wurden.

Im zweiten Jahrhundert v. Chr. kam die siebentägige Planetenwoche aus Alexandrien nach Griechenland und verdrängte dort, wie schon gesagt, die zehntägige Woche. Im römischen Reich setzte sich die siebentägige Woche um den Beginn unserer Zeitrechnung immer mehr durch. Noch heute finden sich hie und da an den großen Heerstraßen, auf denen römischen Legionen nach Germanien zogen, Wochentagsgöttersteine und die sogenannten Jupitergigantensäulen, d. h. Darstellungen von römischen Gottheiten, die den Planetengöttern des Orients entsprachen. Die Ordnung der Wochentagsgötter beruht auf der Ordnung der Planeten nach ihrer Umlaufszeit um die Sonne, also auf einer natürlichen Ordnung. Das wird auch im Wesentlichen von dem griechischen Geschichtsschreiber Dio Cassius (Anfang des 3. Jahrh. n. Chr.) bezeugt: „Wenn man die Stunden des Tages und der Nacht von der ersten Stunde des Tages zu zählen anfängt, diese dem Saturn, die folgende dem Jupiter, die dritte dem Mars, die vierte der Sonne, die fünfte der Venus, die sechste dem Merkur, die siebente dem Mond beilegt, nach der Ordnung, welche die Ägypter den Planeten zuweisen, und immer wieder von vorn anfängt, so wird man, wenn man alle 24 Stunden durchgegangen ist, finden, daß die erste des folgenden auf die Sonne, die erste des dritten Tages auf den Mond, kurz die erste eines jeden Tages auf den Planeten trifft, nach dem der Tag benannt wird."

Bei den Juden ist die siebentägige Woche uralt. Sie geht auf die Schöpfungswoche zurück (nach 1 Mos. 2 ff.), aber ohne jede Beziehung zu der planetarischen Bedeutung der Woche. Eine Planetenwoche gab es erst viel später; sie ist vielleicht durch die ägyptisch-hellenistische Astrologenliteratur eingedrungen. Die einzelnen Wochentage hatten bei den Juden keine besonderen Namen, sondern sie wurden gezählt (vgl. Mark. 16, 2; „Sie kamen am ersten Tage der Woche zum Grabe"), mit Ausnahme des siebenten Tages der Woche, der als Sabbat, als Ruhetag, bezeichnet und religiös gefeiert wurde (nach Mos. 2, 1 f.): „Und Gott vollendete am siebenten Tage das Werk, das er gemacht hatte, und ruhte am siebenten Tage." Aus der jüdischen Sabbatwoche ging dann die christliche Sonntagsrechnung hervor und gab der Wochenrechnung bei allen christlichen Völkern den festen Halt. Und „so hat", bemerkt sehr schön Boll, „der aus der Planetenwoche der Astrologen in das abendländische Mittelalter übergegangene Sonntag, der dies Solis, über den „Tag des Herrn" einen eigenen physischen Glanz gebreitet, der ihn über den jüdischen Sabbat erhebt und in Millionen, die von dem heidnischen Ursprung dieser Bezeichnung nichts ahnen, noch heute befreiend und beglückend weiterwirkt" (Sternglaube und Sterndeutung, 1931, S. 31).

Zur Bezeichnung der einzelnen Wochentage waren die Namen der alten babylonischen Tagesgötter verwendet worden, wie aus der untenstehenden Tabelle hervorgeht. Bei den Germanen wurden die Götter der alten Planetenwochen durch Namen aus der germanischen Mythologie ersetzt. Dienstag wurde zum Tag des Mars, des germanischen Kriegsgottes Ziu oder Tiu, Mittwoch, der Tag des Merkur, zum Tag des Wodan, Donnerstag, der Tag des Jupiter, zum Tag des Donar, Freitag, der Tag der Venus, zum Tag der Freya oder Frigga. An die Stelle des Saturn trat der Samstag, der Saturntag, im Englischen Saturday, im Altnordischen der „Waschtag", Laugadagr. So klingt nach Jahrtausenden aus den Namen der Wochentage bis in unsere Zeit herein die Idee vom Himmelsbild und der Sternglaube vergangener Zeiten.

Deutsch	Lateinisch	Altnordisch	Englisch	Französisch	Italienisch
Sonntag	Dies Solis	Sunnudagr	Sunday	Dimanche	Domenica
Montag	Dies Lunae	Mânadagr	Monday	Lundi	Lunedi
Dienstag	Dies Martis	Tysdagr	Tuesday	Mardi	Martedi
Mittwoch	Dies Mercurii	Odinsdagr	Wednesday	Mercredi	Mercoledi
Donnerstag	Dies Jovis	Thorsdagr	Thursday	Jeudi	Giovedi
Freitag	Dies Veneris	Friedadagr	Friday	Vendredi	Venerdi
Samstag	Dies Saturni	Laugadagr	Saturday	Samedi	Sabbato

Philipp Schmidt S. J.

Besprechungen

Zeitbücher

VOM GEIST UND UNGEIST DER ZEIT Von Herbert Ihering. (104 S.) Berlin 1947. Aufbau-Verlag. DM 3.90.

Der bekannte Berliner Kritiker versucht, dem Theater einige feste Maßstäbe zu reichen, damit es seine geistige Unsicherheit leichter überwinde. Mit klugen Unterscheidungen im Dramaturgischen und sehr beherzigenswerten Ratschlägen für die Schauspieler trägt er seinen Teil zur Klärung bei. Um das Büchlein voll zu machen, hat er ihm manches mehr Zufällige beigefügt. So entsteht eine Sammlung immer anregender, aber nicht stets gleich tief greifender Gedanken über unsere kulturelle Lage.

W. Barzel S. J.

DIE GEISTIGE SITUATION DES DEUTSCHEN SCHRIFTSTELLERS. Von Heinrich Berl. (28 S.) Baden-Baden 1947, Hans Bühler Junior.

Kaum ein Tag vergeht heute, ohne daß die Zeitungen von der Notlage der geistig Schaffenden berichten. Der badische Schriftsteller Heinrich Berl schildert die sehr verwickelte und fragwürdige Lage des deutschen Schriftstellers in unserer Zeit in einer Ansprache, die er bei der Gründungsversammlung des Verbandes Südwestdeutscher Autoren (1947) in Baden-Baden gehalten hat. Der deutsche Schriftsteller, dem deutschen Schicksal verhaftet, muß sich auf den Boden der Wirklichkeit stellen. Seine Aufgaben umreißt Berl folgendermaßen: Versöhnung der inneren und äußeren Emigration, Überwindung der geistigen Trennung Deutschlands von der Welt, Verteidigung der Freiheit des Geistes bei Bindung an das Gewissen und die Verantwortung vor dem Volk, Rückführung des Volkes von der Bestialität zur Humanität, Erziehung der Jugend zu demokratischer Haltung. Im weiteren stellt Berl die heutigen Schwierigkeiten bei der Verteilung der Bücher heraus und fordert eine größere Einschaltung des Autors dabei. Nach der inhaltlichen Seite der Neuerscheinungen fordert er starke Mitarbeit des deutschen Schriftstellers an der geistigen Lösung der Fragen unserer Zeit, vor allem der sozialen. Die Rede zeichnet sich durch Klarheit und Offenheit aus.

H. Gorski S. J.

AM RANDE VERMERKT. Gesammelte Aufsätze 1941—1944. Von Harald Nicolson. Ins Deutsche übertragen von Leo Emmerich. (335 S.) Bonn 1947, Ferd. Dümmlers Verlag.

Harald Nicolson, der geist- und humorvolle Biograph und Essayist, der den Diplomatenberuf mit der Feder vertauschte, ist auch in Deutschland kein Unbekannter; seine Bücher über die „Friedensmacher" von 1919 und über Lord Curzon sind seinerzeit viel gelesen worden. So freut man sich, ihm wieder in diesem vortrefflich übersetzten Bande zu begegnen, der ein buntes Kaleidoskop darstellt: er enthält eine Sammlung der während des Krieges für den „Observer" geschriebenen Aufsätze. Mag auch manches aus der Augenblickssituation heraus entstanden sein, so behalten diese Blätter doch gerade für uns Deutsche ihren Reiz, da wir hier einmal sehen, wie sich Menschen und Zeitläufe während der Jahre unserer Isolierung in den Augen eines intelligenten und welterfahrenen Engländers darstellten. Nicolsons Betrachtungsweise ist vielleicht ein wenig vordergründig; sie dringt nicht bis zu metaphysischen Tiefen vor, aber er hält seinen Kopf immer über dem Nebel. So finden sich auch über Deutschland — etwa über den deutschen Humor und Gefahren der „deutschen Seele" — einige gescheite Worte, die ihre Gültigkeit bewahren.

O. M. v. Nostitz

UNSER TÄGLICH LEBEN. Von F. H. Ryssel. (294 S.) Freiburg 1947, Badischer Verlag.

Ein Sammelband von Zeitungsstücken, die nach dem Urteil des Herausgebers die bezeichnendsten und bemerkenswertesten sind, die die deutsche Presse in den Jahren 1945 und 1946 zu bieten hatte. Aus neunzehn verschiedenen Blättern entnommen, soll die Auswahl in einem Querschnitt zeigen, was in jener schweren Zeit nach dem Zusammenbruch in Deutschland gedacht und besprochen wurde, in welchem Ton und mit welchem Ethos man die Probleme anfaßte. Ob diese Zusammenfassung ganz treffend das widergibt, was damals bei uns lebendig war, kann schwer beurteilt werden, weil diese Zeit geradezu durch ihre Unübersichtlichkeit charakterisiert war. Der Rezensent kann, um von der vielfältigen Kostbarkeit einer solchen Sammlung ein Bild zu vermitteln, nur weni-

ges erwähnen, und er muß sich die Freiheit nehmen, das herauszugreifen, was ihm persönlich am besten gefallen hat.

Schriftstellerisch die größte Dichte schien der Bericht Alfred Döblins über seine Flucht und Wiederkehr zu haben, obwohl dieser Beitrag auch am meisten zum Widerspruch herausfordert. Rudolf Heizler hinterläßt einen starken Eindruck durch die kommentarlos bis zur äußersten Objektivität getriebene Schilderung einer militärischen Exekution. Unter den politischen Stücken fällt besonders der Aufsatz von Albert Komma auf, der eine kluge Entmythologisierung des Begriffs Preußen vornimmt. Eine ausgezeichnete journalistische Leistung stellt die Betrachtung Richard Tüngels über Goya dar.

Sehr bezeichnend ist das Vorwalten rein moralischer Überlegungen. Darin drückt sich eindrucksvoll der Ernst und die Ehrlichkeit aus, mit der der deutsche Geist in sich ging. Es wird aber auch eine gewisse Ratlosigkeit offenbar, das Fehlen konkreter Ansatzpunkte des Denkens und die Gefahr, sich in Allgemeinheiten zu verlieren.

Ebenfalls bezeichnend ist die Seltenheit von Humor. Nur wenige Stücke versuchen es, den Ernst unseres Lebens mit einem Lächeln aufzuhellen. Ganz ohne Bitterkeit gelingt das auf köstlich erfrischende Weise Arnold Ulitz und mit warmer Reife Hanns Braun.

W. Barzel S. J.

HUMANITAS. Ein Gespräch von der Würde des Menschen. Von E. R. Leander. (63 S.) Wedel in Holstein 1947, Alster-Verlag Curt Brauns. DM 2.50.

Junge Menschen mit stark künstlerischem Einschlag treffen sich nach dem Zusammenbruch mit einem Lehrer, den alle als Meister verehren und wie einen Freund lieben. Die Jugend hat durch den Krieg den geistigen Zusammenhang mit der Vergangenheit, die nur wenige Jahre zurückliegt, verloren. Sie zweifelt an allem und sucht trotzdem nach einer Sinngebung für ihr Leben. So gegenwartsnah die Fragen gestellt werden, ihre streng stilisierte Behandlung in Rede und Gegenrede läßt an Requisiten und Kulissen aus Humanistengesprächen im 15. und 16. Jahrhundert denken. Und das sachliche Ergebnis? Der Mensch ist das Maß aller Dinge, und die höchste Form des Menschen hat das Abendland zu Beginn seiner Geschichte bei den Griechen erreicht. Die Frage nach Gott wird dann und wann gestreift, von Christus und dem Christentum ist nicht die Rede. Die kleine Schrift bringt im einzelnen oft vortreffliche Einsicht und Anregungen. Aber weder Hölderlin noch Pindar sind die höchsten Erhebungen des abendländischen Geistes. Wer so denkt und als Erzieher danach handelt, gibt eine Zwischenlösung als endgültige Ordnung aus. Wenn die Krise der Gegenwart nicht durch eine klare und scharfe Kritik, die alle Versuche des Menschen allein als Versuchungen entlarvt, weiterführt zu einer Begegnung mit Gott und seiner Offenbarung, an die sich der Mensch zu binden hat, dann liefert auch die bestgemeinte Wiedergeburt des Menschen nur einen weiteren Beitrag zur Fieberkurve des abendländischen Geistes.

P. Bolkovac S. J.

HAMBURGER JAHRBUCH FÜR CHRISTLICHES GEISTESLEBEN. 1945—47. Herausgegeben von Lothar Schreyer. (278 S.) Hamburg 1947, Christian Wegner. DM 8.—.

Das Jahrbuch ging hervor aus einem Arbeitskreis des Hauses Heinrich Ludewig in Hamburg. Dort trafen sich seit dem Frühsommer 1945 evangelische und katholische Theologen und Laien zu Vorträgen und Aussprachen. Das Buch gibt mit einem Teil seiner 15 Beiträge einen aufschlußreichen Querschnitt durch die Arbeit der beiden Kirchen in Hamburg. In den übrigen Aufsätzen behandeln Männer der Praxis Fragen aus ihrem Beruf. Der weitgespannte Bogen der Themen reicht von Bibelstudien (vor allem einer neuen Übersetzung der Geheimen Offenbarung, in Sinnzeilen geschrieben) über den Zusammenhang zwischen der äußeren Welt und dem inneren Menschen (Armut, Furcht und Hoffnung, Ethos des Arztes, Aufbau der Kirchen) bis in die Geschichtstheologie. Durch die Zusammenarbeit von Protestanten und Katholiken, Theologen und Laien ist dem Herausgeber ein Werk gelungen, das ebenso zeitnah wie gläubig ist, handfest und geistig zugleich. Ein zweiter Band wird vorbereitet.

P. Bolkovac S. J.

DEUTSCHLANDS ERNEUERUNG. Von Dr. Otto Strasser. (180 S.) Buenos Aires 1946, Editorial Trenkelbach, Casilla de Correo 273.

Der Bruder des getöteten Gregor Strasser, selbst 1933 aus Deutschland verbannt, legt hier seine Gedanken über das künftige Deutschland vor. Er spricht die Überzeugung

aus, daß weder Verstand noch Unverstand das Weiterbestehen Deutschlands werde verhindern können. Sein berufsständisches System nennt er „Solidarismus", wobei er sich in Sachen Bodenreform und Steuern an Henry George (Damaschke) anlehnt. Er vertritt einen deutschen und europäischen Föderalismus.

J. Gemmel S.J.

Religiöse Bücher

CHRISTLICHES REIFEN. Texte zu religiöser Lebensgestaltung aus den Werken J. H. Kardinal Newmans. Gesammelt, eingeleitet und übersetzt von Otto Karrer. (350 S.) Einsiedeln/Köln 1946, Benziger.

Worin liegt Newmans Bedeutung? Wohl in der Tatsache, daß hier ein hochgebildeter moderner Mensch fast hundert Jahre lang ein echt christliches Leben vorgelebt hat. Die Ehrfurcht vor Gott, jene Grundhaltung, die uns heute so fremd geworden ist, war die Grundstimmung seiner Religiosität. In Newman war Menschsein und Christentum in langen, schmerzlichen Prüfungen zur Reife vollendet. Die starke Anziehungskraft, die heute noch ungeschwächt von seinem Wort ausstrahlt, liegt vor allem darin begründet, daß seine religiöse Aussage so menschlich wahr und echt ist. Die seltene Verbindung von hoher Geistigkeit und religiöser Herzensgüte bezaubert den Leser immer wieder.

Leider sind die deutschen Ausgaben seiner Werke längst vergriffen. Daher begrüßen wir die neue kleinere Auswahl, die Otto Karrer, sicher einer der bedeutendsten Newmankenner, herausgebracht hat. Diese Textauswahl ist keine Aphorismensammlung, die das Schönste zerstört hätte; sie bietet Predigten und Ansprachen des Kardinals, die unter dem Gesichtspunkt ausgewählt wurden, daß sie eine Hilfe zur persönlichen Lebensgestaltung bieten können.

Mancher Leser mag überrascht sein, daß der größere Teil dieser Predigten aus Newmans anglikanischer Zeit stammt. Aber Newman hatte ja immer schon in der vorreformatorischen Kirche gelebt. Und er hat selbst diese Stücke in der katholischen Zeit seines Lebens neu herausgegeben. „Das mag uns eine Erinnerung an die Gegenwart des göttlichen Geistes auch in jenen gläubigen Menschen sein, deren Form noch nicht restlos in die der Mutter Kirche eingegangen, aber in allem, was sie richtig glauben und leben, Geist von ihrem Geist und Fleisch von ihrem Fleische ist", sagt Karrer in der Einleitung — ein gerade in unserer Zeit trostreiches Wort. Möge diese neue Auswahl aus Newmans Schriften den Leser zu jener Ehrfurcht führen, die der Kern aller Gottes- und Nächstenliebe ist.

A. Hüpgens S.J.

SEELENFÜHRUNG. Von P. J.-P. de Caussade S. J. (215 S.) Einsiedeln/Köln 1947, Benziger.

Das Buch handelt nicht, wie der Titel vermuten lassen könnte, von der Kunst, Seelen zu führen, sondern bietet eine Auswahl von 50 Briefen, die P. de Caussade (1675—1751) an verschiedene Ordensfrauen schrieb. Neben seinem Hauptanliegen, der Hingabe an die göttliche Vorsehung, tritt hier in großer Deutlichkeit der andere Pol seiner Spiritualität hervor: die Entäußerung von aller Selbstliebe. Beide ergänzen und bedingen sich, beide wirken den inneren Frieden. Es ist eine herbe Lektüre, denn de Caussade geht der Selbstliebe rücksichtslos und bis in die fühlbare Frömmigkeit zu Leibe. „Die reine Liebe ... kann nicht dulden, daß Gott das Herz mit sinnfälligen Tröstungen teilen muß" (S. 201). Die Briefe berufen sich oft auf Franz von Sales. Es ist sein Gedankengut, aber wie weit sind wir hier von der Anmut und dem menschlichen Reichtum des großen bischöflichen Seelenführers!

F. Hillig S.J.

VOM WEGE DER FRÖMMIGKEIT. Von Daniel Feuling. (78 S.) Beuron 1947, Beuroner Kunstverlag.

In diesem Bändchen spricht Feuling von der religiösen Bildung, vom Kampf des Christen, vom lebendigen Gebet, vom menschlichen Reifen und von der Gewissensheiligung. Es ist eine programmatische Schrift: das Wesentliche wird allenthalben in kurzen, fast schlagwortartigen Umrissen herausgearbeitet. Neben dem ausgezeichneten psychologischen Unterscheidungsvermögen beeindruckt die Sicherheit der theologischen Urteilsbildung. Die gehaltvolle Schrift klärt nicht nur auf, sondern regt auch zum Weiterdenken an. Gelegentlich wünschte man neben den rein theoretischen Erwägungen auch praktische Beispiele, die eine leichtere Verarbeitung und Anwendung des Gebotenen ermöglichen würden.

H. Thurn S.J.

VON DER EINFACHHEIT. Von Richard Egenter. (56 S.) Regensburg 1947, Gregorius-Verlag.

Das Leben nahezu aller Menschen ist nach dem verlorenen Krieg nicht nur einfach, sondern geradezu primitiv geworden. Den Sinn des einfachen Lebens aufzuweisen, ist die Absicht der Schrift Egenters.

Trachtet man, „wo uns die Weite versagt ist, in die Tiefe, dann kann die Armut das Tor zu einem einfachen Leben werden, dem der Armeleutegeruch fehlt, das in seiner Wesentlichkeit reicher macht".

Es gibt nun eine „Einfachheit argloser Unschuld", die der Reife widerstreitet, weil die Erfahrungen fehlen, die das Leben so verworren und schwierig erscheinen lassen. Die andere Form der Einfachheit ist „bewußtes Einfachsein". Ihre Wesenszüge sind: Wesensechtheit, Vergeistigung, Zielbestimmtheit, Einfalt des Herzens. Sie führt zum „anspruchslosen Leben", das nicht mehr verdrängt, was es entbehren muß, sondern zu opfern versteht.

Diese natürliche Einfachheit wird überhöht durch die christliche Einfachheit. Die Weisheit schlichter Christlichkeit bedeutet „nicht zersplittertes Vielwissen, sondern ein umfassendes Erkennen aus den höchsten Ursachen". Und dieses Erkennen läßt auch die „innerweltlichen Sachverhalte im Licht des Glaubens überraschend einfach erscheinen". Es gibt eine „Frohbotschaft der Einfachheit". Sie ist die Botschaft sittlicher Lauterkeit und Herzensreinheit, die in der Gestalt Christi, in seiner „bezaubernden Einfachheit" schönsten Ausdruck fand. Deshalb gibt es auch eine Lebensweisheit des Christen, die lautet: „Einfach im Herrn." Sie wird nur dem zuteil, der glaubt und wahrhaft liebt.

H. Thurn S. J.

DAS RÄTSEL DES ÜBELS. Von M. C. D'Arcy S. J., übersetzt von Elisabeth Pustet. (Kleine Schriftenreihe 2.) (63 S.) Regensburg 1947, Gregorius-Verlag (vorm. Friedrich Pustet). Geh. M 1.80.

Ohne Zweifel ein gegenwartsnahes Thema! Kaum eine Zeit hat die Rätselhaftigkeit des Übels so sehr gefühlt wie die unsere. Dieses Büchlein, dem Georg Engelhardt ein treffendes Geleitwort mitgegeben hat, will die Übel nicht aus der Welt wegdisputieren, wie so viele Idealisten und Pantheisten es getan haben; es steht auf dem Boden der Wirklichkeit: die Übel in der Welt sind eine Tatsache. Hebt diese Tatsache die Existenz und Güte Gottes auf? Keine Wahrheit hebt die andere auf. Das Übel ohne Gott und seine Güte wäre kein Problem. Das Übel ist nur ein Rätsel unter der unbestrittenen Voraussetzung der Existenz des gütigen Gottes.

Um die Lösung dieses Problems geht es. Der Verfasser meistert seine gewiß nicht leichte Aufgabe mit großer Sicherheit. Er versteht es, abstrakte Dinge faßlich darzustellen und sich in die Schwierigkeiten des vom Übel bedrängten Menschen einzufühlen. Wahre Geistesgröße kann sich auch dem schlichten Menschen verständlich machen. Der Gedankenlosigkeit wird jedoch scharf begegnet. Wer die Frage nach dem Rätsel des Übels stellt, muß sich auch dazu bequemen, folgerichtig zu denken. — Dem Büchlein ist weiteste Verbreitung zu wünschen.

W. Brugger S. J.

DIE WELT OHNE CHRISTUS? Von Julius Maria Becker. (92 S.) Angermund 1947, Verlag „Der Pflug" Julius Nüttgens.

Mit starker Überzeugungskraft und leidenschaftlicher Beredsamkeit wird die Sache des Christentums geführt. Die Aufsätze stammen aus der Zeit, in der man mit Recht Goethe, Rilke, die vierte Ekloge Vergils zu Bundesgenossen des Christentums machte. Heute stehen wir in veränderten Fragestellungen. Unmittelbare Dienste kann uns der kämpferische Wille von damals nicht leisten. Aber wir können ihn um seinen Schwung beneiden.

W. Barzel S. J.

Psychologie

LEITFADEN DER PSYCHOLOGIE. Von Hans Langendörfer. (112 S.) Bonn 1947, Peter Hanstein.

Das Werk von Langendörfer erscheint als zweite verbesserte Auflage. In sieben Hauptstücken werden folgende Themen behandelt: die Seele, Gefühl und Wille, die Psychologie der Empfindungen, die Raumwahrnehmung, Entwicklungspsychologie, Psychologie der Vorstellungen und des Gedächtnisses, Gesamtpersönlichkeit.

Die Gliederung ist eigenartig, aber vernünftig begründet. Während die größeren Werke der empirischen Psychologie mit dem Einfachsten beginnen — mit den Empfindungen — und zum Zusammengesetzten aufsteigen, also analytisch vorangehen, wird ein Leitfaden besser vom Komplexen seinen Aus-

gang nehmen. Er spricht auf diese Weise das Interesse des Lesers unmittelbar an, beantwortet zunächst Fragen, die dem Leben entwachsen sind, ohne allzu großen wissenschaftlichen Ballast, gibt Richtungen an, die tieferes Eindringen lohnen. Es ist eine Erfahrungstatsache, daß zu Beginn eines Studiums schlichte Übersichten bessere Dienste tun als umfängliche Werke, die eher abschrecken als anlocken.

Der vorliegende Leitfaden ist gut gelungen und erfüllt seinen Zweck. Vor allem verdient Lob die, wenn auch nur kurze so doch treffende Behandlung der Entwicklungspsychologie, die in Lehrbüchern meist recht stiefmütterlich behandelt oder ganz übergangen wird.

H. Thurn S. J.

DER RELIGIÖSE AKT ALS SEELISCHES PROBLEM. Von Georg Wunderle. (30 S.) Würzburg 1947, Augustinus-Verlag.

Die Ausführungen der Broschüre beschäftigen sich „mit dem seelischen Geschehen, das sich in der Gestalt des religiösen Aktes in unserem Innern abspielt".

Der religiöse Akt wird wesentlich als Ausdruck des menschlichen Strebens zu Gott hin gewertet. Die unbedingte, unbezweifelte Wirklichkeit Gottes ist schlechthin Voraussetzung jeglichen religiösen Aktes. Grundlegend ist weiterhin das Gefühl des Unheimlichen, das den Menschen als eine Ahnung von der Größe und Macht Gottes überkommt. Aus der erlebten Abhängigkeit wächst das Gefühl der Bedürftigkeit, das allerdings leicht zu rein egoistischer Haltung Anlaß wird, wenn nicht die Gnade helfend eingreift.

Eine besonders bedeutsame Frage wird mit der Tatsache der „zweiten Geburt" aufgeworfen. Wie ist es möglich, daß Gott vom Menschen angenommen und verworfen werden kann? Daß er also „in das unruhige Getriebe der menschlichen Meinungen hineingezerrt" werden kann? Denn zweite Geburt bedeutet doch Wiedergewinnen Gottes, nachdem er verloren war. Der Grund ist „die Freiheit des Menschen, die eine Freiheit selbst dem Schöpfer und Herrn gegenüber" ist.

Eine andere Frage ist die nach der Möglichkeit, im religiösen Akt Gottes habhaft werden zu können. Pascal sieht im Verhältnis des gefallenen Menschen zu Gott ein unbegreifliches Mysterium. Mit Recht: denn der „horror pleni", die Angst vor der unendlichen Fülle Gottes ist der Ausdruck des unendlichen Abstandes. Und doch darf der heilige Augustinus sagen: „inhorresco et inardesco". Es treibt den Menschen zu Gott hin, weil er trotz des Abstandes ihm irgendwie ähnlich ist, so daß er ihn lieben kann. Ja es heißt bei Augustinus: „tu excitas ..." Gott drängt den Menschen, sich an ihn zu wenden; darin liegt der Kern des Geheimnisses: Gott und Mensch. Noch einige andere wichtige Probleme wirft die Studie auf, so z. B. wie denn „die Gnade an die unterbewußten Elemente der menschlichen Seele anknüpfe", wie die praktischen Schwierigkeiten des religiösen Aktes überwunden werden können, wie die Seele in liebendem Streben aus der „apatheia" zur „beglückenden Immanenz" gelange.

H. Thurn S. J.

CHARAKTER UND SCHICKSAL. Eine pädagogische Menschenkunde. Von Hermann Nohl. (189 S.) Frankfurt am Main 1947, Gerhard Schulte-Bulmke. Kart. DM 9.50.

Die Psychologie hat in den letzten Jahrzehnten manches zu Wege gebracht. Der Vorwurf, der einstmals der naturwissenschaftlichen Methode gemacht wurde — dem praktischen Leben zu wenig zu nützen —, kann heute nicht mehr erhoben werden. Man könnte eher das Gegenteil feststellen, — daß die Gesichtspunkte und Einzeluntersuchungen allmählich zur unübersichtlichen Vielfalt geworden seien. Man ist geneigt, den zu suchen, der auf allen „Instrumenten" souverän zu spielen vermag, sich aus innerer oder äußerer, notwendig erscheinender Beschränkung nicht einer Richtung oder Auffassung verschrieben hat.

Es ist deshalb eine verdienstvolle Tat, in einem Werk die auseinanderstrebenden Meinungen darzustellen, aber zugleich eine wertende, die Spreu vom Weizen sondernde, an der Erfahrung orientierte Sichtung vorzunehmen. Diese Aufgabe stellt sich Nohl in „Charakter und Schicksal". Man darf gleich hinzufügen, daß er sein Ziel erreicht hat. Er darf sein Buch mit Recht eine „pädagogische Menschenkunde" nennen, denn es führt in die wichtigsten Fragen der Erziehung ein, verschreibt sich niemandem und ist doch bewußt vielen verpflichtet.

In einem Abschnitt „Die Polarität der Charakterzüge" macht der Verfasser auf die Tatsache der Spannungseinheit des Menschen aufmerksam. Der Tiefenpsychologie,

die einen bestimmten Trieb absolut zu setzen pflegt, also die Vielfalt der Triebe, Dränge und Strebungen künstlich vereinfacht, wird die Mannigfaltigkeit verschiedener Triebkräfte gegenübergestellt. Mit Recht wird auf die Tatsache hingewiesen, daß die verschiedenen Triebe völlig unabhängig voneinander ihren eigensinnigen Weg gehen. „In dieser ursprünglichen Mannigfaltigkeit sind alle ausgesprochenen Disharmonien unseres Wesens gegründet. Wir sind uns selber vermöge ihrer ein Rätsel und oftmals anderen." (Dilthey) „Die Aufgabe des Lebens ist es, die ursprüngliche Mannigfaltigkeit zusammenzuleben und allmählich eine geistige Ordnung in uns zu erarbeiten, eine Arbeit, die nie zu Ende kommt." (S. 72)

Besonders scharf zeichnen sich Gegensätze der Auffassung ab, wenn die Typenlehren mit der Tiefenpsychologie verglichen werden. Während im ersten Fall die Erforschung der „Anlagen" als Ziel gesetzt wird, die Anlagen in typischen Verhaltensweisen dargestellt und als Grundlage des Handelns angesehen werden, geht die Tiefenpsychologie einseitig von der Geschichte des Individuums, von den Umwelteinflüssen aus und versucht im Zusammenhang der Lebensgeschichte Schwierigkeiten zu klären und Wege zu weisen. Jedoch weist Nohl mit Recht darauf hin, daß es nie gelingen wird, aus dem einen oder anderen ausschließlich das Verhalten oder das Versagen zu deuten. Anlagen und persönliche Geschichte durchdringen einander. „Temperament, Geschlecht, Entwicklungsstufe, Rasse — in jeder dieser Lebensformen war die angeborene körperliche Grundlage in ihrer ausschlaggebenden Bedeutung klar, aber jedesmal ergab sich dahinter doch auch ein geistiger Einsatz und ein historischer Faktor, der die Lebensform wesentlich mitbestimmte." (S. 168)

Im Schlußteil des Werkes wird der menschlichen Freiheit die rechte Stelle zugewiesen. „Es kommt nicht darauf an, was die Natur aus dem Menschen, sondern was dieser selbst aus sich macht. Es gibt Formprinzipien der Seele, die aus dem freien geistigen Einsatz stammen, wo ihr ein Wert aufgeht und sie sich aus dieser höheren Erfahrung gestaltet" (S. 177). So ist das Schicksal auch Selbstwirken, die Verantwortung in der Freiheit der Selbstbestimmung.

H. Thurn S. J.

RÄTSEL DER TIERSEELE. Von Hans Wohlbold. (243 S.) Berlin-Grunewald 1947, F. A. Herbig Verlagsbuchhandlung (Walter Kahnert).

Man kann den Menschen wie den Tieren gegenüber eine zweifache Art des Verhaltens beobachten: entweder man begegnet ihnen mit festen Einstellungen, Überzeugungen, Wertungen — oder man schließt sich auf, beobachtet und fühlt sich ein. Die erste Art ist die des tätigen Menschen, der Zwekke verfolgt, die andere die des Wissenschaftlers, auch die des Künstlers und des Träumers.

Die Welt des Tieres ist für den tätigen Menschen ein wenig problematischer Bereich: denn seine Zwecke sind seit langem festgelegt, Neues gibt es hier nicht. Für den aber, der zu „schauen", sich aufzuschließen und zu beobachten vermag, ist dieses Reich noch immer ein Land der Geheimnisse und der Rätsel: die Übereinstimmungen, die Ähnlichkeiten von Abläufen, von Verhaltensweisen, von Gedächtniseigentümlichkeiten, von Gefühlszuständen und -äußerungen, von komplexen, sinnvollen Verfahren der Selbstbehauptung und der Sorge für die Brut u. a. m. sind im Vergleich zum Menschen, besonders bei den höheren Tiergattungen, verblüffend. Noch auffälliger sind Instinktbegabungen des Tieres, die der Mensch längst verloren hat.

Von all dem erzählt H. Wohlbold in seinem interessanten Buch. Er berichtet erstaunliche Dinge, Tatsachen, die so bemerkenswert sind, daß man oft geneigt ist zu fragen, ob sie nicht geträumte Erfindungen eines Märchenerzählers sind.

Daß bei aller Einfühlungsgabe und erzählenden Detailkunst die nüchterne Überlegung und das philosophische Unterscheiden nicht vernachlässigt werden, macht das Lesen des Buches besonders genußreich und befriedigend für den kritischen Verstand. Wären die mitgeteilten Vorkommnisse in allen Fällen verbürgte Begebenheiten, so wäre das Buch eine Fundgrube für jede systematische Darstellung biologischer Leistungen und instinktiver Fähigkeiten. Dies trifft allerdings nicht zu; aber es ist auch wohl nicht so sehr das Anliegen des Verfassers, eine Sammlung exemplarischer Fälle zu liefern, als vielmehr eine Fülle des Wunderbaren und Staunenswerten sichtbar werden zu lassen.

H. Thurn S. J.

1948 K 1745 c

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Adam, Karl, Una Sancta in katholischer Sicht. (143 S.) Düsseldorf 1948, Patmos-Verlag. Geb. DM 5.—

Alfred Döblin 70 Jahre. Eine Festgabe. (175 S.) Wiesbaden 1948, Limes-Verlag.

Bachler, Dr. Karl, u. Zimmermann, Paul, Das englische Drama von den Anfängen bis zur Gegenwart. (64 S.) Gelsenkirchen-Buer 1947, Felix Post. Brosch. DM 2.80

Bense, Max, Von der Verborgenheit des Geistes. (103 S.) Berlin 1948, Carl Habel.

Berg, Ludwig, Die Gottebenbildlichkeit im Moralsubjekt nach Thomas von Aquin. (120 S.) Mainz 1948, Kirchheim u. Co.

Bolkovac, Paul, Perspektiven. Weltanschauung und Gegenwart. (87 S.) Nürnberg 1948, Sebaldus-Verlag.

Boros, Eugen von, Der tönerne Götze, Roman. (334 S.) Aschaffenburg 1947, Paul Pattloch.

Buchberger, Dr. Michael, Aufbruch zur Einheit und Einigkeit im Glauben. (42. S.) Freiburg 1948, Herder. Brosch. DM 2.80

Corneille, Pierre, Polyeukt der Märtyrer. Christliches Trauerspiel in fünf Aufzügen. (Abendländische Bücherei) (127 S.) Freiburg 1948, Herder. Kart. DM 4.50

Danielou, Jean, Culture et Mystère. (88 S.) Paris 1948, Editions Universitaires.

Daur, Albert, Die Tragödie Fausts. Ein Versuch. (91 S.) Heidelberg 1948, Carl Winter. Geh. DM 2.—

Deml, Friedrich, Das Antlitz der Sybille. Erzählungen. (175 S.) Aschaffenburg 1948. Paul Pattloch. Kart. DM 6.50

Der Kampf um den Frieden. Mit Beiträgen führender Politiker und Wissenschaftler aller Länder. (178 S.) Koblenz, Historisch-politischer Verlag. Geh. DM 7.50

Die Kirche in der Welt. Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart. Ein Loseblatt-Lexikon. 2. Bd. (304 S.) Münster/Westf. 1948, Aschendorff. Geh. DM 4.—

Dietz, Matthias, S. J., Gebetsklänge aus Altspanien. Illationen des altspanisch-westgotisch-mozarabischen Ritus mit geschichtlicher und liturgischer Einführung. (192 S.) Bonn 1947, Buchgemeinde. Geh. DM 15.—

Dostojewskij, Fedor, Aljoscha und die Knaben. (Die Weltliteratur für die Jugend, 2. Bd.) (88 S.) Warendorf/Westf. 1948, J. Schnellsche Buchhandlung.

Faulhaber, Michael, Kardinal, Gottwärts. Sentenzen aus Predigten und Schriften, ausgewählt von E. v. Schmidt-Pauli. (116 S.) Wuppertal 1948, Abendland-Verlag.

Ferber, Walter, Der Föderalismus. Zweite erweiterte Auflage. (144 S.) Augsburg 1948, Naumann. Kart. DM 5.—

Fischl, Johann, Christliche Weltanschauung und die Probleme der Zeit. (442 S.) Graz 1948. Styria. Kart. S 14.40. Geb. S 19.20

Gadamer, Hans-Georg, Über die Ursprünglichkeit der Philosophie. (30 S.) Berlin 1948, Chronos-Verlag.

Galtier, Paul, S. J., Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs. (290 S.) Rom 1946, Universitas Gregoriana.

Garrigou-Lagrange, P. Reginald, O. P., Die drei Bekehrungen und die drei Wege. (117 S.) Freiburg 1948, Herder. Brosch. DM 5.—

Graefe Johanna, Über den Zauberberg von Thomas Mann. Eine kulturkritische Studie. (78 S.) Berlin 1947. Herbig. Geh. DM 3.—

Groß, Nikolaus, Rückkehr zur Familie. (79 S.) Heidelberg-Waibstadt 1948, Kemper.

Herwegen, Ildefons, Imago Dei. Gesammelte Aufsätze zur Frage des christlichen Menschenbildes. (104 S.) Düsseldorf 1948, Bastion-Verlag. Geb. DM 4.80

Hessen, Johannes, Religionsphilosophie. 2 Bde. (362 u. 400 S.) Essen 1948, Hans v. Chamier. Kart. je DM 18.—

Hippel, Ernst von, Gewaltenteilung im modernen Staate. (59 S.) Koblenz 1948, Historisch-Politischer Verlag. Brosch. DM 2.40

Hoff, Dr. August, Der Bildhauer Hans Dinnendahl. Mit 48 Kunstdrucktafeln. (16 S.) Köln 1948, Bachem.

Hoffmann, Ruth, Umgepflanzt in fremde Sommerbeete. (127 S.) Berlin 1948, Chronos-Verlag.

Hübner, Paul, Kosmischer Lobgesang. (40 S.) Mainz 1948, Drei Brücken-Verlag.

Hügel, Friedrich von, Religion als Ganzheit. Ausgewählt und übersetzt von M. Schlüter-Hermkes. (480 S.) Düsseldorf 1948, Patmos-Verlag. Geb. DM 16.50

— Inneres Leben. Herausgegeben von Dr. M. Schlüter-Hermkes. (46 S.) Düsseldorf 1948. Patmos-Verlag. Brosch. DM 1.80

Jacques, Norbert, Der Sternenrechner Behaim. (176 S.) Wuppertal 1947, Abendland-Verlag.

Jaspers, Karl, Der philosophische Glaube. (136 S.) München 1948, Piper u. Co. Kart. DM 6.50

Junker, Hubert, Jobs Leid, Streit und Sieg. (85 S.) Freiburg 1948, Herder. Kart. DM 3.80

Kamlah, Wilhelm, Die Wurzeln der neuzeitlichen Wissenschaft und Profanität. (43 S.) Wuppertal 1948, Abendland-Verlag.

Kastner, Ferdinand, S. A. C., Gefährten des Herrn. (120 S.) Limburg a. d. L. 1948, Lahn-Verlag.

Kölner Dombau. Jahrbuch des Zentral Dombau-Vereins. Erste Folge. (163 S.) Köln 1948, Bachem.

Kranefeld, Hans, und Hermanns, Ernst, Junge Kunst, Bd. 1. Gelsenkirchen-Buer 1947, Felix Post.

Kusch, Eugen, Nürnberg. Das unvergängliche Antlitz einer Stadt. (Mit einem Bilderteil) (90 S.) Glock und Lutz.

Laforet, Georg, Föderalismus und Gesellschaftsordnung. (Abendlandreihe Bd. 8) (102 S.) Augsburg 1948, J. W. Naumann. Kart. DM 4.70

Lesskow, Nikolaj, Am Ende der Welt. (Abendländische Bücherei) (108 S.) Freiburg 1948, Herder. Kart. DM 3.80

Leuchtturmjahrbuch 1948, herausgegeben von Heinrich Jansen Cron. (251 S.) Köln 1948, Bachem. Geb. DM 6.75

Litt, Theodor, Wege und Irrwege geschichtlichen Denkens. (155 S.) München 1948, Piper u. Co. Brosch. DM 6.—

Luther Deutsch. Band 9: Tischreden. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Herausgeber Kurt Aland. (308 S.) Berlin 1948, Evangelische Verlagsanstalt. Geb. DM 8.—

Matussek, Paul, Metaphysische Probleme der Medizin. Ein Beitrag zur Prinzipienlehre der Psychotherapie. (139 S.) Berlin 1948, Springer. Geh. DM 6.60

Mühlberger, Josef, Der Regenbogen. Gleichnisse — Legenden — Träume. (84 S.) Düsseldorf 1948, Patmos-Verlag.

Münster, Clemens, Dasein und Glauben. (32 S.) München 1948, Piper u. Co. Kart. DM 1.80

Naumann, Johann Wilhelm, Altes und neues Abendland. (164 S.) Augsburg 1948, J. W. Naumann. Kart. DM 6.—

Pascher, Joseph, Theologie des Kreuzes. Ein Versuch. (302 S.) Münster/Westf. 1948, Aschendorff. Kart. DM 8.—

Pius XII, Über die heilige Liturgie. Enzyklika Mediator Dei. (92 S.) Karlsruhe 1948, Badenia. Geh. DM 1.80

Portmann, Heinrich, Dokumente um den Bischof von Münster. (312 S.) Münster/Westf. 1948, Aschendorff. Kart. DM 6.—

Rest, Walter, Situation und Entscheidung. Zeitbuch für Politik und Kultur. (2. Folge 1948) (223 S. Warendorf/Westf., J. Schnellsche Buchhandlung.

Rody, Theo, Der Leib in der Herrlichkeit des Glaubens. (263 S.) München 1948, Schnell und Steiner. Geb. DM 7.50

Rommerskirch, Erich, S. J., Christus und die Menschen. (216 S.) Karlsruhe 1948, Badenia. Kart. DM 5.—

Rondet, Henri, S. J., Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique. (396 S.) Paris 1948. Beauchesne.

Sandburg, Carl, Guten Morgen Amerika. Ausgewählte Gedichte. (95 S.) Berlin-Grunewald 1948, Herbig. Geb. DM 4.80

Schiller, Friedrich von, Gesetz, Freiheit, Menschentum. Anthologie aus den Prosa-Schriften. Herausgegeben von A. E. Brinkmann. (80 S.) Hamburg 1947, Hoffmann u. Campe. Geh. DM 2.20

Schötz, DDr. Dionys, OFM., Erstes und zweites Buch der Makkabäer. (Echter-Bibel, 3. Lieferung) (108 S.) Würzburg 1948, Echter-Verlag. Kart. DM 4.60

Schulze, Dr. Rudolf, Das Gymnasium Paulinum zu Münster 797—1947. Die älteste humanistische Lehranstalt Deutschlands. (200 S.) Münster/Westf. 1948, Regenburg. Brosch. DM 14.50

Siegmund, Georg, Schlaf und Schlafstörung. (79 S.) Dülmen 1948, Laumann.

Stadler, Theodor W., Vergils Äneis. Eine poetische Betrachtung. (104 S.) Einsiedeln 1942, Benziger. Kart. Fr. 3.80

Stael, Madame de, Deutschland und Frankreich. Herausgegeben von A. E. Brinckmann. (94 S.) Hamburg 1947, Hoffmann u. Campe. Geh. DM 2.20

Thielicke, DDr. Helmut, Gericht und Heimsuchung. (71 S.) Tübingen 1948, Furche-Verlag. Kart. DM 2.70

Thieme, Karl, Jeremias, Vaterlandsverräter oder Friedensapostel? (30 S.) Freiburg 1948, Herder. Kart. DM 2.—

Tournier, Paul, Dr. med., Technik und Glaube. (356 S.) Tübingen 1948, Furche-Verlag. Geb. DM 7.80

Unger, Hellmuth, Pack-Eis. Ein Buch aus dem hohen Norden. (250 S.) Hamburg 1947, Hoffmann u. Campe. Geb. DM 7.50

Vergil, Äneis. Zweites Buch. (90 S.) Freiburg 1948, Herder. Kart. DM 4.—

Vernekohl, Wilhelm, Auf der anderen Seite. Aus der Lebensgeschichte einer Tänzerin. (79 S.) Warendorf/Westf. 1948, J. Schnellsche Buchhandlung.

Vogt, Adolf, Schule des Volkes. Die Referate der pädagogischen Tagung in Gelsenkirchen am 25 u. 26. Nov. 1947. (79 S.) Gelsenkirchen-Buer 1947, Felix Post. Brosch. DM 1.50

Walter, Eugen, Das Gebet des Herrn. (45 S.) Freiburg 1948, Herder. Kart. DM 2.80

Weigand, Wilhelm, Sebastian Scherzlgeigers Fahrt nach Kautzien. (328 S.) Wuppertal 1948, Abendland-Verlag.

Weinrich, Franz Johannes, Die sieben Geister Gottes und die sieben Gaben. (119 S.) Freiburg 1947, Herder. Kart. DM 3.50

Weyrauch, Wolfgang, Die Davidsbündler. (60 S.) Stuttgart 1948, Rowohlt-Verlag. Kart. DM 4.—

Wilpert, Paul, Erziehung zur Freiheit. (23 S.) Regensburg 1948, Josef Habbel. Geh. DM 1.50

1998 K 247

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

INHALT

Kirche und Politik 1
Von Johannes B. Schuster S. J.

Um die „Berufsständische Ordnung" 6
Von O. v. Nell-Breuning S. J.

Das Rassenproblem — anthropologisch gesehen 19
Von Hermann Muckermann

Chinas Schicksalsstunde 31
Ein Lagebericht von Charles Dupont

Fragen um den Schwarzen Markt 37
Von Felix zu Löwenstein S. J.

Kann es eine christliche Tragödie geben? 50
Von Werner Barzel S. J.

Entpreußung des deutschen Geschichtsunterrichts 61
Von Alfred von Martin

Zur deutschen Geistesgeschichte 67
Buchkritik von Hubert Becher S. J.

Takt oder Rhythmus? 69
Von Hubert Thurn S. J.

Diaspora heute 71

Besprechungen von Büchern . . 73

73. Jahrgang · 7. Heft · 142. Band · April 1948

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.

Unverlangte Manuskriptsendungen können bei Nichtannahme nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto 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:

P. Oswald v. Nell-Breuning S. J., Frankfurt/Main, Offenbacherlandstr. 224
Prof. Dr. Hermann Muckermann, Berlin-Frohnau, Kammgasse 9
P. Felix zu Löwenstein S. J., Karlsruhe/Baden, Bismarckstr. 61
Prof. Alfred v. Martin, München 23, Heimstättenstr. 8

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

Rosenkränze
Hausaltäre - Weihkessel
geschnitzte Kruzifixe usw.

*

Fordern Sie unser Angebot ein!

Besuchen Sie uns!

*

FRITZ PROPHETE

KALDENKIRCHEN (Rhld.), Bahnhofstr. 24

Großhandel in Kunst- und sakralen Gegenständen

HOLZ — KERAMIK — METALL

Morgens als erstes:

Erdkraft Heilerde innerlich. Durch einen regelmäßigen, kurmäßigen Gebrauch wird der Körper gereinigt, von allen Giftschlacken befreit. Das ist heute zur Gesunderhaltung, zur Steigerung der Spannkraft und des Leistungsvermögens sehr wichtig.

Erdkraft Heilerde ist seit 25 Jahren erprobt und bewährt. Vielseitig innerlich und äußerlich anwendbar, vorbeugend und heilend für Gesunde und Kranke. Vor allem bei Erkrankungen des Magens und des Darmes, gegen mangelnden Stuhlgang. Äußerlich gegen Gicht, Rheuma, Ischias u. v. a.

ERDKRAFT
HEILERDE

In den einschläg. Geschäften.
Hersteller: Erich Schumm (14a) Murrhardt

MHK 522

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

INHALT

Der Christ und die Entwicklungslehre 81
Von Kardinal Lienart

Staat und Kirche im heutigen Rußland 90
Von Wilhelm de Vries S. J.

Marienfreudigkeit 104
Ein Brief von Franz Hillig S. J.

Christliche Wirtschaftsethik . 112
Von Guido Fischer

Vergleichende Religionsgeschichte und Altes Testament 124
Von Johannes Beumer S. J.

Die Handschrift als Spiegel der Seele 131
Von Hubert Thurn S. J.

Das Alter der Welt im Spiegel der Atomphysik . . . 141
Von Diedrich Wattenberg

Das Glasperlenspiel 146
Buchkritik von Hub. Becher S. J.

Diözesangebetbuch in neuer Gestalt 149
Von G. Straßenberger S. J.

Cäsar und Kleopatra oder die Grenzen der Spaßmacherei . . 152
Von W. Barzel S. J.

Besprechungen von Büchern . 153

73. Jahrgang · 8. Heft · 142. Band · Mai 1948

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

HBIUB

Stimmen der Zeit. Monat… Schriftleiter: Anton Koch S. J., München 22, Ve… …ung: A. Brunner S. J., M. Pribilla S. J. (München), …goriana).

Aus der Abteilung „Umschau" k… …mmen werden; jeder anderweitige Nachdruck ist

Unverlangte Manuskriptsendunge… Rückporto beiliegt.

Die „Stimmen der Zeit" ersch… Einzelheft 2.— Mark; vierteljährlich 6.— Mark, zu

Im Falle höherer Gewalt und Betr… …g bzw. Rückzahlung des Bezugsgeldes.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., …kerei, Freiburg i. Br.

26. Okt. 1961
1. Okt. 1962
25. MRZ. 1971
12. Juli 1971
16. MAI 1973
6. Aug. 1974
3. 2. 75
10. 12. 80
23. NOV. 1977
22. JUNI 1981
11. Dez. 1981
13. JAN. 1982

An…

Wilh…
Univ…
Johan…
Diedr…
Hube…

Genehmigt durch G…
— Dire…

Material-Suche… Bedarf!

Sicherung

Der Verlag J. P. BACHEM, Köln, Marzellenstr. 35—43, sucht für die Fortsetzung der 9-bändigen Geschichte des katholischen Deutschland und der Zentrums-Partei von Geheimrat Dr. Karl Bachem über das Jahr 1914 hinaus alle Akten, auch Reichstags- und Landtagsberichte, Korrespondenzen, Notizen und Briefwechsel von Abgeordneten und Politikern, die Material für die Bearbeitung enthalten könnten. Gerade in einer Zeit wie der heutigen ergeben sich bei der Rückverlagerung von Akten, Privatbibliotheken etc. oft erstaunliche Funde. Der Verlag J. P. Bachem bittet daher um freundliche Benachrichtigung und ist bereit, alle Unkosten für Porti etc., die bei der Durchsicht und Sicherung entstehen können, zu zahlen. Unter Umständen kommt auch der Erwerb ganzer Nachlässe gegen Entgelt in Frage.

…n in Bronze-…nem Modell …rarbeit hergestellt. Ein erhabener Wandschmuck von bleibendem Wert, RM. 45.—, als Kleinformat in Holzton Gr. 30/30/3 cm RM. 35.— Barockengelskopf desgl. Gr. 20/20/10 cm RM. 38.—. Außerdem Relief Pius XII. ⌀ 30 cm RM. 35.—, nach der neuesten Aufnahme, in feinem Bronzeton. Bruder-Konrad-Relief Gr. 9/9 cm RM. 6.50. Pieta-Plaketten RM. 7.50 bis 10.50. Gedächtnisaltärchen Gr. 25/20 cm RM. 15.— Krippenfiguren usw.

Für die Kirche: Ia Marmorarbeiten aller Art, wie formschöne Weihwasserbecken, Taufsteine, Altäre, Bodenbeläge, Schriftplatten, Kriegergedächtnisstätten, sowie Statuen ab 1 Meter in höchster Vollendung, Hl. Grab-Christus, Grab- und Wegkreuze. *Ia Kunstschmiedearbeiten* (Prof. Holz) in Tumba-, Oster-, Altar- und Wandleuchtern, Klein-Stehgng „Ave Maria", Kleinst-Kerzenleuchtern, Weihbecken. Ferner: *Hausandachtsgegenstände, religiöser Wandschmuck, sowie* sämtliche Arten von *Kircheneinrichtungen u. Bedarfsartikeln. Devotionalien* werden laufend ergänzt. Ia Bodenplatten fürs Freie, tritt- u. wetterfest: *Glücksberger Naturschieferstein.* Bitte Wünsche angeben, fachm. Beratung. Bitte Bahn- und Poststation, Diözese und Dekanat mitteilen.

Emil Aukamm
(16) Wiesbaden-Biebrich

(gegr. 1925) Kircheneinrichtungen und religiöse Bedarfsgegenstände

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.

Unverlangte Manuskriptsendungen können bei Nichtannahme nur zurückgegeben werden, wenn Rückporto 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:

Wilhelm de Vries, Piazza S. Maria Maggiore 7, Roma (128)
Univ.-Prof. Dr. Guido Fischer, München-Allach, Rehsteig 6
Johannes B. Beumer, Büren/Westfalen, Burgstraße 64
Diedrich Wattenberg, Bremen-Lesum, Neue Straße 29
Hubert Becher, Bad Godesberg, Aloysiuskolleg

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

Material-Suche und Sicherung

Der Verlag J. P. BACHEM, Köln, Marzellenstr. 35—43, sucht für die Fortsetzung der 9-bändigen Geschichte des katholischen Deutschland und der Zentrums-Partei von Geheimrat Dr. Karl Bachem über das Jahr 1914 hinaus alle Akten, auch Reichstags- und Landtagsberichte, Korrespondenzen, Notizen und Briefwechsel von Abgeordneten und Politikern, die Material für die Bearbeitung enthalten könnten. Gerade in einer Zeit wie der heutigen ergeben sich bei der Rückverlagerung von Akten, Privatbibliotheken etc. oft erstaunliche Funde. Der Verlag J. P. Bachem bittet daher um freundliche Benachrichtigung und ist bereit, alle Unkosten für Porti etc., die bei der Durchsicht und Sicherung entstehen können, zu zahlen. Unter Umständen kommt auch der Erwerb ganzer Nachlässe gegen Entgelt in Frage.

Kirchen- und religiöser Bedarf!

Hl. Georg Wandrelief Gr. 46/32/4 cm in Bronzeton aus Spezial-Hartgußmasse nach eigenem Modell von Prof. Lauerman in feiner Bildhauerarbeit hergestellt. Ein erhabener Wandschmuck von bleibendem Wert, RM. 45.—, als Kleinformat in Holzton Gr. 30/30/3 cm RM. 35.— Barockengelskopf desgl. Gr. 20/20/10 cm RM. 38.—. Außerdem Relief Pius XII. ϕ 30 cm RM. 35.—, nach der neuesten Aufnahme, in feinem Bronzeton. Bruder-Konrad-Relief Gr. 9/9 cm RM. 6.50. Pieta-Plaketten RM. 7.50 bis 10.50. Gedächtnisaltärchen Gr. 25/20 cm RM. 15.— Krippenfiguren usw.

Für die Kirche: Ia Marmorarbeiten aller Art, wie formschöne Weihwasserbecken, Taufsteine, Altäre, Bodenbeläge, Schriftplatten, Kriegergedächtnisstätten, sowie Statuen ab 1 Meter in höchster Vollendung, Hl. Grab-Christus, Grab- und Wegkreuze. *Ia Kunstschmiedearbeiten* (Prof. Holz) in Tumba-, Oster-, Altar- und Wandleuchtern, Klein-Stehgng „Ave Maria", Kleinst-Kerzenleuchtern, Weihbecken. Ferner: *Hausandachtsgegenstände, religiöser Wandschmuck, sowie* sämtliche Arten von *Kircheneinrichtungen u. Bedarfsartikeln. Devotionalien* werden laufend ergänzt. Ia Bodenplatten fürs Freie, tritt- u. wetterfest: *Glücksberger Naturschieferstein.* Bitte Wünsche angeben, fachm. Beratung. Bitte Bahn- und Poststation, Diözese und Dekanat mitteilen.

Emil Aukamm
(16) Wiesbaden-Biebrich

(gegr. 1925) Kircheneinrichtungen und religiöse Bedarfsgegenstände

4. 80