N12<525131250 021
ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

144. BAND

1948—1949

VERLAG HERDER FREIBURG

dyh 2449.

Alle Rechte vorbehalten

HERDER-DRUCKEREI MÜNCHEN

Inhalt des einhundertvierundvierzigsten Bandes

	Seite
Angermair, Flucht vor der Wirklichkeit	358
Becher, Der ägyptische Joseph und Thomas Mann *	545
Boeyckens, Johan Huizinga und sein kulturhistorisches Werk	383
Braunmühl, von, Tod im Luftangriff *	312
Breuer, Das ewige Versprechen	497
Brunner, Stimmen zur Krise der Zeit *	64
— Philosophisches zur Tiefenpsychologie und Psychotherapie	91
— Der Mensch der Flucht	241
— Staatswohl und Parteien	401
Burger, Ein Spiegel sowjetrussischen Lebens *	68
David, Familienpolitik in der Schweiz	15
— Soziale Mündigkeit	115
Falk, W. Solowjows Stellung zur katholischen Kirche	421
Fürst, Betriebswirtschaftslehre und Sozialethik *	465
Gemmel, Pius XII. als Anwalt geistiger Freiheit *	309
Grenzmann, Werner Bergengruen	280
Gritschneder, Kulturfilm und Kirche *	392
Gundlach, Das Heilige Offizium und der Kommunismus	451
Haag, Die arabische Krise	505
Haas, Die Sprache der Bienen	303
— Ein Biologe gegen den Materialismus	371
Hermanowski, Das Gottesbild in der jüngsten flämischen Dichtung	40
Heydte, von der, Zum Problem des Föderalismus *	389
Hillig, Ecce Sacerdos Magnus	1
— Fragen um das geistliche Kleid	132
— Wer recht in Freuden wandern will	365
— Zu neuen Frankreichbüchern *	468
Hunger, Japan zwischen Kommunismus und Kirche *	147
Itzenplitz, Die Kamera als Kunstwerkzeug	460
Kirschbaum, Die Ausgrabungen unter der Peterskirche in Rom	292
Klenk, Seins- und Sinnkrise in Antike und Gegenwart	81
— Rückwärtsblickend vorwärtsschauen	321
— Glaube und Heimat	481
Kruse, Die Handschriftenfunde von Ain Feschcha	535
Löwenstein, zu, Katholisches Hochschulwesen in USA	529
Lüders, Um das Menschenbild Goethes	102
Mende, Zur Neuordnung des Wirtschaftslebens	59
Mödder, Die Todesursache bei der Kreuzigung	50
Muckermann Die neue Anthropologie im Zeitalter der Technik	250
Nell-Breuning, von, Berufständische Ordnung als Heilung der heutigen gesellschaftlichen Unordnung	260
Pribilla, Dogmatische Intoleranz und bürgerliche Toleranz	27
Richstaetter, Christusfrömmigkeit im Wandel der Zeiten *	550
Rommerskirch, Um die geistige Gestalt der Jugend	123
Schaller, Die Sonderstellung des Wassers in der Natur	142
Schmidt, Kepler und die Astrologie	353
Siegmund, Der Schmerz	437
— Schmerzverarbeitung	518
Sladek, Die Flüchtlingsfrage soziologisch gesehen	343
Thurn, Probleme der Lehranalyse *	66
— Metaphysische Probleme der Medizin *	149
— Entwicklungshemmungen	268
— Personwerdung	409
— Zur „Echtheit" des Charakters *	547
Vries, Joseph de, Naturgesetzlichkeit oder Freiheit?	489
Vries, Wilhelm de, Die Kirchenverfolgung in Rumänien	334 443
Zeiger, Katholische Arbeit im öffentlichen Raum	7

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

Verzeichnis der besprochenen Schriften

Seite

Anwander, Die Brücke zwischen Himmel und Erde 153
— Wörterbuch der Religion 153

Barbarino, Staatsform und politische Willensbildung 475
Basil, Der Taferlmaler 74
Beck Griechisch-deutsche Begegnung 557
Bergengruen, Werke 280
Betzner, Die Michaelsblume 73
Binger, Der Arzt und sein Patient . . 150
Bock, Das heimliche Reich 393
Bovet, Die Person, ihre Krankheiten und ihre Wandlungen 396
Brunner, Erkenntnistheorie 70
Bütow, Schlafende Gorgo 158

Callot, Frankreichs zeitgenössische Literatur 470
Camoes, Die Lusiaden 557
Caspar, Johannes Kepler 555
Cauwelaert van, Das Mädchen Roberta 158
Christiansen, Willensfreiheit . . . 72
— Lehrbuch der Handschriftendeutung 398

Dams, Das christl. Ordnungsbild der Gesellschaft 475
Demedts, Niemals wieder 73
Dietz, Gebetsklänge aus Altspanien . 554
Dimpfl, Gott unser Verteidiger . . 553
Doberer, Die Vereinigten Staaten von Deutschland 391
Dörfler, Das Christusbild 74
Dyroff, Einleitung in die Philosophie 473
— Ästhetik des tätigen Geistes . . . 473

Ehard, Freiheit und Föderalismus . . 390
Eschbach, Die Bedeutung Gertrud von Le Forts in unserer Zeit . . 556

Fechter, Siegfrieds Schuld und das Weltbild des Nibelungen-Liedes . . 478
Fischer, Die Völkerwanderung . . . 314
Frantz, Der Föderalismus 477
Fries, Die Religionsphilosophie Newmans 555
— Newman-Studien 555

Glum, Der künftige deutsche Bundesstaat 391
Godden, Der Fluß 75
Goethe, Die Schriften zur Naturwissenschaft 478
Görlitz, Wallenstein 554
Gollong, Das Senfkorn 398
Graber, Das Herz des Erlösers . . . 553
Grabmann, Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin 556
Gräff, Tod im Luftangriff 312
Grisar, Die Allokution Gregors XVI. vom 10. Dez. 1837 315
Guardini, Freiheit, Gnade, Schicksal 65

Seite

Hebensperger, Metaphysik des Dämonischen 154
Hengstenberg, Das Band zwischen Gott und Schöpfung 474
Hertzler, Der Doktor auf der Landstraße 317
Hoffmann, Umgepflanzt in fremde Sommerbeete 395
Homeyer, Von der Sprache zu den Sprachen 477
Hommes, Die innere Stimme 155
Hoppe, Das Leben beginnt morgen . 394
Hügel v., Religion als Ganzheit . . . 154
Huizinga, Werke 383

Jordan, Verdrängung und Komplementarität 72

Kamlah, Die Wurzeln der neuzeitlichen Wissenschaft und Profanität . 64
Keilhacker, Pädagog. Psychologie . 318
Kiechler, Verwandelt scheint die Welt 470
Kirfel, Die dreiköpfige Gottheit . . 154
Kornemann, Weltgeschichte des Mittelmeerraumes 313
Krecke, Vom Arzt u. seinen Kranken 316
Küchenhoff, Naturrecht und Christentum 76
Kühn, Vom Sinn der Vorgeschichte . 313

Laforet, Föderalismus und Gesellschaftsordnung 389
Lehmann, Die Sivaitische Frömmigkeit 154
Leibniz, Gesetz und Freiheit 156
Leicher, Leben aus dem Herzen des Gottmenschen 553
Liertz, Albert der Große 556
Littner, Aufzeichnungen aus einem Erdloch 318

Maiwald, Der Berliner Kongreß 1878 und das Völkerrecht 315
Mann, Die Geschichten Jaakobs . . . 545
Matussek, Metaphysische Probleme der Medizin 149
Mayer, Der Föderalismus in den fünf Erdteilen 391
Mensching, Soziologie der Religion 79
Merker, Flaubert 471
Merriam, Neue Wege der Demokratie 476
Metzke, Handlexikon der Philosophie 474
Michels, Schlagende Wetter 394
Miller, Die Botin 75
Mischler, Thomas More 555
Moody, John Henry Newman 555
Muckermann, Vererbung und Entwicklung 157
Mühr, Kontakte 396
Müller, La douce France 470
Müller, Welt und Mensch in ihrem irrealen Aufbau 71

Seite

Müller-Armack, Das Jahrhundert ohne Gott 64
Münster, Dasein und Glauben . . . 70

Newman, Historische Skizzen 315
Noüy du, Die Bestimmung d. Menschen 371

„Ordo", Jahrbuch 75
Osten v., Der Fräuleinsgang 75

Paulsen, Soziale Gerechtigkeit als Wertnorm der Wirtschaftsordnung 78
Peters, Deutscher Föderalismus . . 390
Pieper, Was heißt philosophieren? . 472

Reich, Kulturpolitische Aufsätze von A. Stifter 479
Renz, Freundes Lieb' und Treu' (Mörikebriefe) 479
Richstaetter, Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung . . 550
Rüther, Anima 398

Sackville-West, Adler und Taube 155
Brouwer, Desclée de, Satan 558
Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos 157
Schilcher, Das Dorf am Lech . . 396
Schiller, Gesetze, Freiheit, Menschentum 479
Schirmbeck, Das Spiegellabyrinth . 75
Schmid, Geschichte der griechischen Literatur 477
Schnack, Der erfrorene Engel . . . 394
Schneider, Die Stunde des hl. Franz von Assisi 154
Schnieber, Mein Weg zur Kirche . . 317
Schottländer, Die Mutter als Schicksal 72
Schröder, Theologia Deutsch . . . 558
Sealsfield, Nathan, der Sqatter-Regulator 394

Seite

Seignobos, Geschichte der französ. Nation 468
Siegmund, Jesus Christus heute . . . 553
Snapp, Ihr seid das Volk! 476
Soschtschenko, Der redliche Zeitgenosse 68
Speyer v., Magd des Herrn 554
Stael, Madame de, Deutschland und Frankreich 479
Stauffer, Christus und die Caesaren 314
Stepun, Vergangenes und Unvergängliches 316
Süsterhenn, Wir Christen und die Erneuerung des staatl. Lebens . . 475
Svensson, Nonnis Reise um die Welt 395
Szylkarski, Jugendgeschichte Adolf Dyroffs 473

Tau, Glaube an den Menschen . . . 318
Thyriot, Der Kreuzweg 74
Tomberg, Die Grundlagen des Völkerrechts als Menschheitsrecht . . 76

Uhling André Gide 471
Unger, Packeis 395

Vietta, Corydon 395
Vittorini, Gespräch in Sizilien . . 76

Wäsche, Honorio und der Löwe . . 557
Wahl, Französische Philosophie . . . 473
Weilner, Tanz und Erotik 472
Weiß, Der Geist ist's der lebendig macht 157
Weizsäcker v., Grundfragen medizinischer Anthropologie 471
Willige, Ewige Geburt 558

Zechlin, Maritime Weltgeschichte . 313
Zimmermann, Auf dem Weg zu Augustinus 156
— Ein Mann wie irgendeiner! 395

Berichtigung

Wir machen unsere Leser darauf aufmerksam, daß durch ein bedauerliches Versehen bei Heft 9 / Juni 1949 die Seitenzählung mit Seite 241 statt mit 161 begonnen wurde. Die nunmehr innerhalb des 144. Bandes (74. Jahrgang) fehlenden Seiten 161 bis 240 kommen in Fortfall.

ECCE SACERDOS MAGNUS

Von FRANZ HILLIG S. J.

Es gibt viele Aufnahmen des Heiligen Vaters. Man sieht ihn bei einem Empfang auf dem Thronsessel oder in einem Gespräch mit Kardinälen und Staatsmännern. Auf andern Bildern unterhält er sich mit Pilgern aus allen Ländern der Welt, mit Vertretern der verschiedensten Stände: mit jungen Brautpaaren, mit Arbeitern und Sportsleuten. Die Reporter überraschen ihn in seinem Wagen oder bei einer Besichtigung der päpstlichen Sternwarte in Castel Gandolfo. — Wo drängen sie nicht ein, und welches Geschehen zerrte ihre Kamera nicht vor das Auge der Weltöffentlichkeit? — Sie haben auch den betenden Papst photographiert.

Ich denke an eine Aufnahme aus großer Höhe, die von der Weite der Peterskuppel überwölbt wird. Man sieht den Papst, wie er, von den großformigen Kurven des marmornen Bodenbelags umschwungen, auf dem Betstuhl kniend, in Andacht versunken ist. Ein Bild, das über die Neugierde weit hinausführt in die Bereiche der Ehrfurcht. Ecce sacerdos magnus — das ist der Hohepriester! Durch die gewaltige Sprache der Formen hindurch erfaßt den Beschauer eine Ahnung von der Erhabenheit und Heiligkeit solchen Amtes, von dem lastenden Druck und der Einsamkeit, die um diesen Beter sind, hier wo auf dem Gipfel und am Rande des Irdischen der Pontifex die Anliegen der Menschheit dem ewigen Gott entgegenträgt.

Es gibt viele Titel des Papstes, und viele Stufen haben ihn zu dieser Höhe emporgeführt. Sie werden eine nach der andern vor seinem Geiste stehen, wenn er am 2. April auf die fünf Jahrzehnte seines Priestertums zurückschaut. Am 2. April 1899 wurde Eugenio Pacelli zum Priester geweiht. Er war dreiundzwanzig Jahre alt. Von 1900 an arbeitet er im Staatssekretariat. 1901 promoviert er zum Doktor der Theologie und der Rechte. So gehen die Stufen weiter: 1905 Päpstlicher Hausprälat, 1909 Professor für kirchliche Diplomatie, 1912 Sekretär der Kommission für die Kodifizierung des kanonischen Rechtes und Konsultor des Heiligen Offiziums, 1917 Titularbischof von Sardes und Apostolischer Nuntius in München; seit Mai 1920 zugleich Nuntius in Berlin. Am 16. Dezember 1929 Kardinal, am 7. Februar 1930 Kardinalstaatssekretär und endlich, im Konklave vom 2. März 1939, zum Papst gewählt und zehn Tage darauf in Sankt Peter gekrönt.

Durch all diese fremdartigen und nicht immer leicht verständlichen Titel hindurch ergreift das erstaunliche Crescendo eines Rufes und einer Vorherbestimmung, die der höchsten Würde entgegenführt, der ein Mensch teilhaft werden kann. Auf dem Gipfelpunkt dieses Anstiegs aber erklingt wie aus dem Munde silberner Posaunen: „Seine Heiligkeit Papst Pius XII., Bischof von Rom, Statthalter Jesu Christi, Nachfolger des Apostelfürsten, Oberhaupt der Allgemeinen Kirche."

Und doch gehen all diese Titel und Würden auf jene Stunde zurück, da der junge Kleriker die Weihe empfing und mit der Vollmacht und Gnade des Priestertums Christi ausgerüstet wurde. Da liegt das innerste Geheimnis seiner Größe und geistigen Macht und der erstaunlichen Anziehungskraft, die von Pius XII. ausgeht, und im kommenden Heiligen Jahr wieder unabsehbare Pilgerzüge nach Rom führen wird. Damals wurde er mit dem weißen Priestergewand, mit der Albe, bekleidet. Und wenn der Heilige Vater heute all die goldgewirkten liturgischen Gewänder und die pelzbesetzten purpurnen Prunkgewande ablegt, dann steht er inmitten des leuchtenden Rot der Kardinäle und des tiefen Karmin der Bischöfe im klaren Weiß des Priesterkleides vor ihnen. Er ist der Hohepriester. Er ist einfachhin Priester. Unter all den genannten Daten ist nach der Priesterweihe keines von solcher Bedeutung wie das seiner Bischofsweihe, durch die ihm die Fülle des Priestertums verliehen wurde. In der Linie der Weihe ist der Papst seinen Mitbischöfen nicht voraus. Es gibt keine Papstweihe. Der Papst ist Bischof von Rom und besitzt als solcher freilich den Primat nicht nur der Ehre, sondern auch der Vollmacht über seine Brüder die Mitbischöfe.

Man kann den Heiligen Vater am Tag seines goldenen Priesterjubiläums ehren, indem man den persönlichen Begebnissen seines Priesterlebens nachgeht und hervorhebt, was seine geweihten Hände im Verlauf dieser fünf Jahrzehnte an Segen spenden durften; und das ist gewiß unabsehbar viel, und lange Jahre hindurch ist es in erster Linie den Katholiken Deutschlands zugute gekommen. Man kann aber auch an diesem Tage das Geheimnis betrachten, in das der Papst durch seine Priesterweihe hineingenommen wurde, die Gnade und die Institution, die nun in ihm wie in ihrer höchsten Darstellung aufstrahlt. Man kann mit andern Worten in solchen Betrachtungen das persönliche Profil Pius' XII. herausarbeiten, man kann aber auch in den vergeistigten Zügen des Pontifex die gültigen Züge des Priestertums überhaupt verehren; — und ist das nicht der höchste Ruhm des regierenden Papstes, daß seine ganze Persönlichkeit die Menschen darauf hinlenkt, daß er Priester ist, und sie zu der Erkenntnis führt, welcher geistige Adel und welche heilige Mächtigkeit im Priestertum Christi beschlossen liegt?

Die ganze Kirche schwingt am Weihetag des Heiligen Vaters in freudiger Ergriffenheit mit, nicht nur weil sie in ihm ihre organisatorische Einheit,

ihre hierarchische Spitze besitzt, sondern weil sie bei einer tieferen Erkenntnis seines Hohenpriestertums sich ihrer eigenen Erwählung und Begnadung neu bewußt wird. Denn so wenig das Hohepriestertum des Papstes von dem Priestertum der Bischöfe und übrigen Priester abtrennbar ist, so wenig ist wieder deren Amtspriestertum völlig abgeschnitten und gesondert von der allgemeinen priesterlichen Berufung, die der ganzen in Christus erneuerten Menschheit zuteil geworden ist. Gerade weil wir froh und dankbar die Tatsächlichkeit und die Wirkmächtigkeit der heiligen Weihe anerkennen, haben wir gar keinen Grund, den Jubel des ersten Petrusbriefes zu dämpfen: „Ihr seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk" (2,9).

Von der Taufe an ist die Bestimmung des neuen Menschen eine priesterliche. Schon die der ersten Menschen war es. Der Mensch wurde in Gottes Schöpfung eingeführt, nicht um sie selbstherrlich an sich zu reißen oder ihre Ordnung zerstörend mit ihr zu spielen, sondern um die Kräfte der Anbetung in ihr zu entbinden. Er soll kraft seiner geistigen Freiheit ihren stummen Dienst in die Sprache des Lobgesanges übersetzen. Der Kosmos ist zu einer einzigen Orgel gefügt, die auf ehrfürchtige und priesterliche Hände wartet. Sie sollen den Jubel entfesseln und das sichtbare Sein einfügen in die Hymnen der Engelchöre.

Das alles war verschüttet und verwüstet, bis Christus der Herr kam, um die Schöpfung zu ihrer wahren Bestimmung zu erlösen. Christus ist nicht vieles andere und dann auch Priester. Er ist nicht von außen her zum Priestertum bestimmt. Er ist wesenhaft Priester. Er ist mit der Gottheit gesalbt. Er ist das Lamm, das die Sünde der Welt trägt, und der Anbeter, wie ihn der Vater sucht. In ihm wird alles Sein wieder zu Gott hingewendet, auf den hin es erschaffen ist. Indem er Priester ist, ist er Heiland der Welt.

Die Kirche ist die von Christus ergriffene Menschheit. Sie macht aus den Menschen Söhne und Töchter des VATERS, die sich in Christus Jesus liebend ihm darbringen. Sie stehen in dem großen zu Gott hinstürmenden Aufschwung, der den SOHN erfüllt. Sie geben sich in dieses Strömen hinein und nehmen alle Dinge mit. Heiligung und Heimholung der Welt im erlösten Menschen, das ist die große priesterliche Schau der Menschenbestimmung.

Das alles geschieht in der Ordnung, im „ordo", wie das Sakrament der Weihe bezeichnenderweise heißt, in der Stufung der Ämter, Gewalten und Gnaden. Doch das ist nicht so zu verstehen, als ob nicht alle teilhätten an der gemeinsamen Gnade oder als ob der Herausgerufene, Abgesonderte und Geweihte sich überheben dürfte. Der Herr ruft ihn heraus zum Dienst, so wie er selbst kam, um zu dienen und sich hinzuopfern. Man kann in einem wahren Sinn sagen, daß das Amtspriestertum in der Kirche dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen zu dienen hat

und zu seinem Besten eingesetzt ist. Wer im Heiligen Vater den Priester sieht, der sieht in ihm den Dienenden. Die alte Formel „servus servorum Dei — Knecht der Knechte Gottes" enthält eine tiefe Wahrheit.

Seit den Lateranverträgen ist der Papst nicht mehr der „Gefangene des Vatikans"; aber er bleibt der Gefangene seines umfassenden Priestertums, und niemand kann ihn aus dieser Gefangenschaft befreien. Man wird nicht Priester zu seinem eigenen Vorteil, nicht einmal zuerst für seinen eigenen religiösen Gewinn. Der Priester ist herausgerufen, damit der Herr frei über ihn verfügen könne. Und er verfügt über seine Priester, indem er ihnen die ganze Last der Menschenführung und Menschenbelehrung und Menschenheilung auflädt, die er selbst getragen hat. Man wird ernst, wenn man sich vorzustellen versucht, welche Arbeitslast und welche Bürde der Verantwortung dem gemeinsamen Vater der Christenheit tagaus, tagein zugemutet ist, und wie er ihr nie entfliehen kann. Es ist schon nicht leicht, einer Gemeinde vorzustehen und allen Anliegen und Bitten ihrer Menschen gerecht zu werden. Bei einem Staatsoberhaupt wächst der Druck und die Verantwortung ins Riesengroße. Aber beim Heiligen Vater ist das alles noch doppelt gesteigert; denn bei ihm handelt es sich nicht nur um ein Volk oder ein Land, und wäre es noch so groß, sondern um die Weltkirche, und er hat nicht nur für irdische Aufgaben einzutreten, sondern für die göttlichen und ewigen Werte. Pius XII. hat einmal einem deutschen Bischof gestanden, daß seine Lektüre einzig und ausschließlich von den Anforderungen seines hohen Amtes bestimmt werde. Wenn man das bedenkt, möchte man erschrecken. Denn an diesem konkreten Punkt zeigt sich, wie sehr das Leben des Papstes ausschließlich der Kirche gehört. Wie sehr seine ganze Freiheit von seinem Dienst verschlungen ist. Wie sehr er um unseretwillen ein Geopferter ist. Es ist durchaus keine fromme Fabel, wenn man immer wieder bei den Berichten über die Papstwahl auch gerade moderner Päpste liest, daß der Erwählte schluchzend abgelehnt habe. Die Menschen draußen sehen allzuleicht nur den Glanz der dreifachen Krone; der Erwählte spürt, wie eine Last, die über Menschenkraft geht, sich auf ihn niedersenkt. Das Zeichen seines Lebens wird das Kreuz.

Christus der Herr ist Priester durch seine Hinopferung am Kreuz. Sein Priestertum ist in allen Stufen Teilnahme an seinem Kreuz zur Erlösung der Welt. Als Nuntius Pacelli im Dezember 1929 von Deutschland Abschied nahm, um den Kardinalspurpur zu empfangen und engster Mitarbeiter Pius' XI. zu werden, hat er die berühmt gewordenen Worte gesprochen: „Meine deutsche Mission ist zu Ende. Eine größere, umfassendere im geistigen und übernatürlichen Brennpunkt der universellen Kirche hebt an. Ich kehre zurück, von wo ich ausgegangen bin, zu dem Grabe des Felsenmannes unter der Kuppel Michelangelos, zu dem lebendigen Petrus im Vatikan. Nahe bei Petrus stehen, heißt nahe bei

Christus sein, nicht um Ehren zu erwerben, sondern um inniger teilzuhaben an seinem Kreuz und seinem Leid um der Seelen willen. Sie denken in diesem Augenblick vielleicht mehr an den Purpur, der meine Schultern unverdient schmücken soll. Vor meinem geistigen Auge steht mahnend und weckend der Gedanke, daß der Kreuzesdruck sich nicht mindern, sondern mehren wird. Der tiefste und wesentlichste Sinn des Kardinalates ist nicht äußere Ehre und Glanz, sondern innigste und engste Teilnahme an den Sorgen und Mühen, an den Verantwortungen und Lasten, an den Mühsalen und Bitternissen des Heiligen Vaters. Ich gehe den Weg, den Gottes Wille durch den Mund des Pontifex mich gehen heißt. Ich gehe ihn im Bewußtsein meiner Schwäche, aber im Aufblick zu dem, der das Schwache benutzt, um das Starke zu beschämen."

Diese Worte waren prophetisch. Als Kardinal Pacelli zehn Jahre später selbst die Leitung der Weltkirche übernahm, begann für ihn der steile Aufstieg nach Kalvaria. Wir brauchen wohl nicht darauf hinzuweisen, daß gerade das hinter uns liegende Jahrzehnt ein Übermaß von Sorge und Leid über den Heiligen Vater gebracht hat, und es sieht nicht so aus, als sollten die kommenden Jahre wesentlich heller werden. Immer noch währt die Agonie Christi. Kein Mensch auf Erden ist ihr so eng zugesellt, wie derjenige, den wir den Stellvertreter Christi auf Erden nennen. Der Heilige Vater lebt in innigster Opfergemeinschaft mit all seinen eingekerkerten und gemarterten Mitbrüdern, mit all den Priestern der Heidenmission und der Diaspora und mit all den Kreuzträgern, die sich auf allen Breiten der Erde ihm in ihren Leiden verbinden. Es ist tief bedeutsam, daß wir alle, Priester und Laien, durch das Meßbuch der Kirche eingeladen werden, das Meßopfer stets darzubringen in Verbindung mit unserem Bischof und in Vereinigung mit dem Heiligen Vater. Es gibt ja nur das eine Opfer Christi, und alle Zelebration ist — daran sollten wir häufiger denken — Konzelebration: das eine Sich-darbringen des Erlösers durch die Hände der Ecclesia orans et sacrificans, der betenden und opfernden Kirche.

Hier wird deutlich, wie das Priestertum des Neuen Bundes ein einziger Dienst ist an Christus: an dem Sakrament, das ihn uns gegenwärtig schenkt, und an den vielen, die als seine Glieder den mystischen Christus bilden. Es ist für die priesterliche Gesinnung des zwölften Pius bezeichnend, daß zwei seiner großen Rundschreiben ausgesprochen priesterliche Themen behandeln: das Rundschreiben „Über den mystischen Leib Christi" (1943) und das „Über die heilige Liturgie" (1947). Auch die Betonung des marianischen Gedankens durch Pius XII. steht in einem tiefen Zusammenhang mit seiner priesterlichen Gesinnung; haben doch, wie Pius XI. in seinem Rundschreiben „Über das katholische Priestertum" betont, die engen Bande, die zwischen dem Priester und Christus dem Herrn bestehen, „viel Ähnlichkeit mit dem so innigen Verhältnis zwischen Maria und dem göttlichen Erlöser."

Wir haben davon abgesehen, daß der Papst zugleich auch oberster Lehrer und Hirt aller Gläubigen ist, und uns auf den priesterlichen

Charakter im engeren Sinn beschränkt, wie er durch die Weihe begründet wird und in Gebet und Kulthandlung sichtbar zum Ausdruck kommt. Der Papst als Priester stellt die größte Entfernung und Spannung dar zu dem Papst als Souverän und als Faktor in den großen weltpolitischen Entscheidungen. Aber ist nicht gerade das Priestertum des Papstes dem Verständnis des Menschen von heute am weitesten entrückt? Den obersten Leiter einer Gemeinschaft, den Verkünder einer Weltanschauung kann er noch begreifen, aber den Priester? Ein Denken, dem die Transzendenz Gottes entglitten ist, und das keine jenseitigen Ufer mehr kennt, hat keinen Sinn mehr für die Aufgaben eines Brücken-Schlagens, wie es die alte Etymologie im Wort vom Pontifex angedeutet sieht. Auf der andern Seite darf nicht übersehen werden, daß die Bewegung, die vom Kultisch-Sakralen weg über den bloßen Wortgottesdienst zur ethischen und gedanklichen Verdünnung hinschwang, ins Leere geführt hat, und viele christliche Menschen außerhalb der Kirche ein neues Verständnis gewinnen für das Heilige und für den Kult, für das Sakrament, die Weihe und das Amt. Es wäre schön, wenn sie unsere Freude am Hohenpriestertum mitverstehen könnten und etwa von der Sprache des Hebräerbriefes her einen Weg fänden zu der heiligen Schönheit und den tiefen Mysterien des Pontificale Romanum. Die liturgische Erneuerung, die über die Grenzen der Kirche hin viele Menschen mit Frühlingsgewalt erfaßt hat, ist doch im Grunde die Sehnsucht nach der Teilnahme am heiligen Priestertum in Christus und seiner Kirche.

Für diejenigen aber, die im Papst den gemeinsamen Vater verehren und mit ihm in der Gemeinschaft des Betens und Opferns stehen, ist der Tag seines goldenen Priesterjubiläums ein Tag des freudigen Bekenntnisses zum Statthalter Christi auf Erden und eines besonders bewußten Mitbetens und Mitopferns mit ihm. Für viele Millionen Gläubige auf dem Erdenrund stellt das „Gebetsapostolat" Monat für Monat diese Einheit her, indem es das Beten aller auf ein vom Heiligen Vater bestimmtes und gesegnetes Anliegen hinlenkt. Das kann in routinehafter Verflachung geschehen, aber das kann doch auch groß und lebendig gesehen werden. Das heißt doch einfach: Die Last ist für den einen zu schwer. Er könnte sie überhaupt nicht tragen, wäre ihm nicht der Beistand des Heiligen Geistes verliehen, der ihn nie im Stich lassen wird. Aber das macht die Mithilfe der Gläubigen nicht überflüssig. Gott nimmt auch in der Kirche die Mitarbeit der Menschen ernst. Wir können und dürfen uns nicht mit der Rolle von Zuschauern begnügen. Wenn der Hohepriester die Stufen des Altars emporsteigt, um dem Vater im Himmel im Namen der ganzen Kirche unsere Anbetung, unsern Dank, unser Flehen und die unendliche Sühne des Lammes darzubringen, dann soll er sich nicht allein fühlen. Dann soll der Hohepriester wissen, daß der Glaube, die Liebe und das Opfer aller ihn stützt und Gott entgegenträgt.

Katholische Arbeit im öffentlichen Raum

Ein Zwiegespräch

Von IVO A. ZEIGER S. J.

Vorbemerkung: Ein Mann der Katholischen Aktion, den wir Activus (A) nennen wollen, bespricht seine Anliegen mit dem hl. Petrus Canisius (C).

A: Darf ich mir einige Anliegen von der Seele reden? Vielleicht bist Du überrascht, daß ich mit meinen Sorgen ausgerechnet zu Dir komme. Denn wir haben Dich sonst weithin vergessen, den hl. Canisius und seinen „Canisi", den Katechismus.

Wir Männer der katholischen Arbeit im öffentlichen Leben stehen vor wachsenden Schwierigkeiten; wir brauchen Anregung und Rat. Da habe ich mich auf Dich besonnen. Du bist in gefahrvoller Stunde unserer Heimatkirche zum Inbegriff Katholischer Aktion geworden. Du warst für Deine Zeit ein aufgeschlossener, moderner Priester, wenngleich Du Dich für die „alte" Kirche eingesetzt hast, die damals — ähnlich wie heute — für veraltet und überholt erachtet wurde.

C: Ob ich Dir wirklich helfen kann? Ich fürchte, ich bin für euer Denken und Planen inzwischen auch veraltet.

A: Wenn ich offen sprechen darf: manche, auch meiner Freunde, betrachten Dich tatsächlich als nicht mehr zeitgemäß. Doch darüber möchte ich lieber nicht reden. Das sind Bedenken der theoretischen Ordnung. Was mich zu Dir führt, sind Anliegen der praktischen Arbeit in der Katholischen Aktion.

Wir suchen nach gesunden und wirksamen Arbeitsmethoden, nach den Grundgesetzen, denen alles katholische Wirken im öffentlichen Raum unterliegt. Man kann wohl von der Umwelt die technischen Handgriffe lernen, kann sich die Denk- und Sprechweise unserer Zeit aneignen, kann sogar dem Gegner einiges abschauen, aber ich meine, als Katholiken sollten wir auch bei Heiligen fragen, besonders wenn es ein Heiliger ist nicht der Weltflucht und Einsiedelei, nicht der Studierstube oder reinen Seelsorge, sondern einer, der aus dem inneren Reich machtvoll in den weltunterworfenen Raum gewirkt hat. Und das warst Du doch als der zweite Apostel Deutschlands.

C: Gott schenke euch bald einen Dritten. Die Zeit wäre reif dafür, die Not groß genug. Doch nun sag mir, was Dich bewegt.

A: Da besteht zunächst einmal in unseren Organisationen ein Gegensatz zwischen Klerus und Laien. Hier müßte unbedingt eine klare Grenze der Zuständigkeiten gezogen werden. Was ich bisher darüber gehört oder gelesen habe, befriedigt mich nicht. Der Klerus will offenbar wohl eine Laienbewegung, die ihm die Arbeit leistet und unangenehme Aufgaben abnimmt, aber er möchte doch auch alles in seiner Hand behalten. Sind wir nun eine Laienbewegung, die sich selbst bewegt, oder eine, die nur von oben bewegt wird?

C: Das hängt von Euch ab. Organisationen bedeuten in sich wenig, selbst wenn sie die beste Verfassung hätten. Sie sind soviel, als die Menschen daraus machen. Habt ihr denn wirklich den ernsten Willen zur Bewegung, zum Selbstentschluß und zur Selbstverantwortung?

A: Ich denke doch; denn es wird in unseren Kreisen immer wieder von dieser unausgeglichenen Spannung gesprochen.

C: Das bedeutet nicht viel. Ihr möchtet wohl eine Eigenbewegung, aber wollt ihr sie auch?

A: Dazu fühlen wir uns eben nicht frei genug. Wir müssen doch jeweils erst Weisung und Führung von oben abwarten.

C: Vielleicht seid ihr daran nicht ganz so unschuldig, als ihr meint. Ich höre seit Jahren immer wieder das Wort: Da müssen endlich einmal unsere Bischöfe einschreiten, oder gar: Der Heilige Vater sollte da einmal ganz energisch auftreten. Ich muß gestehen, daß mich solche, im vorwurfsvollen Ton vorgetragene Forderungen geradezu peinlich berühren. Besteht denn die streitende Kirche nur aus Papst und Episkopat?

A: Du hast nicht ganz unrecht. Es ist gewiß kein gesunder Zustand, daß die Verantwortung immer nach oben abgeschoben wird, bis sie schließlich an den höchsten Spitzen hängenbleibt.

C: Um so begreiflicher wird das Bestreben der Hierarchie, sich ein mithelfendes, mitstreitendes Volk heranzubilden, also eine Katholische Aktion in irgendeiner Form; denn Führer ohne Volk, Front ohne Frontinitiative ist mißlich.

A: Unser Volk, Gott sei es gedankt, hat bisher noch jedem Anruf der geistlichen Führung geantwortet. Allerdings, eines ist unleugbar: breite Schichten warten auf solchen Anruf und verhalten sich inzwischen still, ohne Initiative. Aber das gilt ja noch viel mehr im Bereich der Politik und des Staatslebens. Selbständige Entscheidung ist seit langem dem Bürger verleidet, Selbstverantwortung beinahe unmöglich gemacht worden. Die modernen Menschen geraten immer tiefer in den Vermassungsprozeß. Im gleichen Umfang steigt das Bedürfnis und die Notwendigkeit, Befehle von oben zu empfangen.

C: Man soll die Menschen deswegen nicht zu hart beurteilen. Ist denn nicht auch der Einzelne heute, mehr als früher, wehrlos preisgegeben, besonders in Zeiten der Willkür? So muß sich triebhaft in ihm das Bedürfnis melden, möglichst wenig aufzufallen und in der Masse unterzutauchen.

A: Glaubst Du also, daß diese Vermassungserscheinung auch den kirchlichen Raum erfassen wird?

C: Die Gefahr besteht ohne Zweifel; denn auch der beste Christ bleibt weithin den Gesetzen seiner Umwelt unterworfen. Um so dringlicher wird die rechte Gewissenbildung unserer Laien. Es wäre verhängnisvoll, wenn die Haltung des bloßen „Befehlsempfanges" auch die kirchlichen Gemeinschaften anfressen sollte.

Du erinnerst Dich aus der Geschichte, daß um die Mitte des 16. Jahrhunderts der Erzbischof von Köln unmittelbar davor stand, zu den Neuerern überzugehen. Er würde mit größter Wahrscheinlichkeit sein ganzes Gebiet und Volk und bei dem Gewicht seiner politischen Stellung noch viele andere Fürsten mit sich gerissen haben. Was wäre geschehen, wenn wir wenigen Laien in Köln damals nicht gehandelt, sondern erst einen Befehl von der kirchlichen Behörde abgewartet hätten? Ein derartiger Befehl wäre nie oder mindestens zu spät gekommen.

Entschlußkraft und selbständiges Handeln der Laien ist vom rechtverstandenen Wohl der Kirche geradezu geboten. Und da man solche Eigenschaften in der Notzeit nicht einfach aus dem Nichts rufen kann, so muß jederzeit kirchliche Laienarbeit bei ihrer Mutter belassen werden, d. h. bei der Laien-Entschlußfreudigkeit.

A: Man sagt aber doch, wir Laien seien nur die Mitarbeiter am hierarchischen Apostolat. Der Klerus muß also immer einen Schritt voraus sein; wir haben nicht die Führung, wir empfangen sie nur.

C: Ich darf Deinen Gedanken ein klein wenig zurechtrücken. Mitarbeit besagt nicht notwendig Unterordnung und Nachhinken. Es ist doch auch Mitarbeit, sogar die echte, wo zwei Männer dem gleichen Ziel dienen, jeder auf seinem Gebiet, jeder in seiner Art und Eigenständigkeit, jeder in voller Verantwortung und Initiative, wenn nur beide den gleichen Grundgesetzen sich unterordnen. Würden wir unser katholisches Glaubensgut genauer ansehen, so müßten wir Schritt um Schritt feststellen, daß auf solchen Grundregeln das Gottesreich sich aufbaut.

A: Du meinst wohl die Lehre von der sakramentalen Berufung des Laien ins Apostolat der Kirche, durch Taufe, Firmung und Eucharistie. Die Gedanken sind gewiß sehr tief und anregend. Doch für den Durchschnittschristen sind sie schwer verständlich, greifen zuviel in die Übernatur, knüpfen zu wenig am natürlichen Lebensgefühl an; und dann mündet die Darlegung oft gerade wieder ins Gegenteil aus: nämlich wir Laien empfangen die Sakramente, also die sakramentale Berufung aus Priesters Hand. Die Haltung, die in der Liturgie-Feier dem Volke eigen ist und sein muß: Stille, heiliges Empfangen, Bereitsein, vor Gott durch den Liturgen sich vertreten lassen, diese Haltung bestimmt eben doch ganz unmerklich unsere Gruppen. Ganz abgesehen davon, daß liturgisches Beten und Tun den Einzelnen zurücktreten läßt, also das Kollektiv betont.

C: Ich glaube, Du siehst zu schwarz. Allerdings muß ich gestehen, daß ich vorhin gar nicht an die sakramental-liturgischen Begründungen dachte. Meine Auffassungen stehen, was die Neigung zum Supranaturalismus anbelangt, vielleicht nicht ganz auf der Höhe eurer Zeit. Ich frage ganz schlicht: Warum kam denn der moderne Mensch zu solcher Vermassung?

A: Weil die äußeren Verhältnisse des technischen Lebens, der Industrie, Wirtschaft, der Stadtkultur und des Großstaates dazu drängen.

C: Ja, aber gewöhnlich liegt auf dem Weg zur Entartung des Menschenbildes die Leugnung einer Gotteswahrheit. Selbst die scheinbar fernstliegenden katholischen Dogmen wirken sich ins Leben aus und werden daher nicht ungestraft abgelehnt oder vernachlässigt

Schau, die alte Kirche hat stets festgehalten am Primat des Inneren, der Seele — „Was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, aber an seiner Seele Schaden leidet" — gegenüber allem materiellen Fortschritt, gegenüber Technik und gegenüber jedem Kollektiv.

Und dann vergiß nicht, daß alles im Gottesreich auf diesem „Sowohl — als auch" beruht: Gottes Gnade und freies Menschenwirken, Gottes Wort und Diesseitsstoff im Sakrament, Gottes erhabene Allgenügsamkeit und seine erschütternde Hilfsbedürftigkeit, in der er sich im Aufbau seines Reiches geradezu abhängig macht vom großherzigen, ganz freien, ganz eigenschaffenden Einsatz seiner Freunde.

A: Ja, hier liegt wahrhaft der Anruf zum Laienwerk und zur Sicherung unseres Selbstentscheides beschlossen.

C: Doch nun zurück zu unserer Ausgangsfrage Klerus und Laien. Ich glaube gar nicht — was leider so oft vermutet wird —, daß der Klerus so befehlssüchtig ist. Den meisten Priestern wäre es lieber, wenn ihre Organisation auch ohne Anstoß von außen her arbeiten würden. Aber wenn ein Geistlicher seine Gruppen beobachtet, die abwartende Haltung, die Zurückhaltung, die Leere und Lahmheit, so sucht er eben selbst etwas zu bieten, Anregung zu geben, Auftrieb in die Gruppenabende zu bringen. Das empfindet ihr als befehlen-wollen und zieht euch nun erst recht in euer Schneckenhaus zurück.

A: Halt, da muß ich zur Ehrenrettung meiner Freunde doch betonen: wir möchten oft gerne ein Werk beginnen, aber wir müssen um Erlaubnis fragen und hören gewöhnlich nur die Mahnung: Vorsicht, das ist zu gewagt! So werden wir gehemmt von der „Vorsicht" müder, ernüchterter, enttäuschter, stets klüger sein wollender Priester.

C: Du hast einen Punkt berührt, den ihr gemeinsam in aller Liebe und mit heiligem Ernst besprechen solltet. Selbst wenn man sich auf den äußersten Standpunkt stellt, die Katholische Aktion sei nichts anderes als ein Werkzeug in der Hand der amtlichen hierachischen Kirche zur Durchsetzung bestimmter Ziele — ich kann an solchen Standpunkt nicht glauben —, selbst dann müßte man zwischen Aufgaben und Aufgaben unterscheiden. Es gibt Pläne, an deren Wiege das Wagnis steht, und es sind oft die besten und fruchtbarsten Unternehmen. Denk an die wertvollsten sozialen oder kulturellen Werke der Kirche, die am Beginn oft umstritten waren, ja vielleicht gar aussichtslos erschienen. Nun weißt Du selbst: die amtliche Kirche muß bei solchen Unternehmen zunächst abwarten. Das ist nicht Feigheit, sondern hat andere gute Gründe. Es gibt Arbeitsgebiete, wo der Klerus auch wohl die letzten philosophischen und theologischen Grundsätze geben kann, aber darüber hinaus nichts

versteht, und es gibt Arbeitsgebiete, wo der Einsatz der Geistlichen wirklich nicht am Platz ist.

Oder ist es etwa ein gesunder Zustand — den ich leider heute feststelle, wenn z. B. der Kampf um die Elternrechte fast ausschließlich vom Klerus aufgenommen und geführt wird? Elternrecht ist doch ein Laienanliegen. Und Währungsreform, Lastenausgleich, Siedlungsunternehmen, Kampf um die Sauberkeit der Rechtsprechung und vieles, vieles andere — wie betrüblich tönt mir da immer der Ruf: Warum setzt die Kirche sich da nicht ein? (Und ihr meint damit ja doch die amtliche hierarchische Kirche der Geistlichen!) Das ist doch Laiensache.

A: Du hast recht. Wir bewegen uns in verhängnisvollen Widersprüchen. Zuerst haben wir die Kirche nicht genug aus dem „nicht rein religiösen" Raum verdrängen können. Jetzt soll sie uns in der Verfahrenheit helfen.

C: Es ist eine Verfahrenheit. Gerade deswegen dürft ihr euch nicht mit gegenseitigen Vorwürfen die Veranwortung zuschieben, sondern müßt zusammenarbeiten, um aus dieser Lage herauszukommen. Und am meisten tut etwas anderes euerer Zeit not: eine echt katholische, gegenseitige Ehrfurcht. Ehrfurcht des Laien vor dem Priester, die nicht gleichbedeutend ist mit blinder Unterordnung und abwartender Zurückhaltung; Ehrfurcht des Priesters vor dem Laien als dem Bruder und der Schwester, die von dem gleichen Herrn in die gleiche Reichsarbeit berufen sind. Keine Diskussion, keine noch so klare rechtliche Zuständigkeitsabgrenzung schafft Heil, wenn nicht zuerst die gute alte katholische Atmosphäre der Ehrfurcht alle umfaßt, die Herzen öffnet, anstatt verschließt, und wie Maiensonne das Leben weckt.

A: Aber wir müssen doch erst klare Linien haben.

C: Verzeih: wie lange redet ihr schon von Klärung und steigert nur die Unklarheit. Daran erkenne ich meine Deutschen wieder. Sind etwa große Taten jemals von oben her geschaffen worden, durch spekulative Aufstellung abstrakter Begriffe, schön gegliederte Statuten, Organisationen, die als erstes sich Briefbogen mit Vordruck besorgen? Was ihr im Voraus erst klären wollt, bevor die Tat einsetzt, das klärt viel besser die Tat selbst.

A: Du greifst an einen wunden Punkt, ich kann mich nicht beschweren. Denn ich leide seit langem unter den endlosen Aussprachen, Konferenzen, Tagungen. Mein Terminkalender ist heute bereits randvoll besetzt. Daher sind wir, die wir uns der öffentlichen Arbeit widmen, so gehetzt und müde.

C: Und damit unfähig zu ruhigem Studium und stillem Handeln. Ich kenne das aus meiner Arbeit. Damals glaubte man auch, man könne die drohenden Gefahren durch theologische Gespräche, durch Tagungen und Verhandlungen bannen. Ich wurde durch ganz Deutschland gehetzt, von Reichstag zu Reichstag, von Religionsgespräch zu Religionsgespräch. Auch damals arbeitete man von oben her Bekenntnisformeln und Zu-

ständigkeitsabgrenzungen aus, um die sich das Leben nur wenig kümmerte — schwache Dämme, die von der Flut weggeschwemmt wurden.

A: Du scheinst wenig von diesen Dingen zu halten. Was müßtest Du erst in unserer Zeit sagen?

C: Vielleicht würde ich nicht alle Tagungen besuchen, falls man mich als altmodischen Mann überhaupt einladen sollte. Es geht mir dabei beinahe zu gelehrt zu; ihr bleibt euch durch alle Jahrhunderte treu. Selbst wenn es um die Behebung einer brennenden Not geht, muß doch zuerst in einigen tiefsinnigen Vorträgen die metaphysische Grundlage des Problems von allen Seiten beleuchtet werden. Doch ich komme in Gefahr, an Bosheit zu streifen, das aber ziemt sich wenig für meinen jetzigen Stand.

A: Und doch hast du Recht. Das wäre aber noch nicht das Schlimmste. Was mich oft bekümmert, ist die Tatsache, daß wir Tagungsbesucher — ich nehme mich nicht aus — eigentlich gar nicht viel Wert darauf legen, bei solchen Treffen voneinander zu lernen. Wir kennen uns alle schon lange, sind vielfach Dauergäste und jeder bringt sein Köfferchen mit der fertigen Schallplatte mit. Nicht den anderen will er lernend hören, sondern seine Schallplatte zum Hören bringen. So kommen wir nicht vorwärts. Alle Fragen werden oft und oft beredet, zerredet; die ersten Schritte zur Tat bleiben im Gestrüpp von Diskussionen, Entschließungen, Protesten stecken und dann glauben wir etwas Erhebliches geleistet zu haben.

C: In diesem Zusammenhang besinne Dich auf etwas anderes. Es ist verhältnismäßig leicht, zu allen neu auftauchenden Fragen Stellung zu nehmen in einer Kundgebung, einer Verlautbarung, einem Protest. Der Verstand ist flink zur Ausarbeitung, die Druckmaschine stets bereit; es ist nicht einmal allzu schwierig, einzelnen Problemen durch Gründung eines eigenen Vereins, eines Arbeitsringes oder einer Organisation ad hoc zu begegnen. Weil es aber im modernen Leben tausend Probleme gibt, weil der Körper der Menschheit an hundert Krankheiten leidet, weil überdies von allem Lebendigem Hunderte von Abstraktionen möglich sind, so fordert man auch täglich neue Begegnungen, Stellungnahmen; auf euern Schreibtisch hagelt es täglich von neuen Anforderungen, der arme Landpfarrer weiß überhaupt nicht mehr, was er nicht noch tun sollte, eure Arbeit wird verzettelt, zersplittert. So ist es doch?

A: So, und noch viel schlimmer. Mich packt manchmal eine ohnmächtige Wut, warum wir das Unserige nicht mehr tun können und ewig dieser heillosen Moderne mit ihren zahllosen Entartungen nachlaufen müssen. Das ist ja Sisyphusarbeit.

C: Nun, würdet ihr zu all dem „Stellung nehmen" können, wenn ihr jedesmal nicht nur einen papiernen Protest veröffentlichen, sondern eine wirkliche Tat dagegen setzen wolltet? Wenn ihr nicht nur mit

Worten „auch dabei sein", sondern ernstlich etwas Besseres hinstellen wolltet?

Darf ich Dir dazu etwas aus meiner Zeit sagen. Die Männer, die im 16. Jahrhundert der bedrohten katholischen Welt helfen wollten, sahen sich einer ähnlichen Entwicklung gegenüber. Zunächst suchten sie abzudämmen, veröffentlichten Proteste, wollten mit Distinktionen herausarbeiten, wieweit man der neuen Zeit entgegenkommen könne. Später erhoben sich so viele Einzelerscheinungen und so überraschend schnell auf allen Frontgebieten, wie Tropengewächse nach einem warmen Sommerregen, daß es uns einfach unmöglich wurde, zu allem Einzelnen „Stellung zu nehmen". Wir haben außerdem rasch eingesehen, daß wir in der bloßen Defensive den Ereignissen stets nachhinken werden.

A: Genau wie heute.

C: So entschlossen sich einige, das Gesetz des Handelns der Kirche wieder zurückzuholen. Wir gingen daran, die flüchtigen Erscheinungen des Tages dem fliehenden Tag zu überlassen und dafür ein zentrales Werk zu schaffen: den neuen katholischen Menschen zu formen. Wir vermittelten katholisches Wissen in Schulen, mehr: wir erzogen katholische, der Kraft Gottes bewußte und stolze Menschen; wir schufen ein neues und doch aus den besten alten Werten gebautes Menschenbild; wir begeisterten zu einer sieghaften frohen katholischen Kultur, kurz wir setzten neben die Neuerung und mitten in ihr Herrschaftsgebiet hinein ein neues katholisches Weltgefühl, ein neues bewußtes Kirchenleben.

A: Es muß eine Freude gewesen sein, in solchem Arbeitsschwung zu zu leben.

C: Ich erinnere mich nicht, viel Freude dabei empfunden zu haben. Es war im Gegenteil eine harte, mühsame Arbeit, sich durch das Dickicht der damaligen widrigen Verhältnisse durchzukämpfen. Meinst Du, die Menschen seien damals weniger hartköpfig gewesen, weniger schwerfällig, weniger feig? Meinst Du, wir hätten beim hohen und niederen Klerus auch nur ein Zehntel von Vorbildung und gutem Willen vorgefunden, wodurch euer bewundernswerter Klerus sich auszeichnet?

Ihr jammert über verfilzte Zustände im kirchlichen Leben, aber ihr ahnt nicht, welchen Rattenkönig von Verfilzung und Verworrenheit das ausgehende Mittelalter uns als Erbschaft hinterlassen hatte.

A: Das tröstet mich. Trotzdem sind wir mit unserer Lage unzufrieden. Zunächst einmal haben wir nun, nach den Jahren schwerer Verfolgung, eine große Enttäuschung erlebt. Wir glaubten, daß unser deutsches Volk aus der jüngsten Vergangenheit gelernt habe. Wir meinten, nun würde niemand mehr in der Öffentlichkeit es wagen können, sich gegen Christentum und Gottes Recht auszusprechen.

C: Und nicht wahr, ihr habt die sogenannte Umkehr des Jahres 1945 als endgültig betrachtet und meintet, in Zukunft des Kampfes enthoben zu sein.

A: Ja; wir hätten die Ruhe verdient. Unsere Leute sind müde, sind mit anderen Sorgen des Alltags überlastet. Ein Volk, das hungert, dessen Herz von unsäglichem Leid zerrissen ist, sollte man meinen, hat weder Zeit noch Lust zu weltanschaulichen Kämpfen.

C: Hast Du den Eindruck, daß das Volk in seiner breiten Masse solche Auseinandersetzungen billigt?

A: Nein, dafür gibt es jedoch andere Schichten, die aus der Vergangenheit nichts gelernt haben. Wie wäre es sonst zu erklären, daß wir bei der geplanten neuen Verfassung um jedes einzelne Grundrecht des christlichen Gewissens, um die einfachste Anerkennung des Rechtsstandes der Kirchen kämpfen mußten?

C: Hat euch der Kampf geschadet? Vielleicht wird euch auch die Hilflosigkeit noch zum Segen, die sich bei dieser ersten Begegnung mit einem ernsten Gegner auf eurer Seite offenbarte. Ich gestehe Dir: sie ist vielleicht erschütternder als die Einstellung eures Widerparts. Ihr seid ein ansehnliches großes Heer, aber im Einsatz sah ich bei jener Gelegenheit nur einige wenige Männer. Ihr besitzt bereits wieder eine beachtliche Zahl von Organisationen und Unternehmungen aller Art, aber wo waren sie in jener Stunde der ersten Bewährung?

A: Laß uns lieber schließen. Deine Frage macht mich traurig.

C: Das soll sie nicht, mein Freund. Ihr habt alle zu wenig Geduld mit euch selbst. Kaum vier Jahre sind vergangen, seit die katholische Kirche Deutschlands in zunächst begrenzter Freiheit ihr Haus wieder bestellen kann. Schau nicht immer auf das, was noch fehlt, was einmal so herrlich war und wiederkommen sollte. So wird es nie mehr werden, aber euer Mut verspricht, daß es wieder groß, in neuer Form kraftvoll ersteht. Laßt die Dinge wachsen! Was wächst, macht keinen Lärm und braucht Zeit. Gottes Samenkorn rechnet nicht nach Tagen und Wochen.

A: Vielleicht besteht unsere größere Sünde, heiliger Bruder, gerade darin, daß wir bei unserem Werk zu wenig mit Gottes Samenkorn rechnen. Wir führen wohl ab und zu das Wort im Mund, aber glauben dann doch, alles nach unserem Willen beugen und beschleunigen zu können; wir schauen starren Auges auf unser Menschenwerk. Die Diesseitigkeit mit ihrem Stolz auf technische Kraft hält uns umschlungen.

Und hab ich nicht auch in diesem unserem Gespräch an Dir gefehlt, weil ich den Heiligen nicht um heilig-frommen Rat gefragt habe?

C: Mein Freund, nur noch ein Wort. Ihr wollt in der Katholischen Aktion in den gottfernen weltlichen Raum wirken. Tut es nicht ohne das scheue Wissen, daß auch die gottferne Welt das Ackerland gottgezeichneter Seelen ist. Ihr wollt der Menschheit wieder das Antlitz Christi aufprägen. Vergeßt nicht: nur die zwingende heilige Liebe einer Veronika konnte Christus bewegen, sein Antlitz in ihr Leidenstuch zu prägen. Und dieses Bild war und bleibt für alle Zeit das Erbärmdebild. Ihr wollt die verirrte Menschheit wieder ins Gottesreich heimholen. Du weißt, wer

den verlorenen Sohn nach Hause zog? Wohl auch Reue und Not und Enttäuschung, am meisten jedoch die Vaterliebe der Erbarmung. Sie zog den armen verlaufenen Jungen dorthin, wohin er gehörte, ans Vaterherz.

Du verstehst, was ich damit sagen will. Habt Liebe, eine tiefe, warme, ganz heilige Liebe zu den Seelen, zur Kirche in euerm Vaterland, zu eurem Volk und Land. Gott selbst legt euch Deutschlands Kirche ans Herz, daß sie euch ins Herz brenne. Denk an das, was ich einmal in einer bewegten Stunde meines Lebens geschrieben habe:

„Du weißt es, o Herr, wie sehr und wie oft Du mir Deutschland ans Herz gelegt hast, damit ich mich ganz für Deutschland hingebe und nichts anderes mehr wünsche, als für dieses Landes Glaube und Kirche zu leben und zu sterben" (aus den Bekenntnissen des hl. Petrus Canisius).

Familienpolitik in der Schweiz

Von JAKOB DAVID

Während des vergangenen Krieges hat die Familienpolitik in der Schweiz einige bemerkenswerte Fortschritte gemacht. Vor allem ist die Erkenntnis in weite Kreise gedrungen, daß es sich hier um etwas ganz anderes und viel Wichtigeres handelt als um die bloße Unterstützung einer Schicht von Bedürftigen oder um Bevölkerungspolitik im quantitativen Sinne. Bloße Bevölkerungspolitik würde beim Schweizervolk auf große Widerstände stoßen. Aber es geht bei der Familienpolitik weder um die Zahl noch um die Bedürftigkeit, sondern um die Familie selbst, die in ihrer Bedeutung für den einzelnen wie für die soziologische Struktur des Volksganzen neu erfaßt wird.

Am 25. November 1945 wurde in einer großen Volksabstimmung ein neuer Verfassungsartikel 34 quinquies mit einem überraschend starken Mehr angenommen. Es hat ein hartes Stück Arbeit gekostet, bis es so weit war. Die Freunde der Familie hatten dabei vor allem die individualistische Auffassung der Sozialpolitik zu bekämpfen, die immer nur die Einzelperson sehen will und die natürlichen Gemeinschaften übersieht.

Der neue Verfassungsartikel, der die Grundlage für eine weitere Familiengesetzgebung bildet, betrifft vor allem drei Einzelgebiete. Im einleitenden Abschnitt wird bestimmt, daß der Bund in der Ausübung der ihm zustehenden Befugnisse (Gesetzgebung, Steuerpolitik usw.) den Bedürfnissen der Familie besonders Rechnung zu tragen hat. Der zweite Abschnitt gibt dem Bunde das Recht zur Gesetzgebung auf dem wichtigen Gebiet der Familienausgleichskassen. Dann kommen die Grundlagen für eine gesunde Wohnungspolitik und Siedlungspolitik im Dienste der Familie und schließlich der Auftrag zur Einrichtung, Ausweitung und gesetzlichen Fundierung der Mutterschaftsversicherung, die den werdenden Müttern die Hilfe der Öffentlichkeit sichern soll.

Das Kernstück der ganzen Gesetzgebung im Sinne der Antragsteller müssen die Familienzulagen bilden. Der Grundgedanke zur Einrichtung ist folgender: Die ganze Entwicklung des individualistischen Zeitalters hat dahin geführt, daß die Familie als Urzelle der menschlichen Gesellschaft sowohl aus dem gesellschaftlichen und politischen wie aus dem wirtschaftlichen und sozialen Bereich immer mehr verdrängt wurde und ihren Platz dem Einzelmenschen räumen mußte. Dadurch verlor sie den nötigen Lebensraum und reagierte mit der Kleinhaltung der Mitgliederzahl oder löste sich überhaupt auf. Wenn es auch offenkundig ist, daß hier der sittliche Verfall im Volksleben die schwersten Schäden angerichtet hat, so wäre es doch ungerecht und verhängnisvoll, wenn man das Schwergewicht der sozialen Verhältnisse nicht gelten lassen wollte.

Die Einkommengestaltung spielt in der modernen Industriewirtschaft nur noch zugunsten des einzelnen arbeitenden Subjektes, unter völliger Ausschaltung der Familie. Ein Beispiel möge klarmachen, worauf es hier ankommt. In einer Fabrik arbeiten zwei Arbeiter nebeneinander, beide gleich tüchtig und gleich fleißig, sie verrichten dieselbe Arbeit. Der eine hat vier Kinder, der andere hat keine. Beide verdienen Fr. 420.— im Monat. Das scheint völlig in Ordnung und gerecht zu sein. Wenn man aber nicht an dieser Zahl und an der bloßen Existenz in der Fabrik haften bleibt, so stellt sich dieses System als schreiende soziale Ungerechtigkeit dar. Der eine Arbeiter hat nämlich je Kopf Fr. 210.— zur Verfügung, der andere nur Fr. 70.—. Der Familienvater mit vier Kindern muß sich bei gleicher beruflicher Leistung im Betriebe und bei einer zusätzlichen hervorragenden persönlichen Leistung für Volk und Staat zu Hause durch die Kindererziehung (die ohnehin große persönliche Opfer verlangt) unvergleichlich mehr einschränken und schlechter leben als der Kinderlose. Ja, er läuft ständig Gefahr, daß seine Familie, bloß wegen der Kinderzahl, ins eigentliche Proletariat absinkt und sich von dort nicht wieder zu erheben vermag, während der kinderlose Arbeiter mit seinem „gleichen" Lohn sehr wohl auskommen, ja, sich vielleicht einen Luxus angewöhnen kann, der ihm und seiner Frau den Aufbau einer gesunden Familie für immer verleidet und unmöglich macht. Ein solches Wirtschafts- und Lohnsystem muß als verfehlt, ungerecht, familien- und volksschädlich bezeichnet werden, weil es den Familienvater grundsätzlich viel schlechter stellt als den Kinderlosen.

Ist diese Differenzierung aber nicht naturgegeben? Keineswegs. Das Natürliche wäre, daß die Kinder in angemessener Weise beitragen, das Familieneinkommen zu sichern und zu vermehren. So war es in früheren Zeiten, als sie noch im häuslichen Betrieb mithelfen konnten; so ist es heute noch vielfach beim Bauern und kleinen Mittelstand. Seitdem aber die Arbeit vom Heim weggerissen und in Fabrik und Büro verlagert ist, ist die Mitarbeit der Kinder nicht mehr möglich, oder nur in einer den

Familie noch schädlicheren Weise, indem Frau und Kinder ebenfalls von der Familie weg auf Verdienst hinausgetrieben werden. So ist aus dem früheren Familieneinkommen ein reines Individualeinkommen geworden, das auf die Familie keine Rücksicht nimmt und sie fast notwendig der Verelendung preisgibt. Wenn auch diese Verelendung nicht immer äußerste materielle Not bedeutet, so zieht sie doch immer eine Gefährdung der sozialen Stellung der Familie nach sich, eine soziale Minderung in Lebensaufwand, Ausbildungsmöglichkeit für die Kinder, die Wohnung usw.

Gerade bei der Wohnungsfrage zeigt sich das Mißverhältnis besonders deutlich. Wenn man die Frage stellt, wer denn eine größere Wohnung, womöglich mit einem Stück Gartenland, dringender benötige, der Kinderlose oder der Kinderreiche, so scheint die Antwort klar. Ebenso klar ist aber, daß gerade derjenige die größere Wohnung finanziell am wenigsten zu tragen vermag, der sie am dringendsten braucht und sie wegen seiner Leistungen am meisten verdient. Und zwar vermag er es gerade aus dem Grund am wenigsten, aus dem er sie am meisten braucht: weil er Kinder hat! Der Familienvater muß ja, wie schon die bloße Überlegung zeigt und wie es eine Reihe von statistischen Untersuchungen genau bewiesen haben, den größeren Prozentsatz seines Einkommens auf Nahrung und Kleidung verwenden und hat darum am wenigsten für die Wohnung zur Verfügung, und je größer seine Familie wird, desto größer wird notwendigerweise auch dieses Mißverhältnis.

Man könnte nun diesem Übelstand auf verschiedene Weise abhelfen: durch Mietzinszuschüsse, billige Wohnungsbauten, Gemeindewohnungen, allgemeine Notunterstützungen usw. Die Familienfreunde in der Schweiz sind aber der Auffassung, daß dies alles unwürdige und zum Teil entwürdigende Notbehelfe sind. Man muß das Übel an der Wurzel anpacken: beim Einkommen selbst. Man muß anstelle des Individualeinkommens ein Familieneinkommen schaffen, das dann einen Großteil der andern Hilfen überflüssig macht und dem Familienvater wieder eine selbständige Verfügung über seine Mittel erlaubt. Vor allem gilt es, nicht zu warten, bis eine Familie ins Proletariat absinkt, sondern man muß ihr helfen und sie vor der sozialen Deklassierung bewahren, solange sie noch gesund ist.

Das Mittel dazu sind in der Industriewirtschaft die Kinderzulagen. Darum bilden sie das Kernstück einer gesunden Familienpolitik.

Welche Grundsätze und Überlegungen waren nun in der Schweiz beim Aufbau des Familien- oder Kinderzulagensystems maßgebend?[1]

---

[1] Es muß bemerkt werden, daß ein eidgenössisches Ausführungsgesetz noch nicht besteht, daß aber eine Reihe von Kantonen (Waadt, Genf, Neuenburg, Freiburg, Luzern, Wallis) solche Gesetze erlassen haben und daß eine größere Anzahl schweizerischer Industrien und Gewerbeverbände (unter andern die bedeutendsten, wie Maschinen- und Metallindustrie und der Spenglermeisterverband) aus eigener Initiative freiwillig vorangegangen sind.

Wir wollen die einschlägigen Fragen in drei Gruppen zusammenfassen: Organisation der Kinderzulagen — Ausmaß und Art der Auszahlungen — Finanzierung.

Die Organisation der Kinderzulagen

Vorweg sei bemerkt, daß man bald von Familien- und bald von Kinderzulagen spricht. In der Hauptsache handelt es sich um die Kinderzulagen, die sich nach der Zahl der nicht erwachsenen Kinder richten. Bisweilen werden aber auch Gebrechliche, Nichterwerbsfähige, aber vom Lohnempfänger unterstützte Verwandte: Geschwister, Eltern usw. mitberücksichtigt.

Ebenso ist darauf hinzuweisen, daß die Kinderzulagen vor allem für die Lohnempfänger eingerichtet wurden, obwohl sich die Bestrebungen mehren, sie auch gewissen Schichten von selbständig Erwerbenden zugute kommen zu lassen. Die Gründe sind nach dem oben Gesagten klar. Dort, wo noch die ganze Familie zum Einkommen beiträgt, sind Kinderzulagen nicht notwendig; wo aber aus der Eigenart des Berufes oder der Verhältnisse das ganze Einkommen auf dem Vater allein ruht, sind Kinderzulagen berechtigt und in den meisten Fällen eine Notwendigkeit.

Für die gesunde Organisation der Kinderzulagen gelten folgende Grundsätze:

Wir wollen keine Verstaatlichung der ganzen Einrichtung. Denn nicht der Staat, sondern die Wirtschaft hat die Aufgabe, die Kinder des Volkes zu ernähren. Und was der Staat nicht in die Hand nehmen muß, das soll man ihm auch nicht in die Hand geben! Wir haben nun Erfahrungen genug gemacht, um die Weisheit des alten Prinzips christlicher Soziallehre zu schützen, wonach nicht der oberen Gemeinschaft übertragen werden soll, was die untere zu leisten imstande ist.

Die Kinderzulagen können ebenso gut statt vom Staat von den großen Wirtschaftsgemeinschaften getragen werden. Daß in einem totalitären Staat dieser Staat selbst die Kinderzulagen austeilen will, ist durchaus folgerichtig, nachdem er ja auch so große Ansprüche an die Kinder stellt und sie in erster Linie für sich fordert. In einem freiheitlichen Staatswesen dagegen wird der Staat erst dort eingreifen dürfen, wo die Kraft der privaten und gesellschaftlichen Organisationen nicht mehr ausreicht. Daher haben die kantonalen Gesetze in der Schweiz vorgesehen, daß in erster Linie die Wirtschaftsverbände Familienzulagenkassen einzurichten haben; der Kanton selbst richtet nur eine zusätzliche Hilfskasse ein für jene Berufszweige, die selbst nicht stark genug sind. Aber auch hier werden die Kinderzulagen nicht aus den allgemeinen Steuermitteln bestritten, sondern aus den Beiträgen der Firmen, die Einzelmitglied dieser Kassen sind.

Die Kinderzulagen können aber nicht dem einzelnen Unternehmer überlassen oder gar aufgebürdet werden. Das hätte die verhängnisvollsten Folgen, und zwar für den Familienvater selbst. Denn entweder würde der

Unternehmer die Auszahlungen wirklich leisten und dann würde das Lohnkonto steigen, und gerade der soziale Unternehmer würde weniger konkurrenzfähig, das Geschäft müßte Schaden leiden, und mit ihm wiederum der Familienvater. Die Großzahl der Unternehmer würde aber auf die Dauer den umgekehrten Weg einschlagen: Familienväter würden bei der ersten besten Gelegenheit entlassen und fänden überhaupt keine Anstellung mehr. Der faschistische italienische Staat hat, um hier Ordnung zu schaffen, die Vorschrift erlassen, daß jedes größere Geschäft eine bestimmte Anzahl Familienväter anstellen müsse, und hat entsprechend mit Steuermaßnahmen bzw. Steuererleichterungen nachgeholfen. Aber auch diese Lösung ist nicht ideal: sie ruft den Staat auf den Plan und erschwert die Freizügigkeit.

Der einfachere und naturgemäße Weg scheint unter den heutigen Umständen und Wirtschaftsverhältnissen die Errichtung von Familienzulagenausgleichskassen zu sein. Die Erfahrungen, die man damit in der Schweiz gemacht hat, können als sehr gut bezeichnet werden. Sämtliche Firmen eines Wirtschaftszweiges (oder Berufszweiges) gehören einer solchen Ausgleichskasse an. Die Kasse wird vom Wirtschaftsverband getragen und braucht darum ein Minimum an zusätzlicher Organisation.

Die einzelnen Unternehmer haben, ohne Rücksicht auf die Kinderzahl ihrer Arbeitnehmer und Angestellten, immer den gleichen Beitrag, entsprechend der Tragfähigkeit und Bedeutung des Geschäftes, an die Ausgleichskasse zu zahlen. Diese vollzieht dann den Ausgleich zwischen den kinderarmen und den kinderreichen Betrieben. Diese werden meist ohne Zwang in einem möglichen Ausmaß die Familienväter begünstigen, sofern sie tüchtig sind, selbst im eigenen Interesse: Im Familienvater haben sie ja dann einen um so zuverlässigeren, treuen und fleißigen Arbeiter, der nicht so leicht von Ort zu Ort wechselt wie der Familienlose.

Der tiefere soziologische Grund für das Ausgleichssystem ist folgender: Nicht der einzelne Unternehmer trägt die Schuld daran, daß die Familie als Lohnempfänger heute kein Familieneinkommen mehr hat. Ursache ist das ganze heutige Produktions- und Wirtschaftssystem, das die Arbeit aus dem Haus- und Familienbetrieb herausgezogen und im Großbetrieb und Fremdbetrieb, unter Ausschaltung der Familienglieder, konzentriert hat. Diese Wirtschaftsweise ist heute nicht mehr rückgängig zu machen. Aber eben darum muß der notwendige Ausgleich nicht vom einzelnen Unternehmer, sondern von der ganzen organisierten Wirtschaft getragen werden.

Damit keine neuen Auszahlungsstellen geschaffen werden müssen, verwalten die Betriebe selbst die Auszahlstellen. Sie haben darum mit der Ausgleichskasse nur einen Verrechnungsverkehr, indem alle 3, 6 oder 12 Monate die negative oder positive Spitze ausgeglichen wird. So werden unnötige Umschreibungen vermieden und das Geld bleibt bis zur Auszahlung an die Familienväter im Betrieb selbst. Diese Regelung hat auch

noch den Vorteil, daß die Betriebsverbundenheit gerade mit den Familien gestärkt wird. Es wird dann keine fremde Stelle dazwischen geschaltet.

Doch empfiehlt es sich, die Aushändigung der Familienzulagen organisatorisch vom Lohn zu lösen. Denn sachlich stellen sie etwas ganz anderes dar als der Lohn, und es wird so eine Spannung zwischen Leistungslohn und Familienzulagen eher vermieden. Psychologisch scheint eine solche Trennung vielfach notwendig, um jede Mißgunst des ledigen Arbeiters möglichst auszuschalten. Doch ist, wie die Erfahrungen zeigen, diese Gefahr weitaus nicht so groß, wie sie von den Gegnern der Familienpolitik dargestellt wird. Vor allem ist hier die Stellungnahme der französischen und belgischen Gewerkschaften lehrreich, die alle für die Kinderzulagen eintreten und das System möglichst ausgebaut wissen wollen.

Der Leistungslohn, der der Produktionsleistung entspricht, darf durch das Kinderzulagensystem nicht aufgehoben, sondern muß im Gegenteil geschützt und verfeinert werden. Die Kinderzulagen sollen den Leistungslohn auch nicht ersetzen, sondern nach der sozialen Seite hin ergänzen. Die Erhaltung des Leistungslohnes ist aus zwei Gründen wichtig: einmal psychologisch, weil ein gesunder Ansporn zu möglichst tüchtiger Arbeit notwendig ist; dann aber auch volkswirtschaftlich, weil unsere Volkswirtschaft gerade in der heutigen Zeit auf Qualitätsleistungen angewiesen ist. Eine allzu starke Nivellierung der Löhne aus sozialen Gründen, ohne Rücksicht auf die Leistung, wäre deshalb verhängnisvoll und würde auf die Dauer allen Beteiligten schaden.

Die Höhe der Kinderzulagen muß zwei Extreme vermeiden. Sie sind einerseits so anzusetzen, daß sie nicht als ein Almosen oder als eine symbolische Geste erscheinen, sondern eine wirkliche Ergänzung des Familieneinkommens im Hinblick auf die Erziehung der Kinder darstellen. Das kantonale Gesetz von Luzern hat deshalb die monatliche Zulage auf mindestens Fr. 15.—, das von Genf auf mindestens Fr. 25.— festgesetzt.

Anderseits werden die Zulagen nicht so hoch sein, daß sie dem Vater jede finanzielle Eigenleistung für die Kinder abnehmen. Das ist weder notwendig noch zu wünschen. Kein rechter Vater will, daß seine Kinder einfach von der Allgemeinheit übernommen werden. Zu hohe Kinderzulagen wären auch Mißbräuchen ausgesetzt und für die Wirtschaft nur schwer zu tragen, während die hier vorgeschlagenen, die etwa 5% des durchschnittlichen Arbeitslohnes je Kind ausmachen, durchaus erträglich sind. Sie erhöhen die Gesamtlohnsumme um höchstens 1—2% und die Gestehungskosten der Produktion werden dadurch um höchstens ½ bis 1% belastet, sofern die ledigen Arbeiter zur Tragung der Lasten überhaupt nicht herangezogen werden.

Gegen Mißbräuche durch erbbelastete oder arbeitsscheue Elemente sind Sicherungen vorgesehen. Diese müssen allerdings derart sein, daß sie eines freiheitlichen Staates würdig sind und den Naturgesetzen nicht widersprechen.

Die Auszahlungen

Aus den obigen Ausführungen kann zusammengefaßt werden: Wir wollen dem Familienvater nicht die ganze Sorge für die Familie abnehmen. Wir wollen auch nicht arbeits- und lebensuntüchtige Menschen aneifern, viele Kinder in die Welt zu setzen. Ferner soll der Leistungslohn nicht gedrückt werden. Das dürfte durch folgende Ansätze erreicht werden:

Keine oder nur geringe Zulagen für die ersten zwei Kinder. Der Leistungslohn des Vaters muß (Berufstüchtigkeit vorausgesetzt) so hoch sein oder werden, daß er gestattet, wenigstens die ersten zwei Kinder standesgemäß zu ernähren, zu erziehen und auszubilden. Dafür könnte, wie es da und dort schon geschieht (z. B. bei der Familienkasse des Kantons Solothurn) bei der Geburt der ersten zwei Kinder je eine einmalige Geburtshilfe von etwa Fr. 150.— als Beitrag für die ersten Anschaffungen gewährt werden. Diese einmalige Zulage könnte auch vom Betrieb allein übernommen werden; er erzeugt bei den Empfängern eine dankbare Freude und belastet das Unternehmen doch nur in sehr geringem Maße.

Vom dritten Kinde an sollen die vollen Zulagen einsetzen durch eine monatliche Zulage für jedes weitere Kind. Der Beitrag soll eine fühlbare Entlastung bieten. Dies ist um so leichter möglich, wenn bei den ersten beiden Kindern (die ja die Großzahl der Fälle bilden) keine oder nur um die Hälfte gekürzte Zulagen geboten werden.

Im Interesse der Berufsausbildung soll die Zulage bis zum 18. oder 20. Altersjahr der Kinder gewährt werden, unter der Bedingung, daß das Kind eine eigentliche Berufslehre (oder Haushaltslehre) durchmacht und nicht ein monatliches Mindesteinkommen von Fr. 80.— bis 100.— erreicht.

Ebenso wäre es wünschenswert, wenn als Bedingung festgesetzt würde, daß die Mutter nicht einer regelmäßigen außerhäuslichen Erwerbsarbeit nachgehen darf. Damit würde die Mutter leichter zu Hause gehalten, wo sie am dringendsten vonnöten ist und am segensreichsten wirkt, und manches leidige Doppelverdienertum würde verschwinden. Es hilft freilich nichts, gegen dieses Doppelverdienertum zu reden, solange man es nicht durch die Kinderzulagen gerade der kinderreichen Mutter möglich macht, auf diesen Doppelverdienst zu verzichten. Es gehört ja mit zum Widersinn des reinen Leistungslohnes, daß gerade die kinderreiche Familienmutter, die im Hause am notwendigsten ist, gezwungen wird, auf Doppelverdienst auszugehen! Und doch würde sie nicht nur ihrer Familie, sondern ohne Zweifel auch der Volkswirtschaft und dem Vaterland einen viel größeren Dienst erweisen, wenn sie sich dem Haushalt und der Kindererziehung widmen könnte. Man klagt oft über den Mangel an Erziehung in der kinderreichen Familie. Aber das ist eine Gedankenlosigkeit oder grobe Heuchelei, solange man es der Mutter durch die Kinderzula-

gen nicht ermöglicht, sich wirklich der Kindererziehung in der rechten Weise zu widmen.

Sobald aber Kinderzulagen gewährt werden, kann Doppelverdienst auch kräftig besteuert werden. Ein Verbot des Doppelverdienstes ist nicht zu empfehlen. Es kann in vielen Fällen sehr ungerecht sein und lenkt nur auf Abwege. Warum soll schließlich eine kinderlose Frau nicht einem Doppelverdienst nachgehen, wenn sie damit nützliche Arbeit leistet, keinen notwendigen Arbeitsplatz wegnimmt und dazu durch ihre Steuer noch beiträgt, die Kinder anderer zu erhalten?

Stadt und Land sollten in den Zulagen möglichst gleich behandelt werden. Bei den Familienausgleichskassen für die Wehrmänner hat man in der Schweiz erhebliche Unterschiede zwischen städtischen, halbstädtischen und ländlichen Verhältnissen gemacht. Dies ist auch insofern richtig, als die Lebenskosten in der Stadt höher sind als auf dem Lande. Aber Stadt und Volk haben alles Interesse daran, den Familienvater zu bewegen, möglichst auf dem Lande zu bleiben oder dorthin zurückzukehren, selbst wenn er zur Berufsarbeit täglich in die Stadt fahren müßte. Denn das Land ist dem Familienleben im allgemeinen viel zuträglicher als die Stadt. Durch die Gewährung gleich hoher Familienzulagen auf dem Lande bei billiger Lebenshaltung würde ein wirksamer Anreiz dazu geschaffen, ohne daß Verbote oder Gebote notwendig wären.

So würde auch der städtische Wohnungsmarkt etwas entlastet, der Landflucht gesteuert, ja einer gewissen Rücksiedelung und Dekonzentrierung der Industrie (die aus verschiedenen Gründen zu wünschen wäre) der Weg geebnet, und zwar auf die denkbar einfachste Weise, ohne gesetzlich-bürokratische Reglementierung. Wenn wir aber in der Sozialpolitik die Stadt immer wieder vor dem Land bevorzugen, dürfen wir uns nicht wundern über die unnötige und ungesunde Verstädterung. Die heutige schweizerische Ausgleichskassenordnung macht denn auch ohne Ausnahme keinen Unterschied mehr zwischen Stadt und Land.

Als Höchstgrenze der Kinderzulagensumme kann ein bestimmtes Verhältnis zum Leistungslohn festgesetzt werden (etwa 25—30% des Normallohnes). Damit könnte man, wenn nötig, gewissen eugenischen Forderungen am ehesten und einfachsten Rechnung tragen und gegen Alkoholiker, Faule, lebensuntüchtige Menschen einen Riegel vorschieben. Eugenisch vollwertige Menschen werden (oder sollten) im großen und ganzen beruflich vollwertige Arbeiter sein und haben damit eine hohe Maximalgrenze. Bei Untüchtigkeit, Unzuverlässigkeit, Faulheit oder auch Gebrechlichkeit würde automatisch die Grenze der Kinderzulagen herabgesetzt. Solche Fälle gehören allenfalls in die Fürsorge (die auch die nötige Aufsicht ausüben kann), aber nicht in die Sozialpolitik.

In besonderen Ausnahmefällen könnte bei Gefahr des Mißbrauches darauf erkannt werden, daß die Zulagen nicht dem Vater, sondern der Mut-

ter oder dem Vormund ausgehändigt oder überhaupt gesperrt und bis zu einem gewissen Alter der Kinder mündelsicher angelegt werden.

Durch die Festsetzung einer solchen Maximalgrenze würde der berufliche Leistungswille der Familienväter noch besonders angespornt.

Die alten Eltern, gebrechliche Geschwister usw., die von der Familie unterstützt werden, könnten bei den Auszahlungen den Kindern gleichgestellt werden. Damit wäre wenigstens ein großes Stück Altersversicherung auf die menschlich schönste, volkswirtschaftlich billigste und der Familie förderlichste Weise geleistet, und zwar gerade für jene Menschen, die vorher für andere gesorgt haben. Doch muß dieser Ausbau einer späteren Etappe des Werkes vorbehalten bleiben.

In der Schweiz war diese Regelung bei den Wehrmännerausgleichskassen getroffen worden. Sie ist nun aber durch die Einführung einer umfassenden Alters- und Hinterbliebenenversicherung zum guten Teil überholt.

Für die Ledigen kann durch Ehestandsdarlehen gesorgt werden, wenn sie zur Finanzierung der Familie herangezogen worden sind. Die Rückzahlung dieser Ehestandsdarlehen müßte so gestaltet werden, daß bei der Geburt jedes Kindes $^1/_4$ der Schuld gestrichen wird. Damit wäre auch ein Stück sehr nützlicher Familienpolitik verwirklicht. Doch kann hier nur kurz darauf hingewiesen werden.

Die Finanzierung

Die Finanzierungsfrage ist heute die Klippe, an der so manches gutgemeinte Projekt scheitert. Oder, wenn es nicht scheitert, wird irgendeine neue Quelle ausfindig gemacht, die anzuzapfen wäre, was dann meistens die Folge hat, daß die Gesunden noch mehr belastet werden, als sie es unter den gegenwärtigen Umständen sowieso schon sind, und daß damit die Kraft der Volkswirtschaft noch mehr geschwächt oder auf kaltem Steuerwege verstaatlicht wird.

Die Finanzierung der Kinderzulage muß und will andere Wege gehen. Die Freunde der Familie legen großen Wert darauf, zu Bewußtsein zu bringen, daß die Kinderzulagen nicht eine Art unproduktive Unterstützung darstellen und nur neue Lasten auferlegen, sondern daß sie eine gerechte, organische Verteilung des Volkseinkommens in die Wege leiten wollen. Der Strom des Volkseinkommens soll jenen Kräften zugeführt werden, die der Aufbau eines gesunden Volkes und nicht zuletzt auch einer gesunden Wirtschaft unbedingt braucht. Es geht nicht darum, neue Ausgaben zu machen, sondern einen neuen Verteilungsschlüssel des Vorhandenen zu finden, der nicht bloß gerechter ist, sondern auch fruchtbringend auf die Volkswirtschaft selbst zurückwirkt.

Auch von diesem Standpunkt aus erscheint es als richtig, daß nicht der Staat Träger der Familienausgleichskassen ist, sondern daß die Wirtschaft selbst die richtige Verteilung vornimmt.

Bisher mußten die Kinderzulagen ausschließlich von der Arbeitgeberschaft finanziert werden. Zum Teil wurden die Teuerungszulagen bei den steigenden Preisen nicht gleichmäßig auf die einzelnen Arbeiter, sondern nach Familienlasten abgestuft verschieden verteilt. Da die Kinderzulagen zu einer Zeit steigender Preise eingeführt wurden, ließ sich diese Form leicht durchführen. Von Seite der Familienfreunde wurde aber eine etwas differenziertere Form vorgeschlagen. Da sie zu einigen grundsätzlichen Überlegungen Anlaß gibt, soll sie hier kurz umrissen werden. Wir gehen dabei von dem System aus, das in der Schweiz bei den Wehrmannsausgleichskassen Geltung gewann.

Danach werden die Lasten auf drei Träger verteilt: Arbeitgeber, Arbeitnehmer und Staat.

Der Arbeitgeber ist der Leiter des ganzen Unternehmens und hat für das gerechte Einkommen der Betriebsangehörigen zu sorgen. Das ist eine seiner vornehmsten Aufgaben. Darum muß er auch an der Schaffung des Familieneinkommens seiner Arbeiter und Angestellten in erster Linie Anteil nehmen.

Der Unternehmer zieht aus einer gesunden Familienpolitik auch seinen Nutzen: Durch die Kinderzulagen wird neue Kaufkraft geschaffen bei einer sehr soliden und beständigen Kundschaft. Besonders wird dadurch der Binnenmarkt gestärkt und in seiner Krisenfestigkeit gestärkt.

Manche Lohnkämpfe verlieren ihre Schärfe oder fallen ganz weg, weil viele zum Teil empörende Härten des heutigen Systems behoben werden. Dann gehört der Familienvater zu den treuesten Arbeitskräften, zumal wenn durch die Art der Auszahlung noch die Betriebsverbundenheit gefördert wird. Das ist auch der Grund, warum die Revolutionäre meist gegen die Kinderzulagen sind: sie nehmen ihnen den Wind aus den Segeln!

Die Last von 1% bis höchstens 2% der Lohnsumme ist durchaus tragbar.

Der Schlüssel für die Lastenverteilung unter den Betrieben kann verschieden gehandhabt werden. Als einfachster und wirksamster hat sich ein bestimmter Prozentsatz aus der gesamten ausbezahlten Lohnsumme erwiesen. Die Berechnungen und Belege dafür sind in jedem Betriebe schon vorhanden. Hier ließe sich auch leicht ein Arbeitnehmerbeitrag durch Abzug vom Lohn erheben.

Zwar lassen sich dabei einige Unebenheiten nicht ganz vermeiden. Betriebe mit einem hohen Lohnniveau müssen dabei viel, Betriebe mit wenig Personal, aber vielleicht großen Umsätzen und Kapitaleinnahmen (Handel, Banken, Spezialpräparate usw.) verhältnismäßig wenig beitragen. Doch lassen sich solche Einzelheiten auf anderem Wege, durch Spezialabgaben, Steuern usw. beheben.

Der Arbeitnehmer könnte ebenfalls zur Beitragsleistung an die Familienausgleichskassen mit $^1/_2$ bis 1% seines Lohnes herangezogen werden, wenigstens nach Ablauf der Teuerung. Das hätte auch für die Arbeitnehmer erhebliche Vorteile:

Durch den eigenen Beitrag bekommen sie wohlerworbene Rechte auf die Kinderzulagen und ebenso auf die Verwaltung der Kassen. Jeglicher Anschein von bloßer Fürsorge ist vermieden; die Kasse arbeitet als eine Art subventionierter Familienversicherung. Auf die paritätische Verwaltung der Kassen würden wir ohnehin den größten Wert legen. Es könnte hier ein schönes Stück Berufsgemeinschaft zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern im Aufbau, in der Verwaltung und dem allmählichen Ausbau der Sorge für die Familie verwirklicht werden.

Die Volkssolidarität im Dienste der Familie und besonders die Berufsgemeinschaft wird durch solche gemeinsame Einrichtungen gestärkt, die Klassenspaltung gemildert und zum Teil organisch überwunden.

Das Volksbewußtsein für den Wert der Familie wird geweckt. Wenn schon der Lehrling vom ersten Zahltag an durch einen noch so bescheidenen Beitrag an die Familienausgleichskasse daran erinnert wird, daß seine Lebensaufgabe in der Gründung und Führung einer tüchtigen Familie besteht, so kann das nur dazu helfen, daß er diese nach allen Seiten hin tiefer erfaßt und verantwortungsbewußt vorzubereiten beginnt.

Bei der heutigen Verteilung der Lohnsumme haben oft gerade die Ledigen einen (im Vergleich zum Familienvater) unverhältnismäßig hohen Lohn, der manchen nicht selten verderben wird durch die künstliche Gewöhnung an ungesunde, überspannte Bedürfnisse. Wie manches Mädchen gewöhnt sich an Kleiderluxus, Sportluxus usw., die es als Familienmutter niemals wird befriedigen können, die sie sogar hindern, einmal eine gute Familienmutter zu werden, ja die sie dann allzu oft zu Kinderlosigkeit und übertriebenen Ansprüchen an den Gatten verleiten wird. Anderseits ist durch die Kinderzulagen dafür gesorgt, daß manche junge Menschen nicht mehr soviel zum Unterhalt ihrer jüngeren Geschwister beitragen müssen und infolgedessen imstande sind, sich der beruflichen Ausbildung und Vorbereitung des eigenen Ehestandes zu widmen. Überdies könnten ja bei der neuen Familiengründung die Ehestandsdarlehen mithelfen. So könnten die jungen Leute sogar früher heiraten, was in vieler Hinsicht (moralisch, gesundheitlich, bevölkerungspolitisch, psychologisch) große Vorteile bieten würde.

Der Staat sollte ebenfalls seinen Beitrag leisten.

Er hat ein hohes Interesse an der gesunden Familie und könnte durch seine Hilfe die Sympathie seiner Bürger nur gewinnen.

Er muß das Kontrollrecht ausüben und die allgemeine Durchführung der Einrichtung gewährleisten. Das kann er am besten durch seinen eige-

nen Beitrag begründen. Der Gefahr der Verstaatlichung läßt sich durch eine entsprechende berufliche Organisation begegnen.

Durch die Familienzulagen würde der Staat seinerseits von vielen anderen Fürsorgeeinrichtungen entlastet. Vor allem würde ein erheblicher Teil der Armengelder und der Altersfürsorge eingespart, weil der Familienverband leistungsfähiger würde.

Durch seine Beiträge kann der Staat eine weitere notwendige Ausgleichsfunktion ausüben, wenn er die dafür notwendigen Mittel nicht einfach durch allgemeine Besteuerung, sondern durch die des sonst nicht in entsprechendem Maße beitragenden Kapitals oder familienfeindlicher Betriebe einholt. Diese Beiträge wären etwa zu nehmen von gewissen Luxussteuern, besonders dort, wo der Luxus familienschädigend wirkt (Luxushunde, Schnäpse, Bars usw.). Wer solchen Luxus der Kindererziehung vorzieht, soll wenigstens dazu beitragen, daß andere, denen Kinder lieber sind als Hunde, auch Kinder aufziehen können. Außerdem von kapitalkräftigen Betrieben, die verhältnismäßig wenig Personal beschäftigen und darum auch für weniger Personen zu sorgen haben (Versicherungen, Banken, Holdings etc.). Endlich auch von einer Ledigensteuer, bei einem Mindestalter von 30 Jahren und einem Mindesteinkommen von bestimmter Höhe. Eine solche Steuer hat z. B. die Stadt Zürich, wenn auch zu rein fiskalischen Zwecken, schon längst eingeführt.

Wenn ein zentraler Ausgleichsfonds geschaffen wird, der die Ungleichheiten zwischen verschiedenen Wirtschaftszweigen zu berücksichtigen hat, so könnte dieser Zentralfonds aus den staatlichen Beiträgen gespeist werden. Dann bräuchte keine berufliche Kasse für die andere etwas zu leisten, jede wäre autonom, aber der Staat würde dort Zuschüsse gewähren, wo die Verhältnisse (z. B. große Kinderzahl in bestimmten Berufszweigen oder krisenbedingt niedrige Löhne) es rechtfertigen.

Wie man sieht, vermag ein solches System von Familienausgleichskassen in einem einzigen großzügig umfassenden Werk ohne viel Reglementierung eine ganze Reihe von wichtigen Sozialproblemen auf einmal zu lösen oder wenigstens entscheidend zu fördern: Familienwohl, Möglichkeit der Berufsausbildung, Altersfürsorge, vernünftige Eugenik, Teuerungsausgleich usw. Vor allem gibt es keinen gerechteren und volkswirtschaftlich billigeren und tragbareren Teuerungsausgleich als die Familienzulagen. Diese kommen jenen Schichten zugute, die am meisten unter der Teuerung leiden, und werden von der Gesamtwirtschaft getragen, abgestuft nach der Tragfähigkeit der einzelnen Unternehmen.

Zugleich aber wird eine wesentliche Korrektur des individualistischen Wirtschafts- und Gesellschaftssystems vorgenommen zugunsten jener natürlichen Gemeinschaften, die Urquelle und Urzelle des Volkslebens und der Volkserneuerung sind.

Dogmatische Intoleranz und bürgerliche Toleranz

Von MAX PRIBILLA S. J.

Im Januar 1948 veröffentlichte diese Zeitschrift einen Aufsatz von Ivo Zeiger: „Um die Zukunft der katholischen Kirche in Deutschland". Er schildert in diesem Aufsatz die jetzige konfessionelle Lage Deutschlands und zieht die Folgerungen, die sich notwendig aus ihr ergeben. Was die Industrialisierung schon seit Jahrzehnten vorbereitet hatte, das ist in unseren Tagen durch Binnenwanderung und gewaltsame Umsiedlung der Bevölkerung ruckartig beschleunigt und verschärft worden: Ganz Deutschland ist ein Land der Diaspora, ja weithin Missionsland geworden. Der Verfasser begnügt sich aber nicht mit seiner Feststellung für Deutschland. Er läßt seinen Blick über ganz Europa schweifen und schreibt dann wörtlich: „Vielleicht erschrecken wir vor dem Wort Missionsland, lehnen es unwillig ab, weil wir bei dem Begriff an ferne, kulturlose christusfremde Länder denken. Aber unsere Ablehnung und unser Entsetzen ändern nichts an der Tatsache. Das harte Wort trifft uns in Deutschland ebenso wie andere sogenannte katholische oder christliche Völker Europas. Wir alle müssen uns an den Gedanken gewöhnen, wieder Missionsland geworden zu sein. Jede andere Auffassung würde auf einer Denkweise beruhen, die vor 100 Jahren vielleicht noch stimmte, wo man die kirchliche Welt in katholische und nichtkatholische Missionsländer einteilte. Das ist vorbei. Wohl zehren die Völker der Alten Welt noch von einer hohen, reifen christlichen Überlieferung; aber sie sind nicht mehr in ihrer Gesamtheit christlich oder katholisch."

Wer mit offenen Augen die Welt betrachtet und die Vogelstraußpolitik als eines wachen Menschen unwürdig ablehnt, ist gezwungen, dieses herbe, nüchterne Urteil zu bestätigen. Es wird damit natürlich keineswegs geleugnet, daß sich bei den Völkern Europas noch echtes Christentum in den Herzen vieler Menschen findet. Auch gibt es gewiß noch Landstriche, die gegen den Sturm der Zeit besonders geschützt sind und ihr religiöses Leben nach der Väter Sitte fortsetzen. Aber die Großstädte bieten ein völlig anderes Bild. Man zähle dort, ohne sich durch äußere Demonstrationen oder unverbindliche Verbeugungen täuschen zu lassen, den Prozentsatz der Männer, die auch nur ihre wesentlichsten kirchlichen Pflichten erfüllen, und die allzuvielen, die von der gewöhnlichen Seelsorge überhaupt nicht mehr erreicht werden. Welch schweren Stand haben oft selbst in sog. katholischen Gegenden und Ländern Beamte, Angestellte, Arbeiter, Studenten usw., die aus ihrer katholischen Überzeugung kein Hehl machen und zu schwächlichen Zugeständnissen nicht bereit sind! Wie vereinsamt und verlassen können sie sich fühlen! Man beobachte nur aufmerksam das öffentliche Leben allüberall, wie es sich in Politik, Presse, Literatur, Radio, Theater, Film, Wissenschaft und Kunst offenbart, und man wird gestehen müssen, daß es seit langem

nicht mehr christliches, geschweige denn katholisches Gepräge trägt. Auch in den Ländern, in denen die Statistik keine nennenswerte Anzahl von Nichtkatholiken verzeichnet, gibt es viele Millionen von Irrgläubigen und Ungläubigen, Atheisten, Freimaurern und Kommunisten, viele, die der Kirche völlig entfremdet sind oder ihr gar mit leidenschaftlichem Haß entgegenstehen. Ihre Gedankenwelt ist gänzlich ungetauft und ihre religiösen Kenntnisse sind so kümmerlich, daß sie an das Wissen eines Katechismus-Kindes nicht heranreichen. Wäre die heutige Krise Europas überhaupt denkbar, wenn in seinen Völkern ein lebendiges Christentum vorherrschte?

Die Frage, wie das einst in seiner Gesamtheit christliche Europa in diesen Zustand herabsinken konnte, welche Fehler und Versäumnisse materieller und geistiger Art, welche Verhängnisse und Katastrophen hier mitgewirkt haben, ist wahrlich ernstesten Nachdenkens wert, steht aber jetzt nicht zur Erörterung. Nur auf die Feststellung des Tatbestandes kommt es uns an; denn er ist die Voraussetzung unserer Untersuchung. Dieser Tatbestand ist für jeden gläubigen, mit seiner Kirche fühlenden Katholiken sehr schmerzlich, und daher begreift sich das heftige innere Widerstreben, diese höchst unangenehme, ja anstößige Wahrheit unumwunden anzuerkennen. Wir werden aber unser Widerstreben besser verstehen und dann vielleicht auch überwinden, wenn wir bedenken, daß jede wirklichkeitsnahe Erkenntnis dem Menschen schwer fällt, weil sie den Sieg über die ungeordnete Selbstliebe und den Verzicht auf liebgewonnene Anschauungen einschließt. Darum hat nicht mit Unrecht der hl. Thomas[1] gesagt, daß jedermann danach ringen müsse, über die Dinge so zu urteilen, wie sie sind.

Die weitgehende Entchristlichung Europas und die Zunahme der religiösen bzw. konfessionellen Vermischung innerhalb seiner verschiedenen Völker lassen heute das alte, dornige Problem in neuer Schärfe und zum Teil in neuer Form hervortreten, wie sich nun die Beziehungen zwischen den verschiedenen religiösen Bekenntnissen im gleichen Raum gestalten sollen. Das Problem greift auch in die außereuropäischen Länder hinüber. Denn da das europäische Flüchtlingselend ohne Auswanderung nicht zu lösen ist, so werden sich die Aufnahme-Länder alsbald mit der Frage zu beschäftigen haben, wie sie sich zu der Religion der Einwanderer stellen sollen. Nicht nur das Problem der nationalen, sondern auch der religiösen Minderheiten taucht damit auf. Es ist daher von hoher, aktueller Bedeutung, sich über die Frage der religiösen Toleranz Klarheit zu verschaffen und damit zugleich der im In- und Ausland neu aufkeimenden Diskussion zu begegnen. Vorab sollte es für die Katholiken eine dringliche Aufgabe sein, hierin theoretisch und praktisch zu einer Übereinstimmung zu gelangen; denn bisher ist eine solche — wenigstens in

[1] S. th. 2,2 q. 60, a. 4 ad 2: „Unusquisque debet niti ad hoc, quod de rebus iudicet, secundum quod sunt."

Hinblick auf schwierigere Anwendungsfälle — noch nicht vorhanden. Der Mangel an dieser Übereinstimmung schwächt aber die Einheit nach innen und erschwert die Verteidigung nach außen. Um zur Verständigung in einer so verwickelten, durch die Vergangenheit belasteten Frage zu gelangen, wird es gut sein, möglichst ohne Voreingenommenheit und Leidenschaft an sie heranzutreten, das heißt Gründe und nicht Affekte sprechen zu lassen. Es wird sich dabei methodisch empfehlen, nach der bewährten Regel voranzugehen, zuerst das Klare und Unumstrittene festzustellen und von dort aus in das umstrittene Gebiet vorzustoßen.

Es gibt eine radikale Methode, allen Konfliktsmöglichkeiten, die sich aus den religiösen Verschiedenheiten ergeben, auszuweichen und der ganzen Frage der Toleranz gleichsam die Voraussetzung zu entziehen, indem man nämlich alle Religionen und Konfessionen für völlig gleichwertig oder völlig wertlos erklärt, so daß die Gleichgültigkeit gegenüber jedem positiven Bekenntnis einen Streit über seinen etwaigen Wahrheitsgehalt gänzlich ausschließt. Das ist der Standpunkt des religiösen Indifferentismus, der aus geistiger Trägheit oder aus mangelnder Folgerichtigkeit an der Wahrheitsfrage verzweifelt oder auf sie verzichtet. Daraus ergibt sich dann eine Toleranz aus Gleichgültigkeit, Lässigkeit, Stumpfheit oder Verachtung. Derart war die Toleranz, die in der Zeit der Aufklärung aufkam. Auch der Satz Friedrichs II. von Preußen, daß in seinem Lande jeder nach seiner Fasson selig werden könne, zeigt schon durch die unwürdige Form seiner Wortwahl, daß er nicht aus Hochachtung vor der Religion stammt.

Die katholische Kirche ist weit davon entfernt, sich zu einer solchen Art von Toleranz zu bekennen. Da sie sich als die einzig legitime Trägerin der christlichen Offenbarung weiß, verwirft sie den religiösen Indifferentismus und betont immer wieder die entscheidende Bedeutung der Wahrheitsfrage. Niemals wird sich die katholische Kirche dazu verstehen, Wahrheit und Irrtum gleichzuwerten oder wie Lessings Nathan der Weise die Frage nach dem echten Ring auf sich beruhen zu lassen. Das ist der Standpunkt der dogmatischen Intoleranz, die man so oft der katholischen Kirche zum Vorwurf gemacht hat. Aber bloß der Ausdruck klingt hart und unverträglich für ungewohnte Ohren; denn in Wirklichkeit hebt er nur hervor, was für jede Kirche, die sich ernst nimmt, eine Selbstverständlichkeit ist. In diesem Sinne sprechen sich denn neuerdings auch protestantische Stimmen aus.

So bemerkt der Züricher Theologe David Lerch[2] kurz und bündig: „Wir können schlechterdings nicht zwei gegensätzliche Aussagen auf sittlichem oder religiösem Gebiet als sittlich oder religiös gleich berechtigt gelten lassen." Klarer und ausführlicher schreibt der Erlanger

[2] Das Problem der Toleranz in theologischer Sicht (Zürich 1948, Zwingliverlag) 10.

Kirchenrechtsprofessor Hans Liermann[3] in einem Aufsatz über das Recht der Religionsfreiheit: „Man kann von keiner Kirche dogmatische Toleranz verlangen, weil sie ja einen unaufgebbaren Schatz von Wahrheit in ihrem jeweiligen Dogma zu haben glaubt. Läßt sie daran rütteln, so gibt sie sich selbst auf. Sie kann dann immer nur den Besitz einer relativen Wahrheit behaupten, und dieser Besitz einer relativen Wahrheit, der skeptisch mit einem Achselzucken die alte Pilatusfrage stellt, ist nicht geeignet, eine Kirche zu tragen. Eine Kirche, welche an dieser dogmatischen Knochenerweichung leidet, muß nach religionssoziologischen Gesetzen früher oder später als kirchliche Organisation untergehen, weil sie ihrem eigentlichen und obersten Ziel untreu geworden ist. Es ist deshalb eine Tatsache, mit der man sich abfinden muß, daß jede Kirche dogmatisch intolerant sein muß."

Darüber herrscht bei den Katholiken völlige Einstimmigkeit und darüber läßt sich auch mit den Bekennern anderer Religionen oder Konfessionen leicht eine Verständigung erzielen; denn die dogmatische Intoleranz gehört der reinen Sphäre der Erkenntnis an und verletzt niemanden in seinen Rechten, weil sie nur der Wahrheit und der Logik die Ehre gibt. Aber dabei bleibt die Frage nach den Beziehungen zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften und ihren Anhängern im praktischen Leben durchaus offen.

Ehe wir nun auf diese umstrittene Frage eingehen[4], seien zwei Vorbemerkungen vorausgeschickt, um einerseits übertriebenen Erwartungen, anderseits Mißverständnissen in der Beweisführung vorzubeugen. Zunächst muß man sich vor Augen halten, daß hier eine Lösung, die in jeder Hinsicht befriedigt und keinerlei Nachteile birgt, überhaupt nicht gefunden werden kann. Der Grund ist einleuchtend. Gott will, daß alle Menschen zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen (1 Tim. 2, 4), und will insbesondere, daß alle Christen einig in ihrem Glauben seien (Joh. 17, 21). Solange das nicht der Fall ist, befindet sich die Menschheit in einem unvollkommenen, unbefriedigenden Zustand. Jede Regelung der sozialen Beziehungen, die diesen Zustand voraussetzt, nimmt teil an seiner Unvollkommenheit und Unzulänglichkeit, ist nur ein Notbehelf; sie ist ein Versuch, die Schwierigkeiten zu lösen oder zu mindern, die sich aus der unterschiedlichen Gewissensverpflichtung der einzelnen Menschen ergeben. Schon das Wort Toleranz deutet an, daß hier Geduld geübt werden muß, um ein Übel zu ertragen oder erträglich zu machen.

Sodann ist bei der Benützung der fast unübersehbaren Literatur wohl zu beachten, von welchem religiösen oder weltanschaulichen Standpunkt der Autor jeweils ausgeht und ob nicht ein sich vordrängender Zweck

---

[3] Deutsche Beiträge zum Amsterdamer ökumenischen Gespräch (Stuttgart 1948, Evangelisches Verlagswerk) 191 f.

[4] Vgl. A. Vermeersch, La Tolérance (Löwen [2]1922) und die dort verzeichnete reiche Literatur.

seine Ausführungen in eine ganz bestimmte Richtung lenkt. Das gilt in gewissem Sinne auch von den Aussprüchen der katholischen Theologen und selbst von manchen Kundgebungen der kirchlichen Autorität. Der Gegenstand unserer Untersuchung enthält nämlich ein veränderliches Element, das seinen Einfluß auf die Formung der theoretischen Grundsätze — meist unbewußt — ausübt. Es ist daher scharf zu unterscheiden, was in den Aufstellungen der Theologen für immer verbindliche Lehre der katholischen Kirche und was nur der theoretische Nachklang einer zeitgeschichtlichen Lage ist, von deren Einwirkung sich auch bedeutende Theologen nur mühsam ablösen können; denn auch die Theologen sind Kinder ihrer Zeit.

Wer mit der Frage der religiösen Toleranz sich befaßt, wird nicht umhin können, einen Blick in die Geschichte zu werfen, die ja eine Lehrmeisterin des Lebens ist oder wenigstens sein kann. Die Geschichte zeigt nun, daß bei wesentlich gleichbleibender Lehre die praktische Haltung der katholischen Kirche zu den anderen Religionen und Konfessionen im Laufe der Jahrhunderte sehr verschieden war. Die junge Kirche konnte nur mit geistigen Waffen kämpfen und war zufrieden, wenn ihr vom heidnischen Staat Duldung zuteil wurde. Aber auch als ihr durch Konstantin den Großen die Freiheit geschenkt war und sie immer mehr zur herrschenden Religion des Reiches wurde, hat sie selbst an ihrer ursprünglichen grundsätzlichen Haltung bis ins 13. Jahrhundert festgehalten, wiewohl die Kaiser im Interesse der Reichseinheit als Arianer gegen die Katholiken, als Katholiken gegen die Arianer und andere Irrlehren mit Gewalt vorgingen. Allerdings drängte der Geist der Zeit und die enge Verflechtung von Weltlichem und Kirchlichem dahin, jede Abweichung vom katholischen Glauben als einen Angriff auf die Staatsgrundlage zu behandeln und zu bestrafen. Im Hochmittelalter setzte dann die Zeit der Inquisition ein, die mit Billigung oder im Auftrag der Kirche gegen die Ketzer auch Gefängnis, Tortur und Tötung anwandte. Nach der Reformation hat sich die katholische Kirche das Territorialprinzip („Wessen das Land, dessen die Religion") ebenso zunutze gemacht wie die protestantischen Kirchen und hat die Fürsten gelobt, welche die Gegenreformation auch mit Gewaltmitteln durchführten. Als mit der zunehmenden Säkularisation Aufklärung und Liberalismus im Kampfe gegen die Kirche völlige Religionsfreiheit forderten, widersetzte sich die höchste kirchliche Autorität (besonders Gregor XVI. und Pius IX.) mit großer Entschiedenheit diesem Grundsatz und der damit gegebenen Lockerung der bisher bestehenden Verbindung zwischen Staat und Kirche. Aber Leo XIII. fügte später doch hinzu, daß die Kirche deshalb nicht diejenigen Staatmänner verurteile, die aus Rücksicht auf das Gemeinwohl die verschiedenen Re-

[5] Enzyklika „Immortale Dei" vom 1. November 1885; Denzinger n. 1874.

ligionsbekenntnisse zulassen und dulden.[5] Das neue Kirchliche Gesetzbuch vom Jahre 1917 sagt nichts über die Frage der Religionsfreiheit und Toleranz, enthält aber im Canon 1351 den bedeutsamen Satz, daß niemand zur Annahme des katholischen Glaubens gegen seinen Willen gezwungen werden soll.

Dieser ganz kurze Überblick über die Geschichte birgt in sich eine Fülle von Ereignissen, die zugleich ernste schwerwiegende Fragen einschließen. Im allgemeinen läßt sich nach dem Untergang der Antike das Bestreben der Kirche feststellen, die Verbindung mit dem Staat möglichst eng zu gestalten und seine Gunst zur Förderung ihrer Aufgabe, auch zur Abwehr ihrer Widersacher bereitwillig anzunehmen. Es ist gewiß, daß der Schutz des Staates der Kirche viele Vorteile einbrachte und ihre Verbreitung erleichterte. Aber ebenso sicher ist es, daß er oft die Kirche in ihrer freien Entwicklung hemmte, sie allzusehr in die weltlichen Dinge verwickelte und in den Augen des Volkes als Dienerin des Staates erscheinen ließ. Im Bunde mit dem Staate hat die Kirche nicht selten, wie G. Papini[6] sagt, „einen trügerischen Schutz mit Sklavenketten zahlen müssen." Es bleibt auch noch zu untersuchen, wieviel der äußere Schutz dazu beigetragen hat, jenen Typ von Christen heranzuziehen, die nicht auf eigenen Füßen stehen, nicht kämpfen können und in der Stunde der Prüfung versagen oder gar abfallen — mehr Christen des Scheins und des Namens als in Geist und Wahrheit (vgl. Acta Apost. Sedis 1939, 416). Anderseits hat zum Beispiel in den Vereinigten Staaten von Amerika die völlige Religionsfreiheit der dortigen katholischen Kirche eine so ungehinderte Entfaltung ihrer Kräfte ermöglicht, daß heute die amerikanische Kirche den notleidenden europäischen Kirchen zu Hilfe kommen kann und muß. Jedenfalls darf aus diesem Sachverhalt die Schlußfolgerung gezogen werden, daß die Rücksicht auf die Vergangenheit nicht die Entscheidung über das heutige Verhältnis zwischen den verschiedenen Religionsgemeinschaften beengen und beeinträchtigen soll. Dies gilt namentlich von der Einrichtung der Inquisition, die immer wieder herangezogen wird und die Geister verwirrt oder beunruhigt.

Die Geschichte der mittelalterlichen Inquisition bedarf in vieler Hinsicht noch genauer Untersuchungen. Schon jetzt steht fest, daß bei ihrer Darstellung viele Übertreibungen und Entstellungen unterlaufen sind, die aus vorgefaßter Meinung oder aus Verkennung der Zeitumstände stammen. Aber auch die weiteren Forschungen werden an dem Gesamturteil nichts ändern können, daß die Inquisition eine „düstere geschichtliche Erscheinung"[7] im Leben der Menschheit und der Kirche gewesen ist. Diesem Zugeständnis muß aber gleich die Feststellung folgen, daß

---

[6] Coelestin VI. Briefe an die Menschen (München 1948) 140.

[7] So auch Otto Pfülf in dieser Zeitschrift Bd. 77 (1909) 290. Ebenda 422 sagt er von der Inquisition: „Niemand wünscht sie zurück."

es sich bei der mittelalterlichen Inquisition nicht um einen wesentlichen Bestandteil der katholischen Kirchenzucht, sondern um eine zeitgeschichtliche Erscheinung handelt.[8] Hinsichtlich der Ketzertötungen hebt der namhafte, streng kirchliche Geschichtsforscher Prälat Nik. Paulus[9] ausdrücklich hervor: „Dem katholischen Gelehrten steht es völlig frei, über die Ketzerverbrennung früherer Zeiten zu urteilen, wie er es nach seiner wissenschaftlichen Überzeugung für gut findet. Durch kirchliche Entscheidungen wird er hierbei nicht eingeengt."

Trotz alledem wollen die Fragen und Anklagen nicht verstummen, ob nicht doch die Grundlagen und Ansätze der mittelalterlichen Inquisition in der katholischen Glaubenslehre gegeben sind. Damit wird zugleich der Verdacht ausgesprochen, daß die Rekatholisierung der Christenheit notwendig die Wiederkehr der Glaubensverfolgungen und der Kirche als „Zwangsanstalt", d. h. also das Ende der religiösen Toleranz bedeuten würde. Bekannt ist ja das spitzige Wort Nietzsches[10]: „Nicht ihre Menschenliebe, sondern die Ohnmacht ihrer Menschenliebe hindert die Christen von heute, uns — zu verbrennen." Klar und scharf hat aber auch Adolf Harnack[11] dieselbe Behauptung formuliert: „Die Glaubensverfolgungen würden wieder ausbrechen, die die katholischen Kirchen betreiben müssen, sobald sie die Macht dazu haben; denn ihre Auffassung vom Wesen der Kirche und des Glaubensgehorsams verlangt sie. Das ‚Coge intrare' Augustins ist ja keine Überschreitung der kirchlichen Verpflichtung des Katholizismus, sondern ihre Konsequenz. Alle diese Folgen sind, wie gesagt, zwangsläufige; denn es läßt sich einfach nicht vorstellen, wie eine Kirche anders verfahren sollte, die den Anspruch auf Unfehlbarkeit erhebt, sich auf ein geoffenbartes Lehrgesetz gründet und die Zugehörigkeit zu ihr als die Voraussetzung des Christenstandes im Diesseits und der Seligkeit im Jenseits proklamiert. Aus Barmherzigkeit gegen die Seelen muß sie eine Zwangsanstalt sein." Man muß allerdings ehrlicherweise beifügen, daß zuweilen auch Katholiken sich in ähnlichen Gedankengängen ergehen.

Es verlohnt sich, diese auf den ersten Blick verfängliche Beweisführung näher ins Auge zu fassen; denn sie belastet nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Zukunft der katholischen Kirche. Harnack übersieht zunächst, daß nach katholischer Lehre die äußere Zugehörigkeit zur katholischen Kirche unumgängliches Mittel des ewigen Heiles

---

[8] Vgl. Bernhard Duhr in dieser Zeitschrift Bd. 107 (1929) 401—413; E. Vacandard, L'Inquisition, Paris 1907, Bloud.

[9] Historisch-politische Blätter 140 (München 1907) 367.

[10] Jenseits von Gut und Böse Nr. 104.

[11] „Die Eiche" 13 (München 1925) 295. Ebenso neuerdings Karl Jaspers, Der philosophische Glaube (München 1948, Piper) 73: Der dogmatische Ausschließlichkeitsanspruch „steht ständig auf dem Sprunge, von neuem die Scheiterhaufen für Ketzer zu entzünden. Das liegt in der Natur der Sache des Ausschließlichkeitsanspruchs in allen Gestalten der biblischen Religion, mögen auch noch so viele Gläubige für ihre Person nicht die geringste Neigung zur Gewalt oder gar zur Vernichtung der in ihrem Sinn Ungläubigen haben." Vgl. dazu A. Brunner, diese Zeitschrift 143 (1949) 458.

nur für diejenigen ist, die sie als die einzige von Christus eingesetzte Heilsanstalt erkennen, daß aber dem schuldlos Irrenden außergewöhnliche Heilswege offenstehen. Auch wäre doch zu untersuchen, ob denn die katholische Kirche aus der Geschichte nicht lernen könne, z. B. daß die Anwendung äußerer Zwangsmittel in geistigen Dingen nicht nur unangemessen, sondern (wenigstens auf die Dauer) auch unwirksam ist. Eine geistige Bewegung, die nicht innerlich überwunden, sondern nur äußerlich mit Gewalt unterdrückt wird, verschwindet zwar von der Oberfläche in ihre Schlupfwinkel; sie setzt aber ihre Werbetätigkeit in unterirdischer Wühlarbeit fort, die desto gefährlicher ist, je mehr sie sich jeder öffentlichen Kontrolle entzieht. Läßt der äußere Druck nach und kommt damit ein ihr günstiger Augenblick, dann durchbricht sie mit einer lang aufgestauten Wucht alle Dämme. Gott wird übrigens weder durch seine Unfehlbarkeit noch durch seine Barmherzigkeit oder Allmacht gehindert, seine Sonne über Gute und Böse aufgehen zu lassen[12], und die Kirche hat die Häretiker viele Jahrhunderte nicht verbrannt, trotzdem sie die Macht dazu hatte.

Dazu kommt ein anderer innerer Grund von großem Gewicht. Seit dem Mittelalter hat sich der Sinn für die Bedeutung und die Rechte des Gewissens, auch des irrenden Gewissens, ungemein geschärft. Zwar haben auch im Mittelalter die erleuchteten Geister klar gewußt und hervorgehoben, daß nicht der Irrtum, sondern die persönliche schwere Schuld (pertinacia) den eigentlichen Häretiker mache. Augustinus[13] sagt daher, daß wohlmeinende Andersgläubige, die ihre religiösen Anschauungen von ihren Eltern überkommen haben und aus innerer Überzeugung für wahr halten, nicht zu den Häretikern zu rechnen sind und daß es keineswegs dasselbe sei, den Glauben der Häretiker annehmen und Häretiker sein. Wenn bloßer Irrtum zur Häresie genügte, dann müßten, wie Albert der Große († 1280) nicht ohne Ironie bemerkt[14], auch die Inquisitoren verbrannt werden, weil auch sie vieles nicht gut wüßten. Gleichwohl hat in den Tagen der Inquisition der materielle, d. h. der schuldlos irrende Häretiker keine große Rolle gespielt. Das summarische, oft überstürzte Prozeßverfahren ließ keinen Raum für die feinen, kaum zu ertastenden und kaum abwägbaren Unterschiede, die den Gewissensstand eines Menschen, zumal eines irrenden und suchenden Menschen bestimmen. Es wird für ein menschliches Gericht immer sehr schwer sein, den materiellen und den formellen Häretiker zu unterscheiden, und es besteht nicht die geringste Gewähr dafür, daß etwa die Inquisitoren der Zukunft ihre Sache besser machen würden als die der Vergangenheit. Die Kirche wird also gut daran tun, die Entscheidung über den Gewissens-

[12] Augustinus, Serm. 357 n. 4; ML 39, 1584.
[13] Epist. 43,1 (ML 33,160); De util. cred. 1,1 (ML 42,65).
[14] In 3, d. 25, a. 4 ad 7 (ed. Paris, Vivès 28,481): „Si enim ideo comburerentur, quia nesciunt distinguere articulos (fidei) vel explicare, ipsi inquisitores comburendi essent, quia nec ipsi multum bene sciunt."

stand der Andersgläubigen dem Urteil Gottes zu überlassen (Mt. 13, 29; 1 Kor. 4, 5). Gewiß ist durch die Methoden der Inquisition die katholische Religion in manchen Ländern oder Gegenden erhalten oder wiederhergestellt worden, aber es wurde dabei ein Gewissenszwang ausgeübt, dessen nachteilige Folgen noch bis heute spürbar sind. Jedenfalls hat die Geschichte der Inquisition einen so tiefen Schatten auf die Kirche geworfen, daß ihr der Verzicht auf jede Gewaltanwendung in religiösen Dingen nicht schwer fallen kann.[15]

Der Weg der Kirche wird nicht nur durch Prinzipien, sondern auch durch die Zeitverhältnisse bestimmt. Alle Anzeichen sprechen dafür, daß in unseren Tagen das Mittelalter zu Ende geht und ein neuer Abschnitt auch der Kirchengeschichte anhebt. Durch einseitige Darstellungen verleitet, sehnen sich nicht wenige Katholiken in das Mittelalter zurück; aber sie würden sehr ernüchtert und enttäuscht sein, wenn sie eines Tages plötzlich in der Umwelt des Mittelalters erwachten. Statt versunkenen Zeiten nachzutrauern und unhaltbare Stellungen zu verteidigen, ist es besser, ja das einzig Richtige, die neue Lage, die nicht nur Nachteile bietet, zu sehen und zu nutzen. Wir nähern uns einer Zeit, in der die gesamte gesittete Menschheit den Zwang in geistigen und zumal in religiösen Dingen grundsätzlich ablehnt und Gewaltanwendung in dieser Hinsicht nur der Barbarei eignet, gegen die heute die Völker der abendländischen Kultur ihre Kräfte sammeln. Es kann daher der Kirche nur zum Segen gereichen, wenn auch sie sich zur Freiheit des Gewissens und der Religion bekennt und auf staatliche Gewaltmittel gegen Andersgläubige freiwillig auch dort verzichtet, wo diese ihr noch zur Verfügung stehen sollten.[16] Was sie dabei an physischer Macht verliert, wird sie an moralischer gewinnen. Sie würde aber sehr an Ansehen einbüßen und zugleich einen vergeblichen Kampf führen, wenn jeder Akt der Toleranz von ihr aus nur ein widerwillig gewährtes, jederzeit widerrufliches Zugeständnis wäre; denn auch für die Kirche gilt das ernste Wort: Fata volentem ducunt, nolentem trahunt.

Eine praktische Rücksicht verstärkt noch diese Erwägung. Die Kirche übt ihre Mission nicht nur in katholischen Ländern aus, sondern auch unter Protestanten, Mohammedanern und Heiden und ist in weitgehendem Maße von deren Gerechtigkeitssinn und Wohlwollen abhängig. Die katholische Kirche ist eine Weltkirche, deren Grundsätze und Methoden einer

---

15 Vgl. Dictionnaire de Théologie Catholique VII 2 (Paris 1923) 2066.

16 Schon vor den großen Umwälzungen des 20. Jahrhunderts schrieb der angesehene katholische Dogmatiker J. Pohle in Wetzer und Weltes „Kirchenlexikon" [2] XI (Freiburg 1899) Sp. 1869: „Im allgemeinen liegt heutzutage infolge des Auswanderungswesens und der Freizügigkeit die Sache nun so, daß durch die staatliche Gewährung der Kultusfreiheit in katholischen Ländern der Landesfriede nicht leicht gestört wird, daß aber umgekehrt durch Verweigerung schwere Erschütterungen des Staatswesens mit Grund befürchtet werden müssen, so daß der Zug und das Bedürfnis der Zeit mehr auf Religionsfreiheit als (auf) Zwang oder Beschränkung gerichtet ist."

scharfen, ebenfalls weltweiten Kritik unterliegen. Was sie lehrt und tut, spielt sich nicht hinter einem Eisernen Vorhang ab; die Vorgänge in dem einen Lande finden ihren Widerhall in allen anderen Ländern der Erde. Die Kirche kann daher nicht wohl in dem einen Staate für sich Religionsfreiheit als Menschenrecht verlangen und sie in einem anderen verweigern, je nachdem die Katholiken in der Minderheit oder in der Mehrheit sind. Zwar wird immer wieder in der konfessionellen Polemik gegen die katholische Kirche das Wort hervorgeholt, das der französische Katholikenführer Louis Veuillot seinen liberalen Gegnern zugerufen haben soll: „In der Minorität fordern wir für uns die Freiheit nach euren Prinzipien; in der Majorität verweigern wir euch die Freiheit nach unseren Prinzipien." Aber dieses Wort ist nie gesprochen worden; es ist eine längst widerlegte Wanderlegende, die durch Wiederholung nicht wahr wird.[17]

Auf der Höhe der kirchlichen Macht und unter der Herrschaft der Inquisition hat Papst Gregor IX. in seinem Schreiben an die Bischöfe Frankreichs vom 6. April 1233 gegenüber den Juden einen ganz anderen Grundsatz verkündet, der überzeitlichen Wert hat und in unserer Frage Licht spendet. Er sagt, die Christen sollten den Juden das gleiche Entgegenkommen erweisen, das die Christen in den Heidenländern für sich wünschen.[18] Wir brauchen diesen Grundsatz nur von den Juden und Heiden auf die von uns im Glauben getrennten Christen zu übertragen, um eine zuverlässige Richtschnur für unser Verhalten ihnen gegenüber zu finden. Zugleich wird dadurch bewußt gemacht, daß die bürgerliche Toleranz nicht so sehr eine Frage des Dogmas als vielmehr eine Frage der Gerechtigkeit, der Klugheit und der Liebe ist. Der Nutzen, den die Kirche in diesem oder jenem Lande durch staatliche Unterdrückung oder Bedrückung der religiösen Minderheiten etwa gewinnt, würde gegenüber dem Nachteil verblassen, den ihr in der öffentlichen Meinung der ganzen Welt der Vorwurf der Unduldsamkeit einträgt.

Gewiß hat Pius IX. im Syllabus (Prop. 77) den Satz verurteilt, daß in unserer Zeit es nicht mehr angebracht sei, die katholische Religion als einzige Religion des Staates festzuhalten, unter Ausschluß aller anderen Kulte. Das ist 1864 bzw. 1855 gesagt worden; seitdem sind einige Ereig-

---

[17] Den genauen Nachweis erbringt Eugène Tavernier, Louis Veuillot (6. Aufl. Paris 1914, Plon) 325-331. Vermutlich geht die dumm-dreiste Formel auf eine sarkastische Bemerkung des großen englischen Historikers Macaulay zurück, der in der „Edinburgh Review" (Juli 1835, 304) geschrieben hat, jeder Intolerante habe die Gewohnheit, zu seinem Gegner zu sagen: „I am in the right, and you are in the wrong. When you are the stronger, you ought to tolerate me; for it is your duty to tolerate truth. But when I am the stronger, I shall persecute you; for it is my duty to persecute error." Dieser Text findet sich in Macaulays Essay über die „History of the Revolution in England in 1688" von James Mackintosh (London 1834) und ebenso in Macaulays „Critical and Historical Essays" I (London 1916) 310.

[18] L. Auvray, Les registres de Grégoire IX. tom. I (Paris 1896) n. 1216, col. 692: „Est autem Judaeis a Christianis exhibenda benignitas, quam Christianis in paganismo existentibus cupimus exhiberi." Vgl. Mt 7,12; Exod. 23,9.

nisse eingetreten, die das Angesicht der Erde zwar nicht erneuert, aber sehr wesentlich verändert haben. Jedenfalls läßt sich aus diesem und ähnlichen Aussprüchen der kirchlichen Autorität der Satz nicht beweisen, daß eine katholische Mehrheit den nichtkatholischen Konfessionen die freie Religionsübung verweigern müsse. Mit Recht weisen sowohl G. Goyau[19] als auch Vermeersch (a. a. O. 384) auf Belgien als ein praktisches Gegenbeispiel hin. Es ist aber bis jetzt deshalb den belgischen Katholiken ein Verstoß gegen die katholischen Grundsätze nicht zum Vorwurf gemacht worden. — Erst recht sind die Katholiken verpflichtet, den anderen Bekenntnissen die Religionsfreiheit ungestört zu belassen, wenn diese ihnen verfassungs- oder vertragsmäßig zugesichert worden ist. Deshalb war der Widerruf des Edikts von Nantes durch Ludwig XIV. im Jahre 1685 nicht nur ein schwerer politischer Mißgriff, sondern auch ein schnöder Rechtsbruch, zumal da die Treue eine notwendige Grundlage der christlichen Gesellschaft ist (vgl. „Kirchenlexikon" XI Sp. 1870).

Es erübrigt noch der Einwand, ob nicht durch die Gewährung der Religionsfreiheit dem Irrtum die gleichen Rechte eingeräumt werden wie der Wahrheit und dadurch die dogmatische Intoleranz preisgegeben wird, von der wir ausgegangen sind. Aber dieser Einwand ist nicht stichhaltig. Religionsfreiheit, recht verstanden, besagt nicht Schutz des Irrtums — der Irrtum als solcher verdient keinen Schutz, da er in sich etwas Verkehrtes ist —, sondern Schutz des irrenden Menschen, der nicht gehindert werden soll, nach seinem Gewissen Gott zu dienen. Auch das irrende Gewissen legt Pflichten auf[20] und verleiht dementsprechend Rechte. Der Schutz aber, der dem Irrenden in Ausübung seiner Pflicht bzw. in Wahrung seines Rechtes zuteil wird, ist etwas Gutes. So hat der irrende Mensch zweifellos das Recht, daß er mit sachlichen Gründen über seinen Irrtum belehrt wird, statt ihn selbst in seiner persönlichen Freiheit zu bedrücken. Nur dies ist sinnvoll und menschenwürdig. Der äußere Druck aber würde den Irrenden in die schwere Versuchung bringen, ein Heuchler oder ein Feigling zu werden. Bei dem Zugeständnis der Religionsfreiheit kann also nicht die Rede davon sein, daß hier wahrer und falscher Glaube auf eine Stufe gestellt würden. Solange aber die Menschen darüber verschiedener Meinung sind, wo der wahre und wo der falsche Glaube ist, müssen sie, soll nicht der blutige oder kalte Religionskrieg entbrennen, einander in schonender Rücksichtnahme ertragen, d. h. Toleranz üben.

Religionsfreiheit bedeutet auch keineswegs, daß die Mehrheit vor der Minderheit kapitulieren soll. Die Achtung vor der fremden subjektiven Überzeugung schließt die entschiedene Abwehr von Angriffen gegen die eigene Überzeugung nicht aus. Auch kann es in der Praxis des Lebens nicht ausbleiben, daß die Konfession oder Religion der Mehrheit Vorteile

---

[19] Le Correspondant (Paris) 10. Sept. 1911; vgl. auch diese Zeitschrift 68 (27-34).

[20] S. Thomas, S. th. 1, 2, q. 19, a. 5; Lehmkuhl, Theologia moralis [12]I (1914) n. 415 und diese Zeitschrift 103 (1922) 201-217.

genießt und in der Öffentlichkeit freieren Ausdruck findet. Dies ist die natürliche Folge der gegebenen Verhältnisse. Das allein gibt aber der Minderheit keinen Grund, über Zurücksetzung oder Bedrückung zu klagen. Ebenso ist es ein selbstverständliches Gebot des einfachsten Taktes, daß eine religiöse Minderheit nicht durch aufdringliche und lärmende Propaganda die religiösen Gefühle der Mehrheit verletzen darf. Beide aber, sowohl die Mehrheit wie die Minderheit, müssen darauf bedacht sein, den unvermeidlichen Kampf um die Wahrheit zu einem Kampf der Geister, nicht der Fäuste zu gestalten und alles zu meiden, was einem Ausbruch der konfessionellen Leidenschaften gleicht. Erst recht sind Gewalttaten gegen Gotteshäuser und Geistliche eines fremden Bekenntnisses aufs schärfste zu verurteilen. Auf die Frage, ob die Gläubigen die Götzenbilder der Heiden zerstören sollten, hat einst Augustinus[21] mit der trefflichen Begründung abgeraten, man solle die Götzenbilder in den Herzen der Heiden zerstören, dann werde sich das weitere von selbst ergeben. Diese goldene Regel hat nichts von ihrer Bedeutung verloren. Wenn notwendig, kann und soll auch der Staat eingreifen, damit der geistige Wettkampf der verschiedenen Konfessionen in Formen geführt wird, die den allgemein anerkannten Rechtsnormen entsprechen und durch die Rücksicht auf das Gesamtwohl gefordert werden. Natürlich steht ihm auch das Recht zu, im Selbstschutz Ausschreitungen der rohen Gewalt und der Untergrabung der öffentlichen Ordnung entgegenzutreten.

Daß die Religionsfreiheit ihre Gefahren und Nachteile hat, kann nicht bestritten werden und ist in der kirchlichen Literatur der Vergangenheit oft dargelegt worden. Aber sie hat auch Vorteile und eröffnet neue Möglichkeiten, und da sie heute eine Notwendigkeit ist, empfiehlt es sich, sich darauf zu besinnen. Die Religionsfreiheit bejahen, heißt doch mit der Ecclesia militans sich zufrieden geben und Ernst machen, so wie sie ihr göttlicher Stifter vorhergesehen und vorhergesagt hat. Die Kirche hienieden ist keine triumphierende Kirche, deren Glauben unangefochten ist und deren Rechte gesichert sind; sie ist eine kämpfende Kirche, die damit rechnen und sich damit abfinden muß, daß ihr immer Widersacher und Feinde entgegenstehen (Joh. 15,20). Eine Kirche, die vom Staat gegen die Windstöße der Kritik sorglich geschützt wird, entspricht kaum dem Bilde, das Christus von seiner Stiftung entworfen hat. Und Papst Pius X. sagt, daß diejenigen gewaltig irren („vehementer errant"), die „sich einen völlig ungestörten Zustand der Kirche erdichten oder erhoffen, in dem alles nach ihrem Willen verläuft, niemand der kirchlichen Autorität widerstrebt und sie selbst sich einer bequemen Muße hingeben können" (AAS 1909, 364). Der Katholik, der immerfort vom Staate besonderen Schutz und Vorrechte fordert, würde den Anschein erwecken, daß er

[21] Serm. 62, c. 11,12; ML 38,423.

nicht gewillt ist, seine eigenen Kräfte anzustrengen, um der Gegner Herr zu werden.

Gewaltanwendung lähmt die geistigen Kräfte, während der Verzicht auf Gewaltanwendung die geistigen Kräfte anspornt. Ja, die Frage ist berechtigt, ob im Hinblick auf die menschliche Natur ein Zustand der Unangefochtenheit für die Kirche überhaupt wünschenswert und zuträglich wäre. Vom hl. Ignatius wird berichtet, er habe gebetet, daß es seinem Orden niemals an Anfeindungen fehlen möge. Und Augustinus[22] hat es mit bemerkenswerter Aufrichtigkeit ausgesprochen, daß die Häretiker die Kirche daran hindern, aus einer kämpfenden eine schlafende Kirche zu werden. Der freie Wettbewerb der Konfessionen zwingt die Kirche zu einer intensiven Seelsorge, die zwar schwieriger, aber auch ehrenvoller und fruchtbarer ist. Thomas von Aquin[23] konnte von den einfachen Gläubigen, den „simplices", sprechen, deren Glaube deshalb so fest sei, weil sie nichts von ihm Abweichendes gehört haben. Die Zahl dieser „simplices" wird immer kleiner. Wir atmen keine katholische Luft mehr; schon die Ätherwellen tragen uns die Angriffe und Einwände gegen unseren Glauben zu. Um ihnen zu entgehen, müßten wir wirklich aus dieser Welt herausgehen (1 Kor. 5, 10). Deshalb genügt heute die alte Bewahrungsmethode nicht mehr; an ihre Stelle muß die Bewährungsmethode, die Gewöhnung an den geistigen Kampf treten. Weil die Katholiken in der Diaspora leben, muß ihre ganze Erziehung und Schulung darauf gerichtet sein, sie diasporafähig zu machen.

Der geistige Kampf mit nur geistigen Mitteln ist freilich ein hohes Ideal, das wie jedes Ideal niemals rein verwirklicht wird; aber er ist ein Ideal, das zu erstreben es sich lohnt. Ein Grund zur Überhebung über die Vergangenheit liegt für das heutige Geschlecht gewiß nicht vor; denn wir haben in unserem erleuchteten Jahrhundert so ungeheuerliche religiöse Verfolgungen erlebt, daß, verglichen mit ihnen, nach Ausmaß und Grausamkeit alle Schrecken der Inquisition im „finsteren" Mittelalter geradezu harmlos erscheinen.

Die gesamte Christenheit sieht sich heute einem gewalttätigen Angriff gegenüber, der alle Gottesrechte und alle Menschenrechte mit Vernichtung bedroht. In dieser Weltenstunde ist es die gebieterische Pflicht aller Christen, zusammenzustehen und ihre Kräfte zur Verteidigung ihrer höchsten, heiligsten Güter zu vereinigen. Die Voraussetzung dazu ist, daß die christlichen Kirchen und Gemeinschaften selbst in ihrem gegenseitigen Wettstreit auf die Anwendung der Gewalt und des äußeren Druckes (in irgendwelcher Form) verzichten und Geistiges mit geistigen Waffen entscheiden. Das aber will besagen, daß sie die Freiheit der Religionsübung nicht nur für sich beanspruchen, sondern auch den anderen gewähren sollen.

---

[22] De Genesi contra Manichaeos lib. 1 c. 1, n. 2; ML 34,173.
[23] S. th. 2,2 q. 10, a. 7.

Eine Bemerkung allgemeiner Art möge unseren Streifzug durch bekanntes und umstrittenes Gebiet beenden. Wer immer das empfindliche Verhältnis zwischen den getrennten christlichen Konfessionen berührt, soll es nicht ohne große Umsicht und Mäßigung tun, weil der Schmerzstellen so viele sind. Daß der Gegenstand unserer Untersuchung zu den wunden Punkten zählt, kann den Lesern nicht entgangen sein. Seine Erörterung darf gewiß die reine, klare Luft der Theorie nicht vermissen lassen, aber ebensowenig die Nähe der Erde, auf der die einzelnen Menschen und die Völker trotz allen Verschiedenheiten im religiösen Glauben friedlich miteinander auskommen müssen. Deshalb gelten auch hier die Worte, mit denen im Juni 1902 (S. 18) S. Brandi, der damalige Herausgeber der römischen Monatschrift „Civiltà Cattolica", seinen Aufsatz über ein verwandtes Thema beschlossen hat: „Solche heiklen Fragen behandeln wollen, ohne den Veränderungen Rechnung zu tragen, die in der Lage der Kirche eingetreten sind, heißt: eine in jedem Falle unnütze, oft auch unkluge und schädliche Sache betreiben, indem man zu Spaltungen und gehässigen Polemiken Anlaß gibt."

Das Gottesbild in der jüngsten flämischen Dichtung

Von GEORG HERMANOWSKI

„Mit gütigen Händen krönst Du das Jahr — und Deine Fußstapfen triefen von Fett. Selbst die Weiden in der Wüste sind übersaftig und fröhlich die Hügel ringsum — die Wiesen voller Schafe, die Felder getreideschwer, so daß alles jubelt und singt...

Dein Kleid ist aus Licht gesponnen und Deine Himmel breitest Du gleich einem Teppich aus — läßt Gras wachsen für das Vieh und Saaten, daß der Mensch sich nähre. Brot bringt die Erde hervor und stärkt damit das Herz des Menschen und der Wein erfreut des Menschen Herz, schön wird sein Angesicht vom Öle...

Dir Herr, singe ich Lob, solange ich lebe!"

Diesen Psalm läßt Felix Timmermans seinen Pallieter zum Lob und Ruhme des ewigen Sonntags in seiner flandrischen Heimat singen. Und nachdem er ausgesungen hat, läßt ihn der Dichter zu dem dunkelbraunen Zwieback greifen, von dem der goldgelbe Honig in dicken süßen Tropfen an seinen Fingern herabgleitet.

Ein gütiger Gottvater, der ewige Schöpfer und Erhalter dieses herrlichen Erdenparadieses, breitet seine immerfort segnenden Hände über diese Erde, läßt die nie versiegende Fülle seiner Gnaden frei ausströmen, wacht über Flandern, schaut lächelnd und zufrieden hernieder. Und die Menschen fühlen sich in seiner Hut geborgen, sie vertrauen auf ihn. Leid und Not sind ihm und ihnen fremd, sie fühlen weder Hunger noch Kälte, kennen weder Kummer noch Verdruß.

Mag sich der Frost auch auf die Fenster legen,
Und mag der Wind auch durch den Schornstein fegen,
Der Winter ist ein klein Malheur,
Denn Gott steht vor der Tür!

So klingt des Dichters sorgenfreier Sang in seinem „Minneke poes" aus. So wacht Gott Vater über den Menschen.

Timmermans kennt die Gefahren, die an den Grenzen seines menschlich gestalteten Gottesbildes lauern, und er weiß sie wohl zu umgehen. Wie leicht eine solche Auffassung aber Gott selbst die Züge menschlicher Schwäche beilegen kann, zeigt uns die junge Dichterin Lisbeth van Thillo in einem Gedicht, das dem „Heimweh Gottes" gilt und in dem sie den greisen Gottvater mit schneeweißem Haupte müde durch sein Paradies wandern läßt. „Er streicht sich durch das Haar und denkt: 's ist schlecht bestellt auf Erden!" — Überall sieht er nur die Spuren von Evas Füßen und schließlich heißt es von ihm:

Ihn hat die Wehmut übermannt,
Er muß sein Haupt auflehnen,
Mit seiner breiten, offnen Hand
Wischt er hinweg die Tränen.

Alsdann geht Gott nach Hause und beschließt, den Menschen zu erlösen.

Auch der Gottvater Timmermans hat in seiner unendlichen Güte den eingeborenen Sohn zur Erde herabgesandt. Wohin sollte er ihn wohl anders senden, wenn nicht ins sonnige Flandern? Da ruht das Kind nun im sanften Licht einer alten Stallaterne in der kleinen Bauernkrippe im Dörfchen Bethlehem, das irgendwo zwischen Gent und Brügge liegt — und als erste Gabe der Menschen streckt ein altes Weiblein ihm seine „vierkantigen Armlatten" entgegen und reicht ihm auf einem großen, grünen Kohlblatt ein Pfund frische Butter: „Da hast du was, aufs Brot zu schmieren!" Und dem „boterham" folgt der Sirup, Eier und Speck, Schinken, Äpfel und süße Milch und „allerlei nötige Dinge", wobei auch der Blumentopf mit der duftenden Geranie von des Dichters Fenster im schönen Lier nicht fehlen darf.

Dann wird das Kind mit Schreien groß — „denn davon wachsen Kinder", — und wer je im Leben an den Sohn Gottes denkt, denkt an das „Jesuskind in Flandern".

Leid und Not, mit ihnen auch das Kreuz, scheinen diesem Lande fremd zu sein. Öffnen doch die Kreuze nur „die Pforten zu den schönen Tagen des Sommers"! Die leuchtenden Prozessionen mit ihrem Gold und Silberflimmer, mit weißen Kleidern und weiten, wehenden Röcken, der Klang der Glocken vom alten Gent bis zum kleinsten Dorfkirchlein, die Fülle der Heiligen, von Sichem und von Lier und aus der ganzen „Diözese Bethlehem", die Lieder der Engel und Kinder — sie über-

strahlen das Kreuz. Selbst dort, wo der alternde Dichter es im „Bauerngebete" nennt, ragt es fern aller Leidensnot und Todespein als „goldene Frucht im Lande" auf:

's Kreuz steht einsam in den Feldern,
Kreuz von meiner Bauernhand,
Hart gehauen, grob gebildet,
Eine goldne Frucht im Land.

Jesus ist für uns gestorben
Und vielleicht auch für mein Feld.
Er nur weiß, wie's um die Sterne,
Wie's um meine Saat bestellt.

Herr, laß uns einander helfen,
Du, der nicht das Stroh verkennt,
Gib mir Saat, ich geb Dir Weizen
Für Dein heilges Sakrament.

Frohen Jubel, Lob und Dank singen die Werke Felix Timmermans. Wolkenlos ist der Himmel über Flandern, schattenlos dreht sich die Erde um sich selbst.

Erst in den letzten Gedichten läßt der Dichter leise ahnen, daß sich hinter einer jeden Freude ein Leid, hinter jedem Leben der Tod verbirgt:

Maria singt in goldner Abendstund
Mit heller Stimme
Und rotem Mund.
Die Rosen blühn auf hohen Stielen,
Ein Vogel lauscht versteckt im Ried,
Dann schlummert's Kind in ihrem Schoß.
Ihr Auge ist so prächtig groß,
In ihrem Mund verklingt das Wiegenlied.
Im Weiher glänzt des Mondes Kleid,
Schon schleicht der Tod durchs Schattenmoos;
Glückselig, daß sie ihn nicht sieht —
Er ist noch weit.

Dieses romantische Flandernbild, dessen Geburtsstunde mitten im ersten Weltkriege schlug, hatte sich so tief in unser Bewußtsein geprägt, daß der um 1930 von Gerhard Walschap und einigen jungen Dichtern seiner Schule unternommene Versuch, ihm ein anderes, wirklicheres, das Bild des Landes in seinen Nöten und Leiden, den Menschen in den Versuchungen des Lebens entgegenzustellen, an uns fast spurlos vorüberging.

Vom Kriege niedergebeugt, suchte die Welt Trost und Hoffnung in dieser sonnegesegneten Dichtung. War es eine Flucht in die Romantik? Eine schmachtende Menschheit, hungernd und dürstend nach dem „gelobten Lande", ergriff mit offenen Händen das Paradies, das der Dichter

vor ihren Augen öffnete. Sie fragte nicht, ob es wirklich war. Es war eine schöne Illusion, die keiner zerstören mochte, und die so lange vorhalten sollte, bis der alternde Dichter, der sie einst beschworen, zwei Jahre vor seinem Tode selbst Hand an sie legte.

In seinen nunmehr aus dem Nachlaß veröffentlichten Gedichten der Jahre 1945/46 hat Timmermans das Bild des ewig lachenden und feiernden Flandern zerbrochen. „Die Zeit ist um — nun kommt die Zeit, da man nach innen sieht!"

De profundis, aus den Tiefen
Meiner Seele — arm und krank,
Angefüllt von Leid und Sünde,
Da ich allzeit für und für
Wieder in das Böse sank,
Ruf ich dennoch, Herr zu Dir!
Sucht Dich, wo die Himmel schliefen,
In der S erne Harmonie,
In Prophe en, Hieroglyphen,
Die Dich bann.en
In Folianten,
Wo die Wei en zu uns riefen,
Doch in mir sucht ich Dich nie;
Bis ich trug des Lebens Wunde
Und ich Dich, o selge Stunde,
Fand in meinen eignen Tiefen.

Ist das noch der gleiche Timmermans? Nun, da der Dichter auf sein Leben zurückblickt, dessen sonnige Tage er einst besungen, auf ein gelobtes Land, das er mit „rot und blau auf goldnen Grund" gemalt hat, da er „in fernen Ikonen träumte", sieht er die Stunde nahen, die ihm „den Pinsel aus der Hand" nehmen will, und er fühlt sich plötzlich einsam. In ihm wächst die Sorge um seine Seele: „Daß sie sich nicht dem Stoffe beugt", denn „immer will das Fleisch die Seele schwächen".

Und so betet er zum himmlischen Vater droben:

„Laß in mir Reue walten,
Herr, rühre an mein Herz.
Lehr wieder mich die Hände falten,
Schenk mir der Träne Schmerz."

Und ihn, der dreißig Jahre lang das Paradies auf Erden kündete, überfällt nun die Sehnsucht und die Sorge um das himmlische Paradies:

Durch welche Wüste führt der Rain
Zu den gelobten Landen?
Da ist viel Durst, da ist viel Pein
Doch wenig Trost vorhanden.
So kamen wir auf unsern Wegen
Den Rebenträgern bald entgegen

Und fragten gleich: Ist es noch fern?
Sie wiesen schweigend ungefähr —
Als ob ein Bogenschuß es nur noch wär —
Zum Abendstern.
Das Land ward nicht gefunden.
Das Heimweh bleibt, Leid, Zweifel, Not
Und Eitelkeit und Sünde.
Vielleicht steht vor dem Eingangstor der Tod?
Man sagt, wer Gott will schaun, muß sterben.
Führt durch die Grotte unser Trott,
Durch unsere Seele, wo Du weilst, mein Gott,
Die schöne Hoffnung fällt in Scherben.
Denn dann beginnt der Weg erneut...
Dann war es nicht so nah, mein Gott,
Doch ach, auch nicht so weit.

All seine Sorge aber ist von gläubigem Vertrauen getragen. Gott bleibt für ihn der gütige Vater, an den er sich bittend wenden darf:

O Herr, laß es mich noch erleben,
Laß gnädig Deinen Morgen bald
Sein Gold durch meine Seele weben,
Denn ich werd alt.

Wohl ist der Dichter sich seiner eigenen Schwäche und des menschlichen Unvermögens bewußt, wohl weiß er, daß er allein ein Nichts ist und nur mit Gottes Hilfe sein Ziel erreichen kann. Doch eine felsenfeste Zuversicht spricht aus seinen Versen:

Es liegt so schwer in meinem Blut,
Es will mir nicht gelingen,
Jedoch gibst Du mir neuen Mut,
Soll es mir Trost und Stärke bringen,
Dann wird es gut!

Wo aber ein Glaube glüht, der Berge zu versetzen vermag, wo eine Hoffnung zum Himmel auflodert, die sich nicht abweisen läßt, dort fehlt auch die Liebe nicht.

Und hieltest Du Dich verborgen auch
All lockend hinterm Dornenstrauch,
's mag stechen und mag kerben;
In tausend Stacheln blieb ich still,
Und käm ich blutig an, ich will
In Deiner Liebe sterben!

Von hier aus eröffnet sich uns das neue Christusbild des alternden Dichters. War es einst das „Jesuskind in Flandern", dem seine ganze Liebe galt („Seit meiner frühesten Jugend trug ich es in mir, als Kind,

als Jüngling habe ich mich immerzu damit beschäftigt, durch mein ganzes Schreiberleben tropfte es wie Honig, immer hat es um mich getanzt, in mir gesungen, mit seinen Farben in seiner erhabenen Poesie", wie es in einer nachgelassenen Studie zur „Weihnacht in Flandern" heißt), so ist es nun der Auferstandene, der mit seinen Jüngern nach Emmaus geht. Ihn sucht der Dichter festzuhalten:

„Herr, bleib bei uns, die Sonn geht unter",
Dann luden wir den fremden Mann,
Der mit uns ging entlang den Rain,
Zum Abendbrote ein.
Er schloß die Augen, segnete es dann.

Da ward verklärt sein Angesicht
Durch jenes helle Himmelslicht,
Darin er plötzlich von uns schwand...
Das war das Wunder.

Wir standen wie gebannt
Und faleten die Hände.
Es schien, daß er durch uns hindurch verschwand,
Denn in uns lohten seine Brände.
Bleib so in uns, o Herr, die Sonn geht unter!

An seiner Stelle will auch Timmermans auf seinem letzten Wege gehen:

Durch des Abends Nebelschleier
Kann des Mondes Horn ich sehn.
Einsam muß am Weg ich stehn,
Um mit Dir in Deinem Schatten
Dann nach Emmaus mitzugehn.

Zum ersten Male gilt nun auch der dritten Person in der Gottheit des Dichters Stimme. In jener sinnlich faßbaren Welt von einst war für sie wenig Raum, und es dürfte bisher wohl das einzige Gedicht der jungen, flämischen Lyrik sein, das dem heiligen Geiste geweiht ist:

Der Geist weht, wo er will
Und steht nie still.
Einmal bei dir, woanders dann.
Warum schaun wir einander an?
Sieh, was bei mir ist, ist bei dir,
Der gleichen Flut entstammen wir;
So wie des Baches muntre Wellen
Entspringen all dem gleichen Nest,
Sich nähren von den gleichen Quellen,
So sind wir eines Baums Geäst,
Desselben Hauses Steigen,
Sind Adern für das gleiche Blut,
Und ob der Geist im Flammenreigen

Bei dir nun, dann bei mir verweilt,
Ob zehrend er zu einem andern eilt,
Er ist in uns! In uns! So ist es gut!
Nach ihm verlangend wolln wir schweigen.

So ist das letzte Wort dieses uns allzu früh vom Tode entrissenen Dichters ein großes Gebet, ein Bekenntnis zum dreieinigen Gott, durch dessen „stille Flut" er „vom Heimweh schwer durchwogen" „auf Regenbogen dahintreibt". Die letzte Weisheit eines erfüllten Lebens ist nun, da Leid und Glück so eng beieinander liegen und da Gott „so schwer zu tragen" ist, ein letztes, sehnsüchtiges Verlangen hin zu ihm, der da gesprochen hat: Ich bin die ewige Liebe!

In meiner Seele sangen Begehren und Verlangen,
Bis toll sie sich im Sterngewebe Deiner Nacht verfangen,
O Herr!
Fühl mich in Flammengluten zwischen Erd und Himmel hangen.
Es tut so weh!
Daß ich zurück doch geh,
O laß mich niederstürzen in den Rausch der Triebe,
Wenn nicht, verzehr mich durch das Feuer Deiner Liebe!

*

Inmitten des zweiten Weltkrieges haben Emiel van Hemeldonck und André Demedts in ihren großen Romanen „Das Mädchen Maria" und „Niemals wieder" für die flämische Dichtung den Menschen entdeckt. „Pallieter" und „Flachskopf", ja selbst Walschaps „Jan Houtekiet" waren Typen. Erst im Mädchen Maria und in Stien Waegeneere treten uns individuelle Persönlichkeiten gegenüber. Und so konnte es nicht ausbleiben, daß man auch das Verhältnis des Menschen zu Gott in eine persönliche Sphäre rückte. Die Romangestalten dieser Dichter sprechen kaum von Gott — es sind meist recht schweigsame, vom Leben hart gezeichnete Menschen. Doch von ihnen gilt jenes Wort, das Ernst Wiechert vom alten Jeromin prägte: „Der Großvater hat nie gewußt, was ein Atom ist. Er hat nur gewußt, daß er ein Kind Gottes war, und das war eine große Weisheit!"

Das Mädchen Maria, das in früher Jugend seine Mutter verliert, trägt von dieser das heilige Vermächtnis, seinen jüngeren Geschwistern Mutter zu sein und auch seinen Vater zu betreuen, der als einfacher Ziegeleiarbeiter dem Traume eines verlorenen Glückes nachgeht, bis es eines Tages dank der unermüdlich aufopfernden Sorge seiner Tochter Wirklichkeit wird. Doch nur, weil das Mädchen Maria ein Kind Gottes ist, kann es dieses Leben meistern, — so hart es ihm manchmal auch fällt —, denn auf eines muß es verzichten: auf sein eigenes irdisches Glück. Maria gibt alles für die Ihren dahin, am Ende selbst ihr Leben. Sie lebt ein Leben der reinsten Liebe zum Nächsten in einer lieblosen Welt und erfüllt so das erste und größte Gebot, das Gott den Menschen gegeben hat.

Auch Stien Waegeneere sagt: „Mensch sein heißt sein Kreuz auf sich nehmen, sein Leben leiden, denn könnte man dem Menschen sein Kreuz abnehmen, er würde untergehen!" Er spricht den Namen Christi nicht aus — doch er nimmt stumm dessen Kreuz auf sich und folgt Ihm nach. So wie er, wissen sich auch alle anderen Gestalten André Demedts unter dem dunklen Himmel Flanderns geborgen in Gottes Hand.[1]

*

Stärker noch als in der Epik, die im ruhigen, gläubigen Geborgensein dahinfließt, zeichnet sich in der jüngsten flämischen Lyrik das neue Gottesbild ab.

„Alles ist Seele, Woge des Blutes", sagt André Demedts von der Dichtung Albert Westerlincks, den wir den Gottsucher in der jüngsten Dichtergeneration Flanderns nennen dürfen. Ihn hat das Leid der Einsamkeit zutiefst getroffen.

So oft hab' ich mein Leid den Nächten zugeweint,
Du hörtest mich mit Baum und Tier die Worte tauschen,
Sie galten Dir, da ich zu dieser Zeit mit Dir vereint
Sein wollt in meiner Angst, wenn nur die Tiere lauschen
Nach Worten, die das Weh im Menschenmund nicht fand,
Die in Gebärden und im Wunderspiel der Augen nur erklingen.
O Gott, hast Du gewacht, als uns das Unglück übermannt,
Als vor der Flut der Lüge dann die Augen uns aufgingen,
Als alles, was einst feststand, was ich einst geliebt, versank,
Wie bittrer Wermut aus Betrügermund erweckte Unbehagen?
Hast Du gewacht, als dann Dein Wort nicht mehr zu unsern Herzen drang?
Wie konnte Deine Liebe, Gott, nur diese Pein ertragen?

Überall hat er Gott gesucht, in der Natur, im Menschen, in der Kunst, doch er hat ihn nicht gefunden. Sein verzweifelt suchender Blick bohrt sich in unsere Seele: Ein verlorener Sohn findet seinen Vater nicht.

Doch leider suchte ich vergebens, hab Dich nicht gefunden
In Stunden, da mit Deinen Sternen ich geweint,
Im Freundesherz, in Augen, die mich streng gebunden,
In eines Menschen Wort und mit dem Leid vereint.

Und nun wird die Stimme des Priesters in ihm wach:

O Gott, wie grausam ist's, vor Deinen Altar hinzutreten,
Zu wissen, daß Dein Leib tief in uns Einkehr hält,
Daß unsre Herzen zu der Glut der Liebe beten,
Doch daß dies große Glück sich nur für kurze Zeit zu uns gesellt.

Doch vor dem gleichen Altare reift auch die Erkenntnis:

Durch Liebe finden wir allein, durch tiefbeglücktes Minnen
Die Sicherheit: Dein Los und unseres sind stets eins.

---

[1] Zu Hemeldonck und Demedts vgl. meinen Beitrag „Das andere Flandern" im Dezemberheft 1948 der Zeitschrift „Begegnung".

Und so endet diese große „Gott"-Dichtung schließlich im Gebete:

Erbarm Dich nicht: Im Fieber laß mein Herz verloren,
Ich wünsche keinen Aufschub, Herr, erspare mir nicht Deiner Rute Schmerz.
Aus meiner Dunkelheit wird einst Dein Licht geboren,
Bricht auch im Jubel Deines Sonnenlieds mein Herz.

Den Gipfel der jungen flämischen Gottesdichtung bildet das lyrische Werk des Dichters André Demedts. Getragen vom Bewußtsein der menschlichen Schuld, von tiefer Reue durchdrungen, sucht der Dichter nach dem allerbarmenden Vater, von dem er Liebe und Verzeihung nicht zu fordern wagt, den er allein um das Heimweh nach der ewigen Heimat droben in den Sternen bittet, die ihm sein fester Glaube offenbart:

Ich kenn ein Land, dort wo das Herz sich endlos weitet.
Einst nannt ich unbewohnbar es, das sich zu meinen Füßen breitet,
In dem das Vaterland, das Paradies ich weiß.
Kein Schnee schmilzt in der Sommersonne dort dahin,
Vergessen darf ich dort, daß ich verloren bin,
Darf leben, wie die wilde Ente lebt im ewgen Eis.

Das Johanneswort: „Ich muß abnehmen, auf daß ER wachse", könnte über dem Werke dieses Dichters stehen. Erkenntnis, Einkehr und Umkehr offenbaren uns die ergreifenden Verse, über die Demedts das Wort „Der Sünder" schrieb:

Spät nach Mitternacht, als er gewahrte,
Daß der Mond mit erstem Tageslicht
Sich vereinte, eh der Morgen klarte
Über seinem Angesicht,
Kehrt er sich zur Mauer, finster, bleich,
Und er schloß die Augen wieder.

Irgend etwas ätzt der Säure gleich
Seine Seele, der Gewißheit Sense mähte
Seine Träume nieder,
Die er kühn um sich erwachsen ließ:
Mensch war er und Mann und Gott.
Ob man ihn ein lebend Ding noch hieß,
Kaum ein Wurm, fast niemand mehr —

Sünder nur mit tränenleerem Angesicht
Wund und offen —
Liebe, ach, wie stark ergriff sie ihn.
Fürchtet er, täuscht ihn sein Hoffen?
Der ihm einst zu gleichen schien,
Hält nun über ihn Gericht.

Dann aber dringt er bis zu den letzten Tiefen menschlicher Erkenntnis vor und hebt aus ihnen das lautere Gold der reinsten Gottesliebe. An

der äußersten Grenze des Selbstvergessens, am irdischen Schlagbaum des Verzichtes ruft er Gott zu: Liebe uns nicht — leide nicht um uns Menschen! — Wir haben es nicht verdient!

An eines nur, von allem dem, was wahrhaft lebt,
Hab ich geglaubt: Nur an Dein Sein. Gewißheit ward
Es mir, die jede Faser meines Hirns durchwebt.
Die unlösbar sich meinem Mark und Blut gepaart.
Ich glaub an Dich, ich leide um Dich und ich bange
Allzeit um Deine felsenfeste Majestät.
Scheint manchmal es, als ob nach andrem ich verlange,
Nein, ich begehr nichts andres mehr, ach, lange, lange,
Als daß einmal nicht Deine Gottheit vor mir steht,
Daß Du als Mensch erscheinst, als Sterblicher gleich mir,
Der auf mich hört und endlich einmal mir erklärt,
Warum er uns und mich denn liebt, ein Nichts vor Dir,
Des Anblick kaum doch meine eigne Angst entbehrt.

Auch sind wir nicht des Bruders Herzensgüte wert,
So fern von Dir, Du lieber Gott. Wenn Dichter singen,
Was immer uns auf Erden gut zu leben lehrt,
Dann sprechen sie von Blumen, Sternen, Liebesringen,
Von all den Träumen, denen auch mein Herz sich einst ergab,
Bis daß ich fleht um Glut und um Vergessensein.
Wie gern sah ich sie zwischen mir und meinem Grab,
Darin man mich ohn sie, ohn Dich einst legt hinein.

O Gott, mein Gott, bekennen muß ich Dir die Schwere,
Die niederdrückt beim Tragen Deiner Liebesbande.
Lieb doch gleich uns die Blumen, Sterne und die Meere,
Denn uns zu lieben bringt nur Ärgernis und Schande.
Ich darf nicht daran denken, daß Du leiden könnest
Um mich, wie ich um Dich. Denn ach, der Sonne Licht
Verdunkeln wir einander schon. Hab Mitleid, gönnest
Dir selbst die fremde Liebe zu den Menschen nicht.

Ein jeder hat an seinem Lose schwer zu tragen;
Du brauchst, o Gott, mit Sündenlast ihn nicht zu plagen,
Und nicht damit, daß Du dereinst geschrien, gefleht,
Für uns geblutet hast. O ewge Majestät,
O Lebenshauch, in dem stets alles uns umweht,
Denk an uns nimmermehr! Doch wenn Dein Denken flieht,
Send uns ein brennend Heimweh, das uns so durchglüht,
Daß eine schönre Liebe einst aus uns erblüht,
Ein neues Fühlen und ein neues Dich-Erkennen.
Erlaub es mir dann, Gott, laß mich nochmals Dich nennen,
Und laß mich leben, wie ein Mensch auf Erden lebt,
Der dennoch stets in Angst und Furcht zu Dir hin strebt.

So steht vor uns das Gottesbild der jüngsten flämischen Dichtung — eine leuchtende Ikone, die würdig selbst neben den Meistern des hohen

Mittelalters erstrahlt. Gleich einem Geheimnis öffnet sie sich uns, ein stilles Rätsel, das uns tief ergreift. Manch ein Lied mag uns wie ein Klang aus einer anderen, fernen Welt erscheinen, ein seidener Schleier liegt über manchen Versen, den nur dann und wann die Hand des Dichters selbst zu heben vermag.

Das Geheimnis dieser Dichtung aber können uns jene Worte offenbaren, die Felix Timmermans seinem Adagio vorangestellt hat:

Bin eine Saite Deiner Harfe,
Wann bringt Dein Finger mich zum Schwingen?
Denn auch mein Sang will ja den Klang
Herr, Deiner Sinfonie durchdringen![2]

Die Todesursache bei der Kreuzigung

Von HERMANN MÖDDER[1]

Die Hinrichtungsmethode der Kreuzigung kam von den Skythen zu den Assyriern, Medern und Persern. In Griechenland wurde sie von Alexander dem Großen angewandt, bei den Römern erst nach den punischen Kriegen. Sie war dort nur für Sklaven vorgesehen und selbst hier nur als Strafe für gemeinste Verbrechen. Cicero nennt sie die schrecklichste und abscheulichste Todesart. Jedenfalls bedeutete der Tod am Kreuz in der antiken Welt die größtmögliche Entehrung.

Hierdurch erklärt sich auch, warum die Kunst der Antike kein Bild der Kreuzigung geschaffen hat. Das Kreuz war als Gegenstand der Kunst aus moralischen und ästhetischen Gründen völlig unmöglich. Es wäre für die Gläubigen eine Geschmacklosigkeit gewesen und für die Ungläubigen ein Zielpunkt des Spottes (1 Kor. 1, 22: „...wir aber predigen Christus den Gekreuzigten, den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit"). Man denke sich heute eine neue religiöse Gemeinschaft, deren Symbol den am Galgen hängenden Gründer darstellt. Erst spät taucht daher das Kreuz in der Kunst auf und auch dann noch in versteckter Form (cruces dissimulatae). Das änderte sich erst im 4. Jahrhundert, als keine Kreuzigungen mehr stattfanden und nach der Kreuzauffindung im Jahre 320 die Verehrung des Hl. Kreuzes einsetzte. Der Gekreuzigte (crucifixus) wurde zuerst im 5. Jahrhundert dargestellt, auch dann noch nicht naturgetreu, sondern idealisiert — im Okzident meist als Betender, im Orient als Triumphierender. Erst im Mittelalter tritt in der gotischen

[2] Bibliographie: Felix Timmermans: „Adagio", Van Kampen, Amsterdam 1948 (Die deutsche Übertragung bereitet der Insel-Verlag vor). — Albert Westerlinck: „Bouvenzinnelijk Verdriet", Steenland, Kortrijk 1938. — André Demedts: „Vaarwel!" (Lebwohl), De Poorte, Oude God 1940 (Die deutsche Übertragung bereitet der Verlag Lambert Schneider in Heidelberg vor). — Emiel van Hemeldonck: „Maria mijn kind", Gottmer, Haarlem 1943 (Deutsche Übersetzung: Balduin Pick, Köln 1948: „Das Mädchen Maria"). — André Demedts: „Geen tweede maal", De Kinkhoren, Brugge 1941 (Deutsche Übertragung: Karl Alber, München 1948, „Niemals wieder"). — Alle flämischen Dichtungen sind hier in eigener Übertragung zitiert.

[1] Die Frage nach der eigentlichen Todesursache bei der Kreuzigungsstrafe ist durch die Untersuchungen über das Turiner Leichentuch neu in Fluß gekommen, aber bis heute nicht eindeutig geklärt. Der vorliegende Forschungsbericht, der sich auf freiwillig übernommene Versuche junger Mediziner stützt, scheint geeignet, eine endgültige Lösung des Problems herbeizuführen. Die Schriftleitung.

Kunst der leidende oder tote Christus am Kreuz auf. „Später, im 13. Jahrhundert, hat der hl. Franz von Assisi... die Passion Christi der Menschheit so nahe gebracht, daß in ihr das größte Mitleid mit seinen Qualen aufwachte" (Cibulka).

Der künstlerische Wert der Darstellung des Kreuzestodes Christi ist sehr unterschiedlich; medizinische Erkenntnisse sind jedenfalls hier nicht zu holen.

Aber auch beim Studium der exegetischen Literatur stellt man mit Bedauern fest, daß die medizinische Seite der Passion Christi und vor allem sein Kreuzestod fast völlig unerforscht ist. Sicher liegt dieses Gebiet der Bibelwissenschaft zunächst fern. Weite Kreise der hierzu berufenen Schulmedizin standen bisher der Religion gleichgültig gegenüber. Die sogenannten „voraussetzungslosen" Wissenschaftler nahmen den Themen gegenüber, die im Leben Jesu die Medizin berühren — etwa die Krankenheilungen, sein Blutschweiß, sein Kreuzestod, das „Blut und Wasser" nach dem Lanzenstich — eine völlig unannehmbare Haltung ein; die übrigen ließen dieses weite Arbeitsfeld brach liegen. Ja, wäre auch nur ein einziges Mal die Möglichkeit der wissenschaftlichen Sektion einer Leiche nach dem Tod am Kreuz gegeben gewesen, so hätte die Forschung Lösungen oder zumindest doch Auftriebe dazu erhalten.

Urban Holzmeister S. J. hat vor Jahren alle dieses Thema berührenden Stellen aus der gesamten antiken religiösen und profanen Literatur herausgesucht und in seinem Buch „Crux et Crucificatio" (Rom 1934) verarbeitet. Wir erfahren daraus vieles über die Methode des Kreuzigens und ihre zahlreichen, scheinbar unbedeutenden Variationen, die aber, wie wir heute wissen, für die Dauer der Agonie und die eigentliche Ursache des Todes von größter Bedeutung sind. Jedoch die Antwort auf die Frage: Woran stirbt ein Gekreuzigter? ist damit noch keineswegs gegeben.

Was bis in die jüngste Zeit hinein von den Exegeten als Todesursache angegeben wurde, ist mit dem heutigen Stande medizinischer Erkenntnis nicht mehr vereinbar. Genannt werden: Erschöpfung, Bewußtlosigkeit, Durst, Hitzschlag, Sonnenstich. Gewiß spielen diese Faktoren eine Rolle, aber keine letztlich entscheidende, auch in ihrer Summe nicht. Weiterhin sind angegeben worden Blutverlust und Blutvergiftung; jedoch ist der Blutverlust gering, weil absichtlich keine Arterie verletzt wurde, um das Martyrium in die Länge zu ziehen; auch ist die Zeit sicher zu kurz, um den Tod an den Folgen einer Infektion von den Wunden aus (Tetanus, Gasbrand o. a.) herbeizuführen. Wie groß die Schwierigkeiten sind, sehen wir an den Lösungsversuchen, die der englische Jesuit und Arzt R. Whitaker („The Catholic Medical Guardian", Juli 1935) veröffentlichte. Als Todesursache nennt er Herzschwäche, Blutandrang, Erstickung, Herz- oder Aortenruptur. Die beiden letzten Möglichkeiten scheiden aus. Eine Ruptur der Aorta oder des Herzens setzt entweder eine fortgeschrittene Erkrankung dieser Organe oder zumindest eine weitgehende Schädigung durch hohes Alter und außerdem eine ganz erhebliche Erhöhung des Blutdrucks voraus. (Dieser ist aber erniedrigt, wie unsere Versuche zeigten.) Eine Aorten- oder Herzruptur ist ein ungewöhnlich seltenes Ereignis; wir wissen aber aus der Literatur, daß Tausende gekreuzigt worden sind.

Einen bedeutenden Fortschritt in dieser Frage brachte Dr. med. Hyneck aus Prag. Er ging von den aufschlußreichen und überraschenden Ergebnissen aus, zu denen die beiden internationalen Kommissionen beim Studium des Turiner Leichentuches kamen. Aus dem Kreis dieser Wissenschaftler hat er gerade die Frage nach der Todesursache untersucht, nachdem 1935 der Pariser Chirurg Dr. Barbet an Hand seiner experimentellen Untersuchungen über die Kreuzigungstechnik beweisen konnte, daß beispielsweise entgegen der Vorstel-

lung der letzten 1500 Jahre der Nagel der Hand nicht den Handteller durchbohrt hat sondern durch eine bestimmte Lücke (Destotischer Raum) im Bereich der Handwurzelknochen gegangen sein muß, wie das Turiner Leichentuch es zeigt.

Die Ergebnisse Dr. Hynecks lauten kurz zusammengefaßt: Das Gewicht des Gekreuzigten hängt an den seitwärts ausgestreckten Armen, also an der Muskulatur der Arme und des Schultergürtels. Unter dieser maximalen Dauerbelastung kommt es sehr rasch zu Muskelkrämpfen, die die Durchblutung des Muskels stören und damit auch die Krampfbereitschaft fördern (ischämische Krämpfe). Der Brustkorb kommt beim Hängen an den Armen in die maximale Einatmungsstellung und zwar für dauernd; es bleibt nur noch die Zwerchfellatmung übrig, die aber auch behindert ist, da der Bogen des Zwerchfells flacher wird, wegen der Erweiterung des unteren Thoraxumfanges. Diese Momente führen zur Erschwerung des Blutkreislaufs. Die ungenügende Atmung und der erschwerte Blutkreislauf führen zu einer mangelhaften Sauerstoffversorgung der Muskulatur, die ihrerseits wieder die Krampfbereitschaft erhöht — also ein Circulus vitiosus. Es kommt zu einer Eindickung des Blutes durch das starke Schwitzen bei der übermäßigen Arbeit der Muskulatur. Wenn schließlich auch noch die den Brustkorb verengende Muskulatur in Krampfzustand gerät und zuletzt auch noch die Zwerchfellmuskulatur, dann „und erst jetzt — und zwar durch ein Oedema pulmonum mit nachfolgendem Aufhören der Herztätigkeit — erlöste der barmherzige Tod die Gekreuzigten von ihren unendlichen, schier unaussprechlichen, unvorstellbaren Qualen".

An anderer Stelle schreibt Dr. Hyneck: „Ich hoffe, daß es mir gerade dank dem Turiner Bild gelungen ist, dieses Problem zu lösen ... und dem Weltforum die allerwahrscheinlichste Erklärung zur Diskussion vorzulegen: nämlich, Christus starb den Tod durch tetanoide Krämpfe und durch Erstickung unter ungeheuren Schmerzen bei vollem Bewußtsein." Dabei „hat als unmittelbare Todesursache wirklich die durch die maximale Brusterweiterung verursachte Atmungsbehinderung die Hauptrolle gespielt. Denn durch diese, besonders durch die in ihrer Folge eintretende Zwerchfellatmungsbehinderung mußte es — bei gleichzeitiger Blutzirkulationserschwerung — in nicht zu langer Zeit zum tödlichen Ausgang kommen".

Hyneck spricht also dem Versagen der Atmung die Hauptrolle zu, nimmt jedoch eine Erschwerung des Blutkreislaufs hinzu, die er mit der Entstehung eines Lungenoedems begründet. Er hatte in dieser Richtung in Verbindung mit der Preßburger medizinischen Fakultät weitere experimentelle Untersuchungen geplant. Eine Veröffentlichung ist bisher nicht erfolgt. Er meint mit Recht, für alle strittigen Fragen ist und bleibt der entscheidende Beweis das Experiment; direkte Versuche seien immer wertvoller als noch so geistreiche Überlegungen, Zitate und Meinungen.

Dr. Hyneck hat das große Verdienst, zum ersten Mal eine solch genaue und wohlbegründete Erklärung dieser Vorgänge gefunden und formuliert zu haben. Zweifellos hat er auch Recht mit der Behauptung, daß ein Gekreuzigter am Versagen der Atmung und des Kreislaufes stirbt. Jedoch ist unseres Erachtens noch nicht geklärt, welchem der beiden Faktoren die Hauptrolle zukommt. Während Hyneck sie der Atmung zuspricht, möchten wir den Blutkreislauf in den Vordergrund stellen. Zunächst hegten wir auf Grund von Überlegungen Zweifel an dem Auftreten des von Hyneck angenommenen Lungenoedems. Er schreibt in seinem Buch: „Was die Todesursache eines Gekreuzigten anbelangt, so erwähnt richtig Holzmeister, daß bei dieser brutalen Gliederstellung und -streckung die Lunge mit Blut überfüllt wurde und das Herz so in seiner Ar-

beit gehindert war." Gerade diese Blutstauung in der Lunge, die die Voraussetzung zur Entstehung des von Hyneck angegebenen Lungenoedems ist, gab Anlaß zu Zweifel.

Zu gesicherten Ergebnissen in diesem strittigen Punkt können nur experimentelle Untersuchungen führen, vor allem weil sie quantitativ faßbare Ergebnisse bringen. Daher stellten wir Versuche in dieser Richtung an, um die Rolle des Blutkreislaufs zu ermessen.

Bevor wir sie besprechen, sei für Nichtmediziner zum Verständnis des weiteren einiges über den Blutkreislauf vorausgeschickt. Die linke Kammer des Herzens treibt das Blut unter Druck (Blutdruck) über den Weg: Hauptkörperschlagader (Aorta), ihre Äste (Arterien) und deren feinste Verzweigungen (Kapillaren) zu jeder Zelle des Körpers, also auch bis zu den Zehenspitzen. Es würde zu weit führen, alle Faktoren aufzuzählen, die den Rücktransport des Blutes auf dem Weg der Venen zur rechten Herzkammer gewährleisten. Einer der wichtigsten ist die Muskeltätigkeit der Beine, wobei der Bluttransport in den venösen Gefäßen gefördert wird. Von der rechten Herzkammer aus wird das Blut in die Lunge gepumpt, wo es sich mit Sauerstoff aus der Atemluft anreichert und dann dem linken Herzen wieder zufließt. Bei Berücksichtigung der Schwerkraft leuchtet auch dem Laien ein, daß beim stehenden Menschen der Rückfluß des Blutes aus der unteren Körperhälfte herauf zum Herzen nicht so ohne weiteres gegeben ist wie etwa der Abfluß des Blutes aus dem Kopf herab zum Herzen. Wie sich dieses Moment der Schwerkraft auswirken kann, sehen wir sehr deutlich an dem bekannten Kaninchenversuch: wird das Tier längere Zeit hängend gehalten, so versackt das Blut in die untere Körperhälfte mit tödlichem Ausgang, weil es in horizontaler Lage zu leben gewohnt ist und nicht über genügend Regulationsmechanismen für eine solche Lage verfügt. Taucht man dagegen die untere Körperhälfte des Kaninchens dabei in Wasser oder bandagiert sie, so tritt die Blutverlagerung nicht ein.

Aber auch beim gesunden Menschen tritt diese Erscheinung auf (von krankhaften Störungen wollen wir hier nicht sprechen). Auch dem Laien ist z. B. bekannt, daß nach längerem Stehen auf der Stelle Ohnmacht eintreten kann. Vom Exerzierplatz her wissen viele Soldaten, daß bei einem als Strafe verhängten Stehen im „Stillgestanden" in voller Uniform und in der Sonne der Betreffende meist nach einer halben Stunde zusammenbrach wegen ungenügender Durchblutung des Gehirns. Dieses Umfallen ist eine gut funktionierende Selbsthilfe des Organismus. Die Tätigkeit der Beinmuskulatur ist ein sehr wichtiger Faktor für den Rücktransport des Blutes zum Herzen. Beim Schlafen etwa, wo dieser Faktor längere Zeit ausfällt, nehmen wir instinktiv die horizontale Lage ein.

Unsere heutigen Untersuchungsmethoden erlauben es uns, diese Umstellungsvorgänge im Kreislauf quantitativ zu erfassen. Schon 1909 wies Dietlen nach, daß die von Moritz festgestellte Verkleinerung des Herzens im Stehen fast stets begleitet ist von einer Erhöhung der Herzfrequenz und einer Verkleinerung des Schlagvolumens. 1940 registrierte Lauer erstmals orthostatische Veränderungen im Elektrokardiogramm. Er wies nach, daß diese Veränderungen beim Stehen im Wasserbad ausblieben. Die hier angeführten Autoren sind zitiert nach dem Buch von Kienle „Das Belastungselektrokardiogramm und das Steh-EKG" (1946). Dort ist auch eine experimentelle Untersuchung von Frey über den Blutkreislauf bei Einwirkung hydrostatischer Kräfte beschrieben. Als Beispiel wird ein 22jähriger Sportsmann angeführt, der bei längerem ruhigem Stehen, besonders aber nach kurzen anstrengenden Sportleistungen einen „orthostatischen Kollaps" bekam. „Er wurde mit Hilfe eines schwenk-

baren Gestells untersucht. Bei 50° passiven Lagewechsels in Beinstellung fand sich 4 Minuten nach der Lageänderung eine Verminderung des Schlagvolumens (die vom Herzen je Schlag ausgeworfene Menge Blut) auf 41%, des Minutenvolumens auf 50%, Werte, die sich im Laufe der nächsten Viertelstunde während dieser Beinstellung um noch weitere 10% verminderten. Zu dieser Zeit war bei dem Untersuchten der Präcollaps subjektiv deutlich feststellbar" (als Zeichen der nunmehr ungenügenden Durchblutung des Gehirns). Es traten dabei auch Veränderungen im EKG auf, wie wir sie später bei unseren Versuchen beschreiben.

Nun zu diesen Versuchen. Wir gingen von der Frage aus: Was geschieht insbesondere im Hinblick auf den Blutkreislauf, bei jemandem, der an den Armen aufgehängt ist? Um dieses Hängen zu erleichtern oder für einige Zeit überhaupt zu ermöglichen, gingen wir so vor, daß jugendliche Mediziner sich im Handgriff an eine Stange hängten, wobei die Hände zur Erleichterung einen Abstand von nur 1 m hatten und zusätzlich mit Tuchbinden befestigt wurden. Vorher und gleich anschließend wurde eine Röntgenaufnahme des Brustkorbs angefertigt, die Pulsfrequenz, der Blutdruck, die Vitalkapazität gemessen und ein EKG geschrieben.[2] Hierbei ergaben sich Abweichungen von den Werten im Stehen und im Liegen. Der Brustkorb wird hoch- und auseinandergezogen; er gelangt in die Stellung, die er bei maximaler Einatmung einnimmt. Äußerlich gesehen springen die Rippenbögen vor. Im Röntgenbild sieht man, daß sein Querdurchmesser größer wird; das Zwerchfell wird flacher und tritt tiefer, da seine Ursprungsstellen an der Peripherie auseinandergerückt sind. Durch willkürliche Betätigung der Muskulatur ist es zunächst noch möglich, dieselbe Vitalkapazität zu erreichen wie im Stehen (Vitalkapazität ist diejenige Luftmenge in Liter gemessen, die nach einer intensiven Einatmung ausgeblasen werden kann). Als weitere Folge sieht man im Röntgenbild, daß das Herz seine mehr oder weniger ausgeprägte Querlagerung verliert und die Herzachse sich fast genau senkrecht stellt. Dies zeigt sich im Elektrokardiogramm darin, daß in Ableitung I die Zacken sehr klein werden und selbst QRS kaum noch zu erkennen ist und Ableitung III eine R-Zacke aufweist, die größer ist als die der zweiten Ableitung.

Nach einigen Minuten sieht man, wie Gesicht und Oberkörper des Hängenden blasser werden; die obere Körperhälfte wird blutleerer. Viel Blut versackt in die Depots des Abdomens (Leber, Splanchnicusgebiet) und in die Venen der Beine. Am deutlichsten zeigt sich das am Herzen, dessen Blutangebot sinkt: Um dieselbe Menge Blut pro Minute zu pumpen, muß es nun schneller schlagen; man registriert einen kontinuierlichen Abfall des Blutdrucks und einen starken Anstieg der Pulsfrequenz. Im Röntgenbild wird der Herzschatten kleiner. Mit zunehmender Ermüdung der Arm- und Schultermuskulatur — die bereits nach wenigen Minuten eintritt — wird die Atmung deutlich flacher. Wird nun dem Hängenden die Möglichkeit gegeben, sich kurzfristig auf die Zehen zu stellen, so normalisiert sich der Kreislauf schnell und weitgehend. Bei solcher Versuchsanordnung — etwa 3 Minuten hängen, 3 Minuten stehen — hielten die betreffenden Personen diese Anstrengungen glatt eine halbe Stunde aus, wenigstens was den Kreislauf anbelangte. Dennoch mußte hier unterbrochen werden, weil die Kraft der Hände versagte und ihre Befestigung durch die Binden nach dieser Zeit zu schmerzhaften Abschnürungen führte. Hieran sieht man schon die eminente Bedeutung des Sedile (Sitzpflock) oder des

[2] Wir möchten auch an dieser Stelle den Ehrw. Schwestern des St.-Franziskus-Hospitals in Köln danken, die uns die Einrichtungen ihres Krankenhauses bereitwilligst zur Verfügung stellten.

Suppedaneum (Fußstütze). Diese wurden also nicht, wie vielfach angenommen und scheinbar plausibel, als Erleichterung angebracht, sie sollten im Gegenteil das Sterben ganz erheblich in die Länge ziehen. Die andere Deutung, daß der oberhalb der Mitte des Längsbalkens angebrachte Sitzpflock dem Körper Halt gebe, „damit nicht die Muskeln oder Sehnen zerreißen" (K. Pieper) ist schon allein deswegen abzulehnen, weil ein Zerreißen der Sehnen durch das Körpergewicht unmöglich ist, da Sehnen etwa die gleiche Zugbelastung aushalten wie weiches Eisen. Wenn Holzmeister an Hand der Literatur feststellte, daß Gekreuzigte sogar tagelang hingen, ehe sie starben, so setzt das unbedingt voraus, daß diese wenigstens irgendeine Möglichkeit haben mußten, zumindest zeit- und behelfsweise das reine Hängen an den Armen zu unterbrechen (Sedile, Suppedaneum oder angebundene Beine). Diese Variationen in der Kreuzigungstechnik kommen ja auch zum Ausdruck in den verschiedenen Formulierungen der Antike wie etwa „equitabant in cruce"; hierbei ist ein Sedile anzunehmen. Am grausamsten war wohl die Annagelung der Füße mit einem Nagel ohne Suppedaneum direkt an den Längsbalken.

Weiterhin ist natürlich von entscheidender Bedeutung für die Dauer des Martyriums am Kreuz die körperliche Verfassung des Betreffenden, die Leistungsfähigkeit seiner Muskulatur und seines Herzens. Von Christus wissen wir, daß er drei Stunden am Kreuz hing; dies setzt erhebliche Kräfte voraus. Daher ist Papinis Behauptung: „.... sein Leib, ohnehin von zarter Beschaffenheit" sicher ein Irrtum. Aus allen Evangelien geht übereinstimmend hervor, daß Christus, dessen öffentliches Leben — unter Entbehrungen und mit zahlreichen Übernachtungen in der freien Natur — ein Wanderleben war, körperlich ungemein leistungsfähig und kerngesund gewesen sein muß.

Alles an der Kreuzigungsmethode zielte darauf ab, den Verurteilten unter körperlichen und seelischen Qualen langsam sterben zu lassen. Scheinbar kleine Änderungen der Methode gaben die Möglichkeit, die Dauer der Agonie nach Wunsch zu bestimmen. Beabsichtigte man aber, den Tod beschleunigt herbeizuführen, so bediente man sich dreier Methoden: Lanzenstich in die Brust, Zerschlagung der Unterschenkel oder Anfachen eines Feuers unter dem Kreuz, in dessen Rauch der Gekreuzigte erstickte.

Die allgemeine Auffassung, daß die Zerschlagung der Unterschenkelknochen, die ungemein schmerzhaft ist, den Tod rasch herbeiführe, ist nicht unbestritten geblieben. Die sie vertraten, nahmen als Erklärung hierfür Fettembolie an (Fettropfen und Fettzellen aus dem Knochenmark des Schienbeins gelangen auf dem Weg der Venen in das rechte Herz und dann in die Lungenkapillaren, die dadurch verstopft werden). Solche Fettembolien kennt jeder Mediziner, aber fast nur bei älteren Patienten. In einem längeren Kapitel nimmt Pickl in seinem Buch „Messiaskönig Jesus" (München 1939) ausführlich gegen die allgemeine Auffassung Stellung. Nach ihm hatte diese Maßnahme den Zweck, die Qualen zu erhöhen — insbesondere beim Transport —, die Sicherheit gegen ein Entfliehen beim Abtransport zu bieten und schließlich durch die von den Unterschenkelbrüchen und Wunden ausgehende und mit großer Sicherheit zu erwartende Embolie und Sepsis auch die letzte Möglichkeit einer etwaigen späteren Heilung zu nehmen. Pickl fährt später wörtlich fort: „Mit seinen zerschlagenen Schienbeinen, also noch immer am Leben, sollte der Nazarener draußen im Gehennatale, wo aller Schmutz zu ammenkommt, in den lodernden heidnischen Scheiterhaufen geworfen und verbrannt werden." So weit Pickls persönliche Vermutung. Er stützt seine Ansicht mit der allerdings richtigen Beobachtung im Krieg 1914—18, die bei der ungeheuren Zahl der Knochenverletzungen reichlich bewiesen habe, „daß die Zersplitterung der Schienbeine

kombiniert mit anderen nicht tödlichen Wunden dem Eintritt des Todes einen unberechenbaren Spielraum ... gewährt." Er meint, man habe gerade das Schienbein gewählt, weil bei dieser Marter eine rasche Verblutung und dadurch verursachter baldiger Kollaps vermieden wurde. Und doch ist gerade dies beides der Fall, wie wir gleich sehen werden; es braucht dabei kein Blutverlust nach außen einzutreten. Durch das Absacken des Blutes in die untere Körperhälfte wird aber die zirkulierende Blutmenge so stark verringert, daß der Kollaps sehr bald eintritt. In der Überlegung Pickls fehlt ein entscheidender Faktor: es handelt sich bei den Gekreuzigten um Hängende und nicht wie in allen zum Vergleich herangezogenen Fällen um Liegende. Zudem zeigen gerade die Kriegserfahrungen, wie selten die Fettembolie ist.

Dr. Hyneck hat unseres Wissens nach erstmals den Zweck des Zerschlagens der Unterschenkel im Verlust der Fußstützen gesehen, die das Sterben verzögern sollten. Den dann alsbald eintretenden Tod sieht er allerdings herbeigeführt auf dem Weg: Muskulaturkrämpfe, Ausschaltung der Atmung. Zu dieser Hypothese Hynecks stehen wir im Widerspruch. Der Verlust der Stützmöglichkeit erschwert sicherlich zusätzlich die Atmung. Bevor sich dies aber todbringend auswirkt, tritt eine andere Wirkung mit demselben Endausgang ein, nämlich das Versagen des Blutkreislaufs. Dies zeigen unbestreitbar unsere Versuchsergebnisse. In dieser Lage, also nach Zerschlagen der Unterschenkelknochen, handelt es sich praktisch um ein reines Hängen an den Armen.

Bei einem in dieser Anordnung durchgeführten Versuch registrierten wir folgende Vorgänge:

Atmung: Brustumfang im Stehen bei Ein- und Ausatmung: 96—87 cm, Vitalkapazität im Stehen 5,2 l, Atemzüge pro Minute: 16. Nach einer Minute Hängen: 100—94 cm — 5,1 l — 16 pro Minute, also noch wenig Abweichung von der Norm. Dann aber wird die Atmung schneller, flacher; die Vitalkapazität sinkt kontinuierlich. In der 6. Minute war sie auf 1,5 l abgesunken, der Brustumfang war jetzt bei Ein- und Ausatmung gleich, es bestand also reine Zwerchfellatmung.

Kreislauf: Ruhewerte: Pulsfrequenz 72, Blutdruck 120, EKG normal. Beim Hängen steigt die Pulsfrequenz schnell an bis zu 140 Schlägen pro Minute; der Blutdruck fällt kontinuierlich ab bis auf 70 am Ende der 6. Minute. Im Röntgenbild wird der Querdurchmesser des Herzens um 3 cm kleiner, die Gefäßzeichnung in der Lunge ist nicht deutlicher; im EKG tritt eine starke Senkung von ST und ein fast vollständiges Abflachen der T-Zacken in Ableitung II und III auf (Ableitung I zeigt wie bereits oben erwähnt, keine Ausschläge). Haut: blaß wie Wachs, kühl, feucht.

Was am Ende der 6. Minute eintreten mußte, kann der Mediziner aus den angeführten Werten bereits entnehmen: Bewußtlosigkeit, völlige Blässe, Schweißausbruch, also Kollaps wegen unzureichender Durchblutung des Gehirns und des Herzens. Daß, abgesehen vom Gehirn mit seinen lebenswichtigen Zentren für Atmung und Kreislauf, auch das Herz zu wenig Blut und Sauerstoff bekommt, sehen wir an den EKG-Veränderungen, an der Herzverkleinerung und dem rapiden Abfall seiner Arbeitsleistung.

Wo ist das Blut geblieben? Es ist in die untere Körperhälfte abgesackt. Dem Herzen strömt weniger Blut zu, seine Leistungen sinken. Eppinger und Schürmeyer konnten zeigen, daß bei dem experimentellen Kollaps ein Parallelismus zwischen Blutdrucksenkung und der Abnahme der zirkulierenden Blutmenge besteht. Mit der Blutdrucksenkung kommt es zu einer Verminderung der zirkulierenden Blutmenge durch eine mangelhafte Mobilisierung des Blutes aus den Depots, besonders aber aus den Kapillaren, die einen außerordentlich verlang-

samten, ja aufgehobenen Kapillarfluß zeigen. Dazu kommt noch, daß im Kollaps die Viscosität des Blutes stark zunehmen kann, wie die Untersuchungen besonders von Dale ergeben haben. Eine Eindickung des Blutes tritt unbedingt ein nach den stundenlangen körperlichen Anstrengungen, der Todesnot, beim Hängen mit entblößtem Körper in der prallen Südsonne. Wenn Pickl der vielen Hautverletzungen wegen auch Fieber als Ursache für die Entstehung des Durstes anführt und sogar von allmählicher Entwicklung der ekelhaften Wundmaden spricht, so ist beides vom medizinischen Standpunkt aus abzulehnen. Es mußte einmal der Augenblick kommen, wo der Betreffende seiner Durstqual Ausdruck gab. Das wußte man damals genau, und nicht z u f ä l l i g „stand da ein Gefäß mit Essig" (Lk. 23, 36). Pickl hat dessen Bedeutung vom exegetischen, psychologischen, historischen, vergleichenden Gesichtspunkt aus beleuchtet und kommt dabei zu einer überzeugenden Ablehnung der vereinzelt geäußerten Ansicht, dieser Essigtrank sei ein mitleidiger Labetrunk gewesen. Hinter diesem „Durststillen" steckte grausiger Spott; er bewirkte eine Verstärkung dieser Qualen. Wie erheblich die Bluteindickung werden kann, wissen diejenigen Ärzte, die in den Tropen einmal gezwungen waren, einen Aderlaß zu machen.

Es zeigte sich bei unseren Versuchen, daß auch kräftige, sportliche Typen nicht über 12 Minuten freien Hängens an den Armen hinauskamen. Es trat eben der beschriebene „o r t h o s t a t i s c h e K o l l a p s" ein, und das bei völlig frischen, ausgeruhten Personen.

Damit wäre zunächst einmal bewiesen, daß die Schienbeinzerschlagung tatsächlich das Ende in ganz kurzer Zeit herbeiführt, und zwar auf dem Weg über den Blutkreislauf. Bewiesen ist ferner, daß es entgegen den Hypothesen von Dr. Hyneck u. a. nicht zu einem Lungenoedem kommen kann. Aber, wird man vielleicht einwenden, ein orthostatischer Kollaps ist ja noch nicht der Tod. Gewiß, er ist ja fast augenblicklich zu beheben und an sich auch nicht lebensgefährlich — w e n n man eingreift, d. h. die Faktoren, die dazu geführt haben, ausschaltet, wie dies die Natur sinnvoll selbst reguliert, indem sie den „Kollaps", das Umfallen, also die horizontale Lage des Körpers herbeiführt, wie oben bereits erwähnt wurde. Geschieht dies aber nicht, wie bei den Gekreuzigten, so tritt eben der Tod in aller Kürze ein.

Wenn, wie oben angegeben, die Vitalkapazität eine Minute vor dem Kollaps noch 1,5 l betrug, so heißt das nicht, daß bei jedem Atemzug 1,5 l ein- und ausgeatmet wurden; diese Menge liegt niedriger. — Das bedeutet durchaus noch nicht ein Ersticken; es gibt viele Lungenkranke mit doppelseitigem Pneumothorax bei einer Vitalkapazität von etwa 1,2 l.

Eine weitere Beobachtung ist aus dem Vergleich der Röntgenbilder zu ententnehmen. Nach längerem Hängen kam es zu einer Erschlaffung der Muskulatur. Damit wollen wir noch auf die von Dr. Hyneck hypothetisch geforderten Krämpfe der Muskulatur eingehen. Es gibt verschiedene stichhaltige Momente, die ein Auftreten von Muskelkrämpfen sehr wahrscheinlich machen. Zunächst ist es klar, daß bei der Dauerbelastung der Arm- und Schultermuskulatur sehr schnell eine Ermüdung eintritt. Eine solche erfolgt umso rascher, wenn schlechte Blut- und Sauerstoffversorgung, starke Belastung ohne die Möglichkeit der Verkürzung dieser Muskeln, Dehnung der Muskeln hinzukommt. All das ist beim Gekreuzigten gegeben. Da nun der übermüdete Muskel zu Krämpfen neigt, ist es also naheliegend, ihr Auftreten anzunehmen. Dazu kommt, daß bei der Annagelung am Handgelenk der Nervus medianus immer mehr oder weniger verletzt wird, wie die Versuche Dr. Barbets zeigten. Auch diese grausige Tatsache begünstigt das Auftreten von Krämpfen. Anderseits

aber ist ein übermüdeter Muskel schließlich vom Nerven her nicht mehr ansprechbar, so daß dieses Moment zumindest später wieder wegfällt.

Wir haben nun bei unseren Versuchen, auch bei denen, die auf 40 Minuten Dauer ausgedehnt wurden bis zur Erschöpfung, ein Auftreten von Krämpfen nicht erlebt. Wohl ist es möglich, daß es im erschlafften, übermüdeten Muskel zu fibrillären Zuckungen kommt, doch ist dadurch das Leben des Betreffenden nicht gefährdet.

Schließlich läßt Dr. Hyneck den Tod unmittelbar eintreten durch einen Krampf der Zwerchfellmuskulatur (der ein Ersticken bedeuten würde). Gerade der Krampf der Zwerchfellmuskulatur, den wir Mediziner von einzelnen Krankheiten her kennen, ist aber bei der Kreuzigung ganz unwahrscheinlich, da die ihn herbeiführenden, oben aufgezählten Momente für die Zwerchfellmuskulatur nicht oder doch entfernt nicht so sehr gegeben sind wie für die Muskulatur der Arme und des Schultergürtels. Die hier über die Muskulatur geäußerten Ansichten bestätigte uns Herr Professor Mies, Physiologe an der Kölner Universität. Dr. Hyneck glaubt, seine Hypothese des Erstickungstodes stützen zu können mit dem Zitat aus dem Petrusbrief 1, 22: „Livore eius sanati estis" und übersetzt livore mit „Blauwerden" (als Zeichen der Erstickung). Er geht selbst auf die Schwierigkeit ein, die darin besteht, daß es im griechischen Original des Isaiastextes (53,5) „mólops" = Blutstriemen heißt. Zwar gebrauchen wir Mediziner heute das Wort „livid" zur Bezeichnung der bläulichen Hautfarbe bei ungenügendem Sauerstoffgehalt des Blutes, aber „livor" bedeutet im Lateinischen eine bläulich verfärbte Hautstelle, eine blutunterlaufene Stelle nach Schlägen (Geißelung u. a.). Eine andere Stelle aus dem Neuen Testament könnte man auf den ersten Blick hier als Gegenbeweis gegen den Erstickungstod anführen. Im Markusevangelium heißt es: „Jesus aber stieß noch einen lauten Ruf aus und verschied" (15, 37) und „Der Hauptmann, der ihm gegenüberstand und ihn so (mit lauter Stimme) verscheiden sah, sprach: „Wahrhaftig, dieser ist Gottes Sohn" (15, 39). Dieses laute Rufen oder besser Kreischen, Schreien (krazein, wie es in mehreren alten griechischen Handschriften heißt) wäre bei einem Zwerchfellkrampf unmöglich gewesen.

Aber auch bei dem von uns angenommenen Tod durch Versagen des Kreislaufs ist ein lautes Rufen wenige Augenblicke vorher nicht natürlich zu erklären. Pickl schreibt hierzu: „Dieser laute Todesruf zeigt, daß Jesus noch nicht erschöpft war; die meisten Gekreuzigten lebten länger. Wie also sein Tod eingeleitet wurde, ist ebenso sein Geheimnis wie die Auferstehung. Beigetragen zu seinem Sterben hat sicher auch das Gefühl: alles ist erfüllt, meine Aufgabe ist gelöst". Er vertritt die Ansicht, daß die einzigartige Seelengröße und der Inhalt der letzten Worte Jesu („Vater, in deine Hände...") den Hauptmann zu seinem Ausspruch gebracht haben. Wir möchten die Ansicht vertreten, daß der Hauptmann, dem der Tod am Kreuz sicherlich ein gut bekannter Vorgang war, sich dieses laute Rufen im Augenblick vor dem Tod nicht natürlich erklären konnte und darüber so erstaunte, daß er nach all dem Vorausgegangenen zu der Überzeugung kam: „Wahrhaftig, dieser ist Gottes Sohn". Dr. Hyneck nimmt — als notwendige Konsequenz aus seiner Erstickungshypothese — einen Aufwand der allerletzten Kräfte in einer Pause zwischen den Krampfanfällen oder auch eine übernatürliche Hilfe an. Soviel können auch wir bestätigen, daß es uns bei den Versuchen nicht möglich war, in den letzten Augenblicken vor dem Kollaps einen lauten Ruf auszustoßen.

Zusammenfassend möchten wir sagen: Von den Schriftstellern der Antike kann man eine Deutung der Vorgänge beim Tod am Kreuz mangels medizi-

nischer Kenntnisse nicht erwarten. Sie hätten uns eine rein symptomatische Schilderung liefern können. Dies unterließen sie, weil diese Dinge allgemein bekannt waren. Eine zusammenhängende, kausale Erklärung blieb einer Zeit vorbehalten, die über umfassende Kenntnisse auf dem Gebiete des Blutkreislaufs verfügt. Ein Auftreten der von Dr. Hyneck hypothetisch geforderten Muskelkrämpfe konnte nicht widerlegt werden. Soviel ergab sich aber, daß sie als eigentliche Todesursache nicht in Frage kommen. Wenn unsere Versuche auch nicht annähernd eine Wiederholung der Kreuzigung darstellen, so sind sie doch für das Studium der Kreislaufverhältnisse durchaus erschöpfend. Sie mußten natürlich mit dem Eintritt des Kollapses unterbrochen werden. Da aber die Faktoren, die diesen „orthostatischen Kollaps" ergeben, bei der Kreuzigung weiter bestehen bleiben, führen sie mit notwendiger Konsequenz zum Tod. Das Herz und die lebenswichtigen Zentren des Gehirns müssen versagen wegen ungenügender Durchblutung. Weiterhin zeigen die Versuche, daß die lange Dauer des Sterbens am Kreuz nur dadurch ermöglicht wird, daß eine Stützmöglichkeit geboten wird. Getrieben von den ungeheuren Schmerzen und der Todesangst wurde von dieser Möglichkeit immer wieder in zeitlichen Abständen Gebrauch gemacht, und so verlängerten die Betreffenden ihr Martyrium. Wir verstehen jetzt den Ausspruch Senecas (Philosoph und Erzieher Neros, gest. 65 n. Chr.): „Den so Verurteilten schwand das Leben Tropfen für Tropfen dahin."

Es ergibt sich aus dem bisherigen unseres Erachtens noch eine theologische Folgerung: Wenn verschiedene Theologen aus anderen Gründen der Überzeugung sind, daß Christus den Zeitpunkt des Eintritts seines Todes selbst bestimmte, so möchten wir ihnen aus folgender Erwägung recht geben. Christus hätte (als Allwissender) die Möglichkeit gehabt, das Stehen auf den angenagelten Füßen zu unterlassen. Wenn er aber, wie die Evangelien berichten, drei Stunden am Kreuz hing, so beweist das, daß er sein Leiden bis zur letzten Erschöpfung übernehmen wollte — für uns.

Zur Neuordnung des Wirtschaftslebens

Buchbericht von WERNER MENDE S. J.

Wer sich über das verwirrend anmutende Getöse ideologisch-parteidoktrinär bestimmter Meinungswogen erhebt und den Gesamtkurs überdenkt, den die menschliche Gesellschaft seit der Industrialisierung genommen hat, wird feststellen, daß dieser Weg in einer verhängnisvollen Zickzacklinie verlief, nämlich von der Szylla der extrem liberalistischen, monopolistisch entarteten Wirtschaft zur Charybdis einer nicht weniger verhängnisvollen, die Gesellschaft vermassenden und die Wirtschaft vergewaltigenden Zentralverwaltungswirtschaft. Eine bedeutende Gruppe deutscher und ausländischer Nationalökonomen macht in dem Jahrbuch „Ordo"[1] mit einem Wirtschaftssystem bekannt, das die üblen Folgen beider Extreme zu vermeiden verspricht und außerdem einen Beitrag zur Ordnung der Gesellschaft insgesamt bieten will.

Das Ziel dieser Männer ist kein anderes, als es uns schon längst aus den sozialen Enzykliken der Päpste bekannt ist: Überwindung der Vermassung (Proletarisierung) in einem mehr als wirtschaftlichen Sinne und die Ermöglichung eines menschenwürdigen Lebens für jedermann. Der Weg dazu ist der

[1] „Ordo", Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft (W. Eucken und Fr. Böhm) Verlag Helmut Küpper 1948.

im Rahmen einer bestimmten verfassungs- und wirtschaftsrechtlichen Ordnung umgrenzte und gesicherte Leistungswettbewerb.[2] Es ist ja geschichtsnotorisch, wie der extreme Liberalismus daran scheiterte, daß er die private Vermachtung und damit Entartung des echten Leistungswettbewerbs mit all den sozialen, politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Folgen nicht hintanhalten konnte; es ist ebenso geschichtsnotorisch, wie das System der zentral gelenkten Wirtschaft an der Unmöglichkeit scheiterte, durch eine noch so übersteigerte Wirtschaftsbürokratie des überaus verwickelten und fein gebauten Gebildes der modernen arbeitsteiligen industrialisierten Wirtschaft Herr zu werden, ohne die schwersten strukturellen, ökonomischen wie allgemein-menschlichen und gesellschaftlichen Schrumpfungen heraufzubeschwören. Das System der Männer des „Ordo" umgeht beides: den gescheiterten Liberalismus und die gescheiterte Zentralverwaltungswirtschaft. Es ist ein System, das den echten Leistungswettbewerb als das dem Menschen und der Wirtschaft gemäßeste System erstrebt und ihn gegen alle Entartungsformen schützen will durch eine Wirtschaftsverfassung, die zwei entscheidende Dinge umfaßt: verfassungsrechtliche Garantie des Leistungswettbewerbs und der Monopolkontrolle. Die nationalökonomische Theorie, wie sie W. Eucken darstellt[3], der es unter Vermeidung jeder ideologischen Vorbelastung um den Aufweis der der Wirtschaft innewohnenden Sachlogik geht, stellt fest, daß durch die Industrialisierung die Arbeitsteilung in einem Maße gestiegen ist, das es unmöglich macht, die Wirtschaft als Ganzes so zu lenken, wie das in der für den einzelnen übersehbaren Form der Eigenwirtschaft der Fall sein konnte. Damit erhebt sich das wirtschafts-ordnungspolitische Problem: wie nämlich in der industrialisierten Wirtschaft die ordnende Vernunft zur Geltung kommen könne, die sich in der kleinen Eigenwirtschaft tagtäglich durch ihren Leiter betätigt. Diese Wirtschaftsordnung hat die Gesamtheit der Formen zu umfassen, in denen die Lenkung der alltäglichen Wirtschaftsprozesse konkret erfolgt.

Das Problem der Wirtschaftsordnung führt noch über die sinngemäße Gestaltung einer funktionierenden Wirtschaft hinaus und erweitert sich zum Ordnungsproblem für Staat und Gesellschaft. Es ist in gewissem Maße richtig, daß eine gegenseitige Abhängigkeit nicht nur der einzelnen Teile der Wirtschaft unter sich, sondern auch der Ordnungen von Wirtschaft, Staat und Gesellschaft besteht. Eucken weist auf die höchst nachteiligen Folgen hin, die sich aus der Nichtbeachtung dieses ordnungspolitischen Problems in der klassischen und nachklassischen Zeit ergaben, vor allem in der tödlichen Wirkung monopolistischer Wirtschaft. An Stelle dieses, die Gesamtwirtschaft umfassenden Ordnungsproblems traten lange Zeit die letzten Endes für die Wirtschaft als Ganzes unfruchtbaren Teilprobleme: der Eigentumsfrage (Marx), die der betrieblichen Arbeitsverfassung, und die neueste, später noch näher zu behandelnde Vollbeschäftigungspolitik Keynes'scher Prägung. Sowohl in der monopolistischen wie in der kollektivistischen modernen Industriewirtschaft ist der „Knappheitsmesser" (der Preise), der die Verwendungsmöglichkeiten der einzelnen Gütermengen anzeigt, außer Kurs gesetzt. In der monopolistischen Wirtschaft tritt an seine Stelle das private Macht- und Gewinnstreben, in der kollektivistischen die staatliche Macht. Gesellschaftlich wirkt sich das so aus, daß die private Vermachtung der monopolistischen Wirtschaft entscheidend zur Entstehung und Verschärfung der sozialen Kampffronten beiträgt, die staatliche Vermachtung der Wirtschaft zur vermassenden Nivellierung der schöpferischen Persönlichkeit. Man muß — richtig verstanden — Eucken zustimmen, wenn er sagt: „Keine geistig-religiöse oder politische Bewegung wird

[2] B. Pfister, Leistungswettbewerb und Monopolkontrolle. Hochland, August 1948.
[3] W. Eucken, Grundlagen der theoretischen Nationalökonomie. Küpper, 1947, 5. Aufl.

diese Probleme lösen, wenn es nicht gelingt, in adäquaten Wirtschaftsordnungen die Lenkung der alltäglichen Wirtschaftsprozesse durchzuführen." Das Lenkungsproblem der Wirtschaft insgesamt ist zweifellos für die Gestaltung der sachlichen Grundlagen einer gesunden Gesellschaftsentwicklung von unabdingbarer, grundlegender Wichtigkeit.

Die weiteren Beiträge des Jahrbuchs beleuchten von verschiedenen Seiten die Zusammenhänge zwischen der Wirtschaftsordnung und bestimmten Teilgebieten der Wirtschaft. Fr. W. Meyer zeigt diesen Zusammenhang für die von einer Vollbeschäftigungspolitik geleitete Geldmengenvermehrung auf. Eine solche Ausweitung der Geldmengen führe immer dann notwendig zu einer zentral verwalteten Wirtschaft, wenn ihre Auswirkungen auf das Preissystem gestoppt werden. Die „Kontrollen", die eine beschäftigungspolitisch orientierte Geldtherapie anwendet (Preisstop, Devisenbewirtschaftung usw.), sind nur zu sehr geeignet, die Wettbewerbswirtschaft zur Zentralverwaltungswirtschaft umzuwandeln. Denn bei gebundenen Preisen kann das schrumpfende Angebot die wachsende Nachfrage nicht mehr decken und es muß mit Notwendigkeit zu der uns übel bekannten „Bewirtschaftung" kommen. Die von einer solchen Vollbeschäftigungspolitik angestrebte Sicherheit der Beschäftigung (ein in sich selbstverständlich sehr hoch zu bewertendes Ziel) bleibt solange eine leere Angelegenheit, „soweit nicht mit der vollen Beschäftigung auch die volle Leistung aller Beteiligten sichergestellt wird." Und das kann nur in einer Wirtschaftsordnung der Fall sein, in der nicht der Leistungswille durch den Geldstrom ertränkt wird, d. h., daß das Geld streng proportional zur produktiven Leistung gehalten wird.

Alfred Müller-Armack stellt den Satz auf: „Keine Wirtschaftsordnung ist als solche schon sittlich, wie es in grausamer Verkennung des Lebens der Kollektivismus von sich behauptet hatte. Wir glauben lediglich, daß die Marktwirtschaft einer Versittlichung des Wirtschaftslebens, die immer nur ein Akt der dabei beteiligten Personen sein kann, weniger Hemmungen in den Weg legt und mehr Spielraum bietet, um zu sozial besseren Verhältnissen zu gelangen." Damit seien die sozialen Anliegen, Freiheit, Gleichheit und Gerechtigkeit, in der Wettbewerbswirtschaft am besten aufgehoben, zumal auch die Sozialpolitik an die Produktivität der Wirtschaft gebunden ist, die in der Befehlswirtschaft sowohl theoretisch wie erfahrungsgemäß hinter der Marktwirtschaft zurückbleibt. Mit erfreulicher Nüchternheit wird betont, daß es auch der Wettbewerbswirtschaft nie und nimmer gelingen könne, ein irdisches Paradies zu schaffen. Es muß jedoch schon hier deutlich gesagt werden, daß eine Sozialpolitik, die sich lediglich auf das Instrument der Marktwirtschaft verlassen würde, ohne eine darüber hinausweisende verpflichtende soziale Leitidee unzureichend bleiben würde. Diese der marktwirtschaftlichen Ordnung rein negative (freilich höchst wertvolle) Funktion der möglichst geringen Hemmung für die Schaffung der wirtschaftlichen Grundlagen einer wirksamen Sozialpolitik erscheint uns zu schwach gegenüber den egoistischen Neigungen des wirtschaftenden Menschen, wie er nun einmal ist. Ganz gewiß würde Müller-Armack das nicht leugnen, aber es liegt u. E. in der Art der Darstellung die Gefahr, daß nun wiederum in „ingenieurhaftem Denken" das Vertrauen auf den Automatismus der Marktwirtschaft die Sorge für die gerechte Verteilung des Sozialprodukts zu leicht genommen würde.

W. Röpke steuert einen Artikel über „Klein- und Mittelbetrieb in der Volkswirtschaft" bei. Wir verweisen auf sein Buch Civitas humana (Zürich 1946) und beschränken uns darauf, anzuzeigen, daß der Verfasser die Tendenz zum vermassenden Großbetrieb aus den verschiedensten Gründen im Rahmen einer marktwirtschaftlichen Ordnung heute für praktisch überwindbar hält.

Großbetrieb sei heute auch wirtschaftlich kein Fortschritt für einen Gütersektor, der größer ist, als man bisher glaubte.

L. Miksch stellt in seiner Untersuchung „Zur Theorie des Gleichgewichtes" fest, daß es nur zwei Grundtypen von Wirtschaftssystemen gibt: reine Verkehrswirtschaft und reine Befehlswirtschaft. Die Gleichgewichtstendenz der ersteren (d. h. der durch den Wettbewerb erstrebte Ausgleich von Angebot und Nachfrage, gemäß dem Prinzip des maximalen Nutzens und bei Unabhängigkeit der Preise) führt zu einem Nutzenmaximum für das wirtschaftende Subjekt. „Nur die das Gesamtsystem (der Wirtschaft) überschauende Theorie erkennt, daß das interdependente und bewegliche Preissystem wie ein Medium wirkt, durch das hindurch jedem als sein höchster Nutzen erscheint, was in Wirklichkeit der gewogene Nutzen aller ist." (182) Monopol- wie Befehlswirtschaft verhindern nicht nur dieses Nutzenmaximum aller, sie sind durch die ihnen innewohnende Machtkonzentration „eine säkulare Gefahr für die abendländische Demokratie und für die individuelle Freiheit." — Der Vollständigkeit halber, sei noch auf die Besprechung bzw. Inhaltsangabe wichtiger Bücher (Schumpeter: „Kapitalismus, Sozialismus, Demokratie" — W. Lippmann: „Die Gesellschaft freier Menschen") hingewiesen, sowie auf eine Auseinandersetzung mit den sozialistischen Ideen der Frankfurter Hefte. Dem juristischen Beitrag von K. J. Parsch kommt wohl eine zum Thema „Grundfreiheiten und Besatzungsrecht" im wesentlichen den interessanten Stoff zusammentragende Bedeutung zu. — Die Arbeit von Fr. Böhm „Das Reichsgericht und die Kartelle" geht dem Zusammenhang von Wirtschaftsordnung — insofern sie vom Reichsgericht in der berühmten Entscheidung über die Erlaubtheit der Kartelle (1897) in ihrem Wesen verkannt wurde — und der für den Bestand dieser Wirtschaftsordnung hochbedeutsamen Wirtschaftsverfassung nach. Gewiß stimmen wir Böhm zu, wenn er in Ergänzung der ökonomischen Theorie seiner Freunde eine Wirtschaftsverfassung verlangt, die die Freiheitsordnung des Leistungswettbewerbs garantiert. Aber — und damit soll in knappster Weise zu dem im Ganzen hocherfreulichen Buch Stellung genommen sein — selbst eine solche mit Recht geforderte Wirtschaftsverfassung scheint nicht die Garantie für den Bestand der Wettbewerbsordnung zu geben. Man braucht nur an das Schicksal der Weimarer Verfassung nach 1933 zu denken, um zu verstehen, daß auch die sachkundigste Wirtschaftsverfassung nicht vor ihrem Mißbrauch schützen würde. Damit soll nichts Neues gesagt sein, und doch möchte man, in aller Bescheidenheit, natürlich nicht die Verfasser, wohl aber die Leser des „Ordo" warnen, sich der bestrickend zwingenden Beweisführung dieses Buches so hinzugeben, daß sie darüber die harte Wirklichkeit vergessen, in der die Theorie des vollständigen Wettbewerbs zu verwirklichen ist. Zu dieser harten Wirklichkeit gehört vor allem der Mensch. Prof. Hayek gibt sich in seinem Artikel über den „Wahren und falschen Individualismus" keinen Illusionen über den Menschen hin. Nur in der vollständigen Wettbewerbsordnung werde der Mensch soweit gebändigt — ohne zum Sklaven zu werden —, daß er möglichst wenig dem Ganzen schaden könne. Er sieht gewiß auch die Grenzen dieser Wirtschaftsordnung, aber sie erscheint ihm als das kleinere Übel. Was aber Hayek nicht sieht, ist die Bedeutung der christlichen Sozialphilosophie für die Gestaltung von Wirtschaft und Gesellschaft. Er lehnt sie resignierend als unzulänglich für die eben erwähnte Aufgabe ab (20). Warum? Vielleicht u. a. deshalb, weil man (ungerechterweise) von einer Sozialphilosophie Lösungen erwartet, die zwar im Kern und grundlegend natürlich in der philosophischen Gesamtschau der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit enthalten sind, aber nicht ohne das Instrumentarium der ökonomischen Theorie und der Rechtslehre in handliche und praktisch anwendbare Form gebracht werden können. Prof. Hayek möchte den histo-

rischen Individualismus (wir wissen, was wir ihm zu verdanken haben) taufen und uns unterscheiden lassen zwischen einem wahren und einem falschen Individualismus. Wir können aber nicht anders als der Wahrheit Zeugnis geben, indem wir bekennen, daß auch der „wahre" Individualismus — von dem Hayek glaubt, daß er ein System von Regeln biete, die uns bei der Lösung der Probleme der Gegenwart eine sichere Führung bieten — entweder Teile von Wahrheiten enthält, die im System der christlichen Sozialphilosophie ihren ursprünglichen Platz haben (worüber jede Geschichte der Philosophie unterrichtet) oder in gewissen Punkten, die näher zu behandeln über den Rahmen dieser Skizze hinausginge, genau so metaphysisch unbegründet ist wie der historische Individualismus, aus dem die Menschen dieser Zeit recht handfeste und auch von Prof. Hayek recht scharf kritisierte Folgerungen gezogen haben, Folgerungen, die sie — wenn auch mit einigen Umwegen — auch beim „wahren Individualismus" Prof. Hayeks ziehen könnten. Man kann den christlichen Sozialwissenschaften manches vorwerfen, aber daß z. B. die christliche Sozialethik es an systematischer Geschlossenheit wie praktischer Anwendbarkeit fehlen ließe, darin irrt Hayek. Das, was die christliche Sozialphilosophie schon im Ansatz über sehr viele andere — ganz sicher auch über das System des „Wahren Individualismus" — rangmäßig erhebt, ist ihre metaphysische Fragestellung nach dem Wesen, den Grundformen, der Tätigkeit menschlicher Gesellschaftsformen. Und gerade darin liegt die vollkommene Eindeutigkeit der christlichen Sozialphilosophie, in der es nicht möglich ist, wie u. a. auch bei Prof. Hayeks „Wahrem Individualismus", Freiheit und Ordnung, Person und Gesellschaft, Familie und Staat nach der einen oder anderen Seite hin ausufern zu lassen, über die Grenzen der Wesenswirklichkeit des Menschen in der Gesellschaft hinaus.

Immerhin, was auch das geistige Fundament der Männer des „Ordo" sein mag, ihre Sicht der wirtschaftlichen Wirklichkeit scheint auch uns die wirksamste Überwindung der kollektivistischen wie der monopolistischen Wirtschaft zu sein und jedenfalls das bessere Instrument auch für den „Christen in der Welt", seine Sendung für das Ganze der menschlichen Gesellschaft zu erfüllen. Doch bewahrt uns unser christlicher Wirklichkeitssinn davor, zu glauben, daß das richtige Instrument zur Behandlung der Wirtschaft auch schon seine richtige Anwendung gewährleiste. Gewiß ist es christlichen Sozialwissenschaftlern, wenn es ihnen um Wirtschaft geht, sehr zu wünschen, sich mehr als bisher des soliden Instrumentariums der modernen ökonomischen Theorie zu bedienen; anderseits aber darf man den Vertretern der ökonomischen Theorie entgegenhalten: „Nicht vom Brot allein lebt der Mensch." Es gibt mehr als Wirtschaft, und auch das harmonischste Surren der „vollständigen Wettbewerbs"-maschine (so sehr wir uns bewußt bleiben, daß es das Ergebnis höchst individueller Leistungen wäre) könnte u. U. nicht verhindern, daß das Haus zusammenstürzt, in dem die Maschinerie steht. Oder anders gesagt: das Wissen um den — wie wir gern zugestehen — ökonomisch richtigen Kurs zwischen der Szylla monopolistisch entarteter Freiwirtschaft und der Charybdis einer sowohl Wirtschaft wie Gesellschaft vermassenden Befehlswirtschaft ist noch keine Sicherung dafür, daß dieser Kurs auch wirklich eingehalten wird. Hier geht es um ein ethisches Problem, das heißt eine Frage, bei der der ganze Mensch aufgerufen ist.

Umschau

Stimmen zur Krise der Zeit

Die Ratlosigkeit und geistige Verwirrung unserer Zeit veranlaßt alle Tieferdenkenden, nach einem Ausweg zu suchen. Man fragt sich, wie es so weit kommen konnte, man fragt nach den Quellen, aus denen sich das Unheil über uns ergoß. Diese Ursprünge liegen weiter zurück, als viele meinen. In seinem Vortrag „Die Wurzeln der neuzeitlichen Wissenschaft und Profanität“[1] zeigt W. Kamlah, wie der neue Wissenschaftsbegriff der Renaissance eine völlige Umstellung gegenüber dem bisherigen bedeutet. Es handelt sich jetzt um technische Bewältigung der Natur. Dadurch gerät die Wissenschaft in Gegensatz zum Geist und die Seinshierarchie bricht zusammen. Bei Descartes ist der menschliche Geist zum ersten Mal in der Geschichte mit sich allein; und dieser Geist ist ein mathematischer Geist (vgl. diese Zeitschrift Bd. 132, 1937, S. 273—283: Descartes und sein Erbe). Leibniz und nach ihm Kant machen den vergeblichen Versuch, die Einheit wieder herzustellen.

Noch eingehender beschäftigt sich mit den Ursachen unseres Niedergangs das schöne und wichtige Buch von Alfred Müller-Armack, „Das Jahrhundert ohne Gott“.[2] Er untersucht die Quellen der Bewegungen, die die Zeit von ungefähr 1830 bis heute beherrscht haben. Er kommt auf rein geschichtlich-kultursoziologischem Weg zu dem Ergebnis, daß die Ideologien, die die treibende Kraft aller dieser Bewegungen waren, ihren Grund haben im Massenabfall vom Glauben an die Transzendenz. Das 19. Jahrhundert ist das Jahrhundert ohne Gott, das Jahrhundert der rein innerweltlichen Sinngebung des Lebens und der Welt. Nun ist es aber so, daß der Mensch ohne Glaube, ohne eine Verankerung im Absoluten nicht leben kann. Verliert er den Glauben an die echte Transzendenz, so verabsolutiert er irgendeinen innerweltlichen Bereich und verklärt ihn mit dem ganzen Schimmer des Göttlichen; er schafft sich Idole, denen er die ganze Inbrunst und Kraft des Religiösen weiht und von denen er das Heil erwartet. Dieser Glaube stützt sich nicht, so sehr er es auch vorgibt, auf Tatsachen der Wissenschaft und Geschichte. In unserem Jahrhundert nun erreichen gewisse Ideen, die bereits im 18. gebildet wurden, ihre volle Auswirkung unter den großen Massen und führen zu einem Abfall vom Christentum. Dabei sind die einzelnen christlichen Konfessionen für die Verabsolutierung bestimmter Gebiete verschieden anfällig und setzen ihr auch ungleichen Widerstand entgegen. Das 19. Jahrhundert zeigt so eine Kette von Idolbildungen, geschlechtliche Liebe (Romantik), Staat und Politik, Vernunft, Freiheit, Technik, Wirtschaft, Rasse. Die religiöse Inbrunst, mit der die vergötzten Bereiche umfaßt werden, hat zunächst in vielen Fällen große Leistungen zur Folge. Auf die Dauer aber können die Idole nicht bieten, was der Mensch sich von ihnen erwartet; vor allem aber bringen sie ihm nicht das Heil und das Glück, das er bei ihnen sucht. Sie verbrauchen sich schnell. Es entsteht eine immer größere Unrast; man gleitet von einem Idol zum andern, und zwar zu immer tiefer stehenden. Schließlich bleibt nur der nackte Nihilismus, wie wir ihn in den letzten Jahren in einem erschreckenden Ausmaß erlebt haben und wie er in gewissen Spielarten der Existenzialphilosophie seinen Ausdruck gefunden hat; es bleibt der Haß und die dämonische Verbitterung der Enttäuschung. Doch sieht der Verfasser die Lage nicht als hoffnungslos an. Denn einmal ist die Umkehr leichter, nachdem alle Idole entlarvt sind und nur noch das leere Nichts uns angähnt. Dann stellt er in den führenden Kreisen

[1] Wuppertal 1948 (43 S.) Abendland-Verlag.

[2] Münster 1948 (211 S.) Regensburg, brosch. DM 6.50.

eine immer stärker werdende Selbstbescheidung der Wissenschaft fest. Deren Grenzen werden klarer erkannt und damit verschwindet ihr Gegensatz zur Religion.

Die ruhige Prüfung der Tatsachen zeigt also, daß Marx in seiner materialistischen Geschichtsauffassung die Dinge auf den Kopf gestellt hat. Die Strukturen aller Kulturgebiete bis hinab zur Wirtschaft sind bedingt von der Haltung, die eine Kultur oder Zeit der Transzendenz gegenüber einnimmt, von ihrer religiösen Haltung, wie dies schon Scheler festgestellt hat (vgl. auch diese Zeitschrift Bd. 142, 1949, S. 401—413: Dogmenglaube und Freiheit); die Kausalität der andern Bereiche wirkt sich innerhalb dieser Strukturen aus und ist von ihnen gelenkt und begrenzt. Das ergibt allerdings eine gewisse Einheitlichkeit der Strukturen auf allen Gebieten. Diese ist aber nicht streng, da die Umformung der einzelnen Bereiche verschieden schnell vor sich geht. Eine Ideologie, die von den Schichten, in denen sie ihren Ursprung hatte, längst durchschaut und aufgegeben wurde, kann jetzt erst in den Massen zur vollen Wirkung kommen, wie dies z.B. mit der Rassenlehre und dem Materialismus der Fall ist. Diese Einheitlichkeit der Strukturen erklärt es, daß es einem befangenen Blick möglich ist, die ursächlichen Verhältnisse zu verkennen und zu meinen, das Höhere sei nur ein ideologischer Überbau über dem Unteren. Außerdem muß hinzugefügt werden, daß die Religion, wie sie Marx begegnete, vielfach kein echtes Christentum mehr war, sondern in der Tat eine Ideologie, die idealistische Vergöttlichung des menschlichen Geistes und gewisser Kulturgebiete in christlicher Verbrämung. Es ist übrigens bemerkenswert und keineswegs zufällig, daß gerade das verabsolutierte Gebiet durch die Vergötzung den nachhaltigsten Schaden erleidet. Nie erschien die Welt sinnloser, als seitdem man die Vernunft auf die Altäre erhob. Die Staaten, die im Willen zur Macht das Letzte sahen, haben heute jede Macht eingebüßt. Die Anbetung der Rasse hat zu einer Vermengung von Bevölkerungen und zu physischer Not geführt, die auf die Güte der Rassen nur nachteilig wirken können. Die Verwerfung jeglicher Bindung ist umgeschlagen zur anspruchsvollsten und unwürdigsten Tyrannei. Und schließlich hat die heute noch nicht gebrochene Absolutstellung der Wirtschaft wirtschaftliches Chaos und in seinem Gefolge Mangel am Notwendigsten, Hunger und Elend hervorgerufen. Es gibt eine den Seienden innewohnende Ordnung des Seins und der Werte, die der Mensch nicht ungestraft verletzen kann. Die größte mögliche Störung der Ordnung aber vollzieht sich da, wo das Endliche an die Stelle des Unendlichen, das Bedingte an die Stelle des Absoluten gesetzt wird.

Soll unsere Welt nicht im Chaos versinken, so muß es zu einer neuen Durchdringung unserer Kultur mit dem Christentum kommen. Damit steht aber der heutige Christ vor Aufgaben, deren Ausmaß uns kaum erst aufdämmert. Auf sie weist R. Guardini am Schluß seines reichen und tiefen Buches „Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins“[3] mit Nachdruck hin. „Die Welt ist in einem ganz anderen Maße, als die vergangenen Zeiten ahnen konnten, in die Hand des Menschen gegeben. Nicht nur die Welt draußen, der Dinge, Gestalten und Kräfte, sondern auch die drinnen, das lebendige Menschenwesen, Leib und Seele. Die Macht des Menschen über die Welt wird schwindelerregend groß. Die Absicht Gottes, der den Menschen nach seinem Ebenbilde, das heißt aber, mit der Fähigkeit, zu herrschen, geschaffen hat (Gen. 1, 26), geht offenbar in einem erschreckendem Maße über das hinaus, was gebundenere, eben damit aber auch gesichertere Zeiten wissen konnten. Der Gläubige hat das Maß der ihm von Gott verliehenen Herrschaft bisher offenbar viel zu gering, die Größe, nein die Art

[3] München 1948 (320 S.) Hegner-Bücherei, Kösel.

seiner Verantwortung viel zu harmlos gedacht" (S. 300 f.). Der neuzeitliche Mensch versteht es nicht bloß wie der Mensch früherer Zeiten, in der Natur, wie sie vorliegt, die Mittel zu finden, die ihm die Erhaltung des Lebens und eine gewisse Kultur ermöglichen; er ist daran, diese Natur, die äußere wie die innere, in weitgehendem Maße nach seinen Plänen umzugestalten. Damit kommt er in ein gefährliches Verhältnis zur Welt. „Wir haben aber keinen Anlaß, anzunehmen, der Auftrag Gottes beschränke sich auf ein ungefährliches Verhältnis zur Welt" (S. 301). Im Christentum liegen die Kräfte, auch dies unerhört Neue zu bewältigen; aber sie müssen aufgeboten werden. „So muß aus dem christlichen Glauben heraus eine Ethik der Selbständigkeit, ein Bewußtsein von den Pflichten und Rechten des mit dem Weltwerk Beauftragten und eine Kraft des Handelns entwickelt werden, welche dem Auftrag entsprechen" (S. 302). August Brunner S. J.

Probleme der Lehranalyse

Die „Heidelberger Denkschrift", die dem Therapeutenkongreß im vergangenen Jahr vorgelegt wurde, forderte für die Ausbildung des Therapeuten die Lehranalyse. E. Kretschmer, der bekannte Psychiater, legte gegen diese Forderung, die er „Zunftzwang" nannte, Verwahrung ein. Zwei Gründe bestimmten ihn zu dieser Maßnahme: der erste läßt sich dahingehend zusammenfassen, daß die Lehranalyse vor dem „Heiligsten des Menschen", dem persönlichen Geheimnis, keinen Halt mache. Der andere war ein psychologischer: die Lehranalyse könne „wichtige Entwicklungslinien abschneiden". Sie stellt ja einen mehr oder weniger gewalttätigen Eingriff in das persönliche Leben dar. Dieser ist natürlich nur aus zwingendem Grund zu rechtfertigen, der wohl nach Ansicht Kretschmers im Falle der Lehranalyse nicht vorliegt.

Unter Lehranalyse versteht die Psychotherapie eine eingehende, nach den Regeln der Psychoanalyse vorgehende Lebenslauferforschung, der sich der angehende Psychotherapeut zu unterziehen hat. Meist benützt diese die Traumanalyse in Verbindung mit der freien Assoziation. Sinn der Analyse ist neben der Einübung der psychotherapeutischen Methoden eine gründliche Besprechung der tragenden Lebensgrundsätze theoretischer und praktischer Art, ferner die Anleitung und Beratung der Individuation, der „Selbstwerdung". Die Psychotherapie vertritt den Standpunkt, daß nur derjenige andere beraten könne, der selbst in voller Bewußtheit die eigenen Lebensschwierigkeiten erkannt und sie bejaht habe. Vor allem glaubt sie, daß der Therapeut über die eigenen Schiefheiten und neurotischen Einengungen nur durch die Lehranalyse hinreichende Kenntnis erhalte, daß er aber auch nur auf diesem Weg davor bewahrt bleibe, andere unbewußt zu infizieren — eben in völliger Unkenntnis der persönlichen Unzulänglichkeit und Grenzen.

Bei der Wichtigkeit grundsätzlicher Klarheit über den Wert und Unwert einer solch tiefgreifenden Voraussetzung therapeutischer Arbeit sei hier zu einigen Fragen Stellung genommen.

Die Betrachtung der Lehranalyse läßt zunächst auf Folgendes aufmerksam werden: Die Grundthese der psychoanalytischen Methode ist die von der neurotisierenden Wirkung unbewußter Unstimmigkeiten, der Komplexe. Werden Störungsquellen bewußt gemacht — mittels der psychoanalytischen Methode —, so werden sie unschädlich. Das Dogma lautet hier: Bewußtes stört nicht mehr. Es sei hinzugefügt, daß Freud eine dreifache Art der Besprechung der bewußten Zusammenhänge vorzunehmen pflegte: entweder wurden die Schwierigkeiten des Lebens in Rücksicht auf die ethischen Werte zur Annahme empfohlen, also die Beherrschung nahegelegt, oder es wurde das bewußte Ausleben an-

geraten, oder es wurde Anleitung zur Einordnung der Ansprüche gegeben; die Triebwünsche sollten im rechten Maß gepflegt werden. Als Hauptsache sieht die Psychoanalyse jedoch die Bewußtheit, die Einsicht in die störenden Zusammenhänge an. Nimmt man zu dieser Auffassung Freuds jene von C. G. Jung hinzu, so bedeutet dies, daß neben der Bewußtseinserweiterung die Auffindung des persönlichen Lebensgesetzes und damit die Individuation gefordert wird. Diese Individuation wird gleichgesetzt mit der Anerkennung der individuellen Instinkt- und Triebwelt, mit deren organischem Einbau in das Gesamt der Persönlichkeit.

Die starke Bewertung der Bewußtheit, die in der psychoanalytischen Lehre zum Ausdruck kommt, verdankt ihr Entstehen fraglos einer rationalistischen Lebens- und Weltanschauung. Rationalistisch ist die These, daß das Bewußtsein eine solch überragende Bedeutung habe, wie dies die Grundthese der Psychoanalyse meint. Demgegenüber muß festgestellt werden, daß das Bewußtsein der Grundlagen einer Verstimmung durchaus nicht immer heilende Wirkung ausstrahlt. Ganz abgesehen davon, daß viele Neurotiker ihre Schwierigkeiten klar in ihren Gründen durchschauen und dennoch leiden, ist der Aufweis verborgener Komplexgrundlagen vielfach von sehr schädigender Wirkung gewesen. Nimmt man noch die Tatsache hinzu, daß manche Komplexgrundlage der Phantasie des Analytikers entstammt, also frei erfunden wurde, so will der Nutzen der Bewußtheit nicht recht einleuchten.

Ganz besonders gilt dies aber im Falle der Lehranalyse. Hier liegt zunächst gar kein zwingender Grund vor, das Leben mit all seinen Besonderheiten ins Licht des Bewußtseins zu rücken; denn der angehende Therapeut ist kein kranker Mensch. Möchte man bei seelischer Erkrankung u. U. kein Mittel unbenützt lassen, das auch nur einen gewissen Erfolg verspricht, will man also auch ein relativ großes Risiko eingehen, so kommen diese Überlegungen beim angehenden Therapeuten überhaupt nicht in Frage.

Zudem ist doch das Vergessen unliebsamer Erfahrungen teleologisch, also zweckmäßig. Vergessen bedeutet in diesen Fällen Entlastung des Bewußtseins und deshalb auch Heilung. Wie anders wäre die schlichte Erfahrung des Alltags zu erklären, daß die Zeit manche Wunden heilt? Offenbar tut sie es, indem sie die Anlässe der Verletzung und Beeinträchtigung aus dem Bewußtsein aussondert, die mit ihnen verbundenen Gefühle und Spannungen abklingen läßt.

Ein anderer Grund ist jedoch noch weit schwerwiegender und läßt eine Lehranalyse geradezu als Wagnis erscheinen. Das psychotherapeutische Schrifttum ist gewiß recht umfangreich und zeigt manche Ausblicke, die bei systematischer Bearbeitung der zugrunde liegenden Tatsachen einmal zu gesicherten Erkenntnissen führen können. Aber der Verfasser muß gestehen, daß er immer wieder erstaunt ist über das Vielerlei von widerstreitenden, oft reichlich verschwommenen, philosophisch oder theologisch dunklen und zum Teil ungereimten Lehrmeinungen, Lebens- und Weltanschauungen, die dort ausdrücklich oder in verkleideter Form mitgeteilt werden. Die ganze Unsicherheit einer weltanschaulich ratlosen Zeit wird in diesen wohlgemeinten Auffassungen und Überzeugungen offenbar. Eine wahrhaft babylonische Sprachverwirrung, die in bedeutendem Ausmaß von C. G. Jung ausgeht — man denke nur an die verhängnisvolle Wendung, in der er aus der Seelen-Heilkunde eine Seelenheil-Kunde wachsen ließ — verwehrt es überhaupt, eindeutig Auskunft und Klarheit über Grundthesen der verschiedenen Autoren zu erlangen. Der Grund liegt meist darin, daß man eine Wendung zur Philosophie versucht, da ohne sie eine Seelenführung unmöglich ist. Aber philosophische

Kenntnisse erwirbt man sich nicht von heute auf morgen, so von ungefähr. Sie werden nur dem zuteil, der sich in systematischer Arbeit, in langwierigen Auseinandersetzungen der Mühe eindringender Überlegungen unterzieht. Wenn Ludwig Klages sagen konnte, daß nur derjenige Psychologe sei, der der Psychologie „ein Leben lang" widmet, muß man nicht der Auffassung sein, daß dies erst recht von der Philosophie gilt? Theorien „ad hoc" zeichnen sich meist dadurch aus, daß sie schnell überholt oder in sich unhaltbar sind.

Bedenkt man nun, daß der Analysand gezwungen wird, Analytiker aufzusuchen, die in weltanschaulicher Verschwommenheit, in einer Art Mystizismus, beheimatet sind, so mag man die Folgen leicht absehen. Hinzu kommt noch, daß es sich bei den Analysanden oft um Menschen handeln wird, die weltanschaulich ungefestigt, charakterlich unausgereift sind. Selbst reifen und erfahrenen Menschen könnte eine analytische Situation zur Gefahr werden. Diese ist ja durch eine innige Verwebung der Schicksale der beiden Partner bestimmt. Die Vertrauensstellung des Analytikers wird in jedem Fall von der größten Bedeutung sein. Wenn aber die weltanschauliche Ausrichtung zu wünschen übrigläßt, wie soll der Einfluß anders als von Fragwürdigkeit oder sogar Nachteil gekennzeichnet sein?

Wer glaubt, die Lehranalyse ermögliche gerade selbständige Findung und eigenständiges Wachsen, verkennt die Lage. Der Kontakt sorgt im Fall des gegenseitigen Vertrauens für eine Angleichung, die um so mehr eine Angleichung des Standpunktes des Analysanden an den des Analytikers wird, als der Analytiker den Analysanden an Jahren und Erfahrungen überragt.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen — und darin ist Kretschmer recht zu geben —, daß die Entwicklung innerhalb der Psychotherapie noch sehr in Fluß ist. Noch nicht einmal Umrisse deutlicher Art zeichnen sich bislang ab, so daß fast nur eine große Anzahl recht ungeklärter, im Kurzverfahren gedeuteter Erfahrungen zur Verfügung stehen, keineswegs aber systematisch verarbeitete Erkenntnisse oder gar klare philosophische Einsichten. Es sei gerne zugegeben, daß mancher Autor in vorsichtiger und verantwortungsbewußter Weise sich vor Verallgemeinerungen unstatthafter Art zu hüten strebt. Die Tatsache läßt sich einstweilen nicht ändern, daß man von einer brauchbaren Metaphysik der Seele noch meilenweit entfernt ist. Wie will man es aber rechtfertigen, in einem Zustand unfertiger Überzeugungen (man denke in dem Zusammenhang nur an die Jungsche Konzeption des Unbewußten, die nicht nur psychologisch unerwiesen, sondern auch metaphysisch wahrscheinlich unhaltbar ist), einen „Zunftzwang" dahingehend auszuüben, daß jeder angehende Therapeut verpflichtet ist, sich einer Tiefung zu unterziehen?

Hubert Thurn S. J.

Ein Spiegel sowjetischen Lebens

Zu den Satiren Michail Sóschtschenko's[1]

Sóschtschenko, dieser Stern erster Größe am sowjetischen Dichterhimmel, ist auch für uns in Deutschland schon längst kein Unbekannter mehr. Seine Geschichten reizten schon bald nach ihrem Erscheinen in den zwanziger Jahren zu Übersetzungen in alle möglichen Sprachen und rechtfertigten durchaus die Meinung, die der Autor selbst von ihnen hatte: „daß sie nämlich gar nicht so schlecht seien, und es schade wäre, wenn sie verloren gingen." Ja, heute kann man sagen: Sóschtschenko hat Bleibendes geschaffen, und seinen Namen wird man in der Geschichte der Weltliteratur noch

[1] Sostschenko, Der redliche Zeitgenosse. Sowjetrussische Satiren. Übersetzt von Grete Willinsky. (180 S.) Kassel, Harriet Schleber. DM 7.50. — Russisch wird der Name Soschtschenko gesprochen und geschrieben; eine Vereinfachung in Sostschenko ist also falsch.

nennen, wenn die verschiedenen Tendenzpoeten der UdSSR längst der verdienten Vergessenheit anheimgefallen sind.

Sóschtschenko war wirklich 15 Jahre lang der volkstümlichste Schriftsteller der Sowjetunion, vom einfachen Volk, für das er schrieb und dem er kreuz und quer durch das ganze Land seine Geschichten persönlich vorlas, geliebt und gefeiert. Vom Vater, einem ukrainischen Kunstmaler, erbte er das Talent feiner Beobachtung und plastischer Darstellung — wenige Striche, und alles leibt und lebt. Als Jurastudent war er in den ersten Weltkrieg gezogen, hatte dann den Bürgerkrieg mitgemacht und sich anschließend in allerlei Berufen sein Brot verdient. Er war Postbeamter, Milizsoldat, Schuster, Spitzel, Kontorist und Kaninchenzüchter, bevor er sein Talent entdeckte und, wie er selbst sagt, „beim schlechtesten aller Berufe" landete — beim Satirenschreiben.

Das Leben des kleinen Mannes ist sein Objekt, er beschreibt es realistisch, humorvoll, mit einem Unterton von Melancholie. Die Sprache ist die der Straße, die ja seit den Tagen, da die Arbeiter- und Soldatenräte die neue führende Schicht darstellen, hoffähig geworden ist. Gespickt mit aufgefangenen Schlagworten der laufenden Propaganda, halbverstandenen und verrenkten Fremdwörtern, bringt sie die Welt der sowjetischen Zwischenkriegszeit, in der alle gleich sind oder es doch sein sollten, herrlich zum Ausdruck. Dabei will Sóschtschenko seine Leser vor allem zum Schmunzeln bringen, und das gelingt ihm vollkommen. So traurig und bitterernst auch das Thema ist — die Not, die Angst und Aussichtslosigkeit des sowjetischen Alltags —, mit Komik und Witz bittet er seine Zeitgenossen, die Sache doch nicht zu tragisch zu nehmen und sich mit Humor in das Unvermeidliche zu fügen. Er beschreibt und verulkt fast nie gemeinhin menschliche Schwächen, die überall dieselben sind und in jedem Land und Volk ihre Blüten treiben, nein, seine Situationen sind in dieser Form nur möglich in einem Lande unter sozialistischer Diktatur. So hat natürlich jede seiner Geschichten eine verhüllte Spitze gegen das System.

Doch warum schritt die NKWD nicht schon damals gegen ihn ein, warum ließ sie ihn Triumphe der Popularität feiern? Warum platzte die Bombe erst 1946? Der Grund ist folgender: Vor dem letzten Weltkrieg war die Sowjetunion ein Vierteljahrhundert lang luftdicht von der Außenwelt abgeschlossen; das Volk war durch planmäßige Propaganda überzeugt, daß seine Nöte ganz allgemeinmenschlicher Natur seien, ja, daß es den vom Kapitalismus versklavten Völkern der westlichen Welt noch tausendmal schlechter gehe. Bürokratie, entsetzliche Wohnungsnot mit all ihren Begleiterscheinungen, Bestechung, Angeberei und Polizeiterror, dabei Mangel an den notwendigsten Gebrauchsgütern, da das ganze Volksvermögen der Rüstung geopfert werden mußte — all das schien damals mit der Natur des Menschen in ihrem augenblicklichen Entwicklungszustand gegeben. Dafür konnte niemandem ein Vorwurf gemacht werden außer den ausländischen Kapitalisten, die dem „fortschrittlichsten aller Völker" keinen ruhigen Aufbau gönnten. Als aber die Rote Armee die westlichen Länder überflutet und zwischen Brand und Verwüstung doch noch die Spuren eines unvergleichlich höheren Wohlstandes entdeckt hatte, da ging den Verehrern Sóschtschenkos plötzlich ein Licht auf. Jetzt war es höchste Zeit für das Zentralkomitee der Bolschewistischen Partei, mit allen Mitteln gegen ihn vorzugehen. Er wurde aus dem Staatlichen Schriftstellerverband — wir nannten das bei uns Reichsschrifttumskammer — ausgeschlossen und wäre bei all seinem Talent und seiner Popularität einfach verschwun-

den, wenn er nicht — das Folgende stammt einzig aus sowjetischen Nachrichten — hoch und heilig Besserung und Umkehr versprochen hätte. Er wolle seinem Grundsatz, für die Kunst zu schreiben, endgültig entsagen und nur noch, nach Stalins genialer Prägung, ‚Ingenieur der Seelen" sein, einzig und allein die Interessen der Partei und des Staates vertreten. Durch einen patriotischen Roman über die Belagerung Leningrads werde er seinen guten Willen beweisen. Und wirklich, bereits nach einem Jahr erschienen in der Moskauer Zeitschrift Neue Welt (Nr. 9/1947) neue Erzählungen unter dem Namen — Sóschtschenko.

Also erst im Jahre 1946 ist Sóschtschenko ganz verstanden worden, in Rußland — aber auch in Deutschland, wo seine Geschichten nie so aktuell waren wie gerade heute. Auch wir mußten zuerst Naziterror und Kriegselend am eigenen Leibe verspüren, um zu verstehen, was für alle Russen seit 30 Jahren eine Selbstverständlichkeit bedeutete: Schlangen vor den Läden, Trauben an den Verkehrsmitteln, Tauschwirtschaft und Schwarzer Markt, Pappdeckel statt Fensterglas, KdF und Gestapo und wie sonst die Dinge auf deutsch alle heißen, die Sóschtschenko's Kulissen bilden. Nachdem uns aber „Kohlenklau" aus allen Zeitungsblättern und Schaufenstern (anstelle der mangelnden Ware) zur Sparsamkeit am Volksvermögen aufgefordert hat und in Gestalt des Gasmannes die Leitung einfach sperrte, wenn unser Verbrauch die zulässige Norm überschritten hatte —, seitdem können wir auch das Plakat über dem Bett im Sowjethotel ganz würdigen, das da lautet: „Schlaf schneller, Genosse, dein Kissen benötigt schon ein anderer!"

Allgemein ist zu sagen, daß jede der kurzen, oft nur drei bis vier Seiten umfassenden Satiren Sóschtschenkos, die das sowjetische Leben mit einer so natürlichen Selbstverständlichkeit widerspiegeln, daß man 25 Jahre lang keinen Anstoß daran nahm, — daß jede dieser Kurzgeschichten mehr über Rußland aussagt als lange Zeitungsartikel, bei denen man nie weiß, mit welcher Sachkenntnis und — mit welcher Tendenz sie geschrieben sind.

Günter Burger.

Besprechungen

Philosophie

Dasein und Glauben. Von Clemens Münster. (32 Seiten.) München 1948, R. Pieper. DM 1.80.

Die heutige Verwirrung geht auf einen Ausfall der Erkenntnis von gewissen Gebieten der Wirklichkeit zurück; ihre Unkenntnis läßt diese Gebiete nicht aufhören zu sein und zu wirken, aber ihrer Wirkung wird nicht mehr Rechnung betragen. Diese Gebiete sind das Übersinnliche, das nur im Glauben erfaßt wird. M. versucht, diesen Glauben zu analysieren, vielleicht etwas zu stark in Abhängigkeit von der Existenzialphilosophie. Es könnte manche irreführen, wenn Glaube als Entwurf dargestellt wird. Dem Verständnis des Glaubens dürfte man sich leichter von einer Analyse der Kategorien der Personenkenntnis nähern (vgl. unsere Werke „Erkenntnistheorie", „Personne Incarnée"). A. Brunner S. J.

Erkenntnistheorie. Von August Brunner. 2. Auflage. (378 S.) Köln 1948, Bachem. DM 9.50, geb. 11.50.

Sprache als Sprechen und Gesprochenes zugleich ist ein ausgezeichnetes Phänomen für die Erkenntnistheorie, einmal, weil sich alles Denken und darum auch die Philosophie im Mittel der Sprache vollzieht, dann weil sie weder ein rein äußeres, objektives Geschehen ist, noch ein bloß subjektiver Vollzug, sondern beides in einem und damit die Person kennzeichnet und die Schwierigkeiten des Cartesianischen Ansatzes im reinen Denken, das es gar nicht gibt, vermeidet. Die phänomenologische Untersuchung

der Sprache ergibt nun, daß wir immer schon in Beziehung zu Menschen und zur Welt stehen, daß also keine Brücke zur Außenwelt zu suchen ist, daß aber die Erkenntnis auch geschichtlich bedingt ist und immer auch subjektive Faktoren enthält, die nicht, wie Kant meinte, dem geistigen Erkennen zugehören, sondern dem Leib entstammen. Ferner zeigt sich, daß der Erkenntniszugang nicht bei allen Seinsstufen der gleiche ist, daß also eine allgemeine Lösung des Erkenntnisproblems den Tatsachen nicht gerecht wird. Dieser Zugang wird im zweiten Teil im einzelnen untersucht für die Gebiete der Person, des Geistes, des Lebens, der Kulturdinge und des Stoffes. Der dritte Teil behandelt die subjektiv bedingten Erkenntnisformen des Begriffs und des Urteils. Die alte platonische Lehre von der Überlegenheit des Allgemeinbegriffs wird abgelehnt zu Gunsten einer geistig-sinnlichen Erkenntnis des Konkreten durch eine synthetische Erkenntnis, die zugleich Unterscheidungsmittel der Wahrheit ist. Die Allgemeinbegriffe sind zwar geistig, aber bedingt durch die Sinnlichkeit; sie besitzen größere Nützlichkeit auf bestimmten Gebieten, aber nicht größere Seinsnähe. Der platonische Irrtum erhielt einen Schein von Wahrheit dadurch, daß man zwischen den Allgemeinbegriffen und den allgemeine Wirklichkeiten bezeichnenden Kollektivbegriffen, deren Struktur untersucht wird, nicht unterschied. Der vierte Teil handelt von den wissenschaftlichen Methoden. Geschichte verdient nicht weniger als die Naturwissenschaft den Namen Wissenschaft; ja, durch ihr Materialobjekt ist sie der Wirklichkeit näher als diese. Leistung und Grenzen ihrer Methode werden herausgestellt. Die Grenzen verweisen auf ein anderes methodisches Erkennen, das wie Geschichte und Naturwissenschaft seinen Ansatz im alltäglichen Erkennen hat, auf die Philosophie. Sie kann durch die Wissenschaft nicht ersetzt werden und kann diese nicht ersetzen; sie besitzt ein eigenes Formalobjekt und eine eigene Methode. Ein Kapitel über das ästhetische Erkennen schließt das Werk ab. Überall stand das Bemühen im Vordergrund, sich von dem Gegebenen leiten zu lassen und es phänomenologisch zu erfassen, statt voreilig zu Spekulationen weiterzuschreiten; ebenso sollte keine Erkenntnisart, etwa die wissenschaftliche, von vorneherein als die einzig wahre bevorzugt werden, sondern alle sollten in ihrer Eigenart erfaßt werden. So ergab sich ein kritischer Realismus, der den biologischen und geschichtlichen Bedingtheiten des menschlichen Erkennens Rechnung trägt, ohne in einen allgemeinen Relativismus zu verfallen, und der gleichzeitig die wirklichkeitsfremden Behauptungen eines willkürlichen Dogmatismus vermeidet. A. Brunner S.J.

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

Das Buch ist die dritte, völlig neu bearbeitete Auflage der „Einleitung in die Philosophie" des Verfassers. Noch in der zweiten Auflage (1931) wußte er keine einheitliche Wesensbestimmung der Philosophie zu geben. Der eigenartige Titel der Neuauflage bringt nun seine neue Auffassung vom Wesen wissenschaftlicher Philosophie zum Ausdruck. Diese wird scharf gegen alle Weltanschauungslehre abgesetzt. Sie hat es nicht mit den tiefsten und letzten Fragen des Menschen zu tun, sondern mit der Aufhellung des „irrealen" Aufbaus der Welt, d. h. mit den geistigen Werten, von denen die Welt durchherrscht ist. Ihre Hauptmethode ist die geistige Schau, nicht das schließende Denken. In der Bezeichnung der Werte als „irrealer Wirklichkeit" deutet sich der im wesentlichen von Rickert übernommene Pluralismus M. s an. Die Wirklichkeit fällt nicht mit dem Reich des Seins zusammen; vielmehr ist das reale Sein nur eine Sphäre, der das ideale Sein und das Irreale gleichursprünglich gegenüberstehen. Wer das nicht einsieht, „dem fehlt die wesentliche Gabe des Philosophen, die Gabe des Schauens" (35).

Auf die Gefahr hin, bei M. als „schlechter Philosoph" (37) zu gelten, gestehen wir, daß uns die Sache selbst eine völlige Loslösung des „idealen Seins" und der Werte vom recht verstandenen realen Sein zu verbieten scheint. Und ebenso meinen wir, selbst auf die Gefahr hin, von M. als „Rationalist" gescholten zu werden (20), daß manche Thesen, die er einfach als unmittelbar einsichtig hinsetzt, sorgfältiger Erörterung und eines Beweises sehr bedürftig wären, wenn sie nicht als willkürliche Behauptungen gelten sollen. So z. B., daß den Gedanken, sogar den falschen, unabhängig von jedem erkennenden Wesen eine ewige Wirklichkeit zukomme (61), daß Ewigkeit mit Sein unvereinbar sei (63), daß der Raum etwas physisch Reales „von einem Stoff ganz eigener Art" sei (89). Gewiß gibt es eine unmittelbare Einsicht, und sie ist für die Philosophie von größter Bedeutung; aber es

scheint uns nicht anzugehen, sich bei derartig angreifbaren Sätzen einfach auf eine angebliche Schau zu berufen. M. wirft der „Neuscholastik" vor, in ihrer Traditionsgebundenheit komme sie nicht zu lebendigem Philosophieren; es mag auch zutreffen, daß eine mißverstandene Treue gegen die großen Meister diese Gefahr mit sich bringt. Aber wenn es wahr ist, daß es auch den größten Denkern zustoßen kann, „Falsches, Ungenaues, Schiefes" zu sehen (22), so werden wir wohl selbst noch mehr dieser Gefahr ausgesetzt sein und leichter der Einseitigkeit entgehen, wenn wir uns durch die Meister der Vorzeit den Blick für die unergründlichen Geheimnisse der Wirklichkeit öffnen lassen. J. de Vries S. J.

Psychologie

Willensfreiheit. Von Broder Christiansen. (64 S.) Stuttgart 1947, Reclam Verlag.

In dieser Studie setzt sich Broder Christiansen mit dem uralten Problem der Willensfreiheit auseinander. Er unterscheidet eine kleine und eine große Willensfreiheit. Bei der kleinen unterscheidet er Triebwollungen von Volitionen. Triebwollungen sind die Anmutungen und Triebregungen, Volitionen die bewußten Stellungnahmen des Ich zu den Regungen. Während die Triebimpulse wachsen, werden die Volitionen hervorgerufen, vom Ich gewirkt. „Die Wollungen lenken wir nach Belieben, wir stellen sie auf ein beliebiges Ziel, auf einen beliebigen Zeitpunkt ein..." Handelt es sich bei der kleinen Willensfreiheit um die einzelnen Willensakte, so will der Verfasser unter der großen die Freiheit vom Kausalgesetz verstanden wissen. Wären die Volitionen vom Kausalgesetz abhängig — natürlich im Sinne der Naturwissenschaft — so gäbe es keine eigentliche Willensfreiheit. Die Lösung der Schwierigkeit sieht der Verfasser darin, daß es neben dem Kausalgesetz ein Sinngesetz gibt. Die Volitionen haben einen Sinn, finden in einem Zweck ihren Grund. Damit sind die nicht grundlos, haben aber andererseits keine „causa", also einen notwendigen Grund wie die außermenschlichen Wesen und Dinge. Charakterologisch bedeutsam wird die Frage nach der Möglichkeit einer Vorausbestimmung menschlicher Handlungen. Chr. beantwortet sie mit dem Hinweis auf den „Wesensgrund" des Menschen, der ein individuell geartetes Sinngefüge darstellt. Chr. nennt seine Lehre „organischen Determinismus". Im Grunde bietet der Verfasser nicht mehr als die aritotelisch-thomistische Willenslehre. Die Unterscheidung der kleinen und großen Willensfreiheit will nicht recht einleuchten. Die kleine Willensfreiheit wäre keine, wenn die große nicht vorhanden wäre. Dann aber ist man doch nicht berechtigt, von einer kleinen zu sprechen.

H. Thurn S. J.

Die Mutter als Schicksal. Von Felix Schottländer. (194 S.) Stuttgart 1947, Verlag Ernst Klett.

In einer Reihe von Aufsätzen werden Probleme der Neurosenlehre und des Therapeuten behandelt. Bemerkenswert ist Schottländers Versuch, die Freudsche und Adlersche Auffassung über das Entstehen einer Neurose zu vervollkommnen. Die autoerotischen Ersatzbefriedungen im Sinne Freuds und der neurotische Lebensplan Adlers werden ursächlich in der gegestörten Lebensbeziehung des Kindes zu seiner Mutter verankert gesehen. Der Liebesentzug fordert die Autoerotik heraus. Der neurotische Lebensplan entspringt der Angst um die Selbstbehauptung, die wiederum ihren Grund findet in dem Mangel an „Nestwärme". Leider verflicht der Verfasser seine interessanten Ausführungen mit — im Schrifttum der Psychotherapie üblichen — Seitenhieben auf die Psychologie. Diese sind weder sachlich richtig, noch vertiefen sie die vorgebrachten Gedankengänge. Beherzigenswert wäre doch sicher für die theoretische Tiefentherapie das Ideal der Exaktheit etwa einer ordentlichen Statistik. Hier sollte das tiefenpsychologische Schrifttum ohne Ressentiment anerkennen, daß man von diesem Ideal noch weit entfernt ist. Viele tiefentherapeutische Ausführungen kranken an der Methode, verallgemeinern unsachgemäß und verwechseln Konstruktionen mit bewiesenen Tatsachen.

H. Thurn S. J.

Verdrängung und Komplementarität. Von Pascual Jordan. (86 S.) Hamburg 1947, Stromverlag.

Der Verfasser versucht gewisse parapsychologische Erscheinungen durch die Tatsache der Verdrängung und damit des Unter- oder Unbewußten zu erklären. Er sieht Bewußtsein und Unterbewußtsein als komplementäre Größen an und vergleicht

sie als solche mit zwei Eigenschaften des Elektrons. Die Zustände des Elektrons — ausdehnungsloser Punkt und Welle — stehen in einem wechselseitigen Ausschließungsverhältnis; ebenso die seelischen des Bewußtseins und des Unterbewußtseins. Der Trancezustand — eine Form unterbewußten Zustandes — gestattet bei hyperästhetischen, also besonders feinfühligen Menschen außergewöhnliche Sinneswahrnehmungen, außergewöhnlich, insofern sie über das Leistungsvermögen der Sinne im bewußten Zustand hinausgehen. Die parapsychische Wahrnehmung als Wahrnehmung des unterbewußten Zustandes zeigt folgende Gesetzmäßigkeiten: 1. Sie erfolgt ähnlich wie das Heraufsteigen verdrängter Inhalte. 2. Sie wird beschrieben mit den Mitteln unmittelbarer Erlebnisberschreibung, im Stil der untersten Stufen gegenständlicher Beschreibung. Es ist demnach nie möglich auf parapsychischem Weg etwa eine dem Medium unbekannte chemische Formel zu finden. 3. Sie kann inhaltlich gesehen aus verschiedenen Quellen stammen. Die verdrängten Nebenpersönlichkeiten können in verschiedenen Zeitabschnitten und unterschiedlichen räumlichen Entfernungen wahrnehmen. 4. Wurde einmal parapsychisch wahrgenommen, so kann die einmal gewonnene Verbindung über längere Zeit und auf größere Entfernung fortbestehen. 5. Die unterschwelligen, hyperästhetischen und parapsychischen Wahrnehmungen haben fließende Grenzen und gehören der gleichen Dimension an. Deshalb lehnt der Verfasser die Heranziehung physischer Strahlungen zur Erklärung parapsychischer Wahrnehmungen ab.

In einer Theorie parapsychischer Erscheinungen setzt sich der Verfasser mit Fragen der Gleichzeitigkeit und der Masenhalluzination auseinander. Die Ausführungen würden zu sehr ins Einzelne gehen müssen, wenn auch nur skizzenhaft dazu Stellung genommen würde.

Der Gedanke, die parapsychischen Wahrnehmungen in Zusammenhang mit einer Spaltung der Persönlichkeit, mit Verdrängung und Unbewußtem in Zusammenhang zu bringen, hat etwas Verlokkendes an sich. Jedoch bleibt das eigentliche Rätsel der übersinnlichen Wahrnehmung dabei unangetastet. Hier scheint die Schichtentheorie im Sinne Rothackers weiter zu führen: die enormen Leistungen tierischer, instinktiver, biologischer Kräfte zeigen so eindeutige Beziehungen zu parapsychischen Wahrnehmungen gewisser Menschen, daß sie einmal ernstlich als Erklärungsmöglichkeit für jene erwogen werden sollten. H. Thurn S. J.

Romane

Niemals wieder. Roman. Von André Demedts. (243 S.) München 1948, Karl Alber.

Man liest sie gern, diese Flamen, Timmermans, Claes usw. Man liest auch dieses Buch von Demedts gern. Hier ist noch ursprüngliches, erdverbundenes und gottverbundenes Leben; hier leben, lieben, sündigen und sühnen Menschen, die noch nicht angekränkelt sind von den Modeblasiertheiten unserer Zeit. Dieses Buch schildert das Geschlecht der Wageneere, einer ganzen Dynastie von Tierärzten, die mehr können als Gäule und Rinder behandeln. „Zauberer" nennt sie das Volk, das an sie glaubt und das sie als Menschenärzte, als Nothelfer braucht. Es ist vor allem die Geschichte Helmar Wageneeres gezeichnet, der seine erste Liebe nicht begraben kann und nur durch viel Leid und Einsamkeit geläutert wird. Als sein Sohn dort zu lieben beginnt, wo bereits das Band der Ehe steht, rettet er den Sohn durch sein Bekenntnis und seinen Verzicht. „Dein Leben darf keine Wiederholung meines Lebens sein" (S. 235), das ist das große Vaterwort und die große Tat des Buches. Dieses Buch hat eine Sendung: die des ehrlichen Herzens zum Gutsein, und eine Sendung an junge Menschen: ihnen zu sagen, daß überall dort, wo das Herz glaubt, die Mauer des Gebotes einreißen zu müssen, dieses Herz bitter dafür bezahlen muß. Und noch eines sagt dieses Buch: Bekennen am richtigen Ort, zur richtigen Stunde erlöst

G. Wolf S. J.

Die Michaelsblume. Von Anton Betzner. Roman. (382 S.) Freiburg i. Br. 1947, Badischer Verlag. Geb. DM 10.—.

Ein Frauenleben auf dem Lande bildet das Thema dieses Romans, ein Frauenleben, das durch schwere Schuld und harte Schicksalsschläge hindurch immer tiefer sich erfüllt. Ein Kind stirbt infolge der Unachtsamkeit der Mutter, ein Sohn wird vor Gericht des Mordes angeklagt, die ganze Verwandtschaft rückt von der Frau ab, die über das Begreifen ihrer Umwelt weit hinausgewachsen ist. Ja, ihr eigener Mann schickt sie sogar ins Irrenhaus, wo sie eine neue Lebensaufgabe als Pflegerin findet.

Wie ein großes Gemälde tut sich diese Dichtung vor uns auf. Die Sprache ist sehr gepflegt, wirkt aber an einigen Stellen gekünstelt. Die Schilderung der Gerichtsverhandlung, in der Mutter und Sohn sich gegenüberstehen, erweist den Verfasser als Meister psychologischer Darstellung. Der Roman ist formal und inhaltlich ein Kunstwerk und wird darum menschliche und dichterische Bedeutung über die Gegenwart hinaus behalten. A. Hüpgens S. J.

Der Taferlmaler. Roman von Fritz Basil. München 1947, H. Buchner. Geb. DM 4.50.

Dieses Buch heißt uns hoffen. Wer Wiecherts Jerominskinder gelesen hat, und jetzt von Wendelin liest, dem Taferlmaler, der atmet auf. Hier geht ein Gezeichneter durch die Welt, einer der lebt und liebt wie alle anderen und viel Herzeleid erfährt in der Welt. Aber es ist einer, der sich die reinen großen Kinderaugen bewahrt bis zum Ende und der so feststeht in seiner Heimat und in seinem Glauben. Auch er muß durch die Versuchungen des Lebens hindurch, aber er findet sich wieder, auch er erlebt wie Jacob Jeromin das vielgestaltete und vielgeartete Schicksal seiner Kinder, aber die Schmerzhafte Mutter hilft ihm und seiner Frau, alles zu tragen und alles zu überwinden in der Heiterkeit der Kinder Gottes. Wenn man das Buch zu lesen beginnt, meint man, Hermann Hesses Goldmund zu begegnen und wenn man die Geschichte der Kinder Wendelins liest, so ziehen die Jerominkinder an einem vorbei. Und doch wie viel gelöster und reicher ist hier alles als bei Hesse und bei Wiechert!

„Was machen sich die Menschen das einfache Leben doch schwer! Und sie bräuchten doch nur die Hände aufzuheben, dann fallen die Gaben hinein. Ich will lernen, mich selbst zu vergessen" (S. 81). Es ist einer, der alles gewinnt, weil er gerne alles verliert an Gott und die Menschen. Und es ist einer, der sich selber und sein Herz nicht verloren hat an die Welt. Als der Zeppelin am Abend den Lärm seiner Motore über das einsame Waldtal schickt, lesen wir dieses gute Wort: „Ich habe mir gedacht", versetzte der Maler, „daß, wenn schon die Maschinen schweben, auch die Herzen Flügel bräuchten, um den Wettlauf zu bestehen, und daß vielleicht schwere Zeit kommen muß, eh die Menschheit das lernt" (S. 105).

Wir bräuchten solche Bücher, die glauben und hoffen lehren, die verklären statt niederzudrücken. Man sieht der bescheidenen Aufmachung nicht an, daß sich unter ihr ein so gutes Werk verbirgt und wir möchten nur wünschen, daß viele zu ihm greifen. Wie eine Kraft ausgeht von diesem Maler Wendelin und seinen Bildern, die selbst den Mörder zum Bekenntnis bringt, so könnte eine Kraft ausgehen von diesem Buche und unserer Zeit das Bekenntnis abringen, daß sie vielfach auf falschem Wege ist und daß man das Leben nur leben kann, wenn man wie dieser Maler mit der Heimat und dem Glauben seiner Heimat verwurzelt ist.

G. Wolf S. J.

Erzählungen

Das Christusbild. Von Anton Dörfler. (74 S.) Aschaffenburg 1948, Paul Pattloch. Kart. DM 2.80.

Ein Heimkehrerschicksal wird in dieser Erzählung gezeichnet. Das Leben des jungen Malers Oskar ist eines aus vielen und seine Gedanken werden sicher auch von vielen gedacht. Nur wer heimfindet zu Christus, ist ganz daheim. Der alte Maler Weidenkamp spricht es aus: „Über zweitausend Jahre hinweg durch alle Begriffe und Lehren und Klügeleien einfach immer wieder einmal nach dem Jesus der Evangelien zu suchen, seine Worte und sein Wirken, sein Leben und Sterben als die unmittelbare Kunde Gottes — wie sie aufzunehmen uns zusteht — zu erleben. Dann hält sich alles im Lot, sowohl was man für dort und später braucht als auch, was für hierzulande notwendig ist. Dann kann man sich in der Mitte behaupten, so sehr auch das Schaudern vor dem Ungeheuerlichen uns heute schreckt und morgen wie den Falter in die Flamme lockt. Dann bleibt man auch dort, wenn eine allzu große Begierde nach der großen gütigen Vaterhand über die dunklen Geheimnisse hinwegtäuschen möchte." (Seite 61.) Das Büchlein wird sicher manchem helfen heimzukehren. G. Wolf S. J.

Der Kreuzweg. Von Hans Thyriot. (62 S.) Freiburg i. Br. 1948. Badischer Verlag. Broschiert DM 2.—.

Eine Mutter hat auf der Flucht aus dem Osten ihr Kind verloren. Nach langem Suchen wird sie in ein Kinderlager gewiesen. Doch das Kind hat bereits eine andere Frau zu sich genommen, deren einziger Sohn gefallen ist. Nun steht die Mutter, die ihr Kind holen will, dieser anderen Frau gegenüber, die dem Kind eine neue Mutter werden wollte. Der Verzicht dieser Frau auf

das Kind, das zur richtigen Mutter gehört, wird mit großer Einfühlungskraft geschildert. Hier bringt das Opfer innere Lösung und Bereicherung. So ist das kleine Büchlein ein hohes Lied auf die Mutterliebe.

A. Hüpgens S. J.

Die Botin. Erzählung von Arthur Maximilian Miller. (275 S.) Memmingen/Allgäu 1948, Maximilian Dietrich. DM 6.80, geb. DM 8.40.

Pate dieses Buches ist der „Nachsommer" Adalbert Stifters. Der äußere Schauplatz des Gebirges, ein junger Mensch, der sich in die Natur vertieft, ein greiser Lehrmeister, ein junges Mädchen und seine Mutter, die Besinnlichkeit und Stille seelischer Entwicklung, die wunderbare — allerdings weniger schlichte — Sprache und vieles andere sind fast gleich. Der Stoff ist nur ähnlich: Ein junger Gelehrter lernt im Gebirge ein einfaches Mädchen kennen. Sie lieben sich, aber er trennt sich von ihr, da er glaubt, ihr Mangel an äußerer Bildung werde sein und ihr inneres Leben zerstören. Später erkennt er seinen Irrtum. Er findet sie als Frau eines Bekannten. Sie lieben sich noch, aber trennen sich, um kein Recht zu verletzen. Der Gelehrte, der sich vor der Welt ganz verbirgt, erzieht später die Tochter der früh verstorbenen Mutter. Die Begegnung mit dem jungen Nacherzähler, dessen Braut das junge Mädchen wird, bedeutet die letzte Befreiung und Befriedung. Was aber ganz anders ist als bei Stifter, das ist der innere Geist der Erzählung. Bei Stifter tiefes, den Menschen läuterndes Christentum, wenn auch darüber nicht viel Worte gemacht werden; bei Miller eine fromme Naturgläubigkeit persischer Prägung, deren erkältender Eindruck störend zurückbleibt.

H. Becher S. J.

Der Fluß. Von Rumer Godden. (145 S.) Köln 1947 (London 1946), Josef Schaffrath Verlag.

Der Fluß ist das Symbol der steten Veränderung. An dem Fluß wächst ein Mädchen auf, inmitten seiner Familie. Das Gesetz, das der Fluß bedeutet, tritt in das junge Leben ein. Indem Harriet die Vergänglichkeit des Irdischen zu begreifen anfängt, macht sie den Schritt aus der Kindheit in das bewußte Menschentum. Diese schmerzliche Periode des Wachstums wird mit bezaubernder Anmut geschildert. Scheinbar ganz ungezwungen darauflos plaudernd, fängt der Dichter wie im Vorübergehen die köstlichsten Schönheiten ein, und er läßt, ohne viel Aufhebens davon zu machen, dem Leser sehr reife Einsichten in die Geheimnisse des menschlichen Herzens zurück. Diese Leichtigkeit des Bedeutens ist aller Bewunderung wert. Freilich hätte sich diese Kunst noch zu bewähren, wenn statt des duftigen, ein wenig zerflatternden Wesens dieses frühreifen Elfeins ein Menschenkind von geschlossenerer Gemütsart dichterisch durch seine Krisen zu führen wäre. Dieser Fluß fließt in Bengalen, und das Mädchen Hariett ist die Tochter eines Kolonialengländers. Es gibt Kinder, die sich nicht vor Kobras zu fürchten brauchen, aber in vielem es wohl ein wenig schwerer haben als Klein-Hariett.

W. Barzel S. J.

Der Fräuleinsgang. Von Ruth von Ostau. Erzählungen. (154 S.) Konstanz 1948. Südverlag. Broschiert DM 3.60.

Erzählungen aus unseren Tagen nennt Ruth v. Ostau ihr Büchlein. Der Titel verrät einen Anspruch. Schließlich ist es nicht damit getan, wenn Bombenangriffe, Trümmer und Nachkriegselend geschildert werden. Die Verfasserin sucht in diesen Erzählungen dem Menschlichen nachzuspüren, der Kraft, das Elend unserer Tage zu überwinden. Sie offenbart einen trotz aller trüben Erfahrungen ungebrochenen Glauben an den Menschen. Aber ihr ist der Mensch das Letzte. Von der göttlichen Vorsehung weiß sie wie viele heute nichts mehr. So muß ihre Sinndeutung des menschlichen Lebens unbefriedigend bleiben. Darüber kann auch die schöne sprachliche Form nicht hinwegtäuschen.

A. Hüpgens S. J.

Das Spiegellabyrinth. Von Heinr. Schirmbeck. (329 S.) Freiburg i. Br., 1948, Badischer Verlag. Geb. DM 9.—.

Ein merkwürdiges und seltsames Buch. Seltsam sind die Erlebnisse und Schicksale der Menschen, die in diesen 16 Geschichten auftreten. Dieses Buch führt in die Grenzbezirke des Erfahrbaren, dort wo das Beweisenkönnen aufhört und das Ahnen beginnt. Die Grenzen zwischen sinnlicher und übersinnlicher Wirklichkeit werden fließend und leider auch in mancher Geschichte die Grenzen zwischen christlichem Denken und moderner Lebens- und Liebesanschauung. Die zweifellos beste Geschichte ist die Erzählung „Der Zopf". Hier ahnt man, was man aus diesem Buche hätte machen können, wenn manches Zugeständnis an den erotischen Geschmack des Tages weggeblieben wäre. Das Buch ist gekonnt. Erzählungen wie „Der Zopf" die „Schachpartie" und

das „Gespräch mit einem Mörder" sind wirkliche Meistererzählungen.

G. Wolf S. J.

Gespräch in Sizilien. Von Elio Vittorini. (232 S.) Berlin-Murnau/Oby. 1948, Ulrich Riemerschmidt.

An diesem Buch ist bemerkenswert, daß es, obwohl von einem militanten Kommunisten geschrieben, in den Raum der „vierten Dimension" d. h. in den des Übersinnlichen, vorstößt. Es steht unter dem Einfluß französischer Psychologie und arbeitet mit einer Sprache, die in einer gewissen Armut großartige Bilder entwirft. Trotz allem, was wir ablehnen müssen, macht das Buch aufhorchen. Neben vielem Frivolen steht da eine echte menschliche Sehnsucht und Klage. Die Sehnsucht nach dem in jeder Hinsicht großen Menschen, „dem großen Lombarden", der da spricht: „... es kommt mir vor, als wäre ich nicht in Frieden mit den Menschen", und von dem der Dichter sagt: „Er möchte ein frisches Gewissen haben, eins, das von ihm verlangte, andere Pflichten zu leisten, nicht die gewöhnlichen, andere, neue Pflichten, größere gegenüber den Menschen, weil im Vollbringen der gewöhnlichen Pflichten keine Genugtuung wäre und man übrigbliebe, als ob man nichts getan hätte, unzufrieden mit sich, enttäuscht" (S. 35).

Das Buch klagt über die Beleidigung, die dem Menschengeschlecht widerfährt durch den Hunger und die Not und die Kleinheit der Menschen, die dennoch voll Güte und in ihrer Armut liebenswürdig sind. „Viel Güte ist unter den Menschen", sagt der Scherenschleifer, „viel Güte, und das Dach habe ich im warmen Haus mit den Kühen von Gonzales" (S. 173). Hier spürt man wenig von der sonst so aggressiven Art kommunistischer Schriftsteller.

Schade, daß dieses Gespräch in Sizilien nur ein Anfang ist. Würde es zu Ende geführt, so wäre die letzte Antwort nicht das nichtssagende Hm, Hm, das im Traum zwischen den Gräbern aus dem Mund des gefallenen Bruders vernommen wird; es wäre die Antwort Gottes aus dem Raum jener „vierten Dimension", in den allerdings die Fragen der Menschen nur dringen, wenn sie Gebete sind.

G. Wolf S. J.

Natur- und Völkerrecht

Naturrecht und Christentum. Von Günther Küchenhoff. (136 S.) Düsseldorf 1948, Bastionverlag. DM 3.80.

In eindringlicher Sprache wird die uralte Frage nach dem Naturrecht, dem Ursprung und der Geltung der staatlichen Rechtsordnung gestellt und aus der katholischen Tradition besonders der päpstlichen Rundschreiben beantwortet. Besondere Aufmerksamkeit wird dem Liebesrecht geschenkt. Gegenseitigkeit und rechnerische Abgrenzung des Rechts ist nicht das Letzte im Zusammenleben der Menschen. Das ist vielmehr die Liebe als Aufgehen und Zielsetzung im andern. Das Liebesgebot, wie es besonders im Neuen Testament erscheint, hat allerdings nicht unmittelbar rechtliche Wirkung und kann deshalb nicht jederzeit bei der Entscheidung von Rechtsfällen angewendet werden. Wohl aber muß die Rechts- und Gesetzesordnung durch das Liebesgebot gestaltet und geformt werden, so daß diese neue Rechtsordnung den Namen eines Liebesrechts verdienen würde. Natürlich gibt dieses Liebesrecht dem einzelnen keine unmittelbaren Ansprüche, aber es stellt den Rechtsgeist dar, aus dem der Rechtsstoff zu formen ist. Für Richter und Verwaltungsbeamte könnte es auch unmittelbare Richtschnur sein. Wie bei der Darlegung der Rechtsproblematik und Systematik im ersten Teil werden auch beim Liebesrecht ganz konkrete Anwendungen in Vorschlag gebracht, so im Personen- und Familienrecht, im Recht der Gemeinschaften, im öffentlichen Recht und auch im internationalen Verkehr. Das gibt der Darlegung anschauliche Fülle. Glücklich sind auch die Hinweise und Auszüge aus den päpstlichen Rundschreiben, besonders bezüglich des Eigentumsrechtes. Bei der Frage des herrschaftlichen Rechts gegenüber dem genossenschaftlichen Rechtssystem, sowie bei der Überführung privaten Besitzes im Gemeineigentum scheint größere Zurückhaltung geboten.

J. B. Schuster S. J.

Die Grundlagen des Völkerrechts als Menschheitsrecht. Von Valentin Tomberg. (195 S.) Bonn 1947, Götz Schwippert.

In geistvollen Ausführungen gibt Tomberg, ein Schüler Ernst von Hippels, eine Theorie der Grundlagen des Völkerrechts. In erster Linie handelt es sich dabei um eine rechtsphilosophische Abhandlung, die sich jedoch bemüht, das Philosophische bis in die praktischen Rechtsfragen hineinzutreiben und Rechtsgrundlagenforschung mit Rechtstatsachenforschung zu verbinden. Tombergs These ist in kurzen Worten: Der

einzelne Mensch, nicht der Staat stehen im Mittelpunkt jeglichen Rechts. „Subjekte des Völkerrechts sind Menschen — und da das Völkerrecht sich nicht auf eine Gruppe von Menschen beschränkt, sondern grundsätzlich alle Menschen betrifft, ist es sowohl materiell als formell Menschheitsrecht. Das Staatsrecht ist ihm gegenüber partikulares Recht, das ihm nicht widersprechen darf und ihm im Zweifelsfalle weichen muß." „Die Staatssouveränität muß vor drei höheren Stufen der Souveränität zurücktreten: zum ersten vor der einzigen vollen und höchsten Souveränität Gottes, welche in der Weltgeschichte waltet, zum zweiten vor der Souveränität der Menschheit, die als Vernunft und Gewissen in der öffentlichen Meinung sich offenbart; zum dritten vor der Souveränität des Gesetzes, das durch Verträge und Übung in der Staatengemeinschaft gilt."

Aus diesen Thesen zieht Tomberg die Folgerungen für Wesen und Gestalt des Völkerrechts. Seine Gedanken sind oft originell. Interessant ist etwa die Verbindung der Lehre von der Dreistufigkeit des Rechts mit dem Dreiklang der Weihnachtsbotschaft: „Ehre sei Gott in der Höhe, Friede auf Erden unter den Menschen, die guten Willens sind", die Erfassung des geltenden Kirchenrechts der katholischen Kirche als eines Teils „des geltenden internationalen öffentlichen Rechts, d. h. des Völkerrechts als Menschheitsrecht", und die Zeichnung des Idealbilds des „die moralisch-geistige Einheit der Menschheit zum Ausdruck bringenden Weltstaats", der Kirche und Staat — den „verkirchlichten Staat" — als Einheit umfaßt. Treffend ist die Erfassung der Nichtanerkennung eines Staats als einer ersten Stufe der völkerrechtlichen Intervention, der Hinweis auf die Bedeutung der öffentlichen Meinung und der geschichtlichen Ereignisse für Wesen und Gestalt des Rechts, die Definition des Staatswillens als eines Ergebnisses aus dem Zusammenklang und dem „Verhältnis zweier Menschengruppen", nämlich der Menschengruppe „Regierung" und der Menschengruppe „Volk", und des Staats als eines „Zweckvereins — und zwar zu dem Zweck, eine Rechtsordnung zu schaffen und zu erhalten" — der im Völkerrecht nur als „Vertreter (Agent) der Staatsangehörigen" auftritt, und schließlich die Begriffsbestimmung des Kriegsrechts als Anwendung und Übertragung der Friedensordnung auf die Kriegszeit, als Garantie für die Fortdauer eines gewissen „Friedens im Krieg" und damit als Teil des Friedensrechts. Lesenswert sind die Ausführungen über das Problem der Großmacht und der souveränen Gleichheit, über die Bedeutung der Völkerrechtsgeschichte für das Völkerrecht und über die enge Verbindung von Religion und Recht, ferner die Abrechnung mit dem „Etatismus" von heute, „d. h. der Mentalität, welche den Staat als absoluten Wert betrachtet", die Gegenüberstellung von „Maximalstaat" und „Minimalstaat" liberaler und christlicher Prägung — wobei der christliche „Minimalstaat" als Ideal erscheint — und schließlich das, was der Verfasser über das „verkehrte Rechtsbewußtsein" unserer Zeit und die „psychische Erkrankung" von Staaten sagt.

Sehr gut sind manche Formulierungen, wie etwa der Satz: „An der Grenze des Delikts hört die Souveränität der einzelnen Staaten auf; da beginnt der Bereich der höheren Souveränität, nämlich derjenigen der gesamten Menschheit, und es entsteht da nicht bloß das Recht, sondern vielmehr die unabweisbare Pflicht — sowohl für die Staatengemeinschaft als auch für jeden einzelnen Staat — zu intervenieren." Oder der andere Satz: „Man begann mit einem Denken ohne Gott, — man endete mit einem Leben ohne Gott; der Anstoß zur Befreiung von einer Bindung . . . führte zuletzt zur Befreiung von allen Bindungen; es entstand der Mensch ohne Ehrfurcht, der psychologische Bolschewik." An anderen Stellen freilich sind des Verfassers Formulierungen nicht immer glücklich; der Stil ist manchmal schwerfällig; eine straffere Systematik beim Aufbau der Arbeit und bei der Behandlung der einzelnen Gegenstände wäre wünschenswert. Am schwächsten sind die Teile des Buchs, in denen Tomberg aus der Rechtsphilosophie in die reine Philosophie und in die Philosophiegeschichte hinübergleitet — Realismus und Nominalismus sind nicht so einfach darzustellen; sie als Wertmaßstäbe zu verwenden ist gefährlich — und der völkerrechtsgeschichtliche Exkurs, bei dem man eine Berücksichtigung der neuesten Forschungsergebnisse über die Völkerrechtstheorie des späten Mittelalters und der beginnenden Neuzeit nur ungern vermißt.

Alles in allem ist das Buch Tombergs ein Werk, an dem weder der Völkerrechtler noch der Rechtsphilosoph vorübergehen kann. F. A. v. d. Heydte.

Soziologie

Soziale Gerechtigkeit als Wertnorm der Wirtschaftsordnung. Von Andreas Paulsen. (52 S.) München 1948, Richard Pflaum Verlag.

Geistvoll und scharfsinnig zeigt Vf. den gegensätzlichen Inhalt, mit dem Liberalismus und Sozialismus von ihrem weltanschaulichen Boden her den nach seiner Meinung rein formalen Begriff der sozialen Gerechtigkeit erfüllen. Beiden gilt als Höchstwert die menschliche Freiheit, der sie sich jedoch von zwei verschiedenen Polen nähern: die beiden Pole sind hier Fortschritt, dort Sicherheit. Der Liberalismus geht aus vom Fortschritt und sucht nach gerechtem Maß die Leistungschancen zu bieten, die diesen Fortschritt ermöglichen; der Sozialismus geht aus vom Streben nach Sicherheit und will ebenfalls nach gerechtem Maß die Bindungen auferlegen, um deren Preis allein diese Sicherheit zu erkaufen ist.

Ganz meisterhaft sind Analyse und Kritik des liberalistischen Systems, nicht ebenso wohlgelungen diejenige des Sozialismus. Während der Individualismus des ersteren folgerichtig bis zum Ende durchgeführt erscheint, bleibt der Kollektivismus des letzteren etwas verschwommen; manchmal möchte es scheinen, dieser Kollektivismus wolle gar nicht mehr besagen als die soziale Wesensanlage des Menschen im Sinne der christlichen Soziallehre, während an andern Orten es doch wieder so scheint, als handle es sich um echten, die Personalität des Menschen auslöschenden Kollektivismus. Diese Verschwommenheit dürfte ein getreues Spiegelbild sein von der Zwiespältigkeit des heutigen Sozialismus selbst (wohlverstanden: des Sozialismus demokratischer Prägung im Gegensatz zum durchaus eindeutig autoritär-totalitären Kommunismus).

Mit seinem Entscheid für die sozialistische Ausdeutung oder Sinnerfüllung der sozialen Gerechtigkeit glaubt Vf. einerseits dem sozialen Ethos des christlichen Solidarismus der Sache nach sehr nahe zu kommen, und kommt ihm tatsächlich nahe. Im Tiefsten und Letzten aber scheint ihm der gemeinsame Boden zu fehlen. Nach seiner Meinung würde erst die Säkularisierung der Kultur es ermöglichen, die Ordnung der Erdendinge, insbesondere die Ordnung von Gesellschaft und Wirtschaft wirklich ernst zu nehmen; für eine theozentrische Weltanschauung seien diese Ordnungen im Grunde belanglos. Das Gegenteil ist zutreffend, und gerade dem Vf., der so trefflich zwischen Zielwahl und richtigem Mitteleinsatz zur Erreichung vorgesteckter Ziele unterscheidet, sollte diese Einsicht nicht unzugänglich sein. Die Theozentrik der Weltanschauung bestimmt die Zielsetzung alles menschlichen Handelns und damit auch der Wirtschaft. Die vom Vf. wiederum als formal bezeichnete Ordnung der gesellschaftlichen Wirtschaft, die es zu tun hat mit der richtigen Verwendung der knapp verfügbaren Mittel zur bestmöglichen Erreichung der vorgesteckten Ziele, wird darum nur um so wichtiger, muß nur um so ernster genommen werden, je höher die Stufenfolge der Ziele hinaufführt. Von einer Entwertung, von duldender Hinnahme der bestehenden gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung als vermeintlichen Willen Gottes kann darum im christlichen Sinne nur insoweit die Rede sein, als keine Möglichkeit besteht, sie zu ändern. Dann allerdings wird der Ungläubige die Faust in der Tasche ballen und knirschen, der gläubige Christ dagegen sich unter die Hand Gottes beugen.[1]

Noch nach einer anderen Richtung erweist sich die theozentrische Weltanschauung für die soziale Gerechtigkeit — gerade so, wie Vf. sie fordert — als höchst bedeutsam. Umfaßt das „säkularisierte" Weltbild nur das Diesseits und diesseitige Ziele, dann wird die vom Vf. in ihrer Bedeutung so klar herausgestellte Zielwahl unausweichlich zur rein positivistischen Zielsetzung seitens des Staates. Vf. ist sich dieser Gefahr durchaus bewußt. Aber keine Berufung auf demokratische Garantien kann an der rein positivistischen Natur dieser Ziel-„setzun-

[1] Die aus der Enzyklika „Quadragesimo anno" (n. 118) angezogene Stelle (S. 52, Anm. 12) legt Vf. in einem völlig fremden Sinn aus. Die Enzyklika will nicht die Menschen in irgendeine Gliederung der Gemeinschaft (Kasten, Stände, Zünfte oder dgl.) oder in eine vorgefundene Ordnung der Gemeinschaft einsperren und damit ihre Leistungs- und Erfolgschancen begrenzen, sondern im Gegenteil: sie will daran erinnern, daß die volle Entfaltung der Persönlichkeit nicht atomistisch-asozial, sondern nur im Gemeinschaftsleben möglich ist, erkennt darin die wesenhafte Hinordnung des Menschen auf die Gemeinschaft, in der allein seine sittliche Bindung an die Gemeinschaft gründet.

gen" etwas ändern. Dieser Positivismus aber bedeutet statt der Sicherung der Teilhabe am Genuß des sozialen Wohlstandes das gerade Gegenteil, nämlich den Verlust von Freiheit und Menschenwürde und mit der Aufhebung der Unverletzlichkeit sittlicher Normen begriffsnotwendig das Ende auch aller sozialen Gerechtigkeit. In der theozentrischen Weltanschauung ist das letzte Ziel und damit die Zielrichtung insgesamt vorgegeben. Die freie Zielwahl bezieht sich auf die vorletzten und mittleren Ziele; in Bezug auf diese ist der Spielraum der Wahl groß und weit, aber doch immerhin so begrenzt, daß der Mensch in seiner Personwürde und die Hoheit des Sittengesetzes nicht mehr preisgegeben sind an die Beschlüsse von Mehrheiten, die, wenn die Bindung an Gott fehlt, gerade in Sachen des Gewissens die hemmungsloseste Tyrannei auszuüben pflegen, so z.B. sich erdreisten den Eltern das „Kollektivbedürfnis" staatlicher Beschulung ihrer Kinder aufzuzwingen.

Wenn Vf. den christlichen Solidarismus mißversteht, so ist das zum mindesten nicht seine Schuld allein; denn er ist frei von Voreingenommenheit, hat sich zu unterrichten bemüht und maßgebliche Quellen zu Rate gezogen. Wir müssen die Schuld bei uns selbst suchen, daß wir es nicht verstehen oder uns nicht genügend angelegen sein lassen, unser Gedankengut so darzubieten, daß der Außenstehende es verstehen kann und sich anzueignen vermag.

Das Büchlein bietet auf engem Raum ungewöhnlich reichen und wertvollen Gehalt.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Soziologie der Religion. Von G. Mensching. (294 S.) Bonn 1947, L. Röhrscheid.

Die Religionssoziologie hat die Aufgabe, die von der Religion bedingten oder beeinflußten sozialen Formen zu sammeln, zu verstehen, zu klassifizieren und deren Zusammenhang mit der Religion aufzuzeigen. Dagegen ist es nicht ihre Sache, nach der Wahrheit und dem Werte dieser religiösen Erscheinungen zu fragen und darüber zu urteilen; dafür sind Religionsphilosophie und Theologie zuständig. Man kann leider nicht sagen, daß das vorliegende Werk, bei allem religionsgeschichtlichen Wissen, diesen wissenschaftlichen Anforderungen gerecht wird, sobald es vom Katholizismus spricht. Trotz der gegenteiligen Versicherung im Vorwort, an deren Aufrichtigkeit wir nicht zweifeln, fehlt es ihm schon deswegen an der nötigen Objektivität, weil es über den Katholizismus so gut wie ausschließlich nicht-katholische oder antikatholische Quellen zitiert. Der Katholizismus wird ständig von einem unausgesprochenen Ideal eines dogmenfreien Christentums reiner Innerlichkeit ohne jede Organisation und Institution aus beurteilt und verurteilt. Allerdings kommt M. dabei mit sich selbst in Widerspruch. Einerseits findet jede Volksreligion und vor allem die katholische, die er offenbar nur von außen und aus Büchern kennt, bei ihm Ablehnung, andererseits muß er zugestehen, daß der Protestantismus, weil er aus seinem Wesen heraus nicht Volksreligion sein kann, schuld ist an der weitgehenden Religionslosigkeit der heutigen Massen, und daß folglich in der Volksreligion etwas enthalten sein muß, das religiös unersetzlich ist. Wäre diese Volksreligion nur Äußerlichkeit, Mechanisierung, Magie, Priesterherrschaft — daß man gegen diese Gefahren immer achtsam sein muß, ist richtig —, so wäre dies doch nicht zu verstehen. Alte, längst widerlegte, aber zählebige Falschauslegungen katholischer Gebräuche kehren wieder; so über die Muttergottes- und Heiligenverehrung, über Sakramente, die mit Magie gleichgesetzt werden, über Ordensstand und Vollkommenheit u. a. Nach einem veralteten Grundsatz, der in der Religionsgeschichte weitgehend angewandt wurde, als sie noch in ihren Kinderschuhen stak, werden äußerlich ähnliche Erscheinungen einander gleichgesetzt, ohne daß man sich fragt, ob im Zusammenhang der jeweiligen Ganzheiten der innere Sinn nicht verschieden sei. So liest z.B. der Katholik mit Erstaunen, daß die Seligen eine niedere Klasse von Heiligen bilden, und diese Heiligen und Seligen werden mit den verschiedenen Götterklassen des tibetanischen Lamaismus parallelgesetzt.

A. Brunner S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Alverdes, Die Pfeiferstube. Erzählung. (71 Seiten.) Konstanz, C. Weller. Kart. DM 4.

Blum, Kriegsgefangen in Frankreich. Dokumente der deutschen Ev. Kirche. (318 S.) Tübingen, Furche-Verlag. Geb. 8.80.

Callot, Frankreichs zeitgenössische Literatur. 7 Essais. (178 S.) Stuttgart, Schmiedel. Geb. DM 4.80.

Derzavin, Die Slaven im Altertum. (286 S.) Weimar, H. Böhlaus Nachf.

Deutsche Dichtung in russischer Übertragung (herausg. M. Hellmann). (360 S.) Ebda.

Erasmus, Internationales Literaturblatt der Geisteswissenschaften (je 32 S.) Frankfurt/M., Pantheon-Verlag. Jährl. 24 Hefte. DM 40.—.

Ernst, Die Welt von Morgen. (136 S.) Eupen, P. Kaiser.

Felder, Jesus von Nazareth. Ein Christusbuch. 3. Aufl. (391 S.) Paderborn, Schöningh. Geb. DM 10.—.

— Der Christusritter von Assisi. (165 S.) Ebda. Geb. DM 5.80.

Fleerackers, Der Neffe Bertie. Aus einer flämischen Jugend. (95 S.) Paderborn, Bonifacius-Druckerei. Geb. DM 3.40.

Grabmann, Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin. (124 S.) Freiburg/Schw., Paulus-Verlag.

Hamacher, Schaffende Hände. Ein Buch der Arbeit. (270 S.) Paderborn, Bonifacius-Druckerei. Geb. DM 5.50.

Hellpach, Wirken in Wirren. Lebenserinnerungen, 1. Bd. (521 S.) Hamburg, Chr. Wegner. Geb. DM 14.80.

Hemingway, Wenn die Stunde schlägt. Roman. (424 S.) Berlin-Frankfurt, Suhrkamp. Kart. 4.—.

Herrigel, Zen in der Kunst des Bogenschießens. (92 S.) Konstanz, C. Weller. Geb. DM 4.—.

Hesse, Narziß und Goldmund. Erzählung. (191 S.) Berlin-Frankfurt, Suhrkamp. Kart. DM 3.—.

Hofmann, Geschichte des Ursulinenklosters in Dorsten. (272 S.) Münster/Westf., Aschendorff. Kart. DM 9.50, geb. DM 11.—.

Kirchliches Jahrbuch für die Ev. Kirche in Deutschland 1933—1944. (533 S.) Gütersloh, Bertelsmann.

Klages, Die Sprache als Quell der Seelenkunde. (406 S.) Zürich, S. Hirzel.

Leeuw-Bultmann, Gottesbild und Menschenbild. 2 Aufsätze. (32 S.) Stuttgart, Kreuz-Verlag.

Lortz, Geschichte der Kirche in ideengeschichtl. Betrachtung. (464 S.) Münster/Westf., Aschendorff. Kart. DM 12.90, geb. DM 15.—.

Ludwig, Darwins Zuchtwahllehre in moderner Fassung. (36 S.) Frankfurt/M., W. Kramer.

Mann, Ausgewählte Erzählungen. (312 S.) Berlin-Frankfurt, Suhrkamp. Kart. DM 3.50.

March, Gedanken sind Kräfte. Zitatensammlung. (375 S.) Stuttgart, Reclam. Geb. DM 5.80.

Metzke, Sakrament und Metaphysik. (35 S.) Stuttgart, Kreuz-Verlag.

Mischler, Thomas Moore. Staatsmann und Heiliger. (78 S.) Paderborn, Bonifacius-Druckerei. Kart. DM 1.20.

Moers, Das weibliche Seelenleben. (252 S.) Dortmund, K. Schwalvenberg. Geb. DM 8.50.

Neumann, Tibbs. Roman. (228 S.) Konstanz, C. Weller. Brosch. DM 6.80.

Neuphilologische Zeitschrift, 1. Jg., 1. Heft (je 92 S.) Berlin, Pädagog. Verlag (B. Schulz). Halbjährl. 3 Hefte DM 5.50.

Pfeil, Grundfragen der Philosophie im Denken der Gegenwart. (239 S.) Paderborn, Schöningh. Geb. DM 7.80.

Pinsk, Krisis des Faustischen. Unliterarische Betrachtungen zu Goethes Faust. (320 S.) Berlin, O. Arnold.

Plievier, Das gefrorene Herz. Erzählungen. (139 S.) Konstanz, C. Weller. Kart. DM 5.—, geb. DM 6.80.

Podewils, Savan. Gedichte. (64 S.) Hamburg, Claassen u. Goverts. Geb. DM 5.50.

Pulsfort, St. Josef unser Schirmherr. (115 Seiten.) Fulda, Parzeller. Kart. DM 1.50.

Ranft, Vom Dogma und vom lebendigen Geist. (24 S.) Würzburg, Echter-Verlag. Brosch. DM 1.20.

Seghers, Transit. Roman. (316 S.) Konstanz, C. Weller. Brosch. DM 7.50, geb. DM 9.50.

Siegel, Der Philipperbrief erklärt. (95 S.) Stuttgart, Kreuzverlag.

Siegmund, Der Traum. (120 S.) Fulda, Parzeller. Kart. DM 3.20.

— Gott heute. (173 S.) Ebda. Kart. DM 3.50.

Stakemeier, Göttliche Wahrheit, menschliches Irren. Eine Apologie des kathol. Glaubens. (176 S.) Paderborn, Bonifacius-Druckerei. Geb. DM 4.60.

Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments. (361 S. u. 111 Abb.) Gütersloh, Bertelsmann.

Stifter, Das Maß der Dinge. Die Weisheit eines Lebens (ausgew. v. H. Butterwegge). (112 S.) Paderborn, Bonifacius-Druckerei. Kart. DM 2.40.

Tellkamp, Hammer und Sichel über China. (208 S.) Siegburg, F. Schmitt.

Willenbrink, Gottes Wort im Kirchenjahr 1949, 2. Bd.: Fastenzeit u. Ostern (245 S.) Würzburg, Echter-Verlag. Kart. DM 6.90.

Seins- und Sinnkrise in Antike und Gegenwart

Eine Betrachtung auf der Via Appia antica

Von G. FRIEDRICH KLENK S. J.

Wenn der christliche Pilger die Ewige Stadt durch die Porta San Sebastiano verläßt, tut er es gewöhnlich in der Absicht, den Katakomben des heiligen Kalixtus und jenen bei San Sebastiano einen frommen Besuch abzustatten. Vielleicht führt ihn sein Weg auf der Appischen Straße noch bis zum Grabmal der Caecilia Metella; auf die eigentliche Appia antica hinaus wird er in den seltensten Fällen kommen. Und doch wäre es der Mühe wert und für den Christen fast ebenso bedeutsam wie die Heldengräber urchristlicher Blutzeugen in den Katakomben.

Dunkelgrüne Zypressen säumen sie an ihrem Anfang ein. Sie führt vom südöstlichen Vorfeld Roms bis zum Fuße der Albanerberge, deren weiche, sanfte Kuppen im blausilbernen Glanz des südlichen Sonnentages stehend das schweifende Auge zur Ruhe betten. Es ist still und fast einsam auf dem Wege; denn der Strom des neuzeitlichen Verkehrs tost weiter östlich nach Unteritalien.

Nur dann und wann gleitet ein Kraftwagen mit Fremden über die alte Appische Straße, deren altrömische Steinquadern einige Kilometer weit mit Asphalt verschüttet worden sind.

Dort, wo die Zypressenallee sich lichtet und schließlich aufhört, fangen die Totenmale der antiken Römer eine stille, aber eindringliche Sprache zu reden an.

Die Appia antica ist eine der Schicksalsstraßen des alten Römerreiches, über zweitausend Jahre alt; über sie rollten in gewaltigem Schlag die Wellengänge der Geschichte, aus der schließlich das Abendland geboren werden sollte.

Diese Appische Straße, die hinter dem schweren Rundmassiv des Cäciliengrabes beginnt, ist mit ihren überwiegend heidnischen Grabmälern ein Weg durch den vorchristlichen Advent, die Morgendämmerung vor der Zeitenwende. Ein seltsames Gefühl der Verwandtschaft regt sich im sinnenden Wanderer unserer Tage, wenn er auf die nüchternen, scharfgeschnittenen Köpfe blickt, die von verwitterten Reliefstücken zu ihm aufschauen. Sind wir nicht diejenigen, die am anderen Ende des Tages stehen: in der Abenddämmerung des Christusglaubens, im altgewordenen Abendland? So wenigstens scheint es. Und in einem weiteren Punkte haben wir Gemeinsames. Wie die Spätzeit der Antike, so stehen auch wir am Ende eines Zeitalters. Es ist von vornherein zu erwarten, daß sich in

politischer, vor allem aber in kultureller und religiöser Hinsicht eine gewisse Ähnlichkeit der Problemlage ergeben wird.

Sinnend gleitet der Blick über die aus Marmor gemeißelten Gestalten, deren Obergewänder bei Männern und Frauen gleich streng gefaltet sind, hinaus in die Campagna, in der zwischen Sturzäckern und auch im Winter weißgeblümten Rasenflächen die Ruinen alter Kastelle und Landhäuser träumen. Gen Osten wird die Ebene von der Bogenkette einer antiken Wasserleitung durchschnitten. Da und dort stehen einzelne Pinien am Wegrande.

Aus dieser mit Geschichte gesättigten Landschaft kehrt das Auge zurück zu den Grabmälern der Appia. Ist dieses Kauern zu beiden Seiten der Heerstraße nicht wie eine neue Weise des In-der-Welt-seins? Sie sind abgezogen von der Weltbühne des Imperiums und haben so ihr Sein zum Tode anerkannt, indes nicht als eigentlichste, nicht als letzte Möglichkeit; sie haben das Parkett und die Ränge bezogen und sind als Zuschauer nun wiederum dabei. Sie stehen wie die Engel und Geister Rilkes im dämmernden Hintergrund unserer Diesseitswelt, nicht im Jenseits; sie sind da und beteiligen sich am Geschehen als Zeugen und Richter, und vielleicht ist es unrecht, daß die neue Zeit sie so einsam läßt und sich mit den fauchenden Maschinen und polternden Lastzügen nicht mehr unter ihre Augen traut.

Doch vor einigen Jahren geschah dies wieder für Tage und Stunden. Als der Krieg sich vom Süden her Rom näherte, überschwemmte er auch Teile der alten Appia. Dann war es wieder still geworden; nur einige frische Soldatengräber hinter Hecken und Mauerresten zeugten davon, daß der alte Kriegsgott Mars hier neue Ernte gehalten hatte.

Warum die alten Römer ihre Grabkammern an die Hauptverkehrsstraße legten? Verrät sich darin nicht der geheime Drang, in dem Raume zu bleiben, den sie für das eigentliche Leben hielten? Die heidnischen Römer mußten, soweit sie Anhänger der überlieferten Religion waren, also ihrer Mehrzahl nach, dies irdische Dasein für das eigentlich menschliche halten. Denn das Jenseits konnte ihnen keine lockende Heimat sein. Wie schwer war es schon, den rechten Weg in die Unterwelt zu finden, und wenn die wandernde Seele im Reiche Plutos angelangt war, was fand sie dort?

„Und er kam zum düsteren Hause,
eilte durch die Säle hin,
fand sie alle leer und tauchte
über Treppen, bröckelnde,
in den Garten, wo die alten
Föhren knarrten in dem Wind,
Weidenstämme schaudernd flogen.
in dem ewigen Regenstrom."[1]

Die griechisch-römische Mythologie stellte ihre Götter nicht nur in ihrer äußeren Erscheinung, sondern auch in ihrem Wesen und ihrem Ge-

[1] Albrecht Schaeffer, Der Raub der Persephone, Leipzig, Insel-Verlag, S. 65/66.

haben nach dem Bilde des Menschen dar. Auch sie waren eigentlich ganz zur Welt gehörig, ohne wahre Transzendenz, folglich auch die mit ihnen zusammenhängende Religion. Am Rande des Diesseits hörte das eigentliche Sein auf; daher mußten auch aus dem lebendigen Menschen im Tode verblichene Schatten werden, die ein uneigentliches, ein Dämmerdasein führten und die kühlen Geisterhände nach dem wärmenden Feuer des irdischen Lebens ausstreckten.

Gewiß war dies nicht die Welt-Anschauung der großen heidnischen Denker wie Aristoteles und vor allem Platons und später der Neuplatoniker.

Für Platon war unsere irdische Welt nur der Schatten eines fernen außerweltlichen Urseins; unsere Seele ist vom geistigen Reiche ihrer ursprünglichen Heimat abgefallen und daher ins Stoffliche abgesunken. Aber noch trägt sie in sich die Bilder vergangener Schönheit und Wirklichkeit, die Ideen vom wahrhaft Seienden und wahrhaft Guten und Schönen, und in Stunden besonderen Aufschwungs mag es ihr glücken, alle Sphären des endlichen Kosmos zu durchbrechen und dem reinen Sein, dem vollendet Guten ins strahlende Antlitz zu schauen. Eine ganze Sternenwelt überzeitlicher Werte schimmerte über einer vergänglichen Welt und wirkte magnetisch auf den ihnen verwandten Menschengeist. Er war Pilger auf Erden, und im Scheine dieser Sterne und von ihnen geleitet wanderte er zum Ursprung zurück.

Freilich hat sich diese Philosophie nicht auf dieser Höhe halten können, teils weil sie nicht sachlich genug unterbaut war wie bei Platon, teils weil auch die geschulteste Systematik die Menge uralter Menschheitsfragen kaum alle so aufzulösen vermag, daß sie für nachfolgende Geister der Verneinung keinen Ansatzpunkt zum Sprengen des Systems bieten. Dies bezeugt z. B. die Geschichte des Aristotelismus. Schon der Stagirite selbst ist insofern hinter Platon zurückgeblieben, als er kaum über Ansätze zu einer Religionsphilosophie hinausgekommen ist. Erst die Scholastik hat ihn hierin sinngemäß ergänzt.

Finden sich bei Aristoteles bemerkenswerte religionsphilosophische Mängel, so reicht er in der Lehre vom Menschen und in der Ethik durchaus an seinen Lehrer heran. Der Mensch ist auf Erden ein Gast aus fremdem Götterlande. Und Göttliches trägt er in sich, einen Geistesfunken von oben. Dieses Göttliche soll in ernstem Tugendstreben zur Reife gelangen. Nach einem Leben, erfüllt mit ernster Arbeit an der eigenen sittlichen Vollendung, wird er ins Reich seiner Herkunft zurückkehren.

So wären der antiken Welt in den Werken der beiden größten griechischen Denker manche religiös-sittliche Schätze zur Verfügung gestanden. Indessen waren diese in ihrer ursprünglichen Kraft und Reinheit nur wenigen zugänglich. Je tiefer und reicher das Denken eines Philosophen ist, desto begrenzter pflegt der Kreis derjenigen zu sein, die seine Lehre

unmittelbar aufnehmen. Die Wirkung der Weltweisheit auf die Massen ist meist nur mittelbar.

Bei Platon und Aristoteles war es nicht anders. Sie wirkten zunächst durch ihre Schulen ins Breite. Je mehr aber im Griechentum der politische und kulturelle Zerfall fortschritt, desto stärker änderte sich das Lebensgefühl. Ihm entsprangen neue Formen des Philosophierens, die in besonderen Schulen gepflegt wurden: in der Stoa, dem Kynismus und der Lehre Epikurs. So viele Verdienste diese Schulen, vor allem die Stoa, in der Erziehung des Volkes auch hatten, im ganzen waren sie ungenügend. Je stärker in den erwachenden Menschen der hellenisch-römischen Spätzeit der Zweifel am überlieferten Mythos aufstieg, desto größer wurde die religiös-sittliche Aufgabe der Weltweisheit. An dieser Aufgabe ist sie schließlich, selbst in ihrer jüngsten und erfolgreichsten Form, dem Neuplatonismus, gescheitert.

Dies mußte zunächst aus der Natur der Sache folgen: Weltweisheit als solche kann nie Angelegenheit der Vielen und daher auch nie Ersatz für Religion werden. Außerdem aber hat sie sich in der antiken Spätzeit weitgehend selbst zerstört und um die Wirkung beim Volke gebracht. Wie sollte im Meinungsstreit der vielfach von Eitelkeit geplagten Popularphilosophen die Wahrheit entdeckt werden? Zudem regten sich in dem von gewaltigen geschichtlichen Erschütterungen durchbebten Mittelmeerraum jene Grunderlebnisse, die man die existentiellen Urerlebnisse des personalen Geschöpfes Mensch nennen kann, in neuer, so betonter Weise, wie sie von früheren, derberen und weniger kultivierten Geschlechtern kaum je erfahren worden waren. Man kann sie ausdrücken in den Worten Kontingenz, Vergänglichkeit, Schuld und Sühne, Gottheit und Mensch, Zeit und Ewigkeit. Eine Sehnsucht nach Erlösung lebte in vielen, wenn auch oft nur dumpf, schwer und mißverstanden. Diesem Gesamtkomplex von Fragen gegenüber wußte die Zeitphilosophie nicht das rettende Wort und nicht den rettenden Rat.

An diesem Punkte der Überlegungen scheint die alte Via Appia sich zu wandeln. Neben die Togen der Römer treten müde, gehetzte Gestalten: es sind die Menschen von heute, die der letzte Krieg über die Stille der Appischen Straße oder über irgendeine andere Straße der Welt geschwemmt hat. Auch sie blicken ratlos, noch ratloser als die Alten; denn ihr Dasein ist zu einem noch größeren Rätsel geworden. Was wird i h n e n die Philosophie der Zeit sagen?

In allen Abschnitten der Geschichte sehen wir das Wechselspiel von Aufbau und Zerfall der Weltweisheit, von Satz und Gegen-Satz des Denkens. Wenn man die gegensätzlichsten Punkte des Pendelschlags menschlicher Gedanken symbolisch ausdrücken wollte, könnte man dafür die Namen Platon — Jean-Paul Sartre verwenden.

Beide schätzen unser Dasein in der Welt als hinfällig und vergänglich ein, aber während Platon es ganz in den Glanz ewiger Sinnhaftigkeit

rückt und damit werterfüllt, entleert Sartre das Heideggerische Sein zum Tode seines letzten Sinngehaltes und macht das Menschenleben öde, widerlich und schal. Deswegen ist er und nicht etwa der Materialismus marxistischer Prägung der äußerste Antipode Platons, zugleich auch im Geistigen viel gefährlicher als die grob robuste Denkart der Materialisten.

Bisher erkannte man die „Nihilisten" an ihrer gröberen geistigen Struktur, an der Derbheit ihrer Lehren vom Menschen und seiner Seele. Seit Nietzsche ist das anders geworden, und gar die Existenzialisten haben den ganzen Juwelenschmuck der platonischen und neuplatonischen Sprache und Visionen geraubt, die ganze Feinheit augustinischer Seelenanalyse erworben, ihre düsterdunkle Weisheit des Todes, des Scheiterns und der grenzenlosen Verödung damit geschmückt und so zur großen Verführerin überkultivierter Menschen gemacht. Bei Heidegger und Jaspers erhöht sich ihr Reiz noch durch den asketischen Einschlag in ihrem Ethos, ihrer Lehre vom Leben.

Es ist sicher nicht zufällig, daß die Philosophie der Existenz nach dem ersten Weltkrieg entstanden ist und nun nach dem zweiten eine neue Blüte erlebt. Wenn man die Soldaten fragen könnte, die im Frühsommer 1944 in der römischen Campagna gefallen sind, ob auch sie, wie seinerzeit die alten Römer, an den Heerstraßen ihrer Zeit bestattet werden möchten, würden sie einem wohl mit Grauen im Blick ansehen und abwehren. Sie, die aus der Hölle von Monte Cassino, aus dem feuchten Schlamm und dem Blutsumpf um Anzio und Nettuno kamen, sie, die unter der entfesselten Dämonie der Technik die Schrecken totaler Kriegführung erlitten und um sich verbreiten mußten — nein, sie wollen wenigstens im Tode dem Moloch des 20. Jahrhunderts entgehen.

Wie viel geknickte Hoffnung, wie viel gebrochene Bejahung hochgeschätzter Ideale sank hier dahin? Und wieviele von denen, die den Krieg physisch überstanden haben, trugen unheilbare Wunden an der Seele davon. Und zu diesen Wunden trat der Starrkrampf, der viele, allzuviele in sich abschloß, daß sie nicht mehr sprachen und nicht mehr ansprechbar waren.

Die Existenzialphilosophie als Botschaft ihrer Urheber und als Widerhall unter den Menschen ist eine bestimmte Form der Lösung dieser Starre. In ihr hat das „untergehende Abendland" seine Situation erkannt, ausgesprochen, verarbeitet und damit eine neue geistige Situation geschaffen, in der der Untergang der alten Kulturwerte philosophisch gemeistert wird, indem er als der Grundsituation des Menschen entsprechend ergriffen wird.

Diese Grundsituation kann in ihrem letzten metaphysischen Sinn umschrieben werden mit „Scheitern im Ergreifen von Sein" (Jaspers) und „Sein zum Tode" (Heidegger).

Noch ist ein gewisses Sinnganzes gewahrt. Das materielle und geistige Trümmerfeld Europas wird gleich den antiken und mittelalterlichen Ruinen der Campagna mit einem bunten Teppich winterlicher Blumen

und Gräser übersponnen und erhält so eine müde Schönheit, den düsteren Glanz der Szenerie eines Trauerspiels. Und Held des Spiels ist der wissende und wache Mensch, der sich entschließt, auch unter solchen Bedingungen er selbst zu sein. Wie eine religiöse Weihe strahlt es von ihm aus. Eine Scheinreligion, aber immerhin eine Art Religion, in der der Mensch aus seiner Nichtigkeit heraus seine eigene tragische Größe anbetet.

Hier greift Sartre ein; er zerreißt das barmherzig verhüllende Schlinggewächs über dem Ruin, zerpflückt es und verkündet die wesensmäßige Banalität unseres Menschseins, seine radikale Sinnlosigkeit. Aber siehe, indem er die blühende Hülle zerreißt, versteht er es, ihr einen letzten, betäubenden Duft zu entlocken, eine süß-giftige erotische Woge, in welcher der kulturmüde enttäuschte Mensch sich vergessen kann. So ist Sartre der äußerste Gegensatz Platons. Das Nichts gegen das Sein, Sinnlosigkeit gegen Sinnerfüllung, Sexus gegen geistigen Eros.

Ist es nun so, daß nur die Existenzialphilosophie zur Situation des heutigen Menschen ein klärendes Wort sprechen kann? Sind da nicht andere ehrwürdige Lehrsysteme der Weltweisheit, die viel eher auf diese Sendung Anspruch erheben können? Jene, die das platonisch-aristotelische Erbe gehütet, ja nicht nur gehütet, sondern verbessert und ergänzt haben? Gibt es keine andere Sinndeutung der zerfahrenen Zeitlage als jene, die schließlich bei Sartre endet?

Die Frage mußte in ähnlicher Form für die Zerfallszeit der antiken Welt gestellt und verneint werden.

Tatsächlich war es weit weniger die Philosophie, durch die Hellas das geistig-religiöse Leben der Römer gestaltete als die religiösen Mysterien, die es vermittelte. Zwar enthält jegliche Religion gewisse religionsphilosophische Gedanken, aber darüber hinaus stellt sie in ihrem Kultus und ihren Riten sozusagen eine reale Beziehung zur Gottheit her. Auch der einfache Gläubige, dem beim Fernflug in metaphysische Regionen der Atem vergeht, wird durch die sinnenfälligen Zeremonien seiner Kultgemeinschaft in den Bannkreis des Göttlichen gezogen. Dies um so mehr, sobald ihm seine Religion Erlösung von Sünde und Schuld und Sicherungen, wenn nicht für dieses, so doch für ein künftiges Leben gewährt. Deswegen und aus den früher angeführten Gründen ist es verständlich, daß im geistig-religiösen Umbruch der Antike die Philosophie keineswegs die Breitenwirkung der östlichen Erlösungsreligionen erreichte.

Allerdings, was die griechischen, vorderasiatischen und ägyptischen Mysterien dem damaligen Menschen bieten konnten, waren Steine statt Brot. Es blieben äußere Riten, die eine tiefgreifende Sinnesänderung weder voraussetzten noch hervorbrachten, da sie keine göttlichen Gnadenkräfte vermittelten. Über das künftige Leben wußten sie wenig Sicheres zu sagen. Wieder waren es nur blasse Schemen, die in der Spätsonne römischer

Größe wie Nebelspuk zerrannen. Noch immer war kein Sein gefunden, das an Gehalt das rein Irdische übertroffen hätte.

Was nun, wenn Rom, das ordnende und sinngebende, enthront würde? Wenn keine siegreichen Adler mehr über die Appia flögen, wenn kein Feldherr mehr auf der heiligen Straße den Monte Cavo erstiege, um Jupiter zu opfern, wenn keine kaiserlichen Prunkbarken mehr den Nemisee, den „Spiegel der Diana", befühlen, wenn die Gesandtschaften unterworfener Völker ausblieben und dafür Barbarenhorden über die Grenzen drängten? Was dann? Dann würde man „vor dem Nichts" stehen.

Und an der Grenze dieser Möglichkeit zum Nichts berühren sich wiederum Antike und Gegenwart.

Wir haben trotz tausendjähriger christlicher Erziehung, trotz der philosophischen Entwicklung von Sokrates zu Thomas, von Augustinus zu Pascal und dem christlichen Humanismus Newmans erleben müssen, daß Gott entweder so weit ins Transzendente verschoben wurde, bis er sich als Wirklichkeit verflüchtigte, oder dem Weltsein so nahe gerückt wurde, daß er darin aufging. Daß der Mensch das Maß aller Dinge wurde und der Schöpfung seine eigene, nur auf ihn bezogene Ordnung aufzwingen wollte und zu einem gut Teil auch aufzwang. Darin überragte er alle früheren Epochen; Naturwissenschaften und Technik machten ihn zum Herrn riesiger Bezirke der Natur. Vom Menschen ging dieses neue Sein aus, die Formung und Entbindung neuer Weisen des Dasein. Vom Menschen ging der Sinn aus; alles wurde gewertet, insofern es Zeug und Werkzeug für den homo faber, den Handwerksmann Mensch, wurde in der Sicherung seiner materiellen, also uneigentlichen Existenz, in der Bezwingung seiner Umwelt. Der Geist wurde erniedrigt zu einem bloßen Mittel chemisch-physikalisch-technischer Erfindungen und wirtschaftlicher Organisation. Heidegger und Jaspers haben diesen Menschen der in sich geschlossenen Alltäglichkeit glänzend analysiert und dargestellt. Es hat schon immer Mahner gegeben, Rufer in der Wüste, die vor der Katastrophe warnten. Dazu gehörten Kierkegaard und in gewissem Sinne auch Nietzsche. Inzwischen eroberten aber Naturwissenschaft und Technik jene Weiten, die dem Dämonischen Raum boten. Sie befreiten sich vom Willen des Menschen und machten ihn schließlich zum Sklaven ihrer Entwicklung. Was Nietzsche als Heilmittel angepriesen hatte, wurde eine neue Gefahr; denn es verbündeten sich in den letzten Jahrzehnten zwei Feinde: der Rausch der entfesselten Technik und der Triebrausch des Willens zur Macht. So wurde das Nahen des Unheils nur beschleunigt.

Die beiden Weltkriege und ihre Folgen waren für Europa die weithin sichtbare Götzendämmerung. Würden nun die Enttäuschten zurückfinden zur „Religion ihrer Väter"? Zum liberal-humanistischen Fortschrittsglauben, zum fichteschen oder hegelschen Idealismus, zur religiösen Romantik Schleiermachers oder gar zu echtem ursprünglichem Christentum

und einer ihm verbundenen Philosophie? An Rückwanderern hat es nicht gefehlt; indes bilden sie keineswegs die Mehrheit.

Das Erdbeben hatte ja nicht nur diesen oder jenen Überbau zerstört, sondern das Leben selbst bis zum Grunde aufgespalten und auch für viele, die bis dahin noch Christen gewesen, alles, auch den christlichen Gottesglauben, in Frage gestellt. Das geschichtliche Geschehen schien einen Sinn des Daseins und damit einen weisen Urgrund der Welt zu leugnen. Nicht nur das Dasein des Menschheitsganzen als einer Folge von Geschlechtern, nicht nur jenes der Völker, sondern auch jenes der Einzelpersonen ist betroffen. Sie waren so tief entwürdigt und entwertet worden, so gänzlich zernichtet in ihrem geistigen Antlitz, daß die Augen der Seele für das feine Leuchten des Übersinnlichen, des Göttlichen erblindeten und ihre Ohren taub wurden für den Anruf von oben.

Wie lächerlich schien jegliche theoretische Schau zeitlos gültiger Ideen und Gedanken angesichts der vulkanischen, umstürzenden Bewegtheit des jüngst Erlebten!

In dieses Chaos hinein möchte die deutsche Existenzialphilosophie zur Besinnung rufen. Sie geht von der Gegenwartssituation aus, schafft Philosophie ohne begriffliches System der Ordnung, Seinslehre ohne tragenden Grund, Religion ohne unzweideutige Bindung ans Göttliche, redet von Schuld und Verantwortung, von Freiheit und Seinsmöglichkeit und versteht unter all dem etwas ganz anderes als die überlieferte Seinslehre, Ethik und christliche Sittenlehre. In einem vorläufigen Sinne scheint damit das Chaos begriffen zu werden und damit als solches aufzuhören zu sein.

Indes kann man dabei nicht stehen bleiben. Religion und Philosophie des Bodenlosen sind auf lange Sicht unmöglich. Entweder führt der Weg hinab zum unverhüllten Nihilismus Sartres oder hinauf zu einer neuen weltanschaulichen Synthese von seinsbegründeter Philosophie und Religion.

Die von den Existenzialisten verweltlichten Kategorien menschlicher Seinsweise wie Geworfenheit, In-der-Welt-sein, Freiheit, Schuld und Verantwortung, ja, „Sein zum Vergehen", die in der Angst, dem Beben einer wissenden, wachenden und in eigener Entscheidung stehenden Kreatur sich ursprünglich offenbaren, müssen gelöst und mit ihrer uralt sakralen Größe, Macht und Gewalt neu erfüllt werden. Dann werden sie zum Leben führen. Gerade dies aber kann durch Philosophie allein nicht geschehen. — — —

In die Krise der schwankenden Antike und der gegenwärtigen Zeit hinein wandert von Süden her auf der Appischen Straße ein Mann unter militärischer Bewachung: Paulus von Tarsus, der als Gefangener zum kaiserlichen Gericht nach Rom geführt wird. „Die Brüder hatten von uns gehört und kamen uns von dort (von Rom) entgegen bis Forum Appii und Tres Tabernae" (Apg 28, 15).

Paulus von Tarsus verkörpert in markantester Weise die Vieleinheit der universalen hellenischen Mittelmeerkultur, die von den Grenzen Indiens bis Gibraltar, vom Nil bis zur Donau sich erstreckte. Er entstammt dem vorderasiatischen Völkerraum, kennt die Weisheit der Hellenen und ist römischer Bürger. Er kennt die Größe dieser Welt und ihr Ungenügen.

Aber in seinem Geiste trägt er etwas Neues, etwas, was sich nicht aus den allgemeinen Regeln religionsgeschichtlicher Entwicklung erklären und ableiten läßt: eine Botschaft, eine Offenbarung, welche die Schöpferkraft eines menschlichen Genius weit übersteigt. Er bezeugt, daß es Offenbarung der Gottheit sei. Es ist das Glaubensgut des Volkes Israel und das Evangelium Jesu Christi.

Die Verkündigung des Paulus entsteigt existentiellen Tiefen. Er hat das ihm anvertraute Wort hineingenommen in sein innerstes Wesen; alle Schichten seines Seins sind damit durchtränkt, und wenn er es jetzt unter die Völker ruft, steigt es wie aus den Quellen tiefsten persönlichen Erlebens eines Menschen ihrer Art, ihres Denkens und Fühlens. Bereits in der Eroberung des Menschen Paulus ist das Christentum in Entfaltung der ihm innewohnenden Kraft über die Weite des griechisch-römischen Weltraumes hereingebrochen. In ihm vor allen anderen wurde der Verschmelzungsprozeß vollzogen zwischen der Botschaft des Gekreuzigten, der jüdischen Glaubensglut und dem hellenischen Geiste; nicht in dem Sinne, daß die „Jesusreligion" inhaltlich „gräzisiert" worden wäre, sondern in dem bereits gesagten einer existentiellen, d. h. nicht nur theoretisch, sondern auch erlebnis- und wesensmäßigen, personalen Aneignung eines Mannes, der auch im griechischen Kulturkreis beheimatet war.

Paulus wandert über die Appische Straße zur Hauptstadt der Welt nicht wie ein Fremdling in unbekanntem Lande, sondern als römischer Bürger. Er ist es, der allen alles werden kann, weil er die Sprache der Menschheit spricht.

Seine Worte an die Römer: Gottes Sohn offenbart sich vom Himmel her über ein gottloses und ungerechtes Geschlecht. Obwohl Gott durch die Vernunft erkennbar ist und auch erkannt worden ist, wie Platons Lehre vom absolut Seienden beweist, hat sich dieses Geschlecht verirrt in allzu menschlichen und untermenschlichen Gottesvorstellungen und einer entsprechenden Gottesverehrung. „Die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes vertauschten sie mit dem Bilde von vergänglichen Menschen, Vögeln, vierfüßigen und kriechenden Tieren" (Röm 1,22ff.). Dem religiösen entsprach der sittliche Verfall.

Von dieser geschichtlichen Tatsache führt das Denken des Paulus in den existentiellen Hintergrund, der sie erst möglich gemacht hat: die Ursünde am Ursprung der Menschheit. Der ursprüngliche Entwurf menschlicher Weise des Daseins, der von Gott stammte, wurde vereitelt; ein Schatten warf sich voraus über den ganzen Weg des Menschengeschlechtes.

Und jede Generation fügte durch schuldbare Verderbnis dem dunklen Erbe des Bösen ihren Teil hinzu. Die Freiheit der Einzelperson wurde damit nicht aufgehoben, aber sie hatte zu entscheiden unter dem stets zunehmenden Gewicht ungünstiger Erbanlagen und entgöttlichter und entsittlichter objektiver Kulturwerte.

Die Schuld steht über der Welt und den Seinsmöglichkeiten des Einzelmenschen. Und in ihrem Gefolge ist der Tod, der leibliche und geistige. Alle diese Finsternisse aber stehen unter dem flammenden Lichte Gottes. Es ist keine säkularisierte und daher auch keine ausweglose Finsternis.

Paulus verkündet die Erlösung durch Jesus Christus, der gekreuzigt worden und auferstanden ist und sich erwiesen hat als Sohn des allein wahren Gottes. Er schafft uns neu als Kinder der Gnade zu neuem Leben aus seiner Kraft. Und dann kommt die Neubewertung unseres Erdenlebens: „Ich halte dafür, daß die Leiden dieser Zeit nicht zu vergleichen sind mit der künftigen Herrlichkeit, die an uns wird offenbar werden. Denn das Harren der Schöpfung ist ein Harren auf die Offenbarung der Kinder Gottes" (Röm 8, 18ff.). Das Jenseits wird aufgerissen. Was Platon nur undeutlich erkannt und in künstlerischen Phantasien umschrieben hatte, jetzt nimmt es Gestalt an, und daneben verblassen auch die herrlichsten Diesseitsgüter.

Rom, das noch kraftvolle heidnische Rom, fühlt sich in seiner derben Diesseitigkeit und damit in seinem Bestande bedroht. Es hat es dem hellenisierten Juden Paulus nicht leicht gemacht, auch wenn er civis Romanus war. Es sah in der Neubewertung des Daseins nicht nur eine Umwertung, sondern eine Entwertung. Neben der erdfernen Herrlichkeit dieses neuen Gottes und seiner armseligen Nähe in der Gestalt eines Gekreuzigten war für Cäsarenhalbgötter kein Platz. Da ferner die Christen im Kampf gegen eine in die Erde verbissene Umwelt die natürlichen Werte zunächst übersehen mußten, schienen sie Todfeinde nicht nur des Staates, sondern auch der Kultur zu sein.

Es waren nicht immer die menschlich minderwertigen Kaiser und Staatsmänner, welche die Anhänger des neuen Glaubens verfolgten. Und sie legten ihnen furchtbare Proben auf; das römische Martyrologium, das goldene Buch der Zeugen Christi, berichtet davon. Nicht so sehr durch glänzende Redekämpfe, Apologien und gelehrte Abhandlungen, als vielmehr durch Leiden und Untergang wurde damals die Wirklichkeit der ewigen Werte und ihr Vorrang vor den zeitlichen bewiesen. Erst das sinkende Rom hat sich vor diesen Zeugnissen gebeugt.

Und dann geschah das Unerwartete: die sterbende Antike übergab die Kleinodien ihrer irdischen Schatzkammer der aus den Katakomben steigenden jungen Kirche zu treuen Händen; und diese nahm sie an. Sie schmückte ihre Stirne mit der Weisheit Griechenlands; ihre Hände, die sich anschickten, eine zerbrechende Welt neu zu ordnen und zu leiten, lernten von altrömischer Staatskunst und Organisation die Zügel zu

führen, und die aus zerfallenden Tempeln flüchtende Schönheit fand Zuflucht in den Räumen der christlichen Basiliken.

Dieser Vorgang war einmalig und wird sich nicht wiederholen. Wohl kaum jemals wieder wird die Kirche in der Zeit das Erbe der Heiden in diesem Umfange übernehmen können. Indes nicht einmalig braucht ihre Sieghaftigkeit gegenüber einem Diesseitsmenschentum zu sein, selbst wenn es — im Gegensatz zum antiken — so verkrampft, so wurzellos und deswegen so unnatürlich ist wie das heutige. Wir scheinen in manchen Abschnitten der Auseinandersetzung mit ihm auf einem toten Punkte angelangt zu sein. Schwer gerüstet mit geistigen Waffen, die sich durch Jahrhunderte bewährt haben, treten wir an, doch scheint es oft, als ob der Gegner in ganz anderen Bereichen oder überhaupt nicht mehr mit uns kämpfte und uns einfach als Tote behandelte. Wir treffen ihn nicht.

Ein Zeugnis aber wird die Welt auch in Zukunft nicht abzulehnen vermögen: das Zeugnis derjenigen, die für christliche Wahrheit und Werte leben, leiden und in den Tod gehen. Und solche Zeugnisse mehren sich in unserer Gegenwart. Darin liegt unsere Hoffnung. Sie legen Breschen in die müde Gleichgültigkeit oder feindliche Abwehr der ratlosen Welt, und durch diese Breschen mag dann das breite Heer christlicher Geistes- und Kulturträger noch einmal ins Leben unserer Völker einziehen.

Philosophisches zur Tiefenpsychologie und Psychotherapie

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Der Mensch ist kein einfaches Wesen. Er reicht mit seinem Sein durch die Bereiche des Stofflichen, des Pflanzenhaften, des Vitalen hindurch bis ins Geistig-Personhafte. Diese Schichten liegen aber im Menschen nicht einfach nebeneinander; er wäre ja dann nicht ein Seiendes, ein Mensch. Vielmehr ist es so, daß sein geistiges Sein zugleich als Lebensprinzip eingeht ins Vitale und Pflanzenhafte. Der Mensch ist also eine Einheit in der Vielfalt, und zwar in einer Vielfalt, deren einzelne Teile nicht immer von sich aus in die gleiche Richtung gehen. Dies bringt für den Menschen allerlei Schwierigkeiten und Gefahren mit sich, und zwar um so größere, je mehr auch von außen die widerstrebendsten Einflüsse auf ihn einstürmen. Denn der Mensch will eine Einheit bilden, will die Harmonie seiner verschiedenen Schichten verwirklichen, um dadurch Friede und Glück zu erreichen.

Infolge der Einheit des geistigen und des lebendigen Urgrundes seines Seins werden alle Schichten im Menschen anders, als sie rein für sich wären. Das leibliche Leben und der Leib gleichen im Menschen zwar dem Leben und Leib des Tieres, stellen aber doch etwas wesentlich Neues dar, weil dieses Leben vom Geistigen durchdrungen ist. Umge-

kehrt ist das menschliche Geistesleben nicht das eines reinen Geistes, sondern in allem an die Leiblichkeit gebunden; denn der Geist kann sich nicht in Bewegung setzen, ohne daß auch der Leib, den er belebt, in Mitleidenschaft gezogen wird. Deshalb zeigt ja auch seine an sich geistige Erkenntnis immer auch eine sinnliche Seite, ohne die sie nicht möglich ist, wie die Sprache das deutlich macht. Und so ist es mit allem menschlichen Handeln. Durch eine Untersuchung der Wirkungen der verschiedenen Schichten aufeinander[1] läßt sich auch in etwa Licht bringen in die Fragen des Unterbewußten und der Psychotherapie.

Das Personhafte bedeutet den innersten Kern des Menschen, seinen Selbstbesitz und seine freie Verfügung über sich. Person steht in sich selber, ist niemandes Eigenschaft oder Zubehör und kann darum nie zum bloßen Mittel werden. Sie ist substanzhafter, zeitüberlegener Mittel- und Ausstrahlungspunkt von Akten und steht durch diese wesentlich zu andern Personen in Beziehung. Vor allem bedeutsam für unsere gegenwärtige Untersuchung ist aber die Tatsache, daß ihr Bewußtsein ungegenständlich ist. Weder die eigene noch die fremde Person als solche kann im strengen Sinn je zum Gegenstand werden, was jedoch nicht bedeutet, daß wir sie nicht erkennen, und zwar unmittelbar, wenn auch auf eigene Weise.[2] Da aber die geistige Substanz der Person zugleich Prinzip des leiblichen Lebens ist, kann sie sich nicht in Bewegung setzen, ohne auch den Leib in Mitleidenschaft zu ziehen. Das bedeutet, daß das menschliche Bewußtsein immer in eins leiblich-geistig-personhaft ist, und des leiblichen Lebens wegen an das Gegenständliche gebunden ist. Das Wissen der Person ist als solches ungegenständlich, muß aber in Gegenständliches gleichsam hineinschlüpfen, um dem Menschen voll bewußt zu werden. Aber da das leibliche Leben ärmer ist als das Geistige, so gelingt diese Vergegenständlichung nie ganz und meist auch nicht auf einmal. Es bleibt immer ein übergegenständlicher Überschuß, der nicht in Worte zu fassen ist. Er ist aber nicht weniger wirklich und wirksam, ja der wirksamste Faktor im menschlichen geistigen Leben.

Wir wollen diesen Überschuß, der sich gleichsam um die Subjektmitte des Menschen herumlagert, das Überbewußte nennen. Es ist fast immer mit dem Unterbewußten verwechselt und zusammengeworfen worden, weil es mit diesem die Ungegenständlichkeit gemeinsam hat. Aber während es übergegenständlich ist, ist das Unterbewußte bereits untergegenständlich. Diesem Überbewußtsein ist die verständige oder besser vernünftige Lenkung im Leben zuzuschreiben, die gleichsam ohne vernünftiges Überlegen zustande kommt und doch oft vernünftiger ist als alle direkten Bemühungen; das, was man geistigen Instinkt nennen könnte, weil es wie der Instinkt das schlußfolgernde Denken nicht braucht, weil es eine Fähigkeit geistiger Schau, unmittelbarer Erfassung ist.

[1] Vgl. dazu: A. Brunner, La Personne Incarnée. Paris 1947.
[2] Vgl. A. Brunner, Erkenntnistheorie, Kolmar 1945, Köln 1948; Kap. 7.

Allerdings, und da liegt eine nie zu behebende Schwierigkeit, bleibt es schwer, unmittelbar zwischen Überbewußtem und Unterbewußtem zu unterscheiden und seine Vergegenständlichung, die uns erst ein volles Verfügen darüber in die Welt hinein ermöglicht, setzt es auch der Verzerrung und Verfälschung, dem Irrtum aus. Es geht darum nicht an, rein aus ihm heraus leben zu wollen. Schon Pascal hat gesagt, daß der, welcher den Engel spielen will, bald das Tier spielt.[3] Nie kommt der Mensch ohne Unterscheidung der Geister, ohne Selbstkritik und ohne Lernen aus der eigenen Erfahrung aus.

Mit dem geistigen Bewußtsein des Menschen ist immer das vitale Bewußtsein verbunden. Beim Tier zeigen sich dessen Bestrebungen in reiner Form. Dieses ist ganz an seine Umwelt hingegeben und hat darum kein Selbst. Es wird von dieser Umwelt aus gesteuert, aber nicht mechanisch, sondern nach der Weise des Lebens. Sein Bewußtsein, seine eigenen affektiven Zustände und Strebungen liegen gleichsam vor ihm, kommen ihm aus der Umwelt entgegen als objektive Eigenschaften der Dinge. Diese erscheinen ihm furchtbar oder anziehend, wenn sie in ihm Furcht oder Verlangen erwecken. Diese Zusammenballung der ganzen Erfahrung vor das Individuum in die Umwelt hinaus hat ihren Sinn darin, daß dadurch die Aufmerksamkeit nicht in zwei Richtungen gespalten wird, sondern mit ihrer ganzen Kraft und Sicherheit unbeirrt auf das eine geht, auf die Erhaltung des Lebens und der Art. Darauf ist auch bereits die ganze Wahrnehmung des Tieres angelegt. Es kennt keine Dinge an sich, sondern nur, soweit diese als Beute oder Feind, Nahrung oder Gefahr für es wichtig sind. Arteigene Erkenntnisschemata lassen die lebenswichtigen Züge der Gegenstände auf Kosten der andern scharf hervortreten. Auch im leiblichen Leben des Menschen wirkt dieser Drang nach Vergegenständlichung subjekthafter Zustände und inneren Geschehens in die Umwelt. Zwar hält ihn die Kritik hier in gewissen Schranken; aber er macht sich doch bis ins Geistige und bis in die Philosophie hinein geltend.[4]

Das bewußte Leben des Tieres und damit die Vergegenständlichung vollzieht sich in rein sinnlichen Vorstellungen, in „Bildern", die allerdings, weil an ihnen kein Verstand mitformt, von den Bildern unserer Vorstellungswelt stark verschieden sein werden; denn die Funktionen des Verstandes spielen auch beim Zustandekommen unserer Wahrnehmung eine entscheidende Rolle. Beim Tier übernimmt an dessen Stelle die Ganzheitsauffassung — nicht ein mechanisches Neben- und Nacheinander — ausschließlich die Steuerung. Die Bilder folgen sich nicht nach Sinnzusammenhängen, sondern nach Ganzheiten; was einmal in einer solchen zusammen war, hat den Drang, zusammen wieder aufzutauchen, und starke Affekte verknüpfen die Bilder ebenfalls untereinander. Es ist auch

[3] Pascal, Pensées.
[4] A. Brunner, Erkenntnistheorie, Kap. 20.

noch zu bemerken, daß diese „Bilder" nicht bei allen Tierarten notwendig Sehbilder sind; je nach dem Vorherrschen anderer Sinne können sie auch betont dem Gehör, dem Tastsinn oder dem Geruch zugehören. Beim Menschen jedenfalls hat das Gesicht die führende Rolle und deswegen vergegenständlicht sich bei ihm das Unterbewußte vorwiegend in Bildern im eigentlichen Sinn.

Die Unschärfe der Umrisse des Lebens, die wir in den Gefühlen unmittelbar erfahren, haftet diesen Bildern an. Sie sind verschwommen, schattenhaft und folgen aufeinander ohne Sinnzusammenhang und gegen alle Gesetze der wirklichen Dinge. Sie entsprechen eben den besonderen Zusammenhängen und Gesetzen des leiblichen Lebens. Schon lange hat man darauf aufmerksam gemacht, daß stark verschiedene Gefühle sich nicht wie stoffliche Kräfte nach dem Gesetz des Parallelogramms zusammensetzen, sondern das eine, stärkere, das andere einfach verdrängt, bis dieses dann plötzlich zur Vorherrschaft gelangen kann. Dieses „Umkippen" der Gefühle, das wir auch im wachen Zustand erleben, äußert sich im Traum in der scheinbar zusammenhanglosen Folge und im plötzlichen Wechsel der Bilder. Auch die Dämonen und Gespenster, insofern sie Vergegenständlichungen seelischer Zustände sind, folgen in ihrer Gestalt und in ihrer Erscheinungsweise diesen Gesetzen. Ebenso kommen uns die Klassen, in die das primitive Denken alle Seienden seiner Welt einstellt, höchst unlogisch vor; über Wichtigkeit und Zusammengehörigkeit entscheiden eben andere Faktoren als bei uns, besonders solche emotionaler Natur.

Das Verschwommene und Unlogische dieser Bildfolgen kommt beim Menschen da zur Geltung, wo der lenkende Einfluß der Person und die ordnende Tat des Verstandes stark zurücktreten, in Träumen und Träumereien, unter der Einwirkung von Rauschgiften und bei seelischen Erkrankungen. Doch sind auch diese Bilder und ihr Verlauf nicht frei von der menschlichen Geistigkeit, aber einer solchen, die in ihrem Wirken gehemmt wurde. Daraus ergibt sich das Verständige und doch Ungereimte der meisten Träume, ihr streckenweise logischer Ablauf, der dann plötzlich von Unsinnigkeiten durchbrochen wird. Ebenso eignet dem Vitalen eine tierhafte Schläue, die auch auf krummen Wegen zum Ziel zu kommen weiß und sogar den Verstand in ihren Dienst zu stellen versucht. Immer aber bleibt die vitale Ursächlichkeit eigener Art; sie ist weder rein erleidend wie der Stoff, noch ursprunghaft und frei wie bei der Person. Im Vergleich zur geistigen wirkt sie massig und ungelenk, ohne aber wie die stoffliche völlig blind für alle Werte bloß wirkursächlich gestoßen dahinzufahren. Sie tritt so als helfendes oder auch störendes Element in das Ganze der Lebensführung ein, aber so, daß die Störungen nicht als vom Subjekt herkommend empfunden werden, sondern als von den Dingen und äußeren Ereignissen herstammend, mit deren echten Wirkungen sie sich fast ununterscheidbar vermengen.

Das vitale Leben ist dem geistig-persönlichen gegenüber viel primitiver und einförmiger in seinen Bestrebungen, Gefühlen und Äußerungen und eng an die Art gebunden. Dies zeigt sich klar beim Tier, gilt aber auch noch für das Leibesleben des Menschen, so sehr es durch seine Durchdringung durch das Geistige ausgeweitet und bereichert wird. Die individuellen Unterschiede sind auf dieser Schicht entsprechend dem allgemeinen Seinsgesetz, daß die Verschiedenheit der Einzelseienden der gleichen Art untereinander um so geringer ist, auf je tieferer Seinsstufe die Art steht, nicht so ausgesprochen wie im Geistigen. Wo also das Leibliche ziemlich unbeeinflußt vom Geistigen sich vergegenständlicht, da werden zwar die individuellen und geschichtlich bedingten Unterschiede nicht verschwinden — was vielleicht allzu sehr übersehen wurde —, aber sie werden in Schemata oder Rahmen eingefangen werden, die über weite Strecken, ja über die ganze Welt hin ungefähr die gleichen sind. Es ist auch leicht zu verstehen, daß diese Schemata durch Vererbung zwar nicht einfach übertragen, aber doch anlagemäßig begünstigt werden und daß die Kindheitserlebnisse, wo das Leibliche sich noch weniger vom Geistigen gelenkt auswirkt und auch die Neuheit am eindrucksvollsten ist, hier am wirksamsten sind.

C. G. Jung hat diese Schemata Archetypen genannt: zu ihnen gehören das Kind (die bedrohte und immer wieder sich durchsetzende Existenz), der Riese (die Überlegenheit des Erwachsenen für das Kind), Mädchen und Frau, Kreis (die scheinbare Himmelsbewegung und die rings geschlossene und darum gesicherte Welt) und das Viereck, Wasser und Meer (weite gleiche Fläche des Wassers, Eintauchen in die Ruhe, sich Verlieren) usw. Daß sie auch bei der Bildung von Mythologien wirksam sind, ist nicht überraschend. Stellen diese doch die Arbeit der frei schwebenden Einbildungskraft dar, die die Betroffenheit des Menschen von den im Dasein wirkenden Mächten in entsprechende Weltmächte vergegenständlicht. Es wäre aber falsch, zu meinen, das ganze Phänomen des Mythus damit erklärt zu haben. Und noch verkehrter wäre es, das Religiöse den Wirkungen des Unterbewußtseins zuzuschreiben. Es hat andere Wurzeln, bedient sich aber in gewissen Fällen zur Formung seiner Symbole der Bilder, die ihm dieses darbietet. Desgleichen ist es nicht nötig, die Archetypen auf ein kollektives Unterbewußtsein zurückzuführen. Die oben gegebene Erklärung wird den Tatsachen genügend gerecht. Ein solches Kollektivum ist selbst für eine Tierart schwer zu vollziehen, beim Menschen aber, wo das Leibliche mit eingeht in die Bildung der Gesamtperson, völlig unmöglich.

Eine weitere Besonderheit, die das vitale Leben beim Tiere mit Klarheit zu erkennen gibt, liegt darin, daß es nicht die Wirklichkeit in der ganzen Fülle aufnimmt, sondern nur, was lebenswichtig ist. Die Merkwelt des Tieres beschränkt sich darauf, es mit um so größerer Eindringlichkeit und Genauigkeit zu erfassen. Alles andere ist, als ob es

für die betreffende Art überhaupt nicht existierte. Es ist klar, daß auch diese Besonderheit aus dem gleichen Grunde der Zusammenballung aller Kraft auf das Lebensnotwendige zu verstehen ist. Bewußtsein ist offenbar für den Leib eine Leistung, die seine Kräfte stark beansprucht und ihn ermüdet. Darum kehrt das Leben regelmäßig in die Unbewußtheit des Schlafes zurück, um sich wieder zu erholen.

Das leibliche Leben des Menschen unterscheidet sich zunächst auch hierin nicht vom Tiere. Das sinnliche Leben steht ja in seinem Dienste. Aber es kommt doch nicht zu einer absolut geschlossenen Merkwelt wie beim Tier. Das geistige Erkennen, zu dem das sinnliche immer nur die leibliche Seite darstellt, durchbricht immer deren Grenzen und verwandelt die bloße Umwelt in eine Welt. Aber auch der Mensch vermag nur einen kleinen Bruchteil seines Wissens sich jeweils gegenwärtig zu halten; der Rest versinkt ins Unterbewußte, um dann bei entsprechender Gelegenheit wieder aufzutauchen. Er verschwindet also nicht einfach ins Nichts. Längst Vergessenes kann unter bestimmten Bedingungen oder in Lagen, die die ganze Energie des Menschen bis ins Tiefste aufrütteln, wieder aufleben. Aber durch die Verbindung von Leib und Geist entsteht hier eine Gefahr. Das leibliche Leben wird versuchen, alles Störende ins Unbewußte abzuschieben, und zwar auch da, wo die Störung geistig ist und darum mit geistigen Mitteln von der Freiheit der Person zu beheben wäre. Gibt der Mensch diesem Streben nach, so entsteht eine Verdrängung. Aber die Inhalte verlieren damit nicht ihre wirkende Kraft; sie entziehen sich nur der bewußten Steuerung auf einen Gesamtsinn hin und verfallen statt dessen der bloß vitalen Lenkung, die für solche Inhalte nicht zuständig ist. Dies bringt nun die Gefahr von Störungen des Gesamtlebens, die sich ins Leibliche und ins Geistige hinein geltend machen. Wir sahen bereits und haben anderswo weiter ausgeführt, daß die vitalen und personhaft-geistigen Kräfte von Natur aus nicht in allem, aber doch in vielem entgegengesetzte Richtungen haben. Die Einheit des menschlichen Lebens ist deswegen immer mehr oder weniger gestört, eine Zwei-Einheit. Es ist die Aufgabe der Person, diese Einheit stets von neuem herzustellen, alles, was sich im Leben begibt, auf eine Mitte auszurichten. Diese Mitte kann nur ein umfassender Sinn der Existenz sein, letztlich ein religiöser Sinn, der allem Platz und Maß im Ganzen anweist und es dadurch sinnvoll macht und befriedet.

Allerdings zeigt uns Geschichte und Erfahrung, daß der Mensch diese schwere Aufgabe scheut und sehr oft die Einung des Lebens in einer anderen Richtung sucht, indem er sich gehen läßt und sich auslebt. Damit überantwortet er die Steuerung der Triebhaftigkeit des Vitalen und liefert ihm das Personhafte aus. In den Ausschweifungen der Orgien, die die Religionsgeschichte so reichlich kennt, in der Anwendung von Rauschgiften, in der Nachgiebigkeit gegen das Triebleben sucht er den Zwiespalt zu vergessen und gleichsam aufzuhören, verantwortliche Per-

son zu sein. Aber in der Richtung nach unten gelingt die Einung immer nur für kurze Augenblicke und um den Preis des eigentlichen Menschseins. Das Gehenlassen ist noch Sache der Person, die damit also nicht verschwindet, sondern nur mißbraucht wird, indem sie, die niemals Mittel werden darf, in den Dienst unterpersönlicher Mächte gestellt wird. Was aber so gegen das Sein und seine immanenten Ordnungen verstößt, muß sich rächen durch Unordnung. Dagegen ist es nicht gegen die Natur des Unterpersönlichen, in den Dienst der Verpersönlichung zu treten, da es kein Selbst besitzt, das sich dem seinsgemäß widersetzte. Außerdem ist die Person in ihrem Selbstbesitz imstande, sich selbst so weit zu beschränken, als es dem Sein der andern Schichten angemessen ist und sie durch diese Selbstbeschränkung anzuerkennen, soweit sie es verdienen. Die Einung des menschlichen Lebens und damit Glück und Zufriedenheit können also auf die Dauer nur in der Richtung nach oben, durch die von der Person zu vollziehende Einordnung in den Gesamtsinn des Lebens erreicht werden.

Das Absinken ins Unterbewußte ist eine Schutzmaßnahme des leiblichen Lebens und wirkt sich auch überall da wohltätig aus, wo ein Inhalt unwichtig geworden ist oder ins Ganze des Lebens hineingearbeitet wurde. Aber es entsteht daraus auch die Möglichkeit und damit die Versuchung, unangenehmen Erinnerungen dadurch zu entgehen, daß man sie an den Rand seines Bewußtseins abschiebt, wo sie dann nach einiger Zeit ganz versinken, aber nur, um im Unterbewußtsein weiterzuwirken. Es liegt in der Natur der Sache, daß es sich dabei immer um solche Inhalte handelt, mit denen man als Mensch, als Person nicht fertig wurde, die man nicht beherrscht und nicht sinnvoll einzuordnen versteht, mit anderen Worten Erlebnisse, denen man als Person nicht gewachsen ist. Jede Verdrängung offenbart somit eine Schwäche und eine Unterlegenheit der persönlichen Kraft, die aber nicht in allen Fällen schuldbar ist. Vererbung, Kindheitserlebnisse, die zu stark waren, um bewältigt zu werden, falsche Erziehung können die Ursache dafür bilden. Das Verdrängte unterliegt nun nicht mehr ihrer Lenkung und folgt deswegen den eigenen Gesetzen des Unterbewußten, wird wie ein im Strome schwimmendes Stück Holz von Stößen der vitalen Kräfte herumgetrieben und verhindert die Einheit des menschlichen Lebens, legt sich quer zu dessen Sinnrichtungen. Eine Zensur, die sicher zum Teil dem Überbewußten angehört, das über seine Ohnmacht beschämt ist, läßt das störende Element aber nie ins klare Bewußtsein hochkommen. Und je länger die Verdrängung dauert, um so mehr versteift sich die Störung und verfälscht den richtigen Ablauf der Affekte; um so mehr auch wird sie von einer Schicht falschen Vergessens überlagert. Und bei dem allgemeinen Zusammenhang wird sich die Störung im Geistigen und Vitalen auswirken und sich gerade in den Bereichen geltend machen, wo beide am sichtbarsten zusammenwirken, im System der

Innervation: sie wird als Neurose zutage treten. Ihre Ursache ist aber dem gewöhnlichen Bewußtsein nicht mehr erreichbar und darum von ihm nicht zu beheben.

Es ist klar, daß in solchen Fällen ein Bewußtmachen der Anfang der Heilung ist. Nur dadurch wird die Ursache, die ja seelischer, nicht physiologischer Natur ist, erreichbar. Diese Bewußtmachung wird sich aber der oben dargelegten besonderen Ursächlichkeit und der ganzheitlichen Zusammenhänge des Unterbewußten bedienen müssen, wie das ja auch durch freie Assoziation und Untersuchung der Träume und die sonstigen bekannten Methoden geschieht, auf die wir hier nicht einzugehen haben. Aber dies ist immer nur der Anfang, und zwar aus einem doppelten Grund. Lange Verdrängungen bilden falsche Affekt- und Innervationsbahnen, deren Falschheit nicht durch bloßes Wissen darum behoben wird, sondern wieder geheilt werden muß. Vor allem aber muß der Mensch als Mensch nun mit dem verdrängten Inhalt fertig werden. Das bedeutet, daß er sich klar werden muß, wie weit dieser auf die Rechnung von Kräften zu schreiben ist, die seiner Freiheit entzogen waren, wie weit er anderseits persönlicher Verantwortung durch die Verdrängung ausgewichen ist. Er muß sich dem allem stellen und nun als Mensch damit fertig werden.

Diese Erledigung kann nach dem bereits Gesagten in einer doppelten Richtung gesucht werden. Man kann dem Patienten anraten, sich einfach gehen zu lassen. Es ist kein Zweifel, daß dadurch für das Nervensystem und das leibliche Befinden eine Erleichterung, ja körperliche Heilung eintreten kann; aber nur um den allzu hohen Preis einer Verminderung des Personseins, einer Verfehlung des Eigentlichen im Menschen. Wo gar Psychotherapie nur ein Vorwand wäre, um sich mit vermeintlich gutem Gewissen auszuleben und gehen zu lassen, da wäre sie einfach zu verwerfen, abgesehen davon, daß ein solcher Vorwand mit weniger Aufwand zu erlangen wäre.

Der Mensch muß vielmehr dadurch mit dem Unverschuldeten in seinem Unterbewußtsein fertig werden, daß er es annimmt und eingliedert in den Sinn des Lebens, also etwas Sinnvolles daraus macht. Er muß diese Sinngebung ja auch mit anderem vollziehen, das nicht in seiner Gewalt liegt, wie Begabung, soziale Stellung, körperliche Gesundheit oder Krankheit. Er muß verstehen, daß diese Einordnung abhängt von dem Aufschwung der personhaften Kraft und daß sie um so vollständiger und beglückender gelingt, je mehr der Mensch selbst in seiner Personmitte frei sich einem großen Ziele zubewegt. Dieses Ziel kann, wie bereits gesagt, als die Existenz als solche betreffend, nur religiös sein. Vor allem aber wird das Wissen um das Dasein eines persönlichen Gottes, der reine Liebe ist, es dem Menschen möglich machen, auch das Schwerste ohne Verdrängung und psychische Schäden auf sich zu nehmen und auszuhalten; denn nun weiß er, daß diese Liebe alles

umfaßt und nichts außer acht läßt, daß also, wenn der Mensch nur in die Bewegung dieser Liebe eintritt, alles von ihm mit Sinn durchdrungen werden kann und auch nur dazu geschickt wurde. Dann kann der Mensch als Geschöpf in liebender Demut sich vor dem Unverständlichen beugen, ohne zu zerbrechen, wie es die Gefahr ist, wenn er meint, mit seinen eigenen Kräften alles meistern zu müssen und sie im Krampf der Überanstrengung erstarren läßt. Letztlich bedrängt den Menschen das, was man die Geworfenheit und die Faktizität der menschlichen Existenz genannt hat und von der er sich nicht befreien kann, die er aber wohl in der religiösen Hingabe und Übernahme zu verwandeln vermag, was ja auch die Aufgabe seines Lebens ist.

Die Überwindung der Schuld geschieht in der echten Reue. Diese besteht nicht im Bedauern über das Geschehene wegen der unangenehmen Folgen, die es gehabt hat, wobei der Wille, es wieder zu tun, wenn nur diese Folgen sich vermeiden lassen, ungebrochen bestehen bleibt. Sie bedeutet vielmehr eine klare Bewertung des Bösen als böse und den daraus natürlicherweise entspringenden heißen Wunsch, dieses Böse aus dem eigenen Sein zu entfernen.[5] Denn niemand wird das, was er als böse beurteilt, noch bejahen können. Reue ist deswegen keine feige Flucht vor der Verantwortung, kein Ausweichen vor der Schuld. Ganz im Gegenteil, nur in ihr wird die Schuld als Schuld ohne Umdeutung in etwas, das der Bejahung wert wäre, voll übernommmen und die Scham darüber nicht verdrängt, aber auch zugleich überwunden. Sie ist stärkste Bewährung der Person in ihrer Überlegenheit über die Zeit. Der Bereuende erkennt sich, den jetzt Gegenwärtigen, als den damaligen Urheber der Tat an, also als in der Zeit mit sich selbst eins bleibendes Subjekt, und dies, obwohl unterpersönliche Strebungen und soziale Rücksichten zur Ableugnung oder Abschwächung dieser Selbstgleichheit drängen, um so der Verantwortung zu entgehen. In der Bewegung der Reue wird das, was an der vergangenen Tat böse war und darum nie sinnvoll werden kann, gleichsam vernichtet; es bleiben von ihr nur die positiven Seiten zurück und können nun in eine Sinngebung eingehen. Da aber in fast allen menschlichen Taten der Mensch nicht bloß ursprunghaft tätig ist, sondern auch erleidend von seinen unterpersönlichen Schichten mitgerissen wird, und da insbesondere in sehr vielen Fällen das Böse mehr dadurch geschieht, daß der Mensch sich verleiten und hinreißen läßt, als daß er das Böse als solches voll bewußt und frei wollte, so besteht die Bosheit in den meisten Fällen in der Schwäche der personhaften Kraft. Ihr gegenüber ist die Reue gerade eine Stärkung der Person gegenüber der Triebhaftigkeit.

So wird der Mensch heil durch Überwindung, nicht durch Verdrängung. Zwischen beiden besteht ein wesentlicher Unterschied, der nur darum

[5] Vgl. M. Scheler, Reue und Wiedergeburt, in: Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921.

verkannt werden konnte — wo es aus durchsichtigen Gründen nicht vorsätzlich geschieht —, weil es dem Menschen fast nie gelingt, rein zu überwinden; es geht ein wenn auch relativ harmloser Rest von Verdrängung mit. Überwindung bedeutet, als freier Mensch den Tatsachen ins Auge sehen und an sich widrigen und sinnlosen Geschehnissen und Zuständen aus der Kraft des Selbst einen neuen Sinn geben, sich mit ihnen aussöhnen. Ohne Verzicht ist das Menschwerden nicht möglich. Die Bestrebungen der verschiedenen Schichten sind einander oft so entgegengesetzt, daß nicht alle zugleich verwirklicht werden können. Wer sich auslebt, verzichtet auf die eigentlich menschlichen Werte des Personseins und bleibt eine Jammergestalt, mag er es auch durch allerlei Phrasen und Theorien zu verdecken suchen. Und wenn früher oder später die Fähigkeit zum sinnlichen Genuß verschwindet, so wird ihm nur die verwüstete Einsamkeit seiner Selbstsucht zurückbleiben. Wer sich aber überwindet, wird menschlich immer reicher und glücklicher werden. Der Verzicht wird jedoch zur Verdrängung statt zur Überwindung, wo er nur unfrei, aus äußeren Rücksichten geschieht und innerlich nicht mit Überzeugung übernommen wird, wo keine Einsicht in den Sinn des Verzichts gewonnen werden kann. Was man abwertend „bürgerliche Moral" genannt hat, ist allerdings oft Verdrängung. Es ist aber nur ein Vorwand für die eigene Feigheit, wenn man jeden Verzicht auf die Erfüllung des Trieblebens als Verdrängung bezeichnet. Verdrängung und Überwindung haben genau entgegengesetzte Wirkungen: jene macht krank, diese erhält gesund und befreit.

Damit ergibt sich auch die Stellung der Ethik zum Unterbewußten. An sich ist dieses sittlich indifferent, genau so wie große oder geringe Begabung oder körperliche Kraft und Schönheit. Aber wie zu allem im Menschen muß die Freiheit dazu Stellung nehmen und sich für oder gegen den richtigen Gebrauch entscheiden. Dieser Gebrauch ist dann sittlich oder unsittlich. Nun ist etwas Unsittliches nie und nirgends gestattet; drückt doch die sittliche Ordnung nichts anderes aus als die rechte Stellung der Person zu den verschiedenen Werten und wem unter den Werten im Falle des Widerstreits der Vorzug zu geben ist. Der sittliche Wert ist der Wert, der der Person als solcher anhaftet. Und da die Person die letzte Grundlage für alles Menschliche ist, so greift die Unsittlichkeit diese Grundlagen und damit den Wert des Menschenlebens selbst an. Allerdings ist streng zu scheiden zwischen den Verpflichtungen des natürlichen Sittengesetzes und den positiven Gesetzen. Die Ausnahmslosigkeit der Verpflichtung gilt nur für jene. Diese hören auf zu verpflichten, wenn durch besondere Verhältnisse die Lage, die das Gesetz voraussetzt, nicht mehr besteht. Darf doch der Arzt Eingriffe in den Organismus vornehmen, die sonst als schwere Körperverletzungen zu ahnden wären.

Es ist dabei noch auf einen andern Wesenszusammenhang zu achten. Der Mensch ist einer; darum ist die Einigung der widerstrebenden Kräfte seine Aufgabe, wie dies bereits bemerkt wurde. Für die geringere Einheit des Tieres genügt die vitale Ganzheit. Nicht so beim Menschen, dessen Einheit viel geschlossener ist. Sie kann nur Sache der Person sein. Aber es ist auch so, daß die Durchdringung der unterpersönlichen Schichten durch den Aufschwung der Person hohen Idealen entgegen diese wie von selbst in diese Einheit einzubinden berufen und fähig ist. Vor dem Fall der Stammeltern war die Macht der Person so groß und durchdringend, daß ohne Kampf und Störung auch das Niedere im Menschen sich dem Ganzen einordnete. Aber seit dem Fall ist die Person selbst in ihrem Selbstbesitz und damit ihr Griff auf die anderen Schichten geschwächt, und sie muß die Einheit wieder mühsam erringen. Aber sie muß es tun auf die Weise, daß die niederen Kräfte in ihrem berechtigten Sein und Wirken nicht geschädigt und nicht verdrängt werden, sondern gleichsam von ihr angenommen, auf eine höhere Zielrichtung liebevoll ausgerichtet und so von innen verwandelt werden. Dazu muß sie selber aber immer machtvoller werden. Gelingt diese Einbeziehung in die hohe Zielsetzung der Person, dann bleibt der Mensch bei aller Vergeistigung lebendig und strahlt eine immer mächtigere menschliche Wärme und Liebenswürdigkeit aus, während eine falsche Aszese ihn nicht bloß vorübergehend, was vielleicht nicht zu vermeiden ist, sondern für immer innerlich arm, trokken und langweilig macht, so daß er bei allem guten Willen doch weniger Mensch ist. Seine Kräfte erscheinen statt verwandelt erstarrt. Doch ist auch hier nicht zu vergessen, daß die Menschen nach Erbgut und Anlage verschieden sind und somit verschieden ausgerüstet an ihre Lebensaufgabe herantreten. Deswegen steht uns auch kein letztes Urteil über ihren Wert zu.

Soll eine solche Verwandlung gelingen, so ist vor allem zu beachten, daß wir es mit Leben zu tun haben, dessen Eigenheit es ist, sich zu entwickeln und stetig zu wachsen. Das vitale Leben untersteht der Freiheit um so weniger unmittelbar, je mehr es sich vom Personkern entfernt und sich im Unterbewußten vollzieht. Geschehenes kann hier nicht einfach ungeschehen gemacht werden, noch lassen sich seine Folgen mit einem bloßen Willensentschluß aus der Welt schaffen. Nur dies eine vermag der Mensch immer, soweit er nicht geistig krank ist, und dies kann darum immer von ihm gefordert werden: daß er ehrlich und aufrichtig danach strebe, frei zu werden und fortschreitend die Hemmungen innerlich überwinde, daß er in diesem Streben nie nachlasse und immer wieder neu beginne, ohne sich von Trägheit oder scheinbarer Nutzlosigkeit davon abbringen zu lassen. Edle Frucht braucht Zeit zur Reife.

Dem Patienten zu helfen, daß er die Wirklichkeit sieht und sich ihr stellt, daher zwischen Verschuldetem und bloß Schicksalhaftem scheidet und schließlich beides einbezieht in den letzten Sinn der Existenz — das

ist also die Aufgabe des Psychotherapeuten bei den Fällen, wo es sich um Verdrängungen handelt, denen sonst nicht beizukommen ist. Außer diesen Fällen das Unbewußte ans helle Licht zu zerren, erscheint nicht bloß unnötig, sondern auch gefährlich.[6] Es gibt ein heilendes Vergessen. Es gibt Dinge, die ihrem Wesen nach im Dunkel bleiben müssen. Es tut auch der Pflanze nicht gut, wenn ihre Wurzeln der schützenden Nacht der Erde entrissen und dem grellen Licht der Sonne ausgesetzt werden. Vor allem aber ergeht an den Psychotherapeuten die Forderung, daß er selbst eine sittlich und religiös geformte Persönlichkeit sei; dies um so dringender, als die Methode der Analyse vom Patienten fordert, die eigene personhaft-geistige Kontrolle möglichst auszuschalten. Das bringt die Gefahr mit sich, daß er dem Psychotherapeuten auch ohne dessen Absicht wehrlos anheimfällt. Sich und sein Geheimstes und Persönlichstes einem andern ohne Rücksicht auf seinen Wert als Mensch anzuvertrauen, ist an sich schon würdelos und wird schwerlich zu einer echten Heilung führen können.

Um das Menschenbild Goethes

Von EVA MARIA LÜDERS

Goethes Vorstellung von der „geprägten Form, die lebend sich entwickelt", hat die moderne Auffassung des Menschen in mannigfacher Weise bestimmt. Sie gründet in der Überzeugung von einer göttlich unbedingten Macht im Menschen, im Zentrum seines eigensten Wesens, die im Anklang an uralte Gedanken als „Genius" oder „Dämon" bezeichnet wird, und die nach ihren absolut gültigen Gesetzen das Leben gestaltet, die Schicksalsbahnen vorzeichnet, ohne daß eine äußere Gewalt oder die Entscheidungskraft des freien Willens etwas daran zu ändern vermag. Der Mensch ist diesem für göttlich erklärten Gesetz seines Wesens, nach dem er „angetreten", als höchster Schicksalsinstanz unterworfen, und alles, was aus ihm folgt, muß geschehen und ist daher in sich selbst gerechtfertigt:

„So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen..."

oder in den Worten eines viel früheren Goethegedichts ausgedrückt, welches „Das Göttliche" heißt und von den Mächten und Vorgängen im Menschen handelt:

„Nach ewigen, ehrnen,
Großen Gesetzen
Müssen wir alle
Unseres Daseins
Kreise vollenden."

[6] Vgl. den Beitrag „Probleme der Lehranalyse" im Aprilheft dieses Jahrgangs.

Unter dem Titel „DAIMON", in den um das Jahr 1820 entstandenen „Urworten Orphisch", hat Goethe dieser seiner Auffassung vom Menschen eine unübertrefflich klare und einprägsame Gestalt gegeben. Er stellt sie seiner Beschreibung der übrigen Lebensmächte, die er je mit einem griechischen „Urwort" bezeichnet, voran — als die alle andern beherrschende, ja die allein gesetzgebende Macht im Leben, der gegenüber die andern, wie TYCHE und EROS nur eine sehr bedingte Bedeutung haben und denen sie in Gestalt der ANANGKE wieder entgegentritt, als die Notwendigkeit, vor welcher die Willkür schweigt und der Wille sich als „scheinfrei" erweist. Denn es gibt nur „... ein Wollen, weil wir eben sollten."

Es ist die Menschenauffassung, die Goethe in seinem Werk so mannigfach gestaltet hat, vor allem im Faust und im Wilhelm Meister, den beiden größten Bekenntnisdichtungen, die Goethe durch alle Schaffenszeiten begleitet haben. Hier hat er sie in dem strengen Versmaß der Renaissance-Epen, den „ottave rime" auf die kürzeste und prägnanteste Formel gebracht, so daß man meint, die ganze Fülle dieses Gedankens mit einem Blick gleichsam ergreifen zu können, zugleich aber in eine unendliche Tiefe verwiesen wird, welche die Interpretationen von mehr als hundert Jahren nicht ausgeschöpft haben.

Wie an dem Tag, der dich der Welt verliehen,
Die Sonne stand zum Gruße der Planeten,
Bist alsobald und fort und fort gediehen,
Nach dem Gesetz, wonach du angetreten.
So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen,
So sagten schon Sibyllen, so Propheten;
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Eine bezwingende Überzeugungskraft liegt in den einfach, aber doch monumental gesetzten Worten des „DAIMON". Sie wird noch vermehrt durch den meisterhaft gehandhabten Vers des Tasso, Ariost und Camoes, der dem Gefühl unmittelbar mitteilt, was den weltanschaulichen Gehalt im Innersten beseelt: den klassischen Sinn für Maß, Gesetz und Harmonie verbunden mit einer ins Unendliche ziehenden Dynamik der Seele, welche schon auf anderer Stufe die Polarität des Renaissancegeistes ausmachten.

I.

Doch ist es nicht in erster Linie die vollkommene Einheit von Gedanke, Wort und Ton, welche diesen acht Zeilen eine so nachhaltige Wirkung in die Tiefe und in die Weite gegeben hat, daß sie sichtbar und unsichtbar einer großen Anzahl der verschiedenartigsten Werke des modernen Geistes vorangestellt sind. Sie sind vor allem ein gültiger und radikaler

Ausdruck der modernen Geisteshaltung, die sich um die Wende des 18. zum 19. Jahrhundert als höchste Steigerung aus dem neuzeitlichen Kulturprozeß ergibt, der den Menschen immer mehr in seiner Individualität entdeckt und so zum absoluten Mittelpunkt der Welt gemacht hat.

Wie in einem Brennglas sammeln sich im goethischen „DAIMON" alle jene Strömungen, Tendenzen und Errungenschaften der Neuzeit, die seit dem Mittelalter dessen in der Transzendenz wurzelndes, hierarchisch auf die Gottheit hingeordnetes Weltbild zerstört haben, um den Menschen und seine Welt unmittelbar mit den ursprünglich religiösen Werten und Gehalten zu erfüllen und zum Grunde und Ziel aller Wirklichkeit zu machen.

Das geschieht in dem geistesgeschichtlichen Prozeß der „Säkularisation", dessen letzte Triebkräfte in den individualisierenden und subjektivierenden Tendenzen des Protestantismus und seiner vielen Sonderungen zu suchen sind und in der radikalen Scheidung von Diesseits und Jenseits, zumal im Luthertum, durch welche eine objektive religiöse Weltordnung als unmöglich gedacht und diese Welt in sich für autonom erklärt wird.

Ohne auf die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge hier eingehen zu wollen, sei nur herausgestellt, daß schon im 17. Jahrhundert die ersten Begriffe einer Naturordnung, einer natürlichen Religion und eines von Natur guten und autonomen Menschen aus religiösen Wurzeln entstehen. Die religiösen Wirklichkeiten des Christentums sind zumal in der protestantischen Mystik und im Pietismus immer mehr zu Gehalten der Einzelseele und damit schließlich zu Bestandteilen des Menschlichen und der innerweltlichen Sphäre überhaupt geworden.

So erscheint im 18. Jahrhundert — der Zeit, wo selbst die protestantische Orthodoxie die grundlegenden christlichen Dogmen kaum gegen die liberalen „humanisierenden" Angriffe der Aufklärungstheologie zu verteidigen vermag — der Mensch als Träger religiöser, ja göttlicher Inhalte. Etwas in seinem Innern — zunächst der Verstand, dann ästhetisches Empfinden, künstlerische Schöpferkraft, Gefühl, Trieb, irrationales Wollen — wird für göttlich erklärt, ja zur Gottheit gemacht, welcher der Mensch allein unterworfen und verantwortlich ist. Das menschliche Handeln ist so unmittelbar der Vollzug, die Äußerung eines göttlichen Willens.

Dieser „Humanismus" hat bei Goethe einen zusammenfassenden und besonders extremen Ausdruck gefunden, dessen zündende Macht in den letzten hundert Jahren vieles verbrannt hat, was noch von der alten christlichen Religiosität übrig sein mochte. Er beherrscht das Weltgefühl der Moderne und hat jene Atmosphäre der „Weltfrömmigkeit" geschaffen — ein Begriff, den Goethe in den Wanderjahren des „Wilhelm Meister" geprägt hat —, in welcher jedes transzendente, außer- und übermenschliche Göttliche als rückständiger Aberglaube abgelehnt wird.

In der Nachfolge Goethes, die also das goethische Menschenbild zum tragenden Grund ihrer Weltanschauung macht und unbesehen absolut setzt, scheint es keine andere „menschenwürdige" und dem Fortschritt annehmbare Religiosität mehr zu geben: Was früheres „mythisches" Denken aus dem Menschen herausgestellt und in jenseitigen Räumen zur Gottheit erhoben hat, soll seinem Innern zurückgegeben und im Menschen selbst verehrt und als höchstes Gesetz befolgt werden. Ein geistiger Neubeginn oder eine Verwesentlichung und erhellende Umgestaltung des Früheren scheint sich hier dem modernen Bewußtsein zu bieten, unter deren Stand man unmöglich wieder hinabsinken darf. Und so haben in den letzten hundert Jahren fast alle Versuche, den Menschen vor zerstörerischen Auffassungen seiner selbst zu retten und gegen das allseitig in unsere Welt einbrechende Chaos neue Ordnungen aufzurichten, sich am goethischen Humanismus zu orientieren gesucht.

Ein genauerer Blick auf den Säkularisationsprozeß, dem Goethes DAIMON als ein äußerster Versuch entstammt, das transzendente Göttliche in die menschliche Immanenz hineinzuziehen, zeigt uns jedoch, daß hier kein neuer, aus sich selbst bestehender Ansatz ist. Er steht vielmehr im Banne einer dreihundertjährigen Vergangenheit, deren letzte Konsequenzen hier gezogen werden und ohne deren sehr spezielle, räumlich wie zeitlich begrenzte Voraussetzungen jenes Weltverständnis nie hätte entstehen können, das der Moderne in Goethe als absolute und notwendige Wahrheit erscheint. Alles in den Gehalten dieser „Weltfrömmigkeit" ist irgendwie eine Übersetzung ehemaliger Transzendenzbestände.

Es hat in der Geschichte des abendländischen Geistes wiederholt Epochen und Bestrebungen gegeben, welche die transzendenten Gehalte und Prinzipien, die seit dem frühen griechischen Denken für das Wesen des Abendlandes bestimmend und seine eigensten Kriterien waren, in die immanente Sphäre hineinzuziehen suchten.

In der Neuzeit wurde dieser Prozeß, wie wir sahen, nach und nach ins Unendliche fortgesetzt, indem alles ursprünglich religiös Gemeinte verdiesseitigt, ja die Wesenszüge der Gottheit ins Menschliche übertragen wurden. Denn die Renaissanceideale menschlicher Größe, Freiheit und Schönheit, wie die autonome Vernunft der Aufklärung und das aus sich selbst schaffende Genie des späteren 18. Jahrhunderts sind nur solche aus der religiösen Sphäre und aus dem Gottesbegriff des Christentums säkularisierten Gehalte. Und jener neuzeitliche Humanismus, der zuletzt in den christlichen Begriffen von der Würde, Freiheit und Gottebenbildlichkeit des Menschen wurzelt, lebt aus der geistigen Welt, die er historisch bekämpft.

II.

Auch innerhalb der goethischen Dichtung selbst finden wir ein solches Überfließen vom transzendent Gemeinten in die Immanenz. Es soll dem

nächsten Abschnitt vorbehalten bleiben, zu untersuchen, ob die transzendenten Gehalte, die nicht nur in Goethes Jugenddichtung, sondern auch späterhin eine Quelle ständiger Bereicherung für sein Weltbild sind, ohne die es kaum lebensfähig wäre, einen vorwiegend christlichen Charakter haben. Jedenfalls ringt er überall mit den Kategorien des „Ewigen", „Unendlichen", „Göttlichen", die er dann in seiner klassischen mittleren Schaffensperiode, wo er bewußt eine reine Diesseitsverherrlichung anstrebt und jeden Anklang an eine das Empirische überragende Wirklichkeit verbannen will, mit innerweltlichen Mitteln auszudrücken sucht. So vermag er auch in dieser Zeit nie beim Tode als einer endgültigen Grenze stehen zu bleiben. Das vergöttlichte Leben soll von sich aus schon die Ewigkeit enthalten. In den ins Absolute gesteigerten diesseitigen Werten, in der äußeren Schönheit, der vollkommenen Bildung natürlicher Kräfte, in der inneren Harmonie der Seele, der unermüdlichen Tätigkeit wie im Nachruhm wird etwas Ewiges gesehen, das Anspruch auf Unsterblichkeit verleiht.

In den Lehrjahren des „Wilhelm Meister", der ausführlichsten Darstellung jenes Diesseitsideals, weiß Goethe die hiesigen Belange nicht besser zu schildern, ihren Wert nicht höher zu erheben, als indem er in ihrer endlichen Vollkommenheit das Moment einer unendlichen göttlichen Vollkommenheit aufleuchten läßt. Indem das Höchstmögliche im Hiesigen erreicht ist, soll es zugleich das enthalten, was man sonst jenseits seiner Grenzen gesucht hat. Auch sein Bildungsideal, das Zentrum dieser reinen Diesseitsverherrlichung, vermag Goethe hier nicht höher zu rechtfertigen, als indem er die Motive und Ziele einer religiösen Bildung hier ins Weltliche übertragen sieht, worauf die „Bekenntnisse einer schönen Seele" im 6. Buch der „Lehrjahre" und die religiös-christlichen Reminiszenzen der Gesellschaft vom Turm und ihrer Erziehungsgrundsätze hinweisen.

Die Beschränkung auf das Endliche, das Streben nach vollendeter Gestaltung des Hiesigen, das somit allen Wert und Sinn in sich selber haben soll, sind also weniger eine Umwendung und ein radikaler Neubeginn gegenüber dem faustisch-prometheischen Unendlichkeitsdrang der Jugenddichtung, als es zunächst scheinen mag. Sie stellen vielmehr den Versuch dar, in der endlichen Sphäre und im Augenblick der vergänglichen Zeit zu fassen und zu genießen, was ehemals die titanische Phantasie des „Sturms und Drangs" vergeblich im Unendlichen gesucht hatte. Die reine Immanenz ist nur Hülle, Darstellungsweise des Unendlichen, Ewigen und Göttlichen, das hier in einem gemäßigteren, aber um so gründlicheren Titanismus ganz vom Menschen in Besitz genommen werden soll — wie es jener oft zu Gunsten des modernen Bewußtseins zitierte Zweizeiler ausspricht:

„Willst du ins Unendliche schreiten,
Geh nur im Endlichen nach allen Seiten."

Deshalb konnten auch in Goethes späterer Schaffenszeit diese Gehalte wieder selbständig aus der reinen Immanenz heraustreten, ohne ihr klassisches Ideal eigentlich zu sprengen.

Diese Verhältnisse werden besonders deutlich in der Gedichtfolge „Gott und Welt", in die auch die Orphischen Urworte Aufnahme gefunden haben. Hier steht jene reine Immanenzbeschränkung und -verklärung, wie sie in dem Gedicht „Vermächtnis" einen vorbildlichen Ausdruck gefunden hat, in unauflöslichem Zusammenhang mit dem Unendlichkeitsdrang und der erlösenden Sehnsucht nach Selbstaufgabe, denen Goethe in dem unmittelbar vorausgehenden „Eins und Alles" eine dem jugendlichen Sturm und Drang gegenüber zwar gemäßigte Stimme verleiht, in der aber doch die ganze grenzensprengende Dynamik jener Frühzeit anklingt. Die beiden Gedichte stehen in einem Bedingungsverhältnis — ein Zusammenhang, der dadurch um so deutlicher wird, daß Goethe die letzten Zeilen von „Eins und Alles", in die der grenzenauflösende, stetig schaffende und umschaffende Rhythmus einer unendlichen Lebenskraft ausklingt, in die Anfangszeilen vom „Vermächtnis" verwandelt, welche die Schilderung des in seiner Begrenzung ewigen Seins einleiten, das den Menschen in einer edlen humanen Beschränkung hält und um seinen eigenen Mittelpunkt kreisen läßt.

„Eins und Alles" endet mit den Worten:

„Das Ewige regt sich fort in allen;
Denn alles muß in nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will."

Wie ein Widerspruch dazu klingen nun die ersten Zeilen vom „Vermächtnis:

„Kein Wesen kann zu nichts zerfallen!
Das Ew'ge regt sich fort in allen,
Am Sein erhalte dich beglückt!"

Das Paradox, das sich in dieser Umkehrung verbirgt, ist charakteristisch für die Daseins- und Weltanschauung, die hinter Goethes späterer Schaffensperiode steht und die man als „Mystik" bezeichnet hat. Denn in dieser neuen Verbindung von Immanenz und Transzendenz wiederholt sich innerhalb säkularen Denkens und Erlebens etwa das, was die christliche Mystik von der Offenbarung aus zu gewinnen suchte und was in der protestantischen Mystik etwa eines Jakob Böhme bereits die Grenzen dieser Offenbarung gesprengt hatte. In vielen Gedichten des „Westöstlichen Diwans", in den Schlußszenen des Faust, in der Marienbader Elegie hat diese Mystik ihren Einheitspunkt von Endlichkeit und Unendlichkeit in der irdischen Liebe, die im Rahmen des geschilderten Säkularisationsgeschehens für Goethe an die Stelle des religiösen Erlebens getreten ist — als das bewegende und beherrschende Prinzip einer subjektiv verstandenen Welt.

Dieser „Einheitspunkt" wird auch in „Gott und Welt" angegeben, und zwar in dem Gedicht, das den beiden geschilderten unmittelbar vorausgeht und in dem ihr Gegensatz aufgehoben ist, in der „Weltseele". Hier gibt Goethe seine Kosmogonie, die wir um so mehr als persönliches Bekenntnis ansehen dürfen, als sie, jedenfalls in den Grundzügen, mit dem am Schluß des 8. Buches von „Dichtung und Wahrheit" entworfenen Weltbild und mit dem „Wiederfinden" der Diwandichtung übereinstimmt: Die Weltseele hat sich aus ihrer ursprünglichen Einheit mit der Gottheit in das All ausgedehnt und mit der Materie zu den fest umrissenen, individuellen Gestalten der Körperwelt und der Organismen verbunden. Als organisierendes Prinzip der Welt hat sie zunächst die Weltkörper geformt und ihren Lauf geregelt und die Erde in ihren Gesteinsformen befestigt. Dann treibt sie in unerschöpflicher Werdelust das Leben aus dem toten Stoff hervor und wirkt in ihm gleichsam als „natura naturans", als die Schaffenskraft der Natur selbst. Unter ihren Gestalten erscheint auch der Mensch. Und in seinem Bewußtsein wird gleichsam das Auseinanderstreben der Weltseele in ihrem Drang nach Verselbstung aufgefangen.

Durch die Liebe erlebt das erste Menschenpaar die Rückkehr aus der Verselbstung in der wechselseitigen Hingabe, im Sehnen die enge Grenze des Selbst zu sprengen und somit in die höhere Einheit, in den göttlichen Ursprung zurückzukehren:

„Und bald verlischt ein unbegrenztes Streben
Im seligen Wechselblick.
Und so empfangt, mit Dank, das schönste Leben
Vom All ins All zurück."

(„Weltseele", letzte Strophe)

Dieser Entwurf einer „Weltseele", die als göttliches Prinzip in der Natur und ihren einzelnen Gebilden wirkt, ist die Voraussetzung für Goethes Gottesvorstellung, für seinen Begriff der Gott-Natur und schließlich für jenes Göttlich-Absolute im Menschen, das er als „DAIMON" bezeichnet. Im „Prooemion" zu „Gott und Welt" setzt er dem christlichen Begriff eines außerweltlichen Gottes, den er als unzulänglich hinzustellen sucht, seine innerweltliche, und zwar nur in den Dingen und Vorgängen dieser Welt wirksame Gottheit entgegen, die im Grunde nichts anderes ist als jene Weltseele:

„Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen,
So daß was in Ihm lebt und webt und ist,
Nie Seine Kraft, nie Seinen Geist vermißt."

Auf dieses Verhältnis von Gott und Welt, oder besser: von Gott und Natur, gründen sich die in dieser Gedichtfolge so häufigen Hinweise auf ein Innewohnen des Göttlichen und Unendlichen im begrenzten hiesigen Gebilde, wie:

„Und jeder Schritt ist Unermeßlichkeit" (Prooemion)
„Das Ewige regt sich fort in allen" (Vermächtnis)
„Der Augenblick ist Ewigkeit" (Vermächtnis)

und mit besonderem Bezug auf den Menschen:

„Im Innern ist ein Universum auch" (Prooemion)
„Das Zentrum findest du da drinnen,
... Denn das selbständige Gewissen
Ist Sonne deinem Sittentag" (Vermächtnis)

und jener zentrale Gedanke von dem im Menschen wohnenden göttlichen „DAIMON".

Natur und Mensch sind also im Rahmen der goethischen Weltkonzeption gleichsam „Inkarnationen" des Göttlichen. Was etwa die christliche Offenbarung in der Menschwerdung Gottes als einmaliges übernatürliches Geschehen begreift, ist hier zu einem ständigen Naturprozeß geworden, zur Weltbeschaffenheit selbst. Damit sind wir an das zentrale Problem dieser Zusammenhänge gelangt, von dem aus sich das Verhältnis des im „DAIMON" charakterisierten goethischen Menschenbildes zum christlichen Abendland bestimmt und damit seine Bedeutung für das moderne Denken und Leben.

III.

Die vorangehenden Abschnitte versuchten darzutun, wie das Menschenbild des späteren Goethe, das sich im „DAIMON" konzentriert, weit davon entfernt, ein rein aus sich bestehender, originaler Neubeginn zu sein, sich dem Rhythmus der abendländischen Geistesgeschichte einpaßt, und wie das Weltbild, in dem es steht, sich aus transzendenten Gehalten nährt, die zu den christlichen innige Beziehung haben, ja: die nicht ohne das Christentum und die von ihm geprägten Kulturepochen zu denken sind, wiewohl sie vielfache Veränderungen im Rahmen des neuzeitlichen Säkularisationsgeschehens erfahren haben. Es ergibt sich nun die Aufgabe, auch die Abweichung des goethischen Weltbildes von der christlichen Offenbarung näher zu bestimmen.

Die Kosmogenie, die Goethe in der „Weltseele" beschreibt und deren Rhythmus sonst in dem Wechsel von „Synkrisis" und „Diakrisis" (Verselbstung und Entselbstung) zumal für das Leben des Menschen eine entscheidende Bedeutung hat, enthält unverkennbar Elemente, die weder im Christentum noch in der von diesem geschichtlich absorbierten griechischen Philosophie aufgehen. Der christliche Schöpfungs- und Weltgedanke sieht Mensch und Natur in dem unaufhebbaren Abstand der Kreatürlichkeit von der Gottheit wesensmäßig geschieden. Wohl ist hier die Natur *auch* eine Offenbarung Gottes und läßt auf den Geist ihres Urhebers in

gewissen Grenzen schließen, aber sie ist nicht seine vollkommene Darstellung, nicht sein „Geist im Anderssein" — wie es nach Goethe die idealistische Philosophie ausdrücken würde.

Ebenso ist der Mensch bei aller Verwandtschaft und Nähe zur Gottheit aus denen er seine Prägung und seine Bedeutung im christlichen Weltbild gewinnt, ihr niemals wesensgleich; weder geht er aus ihrer Substanz hervor, noch kann er in eine völlige Identifikation mit ihr zurückstreben. Er ist durch die göttliche Allmacht aus dem Nichts gerufen und wird durch sie weiterhin über dem Nichts gehalten. Seine unsterbliche, aber geschaffene Seele läßt ihn zwar im Diesseits wie im Jenseits am Leben und an den Werken der Gottheit teilhaben, aber stets als freie Person, die auch zur Entscheidung gegen den göttlichen Willen fähig ist. In diesem freien Willen gründet die eigentümliche Würde des Menschen, die von der Gottheit selbst respektiert wird und die bei der Aufhebung des personalen Gegenüber von Gott und Mensch vernichtet wäre. So ist auch die höchste jenseitige Stufe der Gottesnähe als „Anschauen" charakterisiert, als ein Verhältnis, in dem die Personalität, ja Individualität der Seele nicht angetastet wird.

Dem steht eine Wirklichkeitsauffassung gegenüber, die, wiewohl sie der christlichen in mancher Hinsicht ähnlich und auch philosophischen Elementen nach verwandt ist, den kreatürlichen Abstand von Gott und Seele aufhebt und dadurch die Formen des christlichen Menschenbildes sprengt.

Es ist der Neuplatonismus, der, gerade wegen seiner mannigfachen Anklänge an das christliche Denken, dieses von seinen Anfängen an immer wieder in seinem Wesensbestande bedroht hat.

Das neuplatonische Emanationssystem begreift die Gottheit als das Unpersönlich-Eine, den Urgrund, aus dem die Wirklichkeit in einem ständigen Prozeß des Überfließens und Ausstrahlens in bestimmten Rangstufen hervorgeht. Es gibt hier keine klare Scheidung von Schöpfer und Schöpfung, sondern nur einen kontinuierlichen Übergang von der unpersönlichen und bestimmungslosen Ureinheit zu dem aus ihr überfließenden Seienden und von einer ihrer Hypostasen zur nächst niederen. Der Werdeprozeß — von einem Schöpfungsakt im christlichen Sinn kann man hier nicht sprechen — erstreckt sich unendlich durch die Zeit wie durch die Stufen des aus dem Göttlichen fließenden Seins, in denen stets die schaffende Urkraft in bestimmter Weise fortwirkt und wiederum Neues hervorbringt. So ist auch die Seele, die als Emanation des Weltgeistes göttlicher Natur ist, unmittelbarer Träger der göttlichen Schaffenskraft, die sie in der nicht mehr göttlichen Körperwelt zu betätigen hat. Indem sie aber in diese niedere Sphäre hinabsteigt, um sich in ihr zu verselbsten, bleibt sie ihrem Wesen nach göttlich, und die Gesetze ihres individuellen Seins sind zugleich göttliche Gesetze. Auch ist sie stets zur Rückkehr in die göttliche Ureinheit bereit, in der sie ihr eigenes Sein wieder aufzu-

geben sich sehnt. Das personale Gottesverhältnis, die Entscheidungsfreiheit und damit die Möglichkeit zu einem ethischen Handeln — alles, was die eigentümliche Würde des Menschen im Christentum ausmacht — ist hier also ausgeschlossen. Es gibt nur das notwendige Hervorgehen aus dem göttlichen Lebenszentrum und den Vollzug seines Gesetzes in allen Stufen der Emanation. Alles persönliche Tun geht in kosmischer Bewegung auf. Wiewohl im Unterschied zum Evolutionismus — etwa des Spinoza — der Begriff der Individualität hier erhalten ist, ja die individuelle Seele sogar als göttliche Substanz und durch die göttliche Legitimierung ihrer Eigentümlichkeiten und inneren Gesetze ungeheuer an Bedeutung gewonnen hat, ist doch in dieser Identifizierung mit dem Göttlichen das eigentliche Persönlichkeitsmoment aufgehoben, aus dem das Leben des abendländischen Geistes seinen Ursprung und seine Gestalt hat.

Dieses Denken ist auf alexandrinischem Boden erwachsen, wo schon Philo aus einer Verbindung der jüdischen Bibeltradition und ihrer Pneumatologie mit griechischer Logoslehre und hellenistischer Mystik ein Welt- und Menschenbild schuf, das — gerade durch seine Verwandtschaft mit dem christlichen — dieses aus den Fundamenten bedrohte. Auch die Gnostik, eine Synthese von griechischen, ägyptischen und orientalischen Spekulationen und Mysterien, ist hier entstanden, und ihrem Gedankenkreis entstammten die ersten „Häresien", welche die Urkirche in ihren Glaubensfundamenten angriffen und zur Ausbildung der ersten christologischen und trinitarischen Dogmen antrieb, in denen auch das christliche Menschenbild wurzelt.

Zu beiden steht der Neuplatonismus in engster Beziehung und stellt überdies kraft seiner überlegenen denkerischen Gestalt eine fortwirkende historische Macht dar, in welcher der alexandrinische Geist durch die abendländische Geschichte hindurch wirksam geblieben ist und auch teilweise von der christlichen Philosophie eingeformt werden konnte.

Überall jedoch, wo das christliche Denken in seinem Grunde unsicher wurde und nach neuen Möglichkeiten Ausschau hielt, ist der Neuplatonismus, der gleichsam wie ein Nebengewässer den Hauptstrom des abendländischen Geisteslebens bewußt oder unbewußt immer begleitet hat, zur Herrschaft gelangt.

Nachdem er während der Hochblüte des christlichen Denkens im Mittelalter mehr unterirdisch fortgewirkt hatte, steht er am Beginn der Neuzeit, der durch den Bruch mit dem alten kirchlichen Weltbild charakterisiert ist, als fertige Möglichkeit des abendländischen Geistes da, wie in der Florentinischen Akademie (Ficino) und bei Giordano Bruno.

Sein weitmaschiges, durch keine historische Offenbarung festgelegtes Weltbild vermag noch die vereinzelten und planlos vorstoßenden naturwissenschaftlichen Forschungen philosophisch zu vereinigen und zu einem Angriff auf die christliche Wirklichkeitskonzeption gleichsam zu sammeln

und zu aktivieren. Er vermag auch das humanistische Ideal seinem christlichen Ursprung zu entfremden und es mit andersartigen Energien zu laden, die zumal auf eine unbedingte Vergottung des Menschen hinzielen, wie sie sich aus dem göttlichen Wesen der Seele im Emanationssystem ohne weiteres begründen läßt. Durch das Anwachsen der neuplatonischen Elemente, zumal auch im protestantischen Geistesraum, zunächst in der Mystik eines Jakob Böhme, dann bei Leibniz, Shaftesbury und in der Geniebewegung des 18. Jahrhunderts überhaupt, wird das christliche Weltbild gleichsam von innen aufgelöst. Seine Grenzen verwischen sich und das göttliche Leben fließt unmittelbar in das Menschliche und Natürliche ein, wie es der Säkularisationsprozeß in historischer Folgerichtigkeit zeigt.

Bei einer Gegenüberstellung jener Kosmogonie, die Goethe in seinen späteren Schaffensperioden entwirft, mit dem christlichen und dem neuplatonischen Weltbild wird es ohne weiteres einsichtig, daß hier weit mehr Elemente aus dem Neuplatonismus als aus der christlichen Offenbarung zugegen sind, ja daß die beherrschenden Vorstellungen in Goethes Geisteswelt, von den Prinzipien der Verselbstung und Entselbstung bis zur „inneren Form" und „inneren Notwendigkeit", von der ewigen Schöpfungskraft in der Natur bis zum schaffenden Spiegel der Seele, stark vom Neuplatonismus geprägt sind.

Er ist die geistige Macht, welche die unbezweifelbar dem goethischen Weltbild zugrunde liegenden christlichen Transzendenzgehalte so eigentümlich modifiziert und zu Kräften der Immanenz gemacht hat, der ihnen eine solche Wendung gegeben hat, daß sie als ein absoluter geistiger Neubeginn, als eine Gegensetzung zum abendländischen Geist erscheinen konnten.

Besonders jene goethische Vorstellung vom Daimon ist dem neuplatonischen Vorbild nachgeformt, mit dem sie in den wichtigsten Zügen übereinstimmt. Im 3. Buch der 4. Enneade entwickelt Plotin seine Lehre vom Daimon, die in moderner Übersetzung erstaunlich „goethisch" klingt und bedeutsame Parallelen zu allen in den „Urworten" angedeuteten Momenten des goethischen Menschenbildes aufweist: Für Plotin ist der Daimon „die Kraft, welche unmittelbar über der steht, die wir ausüben" (Enn. III. 4,3), „... eine von Urbeginn an wirkende Ursache; körperlos, ist sie ihre eigene Herrin" (Enn. III. 1,8) — ein ewiges göttliches Wesen im Menschen also, das in engster Beziehung zur Seele steht, ja mit ihr gleichgesetzt werden kann, indem es mit „innerer Notwendigkeit" (Enn. III. 2,10) die Handlungen und Entwicklung des Menschen bestimmt. Der Daimon ist die Macht des Inneren, Geistigen, die das Leben des Menschen in seinen Bahnen hält und gegen die Macht des Äußeren und Körperlichen nach ewigen Gesetzen leitet, die aus ihrem Wesen alles entwickelt, was sich im Leben verwirklichen soll. „Indem er unser Leben leitet, läßt er uns weder

viel tiefer in das Schlechtere hinabsteigen..., noch über sich selbst... emporsteigen; denn der Mensch kann nichts anderes werden, als er ist" (Enn. III. 4, 5).

Plotins berühmtes Gleichnis vom Schauspieler, der seine Rolle bis in jedes Wort vorgeschrieben bekommt, der jedoch in der Ausgestaltung des einmal festgelegten Charakters und der aus ihm folgenden Handlungen im einzelnen einigen Spielraum hat, entspricht ganz dem goethischen Begriff der „inneren Notwendigkeit", von der er im Jahre 1811 zu Riemer äußert: „Notwendig in Absicht der Folgen, willkürlich in Absicht der Zeit" und die den Kern seines Menschenbildes und seiner Vorstellung vom Daimon ausmacht. Mit ihr hängt auch der Individualitätsbegriff zusammen, den Goethe zwar im Rahmen des neuzeitlichen Denkens weiter auszugestalten vermag, der aber schon bei Plotin in seiner wesentlichen, der christlichen Auffassung der Personalität so entgegengesetzten Struktur vorhanden ist: Der Mensch verwirklicht in seinem individuellen Sein, der vom göttlichen Dichter vorgeschriebenen Rolle, etwas unbedingt Notwendiges, Unwiederbringliches, das in seiner Einzigartigkeit menschlich und göttlich zugleich ist.

Diese metaphysische Bedeutung des Individuellen, die sich nur aus dem Emanationsgedanken ergeben kann, liegt auch dem Leibniz'schen „individuum est ineffabile" zu Grunde, das in gleichen Zusammenhängen steht und das für den Individualitätsbegriff des 18. Jahrhunderts, insbesondere Goethes, entscheidend ist.

Sogar das astrologische Moment der Orphischen Urworte, das nichts mit einer äußeren magischen Einwirkung der Gestirne auf das Menschenleben zu tun hat, sondern auf eine innere Verwandtschaft und Übereinstimmung zwischen der seelischen Innenwelt und der natürlichen Außenwelt, zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos hinweist, ist in Plotins Dämonologie zu finden. Es entspricht auch ganz der Vorstellung einer das All in jeder Einzelheit belebenden und organisierenden Weltseele, daß Innen und Außen in der gleichen Gesetzmäßigkeit, im gleichen Rhythmus schwingen. So heißt es im 3. Buch der 4. Enneade: „Das Zusammenstimmen der Seelen mit der Ordnung des Alls, so daß diese nicht davon abhängen, sondern bei ihrem Herabsteigen sich daran anknüpfen und eine vollkommene Übereinstimmung mit der Kreisbewegung des Himmels bewirken, ergibt sich auch daraus, daß ihre Schicksale, ihr Leben und ihre Entschlüsse durch die Stellung der Gestirne bezeichnet werden."

Diese Übereinstimmung des goethischen Menschenbildes mit neuplatonischen Vorstellungen bedeutet mehr als eine mittelbare oder unmittelbare historische Abhängigkeit, die beide hier außer Zweifel stehen. Es ist überdies eine innere Wahlverwandtschaft, die in dem Verfall des christlichen Weltbildes innerhalb des protestantischen Geistesraumes, zumal in dem Säkularisationsgeist des 18. Jahrhunderts ihren Grund hat. Die Funda-

mente des Christentums sind hier derartig erschüttert, daß der Nebenstrom des abendländischen Denkens ungehindert einfließen und jenes völlige Vermischen von Transzendenz und Immanenz bewirken kann, aus dem das goethische Menschenbild entstanden ist. Es ist also ein Verfall, eine Überfremdung der geistig-religiösen Grundlagen des Abendlandes oder Europas, denen Goethes „Daimon" seinen Ursprung verdankt und der dem modernen Bewußtsein so weitgehend zur Orientierung gedient hat in dem Ringen um sein gefährdetes Menschenbild. Denn was der menschlichen und künstlerischen Größe Goethes in einem günstigen Moment zur Einheit werden und überzeugende künstlerische Gestalt erlangen konnte, das mußte in der Folge in weniger starken und glücklichen Händen wieder in seine Bestandteile zerfallen, wie jedes historische Gebilde, das aus so verschiedenartigen Elementen besteht. Der todgeweihte spätantike Geist mit seiner wechselnden Über- und Unterbewertung des Menschen, die jede Ordnung zerstört und das Göttliche ins Dämonische verwandelt, ist im goethischen Humanismus lebendig und stets bereit, aus der vollendeten Gestalt, aus den Grenzen auszubrechen, durch die Goethe das Transzendente in die Immanenz zu bannen suchte.

Kein unbedingter Neubeginn also, kein Fortschritt, keine Überwindung des Alten, sondern das Erbe einer unglückseligen Zeit ist in den Orphischen Urworten verborgen, einer Zeit, die ihren Lebensüberdruß, der zugleich Lebenshunger war, in himmelstürmendem Aberglauben, in Mysterienkulten und Spekulationen dämonischer Natur auswirkte. Und wiewohl Goethes „Orphik", jedenfalls solange sie in seiner Hand war, diese Abgründe der Phantasie nie erreicht hat, ist doch die Grundrichtung jenes Aberglaubens auch in ihr lebendig, in eine Form gekleidet, die dem modernen Bewußtsein entspricht, wie jene dem der Spätantike: der Aberglaube von der göttlichen Natur des Menschen, der jede äußere Verpflichtung, jedes dieser Natur widersprechende Gesetz ablehnt und der die dunkelsten Triebe aus dem Absoluten rechtfertigt.

Dieser „moderne Aberglaube", der überall dort eindringt, wo die Grundlagen des abendländischen Geistes zerfallen, hat also nicht zuletzt seine Gestalt durch Goethe erhalten — in der „geprägten Form, die lebend sich entwickelt..." und an der das moderne Denken vergebens seinen Halt suchen wird.

Soziale Mündigkeit

Ein Anspruch und eine Aufgabe

Von JAKOB DAVID

Die soziale Frage ist für die meisten Völker der Welt zu einem entscheidenden Lebensproblem geworden. Eine verwirrende Vielfalt von Aufgaben meldet sich jeden Tag. Es wird noch lange Zeit dauern, bis auch nur die dringendsten Bedürfnisse befriedigt sind.

Man darf sich aber durch diese Vielfalt den Blick nicht vom Wesentlichen ablenken lassen. Unter und hinter all diesen Nöten und Forderungen ziehen einige wenige soziale Grundströmungen, in denen das wesentliche Anliegen verborgen liegt. Es sind die geheimen Grundkräfte, die vielfach unerkannt, aber doch schon lange am Werke sind und auf Entscheidungen drängen.

Eine dieser Grundströmungen ist das Verlangen nach sozialer Sicherheit. Das 19. Jahrhundert verlangte nach Freiheit und Fortschritt, das 20. Jahrhundert verlangt vor allem nach Sicherheit. Man hält die gewaltige Unruhe und Unsicherheit, die alle Lebensgebiete ergriffen hat und in Bewegung setzt, nicht mehr aus; man sucht wieder Schutz und Bindung, Verwurzelung und Dauer, Ruhe und Sicherheit. Ein sprechender Ausdruck für dieses Streben ist der Aufschwung des Versicherungswesens im 20. Jahrhundert und zum Teil auch der Ruf nach Verstaatlichung der großen Finanzinstitute und Industriewerke, die dem Auf und Ab einer ungezügelten Konjunktur entzogen werden sollen.

So wichtig aber das Problem der sozialen Sicherheit ist, es scheint uns doch nicht das tiefste und zukunftsmächtigste in unserer Zeit zu sein. Dahinter steht ein größeres, mit mächtigeren Ideen und Kräften geladenes: das Problem der sozialen Mündigkeit. Es ist für eine tiefgreifende Sozialpolitik von höchster Wichtigkeit, dieses Problem richtig zu erfassen und seine Lösung in die rechte Bahn zu lenken. Denn hier schlummern Kräfte, die jenen der Französischen Revolution nicht nachstehen, sondern sie an Weltweite noch übertreffen. Es ist der Wille zur Selbstbestimmung, der heute mit aller Macht in allen Schichten der Gesellschaft und allen Teilen der Welt zur Entfaltung drängt. Es ist das Gefühl der Reife, der Wille, das Schicksal selbst in die Hand zu nehmen und mit eigenen Kräften im Verein mit den Schicksalsgenossen zu meistern.

Dabei ergeben sich gegenüber der Französischen Revolution zwei charakteristische Unterschiede. Zunächst handelt es sich heute nicht um das einzelne Individuum, das befreit sein und die individuellen Kräfte austoben will, sondern es handelt sich um die Mündigkeit und Selbstbestimmung ganzer Volksschichten, Völker und Kontinente, die als Ganzes frei werden wollen. Darum soll sodann diese neue Befreiung nicht zur Zerreißung aller gemeinschaftlichen Bande wie dereinst führen, sondern im Schoße einer neuen Gemeinschaft verwirklicht werden. Der Gedanke der

Solidarität, der bis zum Kollektivismus und totalitären Staat hinreicht, spielt diesmal eine ganz anders entscheidende Rolle als vor 150 Jahren.

Dieses Streben nach Anerkennung und Verwirklichung sozialer Mündigkeit zeigt sich in fast allen Kolonien, die das fremde Joch abschütteln wollen; es zeigt sich im Umbau des Britischen Reiches, wo immer mehr die außereuropäischen Gebiete die Oberhand gewinnen; im Ruf „Asien den Asiern", „Afrika den Afrikanern" usw. Dieser Ruf zeigt sich in Europa besonders stark in der Bewegung der Arbeiterschaft nach Mitspracherecht und Mitbestimmungsrecht in Wirtschaft und Betrieb. Es geht nicht mehr bloß um die besseren Anstellungsbedingungen, sondern um die Überwindung des Anstellungs- und Abhängigkeitsverhältnisses selbst, um die Umwandlung der Lohnarbeit in mitverantwortliche Teilhaberschaft. L. Maire hat es in einem Buch „Au delà du salariat" (Über das Lohnverhältnis hinaus!, Lausanne 1945, Payot) mit aller Klarheit und Schärfe formuliert. Dasselbe Streben bildet auch die stärkste Stoßkraft in der Frauenbewegung. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Stellung der Frau in der Ehe, in Familie, Wirtschaft und Staat in der Zukunft nicht mehr die gleiche sein wird wie in der Vergangenheit.

Weltgeschichtliche Hintergründe

Es treffen sich in diesem Streben nach sozialer Mündigkeit zwei weltgeschichtliche Bewegungen: eine soziale und eine noch umfassendere geistesgeschichtliche.

Auf dem sozialen Gebiet ist die Kraft der Arbeiterschaft durch die Organisationen, durch Schulung und Hebung der wirtschaftlichen Lage gewaltig erstarkt. Das Kraftbewußtsein regt sich mit Macht. Man weiß, daß man die große Zahl, die straffe Organisation und schließlich die Macht hat, durch einen Streik das gesamte Wirtschaftsleben der Nation lahmzulegen, ja unter Umständen weltpolitische Entscheidungen zu erzwingen. Wenn die Dockarbeiter und Schiffsleute sich weigern, das Kriegsmaterial zu verladen, dann kann die entscheidende Hilfe für Schlachten, Kriege, Kontinente versagen. Mit dieser Tatsache muß heute jede politische und soziale Führung rechnen. Man darf und kann ihr nicht durch bloße Abwehrmaßnahmen begegnen, wie es noch allzu oft versucht wird, sondern nur durch Mitbeteiligung an der Macht und an der entsprechenden Verantwortung.

Mit diesem sozialen Vorgang trifft ein anderer von noch viel umfassenderer Bedeutung zusammen. Auf dem geistigen Gebiet ist das allgemeine Bewußtsein der Menschheit zu jener Stufe gelangt, wo die Fremdbestimmung nur noch äußerst schwer ertragen wird. Renaissance und Reformation haben das Bewußtsein des Individuums mächtig gestärkt. Descartes zog sich von der traditionellen Philosophie auf das „Cogito ergo sum" zurück. Die Aufklärung betonte die Entscheidungskraft der

menschlichen Vernunft und zog alles vor ihren Richterstuhl. Kant und der deutsche Idealismus machten aus der autonomen Vernunft ein System und gingen in manchen Vertretern und Nachfahren so weit, die ganze Welt vom Subjekt aus zu konstruieren. Freiheit als Selbstentfaltung und Selbstbestimmung war das Losungswort.

Das blieb aber zunächst eine Angelegenheit der gebildeten Welt. Im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts jedoch drang dieses Streben nach Selbstbestimmung in die breiten Massen und bereitete hier eine neue Revolution vor. Das Streben nach Selbstbestimmung und Eigenverantwortung fand auf politischem Gebiet seinen Niederschlag in den Worten Demokratie und Selbstbestimmungsrecht der Völker. Auf kulturellem Gebiet geht der Kampf um die Koalitions-, Presse- und Versammlungsfreiheit, um die eigene Volks-, Sprach- und Standeskultur. Auf sittlichem Gebiet ist immer weniger mit bloßen Geboten und Verboten auszukommen, sondern nur noch mit der Festigung des Charakters und der Persönlichkeit, der persönlichen, erfahrungsreichen Überzeugung. Auf kirchlichem Gebiet ertönt immer klarer der Ruf nach Mündigkeit der Laienwelt. Wenn hier auch infolge des übernatürlichen Charakters der Kirche gewisse Grenzen unabänderlich gesetzt sind, so wird sich doch auch manches im Verhältnis zwischen Priester und Laien ändern. Gewisse Vorgänge in den belgischen und französischen kirchlichen Bewegungen — um nur von diesen zu reden — zeigen die Richtung eindeutig an. Ja, um auch dies noch anzudeuten, selbst auf dem theologischen und religiösen Gebiet zeigen sich gewisse Bewegungen, die diesem Lebensgefühl entsprechen. Ein neues Verständnis der liturgischen Gemeinschaft, der Lehre vom geheimnisvollen Leibe Christi, die den Christen zu Christus in ein ganz besonderes Verhältnis setzt, der Erbsünde, der Kirche (als deren mitverantwortliches Glied auch der Laie sich erfaßt), der heiligen Eucharistie und der Opfergemeinschaft, vielleicht auch der Mystik, gehört hierher. Kants Gedanken von der sittlichen Autonomie sind auch hier nicht ganz spurlos vorbeigegangen. Täuschen wir uns, wenn wir glauben, daß selbst das Verhältnis des Menschen zu Gott nicht völlig unberührt davon geblieben, daß uns ein tieferes Verständnis für die Einfügung in Christus und für die Sohnschaft vor Gott aufgegangen ist, die sich mit dem Wort „Kindschaft" nicht mehr übersetzen läßt?

Metaphysische Quellen

Dieses Wachsen und Erwachen zur Mündigkeit der Selbstverantwortung liegt im tiefsten Menschenwesen begründet und ist nicht bloß eine rebellische Emanzipationsbewegung. Der Kern des Menschen ist seine Geistigkeit, der Kern der Geistigkeit aber ist die Selbstmächtigkeit. Durch den Geist ist der Mensch imstande, sich selbst zu erfassen, das Ziel vorzusetzen, und sich selbst auf dieses Ziel hin zu bilden und zu entfalten.

Alles geistige Wachstum ist ein Erinnerungsprozeß, eine Anverwandlung des scheinbar Fremden ins Eigene. Durch die Selbstbestimmung mittels seiner Urteils- und Willenskraft steht der einzelne geschaffene Geist dem unendlichen Geist, der in seiner absoluten Selbstbestimmtheit allen Grund seines Seins in sich selber trägt, am nächsten.

Darum geht die menschliche Entwicklung des Einzelnen wie der Menschheit mit Naturgewalt darauf hinaus, diese Selbstbestimmung immer weiter zu entfalten. Auch alle soziale Entwicklung strebt schließlich in diese Richtung. Weil sie so tief im Menschenwesen verankert ist, darum läßt sie sich auch nicht aufhalten. Man wird dieses Selbstbestimmungsrecht auch der Arbeiterschaft auf die Dauer nicht vorenthalten können. Es ist vergebliche Mühe, den zunehmenden Selbständigkeitsdrang des heranwachsenden jungen Menschen übertäuben zu wollen. Ein solcher Versuch kann ihn höchstens verbittern und zur Revolution treiben, aber nicht aufhalten. Genau so vergeblich wäre es, das soziale Selbstbestimmungsrecht, das Selbständigkeits- und Ehrgefühl der zur Mündigkeit heranreifenden Arbeiterschaft übersehen oder gar hintanhalten zu wollen. Es wird mit keinen Konzessionen auf andern Gebieten, keinen Lohnerhöhungen, keiner Fürsorge und keiner Fürsorgeeinrichtung dauernd zu beschwichtigen sein. Man muß ihm Platz und Betätigungsfeld eröffnen, bis es sich zur vollen Reife entfalten wird.

Das Anliegen dieser sozialen Mündigkeit wird zwar oft von den Beteiligten ebensowenig verstanden wie von den Beobachtern oder den Beamten, die vor unerklärlichen Unruhen und Unzufriedenheiten stehen und Maßregeln ergreifen, die trotz allem Aufwand das Übel nur vergrößern, statt es zu heilen. Man ist dann erstaunt über die unersättlichen Forderungen und die stets wachsenden Ansprüche, weist verstimmt auf den Undank und die Verständnislosigkeit der stets unzufriedenen Masse hin, verzweifelt schließlich an einer friedlichen Lösung und gibt entweder resigniert die Zügel aus der Hand oder kehrt zu den alten Methoden der Reaktion und der Gewalt zurück. Damit kann man aber den Selbständigkeitsdrang nur eine kurze Zeit zurückstauen, bis er mit um so größerer Gewalt sich sein Recht doch erzwingt, allzu oft dann freilich in einer Form, die mehr Zerstörung als Segen bringt. Aus den pädagogischen Erfahrungen am heranwachsenden Einzelmenschen ist uns dieser Vorgang bekannt, aber auf dem sozialen Gebiet versäumen wir nur allzu oft, die Lehre daraus zu ziehen.

Wege zur Verwirklichung

Was will nun diese soziale Mündigkeit auf dem Gebiete der Arbeit und der Wirtschaft bedeuten? Vor allem ein Doppeltes: ein Mitbestimmungsrecht in der Führung der Betriebe und ein Mitbestimmungsrecht in der Führung der gesamten Wirtschaft.

Mitbestimmungsrecht in den Betrieben: Jenes soziale und rechtliche System, in dem der Produktionsmittelbesitzer allein das Bestimmungsrecht über die Produktion besitzt, steht auf Abbruch. „Au delà du Salariat" — Überwindung des Lohnarbeitertums — ist heute das Programm. Schon Pius XI. deutet, wenn auch noch vorsichtig und zurückhaltend, in Quadragesimo anno an: Für den heutigen Stand der gesellschaftlichen Wirtschaft mag eine gewisse Annäherung des Lohnarbeitsverhältnisses an ein Gesellschaftsverhältnis nach Maßgabe des Tunlichen sich empfehlen. Erfreuliche Anfänge sind bereits gemacht, zum beiderseitigen Vorteil der Arbeitnehmer wie der Produktionsmittelbesitzer. Arbeiter und Angestellte gelangen auf diese Weise zu Mitbesitz oder Mitverwaltung oder zu irgendeiner Art Gewinnbeteiligung (Q. a. 65).

Die Entwicklung ist in vollem Gange. Sie wirft natürlich eine Reihe schwieriger rechtlicher, moralischer, erzieherischer Probleme auf. Sie müssen sorgfältig, aber wohlwollend geprüft und dann mutig angepackt werden. Wir haben keine Zeit mehr, sie nur einfach immer wieder zu vertrödeln.

Die wichtigste Frage, die sich stellt, ist die, ob denn die Arbeiterschaft wirklich reif und willens ist, die Mitverantwortung zu übernehmen. Die Frage wiegt nicht leicht. Wir möchten aber zunächst mit der Gegenfrage antworten: ob denn der Bürger reif und willens sei, die Mitverantwortung für den Staat zu tragen? Und doch wird ihm im demokratischen Staat diese Aufgabe einfach zugemutet. Er ist mitbestimmend und mitverantwortlich. Es scheint uns aber bei jener Frage ein individualistisches Mißverständnis mitzusprechen: als ob jeder einzelne fähig sein müßte, einen Betrieb mitzuleiten. Auch der einzelne Bürger ist in 99 von hundert Fällen nicht fähig, Bundeskanzler oder Bundesminister zu sein. Aber er übt sein Mitspracherecht in einer indirekten Form durch eine Reihe von angepaßten Organismen aus: durch seine Partei, Vertreter, Beamte, Beauftragte, nur in seltenen Fällen direkt mit dem Stimmzettel. Ähnlich ist auch beim Betriebe nicht daran zu denken, daß jeder einzelne in die Betriebsleitung dreinzureden hat. Wie es im Staat eine starke Regierung braucht, die trotzdem als Volksvertretung und dem Volke verantwortlich amtieren kann, so auch im Betriebe: es braucht eine starke, klare, mit großen Vollmachten ausgestattete Betriebs- und Unternehmensleitung. Sie kann trotzdem auch der Arbeiterschaft verantwortlich sein. Auch die Aktionäre sind in den wenigsten Fällen imstande, einen Betrieb selbst zu führen: in ihrem Namen und Auftrag aber und ihnen verantwortlich tut es die Direktion. Warum soll diese noch länger nur im Namen des Kapitals, und nicht auch der Arbeiterschaft, ihres Amtes walten?

Das wird gewiß am Anfang seine Schwierigkeiten und Mißerfolge haben. Aber erinnern wir uns an die werdende Mündigkeit des heranwachsenden Menschen. Zur vollen Mündigkeit gelangt er nur, wenn er wirklich anfängt, Verantwortung zu tragen, die Mündigkeit auszuüben. Er

wird noch manche Fehlentscheidungen treffen. Der Vater oder die Mutter wüßten es bei ihrer vierzig- oder fünfzigjährigen Erfahrung besser, und trotzdem wird der Junge seine eigenen Erfahrungen machen wollen und müssen, das ist der natürliche und notwendige Lauf der Dinge.

Noch eine andere Erwägung ist hier am Platze. Die Arbeiterschaft hat heute eine gewaltige Macht. Das ist eine Tatsache, sie ist weder zu ändern noch zu bedauern. Macht ohne Verantwortung aber ist unmoralisch und führt zu den schlimmsten Ausschreitungen. Darum muß die reale Macht mit realer Verantwortung beladen werden. Ob die Arbeiterschaft will oder nicht, sie muß ihren Anteil an der Verantwortung für Betrieb und Wirtschaft übernehmen. Es gibt hier nur eines zu tun: sie dazu zu erziehen und auszubilden. Diese verantwortliche Mitsprache kann die Belegschaft durch Arbeiterkommissionen, Betriebsräte, Syndici, Rechtsberater oder andere Vertreter oder Organe ausüben. Die Verantwortung selbst aber muß dann auch allmählich so weit gehen, daß sie an Erfolg und Mißerfolg der Unternehmung Anteil nehmen.

Ähnliches gilt für die Führung der ganzen Wirtschaft. Es scheint uns nicht länger angängig zu sein, die gewaltigen Organisationen der Arbeiterschaft als reine Interessenverbände walten zu lassen. Sie müssen mit der Verantwortung für die nationale Wirtschaft beladen werden. Diese Verantwortung wird sie zum Teil maßhalten lehren und zu Vorsicht, Gerechtigkeit und Umsicht erziehen. Bleibt sie aber ohne Verantwortung, so wird sie in immer extremeren Formen sich ergehen, wird, der Verantwortung bar, auch unverantwortliche Streiks und Sabotagen unternehmen, wird zu einem reinen Macht- und Kampfgebilde entarten, statt zu einer aufbauenden Kraft zu werden.

Wenn man mit Recht für die Wirtschaft ein gewisses Maß von Selbstverwaltung an Stelle fremder, staatlicher Reglementierung verlangt, so muß dieses Prinzip auch innerhalb der Wirtschaft immer mehr zur Geltung kommen. Auch die Arbeiterschaft darf nicht bloß Objekt der Wirtschafts- und Sozialpolitik sein, sondern will zu deren Träger und Verwirklicher werden.

Je weniger hier und beim ganzen Problem der mitverantwortlichen Betriebsgemeinschaft ängstlich theoretisiert wird, je großzügiger und vertrauensvoller echte konkrete und bedeutsame Aufgaben den verschiedenen Organen der Arbeiterschaft anvertraut werden, desto weiter kommen wir. Der Arbeitsfriede, die Gewöhnung der Arbeiterschaft, nicht bloß das eigene, sondern das Gesamtwohl im Auge zu behalten, das Gerechtigkeits- und Verantwortungsbewußtsein können dabei nur gewinnen, und für das Gesamtwohl des Volkes wäre besser gesorgt, als wenn diese Mitbestimmung auf dem Weg über die Politik und Verstaatlichungen erzwungen würde.

Hier liegt nämlich die große Gefahr und die Drohung unserer Zeit. Wenn die soziale Mündigkeit auf direktem Wege nicht erreicht werden kann durch das Mitspracherecht der Arbeiterschaft, dann wird es auf dem Wege der Verstaatlichung unfehlbar erzwungen werden. Die Rechnung ist bald gemacht. Beim heutigen, einseitig das Kapital begünstigenden System hat die Arbeiterschaft, auch wenn sie noch so zahlreich ist, in Betrieb und Wirtschaft weniger Mitbestimmungsrecht als einige Aktionäre, die vielleicht den Betrieb überhaupt nicht kennen, sondern nur ein rein finanzielles Interesse durch Generalversammlung und Verwaltungsrat, Bestimmung der Direktion und der allgemeinen Richtlinien der Geschäftsführung wahrnehmen. Im Staat aber haben die 100 oder 1000 Arbeiter eine hundert- und tausendfache Stimmkraft, und sie werden, was ihnen im vorstaatlichen Raum nicht gewährt wird, mittels des Stimm- und Wahlzettels durch die Verstaatlichung der Betriebe zu erreichen versuchen. Wohl ist dieser Weg geeignet, zur totalen Verstaatlichung aller zu führen. Zunächst wird aber nur das andere Moment, die „Herrschaft der Arbeiterklasse" vor Augen stehen. Je mehr Rechte und Verantwortung aber der Arbeiter im privaten Raum schon hat, desto weniger wird er geneigt sein, sie bei einer Verstaatlichung aufs Spiel zu setzen.

Die notwendige Erziehungsaufgabe

Auf solche Aufgaben gilt es die Arbeiterschaft entsprechend vorzubereiten. So sehr wir von der Eindeutigkeit der Entwicklung überzeugt sind, so können wir uns doch nicht verhehlen, daß die Verwirklichung sozialer Mündigkeit in Eigenrecht und Selbstverantwortung von Voraussetzungen abhängig ist, die noch keineswegs erfüllt sind. Es braucht dazu Urteilskraft, Maßhaltung, Verantwortungsfreude, persönlichen Einsatz, Verzicht auf reine Gewaltpolitik von hüben und drüben, Dinge, die noch keineswegs Gemeingut geworden sind. Vielleicht sind gewisse Führerschichten davon noch weiter entfernt als ein guter Teil der eigentlichen Berufsarbeiterschaft.

Hier droht sich eine weitere tragische Kluft zwischen Wollen und Können aufzutun. Auf der einen Seite ist das Kraftbewußtsein und der Wille zur Mitsprache erwacht. Auf der andern Seite droht aber die Vermassung eine Verwirklichung dieser Ansprüche zu verbauen. Je weiter die Vermassung und der Geist der brutalen Gewaltpolitik fortgeschritten sind, desto weniger wird die Arbeiterschaft imstande sein, wirkliche Führung und Verantwortung zu übernehmen. Je länger man aber damit zuwarten will, desto heftiger werden die Gegensätze und desto schwerer der Kampf, der alles zunichte machen und zur Sklaverei aller führen kann.

Darum ist die Erfüllung dieser gewaltigen Erziehungsaufgabe von solcher Wichtigkeit; aber leider ist sie von vielen Arbeiterführern noch kaum erfaßt oder in Angriff genommen worden. Die Arbeiterschaft ist

vor allem mit dem Gedanken vertraut zu machen, daß Mitsprache Mitverantwortung und Maßhaltung bedeutet. Neue Rechte legen neue Pflichten auf. Rechte ohne Mitverantwortung würden den Geist des Menschen nur verderben und statt zur Mündigkeit zur Gewissenlosigkeit führen, die das angetretene Erbe in kürzester Zeit unfehlbar verschleudern würde. So müssen denn beide Partner, die Arbeiter wie die Unternehmer, über den bloßen Klassenstandpunkt hinauswachsen, das Ressentiment überwinden, zum Träger umfassender Gemeinschaftsinteressen werden wollen. Wenn dies aber gelingt, so ist eine weitere wichtige Etappe im Leben der Menschheit erreicht.

Diese tieferliegenden Aufgaben sind, das sei hier kurz, aber nachdrücklich betont, ohne Religion und ohne eine im Ewigen verankerte Moral nicht zu lösen.

Die Entscheidung drängt

Das Heranwachsen der verschiedenen Volksschichten und besonders der Arbeiterschaft wird noch manche Stürme hervorrufen. Aber es wird immer nachdrücklicher eine Realisierung in Staat und Gesellschaft fordern. Es liegt in keines Menschen Hand, diesen Prozeß zu verhindern. Was uns aber aufgegeben ist, das ist: dieses Reifen in die richtigen Bahnen zu lenken, ihm positive Aufgaben zu stellen und diese ungeheuren Kräfte zum Aufbau, nicht zum Niederreißen fruchtbar zu machen.

Die Stunde ist entscheidungsvoll und ruft unsere besten Kräfte zum Einsatz auf. Es will uns scheinen, daß der Katholizismus einst beim Durchbruch der Französischen Revolution eine ähnliche Aufgabe nicht zu lösen vermochte. Allzu viele seiner französischen Vertreter hingen nach Jahrzehnten noch, nachdem die Uhr schon abgelaufen war, am Ancien Regime fest. Die meisten Einwände und Befürchtungen, die man gegen die neue Freiheit hegte, waren nur allzu berechtigt. Und doch war es falsch, die Entwicklung in einem solchen Außmaß sich selbst zu überlassen, die positiven Möglichkeiten der neuen Lage so wenig zu nützen, das Rad rückwärts drehen zu wollen, um damit den Kontakt mit dem Leben der Nation und die realen Einflußmöglichkeiten und weite Strecken preiszugeben. Es will uns scheinen, daß auch das Arbeiterproblem im 19. Jahrhundert zu ängstlich und mit allzu geringen Kräften, vor allem mit allzu geringem Mut und Vertrauen in Angriff genommen worden ist.

Heute stehen wir vor einer ähnlichen Aufgabe. Werden wir sie diesmal meistern?[1]

[1] Wir verweisen hier auf die ausführlichere Schrift des Verfassers: Soziale Grundströmungen — Soziale Sicherheit — Soziale Mündigkeit und ihr Verhältnis zum Staat. CAB-Verlag, St. Gallen 1948. Die Schriftleitung.

Um die geistige Gestalt der Jugend

Von ERICH ROMMERSKIRCH S. J.

Die Lage

Im Juli 1948 hat Ivo Zeiger S. J. in dieser Zeitschrift einen Aufsatz über „Die Jugend unserer Kirche" veröffentlicht. Der Artikel schilderte, nachdem die physische und moralische Not der Jugend aufgezeigt war, vor allem die organisatorische Entwicklung, die zum „Bund Deutscher Katholischer Jugend" (BDKJ) geführt hat. Er wies sodann auf manche Hoffnung weckende Eigenschaften der Jugend von heute hin: ihre nüchterne, praktische Lebensart, ihr apostolisches Wollen, ihre Bereitschaft zur Caritas.

Seit jener Artikel geschrieben wurde, hat sich — auch hier hat die Währungsreform in mancher Hinsicht klärend gewirkt — vieles deutlicher herausgestellt, ist die Entwicklung weitergegangen und die Auseinandersetzung um die organisatorische Form zu einem gewissen Abschluß gekommen (der indessen eine gesunde Fortentwicklung nicht verhindern will), indem am 19. November 1948 auf der Jahreshauptversammlung der Deutschen Katholischen Jugend in Altenberg vom Bischof von Speyer im Namen des Episkopates den Diözesanführungen und den Gliederungsführungen die neue Bundesordnung überreicht wurde. Diese Bundesordnung erkennt die sogenannten Gliederungen in ihrer Eigenständigkeit als Bestandteile des Gesamtbundes an. Die nicht unerheblichen Kämpfe und Auseinandersetzungen der letzten Jahre haben damit ein ausgleichendes Ende gefunden. Ob für immer, ist eine andere Frage. Die Dynamik des Lebens, zumal der Jugend, läßt sich durch kein organisatorisches Gesetz in feste Bahnen zwingen. Das will die Bundesordnung auch gar nicht.

Sodann ist seit letztem Sommer die innere Lage der katholischen Jugend klarer geworden, oder besser: allzu kühne Hoffnungen schwinden dahin. Optimistisch hatte man die Zahlen in den Jahren 1946/47 recht hoch angegeben. Nun, wo man eine straffere Ordnung verlangt und zum Beispiel in den gewiß nicht hohen monatlichen Geldbeiträgen von der Jugend Opferbereitschaft und Zuverlässigkeit fordert, scheinen diese Zahlen erheblich zusammenzuschmelzen. Es zeigt sich, daß die jungen Menschen, die bereit sind, sich organisatorisch deutlich und unbedingt für ihren katholischen Glauben einzusetzen, nicht allzu zahlreich sind. Selten sieht man das Silberkreuz oder ein anderes Abzeichen der katholischen Jugend auf der Straße, in der Eisenbahn, in den Schulen usw. Die vor etwa fünfzehn Jahren üblich gewordenen großen „Bekenntnisfeiern" werden schlechter besucht, und die sie besuchen, kommen nicht so sehr aus innerem Drang und aus Begeisterung, sondern aus Pflichtgefühl. Die „liturgische Bewegung" hat längst den Charakter des Neuartigen und dadurch Anziehenden verloren. Das „Liturgische" hat für die jungen Men-

schen genau soweit eine tatsächliche und bleibende Wirkung, als es mit der jeweiligen persönlichen Frömmigkeit zusammenfällt. Eine aus der Jugend kommende Singebewegung ist kaum vorhanden. Das Lied wird mehr von „oben her", von den leitenden und planenden Stellen, gefördert und gefordert, wobei zuweilen um musikalischer und literarischer Werte willen das wirklich in der Jugend Auflebende unterdrückt wird. In der Kleidung einen eigenen, jugendgemäßen Stil zu finden, ist nur wenigen ein Anliegen. Sie legen die „Kluft" für Fahrt und Lager an, weil sie dafür praktisch und nützlich ist, wie man einen Arbeitskittel für die Werkstatt anlegt.

Die seinerzeit mit viel Nachdruck aufgestellte Ordnung — in den Gruppen die „Kernschar" der katholischen Jugend, in der monatlichen Jugendpredigt die ganze Jugend der Pfarrei, in der jährlichen „Bekenntnisfeier" alles, was katholisch ist — hat sich durchweg als Utopie erwiesen. Wo überhaupt die monatlichen Jugendpredigten noch aufrechterhalten werden, kommen genau dieselben, die in den Gruppen sind, und selbst sehr eifrigen Seelsorgern gelingt es nicht, den Kreis zu erweitern; in die großen überpfarrlichen, etwa dekanatsweisen Feierstunden kommen bedeutend weniger und fortschreitend weniger, als in den verschiedenen Gruppen sind. Die häufige Kommunion ist seltener geworden. Man schämt sich wieder aufzufallen. In einem kleinen Städtchen schlug der eifrige und gutwillige Jungenführer seinen Buben die monatliche Kommunion vor und sagte dabei von sich aus, man könne ja, um nicht aufzufallen, in die Nachbarkirche gehen. Vor den Beichtstühlen sieht man so wenig und so selten Jugendliche zwischen 15 und 25 Jahren, daß diese Tatsache bereits auf Konferenzen der Geistlichen zu besorgten Erörterungen führt: „Geht unsere Jugend nicht mehr zur Beicht?" So nimmt es nicht wunder, daß gerade in den letzten Monaten von erfahrenen Jugendseelsorgern und Jugendführern, auch aus den Reihen der Jugend selbst, sorgenvolle Fragen, ja zuweilen eine gewisse Panik verratende Stimmen erhoben werden.

Als Beispiel seien einige Zeilen aus einem Rundbrief des Stadtjugendseelsorgers einer mittelgroßen Stadt wiedergegeben: „Zum ersten Male seit zehn Jahren mußte die Christmette der Jugend wegen mangelnder Beteiligung an der dazu nötigen Singprobe ausfallen. Was Hitler und die Bombennächte nicht fertig brachten, hat das vierte Jahr der Herrschaft des warmen Bettes über die Jugend der Kirche fertig gebracht. Irgendwo mußte die Komplet am Samstagabend ausfallen, da sie eine nicht ihrem Sinne entsprechende Anziehungskraft ausübte. Anderswo sank der Besuch auf einen Teilnehmer. Die männliche Jugend einer Pfarrei von 3000 Seelen hat 24 Weihnachtskarten an den Mann gebracht. Die Skilager waren herrlich. Doch die meisten feierten Silvester lieber hinter dem Ofen. Das Weihnachtssingen in St. E. war sehr fein, der Besuch sehr schlecht..."

Dennoch wäre es unrecht, die viele von Priestern und jungen Menschen geleistete Arbeit, den vielen ehrlichen guten Willen und auch die Erfolge nicht zu sehen. In dem vergangenen Sommer nach der Währungsreform waren soviele Sommerlager katholischer Jugend wie vielleicht noch nie, und zwar vielfach im Dienst der Caritas. Die Jugendzeitschriften sind ausgezeichnet und haben hohe Auflagen. Auch bei jungen Menschen, die nicht aktiv in der katholischen Jugend stehen und religiös abständig sind, regt sich religiöses Suchen und Fragen.

Vielleicht können einige Angaben aus der eigenen Praxis als Jugendseelsorger einen nüchternen Einblick in die tatsächliche religiöse Lage der Jugend gewähren. An einer Reihe von Orten habe ich „Religiöse Jugendwochen" gegeben. Diese bestehen aus einer etwa einstündigen Predigt jeden Abend, aus Gemeinschaftsmesse mit Ansprache an jedem Morgen und dem Sakramentenempfang am Schlußtag. Überall waren diese Wochen durch eifrige Seelsorger und Helfer gut vorbereitet, war eine großzügige Propaganda vorausgegangen und hat der Inhalt der Vorträge die jungen Menschen angesprochen. Nun also einige Zahlen als Beispiele: In einer mittelgroßen, fast ganz katholischen Stadt mit 27000 Katholiken kamen 800 bis 1000 Jungmänner und weibliche Jugend zwischen 15 und 25 Jahren. In einer ausgedehnten Diasporagemeinde mit etwa 18000 Seelen, von denen aber nur die in der Stadt selbst wohnenden 6000 bis 7000 in Frage kamen, kamen gegen 400. In einer Gemeinde von 6000 Seelen eines etwa zur Hälfte katholischen Industrieortes waren die Jugendlichen genau registriert und wurden alle persönlich durch gedruckte Einladungen zur Teilnahme aufgefordert. 860 Einladungen wurden ausgegeben, 310 kamen. Die Teilnehmerzahlen meinen den Predigtbesuch am Abend, die Anzahl der Kommunizierenden am Schluß der Woche ist stets um einiges geringer (im letzten Beispiel 285) und am Werktagmorgen kommt nur eine kleine Schar ganz Getreuer. Auffallend ist, daß die Anzahl der männlichen Jugend nicht so sehr hinter der der Mädchen zurückbleibt, wie es dem allgemeinen Verhältnis zwischen Männern und Frauen in der Teilnahme am kirchlichen Leben entsprechen würde, besonders wenn man den Kriegsausfall berücksichtigt. (Im letzten Beispiel waren es 140 Jungmänner und 170 Mädchen.) Doch dürfte der Grund leider ein negativer sein: Auch die Mädchenjugend steht weithin nicht mehr gesichert im religiösen Leben. Nach diesen Beobachtungen dürfte ein Viertel bis ein Drittel der katholisch getauften Jugendlichen zwischen 15 bis 25 Jahren noch für ein einigermaßen aktives religiöses Leben zu haben sein, wenigstens was städtische Verhältnisse angeht. Auf dem Land haben wir ja noch teilweise religiös gebundene Tradition, in der auch die Jugend noch steht. Wie fragwürdig aber solche traditionsgebundene Religiosität sein kann, haben die Erfahrungen etwa während des Krieges in der Seelsorge der Soldaten bewiesen.

Es wird bei der Beurteilung der religiösen und ethischen Lage unserer Jugend auch mit Recht immer wieder auf die schweren äußeren Belastungen hingewiesen. Viele, besonders der jüngeren Jahrgänge, sind immer noch physisch geschwächt, nervös labil, unterernährt. Wohnungs- und Kleidungsnot der Familien belasten die Jugend. Vor allem wirkt sich die geringe Aussicht auf ein Fortkommen im Beruf verhängnisvoll auf die Schwungkraft und den Idealismus der jungen Menschen aus.

Hierbei ist zu bemerken, daß in unserer heutigen Jugend die Generationsschichtung sehr stark zu sein scheint, daß sozusagen innerhalb der Jahrgänge zwischen 15 und 25 sehr verschiedene Generationen einander ablösen. Da sind zunächst die „Heimkehrer". Jene, deren ganze Jugendzeit gezwungenerweise im Zeichen der HJ, des RAD und des Soldatenlebens stand. Das ist die Generation, die wohl am meisten angeschlagen und am schwersten religiös zu erwärmen ist. Ja, ihre Verluste an Gefallenen — es waren oft gerade die besten —, ihre physische und seelische Erschütterung scheint so groß, daß man fürchten muß, diese Generation wird vom Spiel der sich ablösenden und gegenseitig verdrängenden Jahrgänge ausgeschaltet und beiseite geschoben werden. Oder aber die in ihnen angestaute Enttäuschung und Verbitterung wird wie eine Krankheit das ganze Volk anstecken und zu irgendeinem verhängnisvollen Ausbruch führen, wie wir es schon einmal erlebt haben. Dann kommt die Schicht derer zwischen 17 und 20. Ihr Jugenderlebnis ist der Zusammenbruch, die Auflösung und allgemeine Ratlosigkeit. So werden sie gleichsam auf sich selbst zurückgeworfen. Gerade diese jungen Menschen fragen heute: „Was habe ich davon, was nützt mir die Sache, warum soll ich dies oder jenes tun?" Endlich sehen wir die jüngste Schicht der Jugend, die gerade den Kinderschuhen entwachsenen 14 bis 16jährigen. Man mache sich klar, daß für sie etwa die „Machtergreifung" Hitlers etwas so Fernliegendes ist wie für einen Erwachsenen mittleren Alters der Bismarckische Kulturkampf. Ein dreizehnjähriger Gymnasiast fragte dieser Tage, wann eigentlich der erste Weltkrieg gewesen sei. Er hatte davon nur eine ganz unklare und ihn in keiner Weise erregende Vorstellung, so etwa wie unsereiner von den Zügen Theoderichs. Diese letzte Generation war zu jung, um von den Bombennächten und vom Zusammenbruch 1945 schon seelisch tiefer beeindruckt zu werden. Sie wird von dem geprägt, was heute da ist und morgen sein wird. Man kann schon jetzt erkennen, daß sie wiederum ein anderes Gesicht tragen wird als ihre Vorgängerin.

Doch beschränken sich die obenerwähnten Erscheinungen nicht auf die deutsche katholische Jugend, sondern finden sich auch in Ländern, wo diese Hindernisse nicht in gleichem Maße vorliegen. So zeichnet A. Desqueyrat in Heft 8 und 9 der „Dokumente" 1948 die „Aspekte französischer Jugend" ganz ähnlich. Holländische Jugendführer berichteten auf einem Treffen mit deutschen Jugendführern dieselben Probleme von

ihrem Land. Nach mündlichen Mitteilungen klagt man in der Schweiz gleichfalls über ein Erlahmen der katholischen Jugend, und in Österreich soll es noch bedeutend ungünstiger aussehen. So kamen im vorigen Sommer in der Stadt Salzburg zu einer Religiösen Jugendwoche ganze 80 Jungmänner aus der ganzen Stadt, obwohl die Vorträge in Inhalt und Form durchaus auf der Höhe standen. Das Beispiel Frankreichs, der Schweiz, Hollands usw. zeigt also doch wohl, daß die wirtschaftlichen und politischen Schwierigkeiten nicht die Hauptursache der religiösen Schwindsucht der Jugend sind.

Wenn zu dem ersten deutsch-schweizerischen Fußballkampf in Stuttgart nach dem Kriege 60000 Zuschauer kamen, darunter 20000 Jugendliche, die zum Teil schon sieben Stunden vor Beginn des Wettspieles ihre Plätze im Stadion bezogen, wenn beim Motorradrennen in Hockenheim in Baden 250000 Zuschauer erschienen, darunter viele Jugendliche, wenn wir die Tanzlust betrachten, die so ziemlich die gesamte Jugend erfaßt hat, so zeigen diese Beobachtungen doch, daß es der Jugend nicht an Vitalität und physischer Kraft fehlt. Es ist vielmehr so, daß auch sie im Zeichen des religiösen Niederganges steht, der seit langem die abendländische Menschheit erfaßt hat, daß auch sie für die Botschaft des Christentums immer weniger empfänglich wird, daß die rein diesseitige, skeptische, hoffnungsarme Grundhaltung des modernen Menschen auch die Haltung der Jugend wird. Wie aber das Evangelium für alle Völker und alle Zeiten da ist und wie es keine Generation gibt und keine Zeit, die gänzlich dem Dunklen, Negativen und Bösen zugeneigt wäre, und wie das Positive, Helle und Hoffnungsvolle, das vorhanden ist, nicht zuletzt in den Reihen unserer katholischen Jugend lebt, so gilt es, aus den Richtlinien und Kräften unseres Glaubens, aus den Gegebenheiten der Zeit und der Generation und aus dem, was wirklich echte Jugend und junges Leben ist, das Formbild zu finden, nach dem wir trotz aller Schwierigkeiten und Enttäuschungen mutig die innere Gestalt unserer Jugend zu bilden suchen wollen.

Das Formbild

Versuchen wir nun dieses Formbild zu umreißen, das Ideal, nach dem die innere, die geistige Gestalt unserer katholischen Jugend zu bilden ist, damit sie sowohl den Forderungen unseres Glaubens wie denen unserer Zeit entsprechen kann. Wir wollen nur einige wichtige Züge dieses Bildes beschreiben, wobei wir jeweils ein Gegensatzpaar hervorheben.

Freiheit und Bindung. Der junge Mensch von heute will sich nicht leicht binden. Er geht nicht gern in eine Organisation. Er will sich möglichst seine individuelle Freiheit bewahren. Keine Liste, keinen Beitrag, kein Abzeichen! Hier haben wir den Grund dafür, daß die Abzei-

chen der katholischen Jugend so wenig getragen werden. Allzu sehr war die Jugend im Dritten Reich in den totalen Staat eingeordnet worden, und allzu teuer hat sie diese Einordnung bezahlen müssen. Dieses Freibleibenwollen, Sich-nicht-verpflichten-wollen ist häufig pure und niedrige Feigheit, von den Erwachsenen, oft den eigenen Eltern, der Jugend vorgemacht: „Wer weiß, was kommt! Wir wollen dann nicht wieder auf die falsche Karte gesetzt haben. Ich habe meine Jungen in die HJ gegeben, das wird mir heute angekreidet, ich lasse sie in keinen Verein mehr gehen!"

Dieses Freibleibenwollen hat aber auch seine positive und wertvolle Seite. Der junge Mensch von heute will nur solche Verpflichtungen auf sich nehmen, die ihn innerlich ansprechen, von denen er eine Bereicherung seiner Persönlichkeit erhofft. In einem Priesterseminar war man entsetzt, daß die Alumnen sich nicht für verschiedene traditionelle fromme Vereinigungen meldeten, zu denen sie eingeladen wurden, während es früher üblich war, daß der ganze Jahrgang sich restlos eintragen ließ. Aber ein Befragen der alten Generation ergab, daß man dies früher eben über sich ergehen ließ, daß es beim rein Formellen blieb, und die Sache für das innere Leben ohne Bedeutung war. Ist da die Haltung der heutigen jungen Generation weniger echt? Es ist also nicht rein negativ zu bewerten, wenn es schwer ist, die heutige Jugend zur Übernahme bestimmter äußerer Verpflichtungen, etwa festgelegter Kongregationsgebete, genauer Ordnungen usw. zu bewegen. Es steht auch wirkliche Innerlichkeit und das Bewußtsein der eigenständigen Persönlichkeit hinter dieser Haltung.

So gilt es eine Form des Jugendreiches zu finden, bei der Verpflichtungen nicht von außen und oben her auferlegt und gefordert, sondern in sich sinnerfüllt und dem eigenen Bedürfnis entsprechend erscheinen. Es muß dem jungen Menschen von der Aufgabe her, das eigene Ich zu bilden und zu erfüllen, der Weg zur Anerkennung äußerer Bindungen gezeigt werden. Wir wollen ja den innerlich freien jungen Menschen. Wir müssen es darum vermeiden, daß unsere Jugend gewöhnt wird, Befehlsempfängerin zentraler Seelsorgsstellen zu sein. Das Wort des hl. Columban (Ad Fratr. Epist. IV) soll uns leiten: „Si tollis libertatem, tollis dignitatem — Wer dem Menschen seine Freiheit nimmt, nimmt ihm seine Würde."

Persönlichkeit und Gemeinschaft. Der Jugend des Jahres 1949 erscheint Gemeinschaft als solche noch nicht als ein fragloser Wert. Das beglückende Gemeinschaftserlebnis, das die Jugendbewegung trug, kennt sie nicht. Nach der Überspannung des Gemeinschaftsgedankens im Nationalsozialismus, nach dem ewigen „Du bist nichts, dein Volk ist alles" war diese Gegenbewegung zu erwarten. Beste Jungmänner und Mädchen überlegen es sich heute lange, ob sie sich einer Gruppe anschließen, ob sie in der Jugend der Pfarrei aktiv mittun sollen: „Was

hat mir diese Gruppe zu bieten? Ist der Heimabend nicht verlorene Zeit? Brauche ich das?" Die Anonymität der Masse wird auch deshalb gesucht, weil da der einzelne allein bleibt. Wir können das Rad der Zeit nicht zurückdrehen. Wir können jenes Aufbrechen des Gemeinschaftsbewußtseins, das vor einem Menschenalter da war, nicht künstlich herbeiführen. Aber wir können aus unserem christlichen Besitz an erzieherischen Werten starke und geprägte Charaktere zu bilden suchen. Wir können der Jugend, die soviel verzerrte und erzwungene Gemeinschaft erleben mußte, echt menschliche und christliche Gemeinschaft, etwa in kleinen Gruppen, zeigen. Und wir können unsere Jugendgemeinschaften so großzügig und weit machen, daß sie auch eigenwillige und selbstbewußte junge Menschen ertragen. Wir möchten annehmen, daß in dieser Hinsicht die „Gliederungen" im BDKJ eine steigende Bedeutung gewinnen werden, insofern sie engere Gemeinschaften darstellen, die sich der junge Mensch nach seiner Veranlagung und seinem Geschmack erwählt, in denen er selbst die Entwicklung mitbestimmt und die ihn mit Gefährten vereinen, die seiner Art und seinem Berufsstand entsprechen. Die „Gliederungen" haben dann freilich zu verhüten, daß sie Selbstzweck werden und nicht mehr zur Vollendung des Ganzen beitragen.

Nüchternheit und Idealismus. Unsere Jugend ist auffallend nüchtern und sachlich. Wie sollte es auch anders sein, wo seit Jahren, etwa in der Familie, sich alles um das Nächstliegende und Primitivste dreht, um das Essen, die Wohnung, die Kohlen, die Kleider. Mit dieser Nüchternheit geht sie nun auch an den Bau ihres Jugendreiches. Ein See ist vor allem eine Gelegenheit zum Schwimmen, eine Bergbesteigung ein gutes Training, ein Lager die Möglichkeit billig Ferien zu machen. Es fehlt der Jugend ungewöhnlich stark an Phantasie. Feiern und selbst Spiele werden aus Büchern genommen oder man hat sich daran gewöhnt, daß sie einem von den Jugendseelsorgsämtern fertig geliefert werden. So macht diese Jugend zuweilen einen geistig ärmlichen Eindruck. Aber sie ist eben doch Jugend, und die Fähigkeit zu wünschen, zu träumen und die Hände nach den Sternen auszustrecken ist auch in ihr und wird wieder stärker werden, je mehr sich unser Volk aus der äußersten Armut dieser Jahre herausarbeitet. Soweit die Jugendbewegung eine Hinwendung aus Verstädterung und Überzivilisation zur Natur und natürlichem Leben war, wird die Jugend ihr Erbe wahren. Daß sie dabei nüchterner und selbstverständlicher vorangeht, dürfte kein Fehler sein.

Erbe und Bereitschaft für den Tag. Es ist durchaus eine Aufgabe, das, was die deutsche Jugend und in ihr nicht zuletzt die katholische in den letzten dreißig Jahren sich erarbeitet und erobert hatte, an die junge Generation von heute weiterzugeben. Hier und da ist man darin wohl allzu zaghaft und vorsichtig. Man gibt vor, abzuwarten, was denn die Jugend aus

sich allein heraus hervorbringe und entwickle. Man sucht etwa im Ausland nach ganz neuen Methoden und Vorbildern, so als sei all die Jahre nichts geschehen. Wie wir aber den Auftrag drängend in uns tragen, das Evangelium gelegen und ungelegen zu verkünden, so muß es uns auch ein Anliegen sein, die einst gewordenen und bewährten konkreten Formen jungen Christseins weiterzugeben. Und wir haben keine Ursache, das gering einzuschätzen, was unsere deutsche katholische Jugendseelsorge, Jugendführung und Jugendbewegung geleistet hat. Die Bereitschaft für den Tag und seine Forderungen braucht dabei nicht zu kurz zu kommen. Wenn wir auch keine „Elite" in einem engherzigen und pharisäischen Sinne wollen, so haben wir doch nicht jahrelang für Lebensraum und Lebensart und Stil unseres jungen Gottesreiches gelitten und gekämpft, um das alles einer Masse wegen aufzugeben und einzuebnen, die uns doch sofort entgleiten wird, wenn ihr die geringste Belastung, etwa vom Politischen her, zugemutet wird.

Religion und Leben. Hier und da flüchtet sich die Jugend vor der religiösen Entscheidung in ein endloses Fragen und Zweifeln. Aber es ist auch viel erschütternd große seelische Not, ernstestes Suchen und Fragen da. Bei einem Exerzitienkurs für Primaner ließ der Leiter schriftlich die Frage beantworten: „Was macht dir deinen Glauben vielleicht schwer?" Ein Achtzehnjähriger gab folgende scharf formulierte und für viele durchaus charakteristische Antwort — sofern man nur das Fragen nicht durch Autorität unterdrückt —: „1. Die Traditionsgebundenheit der katholischen Kirche. 2. Die Zeremonien z. B. bei Bischofsempfängen. 3. Die unsoziale Haltung der Geistlichkeit." Wir sehen, daß die Antwort genau der oben gezeichneten Situation der Jugend entspricht — ihrer Abneigung, sich festzulegen und zu binden, ihrer kühlen Sachlichkeit und kritischen Einstellung: Was nützen die Dinge im konkreten Alltag?

Es gilt heute, die Wahrheiten des Glaubens in ihrer Begründung und ihrem Zusammenhang, in ihrer rechten Ordnung und Schwere und in ihrer entscheidenden Bedeutung für das persönliche Leben klar zu machen. Von irgendeiner mehr gefühlsmäßig erfaßten Seite des Religiösen auszugehen, genügt nicht. Der Schwerpunkt unseres Glaubens, seine Zusammenfassung und persönliche Verdichtung aber heißt: Christus der Herr. Die religiöse Unterweisung und Bildung muß also „christozentrisch" sein. Das Hirschbergprogramm des Neudeutschen Bundes, 1948 in Brückenau neu gefaßt, ist da vorbildlich. Eine gesunde und wahrhaft katholische Marienverehrung fügt sich diesem Aufbau ohne weiteres ein. Von Christus her läßt es sich dem jungen Menschen am ehesten zeigen, was die Religion ihm für die Gestaltung seines eigenen, persönlichsten Lebens bedeutet.

Innerlichkeit und Tat. In unserer Lage, bei der drängenden äußeren Not, bei der Fülle der Aufgaben ist es verständlich, daß in

manchen Teilen unserer Jugend das Tun, die Aktion, zu sehr betont wurde und betont wird. Heißsporne meinen, sie könnten mit einer Gruppe von Sechzehnjährigen eine neue Sozialordnung schaffen. Andere wollen, ohne dem jungen Menschen Zeit zum Wachsen und Reifen zu lassen, aus jedem jungen Christen einen hundertprozentigen Aktivisten machen. Es scheint uns, daß hie und da auch von seiten der Jugendseelsorger gefehlt wird. Der Jugendführer ist nicht Ersatz für den fehlenden dritten Kaplan. Der Gymnasiast ist nicht dazu da, unter Aufopferung der eigenen inneren Entwicklungsmöglichkeit in einem Übermaß der Betätigung die Pfarrjugend in Gang zu halten, weil er dazu vielleicht einige Fähigkeiten besitzt. Es ist verkehrt, eine standesmäßige Aufgliederung, wo sie an einem Ort angebracht und erwünscht erscheint, nur deshalb zu verhindern, weil eine vorübergehende Störung im äußeren Gefüge und ein scheinbarer Rückgang der greifbaren Erfolge eintreten würde. In seinem großen Brief an die Führer des BDKJ in Altenberg hat unser Heiliger Vater betont, daß Jugend noch nicht fertig ist, daß sie auch keine „Laienbewegung" ist, weil es ja noch nicht feststeht, ob Jungen und Mädchen als Laien oder als Priester und Ordensmitglieder dem Reiche Gottes dienen werden. Man lasse der Jugend Zeit und Raum, erst einmal selbst fertig zu werden und zu reifen. Frühwache Jungen werden oft verschlafene Männer. Die katholische Jugend, wie auch immer sie geformt sein mag, ist zu dreiviertel erst Vorbereitung der „Katholischen Aktion" und nur zu einem Viertel schon selbst „Aktion". Wenn der „filmische" Mensch das Zersetzungsprodukt unserer Epoche ist, dann müssen wir der Jugend möglichst helfen, zunächst einmal in Stille und Ruhe, in Klarheit und Opferfähigkeit sich selbst zu finden. Dann werden aus Jungen Männer und aus Mädchen Frauen werden, wie wir sie brauchen.

Der innere und äußere Wiederaufbau der katholischen Jugend ist schwieriger, als wir es in den Jahren der Unterdrückung erwartet hatten, wo wir meinten: „Wenn wir erst einmal wieder Freiheit haben..." Vielleicht ist zuviel Zeit und Kraft auf organisatorische Fragen verwendet worden. Es zeichnet sich teilweise so etwas wie eine zeitbedingte Krise ab. Dennoch kann man mit Zuversicht auf unsere Jugend schauen. Das Ansteigen z. B. der Priesterberufe — und zwar durchaus echter und dauerhafter Berufe — ist ein erfreuliches Zeichen. Ausländische Besucher bewundern das, was schon geschafft wurde und geschafft wird. Helfe jeder, der irgendwie dazu berufen ist, mit, daß unsere katholische deutsche Jugend mehr und mehr die Gestalt gewinnt, um die sie sich doch wahrhaftig bemüht, die Gestalt des echten jungen Christen von heute.

Fragen um das geistliche Kleid

Von FRANZ HILLIG S. J.

Auf einem Bildbericht „Sommersonne über Buenos Aires" war unlängst eine Gruppe von Ordensfrauen zu sehen, die am Verkehrspolizisten vorbei die Fahrbahn überquert; nach der Tracht zu schließen, sind es Karmelitinnen. Im Hintergrund Signalmasten und ein ragendes Hochhaus, und als Unterschrift darunter: „Tradition der Jahrhunderte vor der Kulisse des modernen Lebens." Da haben wir das ganze Problem der geistlichen Kleidung, wie es sich heute stellt, anschaulich zusammengedrängt: Stil und Rhythmus des modernen Großstadtlebens und mitten darin wie ein Einsprengsel aus versunkenen Zeiten die Tracht der Ordensfrau.

In einem früheren Beitrag wurde gesagt: Es gibt kein christliches Kleid, sondern nur ein christliches Ethos der Kleidung.[1] Damals haben manche Leser gefragt, wie es denn aber mit dem geistlichen Kleid bestellt sei, das so lebhaft diskutiert werde. Kein Zweifel, daß es aus der Tradition der Jahrhunderte stammt; aber wer versteht denn deren Sprache noch? Man braucht nicht nach Argentinien zu fahren, um den Zusammenprall der beiden Welten zu erleben. Jede unserer Großstädte bietet da Anschauungsmaterial genug. Es sind auch keineswegs nur die Menschen von draußen, die das Problem empfinden. Auch viele unserer Gläubigen, besonders aus der jüngeren Generation, fragen mit Befremden, warum die Kirche in der heutigen Zeit noch an so „unmöglichen Dingen", wie sie es nennen, festhält.

Vielleicht haben uns die gehässigen Angriffe der kirchenpolitischen Kampfjahre überempfindlich gemacht. Vielleicht spüren wir deutlicher als die Geschlechter vor uns, wie nachteilig für das Ansehen der Kirche sich solche Äußerlichkeiten auswirken können. Oder es ist einfach die Ungeduld des neuen Weines, die der alten Schläuche überdrüssig wird. Jedenfalls ist eines gewiß: die Frage nach dem geistlichen Kleid meldet sich immer wieder, und man kann sie auch nicht als belanglos abtun. Schließlich ist es nicht belanglos, unter welcher Gestalt die Kirche den Menschen erscheint. Hier aber, in der Person des Pfarrers und der Schwester erscheint ihnen die Kirche, und zwar in der Bahn und auf der Straße. Denn unter dem „geistlichen Kleid" verstehen wir hier weder das liturgische Kleid, das beim Gottesdienst, noch in erster Linie das Ordensgewand, das innerhalb des Klosters getragen wird, sondern die Kleidung, in der sich Geistliche und Ordensangehörige in der Öffentlichkeit zeigen.

Junge, stürmische Weltverbesserer sind schnell mit einer Lösung bei der Hand. Man soll jede geistliche Tracht abschaffen, sagen sie. Das sei doch alles ein einziger Zopf. Es sind junge christliche Idealisten darunter. Und auch Priester kann man finden, die kurzerhand in Zivil gehen. An-

[1] „Das Kleid das wir tragen", im Februarheft 1948 dieser Zeitschrift Bd. 141, S. 334 ff.

dere halten das wenigstens in der Theorie für das einzig Richtige und Erstrebenswerte. Aber ist es das wirklich? Bedeutet das Zivil tatsächlich die Lösung? Oder könnte es nicht im Gegenteil einen unersetzlichen Verlust bedeuten? Gewissermaßen die von der Kirche selbst ausgestellte Quittung, daß die seit Jahrhunderten alle christlichen Spuren aus der Öffentlichkeit tilgende Säkularisation ihr Werk vollendet hat und reine Weltlichkeit das Feld behauptet? Was sollen wir Menschen von heute zum geistlichen Kleid sagen?

I.

Man wird einer Sache nie gerecht, solange man sie einzig unter einer ihr fremden Rücksicht betrachtet. Man muß sie zuerst aus ihrer eigenen Mitte heraus zu verstehen suchen. Das geistliche Kleid ist eine christliche Wirklichkeit. Es ist eine Schöpfung der Kirche. Man muß ihren Geist fragen und in etwa ihren Geist haben, um es zu verstehen. Die Frage nach der Kulisse, vor der es steht, und nach dem, was die Leute darüber sagen, kommt erst an zweiter Stelle. Die Tradition der Jahrhunderte ist nicht nur eine Belastung; sie ist auch eine Quelle der Weisheit und Schönheit. In ihr sind Formkräfte aus dem Heiligen Geiste wirksam. Umgekehrt spricht aus dem Befremden des modernen Menschen gegenüber der Formsprache der Kirche nicht nur das freie Strömen jungen Lebens, sondern auch der bittere Bodensatz alter Irrtümer über die Natur des Menschen und ihre Heilung in der Ordnung der Gnade.

Selbst über etwas dem Anschein nach so Unwesentliches und Randhaftes wie die geistliche Kleidung kann man nicht gesund und zutreffend urteilen, ohne von vielen andern und wichtigen Dingen eine klare Vorstellung zu haben. Man muß zum Beispiel die Leib-Seele-Einheit des Menschen ernst nehmen. Man muß ferner wissen, daß die „Christenheit" durchaus kein bloßes Gedankengebilde ist, sondern eine sichtbare Gemeinschaft, die sich in der Stufung ihrer Ämter aufbaut und Anspruch auf öffentliche Geltung erhebt. Und man muß wenigstens in den Grundzügen ein Bild davon haben, was eigentlich Priestertum und Jungfrauenstand in der Kirche bedeuten. Wie will einer sonst das geistliche Gewand verstehen? Das Priester- und Ordenskleid sind ja nur der äußerste Wellenschlag, der von den Gründen des Mysteriums her die sichtbare Welt erreicht und durch sie zu unsern Sinnen spricht.

Der Priester ist wesentlich aus der Welt herausgenommen, auch der „Welt-Priester". Dieser ist ja keineswegs ein weltlicher Priester, sondern er lebt in der Welt und für die Menschen in ihr als einer, der nicht von dieser Welt ist (vgl. Jo 15, 19). Sein Anteil ist der Herr. Er ist für den Dienst am Altar bestellt, für die Verwaltung der Sakramente, für den Kult, für das Heilige. Man kann den Problemen der geistlichen Kleidung nur gerecht werden, wenn man ein lebendiges und ehrfürchtiges Wissen

um die Kategorie des Heiligen hat. Die Kirche legt einen so erstaunlich großen Wert auf ein aus ihrem Geist geformtes geistliches und heiliges Gewand, weil sie dadurch die Ehrfurcht vor dem Heiligen lebendig erhalten und schützen will. Das Priesterkleid soll die Gemeinde und den Priester selbst ohne Unterlaß daran erinnern, daß er ausgesondert und geweiht, daß er Hüter und Verwalter des Heiligen ist. Damit verteidigt die Kirche für die gesamte Menschheit ein unschätzbares Gut und rettet es durch eine Zeit, in der ungezählte jeden Sinn dafür verloren haben. Ohne sie wäre unsere geistige Welt um eine ganze Dimension ärmer.

Es mag herzlich gut gemeint sein, wenn in erfolgreichen Filmen das Wirken eines Jugendseelsorgers darin gipfelt, daß er sich als Fußballer bei seiner Fußball spielenden Jungmannschaft hervortut. Warum soll das nicht ein Weg sein, die Herzen seiner Jungen (und des Publikums) zu gewinnen? Wenn er nur weiß, daß sein Eigentliches anderswo liegt. Man braucht nur die Priesterromane von Bernanos zu lesen, um zu spüren, welch armselige Figur der Priester macht, der hinter den modernen Schlagworten her ist, statt an das Mysterium seiner Weihe zu glauben. Das ist im Grunde auch eine kurzsichtige Psychologie. Selbst bei vielen Menschen außerhalb der Kirche gilt der Priester einzig in dem Maß, als er Priester ist und eine Bezeugung des Heiligen von ihm ausgeht.

Wir müssen noch einen Schritt weitergehen und sagen: Die Nähe, die es zum Opfer Christi hat, rückt das Dasein des Priesters in eine besondere Nähe zum Kreuz. Auch davon ist sein Kleid ein Spiegel. Die Distanz zu ausgesprochener Weltlichkeit, die sich schon in der Kleidung eines jeden Christen zeigen soll, tritt bei ihm noch klarer hervor. Hier wird deutlich, daß ein Element des Anstoßes und Widerspruchs dem geistlichen Kleid von seinem Wesen her eigen ist, und also nicht jedes Befremden uns alarmieren muß. Es gibt ein Ärgernis, das den Christen nur bestärkt.

Noch deutlicher ist das Einbezogensein in den Tod des Herrn im Ordensleben ausgeprägt. Der Ordensmann und die Ordensfrau sind grundsätzlich der Welt gestorben und in Gott hinein verborgen (vgl. Kol 3, 3). Das darf auch in ihrem Kleid zu lesen sein, ja soll es sogar. Und wer dagegen protestiert, sehe wohl zu, ob er sich damit nicht gegen die Idee des Ordensstandes überhaupt und gegen die Torheit des Kreuzes auflehnt. Oder sollen wir etwa glauben, daß der Aufzug des Armen von Assisi den weltlich Gesinnten seiner Zeit behagt habe oder denen irgendeiner Zeit genehm wäre? Hier reichen ästhetische Maßstäbe nicht mehr aus. Hier geht es hart auf hart. Nun ist freilich wahr, daß die verschiedenen Ordensfamilien eine bunte Vielfalt bilden und in ihren Aufgaben und Zielsetzungen weit auseinandergehen. Damit ist gegeben, daß sie die Trennung von der Welt und das Gestorbensein in verschiedener Weise und Radikalität anstreben. Dennoch sind sie alle im Tiefsten verwandt und spiegelt sich da, wo das Ordenskleid getragen wird, Ordensgeist.

Ergreifend kommen die Gedanken, die dem Ordenskleid zugrunde liegen — wenn auch in der besonderen Sicht der Frau — in der altehrwürdigen Jungfrauenweihe des Pontifikale zur Anschauung. Die Jungfrauen, die den Schleier nehmen, so lesen wir dort, sollen durch das heilige Gewand als dem Herrn Geweihte kenntlich sein. Es ist ein Kleid der „Herzensdemut und Weltverachtung". Die Schleier, die ihnen vom Bischof gereicht werden, sind reine, makellose Schleier der Jungfräulichkeit. Es sind Schleier der bräutlichen Liebe und ungeteilten Hingabe an den Kyrios. Die Einkleidung ist Einhüllung in das Gewand der Allerreinsten; ein Hinweis, der sich übrigens bei vielen männlichen und weiblichen Orden findet. — In den Gebeten und Gesängen der altkirchlichen Jungfrauenweihe, zumal in ihrer Präfation, dem erhabenen Preislied der „beata virginitas", in den Riten, wie sie dort beschrieben sind, in dem allen tut sich dem Leser — und erst recht dem, der Zeuge solchen Geschehens selbst sein darf — eine Welt unsagbarer Reinheit und Heiligkeit auf. Ihn überkommt ein dankbares Staunen, daß es so etwas in unserer Mitte gibt. Und man könnte sich denken, daß ein ahnungsloser aber aufnahmefähiger Moderner, der auf diese Texte stößt, von so viel Herrlichkeit überwältigt würde. Man begreift aber auch, daß die Kirche jahrhundertelang gottgeweihte Jungfrauschaft einzig unter strengster Abschließung von der Welt verstand. Sie ist zu heilig für neugierige und profane Augen.

In der Neuzeit sind dann immer mehr im Dienst des Unterrichts, der Caritas und der Seelsorgshilfe stehende, zur Welt hin offene Gemeinschaften entstanden. Aber so weit sie überhaupt Ordensgemeinschaften sein wollen, lebt auch in ihnen und in ihrer Kleidung Geist von jenem Geist, und ihr Wesen ist letztlich nur von da aus zu begreifen. Auch sie sind gottgeweihte Jungfrauen. Auch sie sind in einem besonderen Sinn der Welt gestorben, um dem Lamme zu folgen, wohin es geht (Offb 14, 4), und tragen den Ring der mystischen Brautschaft. Es gibt darum auch unter modernen und aufgeschlossenen Katholiken nicht etwa nur solche, die nach einer baldigen Gleichschaltung der geistlichen Tracht rufen, sondern auch andere, die tief erschrecken, wenn sie von Plänen hören, die ehrwürdigen, von der Tradition der Jahrhunderte geschaffenen Formen dem Zeitgeschmack zum Opfer zu bringen.

Es mag gut sein, sich zu erinnern, in welchem Licht uns heute die Säuberungsarbeit der Aufklärungszeit erscheint, in der vernünftiges Zweckdenken über das Geheimnis und die schöpferische Fülle triumphierte. Das Kleid lebt nie aus Zweckrücksichten allein, sondern aus einem geistigen Stil, und wer den nicht begreift, dessen Argumente gehen sämtlich fehl, weil sie an der Mitte vorbeitreffen. Wir können uns über die Fragen des geistlichen Kleides nur mit einem Menschen sinnvoll unterhalten, der Verständnis hat für den Geist, aus dem es lebt.

Wer aber dafür Verständnis aufbringt und auch gewisse kulturgeschichtliche Erscheinungen etwa des symbolfreudigen und trachtenfrohen

Mittelalters mit einbezieht, der wird, wenn er die Kleidformen der Kirche prüft, auch heute noch auf manche Schönheit stoßen. Pater Lippert hat von der Kukulle der Benediktiner gesagt, sie sei „eines der schönsten Gewänder, die je von Menschen ersonnen und getragen wurden".[2] Ein solches Zeugnis ist ernst zu nehmen, und seine Bedeutung reicht weit über das bloß Ästhetische hinaus. Und wie viel Weihe, Zucht, Friede und Lauterkeit geht von den schlichten, langen, faltenreichen Gewändern aus, die unsere Ordensfrauen einhüllen; von den schwarzen und weißen Schleiern, in denen sie vor dem Sakrament knien und in den Krankenzimmern arbeiten? Selbst die bunt zusammengewürfelte Menge, die durch unsere Großstadtstraßen hastet, hat noch eine gewisse Scheu und Ehrfurcht vor diesem verschleierten Frauentum, ja eine heimliche Zuneigung zu ihm, und nur selten hört man von einer Taktlosigkeit.

Die Kirche verteidigt im geistlichen Kleid nicht nur heilige Schönheit. Sie hält an ihm aus Gründen fest, die nüchterner sind. Sie schöpft nicht umsonst aus einer schier unermeßlichen Menschenkenntnis und Lebenserfahrung. Die Kirche weiß: der Mensch will aufschauen und verehren. Er hat das Bedürfnis, Rang und Würde auch sichtbar ausgedrückt zu sehen. Sie weiß ferner, daß das Kleid verpflichtet und seinen Träger erzieht. Gewand und Schleier formen an der Seele. Sie bieten ihr einen Raum und eine Gestalt, in die hinein sie ihr Wollen entfalten kann. Schließlich bejaht sie das heilige Kleid als einen Schutz inmitten tausendfacher Gefährdung. Es ist eine wahre Waffenrüstung des Heils ähnlich jener, die Paulus im Epheserbrief beschreibt (6, 11 ff.). Auch das geistliche Gewand hilft den „feurigen Geschossen des Bösen begegnen", und nur Selbsttäuschung und Überhebung schlagen solche Hilfe gering an.

Vor allem aber ist das geistliche Kleid in unsern Tagen Bekenntnis und Stärkung des Glaubens; eine Tat, zu der Mut gehören kann, die aber auch christliches Selbstbewußtsein weckt. Wie oft kann der Priester oder die Ordensfrau es auf Reisen erleben, daß Gläubige sich froh und stolz an sie wenden, oder ein Suchender und Fragender sie anspricht. Für sie alle ist das geistliche Gewand ein Zeichen, ein Stück geistiger Heimat, ein Gruß der sichtbaren Kirche: Gegenwart des Heiligen in unserer Mitte; ein bescheidenes Gegengewicht gegen den übermächtigen Andrang des Weltlichen und Heidnischen, das durch alle Sinne auf uns einstürmt. Es muß also beileibe kein äußerlicher, gesetzesbraver Konformismus sein, wenn einer sich auch heute mit ganzem Herzen hinter die Auffassung der Kirche stellt und in der radikalen Ablehnung der geistlichen Kleidung eine unreife Übertreibung sieht. Es gibt Dinge, die sich nie überleben, weil sich in ihnen eine ewige Wahrheit ausdrückt. Das meint wohl die Dichterin, wenn sie in den „Hymnen an die Kirche" bekennt: „Deine Diener tragen Gewänder, die nicht alt werden."

[2] Briefe in ein Kloster, 2. Aufl. München, Kösel S. 65.

II.

Doch diese Erkenntnisse von überzeitlicher Gültigkeit ersparen uns nicht die tägliche Auseinandersetzung mit den Fragen, die die Zeit an uns stellt. Auch die Kirche Christi steht mitsamt dem Kleid, das ihre Diener tragen, mitten im Wandel der Zeit. Es ist überhaupt einseitig, in der Kirche einzig die Hüterin der Tradition zu sehen. Sie lebt und ist doch auch der Zukunft zugewandt und keineswegs so starr, wie es auf den ersten Blick scheinen möchte. Wenn ihre Geschichte eines bezeugt, dann dies, daß sie von Jahrhundert zu Jahrhundert immer neue Gewänder angenommen und wieder abgelegt hat. Sie setzt nie ihre überzeitliche Botschaft mit einer ihrer zeitgebundenen Einkleidungen gleich.

Die Mode im weitesten Sinn ist eine Sprache, und auch die Kirche hat sich immer dieser gemeinsamen Sprache der Menschen bedient. Der Rhythmus der Veränderungen freilich ist bei ihr um vieles gemessener und abgewogener als bei ihrer weltlichen Schwester. Was unserer Ungeduld als Stillstand erscheint, wird oft erst aus größerem Abstand als Bewegung sichtbar. Und doch ist es im Verlauf der Geschichte immer wieder geschehen, daß eine neue Zeit und ein neues Formgefühl auch in den kirchlichen Raum eindrang und nicht nur die Gewänder aus Tuch und Seide, sondern sogar das steinerne Kleid ihrer Kirchen und Kathedralen neu und kühn zurechtschnitt. Und was die Kleidung angeht, so kommt man bei einem Durchblättern kulturgeschichtlicher Atlanten aus dem Staunen nicht heraus, was sich auch die Mode der geistlichen Stände im Lauf der Jahrhunderte nicht alles geleistet hat.[3]

Mit welchem Recht sollen wir also glauben, daß die geistliche Kleidung, wie sie uns heute geläufig ist, jedem Wandel des Stils entzogen sei und ein für allemal unabänderlich festliege? Das Tasten nach einem neuen Kirchenbaustil erleben wir schon lange. Die anderen Zweige der ars sacra sind nicht weniger von einer schöpferischen Unruhe ergriffen. Und es ist bezeichnend, daß die meisten jungen Schwesterngemeinschaften der Gegenwart ein Kleid wählen, das unserem heutigen Gefühl in ähnlicher Weise entgegenkommt, wie die Trachten aus dem 16. und 17. Jahrhundert dem der damaligen Gesellschaft entsprachen. Denn so war doch häufig der geschichtliche Vorgang: Der Stifter übernahm die zu seiner Zeit und in jenem Lande übliche geistliche Tracht; und eine neu entstehende weibliche Gemeinschaft kleidete sich einfach, wie sich damals ehrbare Matronen oder Witwen trugen. Natürlich lag zwischen diesem Kleid und der inneren Haltung der Schwestern eine innere Entsprechung, aber es spielte doch auch stark der zufällige Schnitt der damaligen Mode hinein. Nicht selten wurde dabei ausdrücklich erklärt, daß man nicht an dieses Kleid gebunden sei

[3] Vgl. z. B. Heilige und Selige der röm.-kathol. Kirche. Von Franz Doyé. Leipzig, Vier Quellen Verlag, Bd. II. Anhang II: Die alten Trachten der männlichen und weiblichen Orden. 160 bunte Tafeln.

und es selbstverständlich den Bedürfnissen entsprechend abgeändert werden könne, also gerade nicht als „Tracht" gemeint sei. Aber aus Pietät hielten die nachfolgenden Generationen dennoch am Kleid der Anfänge fest. Es wurde zur Tracht und verlor immer mehr die Fühlung zur Entwicklung draußen.

Nun kann eine solche Stilisierung der Kleidung lange Zeit hindurch tragbar sein, und wir sehen ja, wie sie in der Welt des Klosters spielend Jahrhunderte überdauert. Nicht nur im Kloster ist das so. In allen Gemeinschaften mit starkem Traditionsgefühl beobachten wir etwas ähnliches. Man denke, wie zäh das Heer, die Studentenschaft, gewisse Kreise der „Gesellschaft" an überlieferten Formen festhielten. Das geht so lange, bis der Abstand zur Formsprache der Zeit allzu groß geworden ist. Dann erfolgt auf einmal ein schubartiges Nachrücken, das nicht selten von außen, durch die Verhältnisse, erzwungen wird. So verdrängte im ersten Weltkrieg das Feldgrau die bunten, goldbetreßten Uniformen.

Viele ernst zu nehmende Menschen in der Kirche fragen sich heute, ob nicht die Stunde für eine Überprüfung der geistlichen Tracht, besonders bei manchen weiblichen Ordensgemeinschaften, gekommen ist. Es würde sich dabei wohlverstanden nicht um ein Aufgeben des Ideals oder um „Verweltlichung" handeln (dagegen wehrte man sich mit Recht), sondern um eine neue Übersetzung des Ideals in die Sprache unserer Zeit oder doch eine stärkere Anpassung an unser heutiges Gefühl. Es wäre das vielleicht eine größere Treue gegenüber dem ursprünglichen Geist als die Treue des Buchstabens. Kann man zum Beispiel wirklich sagen, daß die Ordenstrachten, die vor allem als Kleid der Armut gemeint waren, das heute noch sind? Es ist gar nicht ausgeschlossen, daß die heiligen Stifter, wenn sie heute wiederkehrten, die ersten wären, gewisse Anpassungen an die veränderten Zeitverhältnisse durchzuführen.

Nicht nur die Formen werden uns fremd. Der gewandelte Geschmack kann den ursprünglich gewollten Eindruck völlig verkehren. Ein Kleid, das vor dreihundert Jahren zurückhaltend wirkte, wird heute vielleicht als düster empfunden. Das Ordenskleid will aber gar nicht ausschließlich ein Kleid des Gestorbenseins und der Demut sein. Es ist doch auch ein hochzeitliches Kleid der Freude und soll Zeugnis ablegen von der hellen und menschenfreundlichen Welt Christi. Denn wir alle gehen in seinen Tod ein, um mit ihm in der Herrlichkeit eines neuen Daseins zu leben (vgl. Röm 6, 8). Auch der Priester empfängt ausdrücklich das „Kleid der Freude" und ist als Künder der Frohbotschaft zu den Menschen gesandt. „Ich kann wahrhaftig nichts dafür", sagt der Pfarrer von Torcy im „Tagebuch eines Landpfarrers", „daß ich ein Leichenträgergewand anhabe. Der Papst kann sich gut in Weiß kleiden und die Kardinäle in Rot. Von Rechts wegen müßte ich wie die Königin von Saba einhergehen, weil ich die

Freude bringe."[4] Nun, wer weiß, wie uns die Tracht der Königin von Saba heute vorkäme! Aber man versteht, wie es gemeint ist.

Gelingt es uns noch, dem Menschen von heute zur Anschauung zu bringen, daß wir die Boten der Freude sind? Dafür sind zu viel Brücken zwischen der Kirche und den Menschen eingestürzt. Wir sprechen von einer Missionssituation und suchen nach neuen Missionsmethoden. Die große Frage der modernen Seelsorge heißt: „Wie kommen wir an die Menschen heran?" Wenn ein Ignatius von Loyola bereits im 16. Jahrhundert im damaligen Ordenskleid eine Erschwerung der Seelsorge sah und darum für seine Neugründung darauf verzichtete, dann dürfen wir heute doch wohl erst recht dem Problem des geistlichen Kleides unsere Aufmerksamkeit zuwenden. So ist es, um ein Beispiel zu nennen, durchaus möglich, daß der Nachwuchsmangel, über den gegenwärtig manche Ordensgemeinschaften klagen, auch mit der Ordenstracht zusammenhängt, die manchen jungen Menschen zurückhält. Sollte man aber, wenn solche und ähnliche Beobachtungen zutreffen, nicht die Elastizität besitzen, Äußeres und schließlich Zweitrangiges zu ändern, um das Innere und Wesentliche nicht zu gefährden. Wenn schon der Leib mehr ist als die Kleidung, sollte es die Seele nicht erst recht sein? (Vgl. Mt 6, 25.)

Kleidung lebt nicht nur aus einem Stilgefühl: sie bestimmt sich aus ihrem konkreten Zweck. Die Straße verlangt ein anderes Kleid als der Chor. Und wieder: die Schwester, die die Klosterschwelle übertritt, begibt sich nicht nur so im allgemeinen in „die Welt" hinaus, sie begibt sich mit einer bestimmten Aufgabe in ein bestimmtes Milieu. Sie geht als Fürsorgerin in eine Arbeitersiedlung, sie begleitet einen Kindertransport an die See oder hört Vorlesungen an der Universität. Wer sieht nicht, daß das Aufgaben sind, die auch in der Kleidung berücksichtigt werden müßten? Im Krieg fanden es manche Ordensfrauen selbstverständlich, im Trainingsanzug in den Luftschutzkeller zu gehen; Stahlhelm und Maske lagen griffbereit. Wie will man auch mit wehendem Schleier die Arbeit eines Feuerwehrmannes auf sich nehmen? In anderen Fällen verlangt die Arbeit in den Operationssälen eine Anpassung der Ordenstracht. Man fügt sich, weil es sein muß. Aber sollten wir nicht auch von vornherein viel stärker die Berufsaufgaben bei der Gestaltung des Kleides in Anschlag bringen? Ähnlich ist es bei der Tracht unserer Geistlichen. Der lange Gehrock ist bei einer Feierlichkeit oder einem Versehgang durchaus angemessen; aber für eine Rad- oder Bergtour ist er nicht geschaffen. Es gibt Priester, die aus einem Gefühl für das Passende heraus sich anders kleiden, wenn sie zum Unterricht in die Schule oder zu einer Einladung gehen. Sie spüren: der Zweck bestimmt das Kleid.

---

[4] Tagebuch eines Landpfarrers. Von Georg Bernanos. Wien, Hegner 1936, S. 30. — Vgl. den Ausdruck, den Jean Paul einmal gebraucht, wo er von der Tracht evangelischer Alumnen spricht. Da ist es ganz ähnlich „der schwarze Überzug und die kanonische Mohrenenveloppe."

Eine weitere Rücksicht ist die Hygiene. Mann kann es den Menschen des 16. und 17. Jahrhunderts nicht verargen, daß sie Kinder ihrer Zeit waren und andere Begriffe von gesunder Lebensweise hatten als wir. Aber inzwischen hat sich ein neues Gefühl für gesundes, naturgemäßes und sportliches Leben durchgesetzt und wir haben neue medizinische Einsichten gewonnen. Diesen Erkenntnissen können und wollen sich auch die Menschen in den Klöstern und Pfarrhäusern nicht verschließen. Aber damit erhebt sich die Frage, ob die geistliche Tracht vor diesen neuen Erkenntnissen bestehen kann. Manche Ordenstrachten müssen da doch Bedenken hervorrufen. Wir wollen keiner Verzimperlichung das Wort reden. Aber wäre es denn eine solche, wenn man etwa eine hellere, leichtere Sommertracht einführte, wie man sie zuweilen schon sehen kann, und wie ja die Missionsorden in der Regel längst für die südlichen Länder eine Tropentracht eingeführt haben? Jedenfalls steht hinter der Frage nach der Gestaltung der Ordenstracht nicht zuletzt die ernste Sorge um die Gesundheit unserer Ordensfrauen.

Auch der hygienische Gesichtspunkt wirkt übrigens wieder auf das Kirchenbild der Menge zurück. Sie sehen leicht in einer rückständigen, unhygienischen Kleidung eine Bestätigung für ihre Auffassung von der rückständigen Kirche. Sie vermuten da so etwas wie einen inneren, wesensmäßigen Zusammenhang. Selbst wenn sich also eine solche Tracht aus dem Geist der Buße rechtfertigen ließe, bliebe immer noch die Rücksicht auf die Schwachheit des Bruders, der Anstoß nimmt. Paulus wenigstens war nicht nur auf das bedacht, was vor dem Herrn, sondern auch, was vor den Menschen recht ist. Und fast erlaubt der Grundtext zu sagen: was vor ihnen schön ist (denn er hat „kala" — vgl. 2 Kor 8,21).

Was die Kleidung der Geistlichen angeht, so hat sie bei uns und im angelsächsischen Kulturbereich den Anschluß an die moderne Männerkleidung in einem Maße vollzogen, daß der Priester häufig nur noch durch Kollar und dunklen Anzug kenntlich ist. Dabei findet der „Leo-Kragen" geteilten Beifall. Aber wir dürfen nicht vergessen, daß wir nicht allein auf der Welt sind und die Kirche Weltkirche ist. Es ist immerhin zu begrüßen, daß wir auf diese Weise eine Kennzeichnung des Priesters besitzen, die so ziemlich auf der ganzen Welt verstanden wird, und man kann dafür ein Opfer des persönlichen Geschmacks wohl in Kauf nehmen. Darin zeigt sich wieder die Verwandtschaft des Kleides mit der Sprache: Es ist nicht völlig in die Willkür dessen gestellt, der sich seiner als Verständigungsmittel bedienen will.

Hier wird aber auch ganz allgemein eine Grenze solcher Versuche sichtbar: die Rücksicht auf die weltweite Gemeinschaft der Kirche. Sie wirkt sich vor allem in den großen Ordensgemeinschaften aus, die oft in der ganzen Welt Niederlassungen haben. Die Auffassungen und Bedürfnisse werden natürlich in den verschiedenen Ländern und Provinzen auseinandergehen. Anderseits begreift man, daß eine Ordensfamilie nicht leicht auf

die gemeinsame Tracht verzichten will. Doch solche Rücksichtnahme aus Liebe wird nicht ohne Segen sein. — Neben der Universalität steht in der Kirche die Autorität. Priester und Ordensleute leben in einem klar umschriebenen Verhältnis der Unterordnung zu ihren Obern. Nicht jeder Stürmer kann einfach nach Belieben neue Kleidformen in der Kirche einführen. Er darf anregen und Vorschläge machen. Er wird oft warten und persönliche Wünsche zurückstellen müssen. Schließlich ist der große Lebendige in der Kirche der Heilige Geist. Darum wächst alles wahrhaft Neue und Fruchtbare in ihr aus Demut, Liebe und Opfer. Man soll da nicht gleich von Tragik sprechen; aber man soll auch nicht gleich die Geduld verlieren. Der Heilige Geist löscht unsere schöpferischen Gaben nicht aus, sie sind ja von ihm. Und er ist auch nicht jeder Kühnheit feind. Die große Frage ist, ob ein Begehren, das gut und nützlich scheint, wirklich aus ihm stammt, und das innere Gesetz des geistlichen Kleides nicht angetastet wird.

III.

Das führt uns noch einmal zu den Gedanken des ersten Teils zurück. Dort wird versucht, das geistliche Kleid von seinen inneren Gründen her zu begreifen und seine unveräußerlichen Wesenszüge festzustellen. Der zweite Teil handelt dann von den Wandlungen, die das geistliche Kleid im Lauf der Geschichte durchgemacht hat und fragt nach den Anpassungen, die sich heute nahelegen. Wie stehen die Erkenntnisse der beiden Teile zueinander? Es könnte so aussehen, als höben sie sich gegenseitig auf. Aber das wäre ein grober Irrtum. Andere Leser bezeichnen einen solchen Aufsatz wohl gern als „Kritik" und weisen mit einem Augenzwinkern auf ihn hin. Das Augenzwinkern will besagen: „Der erste Teil ist nur Vorwand und Deckung für den zweiten." Wer es so sähe, hätte das Anliegen des Aufsatzes so gründlich mißverstanden wie nur möglich.

Wir meinen es ganz einfach so, daß die tiefe Weisheit und Schönheit des geistlichen Kleides in der Kirche sich in je neuen Formen verwirklichen kann, und daß anderseits jede Reformarbeit zum Scheitern verurteilt ist, wenn sie den tragenden Grund heiliger Bindung und Ehrfurcht verläßt. Mit anderen Worten: eine reife Lösung wird sich immer beide Gedankenreihen gegenwärtig halten müssen.

Treue zur Tradition ist mehr als starres, rein äußerliches Festhalten und totes Bewahren. Trägheit und Gedankenlosigkeit haben kein Recht, sich hinter diesem hohen Wort zu verschanzen. Echte Tradition vergräbt das Pfund nicht, sondern wuchert mit ihm. Ihr ganzes Sinnen und Trachten geht darauf, das ihr anvertraute Erbe lebendig zu erhalten und es jeder neuen Generation neu zum Erlebnis und Besitz werden zu lassen. Sie ist nicht Untätigkeit, sondern schöpferische Tätigkeit und wird darum immer den Mut und die Kühnheit zum Abstand und zur Umformung

haben und das Unvergängliche je und je aus der Bindung an das Zufällige und Überlebte zu lösen suchen.

Aber auf der andern Seite — und das ist genau so wichtig —: Solche lebendig-elastische Anpassungsfähigkeit hat nichts mit der charakterlosen und subalternen Neuerungssucht gemein, die jeder Mode nachläuft. „Denn heutzutage wirkt das viel." Es gibt eine Neuerungssucht, die aus innerer Unsicherheit stammt, die gar nicht weiß, wie reich wir sind, und welche Werte sie zu verschleudern bereit ist. Ohne daß sie es merkt, ist in ihr ein Geist wirksam, der das Anliegen der Kirche schon verraten hat.

Das wichtigste ist, daß wir auf unserm eigenen Grund feststehen und ein frohes Wissen um das Erbe haben. Das geistliche Kleid ist Reichtum und Weisheit in der Kirche und weit über den kirchlichen Raum hinaus. In einer Zeit schlimmen Kulturzerfalls gerade auch in der Kleidung steht das heilige Kleid unter uns als ein Maßstab für die Hoheit und Schönheit des Menschen, als ein Erzieher zur Ehrfurcht. Es ist in seiner adligen Strenge auf uns gekommen als ein Erbe, für das wir Verantwortung tragen und das wir an die kommenden Geschlechter weiterzugeben haben. Doch eben dieses Weitergeben, dieses Tradieren, darf und soll lebendig sein: ein Bewahren, verbunden mit schöpferischer Weite und eine Anpassung, verbunden mit tiefer Ehrfurcht für den Geist des Überkommenen. Dies beides in einem, das wäre die fruchtbare Synthese, um deren Gelingen wir uns mühen sollten.

Die Sonderstellung des Wassers in der Natur

Von ANSELM SCHALLER

Jeder naturwissenschaftlich Gebildete weiß, daß das Wasser innerhalb der leblosen Materie eine eigenartige Sonderstellung einnimmt. Alle Stoffe dehnen sich beim Erwärmen um einen gewissen spezifischen Wert aus und ziehen sich bei Abkühlung um den gleichen Betrag zusammen. Diese Raumveränderung erfolgt bei allen Stoffen stetig, nur das Wasser zeigt ein abweichendes Verhalten. Wird Wasser von 10 auf 9, von 6 auf 5, von 5 auf 4 Grad C abgekühlt, so benimmt es sich durchaus „normal", das heißt es zieht sich zusammen und wird dadurch spezifisch schwerer. Geht die Abkühlung aber weiter, von 4 auf 3, dann von 3 auf 2, 1, 0 Grad, so zeigt sich hierbei eine plötzliche Umkehrung: das Wasser dehnt sich wieder aus und wird damit spezifisch leichter.

Diese Ausnahme, die dem Wasser bei 4 Grad die höchste Dichte zuweist, ist in Verbindung mit der Tatsache, daß beim Gefrieren des Wassers nochmal eine Ausdehnung um etwa ein Elftel des Volumens erfolgt, von größter Tragweite für die Tierwelt stehender Gewässer. Fällt nämlich im Herbst durch nächtliche Wärmeausstrahlung die Temperatur des Oberflächenwassers unserer Seen, so sinkt diese nun schwergewordene

Schicht nach unten, die an ihre Stelle tretenden Wasserteilchen erfahren die gleiche Abkühlung und rücken dadurch ebenfalls nach unten und wieder tritt neues Tiefenwasser nach. Das Ergebnis dieses Durchmischungsvorganges ist schließlich, daß sich am Grund unserer Seen Wasserschichten von 4 Grad C finden, die auch dann dabei stehenbleiben, wenn oben die Durchkühlung weitergeht. Denn noch kälter werden heißt ja wieder leichter werden. Und wenn schließlich eine Eisdecke gebildet ist, so riegelt dieser Panzer eine in ihrem Wärmestübchen wohlgeschützte Tierwelt von allen Wintergefahren ab. Soweit waren die Tatsachen schon lange bekannt und sie genügten, um in dieser Ausnahmestellung des Wassers das Wirken einer übernatürlichen Vernunft erkennen zu lassen. Man sah darin einen Gotttesbeweis.

Verwunderlich ist nur, daß man sich mit dieser Einzeltatsache begnügte; denn das Wasser bietet eine solche Fülle erstaunlicher Erscheinungen, daß ihre Zusammenstellung zur gleichen Ehrfurcht anregen muß, wie sie uns angesichts der Ergebnisse der modernen Astronomie oder der Atomphysik erfüllt. Schon die oben durchgeführte Überlegung ist ja nicht zu Ende gedacht. Welche Folgen wären denn zu erwarten, wenn das Wasser nicht jene Unstetigkeit aufwiese, wenn es sich verhielte wie jeder andere Stoff? Bei Abkühlung der Oberfläche bis 4 Grad wäre der Verlauf derselbe, aber bei weiterer Abnahme der Temperatur sänke die jeweils kälteste Schicht nach unten und schließlich zeigte unser See bis zum Grunde 0 Grad. Bei Beginn der Eisbildung gingen die Eisschollen aber nun ebenfalls zur Tiefe, die nächste Schicht müßte gefrieren, kurz, das Gewässer würde von unten nach oben mit Eislagen gefüllt, würde zum festen Eisblock. Im Frühjahr könnten zwar bei Sonneneinstrahlung die obersten Schichten auftauen, blieben aber, da sie ja spezifisch leichter wären, oben und würden nachts von der Eiskralle aufs neue gefaßt, denn nun fehlte ja der gespeicherte Wärmevorrat der unteren Schichten. Alle unsere Seen, aber auch ein großer Teil der nördlichen und südlichen Meere wären den ganzen Sommer hindurch riesige Eiskeller. Da aber schon ein Absinken unserer durchschnittlichen Jahrestemperatur um wenige Grade eine neue Eiszeit hervorrufen würde, böten die heutigen gemäßigten Zonen der Erde ein trostloses Bild polarer Öde. Aber das Wasser macht eben diese Ausnahme, es ist eben bei 4 Grad am dichtesten.

Doch weiter: Soll ein Kilogramm verschiedener Stoffe um 1 Grad C in der Temperatur erhöht werden, so braucht man dazu jeweils eine andere Wärmemenge. Man nennt sie die „spezifische Wärme" des betreffenden Stoffes. Diese ist nun unter allen bekannten Stoffen beim Wasser am größten. Dieses bedarf einer zwei- bis fünfmal größeren Wärmezufuhr, um sich im gleichen Maße zu erwärmen, als die festen, erdigen oder steinigen Stoffe, die große Teile der Erdoberfläche bedecken. Diesem riesigen Wärmeschluckvermögen des Wassers steht eine gleichhohe Ausstrahlungsfähigkeit bei Abkühlung gegenüber. Die Wärmemenge, die ein Kubikmeter

Seewasser bei 1 Grad Temperaturabnahme freigibt, kann 3100 Kubikmeter Luft um 1 Grad erwärmen. Denkt man sich diese Verhältnisse auf die gesamten Landmassen und Meeresflächen der Erde angewandt, dann ergibt sich die ungeheure Bedeutung dieser hohen spezifischen Wärme des Wassers für den Wärmehaushalt unseres Planeten. Dazu kommt, daß die Wärme wegen der dauernden Durchmischung des Wassers in viel tiefere Schichten des Meeres eindringt als im festen Erdboden. Und so schluckt das Wasser den ganzen Sommer hindurch die billige Wärme und heizt damit im Winter die unteren Luftschichten, ein gleichmäßig wirksamer Dauerbrandofen, Ursache des ausgeglichenen ozeanischen Klimas. Das kontinentale Klima Innerasiens jagt zwischen mörderischer Sommerglut und wütenden Winterstürmen hin und her, weil ihm diese ausgleichende Kraft des Wassers fehlt.

Wirkt das Wasser durch seine hohe spezifische Wärme so in großem Ausmaß mitgestaltend auf das Klima ganzer Erdräume ein, überall mildernd, überall lebenfördernd, so sind zwei weitere seiner Eigenschaften dauernd am Werk, die Gefahren extremer täglicher Wetterschwankungen zu vermindern, also die Lebensbedingungen unserer Erdhülle im kleinen zu verbessern. Das Wasser weist nämlich unter allen Stoffen auch die höchste Schmelz- und die höchste Verdampfungswärme auf. Soll ein Kilogramm Eis von 0 Grad in Wasser von 0 Grad übergeführt werden, so ist daher die erstaunlich hohe Wärmemenge von 80 Kalorien erforderlich, dieselbe Zahl von Wärmeeinheiten also, die diesen Liter Wasser auf 80 Grad erhitzen könnte. Um aber ein Kilogramm bereits kochendes Wasser in Dampf zu verwandeln, müssen sogar 536 Kalorien aufgewendet werden und dies nur, um die gegenseitige Bindung der Wassermoleküle zu lösen.

Die weittragende Bedeutung beider Tatsachen sei kurz erläutert. Stürzt nach einem wolkenlosen Märztag in den Nachtstunden infolge der starken Ausstrahlung die Temperatur stark ab, so verdichten sich die untertags verdampften Wassermassen zum Tau. Dabei gibt jedes Kilogramm Wasserdampf wieder 536 Kalorien frei, die hinreichen, um 170 Kubikmeter Luft um 10 Grad zu erwärmen. Der für das junge keimende Leben bedrohliche Temperatursturz wird also abgefangen. Am Morgen aber gleißen und funkeln an jedem Halme Tautropfen, deren lichte Schönheit uns durch diese Wirksamkeit nur noch sinnvoller wird. Reichen aber auch die so entbundenen Wärmemengen nicht aus, dann werden beim Übergang vom Tau zum Eis nochmals 80 Kalorien frei. Der uns so feindlich erscheinende Reif ist also nur das Zeichen, daß hier eine Notbremse gezogen wurde.

Auch an unserem eigenen Körper erleben wir die Bedeutung der hohen Verdampfungswärme des Wassers. Übersteigt die Temperatur unserer Umgebung ein gewisses Maß, so beginnen wir zu schwitzen, wir geben Wasserdampf ab und liefern ihm die zu seiner Bildung nötige Wärme. Dadurch bleibt die Eigentemperatur des Menschen bei 37 Grad, auch wenn er

als Heizer im Kesselraum eines Ozeandampfers arbeitet. Denken wir uns die Verdampfungswärme des Wassers auf die Hälfte herabgesetzt, so müßte der Körper eine ungleich größere Wassermenge verdunsten, um sich abzukühlen. Das heißt, wir müßten sehr viel mehr Blut in uns bewegen, das Herz, das ganze Kreislaufsystem, ja der ganze Körper müßte anders gebaut sein.

Eine weitere Eigenart des Wassers, die es wieder aus allen anderen Flüssigkeiten heraushebt, macht es zum idealen Lösungsmittel für viele Stoffe. Der Chemiker führt die meisten seiner Reaktionen und Untersuchungen in wässerigen Lösungen aus; im Wasser gelöst nimmt die Pflanze ihre Nährstoffe auf; als wässerige Lösung gehen die im Darm verdauten Stoffe in das Blut über und werden zu den Verbrauchsstellen getragen; mit dem Wasser kochen und waschen wir. Zu all diesen Leistungen ist das Wasser befähigt, weil es von allen Stoffen die höchste „Dielektrizitätskonstante" aufweist.

Es sei versucht, diesen Ausdruck kurz zu erklären. Wird irgendein „Salz" in Wasser gelöst, so treten seine Moleküle in elektrisch geladene Spaltstücke, die sogenannten Ionen, auseinander. Die Wassermoleküle treten zwischen diese und verhindern besser als es irgendeine andere Flüssigkeit könnte, ihre Wiedervereinigung. Wird nun noch ein anderes Salz in die Lösung eingetragen, so werden auch dessen Ionen getrennt und je nach der chemischen Neigung können nun wechselseitig die Ionen des einen Salzes mit denen des andern zu neuen, jetzt unlöslichen oder flüchtigen Verbindungen zusammentreten. Die hohe Trennfähigkeit der Wassermoleküle schafft also erst diese günstigen Möglichkeiten einer Neugruppierung. Durch die gleiche Aufspaltung in Ionen und deren Isolierung entsteht auch erst die chemische Reaktionsfähigkeit der Säuren und Basen; völliger Wasserentzug macht sie unwirksam.

Die Häufung dieser Höchstwerte — höchste spezifische Wärme, höchste Schmelzwärme, höchste Verdampfungswärme, höchste Dielektrizitätskonstante —, vereinigt in einem Stoff, der doch „nur" unser gewöhnliches Wasser ist, muß zur Besinnung anregen. Dabei müssen wir uns vergegenwärtigen, daß der Schnee die Kette dieser erstaunlichen Eigenschaften noch verlängert. Wie wenig Menschen haben sich je überlegt, warum der Schnee weiß ist. Diese Tatsache wird wie so viele andere als „selbstverständlich" hingenommen. Und doch könnte er auch rot, blau oder schwarz sein. Aber er ist weiß, weil er weiß sein muß, wenn er seine Aufgabe im Haushalt der Natur erfüllen soll.

Ein Körper ist weiß, wenn er alle auf ihn fallenden Lichtstrahlen reflektiert; er ist rot, wenn er nur die roten Strahlen des Sonnenspektrums zurückwirft; er erscheint schwarz, wenn er alles Licht aufnimmt. Darum geht der Araber in seinen weißen Burnus gekleidet und schläft im schwarzen Zelt aus Ziegenhaar. Nur weißer Schnee wirft alle Strahlen zurück und bleibt darum selbst bei intensivem Sonnenlicht liegen. Jeder Skifahrer

kennt die Stärke dieser Rückstrahlung und sucht sich dagegen zu schützen. Weiß erscheint der Schnee aber wegen der eingeschlossenen Luft. Kneten wir einen Schneeball tüchtig durch, so wird er schließlich glasig-luftleer. Die gleichen Lufteinschlüsse sind es aber, die wegen ihres geringen Wärmeleitvermögens den Schnee zum schützenden Mantel für alles darunter schlummernde pflanzliche und tierische Leben machen. Wunderbar fügt sich so eines ins andere, und dabei erscheint alles so einfach, so göttlich einfach.

Nun wäre ja wohl die Bemerkung möglich, daß sich in der Natur immer das Zweckmäßige durchsetzt. Bei Pflanzen und Tieren sehen wir im Laufe der Erdgeschichte eine Herausbildung „höherer", besser ausgestatteter Arten aus einfachen Grundformen, und es erscheint durchaus richtig, daß dabei das Zweckmäßigere fortschreitend siegte. Diese Vorstellung muß aber beim Wasser versagen, denn bei einem anorganischen Stoff können wir nicht annehmen, daß er sich „entwickelt" oder eine zweckmäßige Anormalität allmählich erworben habe. So wie es sich heute zeigt, trat das Wasser auf den Plan, wie jedes Metall, wie jedes Gestein. Als sich in der Lufthülle des noch glühend heißen Erdballes zum ersten Mal aus Wasserstoff und Sauerstoff Wasserdampf bilden konnte, bei der Entstehung des ersten Wasserdampfmoleküls, waren ihm schon alle jene Eigenschaften eingelagert, die erst Jahrmillionen später, als „das Wasser" auf der inzwischen abgekühlten Erdrinde beständig werden konnte, zutage traten. Welcher Zeitraum weiterhin verstrichen sein mag, bis das Wasser an irgendeinem Punkt der Erde die Temperatur von 4 Grad erreicht hatte oder bis es gar zum Gefrieren kam, wer vermag es zu sagen? Und durch all diese Zeiten hindurch trug das Wasser die Summe jener Zweckmäßigkeiten noch ungenützt in sich.

Es ist den Naturwissenschaften auf manchen Gebieten gelungen, das Bild der Naturordnung und die in ihr wirkenden Gesetze zu entschleiern. Warum diese Naturordnung allerdings gerade so und nicht in irgendeiner andern Form verwirklicht wurde, bleibt wissenschaftlichem Forschen unzugänglich. Aber der Mensch ist nicht bloß Naturwissenschaftler; er denkt weiter. Er fragt sich, warum das Wasser gerade diese, für das gesamte Leben so wichtigen Eigenschaften besitzt. Eine rein mechanistische Weltanschauung muß hier versagen; sie kann nur unverstehend bei der bloßen Feststellung der Tatsachen stehen bleiben, ohne jedoch beweisen zu können, daß ein solches Stehenbleiben das letzte Wort sein muß. Ganz anders, wenn wir in dieser Sonderstellung des Wassers das Werk einer denkenden, planenden Schöpfermacht, eines persönlichen Gottes sehen.

Dabei ist noch folgendes zu bedenken: Wie wir sahen, ist die Wärmeregulierung des Menschen der hohen spezifischen und Verdampfungswärme des Wassers angeglichen, die Menge und Zusammensetzung seines Blutes sind darauf abgestimmt. Hätte das Wasser andere spezifische

Größen, so wäre eben auch unser Körperbau anders. Aber die Fähigkeit der Wärmeregulierung ist erstmals beim warmblütigen Tier entstanden, beim Vogel und Säuger. Deren Blut unterscheidet sich jedoch nur unwesentlich von dem der Amphibien und Reptilien, die als wechselwarme Tiere keinem Zwang zur Temperaturregulierung unterliegen. Das heißt aber doch wohl, daß wiederum durch ganze Erdzeitalter hindurch ein Blut in den tierischen Adern pulste, dessen zweckmäßige Zusammensetzung für gewisse Aufgaben sich erst bei den Schlußgliedern der Entwicklungsreihe erweisen sollte. Wie könnte dann hier von einem Auslesevorgang gesprochen werden? Hätte diese Auslese doch stattgefunden, Äonen bevor die Probe auf die Brauchbarkeit gemacht werden konnte!

Wenn auch diese Tatsachen für sich allein vielleicht keinen absolut sicheren Beweis für das Dasein Gottes ergeben mögen, so zeigen sie doch mit Sicherheit, daß die Ergebnisse der Naturwissenschaft sich in keiner Weise einer solchen Überzeugung widersetzen, wenn sie anderweitig bewiesen wird. Sie sprechen im Gegenteil nur dafür und erhalten von ihr neues Licht. Zwischen Religion und Naturwissenschaft besteht kein Gegensatz. Je besser wir die Natur kennen, um so mehr weist sie hin auf „das Walten einer die Natur regierenden allmächtigen Vernunft" (Max Planck).

Umschau

Japan zwischen Kommunismus und Kirche

„Niemand kann leugnen, daß die beiden wirksamsten geistigen Mächte, die heute auf unsere Zivilisation einwirken, der Kommunismus und der Katholizismus sind." Es ist bemerkenswert, daß ein Außenstehender wie der Präsident des Japanischen Außenhandelsrates, Nakaschima, zu dieser Ansicht gekommen ist und sie öffentlich ausspricht. Kirche und Kommunismus stehen auch in Japan in unsichtbarer Front einander gegenüber. Wie überall werben beide Parteien in diesem metaphysischen Weltkrieg um die Massen, die unentschlossen zwischen den Fronten stehen, vielleicht mit dem Unterschied, daß in Japan die Massen sich weniger schieben lassen und aktiver auf der Suche nach dem Heil sind.

Ein Symbol der hilflosen Lage des japanischen Volkes ist jener junge Seekadett, dem eine Welt von Zukunftsträumen in Trümmern sank, als mit der Kapitulation das Sonnenbanner auf dem Kasernenhof zum letzten Mal niedergeholt wurde. Grübelnd irrte er von da ab in den Bergen umher und dachte an Selbstmord, bis ihm auf seinem Weg über eine Brücke ein katholischer Jugendfreund begegnete und ihm auseinandersetzte, warum er Priester zu werden wünsche. Der Unglückliche fühlte, wie der Hauch eines neuen Frühlings seine Seele berührte. Nicht lange dauerte es, dann folgte er den Spuren seines Freundes, um gleich ihm die Taufe zu empfangen. — Das japanische Volk befindet sich auf der Brücke über einen schwindelnden Abgrund. Jetzt kommt es darauf an, wer ihm zuerst begegnet, der Kommunismus, der falsche Freund, der

es in den Abgrund stürzen würde, oder die katholische Kirche, „die einzige geistige Macht, die mit Erfolg dem Kommunismus entgegentreten kann." So wiederum Nakaschima, der deshalb für die Einführung der katholischen Kirche in Japan eintritt. Ähnlich haben sich andere Männer des öffentlichen Lebens und Konvertiten aus führenden Kreisen geäußert.

Der Kommunismus ist hier so rührig am Werk wie überall. Zahlenmäßig ist er noch gering und findet in den guten Traditionen des Volkes manchen Widerstand, aber die Not ausnutzend schürt er die Unzufriedenheit und verspricht goldene Berge. Bei den letzten Wahlen Mitte Januar 1949 schnellte die Zahl der kommunistischen Abgeordneten von 4 auf 35 empor. Diese immer noch geringe Zahl (7,5 Prozent) entspricht nicht dem tatsächlichen, bedrohlichen Einfluß, den er unter der Arbeiterschaft der großen Städte ausübt. Dennoch hat auch die Arbeiterschaft, die sich in den kommunistischen Gewerkschaften von ihren diktatorisch waltenden Führern hintergangen fühlt, überwältigend gegen den Kommunismus gestimmt, und die neue Regierung der Mehrheitspartei Yoschidas (57 Prozent), dessen Frau und Kinder übrigens katholisch sind, hat energische Maßnahmen gegen die betrügerische Propaganda des Kommunismus auf ihr Programm gesetzt. Ein großer Teil der Tagespresse, welche die Kommunisten durch Einschüchterung an sich gerissen hatten, ist ihren Händen wieder entwunden worden.

Die katholische Kirche wirkt dem Kommunismus durch ihre Bekehrungs- und Sozialarbeit entgegen. Wo die Kirche Wurzel gefaßt hat, findet die Gegenkirche des Kommunismus keinen Raum. Das läßt sich vom Protestantismus nicht ohne weiteres sagen. Jedenfalls haben in Amsterdam die Vertreter der jungen asiatischen Kirchen aus ihrer Sympathie für den Kommunismus kein Hehl gemacht.

Besonders tut Belehrung über das Wesen des Kommunismus not, da die Japaner ihn noch nicht wie die Chinesen und wir aus eigener Erfahrung kennen. Die „Fortbildungskurse" der deutschen katholischen Universität in Tokio, an denen auch Akademiker teilnehmen, behandelten im vorigen Jahr vor 620 Hörern das Kommunistische Manifest. Der tätige Katholische Studentenbund besitzt eine eigene Abteilung, die mit andersdenkenden Studenten, besonders auch mit kommunistischen Studentengruppen, Fühlung nimmt. Stellen doch gerade Studenten und Intellektuelle einen beträchtlichen Teil der Kommunisten, ähnlich wie bei uns vor 25 Jahren. Auch Laien wie der Generalsekretär des Studentenbundes beteiligen sich an Vortragsreihen über den Kommunismus vor Akademischem Publikum in den größeren Städten Japans.

Der Vorsteher eines buddhistischen Klosters in Tokio erkannte die kommunistische Gefahr, stieß aber bei den Bonzen auf Gleichgültigkeit. Daraufhin lud er P. Roggen S. J. ein und ermöglichte es ihm, einen Vortrag mit Aussprache vor 70 Bonzen über das Thema des Kommunismus zu halten. Er erbat sich das Manuskript des Vortrags, um es in Druck zu geben und in 30000 Exemplaren an die Buddhistischen Klöster Japans zu senden; gleichzeitig organisierte er in diesen Kreisen weitere Vorträge des Missionars.

An die Arbeiterschaft konnte sich P. Roggen im Sommer 1948 in den Industrie- und Grubenzentren des Südens wenden. In 15 wichtigeren Städten sprach er über Kommunismus und soziale Fragen: „Schaut nach Rußland, und ihr seht, was in Wirklichkeit beim atheistischen und materialistischen Kommunismus herauskommt!" Sodann ging er auf die Lehre der Kirche über soziale Gerechtigkeit ein. Auch die Kommunisten unter seinen Zuhörern folgten willig. In den Aussprachen betonten die Arbeiter, daß praktisch nur der Kommunismus sich

um Verbesserung ihrer unglücklichen Lage bemühe und sie aus der Knechtschaft des Kapitalismus zu befreien suche. Ohne Bitterkeit brachten sie ihre Beschwerden vor. Am Ende einer langen Diskussion sagte ein junger Mann, er sehe wohl, daß weder Kapitalismus noch Kommunismus eine Lösung der sozialen Frage bringen könne. „Aber wie kann soziale Gerechtigkeit zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer verwirklicht werden, wo das Volk als ganzes keine religiöse Überzeugung hat?" Damit legte er den Finger auf den entscheidenden Punkt. Nur schade, daß P. Roggen keine Zeit mehr fand, den vielen Einladungen, auch von Eisenbahnbeamten und Grubeningenieuren, Folge zu leisten. In Schulen, Rathäusern, Postanstalten hätten sie leicht Gelegenheit zu Vorträgen schaffen können. P. Bosch S. J. sammelte ähnliche Erfahrungen bei einer Vortragsreihe über Fragen der Ehe und Sittlichkeit, die durch den einbrechenden Materialismus im Japanischen Volk stark bedroht sind. In Nagasaki sprach er in der Mittagspause vor 7000 Arbeitern der Mitsubishi-Werften. Solche Vorträge in großer Zahl wären als Vorbeugung gegen das Gift des Kommunismus wichtig.

Wie die katholischen Arbeiter selbst, wo solche vorhanden sind, sich durchsetzen können, zeigen die Betriebsratswahlen in den gleichen Werften im Herbst 1948: von den Kommunisten, die vorher führend gewesen waren, wurde keiner wiedergewählt. Die 3000 katholischen Werftarbeiter hatten sich zusammengeschlossen, die Sozialenzykliken studiert und in den Werkpausen auch ihre Arbeitskameraden damit bekannt gemacht; mit dem Erfolg, daß auch die weit zahlreicheren heidnischen Arbeiter sich vom Kommunismus lossagten. — Die Arbeitermassen suchen nach neuen Wegen. Jedoch „der Kommunismus ist nichts Neues! In der wirtschaftlichen Ordnung ist der Kommunismus faul gewordener Kapitalismus und in der geistigen Ordnung nichts weiter als die philosophischen Irrtümer der letzten zwei Jahrhunderte, die sozial versagt haben", rief der bekannte amerikanische Publizist und Dichter Fulton Sheen den aufhorchenden Japanern zu und forderte sie auf, vielmehr das Gold ihrer alten Kultur in dem läuternden Feuer Christi zu veredeln.

Ein Zweifaches ist bemerkenswert: einmal ist für Japan der Kommunismus nicht nur eine Machtfrage wie bei uns, sondern auch ein geistiges Problem; anderseits haben sich noch nicht starre Fronten gebildet, sondern die Menschen suchen. Deshalb ist eine Entscheidung des ganzen Volkes zum Guten durchaus noch möglich. Aber die Stunde drängt. Japan ist auf der Brücke; es ist in Gefahr, in den Abgrund hinabzustürzen, wenn nicht ein guter Freund es führend an die Hand nimmt, die Kirche. Gebt Japan 1000 Missionare mehr, auch deutsche Missionare; sonst ist die Kirche ihrer Aufgabe nicht gewachsen!

Wilhelm Hunger S. J.

Metaphysische Probleme der Medizin

Unter diesem Titel veröffentlichte Paul Matussek eine Arbeit, in der er sich mit der philosophischen Grundlegung der Ethik, des Gewissens und des Unsterblichkeitsglaubens auseinandersetzt.[1] Wir möchten das Thema hier weiter fassen. Die metaphysischen Probleme der Medizin drängen sich zunächst einmal bei der Frage des Zusammenhangs von Leib und Seele auf. Von der Lösung dieser Frage hängt das Verhältnis des Arztes zum kranken Menschen, wie auch das Verhältnis der Medizin zur Krankheit ab. Nimmt man den psychophysischen Parallelismus oder einen materialistischen Monismus oder einen metaphysischen Agnostizismus ernst, so wird man innerhalb der Medizin nur immer erkrankte Organe sehen und

[1] Springer Verlag, Berlin und Heidelberg 1948.

krankhafte Stellen des Körpers behandeln, nicht aber den erkrankten Menschen und ihn zu heilen suchen. Viktor v. Weizsäcker greift ähnliche Probleme, wie sie hier genannt wurden, in seiner Schrift „Grundfragen medizinischer Anthropologie“[2] auf. Wenn er sagt, daß man eine Krankheit nicht nur „hat“, sondern sie auch „macht“, so stellt er neben die naturgesetzliche Kausalität die finale. Die Krankheit „geschieht“ also nicht nur, sie hat auch einen Sinn. Sinnhaftigkeit ist aber nur innerhalb einer übergeordneten Ganzheit möglich. Diese bestimmt demnach das Entstehen und die Entwicklung einer Krankheit. Hier wird dann die Wirklichkeit der Seele spürbar.

Die scholastische Philosophie spricht von der Seele als der „forma corporis“, von der Vereinigung von Leib und Seele als einer „unio substantialis“. Danach kann man sich Seele und Leib nicht innig genug durchdrungen denken. Sie integrieren einander vollständig. Leib und Seele sind eine Substanz (substantia completa), ein Substrat, eine Wirklichkeit. Dies ist so sehr der Fall, daß nichts Seelisches ohne den Leib, nichts Leibliches ohne die Seele geschehen kann. Der Leib ist die „Gestalt“ der Seele; denn die Seele baut ihn auf. Er ist ihr „Ausdruck“ (Klages) und sie ist sein Leben. Es ist immerhin lehrreich zu sehen, daß altes Besitztum der Philosophie, zu Zeiten des Materialismus verhöhnt, nun zu großem Ansehen gelangt, ja die Auffassungen innerhalb der Medizin auf den Kopf zu stellen geeignet ist. Ob man hier nicht die Nutzanwendung machen kann, daß die Philosophie — von der Empirie so oft der Kurz- und Trugschlüsse bezichtigt — sehr wohl fähig ist, nicht nur „norma negativa“ zu sein (das wäre schon viel), sondern darüber hinaus auch Richtlinien des Forschens aufzuzeigen?

[2] Furche Verlag, Tübingen 1948.

Der genannte metaphysische Ansatzpunkt ist deshalb für die Medizin so fruchtbar, weil die Krankheit aus der Enge nur-körperlicher Veränderung herausgenommen und in die Teleologie gesamtmenschlicher Richtungen, gesamtmenschlicher Eigenart, des Charakters gestellt wird. Man könnte so geradezu von einer Charakterologie der Krankheiten sprechen. C. Binger[3] und Th. Bovet[4] bringen zu diesem Thema Einzeldarstellungen, Zusammenhänge zwischen besonders häufig gesehenen Krankheiten und seelischen Hintergründen, die sehr lehrreich sind. Das Magenulcus, der hohe Blutdruck u. a. m. sind seelische Erscheinungsweisen im Leiblichen, umgekehrt sind seelische Schwierigkeiten und Hemmungen leiblich verankert, körperlich faßbar, zeigen „Konversionen“, also sichtbar gesetzte Zeichen der Unstimmigkeit des ganzen Menschen.

Die Unterscheidung Freuds: Aktualneurose und Psychoneurose mag dann eine Differenzierung sein, indem im ersten Fall der Akzent mehr auf die leibliche Seite, im zweiten mehr auf die seelische gesetzt wird. Aber es ist nur eine Akzentuierung, die den innigen Zusammenhang von Leib und Seele nicht leugnen will, sondern ihn in bestimmter Weise verdeutlicht.

Bovet macht mit der Integration des Seelisch-Leiblichen insofern ernst, als er das ursächliche Apriori von Leib oder Seele ablehnt. Er tut recht daran; denn wo echte Ganzheit ist, wird man von einem Ursache-Apriori im strengen Sinn nicht sprechen können. Die Tatsache echter Ganzheit hindert solche Auffassungen.

Es ist zu verständlich, daß die neue Sicht des Menschen — vor allem zu Anfang — leicht Einseitigkeiten und Übertreibungen Vorschub leistet. Die Finalität der Ganzheit wird überstei-

3 Der Arzt und sein Patient, Klett Verlag, Stuttgart 1948.

4 Die Person, ihre Krankheiten und ihre Wandlungen, Furche Verlag, Tübingen 1948.

gert, insofern man sie mit aller Deutlichkeit allenthalben entdecken zu können glaubt. Als eine solche Einseitigkeit, eine überspitzte und leicht den Tatsachen nicht mehr entsprechende Auswertung der leib-seelischen Durchdringung sehen wir die auch von Bovet — im Anschluß an C. G. Jung — vorgetragene Auffassung der Reichweite symbolischer Erscheinungsweisen des Seelischen oder Leiblichen innerhalb seelischer oder auch körperlicher Vorgänge, Zustände, Veränderungen usf. an. Man hat innerhalb der Psychotherapie schon viel gelernt, wenn man — wie dies Bovet tut — ein Lexikon der Symbole ablehnt und jedes Zeichen nur aus der Einzelpersönlichkeit gedeutet wissen will. Das ist ein Fortschritt, der der Psychotherapie in den Augen kritischer Beurteiler nützen wird. Aber selbst wenn man Zeichen und Symbole rein persönlich verwertet, d. h. nur jeweilig aus dem lebendigen Zusammenhang deutet, begibt man sich leicht in „okkultes Reich". Wir möchten vorschlagen, zwischen Symbolik und einem tatsächlichen Zusammenhang streng zu scheiden. Ein tatsächlicher Zusammenhang zwischen Seelischem und Leiblichem wäre zum Beispiel ein seelischer Krampfzustand, der körperliche Spasmen oder chronische Veränderungen spasmischer Art erfahrungsgemäß aufweist. Man kann dann von einer tatsächlichen Entsprechung reden, die gut erklärt werden kann aus dem innigen Zusammenhang von Leib und Seele. Aber ein solcher körperlicher Zustand ist keineswegs ein Symbol des Seelischen. Symbolik ist 1. jene Verbildlichung, die der Geist „stiftet". Ein Gegenstand kann Bild eines Seelischen werden, insofern der Geist die Ähnlichkeiten zwischen beiden zur Grundlage einer Ineinssetzung oder Stellvertretung macht. In diesem Sinn spricht man etwa von einer Blume als einem Symbol seelischer Eigenart. Würde ein solches Bild im Traum vorkommen, wäre man nach manchem Wenn und Aber berechtigt, es als Symbol zu werten — vorausgesetzt, daß eine Kenntnis der Zusammenhänge beim Träumer angenommen werden kann, was zu prüfen wäre. 2. Die andere Art Symbolik hat in der eigenartigen Mehrschichtigkeit des menschlichen Seins ihren Grund. Der Mensch birgt einerseits das „totum universum" in sich, andererseits bringt er die Vielheit des Universums in innigster Durchdringung zur Einheit, insofern er lebendige Ganzheit ist. Im seelischen Bereich, dem „Mittelbereich", in den Gefühlen und in der Phantasie (der „Bilderwelt" [Klages]) begegnen sich Geist und Leben. Eben dort findet sich deshalb auch echte Symbolik als Transparenz des Geistes und Vergeistigung des Lebens. Dabei ist zu beachten, daß die „Bilder" wesentlich von Stimmungen getragen werden. Von welchen Stimmungen (Bedeutungen!) die Bilder bestimmt und heraufgeführt wurden, kann nur aus den Tatsachen der persönlichen Lebensgeschichte geklärt werden.

Treibt man den Symbolismus über diese Zusammenhänge hinaus, so macht man sich der Scharlatanerie, der Effekthascherei, der Willkür schuldig, da man den Boden der Wißbarkeit verläßt. Wer garantiert die Richtigkeit von Mutmaßungen symbolischer, also finaler Art, um die es sich in einem solchen Fall handeln würde, wenn man über die genannten Arten von Symbolik hinausgeht? Man begeht eine petitio principii, wenn man einerseits behauptet, ein „Unbewußtes" arbeite final, andererseits sagt, eine unbewußte Symbolik beweise dies.

Deshalb ist die Heranziehung mythischer Symbole, wie sie im Anschluß an Auffassungen C. G. Jungs üblich ist, nur bedingt zuzulassen, nämlich dann, wenn die oben genannten Voraussetzungen erfüllt sind. Das heute weithin verlorene Wissen

um die Bedeutung der mythischen Symbole oder fehlende Ansprechbarkeit spezifischer Stimmungen verwehrt eine Deutung vieler Zeichen als Symbole.

Neben der symbolischen Deutung im aufgewiesenen Sinn möchten wir noch zwei andere Verhaltensweisen gegenüber den Träumen oder der Kundgabe des Seelischen im Leiblichen gelten lassen: die schlichte Feststellung eines tatsächlichen, erwiesenen Zusammenhangs (davon sprachen wir bereits oben), und die einfühlende, verstehende „Dichtung" (Gruhle[5]). Einfühlende, verstehende Dichtung besagt hier, daß es sehr wohl angeht, Träume oder körperliche Vorgänge und Zustände als Verbildlichung zu behandeln. Aber man muß sich dabei immer bewußt bleiben, daß es sich bei der „Deutung" keineswegs um die Entschlüsselung verborgen wirkender Finalität, also symbolischer Mitteilungen handelt, sondern um Dichtung des Deuters. In der „Dichtung" werden tiefere, noch unausgesprochene, aber vom Analytiker mittels künstlerischer Intuition schon geahnte Zusammenhänge mit aller Vorsicht in die Träume hineinprojiziert. Einen Sinn hat eine solche Projektion, weil das Traummaterial oder körperliche Vorgänge immer lebendigen Eigencharakter besitzen und deshalb Feststellungen, die an den genannten Äußerungen erläutert werden, vom Patienten leichter hingenommen werden, als wenn man sie ex abrupto und in abstracto vortragen würde. Man hätte in allen solchen Fällen die Pflicht der wissenschaftlichen Korrektheit und Sauberkeit zu erfüllen und etwa zu sagen: „Wie wäre es, wenn...", nicht aber: „Das Unbewußte, zeigt (in der Symbolik!), daß..."

Neben den metaphysischen Problemen leib-seelischer Ganzheit kennt die Medizin noch andere, die sicher ebenso wichtig sind wie diese: die ethischen. Die Medizin, besonders die Psychiatrie und Psychotherapie, stieß des öfteren auf Erkrankungen, die ihren Grund in Schuldgefühlen, in Fehlhaltungen moralischer Art, in unlösbaren sittlichen Schwierigkeiten u. a. m. hatten. Wollte sie hier heilend wirken, war sie gezwungen, sich mit Fragen des Ethos und des Gewissens auseinanderzusetzen. Freud versuchte sich an solchen Fragen. Da er keinerlei philosophische Schulung besaß, sich in der Philosophie nicht weiter umsah und selbst keinen rechten Sinn für die Eigenart religiös-sittlicher Verpflichtungen und Werte hatte, mußten seine Versuche scheitern. Paul Matussek zeigt in seiner Studie, wie sehr die Freudschen Erklärungsversuche sittlicher Verpflichtung das Wesen der ethischen Werte verkannten. Lustgewinn und Realitätsanpassung sind nach Freud die „Urprinzipien" menschlichen Daseins: Neurose entsteht, wenn die Lustgewinnung über das Maß des Zulässigen, d. h. aber auf Kosten der Realitätsanpassung gesucht wird. Diese Psychologie ist von märchenhafter Einfachheit, um nicht zu sagen Primitivität. Aber schlimmer noch ist es, daß Freuds Lehre vom Menschen in diesen Bestimmungen psychologischer Art aufgeht. Denn in ihr findet sich aber auch gar kein Ansatzpunkt, von dem aus die Konflikte ethischer Art verständlich würden, von dem aus eine Philosophie des Ethischen möglich wäre. Die sittliche Verpflichtung tritt mit einem Machtanspruch im Gewissen des Menschen auf, der sich wahrhaftig nicht aus der Realitätsanpassung ableiten läßt. Er ist von wesentlich anderer Art und gehört nach dem Zeugnis der Erlebnisse sittlicher Verpflichtung einer anderen Dimension an. Diese Dimension ist das Reich der Werte. Freilich darf man sich dieses Reich nicht als freischwebende Idealität denken. So würde sie wieder den Kontakt mit dem lebendigen Imperativ des Sollens verlieren. Die menschliche „Natur" fordert die Verwirk-

[5] Verstehende Psychologie, G. Thieme Verlag, Stuttgart 1948.

lichung des Gesollten zu ihrer Erfüllung und Vollendung. Wir sprechen deshalb von Sittengesetzen, die der geistigen Natur des Menschen entsprechen, seine geistige Natur erfüllen, sein Menschsein aufbauen. Da die menschliche Natur aus der Schöpferhand Gottes hervorging, sind die ethischen Forderungen in Gott verankert. Er tritt also in den moralischen Gesetzen vor das Gewissen des Menschen und fordert seine Rechte, die dadurch zugleich des Menschen Pflichten werden. Das Gewissen ist also der metaphysische Ort, an dem die Verpflichtung gespürt, an dem sie greifbar wird. Das Gewissen ist deshalb der Ort der Konflikte, der Auseinandersetzungen mit Gottes Gebot. Über das Gewissen hinaus gibt es keine Instanz, der der Mensch verpflichtet wäre. Bedauerlich ist jedoch der Irrtum, dem V. v. Weizsäcker das Wort redet, daß der Mensch dem Gewissen verpflichtet sei, „nicht aber den 10 Geboten". Die zehn Gebote sind die klar umrissenen Naturgesetze des Menschen, die Gott deshalb in positiver Gesetzgebung erließ, weil der Mensch immer wieder dem Gesetz, das „ihm ins Herz geschrieben wurde". untreu wurde. Sie sind nichts anderes als die Stimme der Natur, die ihren Machtanspruch nun in voller Deutlichkeit im Gewissen geltend macht. Die Autonomie des Gewissens, wie sie v. Weizsäcker fordert, kann als das mißverstanden werden, was der Nationalsozialismus wollte und jedes totalitäre System für sich in Anspruch nimmt: als das Recht, Sittlichkeit und Gewissen zu schaffen, es zu machen. Und das ist Willkür, nicht aber Sittlichkeit.

Jeder Mensch ist den 10 Geboten verpflichtet. In seinem Gewissen treten sie in Erscheinung und fordern ihre Rechte, hinter ihnen steht Gottes Autorität. (Daß die zehn Gebote in mancher konkreten Formulierung, also in Einzelbestimmungen über das Naturgesetz hinausgehen und rein positiv werden, soll der Vollständigkeit halber hinzugefügt werden.)

Damit ist die Voraussetzung geschaffen, von der aus der sittliche Konflikt verständlich wird: die Unbedingtheit des Anrufs Gottes verlangt das sittliche Streben und den sittlichen Entscheid. Freilich würde man den Gott des Neuen Testamentes verkennen, wenn man nicht sähe, daß er aus Liebe gebietet. Seine Gebote sind von der Liebe bestimmt, die die Vollkommenheit, die Gottähnlichkeit des Menschen, das „Bild nach seinem Bild" durch die Freiheit des Menschen verwirklichen möchte.

Hubert Thurn S. J.

Besprechungen

Religionskunde

Die Brücke zwischen Himmel und Erde. Das Christentum im Kranz der Religionen. Von A. Anwander. (188 S.) Würzburg 1948, Echter-Verlag. DM 4.80.

Diese Brücke ist die Religion, die den Menschen mit Gott und Gott mit den Menschen verbindet. Der erste Teil weist darauf hin, daß in allen Religionen, oft unter einem Wust von Aberglauben und Irrtum, die wesentlichen Züge der Religion verwirklicht sind. Dann wird im zweiten Teil das Christentum als Erfüllung von all dem dargestellt, was die übrigen Religionen geahnt und ersehnt haben. Das ganze Werk beruht auf einer gründlichen Kenntnis der Religionsgeschichte. A. Brunner S. J.

Wörterbuch der Religion. Von A. Anwander. (331 S.) Würzburg 1948, Echter-Verlag. DM 15.—.

Das Werk ist ein kleines religionsgeschichtliches Wörterbuch mit besonderer Berücksichtigung des katholischen Christentums. Es enthält eine große Summe von Wissen in knappen und klaren Artikeln mit weiterführenden Literaturangaben. Die Haltung des Verf. ist objektiv und offen für alles Gute, ohne deswegen dem Relativismus zu verfallen. A. Brunner S. J.

Die Sivaitische Frömmigkeit der Tamulischen Erbauungsliteratur. Von Dr. theol. Arno Lehmann. (79 S.) Berlin-Hermsdorf 1947, Heimatdienstverlag.

Das Werk bringt zum erstenmal in deutscher Sprache Hymnen aus der ältesten dravidischen Literatur. Die Auswertung der Übersetzungen macht auf bestimmte Züge indischer Religiosität und Geisteshaltung aufmerksam, die bisher in der Indologie nicht die gebührende Berücksichtigung fanden und dem Nicht-Indologen geradezu eine Überraschung sein werden. Zunächst ist es eine Höherbewertung dravidischer Geistes- und Kulturleistung, gerade was den Sivaismus angeht, der ja sonst dem europäischen und auch christlichen Verständnis so schwer zugänglich ist und so leicht als abstruse, ins Abergläubische und Magische abgesunkene Religionsform von den Ariern kulturell unterlegenen Völkern gilt. Außerdem weist der Verfasser an Hand der vorliegenden und anderer Quellen nach, daß die vielgepriesene indische Toleranz auf religiösem Gebiet auch ihre merklichen Grenzen hat, daß auch die indischen Religionen so etwas wie einen Absolutheitsanspruch kennen, dem nicht nur im geistigen, sondern auch im religionspolitischen Kampf zuweilen in erschreckend blutiger Weise Nachdruck verliehen wurde. Die Arbeit berechtigt zu der Hoffnung, daß sich bald weitere Quellen aus der dravidischen religiösen Literatur erschließen und so unser Gesamtbild von indischer Religion und Geisteskultur vertieft, abgerundet und, wo nötig, auch richtiggestellt wird.

B. Fox S. J.

Die dreiköpfige Gottheit. Von W. Kirfel. (210 S.) Bonn 1948, F. Dümmler.

Im indischen und gallischen Gebiet gibt es zahlreiche dreiköpfige Gestalten von Göttern und Dämonen; seltener sind sie in den dazwischen liegenden Gegenden. Zahlreiche Beispiele werden in Bildern gezeigt und im einzelnen analysiert. K. kommt zu dem Ergebnis, daß diese Gestalten einer vorindogermanischen Bevölkerungsschicht entstammen wie auch der Shivakult in Indien, wo dreiköpfige Gottheiten besonders oft vorkommen, einer Kultur, die mehr in den Kategorien der Zeit denkt, während vorherrschendes Raumdenken in vierköpfigen Gestalten sich ausdrückt.

A. Brunner S. J.

Gedanken zu einer Metaphysik des Dämonischen. Von J. M. Hebensperger. (56 S.) Donauwörth 1948, Cassianeum. DM 0.60.

Der Vortrag untersucht zuerst, ob philosophisch über das Dasein von Dämonen etwas auszumachen sei; über Wahrscheinlichkeiten führen diese Überlegungen nicht hinaus. Geschichtlich erscheint der dämonische Mensch als der von einer Idee ganz erfüllte, von Mächten vorangetragene oder -gepeitschte Mensch; diese Mächte werden nicht als eigene Kraft erfahren. Ihr Ansatzpunkt beim Menschen scheint das Unterbewußtsein zu sein. A. Brunner S. J.

Friedrich von Hügel, Religion als Ganzheit. Aus seinen Werken ausgewählt und übersetzt von Maria Schlüter-Hermkes. (480 Seiten.) Düsseldorf 1948, Patmos-Verlag. Geb. DM 16.50.

Baron Hügel (1852—1925) lebte in der schwierigen Zeit der Auseinandersetzung zwischen religiösem Glauben und wissenschaftlicher Erkenntnis, die schließlich infolge besonders der Verkennung der Grenzen der Wissenschaft zum Modernismus führte. Er stand vielen führenden Persönlichkeiten dieser Bewegung nahe, ist aber selbst nie Modernist geworden. Davor bewahrten ihn einmal seine innige und aufrichtige Frömmigkeit, dann seine Lehre vom Inkarnationalismus: als Religion des fleischgewordenen Sohne Gottes ist das Christentum nicht reine Innerlichkeit, sondern vereint in sich notwendig die drei Elemente der kirchlichen Institution, der rationalen Erkenntnis und der Mystik im Sinne der religiösen Erfahrung. Fehlt das eine dieser Elemente, so ist das Christentum nicht mehr echt.

Die Auswahl bietet die diesbezüglichen Haupttexte aus Hügels Hauptwerk „The Mystical Element of Religion"; dazu kommen Texte aus seinen Essays, die sich auf verschiedene Fragen des Dogmas und des inneren Lebens beziehen. Es ist zu begrüßen, daß zusammenhängende Partien geboten werden, die einen guten Einblick in die Art Hügels vermitteln. Die Übersetzung ist ausgezeichnet. In einem Nachwort zeichnet die Herausgeberin Hügels anziehende geistige Gestalt, die für jeden gebildeten katholischen Laien ein Vorbild sein könnte.

A. Brunner S. J.

Hagiographie

Die Stunde des hl. Franz von Assisi. Von Reinhold Schneider. (101 S.) Wedel, Alster Verlag Curt Brauns.

In dreifachem Ansatz führt Reinhold Schneider den Menschen von heute an den

Armen von Assisi heran: Das erste Kapitel bietet in gedrängter Form das Werden des Heiligen in seinem geschichtlichen Verlauf, das zweite umreißt die forma vitae, die innere Wesensgestalt des Franziskus, und, da er mehr als irgendein anderer Ordensstifter persönlich Form und Gesetz seiner Brüder ist, des Franziskanischen. Im dritten wird gefragt, wie die Zeit den Ruf zurückgab, der im heiligen Franz an sie ergangen war, und kurz angedeutet, wie sehr unsere gegenwärtige Stunde die Stunde des hl. Franz von neuem sein könnte. „Wenn aber die Mauern wirklich stürzen sollten . . ., so wird die Gestalt des Bettlers erscheinen zwischen den Trümmern im tiefen Dunkel der Nacht, und er wird hindurchschreiten durch den Untergang, unversehrbar und allein von der Gnade beschützt, und er wird in seiner Brust alles tragen, dessen die Menschheit jenseits des Untergangs bedarf: den Gehorsam gegen den Herrn und seine Stiftung, die Demut, die über die Welt siegt durch die völlige Unterwerfung unter alle, die Liebe, die sich jeder Anklage enthält, die Freiheit der vollkommenen Armut, die mächtig redende Glut der Heiligkeit und die ganze Herrlichkeit der in Christus verklärten Welt" (S. 101). Ein schmales Buch, das aber in seiner Dichte und Tiefe ein umfangreiches aufwiegt und einen ganz neuen Blick auf den Heiligen schenkt. F. Hillig S.J.

Adler und Taube. Eine Studie in Gegensätzen. Die heilige Teresa von Avila. Die heilige Therese von Lisieux. Von V. Sackville-West. (251 S.) Hamburg 1947, Christian Wegner. Geb. DM 9.—.

Hagiographie ist eine schwere Aufgabe. Auch ein begnadeter Erzähler mit psychologischem Scharfblick vermag ihr nicht gerecht zu werden, wenn er die Gestalt der Heiligen nicht von ihrer Mitte, von der religiösen Existenz her zu erfassen vermag. Dies Buch ist bei all seinen äußeren Vorzügen — Farbigkeit und Gewandtheit der Darstellung — ein Beispiel für solch ein Versagen. Die geistvolle Gattin Harald Nicholsons hat sich, gewiß nicht ohne Ernst und lautere Absicht, bemüht, dem modernen Engländer eine ihm fremde Welt wieder nahezubringen. Es konnte aber doch nur gewissermaßen ein anziehender Fremdenführer entstehen, der die Eindrücke eines ehrlich interessierten Touristen über ein ungewöhnliches und in mancher Hinsicht merkwürdiges Land wiedergibt. Es fehlt an der inneren Schau, die sich auch nicht durch gescheite — zuweilen ins Rationalistische abgleitende — Betrachtungen über das Wesen der Mystik ersetzen läßt. Die wesentlichen Konturen können so nicht hervortreten. Daß sie sich aus unserer Zeit heraus aufzeigen lassen, bewies erst kürzlich das schöne Buch des Schweizer protestantischen Theologen Walter Nigg „Große Heilige" (Zürich 1946) oder Ida Friederike Goerres' „Verborgenes Antlitz". Ein paar Beispiele mögen zeigen, woran es der Verf. fehlt: Wir erfahren nichts über den Zusammenhang zwischen der Krankheit Teresas von Avila in ihrer ersten Lebensphase und ihrer Gottesferne, über das Erlebnis im Oratorium angesichts des Christus an der Martersäule, durch das die göttliche Gnade gewaltig in ihr Leben eintrat und die entscheidende Umkehr bewirkte. Es werden uns allerhand Details über das mystische Erleben der Heiligen berichtet, aber die zentrale Bedeutung, die das „große Gespräch" (Walter Nigg) in ihrer gesamten Existenz hatte, wird nicht herausgearbeitet. Auch bei der Darstellung der hl. Therese von Lisieux dringt die Verfasserin nicht tief genug. Wenn sie etwa in der „Geschichte einer Seele" fast nur die negativen Seiten — den „Infantilismus", das „salbungsvoll Süßliche" sieht (S. 205) oder feststellt — einer der Eckpfeiler ihrer „Studie in Gegensätzen" —, die eigentliche Begabung dieser „nicht unnachahmlichen Heiligen" habe in ihrer Fähigkeit gelegen, „die täglichen Bedürfnisse des einfachen Volkes bildlich zum Ausdruck zu bringen", ihr Denken sei „nicht neu und ursprünglich" gewesen (S. 183), so braucht man nur nachzulesen, was I. F. Goerres über den „Durchbruch einer neuen und schöpferischen Gestalt christlichen Daseins" mitteilt, um zu erkennen, daß die wesentlichen Züge in ihrem „verborgenen Antlitz" nicht erfaßt wurden. O. M. von Nostitz

Philosophie

Die innere Stimme. Scham und Gewissen als Wesensausdruck menschlicher Personalität. Von Jakob Hommes. (34 S.) Freiburg i. Br. 1948, Karl Alber.

Es geht Hommes in dieser kurzen, aber anregenden Schrift letzten Endes um nichts Geringeres als die „Hinführung der heutigen, von Kierkegaard und Nietzsche ausgehenden Existentialdenker zur augustinisch-thomistischen Metaphysik" (8). Zu diesem Zweck unterzieht er zwei Grundphänomene der menschlichen Struktur: Scham und Gewissen, einer phänomenologischen

Beschreibung. Hierbei gelangt er zur Ablehnung jenes übersteigerten Objektivismus, der die besondere Eigenart des Menschen und seinen wesenhaften Unterschied von der übrigen Welt übersieht. So gibt Hommes dem Existentialismus recht, der es für unmöglich erachtet, das Ich mit den bloßen Mitteln der Welt zu interpretieren, und sich darum zur Überlegenheit des Ich gegenüber der Welt bekennt. Doch nun geht Hommes auch über die übersteigerte subjektivistische Position des Existentialismus hinaus. Am Beispiel eines um das Schuhwerk seiner Kinder besorgten Vaters von heute zeigt er, daß Gewissen und Scham nicht nur ein bestimmtes Seinwollen, persönliche Echtheit und Wahrheit und die Einheit eines persönlichen Lebensstil fordern und beurteilen, sondern außerdem noch ein ganz bestimmtes Seinwollen als Maßstab anlegen, nämlich das Wollen, so zu sein, wie es der Ordnung der Welt, zu der man sich im Handeln verhält, in Wahrheit entspricht. In das Seinwollen des Menschen ragt eben die vorgegebene Wirklichkeit seiner selbst und der Welt hinein, so daß der Imperativ „Werde du selbst!" die Forderung nach Beachtung und Anerkennung der gesamten Wirklichkeit in sich schließt. Wer allein ein von der Welt gelöstes „Man-selber-Sein" erstrebt, übersieht den auf das vorgegebene Wirkliche des eigenen Lebens und der äußeren Welt transzendierenden Charakter des menschlichen Daseins und verkennt das Wesen der Sittlichkeit, das in der „Übereinstimmung mit der objektiven Wirklichkeit besteht" (23). In alledem offenbart sich eine ursprüngliche Aufeinander-Angelegtheit von Welt und Selbst. Wenn aber die Treue zu sich selbst mit der Treue zu seinem wahren und wirklichen Sein in der Welt identisch ist, so ist sie es auch mit der Treue zu seinem Gott; denn das sein eigenes Sein in der Ordnung der Welt bezielende Selbst erfaßt in einer zweiten Transzendierung auch noch das als tragender Urgrund und als verpflichtendes Maß aufscheinende „Sein-selbst, welches das Sein Gottes ist" (33). H. Pfeil.

Auf dem Weg zu Augustinus. Von Heinz Zimmermann. (227 S.) München 1948, Kösel-Verlag. DM 5.50.

Der Ausgangspunkt dieser philosophischen Untersuchung ist die Fragwürdigkeit des modernen Denkens, das sich nicht nur durch einen groben Materialismus, sondern ebenso durch einen Psychologismus, der dem Körperlichen verhaftet bleibt und die Eigennatur der geistigen Werte leugnet, den Zugang zu Gott verbaut. Es ist das Anliegen des Verfassers, diesem Denken den Weg zu weisen, der die Seele über Raum, Zeit und Gestalt hinweg ins Reich des Unveränderlichen, zum dreieinigen Gott aufsteigen läßt. Diesen Weg ist Augustinus gegangen und so dient der Heilige als Führer, wenn auch der Verfasser nicht auf eine eigene Denkbahn verzichtet. Insbesondere erscheint uns der von ihm eingeführte Begriff der „Verbindung", mit dessen Hilfe er die ganze Skala der Werte als „eine Stufenfolge der verbindenden Geltungen" begreift (S. 102), der thomistischen Gedankenwelt näher zu stehen als der platonisch-augustinischen Ideenlehre. Im übrigen dürfte es in der Natur des Themas liegen, wenn sich auf diesem erkenntnistheoretischen „Weg zu Augustinus" trotz der reichen — zuweilen freilich etwas fragmentarischen — Zitate nicht die ganze Fülle des augustinischen Denkens erschließt, das immer von christlicher Liebessehnsucht gespeist wird und sich in letzter Demut vor dem Unbegreiflichen bescheidet.

O. M. von Nostitz

Gesetz und Freiheit. Eine Einführung in die Philosophie von G. W. Leibniz. Von H. L. Matzat. (113 S.) Köln 1948, Staufen-Verlag. DM 4.—.

An der Frage des Verhältnisses zwischen Gesetz und Freiheit wird die geschichtliche Stellung von Leibniz dargestellt. Der Ansatzpunkt ist für den Zweck gut gewählt. Leibniz versuchte eine Synthese zwischen dem mittelalterlichen Denken, das für Freiheit Platz hatte, und der neuen naturwissenschaftlichen Auffassung; sie ist wohl nicht so gut gelungen, wie Matzat anzunehmen scheint. Neben der als mechanisches Kunstwerk betrachteten Welt, wo alles nach einer innern Mechanik geschieht, die durch Gottes Willen nach dem Gesetz der höchsten Vollkommenheit festgelegt ist, steht unvermittelt der Gottesstaat der Freiheit. Leibniz sucht die Freiheit mit dem Determinismus der alles festlegenden Naturgesetze durch die Idee des infinitesimal Kleinen zu vereinen: zwischen zwei Determinationen bleiben immer noch unendlich viele Möglichkeiten. Aber so kommt es, daß die Freiheit immer ausschließlicher bloß in das Wie, also in das Innere verlegt wird, das auf das Was, den realen Ablauf keinen Einfluß hat. So kommt Leibniz zwischen Luther und Kant zu stehen. Gerade diese Verteilung — der Freiheit auf das Wie und der Notwendigkeit auf das Was — scheint uns nicht ohne Gefahr zu sein. A. Brunner S. J.

Max Scheler. Een Wortelen om hit Wezen van den Mens (Bibliotheek van Thomistische Wijsbegeerte). Von J. Nota S.J. (192 S.) Utrecht 1947, Het Spectrum.

Die Stellung des Menschen im Kosmos. Von Max Scheler. (99 S.) München 1947, Nymphenburger Verlagshandlung.

Der Verfasser bringt die Anthropologie der verschiedenen Perioden Schelers — dessen letztes Werk in einem vollständigen Neuabdruck erschienen ist — in Zusammenhang mit seinen Lebensschicksalen, was bei einem Philosophen, der so unmittelbar aus seinen Erlebnissen heraus philosophierte, nur zum Verständnis beitragen kann. Die von Sympathie für das Werk Schelers getragene Darstellung der Lehre ist sehr gut, und die Abwehr falscher Auffassungen durchweg richtig. Die Erklärung des Wesens der Phänomenologie dürfte etwas klarer sein, und ein Hinweis darauf, daß die Wesenheiten der Phänomenologen nicht mit den Essenzen der Scholastik zu verwechseln sind, wäre nützlich gewesen. Wir glauben auch nicht, daß durch die Zurückführung des Schelerschen Wertfühlens auf die Erkenntnis durch connaturalitas etwas gewonnen ist. Die connaturalitas deckt mehrere Arten der Erkenntnis und ist deswegen selbst problematisch. Es darf nicht vergessen werden, daß die aristotelische Erkenntnis- und Abstraktionslehre zu ausschließlich am wissenschaftlichen Erkennen gewonnen wurde und sich um die alltägliche, vorwissenschaftliche Erkenntnis und ihren auch geschichtlich bedingten Aufbau nicht gekümmert hat, und daß nach ihr ein geistiges Erfassen des Konkreten unmöglich sein mußte. A. Brunner S.J.

Biologie

Der Geist ist's, der lebendig macht. Von Karl Weiß. (160 S.) Münster/Westf. 1947, Regensberg.

Eine Biologie, die gerade den Christen bedrängende Fragen mit wissenschaftlicher Sachlichkeit behandelt, ist seit langem ein Bedürfnis, um so mehr, als sich auch nach Kriegsende schon wieder eine Reihe von Biologie-Büchern anbietet, deren oft recht massiv-positivistische Grundauffassung zum Teil offen hervortritt. Das vorliegende Werk bietet hier eine wertvolle Hilfe. Die Auswahl der biologischen Probleme und Tatsachen ist im allgemeinen so getroffen, daß man das Buch jedem belehrungsuchenden Christen nur empfehlen kann.

Nach einer einleitenden Besprechung der Urzeugungsfrage wird das biologische Tatsachenmaterial in drei Kapiteln geboten: Das Lebewesen (Einzelwesen, Leben in der Gemeinschaft, Fortpflanzung, Vererbung); Herkunft der heutigen Lebewesen (Entwicklungslehre, Tatsachen und heutiger Stand der Paläontologie, Herkunft des Menschen); Zusammenfassung (naturphilosophische Zusammenschau, die den Menschen als Schöpfungsziel wertet). Eine kritische Beleuchtung des Schöpfungsberichtes bildet den Schluß.

Zur Verdeutlichung des Textes wären etwas mehr Illustrationen dienlich gewesen. Einige Verallgemeinerungen treffen wohl nicht ganz das Richtige, so z.B. wenn die Grundgedanken Darwins als von der Wissenschaft völlig aufgegeben hingestellt werden (siehe dagegen M. Hartmann, Allgemeine Biologie, 1947, S. 710, wo auf die Bedeutung der Selektion in der heutigen Genetik hingewiesen wird), ferner wenn die Herkunft des menschlichen Leibes aus dem Tierreich als Ansicht „von Jesuiten" (S. 137) bezeichnet wird, wobei der Eindruck entstehen könnte, es handle sich um eine einheitliche Auffassung des Ordens, was durchaus nicht der Fall ist.

Wir legen das Buch mit der Gewißheit aus der Hand, daß es dem Christen im heutigen Kampf der Meinungen wesentliche Dienste leisten wird.

A. Haas S.J.

Vererbung und Entwicklung. Von Hermann Muckermann. (355 S.) Bonn 1947, Ferd. Dümmler.

Der weit über die Grenzen unseres Sprachgebietes hinaus bekannte Eugeniker bietet mit der wesentlich erweiterten 2. Auflage seines Buches eine wertvolle Gabe. Problematik und Tragweite einer Verbindung der beiden Titelbegriffe „Vererbung und Entwicklung" und vor allem die eugenischen Folgerungen aus einer solchen Verbindung sind durch die blutigen Erfahrungen der zurückliegenden Zeit in das Licht gerückt worden. Es war deshalb ein glücklicher Griff, daß der Verfasser in die Neuauflage seines Werkes die Erkenntnisse seines Buches „Eugenik" mit eingebaut hat. So haben wir nun ein Werk vor uns, das in seiner Darstellungskunst sowohl dem Fachmann wie dem Belehrung suchenden Laien (für den das Werk in erster Linie geschrieben ist) reiche Anregung bieten kann.

Das Buch gibt in fünf Kapiteln einen Überblick über die einschlägigen Forschungsergebnisse. Nach einer geschichtlichen Einleitung (Zelltheorie, Theorien der Stammesentwicklung, Geschichte der Vererbung und Eugenik) wird die Lehre von den biologischen Trägern der Vererbung und Entwicklung dargelegt (Bau der Zelle, Funktion der Kern- und Zellteilung, Fortpflanzung und Entwicklung). Es folgt eine Darstellung der wichtigsten Gesetze der Vererbung und Entwicklung (Mendels Gesetz von der Autonomie der Erbanlagen, Gesetzmäßigkeit des höheren Mendelismus). Sodann werden die gewonnenen Ergebnisse auf den Menschen angewandt (Menschliche Erbforschung, Ergebnisse der Stammesforschung). Den Schluß bildet das wichtige Kapitel über die eugenische Auswertung der Forschungsergebnisse.

Es sei noch erwähnt, daß der Verfasser, für den keine anderen Gesichtspunkte maßgebend waren als die Ergebnisse der Forschung, in der Neuauflage seines Werkes keine grundsätzlichen Änderungen vornehmen mußte. Seine streng wissenschaftliche Haltung hat ihm in der vergangenen nationalsozialistischen Zeit unverdiente Unterdrückung eingebracht. Um so mehr begrüßen wir das neue Buch, das wir nur in einer weiteren Auflage mit etwas besserem Bildmaterial versehen wünschten.

A. Haas S. J.

Erzählungen

Schlafende Gorgo. Vier Erzählungen von Hans Bütow. (144 S.) Freiburg 1948, Karl Alber.

Die erste Erzählung zeigt Max Dara, den Träumer, der Gedichte schrieb und der trotzdem kämpfen und sterben kann als wirklicher Held. Man liest diese Erzählung nicht, ohne ergriffen zu sein vom Schicksale eines Mannes, in dessen Leben der Kampf um die Freiheit steht und der bis zum Tode noch in der Sorge für seinen Bruder Will gutes Kind einer guten Mutter geblieben ist und getröstet stirbt, weil er vermeint, ihn durch das eigene Lebensopfer gerettet zu haben.

In der zweiten Erzählung stellt nach den Ferien ein Junge, den seine Eltern in ein Internat gesteckt haben, seine schwermütigen Betrachtungen an, wie ihm der Glaube an Liebe, Eltern, die Menschen und das Leben zerstört ist, weil niemand da ist, der ihn und seine reine Liebe zu Bettina versteht. „Sie haben alles zerstört. Ich möchte nie mehr nach Hause" (S. 81). Das ist der Schluß.

Die dritte Erzählung ist wohl die ergreifendste. Darin berichtet der evangelische Gefängnisgeistliche Martin von seinen Erlebnissen und von dem schwersten, die eigene Angst vor dem Sterben zu überwinden. Wie ein Symbol dafür, daß Leben unzerstörbar und unverlierbar ist, kommt uns das Sterben des jungen Gärtners an, der vor seiner Hinrichtung aus seiner Tasche ein paar Samenkörner fallen läßt, Salbeikörner, die später im Garten seiner Frau Blüte um Blüte treiben werden, ein Zeichen für alle: Es ist kein Leben umsonst, das den letzten Einsatz wagt, auch wenn es dabei äußerlich verliert.

Umsonst ist nur das Leben, das in der vierten Erzählung geschildert wird, das Leben dieser rätselhaften Frau, die nur die irdische Liebe kennt, deren Gesicht zum Gesicht der Gorgo wird, und die spürt, daß diese Liebe nie erfüllen und ausfüllen kann. Sie sucht mehr und sie fährt in der Nacht noch ins Freie und fährt mit ihrem Auto in den Nachtschnellzug, in den Tod.

Diese Erzählungen sind von einem geschrieben, der schreiben kann und viel Gespür hat für das seelisch schwer Sagbare. Die schlafende Gorgo zeigt den Menschen unserer Zeit, den Menschen auf der Flucht vor sich selber. Sie entläßt uns unbefriedigt, weil sie nicht um die letzte Zuflucht weiß.

G. Wolf S. J.

Das Mädchen Roberta. Erzählungen eines Richters. Von August van Cauwelaert. Übersetzt und herausgegeben von Karl Jacobs. (200 S.) München 1948, Karl Alber.

Ein Richter erzählt Szenen, die er in seiner Amtszeit dem Volksleben abgelauscht hat. Wir sehen hier Flandern einmal von einer anderen Seite, als Timmermans es uns schildert. In das Flandern Cauwelaerts ist die moderne Zeit eingebrochen und hat die verträumte Idylle hinweggefegt. Diese Menschen kommen von der Schattenseite des Lebens her, sie sind mit dem Gesetz in Konflikt geraten. Aber die liebenswerte Eigenart der Flamen strahlt doch auch noch von diesen Menschen aus. Das Buch bietet eine wertvolle Ergänzung der heutigen flämischen Literatur, da es dem uns bisher bekannten Bild Flanderns einen neuen Zug einfügt.

A. Hüpgens S. J.

Der Mensch der Flucht

Von AUGUST BRUNNER S. J.

„In früheren Zeiten war man allgemein über die Notwendigkeit der Religion einig. Man stritt sich darüber, welche Religion die wahre sei, man schlug sich sogar deswegen; aber niemand zweifelte daran, daß es eine religiöse Wahrheit gebe und daß Religion für das Leben wesentlich sei. Heute stehen die Religionen einer tiefgehenden und vorwärtsdrängenden Bewegung gegenüber, die leugnet, daß es eine religiöse Frage gebe, und die der Ansicht ist, der Fortschritt des Menschengeschlechts verlange, daß man aufhöre, sich mit religiösen Dingen abzugeben... Die Religionsfeindlichkeit der Gottlosenbewegung nimmt sich neben dieser ruhigen Religionslosigkeit etwas rückständig aus. Für diese Sichtweise wirft die Religion keine Wahrheitsfrage mehr auf; man sieht in ihr nur ein Phänomen neben andern, das man psychologisch, soziologisch und geschichtlich untersucht. Man kann sich diesem Studium mit Leidenschaft widmen und für religiöses Leben und religiöse Lehre die lebhafteste Sympathie empfinden, ohne daß die Frage nach ihrer Wahrheit sich stellt."

Mit diesen Worten beschreibt ein Beobachter der Zeit[1] die heutige religiöse Lage in den Ländern französischer und angelsächsischer Zunge. Diese „entschiedene und ruhige Religionslosigkeit" (ebda. S. 180) ist eine Erscheinung auf dem gesamten Gebiet der abendländischen Kultur. Sie wirft schicksalschwere Fragen auf für das Christentum und für die Kultur. Praktische Fragen, die in dem eben erwähnten Artikel kurz behandelt werden und denen wir hier nicht nachgehen wollen; der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß wie in den ersten christlichen Zeiten das unerschrockene Zeugnis einer christlichen Lebensführung vor der mündlichen und schriftlichen Verteidigung der Glaubenslehre kommen müsse. Eine andere wichtige Frage ist die nach den tieferen Gründen dieser Gleichgültigkeit, die selbst von Zweifeln nicht mehr beunruhigt ist und für die die Religion wie ein kurioses Überbleibsel vergangener Zeiten anmutet. Dem Menschen ist religiöses Verhalten wesentlich, so hatte man Jahrhunderte hindurch gelehrt. War diese Lehre ein Irrtum? Galt sie nur für den noch unreifen und unmündigen Menschen? Sollte sich die Behauptung von Auguste Comte (1798—1857) doch bewahrheiten, daß die Religion nur das Frühstadium der menschlichen Entwicklung kenn-

[1] Jacques Leclercq, Changements de Perspectives en Chrétienté, in: Etudes, Bd. 261 (1949), S. 179 und 181.

zeichnet? Wie ein Organ, dem die Entwicklung seine Aufgabe im Organismus entzogen hat, scheint die religiöse Anlage zu verkümmern und auszusterben. Religiös gleichgültige Menschen hat es wohl als einzelne zu jeder Zeit und überall gegeben. Neu ist, daß diese Gleichgültigkeit so weithin um sich greift, daß sie zum fast selbstverständlichen Verhalten des Durchschnittsmenschen wird, und zwar in den Kreisen der Gebildeten wie in der Masse; daß eine ganze Zeit glaubt, ohne Religion leben zu können.

Schaut man nun genauer zu, so ist die alte Lehre von der Religion als Wesensbestandteil menschlichen Lebens durch die Tatsachen keineswegs widerlegt. Gewiß, versteht man Religion im strengen Sinn nur als das lebendige Verhältnis des Menschen zu übermenschlichen personhaften Mächten, also zu Gott oder Göttern, so erscheint sie gemessen an dem Verhalten einer großen Zahl unserer Zeitgenossen überholt. Wenn man aber damit meint, daß jeder Mensch und jede geschichtliche Epoche irgendeinen Bereich der Wirklichkeit absolut setzt, so daß für sie dieser Bereich d i e Wirklichkeit darstellt und alle anderen an ihm das Maß ihres Wirklichseins und ihres Wertes finden, daß von diesem Bereich her das menschliche Leben sich versteht und sich seinen Sinn gibt, dann ist diese Lehre auch heute noch nicht erschüttert.

Was in unserer Zeit neu ist, was bisher in der Geschichte der Menschheit noch nie dagewesen war, das ist, daß der absolut gesetzte Bereich der tote Stoff ist. Sehen wir vom Christentum und der Religion des Alten Testamentes als der Religion eines rein personhaften und weltüberlegenen Gottes ab, so war der am öftesten in den heidnischen Religionen verabsolutierte Bereich das Leben, so wie der Mensch es in sich und um sich erfährt: stark leiblich-vital verstanden, aber nicht ohne Öffnung zu einer allerdings unvollkommenen Geistigkeit und Personhaftigkeit. Der unbelebte Stoff war in seiner rein wirkursächlich bestimmten, starren Seinsweise bis in die Zeiten der entstehenden Naturwissenschaften gar nicht in Sicht gekommen und man hatte in ihn die Strukturen des Lebendigen hineingesehen. Davon zeugt noch die Philosophie des Altertums wie die des Mittelalters. Die früheren heidnischen Religionen hatten so zwar innerweltliche, aber doch dem Menschlichen nahe und verwandte Bereiche zum Rang des Göttlichen erhoben. Die letzten Jahrhunderte jedoch verabsolutierten den am weitesten unter dem Menschen gelegenen Bereich, einen Bereich, der ihm so fremd, der so un-menschlich ist, daß er ihn gar nicht in seinem eigenen Ansichsein erfaßt. Das ist das Neue und Unerhörte.

Daß diese Verabsolutierung des Stoffes seit Jahrhunderten immer entschiedener vorandrängt und in unseren Tagen ganz offen auftritt — allerdings damit vielleicht auch vor ihrem Ende steht —, das beweist sichtbar die Stellung der Naturwissenschaft unter den andern Wissenschaften und die Bedeutung der Wirtschaft im Ganzen des heutigen Lebens. Wer die Geschichte der letzten Jahrhunderte überschaut, dem wird klar, wie

sehr die Wissenschaft vom Stoff, Physik und Chemie, gleichsam selbstverständlich für den eigentlichen Zugang zur Wirklichkeit gehalten wurde. Mit Eifer und Selbstaufopferung suchten die andern Wissenschaften und unter ihnen nicht zuletzt die Philosophie sich deren Methoden anzueignen, um als wahre Wissenschaften anerkannt zu werden. Welche Folge dies für die Metaphysik hatte, ist bekannt; man denkt nur an Kant. Könnte Metaphysik im menschlichen Bereich überhaupt aussterben, sie wäre diesen Experimenten längst erlegen. Einschlußweise wurde mit diesem Vorrang der physikalischen Erkenntnis auch der Seinsvorrang ihres Gegenstandes, des leblosen Stoffes, mitbehauptet. Stoffliches Sein galt als Sein im eigentlichen und vollen Sinn. Ist diese Überschätzung heute auch nicht mehr Sache der Forscher, der Wissenden, so bleibt sie doch, um mit einem bekannten Naturwissenschaftler[2] zu sprechen, der Aberglaube des heutigen Durchschnittsmenschen, der von dem Fortschritt der Naturwissenschaft alles, auch das Unmögliche, erwartet und sie mit einer Scheu betrachtet, die sich als ein Verfall der religiösen Scheu entlarvt.

Fast ungebrochen ist hingegen noch die Vorherrschaft des Stoffes über das Menschliche in der Stellung der Wirtschaft. Ihre Ansprüche gelten als einfachhin entscheidend. Ihr wird eine Eigengesetzlichkeit zugestanden, der sich alle anderen menschlichen Gebiete unterordnen müssen und der skrupellos alles geopfert wird. Was sich für sie nicht als nützlich erweist, wird gerade noch am Rande des Daseins geduldet, jedoch nur unter der Bedingung, daß es sich nicht unterfange, gegen ihre Forderungen aufzutreten. Was sich ihren tyrannischen Ansprüchen nicht beugt, wird mit Vorwürfen der Rückständigkeit, Mittelalterlichkeit, der Rückkehr in die Zeiten der Verdummung totgeschrien und neuestens auch physisch totgeschlagen. Verzicht auf Gewinn um religiöser und sittlicher Bedenken willen, außer wenn Ehrlichkeit z. B. sich doch wieder geschäftlich bewährt, erregt bei vielen nur ein verächtliches Mitleid.

Es ist nicht schwer einzusehen, daß da, wo eine solche Verabsolutierung der untersten Seinsstufe zur selbstverständlichen Haltung einer Zeit geworden ist, so daß an ihrer Richtigkeit keine Zweifel mehr aufkommen, Religion im eigentlichen Sinn unmöglich geworden ist. Religion ist persönliches Verhalten zu Mächten, die man als personhaft versteht, also zu Mächten, die in Freiheit das Geschehen lenken und hörend und verstehend sich andern Personen zuwenden können. Der Zugang zu ihnen aber ist der Glaube; denn wie anderswo[3] gezeigt wurde, ist der Zugang zum Bereich des Personhaften überhaupt Glaube als Anerkennung des Subjektseins der Person, der sich in der selbstlosen Liebe zu ihr vollendet. Dem Dasein personhaft gedachter göttlicher Mächte öffnet also der religiöse

[2] P. Lecomte du Noüy, Die Bestimmung des Menschen. Stuttgart 1948.
[3] Vgl. diese Zeitschritt, Dogmenglaube und Freiheit, Bd. 142, S. 401—414. — A. Brunner, Erkenntnistheorie, Kolmar 1945, Köln 1948, Kap. 7 — La Personne Incarnée, Paris 1947, Kap. 9 und 12.

Glaube, und zwar um so reiner und ausschließlicher, je reiner und stärker die personhafte Seinsweise des Göttlichen erkannt wird, also am entschiedensten im Christentum des dreipersönlichen Gottes, um dessen innersten Leben das Geschöpf nur wissen kann in glaubender Hinnahme seiner Offenbarung. Dieser Glaube hat nichts zu tun mit unsicherer, bloß wahrscheinlicher Erkenntnis. Er ist vielmehr der Zeit und dem Range nach die erste Erkenntnis, von der alle andern Erkenntnisarten nur abkünftige Teilelemente sind, deren letztes die Erkenntnis des Stoffes darstellt.

Dem Stoff gegenüber sind ganz andere Verhaltungsweisen angemessen. An die Stelle der gläubigen Hinnahme der Offenbarung eines persönlichen Eigenlebens tritt die eigenwillige Forschung mit dem Ziel der Beherrschung durch eigene Einsicht. Außer diesem Willen und der nötigen Verstandesschärfe ist nichts weiter erfordert, vor allem keine besondere religiös-sittliche Haltung. Ob der Forscher beabsichtigt, seine Ergebnisse zum Wohle der Menschheit zu verwenden oder damit Waffen der Vernichtung zu schmieden, ob er an eine weitere Verwendung gar nicht denkend nur seinem Wissensdrang nachgeht oder ob er durch große Leistungen sich Ansehen und Stellung erringen will, das alles hat auf seine Erkenntnis hier keinen Einfluß. Ehrfurcht, Anerkennung und ähnliche Haltungen sind hier sinnlos.

Das stoffliche Geschehen selbst ist einzig von der Wirkursächlichkeit, und zwar der rein stofflichen, bestimmt. Blind für alle höheren Werte geht es über diese hinweg und zerstört die höchsten Werke des menschlichen Geistes ebenso gleichgültig wie die elendeste Hütte. Es hört sozusagen nur auf die stoffliche Kraft, die rohe Gewalt. Alles andere existiert für den Stoff nicht.

Wenn nun eine Zeit immer mehr im Stoff die letzte Tiefe der Wirklichkeit erblickt, wenn hinter allem Geschehen keine persönliche Macht mehr steht, die es in der Hand hat, sondern der mechanische Ablauf des stofflichen Geschehens sich selbst genügt, da kann vor einem so verstandenen Absoluten keine religiöse Haltung mehr in Frage kommen. Glaube wird zu einem vorläufigen, unselbständigen und bloß wahrscheinlichen Hinnehmen, das der Erkenntnisfortschritt eines Tages durch eigene Einsicht ersetzen wird. An die Stelle der Anbetung und der Liebe tritt der Wille zur Beherrschung, zur Planung. Den sinnlos gewordenen Kult — in den entleerten Weltenräumen hört niemand auf das Lob, die Huldigung und die Bitten — ersetzt der Umgang mit der Maschine und die Bewunderung der Technik. Der Ingenieur und der Forscher sind die Priester der neuen Zeit und die Laboratorien ihre Heiligtümer. Die gesamte Wirklichkeit ist für die stumpfe Sehkraft des Geistes undurchdringlich geworden. Sie weist nicht über sich hinaus. Denn der Stoff *ist* ja nur, er *bedeutet* nichts. Folglich ist die Symbolkraft versiegt und mit ihr die Fähigkeit zu Feier und Kult. Die ahnende Schau des Geheimnisses versagt in einer positivistisch kahlen Welt. Im Stoff gibt es wohl vorläufig

noch Unbekanntes, aber kein Geheimnis. Geheimnis lebt nur im Bereich personhaften Seins.

Je mehr die Absolutsetzung des Stofflichen zur allgemeinen und selbstverständlichen Haltung der Zeit wird, um so gründlicher verkümmert alles, was dem Bereich des Personhaften zugehört. Fortschreitend wird der Mensch für das Religiöse unempfänglicher. Der Platz Gottes ist ja besetzt vom Stoff. Einem Absoluten gegenüber, das man zugleich beherrschen will — der innere Widerspruch, an dem diese Haltung krankt —, treten heilige Scheu und liebende Verehrung nur in verzerrten Ersatzerscheinungen auf. Der religiöse Quellgrund ist am Versiegen. Die kümmerlichen Reste religiösen Verlangens befriedigt man durch plumpen Aberglauben, durch Kult von Führern, Boxern und Filmdiven und durch Versinken in der Masse. Besonders sichtbar wird dies bei großen sportlichen Veranstaltungen. Daß diese für die Menge der Zuschauer den Charakter des Religiösen annehmen, darauf hat schon vor Jahren E. Jünger in seinem Buch „Der Arbeiter", allerdings wie auf einen erfreulichen Fortschritt, hingewiesen. Vermassung entspricht ja der Seinsweise des Stoffes, wo die letzten Bestandteile sich fast gar nicht mehr voneinander unterscheiden und alle in gleicher Weise von den Ursachen vorangetrieben werden.

In der Masse zu verschwinden und sich selbst zu verlieren, wird hier ersehnt wie das Eingehen in das Heil. Die Verantwortung verliert ihren Sinn. Nur das Ergebnis zählt, nicht die Gesinnung. Mit welchen Mitteln es erreicht wurde — und das hier sich fast unfehlbar aufdrängende Mittel ist die rohe Gewalt —, ist gleichgültig. Im Stofflichen wirkt jede Kraft sich völlig aus; Widerstand gibt es nur im Lebendigen und vor allem im Personhaften. Darum erlahmt der Widerstand gegen die physisch überlegene Macht; man hält sie ja für unüberwindlich. Das unentschuldbarste Tun gilt als entschuldigt, wenn es auf Befehl geschieht oder sonst Nachteile zu gewärtigen sind. Unlösliche Bindungen, Einsatz der Treue bis zum Tode trotz allem, was da kommen mag, werden unverständlich, wie die heutige Ehekrise zeigt; und in der Tat sind sie unter solchen Voraussetzungen auch sinnlos. Entscheidend in allem ist wie im Stoff die stärkere äußere Macht oder die größere sinnliche Anziehung.

Das Beispiel des heutigen Menschen beweist aufs neue, aber auf furchtbare Art, die tiefe Wahrheit, daß die Seinsweise des absolut gesetzten Bereichs zurückwirkt auf den Menschen und ihn nach sich formt. Nicht nach sich bildet der Mensch seine Götter oder seinen Gott, wie man gesagt hat, sondern er wird selbst zum Ebenbild seines Gottes oder seines Götzen. Der heutige Mensch hat den Stoff vergöttlicht, den Bereich, der in stummer, eisiger Gleichgültigkeit für alle höheren Werte am weitesten unter ihm liegt. Daß der Mensch selbst immer unmenschlicher geworden ist, daß die Fähigkeiten, höhere Werte zu schauen und zu pflegen, in ihm verkümmerten, ist die natürliche Folge dieser Verirrung, deren ent-

setzliche Auswirkungen wir in Angst und Schrecken erfahren. Die Menge der heutigen Menschen ist religiös gleichgültig und unempfänglich geworden, nicht so sehr durch eigene als durch kollektive Schuld von Jahrhunderten; das ist das unvermeidliche Ergebnis dieser letzten Vorentscheidung der Wirklichkeit gegenüber.

Es erhebt sich aber die Frage, wie der Mensch dazu kommen konnte, gerade den untersten und ärmsten Seinsbereich absolut zu setzen, einen Bereich, der doch nur als Mittel in Frage kommen kann. Wußte doch schon die alte Sage vom König Midas, daß vom Gold unmittelbar niemand leben kann. Es ist nicht anzunehmen, daß diese Vergötzung um des Stoffes willen geschehen ist, so sehr am Beginn die Neuheit seiner eben entdeckten Seinsweise den Irrtum erleichtert haben mag. Aber dann mußte die Hinwendung zum Stoff in ihrer Tiefe eine Flucht sein, Flucht vor etwas, was man nicht mehr ertragen wollte. Die Hinwendung war also bestimmt von einer Abwendung; und was im Stoff fehlt, das zeigt uns an, wovor man floh. Der Mensch der letzten Jahrhunderte ist der Mensch der Flucht vor der Verantwortung, damit vor seinem Personsein, vor dem Menschsein, schließlich und zutiefst vor dem persönlichen Gott des Christentums. Zu den alten Göttern des Heidentums konnte man ehrlicherweise nicht mehr zurückkehren. So wandte man sich dem zu, was noch keine Zeit vergöttlicht hatte. Aber diese Flucht gab sich vor sich selber als etwas Positives aus, als Befreiung des Menschen durch Erkenntnis und Beherrschung der Welt. Sie hat sich mit religiöser Inbrunst der Naturforschung gewidmet und hier Großes geleistet. Doch sind ihre letzten Ziele heute bereits fragwürdig; der Mensch ist nicht frei und die stofflichen Kräfte gewinnen über ihn die Übermacht. Die Gottferne des heutigen Menschen beruht auf einer letzten Haltung, die frei ist, aber frei nicht im Sinne eines gewöhnlichen Willensentschlusses, da sie vor einem solchen liegt. Wir alle stehen durch die Umwelt unter ihrem Einfluß; religiös und gläubig kann der einzelne heute nur im Gegensatz zu seiner Zeit sein und auch im Gegensatz zu vielem in sich selber. Die Religion der meisten Gläubigen ist darum gleichsam gebrochen und ermangelt der frischen Überzeugungskraft, wenn sie sich ihrer nicht geradezu schämen. Was am Anfang die Auflehnung weniger war, deren Folgen durch den noch lebendigen Glauben der vielen überdeckt wurden, das ist jetzt zur selbstverständlichen Haltung der Menge geworden und wirkt sich nunmehr aus, ohne daß die noch bestehenden religiösen Mächte ihm wirksam Einhalt gebieten können.

Was aber war der erste Anlaß zu einer solchen Flucht? Es war wohl dies, daß Person zu sein, besonders wie das Christentum es verlangt, eine schwere Aufgabe ist. Person ist nicht einfach gegeben wie der Stoff; sie ist immer auch aufgegeben; aufgegeben angesichts des lebendigen Gottes, dem der Mensch für seine Taten antworten muß. Dieser Gott aber ist für alle Bestechung unzugänglich und allen Drohungen unerreichbar.

Vor seinem durchdringenden Blick zählt nur das, was der Mensch ist, nicht das, wofür er sich ausgibt. Ihm ist der Mensch ganz überantwortet, einer reinen, heiligen Gerechtigkeit. Den sündigen Menschen reizt seine Ohnmacht vor Gott zur Auflehnung. Mit Gottes Übermacht versöhnt nur selbstlos anerkennende, anbetende Liebe, in der er der göttlichen Liebe begegnet. Aber diese Selbstlosigkeit ist den unterpersönlichen Mächten im Menschen zu hoch und zu schwer. Der Glaube stößt in eine Welt vor, die es für sie nicht gibt, also nach ihnen ins Nichts. Von ihnen aus ist er ein ständiges Wagnis, für dessen Erfolg nichts bürgt. Aus all dem versteht man, warum keine andere Religion so reine und opferbereite Hingabe, aber auch so leidenschaftliche und haßerfüllte Ablehnung hervorgerufen hat wie das Christentum.

Wir beobachten im Spätmittelalter ein Nachlassen der innersten Kraft des Religiösen. Es ist, als ob der Mensch selbst den noch so unvollkommenen Versuch einer christlichen Welt, wie ihn das Mittelalter darstellt, nicht länger hätte ertragen können. Zuerst warf er sich mehr auf das Äußere des religiösen Bereichs. Da mußte ihm die Religion zur Last werden. Als er nun in der Antike eine Zeit entdeckte, die nicht unter den Forderungen des Christentums gestanden hatte, da schaute er sie mit der ganzen verklärenden Kraft der Sehnsucht wie eine Welt schönen und hohen Menschentums von reinstem Glück. Gleichzeitig entdeckte er aber die Natur, die Natur der stofflichen Kräfte und die Möglichkeit, sie zu lenken und zum eigenen Vorteil zu beherrschen. Neue Welten taten sich ihm auf, ungeahnte Möglichkeiten. Ihnen wandte er sich zu, aber — und hier lag die Verirrung — mit religiöser Kraft und Inbrunst. Denn hier fand er, was er im geheimen begehrte: eine Welt, die keine Verantwortung, keine persönliche Hingabe, keinen Glauben kennt, eine Welt, deren notwendiges Geschehen für Sünde und Schuld keinen Platz läßt; eine Welt, in der alles ist und nichts aufgegeben ist außer der Erkenntnis dessen, was ist. Wenn die ganze Wirklichkeit wäre wie dieser Stoff, wenn man im Grunde selbst nichts anderes wäre, wie vieles bliebe einem erspart, wie verschwände da die quälende Unsicherheit des Daseins! Daß es an Gründen nicht mangelte, die die Abwendung vom Bisherigen zu rechtfertigen schienen, ist klar; die wirkliche oder vermeintliche Enge und Rückständigkeit der Vertreter der Religion, ihre persönlichen Fehler und Schwächen, das Beharren auf bloß zeitbedingten Rechten, die durch die Entwicklung an andere Stellen übergegangen waren, das alles fehlte nicht, wie er zu keiner Zeit ganz gefehlt hat und fehlen wird, solange die Kirche aus Menschen besteht.

Das erste Gefühl nach dieser Abwendung von Gott war das einer Befreiung von einer unerträglichen Last zu einem höheren Menschentum. Der Mensch hatte nun nichts mehr über sich. Er war der irdische Gott. So kam es zunächst zu einer Vergötterung des naturbeherrschenden Menschen, des Menschengeistes, der so Großes zuwege brachte, Entdeckung

auf Entdeckung. In den rationalistischen und idealistischen Systemen gab sich die neue Haltung ihre eigene Rechtfertigung. Der Kult der Vernunft und dann der Bildung wurde zum Religionsersatz.

Doch ist es auffällig, daß mit dieser Vergötterung fast von Anfang an ein anderes Bestreben Hand in Hand geht, das ihr widerspricht, so wenig man es gemerkt hat; wir meinen die für sich allein unverständliche, geradezu krankhafte Sucht, den Menschen herabzusetzen, aus ihm ein Bündel naturhafter Kräfte zu machen. Das begann schon mit dem englischen Empirismus der Locke, Hobbes und Hume. Die Entwicklungslehre wurde begierig aufgegriffen, um sich zu überreden, man sei doch im Grunde nur ein höher entwickeltes Tier. Die Psychoanalyse verstand den Menschen als verkappten Sexualbetrieb; der Marxismus und Materialismus endlich sagen nackt und schamlos aus, was im Grunde immer schon gemeint war. Damit hängt zusammen, daß man ununterbrochen gerade gegen Freiheit und Unsterblichkeit, auf denen die Würde des Menschen gründet, Sturm lief. Wenn Bergson vom „homo faber", dem Werkzeuge verfertigenden Menschen sprach und Sartre den Menschen definiert als das vergebliche Urverlangen, sich bewußt die Seinsweise des Stoffes anzueignen, dann haben sie damit zwar nicht das Wesen des Menschen schlechthin ausgesprochen, wohl aber die Gestalt des heutigen Menschen.

Schließlich ist selbst die erwähnte Menschenvergötterung nicht so weit von all dem entfernt, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. War der Mensch doch schon für Descartes nur mehr Denken; und dieses Denken verstand sich selbst als mathematisches und naturwissenschaftliches. Das bedeutet nichts anderes, als daß der Geist auf den unpersönlichen Randbezirk seines Seins eingeschränkt und so entleert wurde. Die Erkenntnis selbst aber war nur mehr dem Stoff zugekehrt, eine Erkenntnis, bei der die personhaften Kräfte des Menschen bloß noch rein äußerlich ins Spiel treten.

Wenn aber der Mensch vermeinte, durch Absolutsetzung des Stoffs der Verantwortung und dem Glauben zu entgehen und sein eigener Herr zu werden, so hat er sich getäuscht. Absolutsetzung bedeutet Unterwerfung, ob man es weiß oder nicht, Unterwerfung je nach der Seinsart des Absoluten. Ist dieses personhaft, so fordert es freie, menschenwürdige Anbetung und Gehorsam. Dem Stoff gegenüber kommt nur unfreie Knechtschaft, Beugung unter die rohe Gewalt in Frage. Daß es dazu gekommen ist, haben wir erfahren. Man hat von der Herrschaft der Maschine über den Menschen gesprochen und festgestellt, daß sie ihm übermächtig geworden ist. Die Maschinen sind daran unschuldig. Denn der Mensch hatte sich ihnen bereits unterworfen, als die meisten von ihnen noch nicht erfunden waren. Die Sklaverei rastloser und eintöniger Arbeit, nur unterbrochen von seelenlosen Zerstreuungen, ist der Dienst, den der Gott der Zeit allen unerbittlich aufzwingt. Das sinnlose Hasten ohne innere Muße spiegelt die unaufhörliche Bewegtheit des Stoffes wieder, die auf

kein eigenes Ziel zugeht. Und diese Fron vollzieht der heutige Mensch mit einem humorlosen Ernst, ja mit Ingrimm. Hat er doch den inneren Abstand zu den Dingen verloren, die königliche Freiheit, sich über sie und sich selbst zu erheben. Was ihm ein Mittel hätte werden können zum Aufstieg zu edlerer Menschlichkeit — Presse, Kino und Rundfunk —, das verwandelte er in eine Apparatur der Flucht, die es ihm erspart, sich mit sich selbst angesichts der großen Lebensfragen allein zu finden.

In der erschreckenden Krise der Verantwortung, die wir durchleben, gibt sich der Mensch auch an den höchsten Posten nur mehr für einen intelligenten ausführenden Automaten aus. Den wahren Gehorsam, vor allem den religiösen — aber schließlich ist jeder echte Gehorsam religiös begründet —, hat man noch vor kurzer Zeit nicht lächerlich genug machen können. Dafür nimmt man nun die entwürdigendste Kriecherei schweigend hin. Der sich selbst entfremdete Mensch ist wie der Stoff ohne eigene Seinsmitte; er ist Material geworden wie sein Götze. Er ist unmenschlich; er wird es immer mehr, je rascher die geistigen Kräfte, die aus der Vergangenheit noch nachwirken, aufgebraucht werden, ohne daß persönlicher Einsatz sie genügend erneuert. Er wird zur schönen blonden Bestie — nur daß sie meist weder blond noch schön ist —, zum höher entwickelten Tier, dessen sich die Tiere nur schämen könnten. So groß ist bereits seine Blindheit für die geistige Wirklichkeit, daß er sie mit halbwegs gutem Gewissem als Einbildung behandeln kann. Was Wunder, wenn Diktatoren mit den Menschen umgehen wie mit unfreien Sachen, die man gebraucht, solange sie dienen, und dann einfach wegwirft; denn der Mensch ruft ja in seinem Allertiefsten seit Jahrhunderten danach, der Verantwortung und damit sich selbst und Gott zu entgehen! Hinter allem aber gähnt, erschreckend und berückend zugleich, das Nichts der Sinnlosigkeit. Das stoffliche Geschehen ist für sich allein sinnfrei. Auf den Menschen zurückschlagend wird die Sinnfreiheit zur Sinnlosigkeit, die heute, wo die Versuche, dem Leben aus dem Innerweltlichen einen Sinn zu geben, einer nach dem andern fehlgeschlagen haben, unverhüllt dem Menschen entgegentritt.

So ist die Kultur der letzten Jahrhunderte zu einem großen Teil aufgebaut auf geheimer Flucht und kollektivem Selbstbetrug. Immer geringer wurden die aufbauenden Kräfte, die ja nicht mit einem Schlag verschwanden und heute wie immer, aber stets schwächer und aussichtsloser, an der Arbeit sind. Der Mensch hat sich selbst des Glaubens und der Anbetung unfähig gemacht. Daß eine solche Kultur von Krise zu Krise stürzt und schließlich an sich selbst zerbrechen muß, ist selbstverständlich. Was wir erleben, ist der Einsturz eines Baus, der auf einer großen Lüge gründet. Aber wir hoffen zuversichtlich, daß dieses Ende, das uns bedroht, auch der zwar schmerzhafte, aber unvermeidliche Durchgang ist zu einem neuen Anfang, wo die hohen Werte des Menschseins wieder aufleuchten, ohne daß die wahren und des Bestehens wür-

digen Errungenschaften der letzten Jahrhunderte aufgegeben werden müßten. Diese Hoffnung mag uns aufrecht halten inmitten einer stürzenden Welt, die wie in den Tagen vor der Sintflut nur an eines denkt: im Vergnügen Vergessen zu suchen vor dem unheimlichen Gefühl, in einer sinnlos gewordenen Zeit zu leben.

Die neue Anthropologie im Zeitalter der Technik

Von HERMANN MUCKERMANN

Am frühen Morgen des „Technischen Zeitalters", das ist um die Wende des 18. Jahrhunderts, veröffentlichte Immanuel Kant eine gründliche Abhandlung über Anthropologie, die seine Vorlesungen an der Universität Königsberg zusammenfassen sollte. Kant ist der Begründer der wissenschaftlichen Anthropologie. Der Schrift aus dem Jahre 1798 gingen andere kleinere Schriften über Anthropologie voraus. Erwähnt sei vor allem die Abhandlung aus dem Jahre 1775 „Von den verschiedenen Rassen der Menschen." Die Arbeit von 1798 geht weit tiefer auf das Menschentum selbst ein. Sie ist wesentlich psychologisch. Sie trägt den Titel: „Die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht" — zum Unterschied von einer physiologischen Anthropologie. Letztere erweise, was die Natur aus dem Menschen mache, erstere was er selbst durch seinen freien Eingriff aus sich mache. Köstliche Lebensweisheit lernt man noch heute aus Kants Arbeit. Ich erinnere an das warnende Wort, daß die Kenntnis der Menschenrassen zum Spiel der Natur gehöre und darum nur die theoretische Weltkenntnis vermehren könne. Die Technik, die doch auch zu den „pragmata" gehört, wird allerdings nicht erwähnt. Das ist verständlich; denn damals hatte das „Technische Zeitalter" gerade begonnen. Es sei daran erinnert, daß George Stephensons Lokomotive ihre erste Fahrt auf einer Schienenbahn zwischen Liverpool und Manchester am 8. Oktober 1829 durchführte.

Inzwischen mehrten sich Erfindungen von ungeheurer Tragweite und durchdrangen alle Lebenskreise der Kulturmenschheit. Eine Umprägung, die indirekt sogar die Phylogenie des Menschen erfaßt haben dürfte, veränderte nach und nach die Beziehung des Menschen zu den Werken seiner Hände. Auch das soziale Leben strebte neuen Problemen zu, und die Kulturgestaltung empfing gleichsam ein neues Gesicht.

Im eiligen Gang dieser Entwicklung haben bedeutende Menschen, und unter ihnen auch Ingenieure, versucht, lenkend in die technische Umformung der Zeit einzugreifen. Sie waren begeisterte Förderer ihrer Wissenschaft. Doch gleichzeitig erkannten sie die Gefahr, die darin liegen mußte, daß die Technik von einseitig geformten oder gar sittlich verwilderten Menschen aus ihrer dienenden Stellung hinausgedrängt würde, um alles zu beherrschen und sogar den Menschen selbst in eine

Maschine zu verwandeln, die man abnutzt und wegwirft. Ihre Sorge kommt in manchem Wort zum Ausdruck, das als heimliche Klage gegenüber der Wissenschaft vom Menschen zu deuten ist.

Leider hat die Anthropologie eine Entwicklung genommen, die sich auf die Erforschung von Formen und Farben beschränkte und somit nichts mehr mit dem Menschentum als solchem zu tun hatte. Sie verlor sogar als rein physische Anthropologie das Organ für jene heimlichen Klagen. Die Folge war, daß die Technik — den Launen der Habsucht preisgegeben — auf eigener Spur einherging, bis am Ende die Menschheit nach unseligen Erlebnissen die bange Frage aufwarf, ob nicht die Technik ihre eigenen Segnungen vernichtet und die Menschheit hoffnungslos in die Abgründe des Todes stürzt.

Erst jetzt erwacht die Anthropologie zum vollen Bewußtsein ihrer Verantwortung. Sie besinnt sich auf ihr wahres Wesen und greift in alle Grenzgebiete der Natur- und Geisteswissenschaften hinein, um die Stellung des Menschen im Naturganzen neu zu entdecken und um in Übereinstimmung mit ihrer Einsicht vor allem durch die ethische Beeinflussung des Menschen das drohende Unheil abzuwenden und dem Menschen die Einsicht und Kraft zur vernünftigen Lenkung der Technik zurückzugeben.

Damit stehen wir mitten in unserem Thema. Zunächst muß ich die neue Anthropologie in ihrer Grundrichtung kennzeichnen, um sodann ihren Wert für die harmonische Formung des „Technischen Zeitalters" zu zeigen.

I. Die neue Anthropologie ist nicht mehr nur physische Anthropologie. Der Ausbau im Sinne Kants und weit über Kant hinaus hat begonnen. Er wird durch eine dreifache Betrachtungsweise bestimmt; ich möchte sie als die biologische, die psychisch-geistige und die transzendente bezeichnen. Nur ist wohl zu bedenken, daß man diese Betrachtungsweisen aufs innigste miteinander verbindet. Der Grund liegt in der Lebenseinheit des Menschen, die ihn trotz der deutlichen Unterscheidung einer vielfältigen Schichtung zu einer geisterfüllten Ganzheit verknüpft, die bei entsprechender Selbsterziehung normalerweise die Person zur Persönlichkeit entfaltet und damit den Fortschritt der Technik fördert, ohne das Fortschreiten des Menschentums im Menschen zu gefährden.

1. Die biologische Betrachtungsweise erschließt uns gewissermaßen die Grundschicht der Persönlichkeit und ihre verschiedene und doch wieder sich ergänzende geschlechtliche Ausprägung. Determinierende Erbanlagen aus einer bis in fernste Generationen zurückreichenden Keimgeschichte verbinden sich mit sogenannten „katalysatorischen Einflüssen", hauptsächlich hormonaler Art, die, selbst wieder abhängig vom lebendigen Protoplasma und seinem Erbgang, durch ein zentrales Nervensystem die Anlagen gleichsam realisieren. Hinzu kommt die Abhängigkeit von einer Umwelt, in die sich der Organismus einschmiegt, indem er

gleichzeitig umformend die gegenseitige Abstimmung aufeinander versucht. Die Wechselwirkung der determinierenden Erbanlagen, der realisierenden „Biokatalysatoren", und des moderierenden zentralen Nervensystems ist derart, daß ein beständiges Ineinandergreifen erfolgt, und zwar so, daß der Organismus nicht als Summe von Teilen, sondern als Ganzes die entscheidende Idee aller Einzelwirkungen zu sein scheint.

Die menschliche Erblehre, die in der alten Anthropologie allzu mechanisch in schicksalhaft mechanische Formeln gebannt wurde, löst sich aus ihren isolierenden Fesseln. Der Schicksalsgedanke zerbricht, je weiter die Forschung über das Ineinandergreifen der Kräfte innerhalb des menschlichen Organismus fortschreitet. Therapeutische Entschließungen, die einer besser unterrichteten Einsicht folgen, hemmen oder verhüten Auswirkungen, die bis dahin infolge einseitiger Anwendung von Erbformeln unausweichlich zu sein schienen. Die Erfolge einer ablenkenden Arbeitstherapie sind beachtlich. Auch die Organtherapie ist nicht hoffnungslos. Selbst der Gedanke der Heilung eines kranken Erbgefüges oder seiner hormonalen Störung erscheint in der Perspektive der Zukunft durchaus nicht abwegig. Das gilt auch von sogenannten erblichen Geisteskrankheiten, die zudem wahrscheinlich Stoffwechselkrankheiten sind und als solche ärztlicher Behandlung zugänglicher sein würden.

Selbst der Entwicklungsgang der Menschheit kann nicht mehr ein unausweichliches Schicksal genannt werden. Vorwärts tastende Forschungen über die Vielfältigkeit der Ursachen der Entwicklung und über mögliche Eingriffe des Menschen in die Geschichte seines eigenen Geschlechts, zum Beispiel durch Auslese bei der Eheschliessung und durch Beeinflussung von Lebensbedingungen, lassen den versöhnenden Gedanken der Lenkung erkennen.

Die Idee der Ganzheit, die die Grundschichtung des Menschen als lebendigen Organismus umgreift, gewinnt höchsten Wert für die Gestaltung der Lebenskreise der Menschheit. Das Einzelwohl und das Wohl der Gemeinschaft können nur erreicht werden, wenn der Mensch die Ehrfurcht gegenüber der inneren Geschlossenheit seiner unendlich feinen Natur in all ihren Gestaltungen und Funktionen zurückgewinnt.

2. Damit habe ich bereits die zweite Betrachtungsweise der neuen Anthropologie berührt, die sich unter Voraussetzung der biologischen zur p s y c h i s c h - g e i s t i g e n erhebt. Sie allein enthüllt das eigentliche Wesen des Menschen, das ihn von allen anderen Organismen unterscheidet. Die Gewinnung des aufrechten Ganges des Menschen im Laufe seiner Phylogenie hatte die Emporwölbung des Gehirnschädels zur Folge, der wie eine kostbare Truhe jene unzählbare Menge feinster Nervengebilde enthält, die durch feinste Ausläufer untereinander und mit allen anderen Nervenzentren verbunden das unendlich komplizierte Instrument darstellt, das die Ausübung psychisch-geistiger Funktionen ermöglicht.

Die letzte Zusammenfassung zur inneren Einheit des Lebens erfüllt sich durch die geistige Natur des Menschen, die die tieferen Schichten durchseelt und vor allem durch zwei Fähigkeiten ihre staunenswerte Überlegenheit offenbart.

Die erste Fähigkeit beruht auf der Begabung, Einsichten zu gewinnen, die, aus dem Konkreten von Farbe und Form gelöst, nicht nur Sinnesassoziationen, sondern auch allgemeine Ideen vermitteln und so die Grundlage für vernünftige Überlegungen sind. Der Mensch vermag zweckbewußt zu handeln, um sich selbst und dem ganzen Kosmos ein neues, höheres Sein zu vermitteln, das wir als „Kultur" bezeichnen.

Hinzu kommt die Fähigkeit der freien Selbstbestimmung, die wiederum nur dem Menschen als höchste Auszeichnung eigen ist und ohne die er seine Kulturarbeit an sich selbst und im übrigen Kosmos nicht verwirklichen könnte. Die freie Selbstbestimmung setzt eine entsprechende physische Kausalität voraus, ohne daß diese die Möglichkeit der Wahl auf Grundlage verschiedenwertiger Motive anzutasten braucht.

Durch seine geistige Natur wird der Mensch zur Person, die in dem Maße zur Persönlichkeit emporwächst, als die harmonische Entwicklung aller Anlagen ein einheitliches Gepräge gewinnt. Von großer Bedeutung ist die Zwiefalt der Geschlechter und ganz allgemein die Vielfalt in der Menschheitsgestaltung. Diese Zwiefalt und Vielfalt zu erforschen und in ihrer Bedeutung aufzuzeigen, ist eine wichtige anthropologische Aufgabe. Doch nicht weniger wichtig ist es, zu begreifen, daß die beiden Geschlechter und alle Menschen aller Rassen grundsätzlich von gleicher Art sind, was ja auch aus der biologischen Einheit der Menschheit abgeleitet werden kann. Je weiter die Forschung fortschreitet, um so mehr verstärkt sich die Anschauung, daß die Menschheit trotz aller Vielfalt aus einem einzigen Stamm hervorgegangen ist, dessen Ursprung vielleicht nördlich von den berühmten Siwalik-Hügeln am Fuße der Himalajakette vermutet werden darf.

3. Sowohl die biologische als auch die psychisch-geistige Betrachtungsweise drängt zu einer letzten Vollendung, der sich die neue Anthropologie nicht verschließen darf. Denn es ist der Wissenschaft von heute nicht mehr eigen, daß sie Erkenntnisse ausschließt, die über die Sinneserfahrung und über die unmittelbare Ableitung aus der Sinneserfahrung hinausgehen. Sie wendet sich gern jedem Licht zu, das echt ist und darum leuchtet und wärmt, und scheut nicht davor zurück, letzte Fragen zu stellen, die sowohl die Individualethik als auch die Sozialethik zutiefst begründen und so das Geschick des Menschen und der Menschheit entscheiden. Ich nenne diese Betrachtungsweise die transzendente. Wie könnte ich von Anthropologie reden, wenn ich die Frage nach der sittlichen Formung und dem tieferen Sinn des Menschenlebens ausschließen wollte! Das hat ein Francis Galton, der Begründer der angewandten Anthropologie, der sich zu keiner positiven Religion seiner Zeit bekannte,

ebensowenig getan wie ein Immanuel Kant, der als erster wissenschaftliche Anthropologie an einer Universität vortrug und mit hinreißendem Schwung nicht nur von der Weite und Tiefe menschlicher Erkenntnisse sprach, sondern auch vom sittlichen Naturgesetz in den Abgründen unserer Natur. Wie viele große Biologen, ja wie viele große Naturforscher könnte ich nennen, die grundsätzlich die gleiche Haltung zum Ausdruck gebracht haben. Der Mensch, der in der Totalität seiner Natur und in der Unbegrenztheit seiner Erkennnisfähigkeit den ganzen Kosmos umgreift, erweist sich durch sein geistiges Wesen, das keinem Organismus sonst zu eigen ist, als der verantwortliche Werkmeister im Kosmos, der selbst wieder wie dieser in seinem Dasein bedingt, nur in einem letzten Urgrund alles Geschöpflichen die Grenzen seines Wesens und seiner Herrschaft im Kosmos anerkennen sollte. Die königliche Größe des Menschen in den Sphären des wogenden Kosmos wird sichtbar, und gleichzeitig seine Grenzen, was Goethe in seinem Gedicht „Grenzen der Menschheit" anzudeuten suchte: „Hebt er sich aufwärts und berührt mit dem Scheitel die Sterne, nirgends haften dann die unsicheren Sohlen, und mit ihm spielen Wolken und Winde." Darum, so fügt Goethe im Lied an Ganymed, den schönsten der Sterblichen, hinzu: „Hinauf! Hinauf strebt's. Es schweben die Wolken abwärts, die Wolken neigen sich der sehnenden Liebe. Mir! Mir! In eurem Schoße aufwärts! Umfangend umfangen! Aufwärts an deinen Busen, alliebender Vater!"

II. Viele Darlegungen wären erforderlich, um das, was ich in den Grundlinien festzuhalten suchte, über das schlichte Bekenntnis hinauszuheben. Hier muß es genügen, das Wesen der neuen Anthropologie soweit erkennen zu lassen, um ihren Wert für die Formung des „Technischen Zeitalters", durch das wir schreiten, zu erweisen.

Wiederum ist es eine dreifache Betrachtungsweise, die unsere Frage klärt und beantwortet. Diese dreifache Betrachtungsweise entspricht den drei Erwägungen, durch die ich die neue Anthropologie gekennzeichnet habe.

Doch sei ein grundsätzliches Wort vorausgeschickt, das die Tatsache der Beziehung der neuen Anthropologie zum „Technischen Zeitalter" mit einleuchtender Klarheit herausstellt.

Die neue Anthropologie beschränkt sich nicht auf die Physis, die der Mensch mit den anderen Organismen mehr oder weniger gemeinsam hat. Sie erfaßt den Menschen in der Fülle seines Wesens, dessen leuchtende Kennzeichen Vernunft und Freiheit sind. Die Technik — ein griechisches Wort, das Kunst bedeutet — geht vom vernünftig denkenden, frei schaffenden Menschen aus, der die Naturgesetze des Kosmos erforscht und anwendet, und je nach dem Zweck, der ihm vorschwebt, in die Gesetzmäßigkeit eingreift, um sie nach eigenen Ideen zweckmäßig zu lenken.

Die Technik ist die Erfüllung jenes göttlichen Gebotes, das in der Natur des Menschen und in der Natur des Kosmos zum Ausdruck kommt, sich eigene Begabungen und Kräfte und Rohstoffe des Kosmos gefügig zu machen, damit sie ihm in der Befriedigung von Lebensnotwendigkeiten und in der Verwirklichung geistigen Verlangens und sozialer Ausgleiche dienen. Ehe der Mensch ward, gab es keine Technik; denn die anderen Organismen sind weder vernunftbegabt noch frei in ihrem Wollen, ebensowenig wie ihnen die Gabe einer echten Sprache beschieden ist oder die Gabe zu lachen und zu weinen.

Unsere Frage kann also nur sein, wie sich die Anthropologie im Zeitalter der Technik auswirken soll.

Ich beginne mit einer Definition des „Technischen Zeitalters" und mit einer Voraussetzung, die nicht entbehrt werden kann. Erst dann komme ich zu den drei Gesichtspunkten.

Das „Technische Zeitalter", in dem wir leben, besteht nicht nur in der Fülle der Errungenschaften, sondern weit mehr in der alles durchdringenden Umprägung unserer Kultur — die Eigenart des Menschen und seine sozialen Beziehungen engster und weitester Art eingeschlossen. Erinnert sei nur an die Erfindungen, die tief in das Wohl und Wehe der Menschheit eingreifen, oder an jene, die Raum und Zeit beherrschen, so daß die ganze Welt heute wie eine kleine Stadt erscheint und die Jahrhunderte sich in kurze Zeitspannen verwandeln.

Doch wozu bei Erfahrungen verweilen, die jeder kennt und die längst eine vielfältige Darstellung fanden! Hier sei nur ein grundsätzlicher Gedanke ausgesprochen, der nicht immer beachtet wird und doch die selbstverständliche Voraussetzung jeder Überlegung sein muß. Niemals darf man die Technik als solche für die Auswertung oder den Mißbrauch der Technik verantwortlich machen. Die Technik erblüht aus der Begegnung von Mensch und Kosmos. Sie ist und bleibt ein bewundernswertes Zeugnis des Menschengeistes, der auf solche Art jenen Auftrag erfüllt, der in den Tiefen seiner Natur unauslöschlich das Fortschreiten in der Beherrschung des Kosmos gebietet. In unserer Betrachtung handelt es sich nicht um die Technik als solche, sondern um den Menschen, der die Technik dem Wohl und Wehe der Menschheit dienstbar macht. Es hat daher keinen Sinn, die Technik zu loben oder anzuklagen, wenn man in Wirklichkeit den Menschen loben oder anklagen sollte. Doch damit habe ich alles gesagt, was zur Wertung der drei Gesichtspunkte notwendig erscheint.

1. Der erste Gesichtspunkt ergibt sich aus der biologischen Betrachtungsweise der neuen Anthropologie. Diese Betrachtungsweise unterrichtet den Menschen nicht nur über die Entstehung und Pflege jener kostbaren Anlagen, die die Pflege der Technik im ganzen voraussetzt; sie läßt ihn vor allem jene Grundeigenschaft erkennen, die den Menschen in der

Schichtung seiner Organsysteme auszeichnet. Es ist die Idee der Ganzheit, die keine Verselbständigung einzelner Organsysteme duldet, sondern alle je nach ihrer Funktion für das Ganze wertet und zusammengreift.

Aus der Erforschung seines eigenen Seins, das doch dem Menschen näherliegt als jedes andere Sein, begreift der Mensch als nächstliegende Weisheit, daß er niemals die Technik mißbrauchen darf, um in die Auswirkung der Ganzheit seiner Organsysteme einzugreifen. Er mag sich der Technik bedienen, um Krankheiten zu heilen, der Gesundheit und der Leistungsfähigkeit zu dienen und das Gesamtwohl des eigenen Organismus und der menschlichen Gemeinschaft zu pflegen; aber er müßte sich dagegen wehren, jemals die Technik in den Dienst eines Begehrens zu stellen, das am Ende das Leben selbst bedroht und vernichtet. Ich denke an das Geschick des keimenden Lebens und an die Unzählbaren, die durch Kriege der Habsucht und der Machtlust untergehen. Im Gegenteil! Es soll sich der Mensch darum bemühen, im ausgleichenden Zusammenwirken der Völker die unentbehrlichen Lebensbedingungen zu sichern, den Nahrungsspielraum zu erweitern und Körper- und Seelenkultur in einem glücklichen Zeitalter ewigen Friedens zu fördern, wie es das echte Menschentum erheischt. So lehrt die Anthropologie den Menschen, durch Pflege der Technik den Menschen in der Ganzheit seines biologischen Seins zu erhalten.

Doch zugleich verlangt sie über die nächstliegende Weisheit hinaus, daß der Mensch die Errungenschaften der Technik harmonisch in die Gesamtkultur einbaut und nicht etwa aus der Gesamtkultur herauslöst, um so ihr Fortschreiten, das eine wohl abgestufte Pflege aller Gebiete voraussetzt, unmöglich zu machen. Sie darf auch nicht zu seelischer Verarmung und sittlicher Entartung führen, die dem Kronjuwel einer in sich geschlossenen menschlichen Persönlichkeit Glanz und Wert nehmen.

Von großer Tragweite ist der Gedanke der biologischen Ganzheit, den der Mensch aus dem Studium seines eigenen Organismus ableitet, für die Formung menschlicher Gemeinschaften in der Familie und im Staat. Man hat oft Familie und Staat mit einem Organismus verglichen. Diesen Gedanken brauche ich hier nicht von neuem zu gestalten. Nur der eine Gesichtspunkt, der die Überspannung des Vergleiches ausschließt, sei erwähnt. Wenn man auch die natürlich und vernünftig abgestufte Einfügung aller Organe der Familie und des Staates und darüber hinaus der Familien der Völker und der ganzen Menschheit unter dem Gesichtspunkt der organischen Ganzheit sehen und durchführen soll, so bleibt doch bestehen, daß abweichend vom Organismus die Organe in Familie und Staat menschliche Persönlichkeiten sind mit bestimmten Grundrechten, die jeder in Familie und Staat anzuerkennen hat. In diesem Sinne sei jeder, dem die Lenkung zusteht, der Diener aller anderen und nicht ihr Tyrann. Die gleiche Einschränkung gilt für die Gemeinschaften in der Familie der Völker. Sie haben ohne Zweifel ihre eigenen Rechte und

Pflichten, die die Gesamtheit der Völker und am Ende die Gesamtheit der Menschheit überhaupt nicht antasten darf.

Jedenfalls bleibt bestehen, daß der Mensch in sich und der Mensch im Kosmos eine von der Natur gefügte, wenn auch im einzelnen unterschiedliche Ganzheit bilden, die durch die Technik nicht trostlose Auflösung, sondern beglückende Erfüllung und Vollendung finden sollte.

Ein oft beklagtes Beispiel aus der Entwicklungsgeschichte des „Technischen Zeitalters" soll die Tragweite dieser Forderungen erläutern. Das erste Werkzeug lag willig in der Hand des Menschen, der es beseelte. Ich erinnere an die ältesten Kulturspuren in der Höhle von Choukoutien, die unzweifelhaft dartun, daß der Frühmensch, dessen Schädelaufwölbung der Vollendung zustrebte, die Kunst verstand, Feuersteine zu Werkzeugen zu bearbeiten und entsprechend zu gebrauchen. Die menschliche Hand und das Werkzeug waren eine Einheit. Der tote Stein wurde beseelt von der geistgeführten Hand. Allein im Laufe der Zeit hat sich das immerfort verbesserte Werkzeug gleichsam verselbständigt, indem es nicht mehr wie einst mit dem Menschen seelisch verbunden blieb. Ich nenne jene heute hoffentlich kleine Zahl von Unternehmern, für die das Werkzeug oder die Maschine nur noch den einen Sinn hat, daß sie dem unersättlichen Begehren der Habsucht dient. Geld soll sie erwerben, immer nur Geld! Alle anderen Gesichtspunkte treten zurück. Man fragt nicht danach, was die Maschine hervorbringt, ob sie dem Wohl oder Wehe der Menschheit und seiner Kultur dient. Man vergißt sogar den arbeitenden Menschen, der die Maschine bedient. Er muß hinter der Maschine zurücktreten, wird ersetzt durch neue Maschinen und mag mit Weib und Kind zugleich verelenden.

Die Anthropologie verurteilt einen Kapitalismus, der nur die Geldherrschaft kennt — gleichgültig ob der Träger dieses Kapitalismus ein einzelner Mensch oder der Staat oder ein konkurrierendes Kollektiv von Menschen ist.

Die Anthropologie verlangt vielmehr, daß die Menschen im „Technischen Zeitalter" die Technik von neuem beseelen, damit sie wie einst dem Menschentum und der Kultur diene und nicht dem selbstsüchtigen Begehren, das autonom nur um sich selbst kreist.

2. Der zweite Gesichtspunkt verstärkt den ersten und geht weit über ihn hinaus. Die psychisch-geistige Betrachtungsweise läßt uns das wahre Wesen des Menschen erkennen.

So wichtig die Pflege der materiellen Kultur als Grundlage für die Menschheit und ihr Fortschreiten auch sein mag, so ist doch nicht zu leugnen, daß diese Pflege nicht Selbstzweck sein kann. Über der materiellen Kultur liegt die geistige und sittliche Kultur, denen im Grunde die materielle Kultur dienen sollte. Die Anthropologie lehrt die Menschen, nicht nur die Idee der Ganzheit zu pflegen, sondern in dieser Ganzheit die

geistige und sittliche Kultur über alles zu werten. Darum verlangt sie, daß der Mensch die Technik einsetzt, um zur Vervollkommnung des Menschen in geistiger und sittlicher Hinsicht beizutragen. Die Mittel, die die Technik zur Pflege von Kunst und Wissenschaft und zur Belehrung und Erziehung auf den verschiedenen Gebieten der Kultur in unserem Zeitalter entwickelt, sollen dieser Aufgabe dienen, und niemals dürften sie mißbraucht werden, um die Kulturwerte geistiger und sittlicher Art zu zerstören. Ich brauche in diesem Zusammenhang nur an die die ganze Menschheit umspannenden Erfindungen des Radios, des Films und der Bedienung der Presse und des Schrifttums jeglicher Art zu erinnern. All die technischen Einrichtungen, die hochbegabte Ingenieure geschaffen haben und die wir nur mit immer neuem Staunen und aufrichtiger Dankbarkeit bewundern können, würden zum Verhängnis werden, wenn jene, die die Verantwortung tragen, jemals Zielen dienen würden, die der Pflege des Wahren, des Guten und des Schönen widerstreiten. Für diese Pflege sind sie an sich hervorragend geeignet, und nichts entspricht mehr der Technik selbst.

Denn die Technik beruht auf naturwissenschaftlichem Denken und muß immer unerbittlich objektiv bleiben, wenn sie fortschreiten will. Jede Lüge und jeder leere Schein sind ihr wesensfremd. Hinzu kommt, daß die Technik aus sich eine unbestechliche Gewissenhaftigkeit verlangt. Der Mensch an der Maschine weiß, was von ihm abhängt. Tief greift die Verantwortung für sich und für die Mitmenschen, denen die Maschine dient, in seine Seele. Das Berufsethos ist vielleicht keinem so eigen wie dem Handwerker und dem Ingenieur und jedem, der Werke der Technik gestaltet, pflegt oder bedient. Endlich ist es der Technik gleichsam zweite Natur und jedenfalls doch höhere Stufe, nicht nur den Forderungen der Zweckmäßigkeit zu genügen, sondern auch die Schönheit zu pflegen, die das Wort „Technik", wie ich schon andeutete, einschließt. Waren nicht viele große Ingenieure zugleich Künstler — oft von ganz großem Ausmaß? Ich nenne unseren Baumeister Friedrich Schinkel und seine anmutige Kunst und erinnere an Leonardo da Vinci und Michelangelo aus der anhebenden Neuzeit.

Die Technik sollte dem höchsten Ziele menschlicher Mühen auf jede Weise zu dienen suchen. Das ist die Formung des Menschen zur Persönlichkeit, in der all seine Schichten durch den Geist geprägt werden und deren höchste Vollkommenheit in der sittlichen Bewährung liegt. Zugleich sollte die Technik die Substanzfülle der Kultur vermehren, vertiefen und erhöhen — fortschreitend bis zur vollendeten Assimilation des Kosmos durch den beseelten Geist.

So fordert es die Anthropologie. Sie fordert zugleich, daß man nicht nur das Wohl und Wehe des Einzelmenschen, sondern auch das Wohl und Wehe der menschlichen Gemeinschaft ins Auge faßt. Die anthroplogische Lehre von der biologischen Einheit der Menschheit verlangt

die Anerkennung gleicher Rechte und Pflichten unter den Menschen und Völkern, während die Lehre von der Vielfalt der Menschen auf Ergänzungen hinweist, die die Einheit der Menschheit vertiefen und mit neuen Werten erfüllen.

Ein Verhängnis ohnegleichen muß es bedeuten, wenn die Technik gezwungen wird, gegen diese Grundlehren der Anthropologie nicht der Verständigung der Menschen und Völker zu dienen, sondern ihrer Zerklüftung. Nichts ist furchtbarer, als wenn ein Verbrecher die Zügel der Technik führt. Es könnte bei dem Fortschritt der Technik in unseren Tagen das Ende der Menschheit bedeuten.

3. Ein letzter Gesichtspunkt bleibt zu erwägen. Er entspricht der transzendenten Betrachtungsweise der neuen Anthropologie. Die Frage nach dem letzten Sinn des Menschen und all seines Strebens steht mitten im „Technischen Zeitalter". Wenn wir auch das Weiterschreiten durch unser Zeitalter nach Sekunden bemessen, so müssen wir doch, wie die Menschen der Vergangenheit, die mehr Muße hatten, uns die Zeit nehmen, die die vernünftige Planung unseres ganzen Lebens verlangt. Wir erkennen deutlich, daß das Fortschreiten des Menschen in seinem Menschentum und das Fortschreiten der menschlichen Kultur der unmittelbare Sinn alles Strebens sein soll. Der Mensch ist berufen, sich als der verantwortliche Werkmeister im Kosmos in diesem Fortschreiten zu bewähren. So wird die Technik mit aller Klarheit und unverrückbar in den großen Gang der Menschheitsgeschichte eingeschaltet. Doch hat nicht sie die Verantwortung, sondern der Mensch, der selbst wieder im Bewußtsein der Grenzen, die gerade die Technik erfühlen läßt, seinem Gewissen verpflichtet ist, das seine Freiheit an jene ewigen Gesetze bindet, die den ganzen Kosmos beherrschen.

Wer diese Gedanken überlegt, kommt zur Überzeugung von einer großen Harmonie, die die Schöpfung durchdringt und zusammenhält. Und von dieser Überzeugung, die auch in unserem „Technischen Zeitalter" verwirklicht werden muß, ist es kein weiter Weg mehr, um jenen Glauben zu bekennen, den ein Max Planck als letztes Ergebnis all seines Forschens und Grübelns aussprach — kurz vor seinem Heimgang zum „alliebenden Vater" aller Menschen und des gesamten Kosmos.

Berufsständische Ordnung als Heilung der heutigen gesellschaftlichen Unordnung[1]

Von OSWALD VON NELL-BREUNING S. J.

Das vom damaligen Nuntius Pacelli auf dem Freiburger Katholikentag 1929 ausgegebene Stichwort aufnehmend leitet die Enzyklika „Quadragesimo anno" ihre Ausführungen über die Berufsständische Ordnung mit dem Satze ein: „In heißem Bemühen müssen Staatsmänner und gute Staatsbürger dahin trachten, aus der Auseinandersetzung zwischen den Klassen zur einträchtigen Zusammenarbeit der Stände uns emporzuarbeiten" (n. 81).

Damit ist das Wesentliche gesagt: an die Stelle der unnatürlich in zwei Schichten, die beiden gesellschaftlichen Klassen der Kapitalisten und der Proletarier, gespaltenen kapitalistischen Klassengesellschaft setzt die Berufsständische Ordnung eine natürlich gegliederte Gesellschaft.

Die heutige Gesellschaft ist Klassengesellschaft, d. h. sie besteht in der Hauptsache aus zwei „Klassen", der Klasse der Kapitalisten und der Klasse der Proletarier, oder etwas vorsichtiger ausgedrückt: die beiden genannten Klassen und ihre Auseinandersetzung sind für sie bestimmend, für ihre Entwicklung ausschlaggebend. Die Bezeichnung „kapitalistische Klassengesellschaft" will besagen: einmal, daß dieser gesellschaftliche Zustand das Werk des individualistischen Liberalkapitalismus ist, zum andern Mal, daß in dieser Gesellschaft die Klasse der Kapitalisten die herrschende Klasse ist.

Unter „Kapitalisten" verstehen wir die Besitzer der Produktionsmittel, unter „Proletariern" die keine Produktionsmittel besitzenden, nur über ihre Arbeitskraft verfügenden, auf Verwertung ihrer Arbeitskraft angewiesenen Volkskreise.

„Klassen" nennen wir diese beiden Gruppen, weil sie weder zu einander noch zum Volksganzen in einem gesunden Verhältnis stehen, vielmehr gegensätzliche Interessen haben. Namentlich die Proletarier sehen sich genötigt, um den ihnen gebührenden Platz in der Gemeinschaft des Volkes und um den ihnen billigerweise zukommenden Anteil an den materiellen und kulturellen Gütern zu kämpfen; sie können nicht anerkennen, daß das Gemeinwohl in der rechten Weise verwirklicht sei.

Die beiden Klassen unterscheiden sich nach einem ganz äußerlichen Merkmal: Besitz und Nichtbesitz. Ihr Gegensatz kommt zum Austrag auf dem Arbeitsmarkt. Die beiden Klassen sind „Arbeitsmarktparteien". Als solche sind sie organisiert und marschieren als mächtige Schlachtfronten am Arbeitsmarkt gegeneinander auf: hier Arbeitgeberverbände, dort Arbeitnehmerverbände (Gewerkschaften). Sie schließen zeitweilige Waffenstillstände (Tarifverträge); auf die Dauer aber herrscht Kriegs-

[1] Vgl. „Berufsständische Ordnung" in dieser Zeitschrift, Bd. 143 (1949) S. 254—261.

zustand. Im Mittelpunkt dieser kapitalistischen Klassengesellschaft steht nicht etwas Einendes, sondern liegt das Trennende, das Kampffeld, auf dem die Gegensätze zum Austrag kommen, der „vermachtete" Arbeitsmarkt.

Besonders widersinnig ist, daß dieser gesellschaftliche Zustand — keine Ordnung, sondern eine Unordnung! — von der Wirtschaft her bestimmt ist. Die Wirtschaft aber sollte dienen, die tragende Grundlage des menschlichen Zusammenlebens bilden, nicht aber dessen Gestalt und Ordnung bestimmen.

Wie die Berufsständische Ordnung der Unnatur und Widersinnigkeit der kapitalistischen Klassengesellschaft abhilft, beleuchten schlaglichtartig die folgenden sechs Gegensatzpaare:

1. Die kapitalistische Klassengesellschaft ist geschichtet nach dem äußeren Merkmal von Besitz (oben) und Nichtbesitz (unten); die berufsständisch geordnete Gesellschaft ist gegliedert nach der beruflichen Leistung oder dem beruflichen Einsatz der Menschen im Dienste des Volksganzen.

2. Die Klassen der kapitalistischen Klassengesellschaft stehen in unvermeidlichem Gegensatz zueinander, weil ihre Interessen am Arbeitsmarkt gegensätzlich sind; die Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften der Berufsständischen Ordnung haben keine wesentlichen Interessengegensätze, sind aber aufeinander angewiesen, stützen und ergänzen einander wie die Glieder des Leibes, deren jedes seine besondere Funktion (Leistung) hat, deren keines für die andern entbehrlich ist.

3. Die Klassen der kapitalistischen Klassengesellschaft sind jede in sich geeint nur durch den Gegensatz gegen den gemeinsamen Gegner; die Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften der Berufsständischen Ordnung sind in sich geeint durch die gemeinsame Aufgabe im Dienste des Volksganzen und untereinander geeint dadurch, daß ihre verschiedenen Leistungen oder Beiträge zusammen das Gemeinwohl des ganzen Volkes ausmachen.

4. In der kapitalistischen Klassengesellschaft laufen die Klassenfronten von einem Ende zum andern durch und bestimmen das ganze gesellschaftliche Gefüge; soweit in der Berufsständischen Ordnung überhaupt noch Klassen und Klassenfronten bleiben, sind sie auf den Raum einzelner Berufsstände begrenzt und hören damit auf, den Bestand der Gesellschaft zu bedrohen.

5. Im Mittelpunkt der kapitalistischen Klassengesellschaft liegt der Arbeitsmarkt; im Mittelpunkt der Berufsständischen Ordnung steht das Gemeinwohl. Der Platz des Menschen in der kapitalistischen Klassengesellschaft bestimmt sich nach seinem Vermögensbesitz, der ihn auf die eine oder die andere Seite des Arbeitsmarkts verweist; in der Berufsständischen Ordnung hat der Mensch seinen gesellschaftlichen Standort durch seine berufliche Leistung.

6. Die kapitalistische Klassengesellschaft ist die von der individualistisch-kapitalistischen (liberal-kapitalistischen) Wirtschaft entgliederte Gesellschaft. Die Wirtschaft, statt Dienerin zu sein, wirft sich zur Herrin der Gesellschaft auf; ja, die Wirtschaftsgesellschaft erhebt den Anspruch, sie allein sei die menschliche Gesellschaft. Die Berufsständische Ordnung verweist die Wirtschaft wieder auf den ihr gebührenden Platz und bändigt die Wirtschaft, so daß es ihr nicht mehr möglich ist, die Ordnung der menschlichen Gesellschaft aufzulösen und die Menschen mehr und mehr zu proletarisieren. Damit ist die Bahn frei für die Entproletarisierung der Proletarier.

Was die Wirtschaft im besonderen angeht, so bedeutet die Berufsständische Ordnung unmittelbar eine andere Gestaltung des Zusammenlebens der Menschen in der Wirtschaft, d. h. eine Neugestaltung der Wirtschaftsgesellschaft, was mittelbar auch zu einer gewissen Abwandlung der Wirtschaftsweise führt.

Was die Wirtschaftsgesellschaft angeht, so wird sie genau wie die übrige Gesellschaft gegliedert in Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften. Mitglied dieser Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften ist jeder, der in dem betreffenden Wirtschaftszweig beruflich tätig ist, gleichviel ob als Arbeitgeber oder Arbeitnehmer. Die Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften übernehmen die gesamte Wirtschaft in Selbstverwaltung. Was in der Wirtschaft rechtens ist, bestimmt der Staat nur noch insoweit, als es unlösbar verknüpft ist mit Fragen der allgemeinen Politik (z. B. der Europäische Wiederaufbauplan). Im übrigen wird es geregelt durch die wirtschaftlichen Berufsstände insgesamt, wenn es die Wirtschaft als Ganzes angeht, dagegen durch die jeweils einschlägigen Berufsstände, wenn es sich handelt um Anordnungen oder Maßnahmen, die nur einzelne Wirtschaftszweige berühren.

Die Wirtschaftsweise von heute nennen wir die „kapitalistische". Manche hoffen, die Berufsständische Ordnung werde, wie sie die kapitalistische Klassengesellschaft überwindet, so auch mit der kapitalistischen Wirtschaftsweise aufräumen und zu einer genossenschaftlichen oder gemeinwirtschaftlichen Wirtschaftsweise führen. Ein solcher Wandel der Wirtschaftsweise aber steht in keinem inneren Zusammenhang mit der Berufsständischen Ordnung, kann ohne sie eintreten und unter ihr ausbleiben. Ebenso wie mit jeder vernünftigen Staatsform und Staatsverfassung kann die Berufsständische Ordnung auch mit jeder vernünftigen Wirtschaftsweise zusammen bestehen.

Nichtsdestoweniger erwarten wir von der Berufsständischen Ordnung als Frucht der Überwindung der kapitalistischen Klassengesellschaft auch eine gewisse Abwandlung der Wirtschaftsweise. Die Rolle der beiden zur kapitalistischen Wirtschaftsweise zusammenwirkenden gesellschaftlichen Gruppen, Kapital und Arbeit, wandelt sich. Bis jetzt ist das Ver-

hältnis so, daß das Kapital die Subjektstellung für sich allein in Anspruch nimmt und die Arbeit sich mit der bloßen Objektrolle abfinden muß. In der Berufsständischen Ordnung wird die Wirtschaft als Ganzes von Kapital und Arbeit in Gleichberechtigung getragen.

In Übereinstimmung mit dem kirchenlehramtlichen Sprachgebrauch verstehen wir unter kapitalistischer Wirtschaftsweise jene, „bei der es im allgemeinen andere sind, die die Produktionsmittel, und andere, die die Arbeit zum gemeinsamen Wirtschaftsvollzuge beistellen" (Q. a. 100). Diese Wirtschaftsweise ist „nicht in sich schlecht" (ebenda 101); sie kann darum auch in der Berufsständischen Ordnung bestehen bleiben. Die Verkehrtheit der kapitalistischen Wirtschaftsweise „beginnt ... dann, wenn das Kapital die Lohnarbeiterschaft in seinen Dienst nimmt, um die Unternehmungen und die Wirtschaft insgesamt einseitig nach seinem Gesetz und zu seinem Vorteil ablaufen zu lassen, ohne Rücksicht auf die Menschenwürde des Arbeiters, ohne Rücksicht auf den gesellschaftlichen Charakter der Wirtschaft, ohne Rücksicht auf Gemeinwohlgerechtigkeit und Gemeinwohl" (ebenda 101). Dies drücken wir aus mit den Worten: das Kapital nimmt die Subjektstellung für sich allein in Anspruch und drängt die Arbeit auf die bloße Objektrolle zurück. Damit ist der arbeitende Mensch der ihm kraft seiner Menschenwürde gebührenden Subjektstellung in der Wirtschaft entkleidet; er ist „proletarisiert", und die entartete kapitalistische Wirtschaftsweise erzeugt die kapitalistische Klassengesellschaft. Die Berufsständische Ordnung dagegen weist jedem Menschen seinen gesellschaftlichen Standort an gemäß seiner beruflichen Leistung und seinem beruflichen Einsatz; damit ist er nicht mehr bloßes Objekt des Wirtschaftsgeschehens, sondern dessen Subjekt.

Über- und Unterordnung in der Wirtschaft überhaupt und im Betriebsleben im besonderen bleiben selbstverständlich bestehen. Nach wie vor werden sehr viele Menschen in fremden Diensten und an fremden Produktionsmitteln arbeiten, und immer wird „fremdbestimmte" Arbeit getan werden müssen. Das alles ist nicht gegen die Menschenwürde. Zudem bekommt diese Arbeit in der Berufsständischen Ordnung ein anderes Gesicht. Als Glied des Berufsstands oder der Leistungsgemeinschaft ist der arbeitende Mensch gleichberechtigt und gleichverantwortlich daran beteiligt, die Gesetze und Regeln festzulegen, unter denen die ganze Arbeit sich vollzieht, und die Richtlinien der Wirtschaftspolitik zu bestimmen, die so maßgeblich ist für den Beschäftigungsgrad der Wirtschaft und des eigenen Wirtschaftszweiges, wovon wieder die Aussichten abhängen, Gelegenheit zur Betätigung im Beruf und damit zugleich rechtschaffene Erwerbsgelegenheit zu finden. Auch die gleichberechtigte und gleichverantwortliche Teilnahme an der Verwaltung der gemeinsamen Anstalten und Einrichtungen des Berufsstandes hebt den arbeitenden Menschen über eine bloße Objektrolle empor und gibt ihm Subjektstellung.

Was die innere Ordnung der Betriebe (Fragen der Betriebsorganisation und der sog. betrieblichen Sozialpolitik, des Mitbestimmungsrechts und des Mitbesitzes, der Betriebspsychologie und der betrieblichen Menschenführung usw.) angeht, so dürfte die Berufsständische Ordnung einen starken Einfluß im Sinne echter Betriebsgemeinschaft ausüben. Unmittelbar aber ist Berufsständische Ordnung nicht Ordnung der Betriebe, sondern liegt in der überbetrieblichen Ebene als Ordnung der menschlichen Gesellschaft und als eines Teiles von ihr auch der Wirtschaftsgesellschaft.

Nicht so sehr von grundsätzlicher als von unmittelbar praktischer Bedeutung ist die Frage, welchen Raum die Berufsständische Ordnung dem freien Vereinigungswesen und namentlich den Gewerkschaften bietet. Diese Frage ist darum von so großer Bedeutung, weil begreiflicherweise die Haltung dieser einflußreichen Organisationen gegenüber der Berufsständischen Ordnung stark davon bestimmt wird, was sie für sich selbst von der Berufsständischen Ordnung glauben erwarten zu dürfen. Namentlich die Gewerkschaften hegen dieserhalb Besorgnisse, die es ihnen schwer machen, der Frage der Berufsständischen Ordnung mit voller Unbefangenheit gegenüberzutreten.

Grundsätzlich bleiben den Gewerkschaften in der Berufsständischen Ordnung alle Aufgaben, die sie sich von Anfang an vorgesetzt hatten, nämlich die Arbeitnehmer zusammenzuschließen zur Wahrung ihrer gemeinsamen Interessen, zunächst auf dem Arbeitsmarkt, aber keineswegs auf dem Arbeitsmarkt allein.

Es ist ein Unsinn und ein Unrecht zugleich, die Gewerkschaften, weil sie ihrem Ursprung nach Klassenorganisationen sind, zu Klassenkampforganisationen abzustempeln und sie als solche aus der Berufsständischen Ordnung ausschließen zu wollen. Die das tun, meinen es mit der Berufsständischen Ordnung nicht ehrlich und sind darum deren gefährlichste Feinde, weil sie die Berufsständische Ordnung bei denen in Verruf bringen, ohne deren aufgeschlossene und vertrauensvolle Mitwirkung sie weder geschaffen noch in gutem Bestande erhalten werden kann.

Aber auch die Vorstellung, die Berufsständische Ordnung könne und solle im Zuge einer organischen Fortentwicklung der Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbände (Gewerkschaften) aus diesen hervorwachsend heranreifen, ist nur mit starken Einschränkungen, um nicht zu sagen: Berichtigungen annehmbar. Die Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbände (Gewerkschaften) sind freie Vereinigungen; ihnen gehört nur an, wer ihnen beitritt, weil er Mitglied zu sein wünscht. Dem Berufsstand dagegen gehört man ohne weiteres kraft der beruflichen Leistung oder des beruflichen Einsatzes an. Darin liegt ein grundsätzlicher Unterschied, der ungeachtet der heutigen Quasi-Öffentlichrechtlichkeit der Gewerkschaften nicht verwischt werden darf. Lehnen wir es also ab, die Berufsstände als solche aus einer Umgestaltung (etwa einer Zusammenlegung der jeweils einander

entsprechenden Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbände zu einer paritätischen Organisation) hervorgehen zu lassen, was fast unvermeidlich zu ähnlichen Mißgeburten wie den faschistischen Korporationen Mussolinis führen müßte, so erwarten wir um so mehr, daß die Arbeitgeber- und Arbeitnehmerverbände und namentlich die Gewerkschaften sich als die hohe Schule bewähren werden, aus denen die Männer hervorgehen, die den Aufbau der Berufsständischen Ordnung durchführen und die maßgeblichen Stellungen in ihr bekleiden. Dagegen hieße es, sowohl Berufsstände als Gewerkschaften verfälschen, wollte man sie irgendwie in eins setzen oder ihre eindeutige Wesensverschiedenheit verunklaren.

In der Berufsständischen Ordnung behalten die Gewerkschaften ihre volle Freiheit. Es steht ganz bei ihnen, sich nach dem Vorbild der Berufsstände oder ganz anders zu gliedern. Die Berufsständische Ordnung entscheidet weder für Fachverbände noch für Industrieverbände, weder für Einheitsgewerkschaft noch für Richtungsgewerkschaften. In all dem bleibt Freiheit, weil es gar keine Berechtigung gibt, diese Freiheit zu beschneiden.

Wenn in der Berufsständischen Ordnung der Arbeitsmarkt aus dem Mittelpunkt hinausgerückt wird und die Interessengegensätze der Arbeitsmarktparteien zurücktreten (vgl. oben Seite 261, Ziff. 5), so kann das zur Folge haben, daß die ursprüngliche Aufgabe der Gewerkschaften, eben die Interessenvertretung auf dem Arbeitsmarkt, an Bedeutung verliert. Das besagt nicht notwendig, daß die Gewerkschaften selbst an Bedeutung einbüßen. Es liegt an den Gewerkschaften, die Zeichen der Zeit zu erkennen und stets die Aufgaben anzupacken, die vordringlich und zeitgemäß sind. Tun sie das, so werden sie nie veralten und nie zur Bedeutungslosigkeit herabsinken.

Ein hervorragender christlicher Gewerkschaftsführer (Bernhard Otte) hat das schöne Wort gesprochen: „Als Gewerkschaftler habe ich nach dem Wohl des Arbeiters zu fragen. Habe ich die Überzeugung, daß die Berufsständische Ordnung dem Wohl des Arbeiters dient, dann verschlägt es für mich nichts, ob die Gewerkschaften durch die Berufsständische Ordnung an Bedeutung gewinnen oder verlieren."

In solchen Berufsständen, die sich aus Arbeitgebern und Arbeitnehmern zusammensetzen — dies trifft nicht für alle Berufsstände zu und ist vor allem für den Berufsstand in keiner Weise wesentlich oder auch nur kennzeichnend —, können gut geleitete Gewerkschaften viel dazu beitragen, daß der Berufsstand seine Aufgabe im Dienste des Volksganzen wirklich so erfüllt, wie es sein soll. Hier erwächst den Gewerkschaften in der Berufsständischen Ordnung zweifellos ein neues und höchst bedeutungsvolles Wirkungsfeld.

Was das freie Vereinigungswesen überhaupt in der Berufsständischen Ordnung angeht, so gilt grundsätzlich: „Der Mensch hat die volle Freiheit, nicht bloß solche Vereinigungen, die der Privatrechtsordnung angehören, ins Leben zu rufen, sondern auch frei diejenige innere Lebensord-

nung, diejenigen Satzungen anzunehmen, die zum vorgesetzten Ziel am geeignetsten erscheinen" (Q. a. 87, R. n. 42). Die Berufsständische Ordnung ist weder individualistisch noch kollektivistisch; Gleichschaltung und ähnliche Bestrebungen sind ihr wesensfremd.

Eigens hervorgehoben sei, daß in der Berufsständischen Ordnung, die keinen engstirnigen Nationalismus kennt, freie Vereinigungen wie über die Grenzen der Berufsstände, so auch über die Grenzen des Staates hinweg nicht bloß zulässig, sondern vielfach sogar erwünscht und sachdienlich sein werden. Wenn schon die Berufsstände selbst freie Zusammenschlüsse mit gleichartigen Berufsständen anderer Länder eingehen und dadurch die Absperrung der einzelnen Staaten und nationalen Wirtschaften gegeneinander auflockern werden, dann muß erst recht dem freien Vereinigungswesen diese Freiheit zustehen, um so mehr als solche über die Staatsgrenzen hinweggreifenden Zusammenschlüsse freier Vereinigungen sehr oft die Vorstufe sein werden zu überstaatlichen Zusammenschlüssen der Berufsstände selbst.

Für den „Mann auf der Straße" tritt die Unzulänglichkeit der derzeitigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Ordnung besonders handgreiflich zu Tage in der Lohn- und Preisbildung. Trotz größter Bemühungen hat sich bisher keine annehmbare Lösung dieser Aufgabe finden lassen. So versteht es sich leicht, daß an die Berufsständische Ordnung mit besonderem Nachdruck die Frage gestellt wird, ob sie sich zutraue, dieser Aufgabe Meister zu werden.

Selbstverständlich will die Berufsständische Ordnung zu gerechten, d. i. zu richtig bemessenen Löhnen und Preisen führen. Nun ist aber niemals ein einzelner Lohn- oder Preisansatz richtig oder falsch, sondern immer nur das Miteinander und Ineinander der verschiedenen Löhne und Preise, das sog. Lohn- und Preisgefüge. Bildet das richtige Lohn- und Preisgefüge sich nicht von selbst durch das Spiel von Angebot und Nachfrage auf dem Markte heraus, bedarf es dazu vielmehr irgendwelcher organisatorischer oder anderer wirtschaftspolitischer Maßnahmen, so erhellt ohne weiteres, daß ein solches Gefüge, eben weil es ein einheitliches Ganzes ist, dessen Teile für sich allein genommen sinnlos sind, nur von der Gesamtheit aller Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften gemeinsam gestaltet werden kann. Nur die Ausgestaltung im einzelnen, insbesondere die feinere Durchbildung der Lohntarife jedes einzelnen Gewerbszweiges oder der für die Kalkulation der Preise maßgeblichen Grundsätze kann Sache des einzelnen Berufsstandes sein. Diese feinere Durchbildung der Lohntarife und der Preiskalkulation in den verschiedenen Branchen erfordert eine außerordentlich große Vertrautheit mit den Dingen, über die nur Fachleute der betreffenden Branche selbst verfügen. Darum ist diese Feinarbeit den einzelnen Berufsständen oder Leistungsgemeinschaften zu überlassen, die es angeht.

Wollten dagegen grundsätzlich die Kohlenleute den Kohlenpreis, die Eisenleute den Eisenpreis, die Landwirtschaft die Lebensmittelpreise von sich aus und auf eigene Faust festsetzen, so würde das niemals zum Ziele führen. Es kommt ja nur darauf an, wie die Kohlen-, Eisen-, Lebensmittel- usw. Preise sich zueinander und zu den Löhnen verhalten; Preise und Löhne wirken sich nur aus in ihren wechselseitigen Verhältnissen. Die Stelle, wo diese Verhältnisse sich herausbilden, nennen wir Markt. Aus sich allein aber kann der Markt nicht ohne weiteres und erst recht nicht immer die richtigen Verhältnisse finden, namentlich dann nicht, wenn ihm — wie heute fast die Regel ist — Gewalt angetan wird. Darum muß dem Markt geholfen werden. Einmal durch eine unerbittliche Marktpolizei, die allen Preisfälschungen durch Monopole, Kartelle usw. wirksam entgegentritt, wenn nötig die Monopole und Kartelle zerschlägt. Zum andern Mal durch Ermittlung der rechnerischen (kalkulatorischen) Grundlagen einer vernünftigen Lohn- und Preisbildung. Damit könnte ein von allen Berufsständen oder Leistungsgemeinschaften gemeinsam getragenes Lohn- und Preisamt betraut werden, dem alle Betriebe Einblick in ihr Rechnungswesen zu geben hätten und alle Haushalte ihre Haushaltsbücher vorlegen dürften.

Keinesfalls kann es sich darum handeln, Löhne und Preise zu diktieren, sondern einmal darum, die Hilfe zu bieten, die benötigt wird, um einwandfreie Lohntarife vereinbaren und einwandfreie Preise kalkulieren zu können, zum andern Mal darum, die machtmäßige Verfälschung der Marktlage und dadurch ermöglichte wucherische Ausbeutung der jeweils schwächeren Marktpartei zu unterbinden.

Der Lohn ist ein Preis ganz eigener Art. Er ist der Preis für die menschliche Arbeitsleistung. Die menschliche Arbeit ist aber keine Marktware. Darum kann auch die Preisbildung für die menschliche Arbeit nicht einfach dem Spiel von Angebot und Nachfrage auf dem Markte überlassen bleiben und genügt es auch nicht, diesen Markt mit besonderer Sorgfalt gegen Verfälschungen zu schützen. In der Lohnfrage behalten darum die Gewerkschaften ihre Berechtigung und ihre Bedeutung, allerdings in einer wesentlich veredelten Art und Weise. Heute ist die Lohnfrage viel weniger eine Rechtsfrage als eine Machtfrage. In der kapitalistischen Klassengesellschaft mit ihrem „vermachteten" Arbeitsmarkt vollzieht sich die Lohnbildung in der Auseinandersetzung der beiden machtmäßig (als „bilaterales Monopol") organisierten Arbeitsmarktparteien mit zwingender Notwendigkeit nicht marktmäßig durch Auspendeln, sondern auf nicht marktgemäße Weise. Heute haben wir tatsächlich den „politischen Lohn", genauer gesprochen einen machtpolitisch zustande kommenden Lohn. Wie in der kapitalistischen Klassengesellschaft darüber hinauszukommen wäre, ist nicht abzusehen. Die Berufsständische Ordnung führt darüber hinaus. Vor einem berufsständischen Lohn- und Preisamt könnte die Lohnfrage sehr wohl als eine Frage der Gerechtigkeit und

sachlichen Richtigkeit mit Vernunftgründen ausgetragen werden, der nur ein einziger politischer Grundsatzentscheid über Sinn und Zielrichtung der Wirtschaft und den sozialen Aufbau des Volkskörpers im Ganzen vorauszugehen brauchte. Damit wäre die Lohnfrage aus einem Zankapfel der inneren Machtpolitik gewandelt zum Gegenstand pflichtmäßigen Ermessens einer verantwortungsbewußten, sachgerechten, über alle benötigten Erkenntnismittel verfügenden und — soweit menschenmöglich — auch klugen und verständigen Wirtschaftspolitik.

Die Berufsständische Ordnung traut sich zu, dies zu leisten. In dem Maße, wie sie dieser Erwartung gerecht zu werden vermag, wird sie ihre Bewährung erbracht haben als Überwinderin des Widersinns der kapitalistischen Klassengesellschaft, als wahrhaft sinnvolle Ordnung der Gesellschaft und im Rahmen der Gesellschaft auch des gesellschaftlichen Teilbereiches: der Wirtschaft.

Entwicklungshemmungen

Von HUBERT THURN S. J.

Das Thema ergab sich aus eigenen Beobachtungen, besonders graphologischer Art, und aus Gesprächen. Ihr Ergebnis läßt sich kurz dahingehend zusammenfassen, daß manche Jugendliche durch die Jahre des Naziregimes, die Kriegsjahre und die Zeit nach dem Kriege in ihrer leiblichen und seelisch-geistigen Entwicklung nachteilig beeinflußt wurden. An vielen Schriften von Jugendlichen kann man eine eigenartige „Kindlichkeit" feststellen. Diese äußert sich in Schriftzügen, die ausgesprochen „schulmäßig" anmuten und die Besonderheiten, die individuell zweckmäßigen Abänderungen vermissen lassen. Es finden sich Zeichen der Verkrampfung, der Vitalschwäche und Undifferenziertheit, die in ihrer Stärke wie in ihrer Häufigkeit auffällig wirken. Der Ausfall an echter Ursprünglichkeit und vitaler Kraft ist ebenso bezeichnend wie der Mangel an geistiger Selbständigkeit und Urteilsfähigkeit. In besonderem Maße scheint der „seelische" Bereich getroffen zu sein. Wenn man auch zugeben wird, daß der Seelenbereich ganz allgemein, also auch beim Erwachsenen, zu verkümmern droht, so ist die mangelhafte Entwicklung bei vielen Jugendlichen doch besonders spürbar.

Eine Psychologie der Jugend der Vor- und Nachkriegszeit ist noch nicht geschrieben worden. Eduard Spranger hat nach dem ersten Weltkrieg seine „Psychologie des Jugendalters" herausgegeben. Er hat sie aus dem Herzen der damaligen Jugend geschrieben. Die Jugend des zweiten Weltkrieges hat einen solchen Anwalt noch nicht gefunden. Daher denn auch die Überforderungen verständlich sind, die in Lehrplänen, Prüfungsordnungen, in „Überholungen", Fortschritts- und anderen Ausbildungskursen ihren Ausdruck finden. Die Jugend selbst hat wenig Möglichkeit,

über sich und ihre Belange gültige Aussagen zu machen. Es fehlt ihr die Einsicht in die Zusammenhänge von Umwelteinwirkung und Entwicklungsvorgang, vor allem aber der Einfluß auf die Voraussetzungen ihres Reifens. Sie ist „Gegenstand" der Erziehungsversuche anderer, der Erwachsenen.

Es ist eine Tatsache, daß die studierende Jugend — die männliche wie die weibliche — vielfach einen ungeheuren Lerneifer entwickelt, daß sie gar nicht genug Wissensstoff in sich hineinnehmen kann. Daß dabei die obenerwähnten Umwelteinflüsse ihren entsprechenden Beitrag leisten, soll hier noch einmal erwähnt werden. Die Jugend übersieht aber begreiflicherweise, daß Entwicklungshemmungen nicht von heute auf morgen und nicht nur „von oben her", also vom Verstand und Willen, beseitigt oder geändert werden können. Alle Entwicklung erfordert Zeit, Ruhe und Muße, Stille und Besinnlichkeit. Der Mensch muß zu sich kommen, soll er wachsen und reifen. Leider kann man nicht sagen, daß die Erwachsenen die Zusammenhänge im allgemeinen besser sähen und der Jugend immer helfen würden, durch Verstehen und Geduld, in Maß und Beschränkung das Mögliche zu erreichen. Die Atmosphäre innerhalb der Erziehung ist oft nicht sehr versöhnlich und verständnisvoll. Man wird vielleicht einwenden, daß die Jugend keine Ehrfurcht und Disziplin kenne, daß sie verwahrlost sei und besonderer Strenge bedürfe, daß sie nichts oder sehr wenig gelernt habe und deshalb in Anbetracht der besonderen Zeitumstände ausgelesen, durch hochgeschraubte Anforderungen für den Lebenskampf vorbereitet werden müsse. Man übersieht hier jedoch, daß dieses Ziel nicht nur durch besondere Strenge, durch hohe Leistungsanforderungen und eine Erweiterung des Wissensstoffes erreicht werden kann. Dazu sind andersgeartete Hilfen vonnöten, worüber später zu sprechen sein wird.[1]

Entwicklungshemmungen der Jugend werden in allen Volksschichten anzutreffen sein, aber sie sind nicht überall in gleichem Maße zu entdecken. Je größer die gesamtmenschliche Reife und das Maß des Könnens ist, das vom Jugendlichen verlangt wird, um so stärker müssen sich Störungen und Hemmungen der Entwicklung bemerkbar machen. Man wird darum bei der studierenden Jugend am leichtesten und deutlichsten Entwicklungsschäden und -hemmungen feststellen können, weshalb sich die folgenden Ausführungen vor allem mit ihr beschäftigen sollen.

1. Psychologie der Entwicklungshemmungen

Wir unterscheiden im Sinne der Charakterkunde von Ludwig Klages drei Bereiche menschlicher Fähigkeiten: Leib, Seele und Geist. Diese

[1] Daß sich die Erziehung, vor allem die Schule, oft vor unübersteigliche Hindernisse gestellt sieht, muß hier hinzugefügt werden. Die nervöse Unruhe, die sehr vielen Heranwachsenden als Erbe der Vergangenheit mitgegeben wurde, und die überfüllten Klassen machen den Lehrberuf oft zu einer Qual. Nimmt man hinzu, daß die allermeisten Erwachsenen durch die Verhältnisse der Vergangenheit und Gegenwart selbst überlastet, gesundheitlich schwer benachteiligt und überfordert wurden, so spürt man die ungeheure Schwierigkeit der Erziehungsarbeit und wird sich vor voreiligen Urteilen über die Erzieher hüten.

Einteilung meint keine metaphysische Scheidung, sondern stellt lediglich drei verschiedene Erlebnis- und Aktionsbereiche auf.

Der Bereich des Leibes umfaßt das „Leben", also die biologische Schicht. Wir kennzeichnen ihn durch die beiden Befähigungen Empfinden und Antrieb. „Empfinden" wird hier im Sinn der wissenschaftlichen Seelenkunde verstanden, bedeutet also nicht Fühlen, sondern die leiblich-sinnliche Reizempfindlichkeit, das Bedürfnis nach solchen Reizen, den Reichtum an Ansprechbarkeit. Empfindungen in diesem Sinn sind die Tätigkeiten der fünf Sinne: Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, „Getast" (Kälte, Wärme), ferner die mit der Selbsterhaltung und dem Geschlechtstrieb gegebenen „Anmutungen" und Erlebnisweisen. Antrieb — die „effektorische" Seite des Lebens, des Leibes — umfaßt alle Strebungen, die mit der leiblichen Natur des Menschen gegeben sind. Die Stärke des Antriebs muß von seiner Kontinuität geschieden werden. Bei der Antriebsseite des Lebens ist eine weitere Abhebung notwendig. Der Antrieb kann vorwiegend extravertiert oder introvertiert sein. Der vorwiegend extravertierte Antrieb hat den Charakter der Bewegung, der introvertierte den der Verhaltung. Die introvertierte, verhaltene Antriebsart nennt man „Widerstand". In jedem Menschen findet sich ein bestimmtes Verhältnis von Antrieb und Widerstand. Ein Vorwiegen des Antriebs hat Neigung zur Tätigkeit, zu Bewegung, schnellem Entschluß und leichter Ausführung der Willenshandlungen im Gefolge. Der Antriebsbegabte ist „willenserregbar" (Sanguiniker und Choleriker). Der Widerstand wirkt sich in Sperrungen, im Verharren, innerhalb der Selbstbehauptung als Zähigkeit aus (Phlegmatiker und Melancholiker).

Die „Seele" begreift die eigentlich-menschliche Gefühlswelt und die mit der stark ausgeprägten Gefühlswelt meist gegebene Gestaltungsfähigkeit oder -bedürftigkeit in sich. Die Akte der „Seele" sind Schauen und Gestalten. Der schauende Mensch schließt sich auf, öffnet sich, fühlt sich ein, „gibt sich hin" (Klages). Das Schauen ist die eigentlich menschliche Erlebnisweise — im Gegensatz zum Empfinden, das auch dem Tier eigentümlich ist. Schauen bedeutet künstlerisches Erleben. Sich selbst vergessen, sich an die Welt des Schönen, des Guten und Wahren hingeben können, ist dem Künstler in besonderem Maße gegeben. Begeisterung ist die höchste Steigerung des Schauens. Die „Seele" ist in einem besonderen Sinn die Seele, also die Mitte aller menschlichen Beziehungen; sie bedeutet Fähigkeit zur Liebe, die wenn sie echt ist, nicht wägt und rechnet, sondern selbstlos von sich absieht.

„Gestalten" meint die Kraft der Phantasie. Die Phantasie im menschlichen Sinn ist Wirken des Geistes an den lebendigen Vorstellungen, an den inneren „Bildern". Diese sind nicht nur Grundlage alles künstlerischen Schaffens, sondern bedeuten auch innere Fülle und Reichtum. Gestalten als Fähigkeit der Seele meint die Fähigkeit und den Drang, aus den inneren Bildern zu formen. In diesem Sinn ist echtes Erziehen „Ge-

stalten". Das ideale Bild des Zöglings muß ja vom Erzieher geschaut werden, an diesem Bild des Zöglings entzündet sich die Freude und Liebe zur Erziehung und zum Zögling. Das geschaute Bild formen ist gestalten. Es gab Zeiten — z. B. diejenige Goethes —, in denen Schauen und Gestalten weit stärker entwickelt war als heute. Unsere Zeit ist arm an „Seele". Sie rechnet und regelt; zu schauen und zu gestalten vermag sie kaum mehr.

„Geist" im Sinne der Charakterkunde von Klages ist die Fähigkeit des Menschen, „aufzufassen" und zu wollen. In diesem Sinn aufzufassen vermag das Tier nicht. Auffassen sagt Fähigkeit des Verstehens und Begreifens, des Urteilens und Schließens. Auf zweifache Art gibt sich der Verstand zu erkennen: 1. durch die Distanz. Distanz, also Abstand von den Dingen, den Menschen, sich selbst gewinnen können, heißt Verstand haben. Der Mensch nimmt Abstand von den Erkenntnisdingen, damit er sie beurteilen kann. Die Urteilsfähigkeit ist im Einzelfall weitgehend an die Fähigkeit, sich distanzieren zu können, gebunden. Wem die Distanz leicht gelingt, der ist „klar", der hat Übersicht und Ordnungsfähigkeit. Wer sich nicht leicht und hinreichend zu distanzieren vermag, den nennen wir unklar oder verschwommen. 2. Verstand sagt Selbständigkeit, „Eigenwilligkeit". Nur der Mensch kann selbständig handeln, auf Grund seiner Urteilsfähigkeit sich selbst und andere bestimmen, in diesem Sinn „Eigenwillen" haben. Der Mensch büßt seine Menschlichkeit in dem Maße ein, als er unselbständig, Kollektivwesen wird. Die Reife und Höhe eines Menschen offenbart sich in seiner Selbständigkeit. Er ist so weit reif, als er selbständig urteilen, seine Anordnungen treffen, verantwortlich tätig sein kann.

Wollen ist die andere Seite geistiger Tätigkeit. Wille bedeutet Steuerungsfähigkeit. Bewegt wird der Wille von den Motiven, den Beweggründen. Diese sind einsichtige Werte, die Verstand und Seele — meist in inniger Durchdringung — bereitstellen. Getragen wird der gesunde Wille von den Triebkräften in der Form des extravertierten Antriebs und des Widerstandes. Sehr zu statten kommt dem Willen die Opferbereitschaft, die man sich als gewachsene Haltung denken muß. Meist sind es Gewohnheiten des Leibes, also eine gewisse Ausdauer, Tätigkeit, Bewegung, die gepflegt werden und so den Willensentschlüssen behilflich werden können.

Mittels dieser sechs „charakterologischen Stammbegriffe" lassen sich die Entwicklungshemmungen der gegenwärtigen Jugend leicht aufzeigen. Die Erfahrung zeigt vor allem drei Typen von gehemmten Jugendlichen: den Kraftlosen, den Undifferenzierten und den Verkrampften.

1. Der Kraftlose: Bestimmt wird seine Erlebnis- und Handelnsweise durch den Mangel an Kraft, d. h. im Sinne der charakterologischen Stammbegriffe durch den Ausfall oder die geringe Entwicklung der biologischen Schicht, also des „Leibes". Jugendliche, die diesem Typus angehören, stehen in ihrer leiblichen Entwicklung (auch der geschlecht-

lichen) ihrem Lebensalter oft um 2—3 und mehr Jahre nach. Ein 19jähriger erweckt etwa den Eindruck eines 14—15jährigen, ein 15jähriger den eines 11—12jährigen. Die geistige Entwicklung entspricht der körperlichen. Die Wertungen, Urteile, Interessen usf. gehören der nämlichen Entwicklungshöhe an. Die Pubertät verzögert sich im allgemeinen erheblich.

Das Gesamtbefinden läßt sich durch drei Worte bezeichnen: Kraftlosigkeit, Instinktlosigkeit, Mutlosigkeit.

Die Kraftlosigkeit bedeutet Mangel an Antrieb, an sinnlicher Ansprechbarkeit und Lebhaftigkeit. Das unfeste Verhältnis zum eigenen Leib gibt sich in eigenartiger Skrupulosität und Unfreiheit zu erkennen. Alle Anstrengungen erwecken den Eindruck des Gequälten — als wenn der Heranwachsende sagen wollte, man solle ihn doch endlich in Ruhe lassen. Der Kraftlose kann sich nicht aufraffen, kann sich nicht entschließen, läßt sich von außen, vom Zufall bestimmen.

Instinktlosigkeit meint die Unfähigkeit, Maß zu halten, in Anstrengungen und sonstigen Unternehmungen den rechten Ansatz und Haltepunkt zu finden. Ferner besagt sie mangelnden Umweltkontakt. Der Kraftlose leidet an der Einsamkeit, weil er keinen natürlich-festen Bezug zur Umwelt kennt, durch Überempfindlichkeit sich immer wieder zurückgesetzt oder übergangen fühlt. Die Lebenswerte sind nicht von innen her zugänglich, sind nicht drängend oder von aktionskräftigem Nachdruck bestimmt. Daher sind Unruhe, Unsicherheit, Ängstlichkeit und Unentschiedenheit dauernder Anlaß zu Mißbehagen und Gedrücktheit.

Infolge dieser Zusammenhänge, der für die Entwicklungshöhe und Kraft unangemessen schweren Anforderungen wird der Kraftlose mutlos. Man könnte ihn einfach den Mutlosen nennen. Er besitzt keinen Mut in der Gegenwart, weil er von schweren Befürchtungen für die Zukunft gequält wird. Für die Zukunft sieht er keine Hoffnung, weil er in der Gegenwart immer wieder überfordert wird oder an seine Grenzen stößt.

Nicht alle „Kraftlosen" machen übrigens einen körperlich unentwikkelten Eindruck. Es gibt Jugendliche, die durchaus normal entwickelt scheinen. Auffällig wirkt allerdings bei ihnen das Auge, in dem die ganze Unsicherheit und Hinfälligkeit, die Angst und Sorge eingefangen ist.

2. Der Undifferenzierte. Er ist der „Seelen"-unbegabte oder der, dessen Seele verkümmerte. Die leibliche Antriebsseite wie auch die „Empfindung" sind normal oder gut entwickelt, aber es fehlt die meist in der Pubertät stark aufbrechende Gefühls- und Gestaltungsfähigkeit. Der Undifferenzierte ist seelisch leer und dürftig. Seine Gemütsdispositionen sind gering oder fehlen ganz. Er macht gerne „Betrieb", kennt aber keine näheren gemüthaften Bindungen. Das Geschlechtliche wird insofern von der Seelenlosigkeit betroffen, als es mechanisch, rein körperlich bleibt.

Wir können auch bei diesem Typus mit drei Worten die Situation kennzeichnen. Der Undifferenzierte ist seelisch-schwerfällig, langweilig-uninteressiert, „verschlossen".

Schwerfälligkeit bezieht sich hier auf den Seelenbereich, nicht auf den leiblichen Antrieb. Sie bedeutet hier das Unvermögen, persönlich angesprochen zu werden. Der Undifferenzierte kann nicht „mitgehen", sich nicht aufschließen. Er erinnert da an die Eigenschaft der Materie, „zähe und unbeweglich" zu sein. Er kennt keine Gefühlslebhaftigkeit, er ist deshalb einfallsarm und ohne Initiative. Er vermag sich keine innere Richtung zu geben. Innerhalb des künstlerischen Bereiches berühren ihn derbe Sinnesreize und rhythmische Bewegung. Begeisterung kennt er gar nicht, persönlichen Einsatz nur bei leiblichen Belangen.

Langeweile und mangelndes Interesse sind vor allem für den Zwischenbereich charakteristisch, in dem sich Geist und Seele treffen: für die Gestaltung. Fast jeder normal entwickelte Jugendliche durchläuft nicht nur irgendwann eine eidetische Phase, er wird auch von innen her getrieben, selbst zuzugreifen, um die inneren Bilder nach außen zu projizieren. Dieser Drang ist dem Undifferenzierten unbekannt. Eine zähe, bequeme Lässigkeit, die allenfalls durch äußere Nutzeffekte beeinflußt und geändert, durch Ausblick auf materiellen Genuß beeindruckt werden kann, ist ihm eigentümlich. Er weist in den genannten Zügen gewisse Kennzeichen der Vorpubertät auf, die durch Gefühls- und Gemütskälte auffällt, durch einen egozentrischen, egoistischen Besitzwillen, den alles Nicht-Leibliche unbekümmert läßt.

„Verschlossenheit" wird in diesem Zusammenhang deutlich, wenn man daran denkt, daß der Pubertierende normalerweise um das 17. Lebensjahr den Ring des Egozentrismus durchbricht — der Undifferenzierte bleibt in der Verschlossenheit stecken. Die höheren, seelisch-geistigen Werte gehen ihm nicht auf. Allenfalls hat er von außen her einen Zugang zu ihnen: insofern sie Nutzen abwerfen. Der Undifferenzierte faßt sein Studium als reines Brotstudium auf — ohne eine innere Bindung gemüthafter oder geistiger Art an den Beruf zu verspüren. Daß der Erwachsene seinen Beruf nüchtern-sachlich sieht, ist seiner Entwicklungsstufe entsprechend, daß ihn der Jugendliche so sieht, ist nicht normal und deshalb auch nicht wünschenswert. Idealismus sollte den Berufsanwärter tragen; wie will er sonst die Enttäuschungen bewältigen oder die mit dem Beruf gegebenen Unannehmlichkeiten ertragen? Wie will er der Mechanik vorbeugen, die jeden höheren Beruf um sein Eigentliches zu bringen droht? Verschlossenheit will also Mangel an Aufgeschlossenheit für die höheren Werte auf Grund seelisch-geistiger Verkümmerung besagen.

3. Der Verkrampfte: Er wird bestimmt durch ein Überwiegen des Willens bei Verkümmerung der „Seele" und Mangel an Selbständigkeit des Denkens. Er regelt und mechanisiert gerne. Ja, er ist darauf an-

gewiesen. Zwecke, die nicht vom „endothymen Grund" getragen werden, sondern von der berechnenden Vernunft als nützlich erkannt wurden, bestimmen sein Handeln. Er will etwas erreichen, eine Stellung, einen Beruf, Ansehen und Einfluß, aber ohne geistig-seelische Beziehungen zu den Werten zu haben, die der Stellung, dem Beruf usf. wesentlich sind. Er strengt sich an, sehr sogar. Aber die Anstrengung ist dünnblütig und unecht, weil sie weder vom Geist (durch selbständiges Urteil, Einsicht und Wahl höherer Werte), noch von der „Seele" (durch gemüthafte Bindungen) gefördert wird. Er ist in diesem Sinn „unselbständig".

Unterscheiden wir hier wieder drei Wesenszüge, die das Bild des Verkrampften, des Unechten bestimmen. Der Verkrampfte ist Poseur, er ist im Grunde haltlos, er ist kalt.

Poseur soll bedeuten, daß er eine Rolle spielt. Es fehlt ihm das Leben, das unter der Oberfläche der Entschlüsse, hinter den Überlegungen und Willensanstrengungen pulsieren muß, es fehlen ihm die Überzeugungen. Der Poseur „macht" etwas aus sich, aber er tut es nur um eines äußeren, egoistischen Zweckes willen, um angesehen, bewundert zu werden. Seiner äußeren Haltung entsprechen keine inneren Wertrichtungen, geistig-seelische Verpflichtungen. Er ist „Schaumschläger" und steht oft unter schweren Selbsttäuschungen oder spürt seine innere Unzulänglichkeit und leidet unter verdrängten Minderwertigkeitsgefühlen.

Der Verkrampfte ist im Grunde haltlos. Denn der Halt wächst aus der „Substanz", d. h. aus seelischen und geistigen Bindungen. Diese Substanz fehlt ihm. Er kann heute diese Meinung, morgen eine andere vertreten. Nach seiner Ansicht haben alle recht und im Grunde ist es ihm gleichgültig, wer was sagt. Von innen her fühlt er sich weder zur einen noch zur anderen Seite hingezogen. Man hat zu einer gewissen Zeit das Wort vom „freischwebenden Intellektuellen" geprägt. Man meinte damit den Typ des „Gebildeten", der sich niemandem und nichts verpflichtet fühlt, der in diesem Sinn hohl ist, der keinen Halt besitzt. Von dieser Art ist der Verkrampfte.

Der Verkrampfte ist kalt. Er muß es sein; denn Wärme stammt aus dem Seelenbereich. Zwischen ihm und der Umwelt steht die schizoide Glaswand: man kann ihn innerlich nicht erreichen und er kann niemanden erreichen. Hier wird die „Distanz" in ihrer Gefährlichkeit spürbar. Der Verstand, sagten wir oben, benötigt die Distanz, um klar und geordnet arbeiten zu können. Aber wenn die Distanz aus der Schwäche, aus dem Mangel an Kontaktmöglichkeit wächst, ist sie böse und unfruchtbar. Ist der hier gezeichnete Verkrampfte „intelligent" (wendig), so ist er gefährlich, der unbeschwerte Revolutionär.

2. Pädagogik der Entwicklungshemmungen

Die Frage, ob die aufgewiesenen Typen überhaupt Umweltergebnis oder nicht vielmehr anlagebedingte Charaktere sind, muß zu Beginn ge-

stellt und beantwortet werden. Anlage und Umwelt wirken eng zusammen und bilden im Einzelfall ein unauflösliches Ganzes. Die genannten Typen sind freilich anlagebedingt, aber die Umweltereignisse der Vergangenheit und Gegenwart haben großen Anteil an ihrer Entstehung und Ausformung. Der Kraftlose ist durch die Aufregung der Bombennächte, durch Hunger, innere und äußere Unruhe, Hast, Sorgen mannigfachster Art, durch oft unerhört schwierige Familienverhältnisse usf. zu dem Grad der Kraftlosigkeit, inneren Unsicherheit und Mutlosigkeit gelangt, den wir oben hervorhoben. Der Typ des Undifferenzierten und des Verkrampften ist von der Naziideologie geradezu gezüchtet worden. Der Krieg brachte eine Hochkonjunktur der Verkrampfung, der Unechtheit und Unselbständigkeit, der Willenspose hervor. Die grenzenlose Enttäuschung des Kriegsendes, die Nachkriegsjahre mußten einem „Umsturz aller Werte" bei vielen gleichkommen. Der Betrug — in den Nachkriegsjahren buchstäblich am Leibe erlebt — konnte, soweit er vom Jugendlichen durchschaut wurde, nur verheerende Wirkungen für die innere Entwicklung im Gefolge haben. Die Welt der Geistes- und Gemütswerte wächst nur, wenn Vertrauen zu ihrer Kraft und umgestaltenden Erneuerungsfähigkeit gerechtfertigt erscheint. Dieses Vertrauen wurde gründlich untergraben. Die Gegenwart zeigt noch viele nihilistische Züge — trotz mancher Besserung des letzten Jahres. Die Widersprüche zwischen Theorie und Praxis sind auch heute noch beträchtlich. Für Menschen, die ihrer Anlage nach Züge der genannten Typenbilder aufweisen, ist die Gefahr auch heute noch sehr groß.

Fragen wir nun nach pädagogischen Möglichkeiten im Hinblick auf die geschilderten Typen.

Allgemein wird man beachten müssen, daß es eine Nachreife gibt. Diese Einsicht verdankt die Erziehung der Psychotherapie. Man verwendet diesen Ausdruck für die Tatsache, daß innerhalb analytischer Behandlung verfehlte Versuche der Höherentwicklung eines Menschen rückgängig gemacht, ausgebliebene, vermiedene Auseinandersetzungen mit der Wirklichkeit nachgeholt, Fehlhaltungen durch Einsicht und Verstehen beseitigt werden können. So wäre für den Kraftlosen die Möglichkeit gegeben, in der Liebe und Geborgenheit eines erwachsenen, reifen Menschen die „Kindlichkeit" in persönlicher Auseinandersetzung mit den Werten des Heranwachsenden und Erwachsenen zu überwinden, einen Weg zu finden, mit seinen persönlichen Schwierigkeiten fertig zu werden. Für den Undifferenzierten ist die Nachreife entschieden schwieriger. Ist der Seelenbereich nur schwach oder gar nicht vorhanden, so werden Versuche, Gefühl und Phantasie, Gemütsbindungen zur Entwicklung zu bringen, nicht fruchtbar sein können. Aber da man nie weiß, ob hinter dem „Phänotypus", dem Erscheinungsbild, nicht doch ein anderer „Genotypus", eine Anlage — wenn auch tief verborgen, verschüttet — sich findet, die erstaunliche Kräfte zeitigen könnte, so sollte der Versuch der

seelischen Weckung und Reifung nie unterlassen werden. Am schwierigsten wird die Nachreife des Verkrampften zu erreichen sein. Die Fehlhaltungen eines falschen Pathos, der Überheblichkeit, Unbeschwertheit oder Gewissenlosigkeit werden deshalb so schwer zu beseitigen sein, weil der Mensch solcher Eigenart in der Begegnung mit einem Gereiften vor ein Bild seines Ich gestellt würde, das niederschmetternd, ja vielleicht unerträglich sein müßte. Bei ihm werden Schicksalsschläge und Mißerfolge von besonderer Tragweite oft nur verhärtend wirken. Auch hier wäre wieder zu beachten, daß die Verkrampfung weitgehend Erscheinungsbild, nicht aber ausschließlich Anlage sein könnte, daß also sehr viel mehr an „Substanz" vorhanden wäre, als nach außen in Erscheinung tritt. Auch einen Menschen dieser Art würden Liebe und Geborgenheit wecken können. Ehrliche Auseinandersetzung mit geistigen Werten könnte Verschüttetes ans Licht bringen, die Pose der Blasiertheit von der echten Haltung der Aufgeschlossenheit und der Umkehr abgelöst werden.

Grundlegend wird in jedem Fall das Bemühen sein, ein erträgliches Auskommen, menschenwürdige Verhältnisse des äußeren Lebens zu schaffen. Erst dann wird man an Beeinflussung im Sinne der vorhin genannten Bemühungen denken können.

Im einzelnen wären noch folgende Hinweise wichtig.

1. Der Kraftlose: Da es sich bei ihm um biologische Schäden handelt, die auch vom besten Willen nicht einfach beseitigt werden können, sind Rücksichtnahme, äußerer Halt und äußere Hilfe erforderlich. Die hohen Anforderungen, die in Schule, Universität, Ausbildungsstätten für Lehrer usf. gestellt werden, wirken hier schädigend. Es muß einmal mit aller Deutlichkeit gesagt werden, daß es ein Unding ist, in Anbetracht der schlechten und unzulänglichen Ausbildungsmöglichkeiten der Vergangenheit nachholen zu wollen — und zwar in einer Art Kurz- und Schnellverfahren —, was versäumt wurde. Viele Kinder und Jugendliche sind infolge außergewöhnlicher Lebensumstände einfach nicht in der Lage, normale Leistungen zustande zu bringen, noch viel weniger außergewöhnliche, wie sie vielfach verlangt werden. Besondere Rücksicht wäre auf das Mädchen, die Junglehrerin, die Jungakademikerin zu nehmen. Es ist untragbar, eine Junglehrerin mit Lehrstunden voll auszulasten und ihr zugleich Fortbildungskurse mit entsprechenden Vorbereitungen zur Pflicht zu machen, dazu in ländlicher Gegend, in der die Verkehrsmöglichkeiten auch heute noch oft sehr schlecht sind. Solche Menschen müssen einmal zusammenbrechen oder schweren seelischen Schaden nehmen. Hier möchte man so nachdrücklich wie nur möglich zu Maß und Vernunft raten. Die Kraftlosigkeit reicht heute sehr weit. Da lohnt sich schon eine Rücksichtnahme, die sich der Verordnungen und Bestimmungen von oben her bedient.

Über die religiös-sittliche Bildung und Führung ein besonderes Wort. Der gesunde, kraftvolle Jugendliche liebt einen Idealismus, der unbedingt ist und ohne Einschränkung das Höchste erreichen möchte. Aber bei einem Jugendlichen, der in seiner Kraft schwer beeinträchtigt ist, ist ein solcher Idealismus nicht am Platze. Religiös-sittliche Forderungen dulden Rücksicht auf Zeit und Umstände. Kraftlose Menschen können weniger leisten als kräftige, das ist eine Binsenwahrheit. Nun, dann sollen wir auch damit rechnen. Die religiös-sittlichen Forderungen müssen den Umständen angepaßt werden. Es ist weitaus besser, Bescheidenes zu verlangen und zu ernten, als große Anforderungen zu stellen, die nicht nur unerfüllt bleiben, sondern schwere Unzulänglichkeitsgefühle hervorbringen und den kraftlosen Jugendlichen einschüchtern und entmutigen müssen. Man kann das Steuer nicht um 180 Grad herumwerfen. Jede Zeit hat ihre eigene Aufgabe. Man möge doch keine Zustände von ehedem herbeiführen wollen, sondern der Gegenwart gerecht zu werden suchen.

2. Der Undifferenzierte: Er ist der Seelenlose oder der, dessen Seele verkümmerte. Die Erziehung sollte im Seelenlosen, im seelisch Verkümmerten das Seelische, Gemüthafte wecken. Wie kann das geschehen?

Zunächst einmal durch Geborgenheit und Liebe. Wer keine Liebe empfing, kann keine Liebe, keine Wärme empfinden. Wer nicht geliebt wurde, kann nicht mit seinen Gemütskräften seine Aufgabe, seine Pflichten umfassen. Wollte man die Vergangenheit und auch häufig noch die Gegenwart in mancher ihrer Forderungen mit einem Wort umschreiben, so wäre das rechte: Gemüt- und Gefühllosigkeit. Wieviel hat man von Härte gesprochen, wieviel gefordert, wieviel wird auch heute noch dem Jugendlichen aufgelegt. Man hat Verhärtung, Verrohung und Verkümmerung im Herzen des Kindes und Jugendlichen erreicht. Wie kann man sich heute über die Undifferenziertheit der Jugend wundern? Die Jugend muß echte Liebe spüren, das ist das Erste, wenn man ihre „Seele" retten will. Wieviel die Jugend hier selber tut, wieviel Opfer sie füreinander bringt, wieviel echte Liebe sie zeigt, um in anderen die Liebe zu wecken, wird mancher Priester, mancher Erzieher oder Gruppenführer gerne bezeugen. Man kann da oft die Erfahrung erstaunlicher Opfer- und Hilfsbereitschaft machen.

Eine andere wichtige Forderung wäre die „musische Erziehung". Als das „Musische Gymnasium" in Frankfurt am Main nach dem Kriege wieder eröffnet wurde, sprach jemand (dem Sinne nach) die zutreffenden Worte: „Eine musische Jugend hätte den Krieg nicht mitgemacht". Der Drill der Vergangenheit, der rüde Ton und die brutalen Methoden waren unmusisch und ließen undifferenzierte, amusische Menschen heranwachsen, wie sie das Kollektiv brauchte. Wer Sinn für den lebendigen Ausdruck der Handschrift besitzt, wird sich immer wieder an Goethes Schrift erfreuen. Die weich gerundete „Empfindungskurve", die man damals schrieb, findet

man heute nur noch ganz vereinzelt. Der Grund hierfür liegt in der Gemütlosigkeit, im Rationalismus und Voluntarismus, in der Zerrissenheit des heutigen Menschen. Der Mensch von heute ist amusisch geworden und deshalb hat er seine „Seele" verloren. Viel mehr, als hin und wieder geschieht, müßte die Schule Gemüt und Phantasie pflegen. Die Klage über die Gemütsroheit und Phantasielosigkeit des Jugendlichen hilft da wenig. Man muß ihm helfen, ihn anleiten. Unsere Ausbildungsstätten sind zu sehr Lernschulen, in denen Wissensstoff vorgetragen und mitgeteilt wird. Gedächtnis und Verstand werden über die Maßen versorgt, aber das Gemüt, das Herz gehen leer aus. Man erzieht den Menschen der Nützlichkeit und der Geschäftstüchtigkeit, den Alleswisser und Vieleskönner, nicht aber den Menschen der wahren „Bildung", die zu guten Zeiten eine Herzens- und Seelenbildung war. Wir brauchen eine Erziehung, die Herz und Phantasie bildet, die Menschen erzieht, die aus einer lebendigen Mitte leben. In dem Maße die Erziehung musisch wird, wird man im Undifferenzierten die „Seele" wecken können — und wird, so weit die Anlage dies zuläßt, Gemüt und Phantasie zur Entfaltung bringen.

3. Der Verkrampfte. Wir finden bei ihm das Bild des Willensgespannten, dessen erhebliche Willensanstrengungen von einem falsch geleiteten Ehrgeiz getragen werden. Es fehlt ihm Gefühl und geistige Selbständigkeit. Die geistige Selbständigkeit wächst nur aus erhebenden oder auch oft sehr schmerzlichen Auseinandersetzungen mit den seelisch geistigen, besonders mit den religiös-sittlichen Werten. Diese Auseinandersetzung vermied der Verkrampfte, er kennt sie nicht. Er hat deshalb seinen „persönlichen" Weg als Mensch nicht gefunden. Er will mehr scheinen, als er ist. Der Verkrampfte müßte angeleitet werden, sich in seiner Bedürftigkeit und Beschränktheit zu sehen, nicht mehr scheinen zu wollen, als er ist. Die großen Schwierigkeiten der Nachkriegsjahre mögen manchen zur Einsicht gebracht haben. Viele werden weiterhin „falsch spielen". Der bekannte Therapeut Künkel sagte einmal: „Das Schicksal wird den Menschen der Fehlhaltungen und inneren Unwahrhaftigkeit unbarmherzig beugen, bis er sich ehrlich sich selber stellt."

Echte Liebe mag auch ihn, ähnlich wie den Undifferenzierten, wecken und auf seine Seele horchen lassen, die er jahrelang zum Schweigen verurteilt hat, auf echte Geisteswerte hinweisen, um die er sich nicht gekümmert hat.

Es ist ungemein schwierig, Hinweise für die Erziehung des Verkrampften zu geben, weil ihm der Ansatzpunkt fehlt, die geistigen Werte überhaupt ernst zu nehmen. Er bekommt sie nicht in den Blick. Alles Erkennen geht eben auf Nützlichkeit aus, aber die geistigen Werte haben nur einen mittelbaren Nutzwert, unmittelbar haben sie Selbstwert. Das verkannte das Naziregime so gründlich wie nur möglich; seine Auffassung hat es der Jugend eingeimpft. Aber Erlebnis und Pflege der geistigen und seelischen Werte ist keine Stimmungsmache oder Propaganda, sondern

eigentlich menschliches Erleben, das das Leben überhaupt erst zu einem menschlichen werden läßt.

Die Pädagogik der Entwicklungshemmungen wäre — selbst im Rahmen dieser wenigen Anregungen — unvollständig, wenn wir nicht auf die Religiosität besonders hinwiesen, die dem Undifferenzierten und Verkrampften zu Vertiefung, Beseelung, Selbständigkeit, zu einer volleren und reicheren Menschlichkeit verhelfen kann. Allerdings hängt viel davon ab, ob sie recht gesehen und richtig ausgeübt wird. Die Religion Christi wendet sich zunächst an das Herz des Menschen, nicht etwa in erster Linie an Verstand und Willen. Jeder einzelne wird deshalb von innen her einen Zugang zum Glauben finden müssen. Aber er bedarf hier der Anleitung. Der Glaube will erlebt werden. Der Glaube muß vor allem und in erster Linie von der Familie ins Herz des Kindes gesenkt werden. Spätere Jahre des Reifens können selten nachholen, was hier versäumt wurde.

Die Erziehung sollte aber auch hier Maß halten. Der religiöse Erwachsene mag ein stärkeres Bedürfnis nach religiöser Betätigung verspüren als der Jugendliche. Ein Übermaß an religiöser Übung wird beim Jugendlichen Abneigung und Überdruß, Unechtheit und Unselbständigkeit hervorrufen. Es gilt die rechte Mitte zwischen fahrlässiger Zurückhaltung und unzweckmäßigem Drängen zu finden.

Verrohung, Entseelung, Verkrampfung und geistige Unselbständigkeit gehen mit dem Verlust der Religiosität Hand in Hand. Das zeigt die Geschichte immer wieder, das hat uns eine grausige Vergangenheit Tag für Tag spüren lassen und das vernimmt man auch heute noch aus Geschehnissen jenseits des Eisernen Vorhanges. Eine Warnung für alle, denen junge Menschen anvertraut sind, wie auch für diese selber.

Erscheint das Bild des Jugendlichen aus dem Aufweis der Typen reichlich dunkel, so möge man die Einseitigkeit in Anbetracht der pädagogischen Absicht entschuldigen. Typen besagen verständliche Zusammenhänge. Über die Häufigkeit der Verwirklichung sagen sie aus sich nichts. Würde man gefragt, wie oft sich Menschen der geschilderten Art denn wohl finden, so wäre zu sagen, daß die Kraftlosigkeit weit verbreitet, die Undifferenziertheit oft, die Verkrampfung weniger häufig anzutreffen ist.

Im übrigen gibt es heute erfreuliche Tatsachen innerhalb der Jugend übergenug. Wer Gelegenheit hatte, die ungewöhnliche Zähigkeit, den enormen Fleiß, den Eifer und die Lernbegier, die trotz aller drückenden Armut außerordentliche Anständigkeit und echte Bescheidenheit vieler junger Menschen, ihren echten jugendlichen Trotz, der das Schicksal beugen möchte, kennenzulernen, wird sich oftmals verwundert haben. Es gibt auch heute noch einen Idealismus, der in Erstaunen setzt und dem Erwachsenen Ansporn zu sein vermag. Und das soll nicht verschwiegen werden.

Werner Bergengruen

Von WILHELM GRENZMANN

Mit dem Namen Bergengruen verbinden sich seit langem bestimmte Vorstellungen, die diesem Dichter unter den Bedeutenden unserer Zeit eine eigene Note geben. Vor uns entfaltet sich ein ungewöhnlich fruchtbares Schaffen, das einer fast unbegrenzten Erfindungsgabe entspringt und in einer kaum noch übersehbaren Fülle von Romanen, Novellen und Gedichten seinen Ausdruck findet. Nach des Dichters eigenem Geständnis wird er neben vielem Vollendeten eine große Menge halbfertigen und fragmentarischen Stoffes zurücklassen. Sein Blick umspannt eine ungewöhnliche Weite des Raumes: er versetzt uns mit seinen Erzählungen in alle Landschaften Europas, vom nördlichen Rußland bis in das südliche Italien, und ergreift selbst orientalische und jüdische Motive. Er ist ein Kenner der Zeiten: auf der Grundlage gewissenhaftester Studien führt er seinen Leser nicht nur in ferne Jahrhunderte, sondern verdeutlicht ganze Geschichtsräume. Zugleich ist er ein Meister der schriftstellerischen Ausdrucksmittel, der im deutschen Schrifttum unserer Zeit nur wenige seinesgleichen hat.

I.

Indessen ist diese Weiträumigkeit seines Schaffens nichts weniger als das Kennzeichen eines vorwiegend stofflichen Interesses, das sich die bunte Welt aneignet, sondern sie gibt in Wahrheit nur den Rahmen ab, in dem die große Zahl menschlicher Gestalten ihre Heimat hat. Denn das unausschöpfliche Thema Bergengruenscher Dichtung ist der Mensch in der Vielheit seiner Ausdrucksformen wie in der Einmaligkeit seines Typus, wodurch er sich von aller Kreatur unterscheidet. Ihn aufzusuchen, darzustellen und zum Verständnis seiner selbst zu führen, durchstreift der Dichter die Länder der Welt und versenkt sich in des Menschen Züge und Taten, in Deutschland, am Eismeer wie in Sizilien. Er entdeckt ihn in der Geschichte unter dem Einfluß der die Geister verwandelnden Zeiten. Um ihn zu entdecken, umgibt er sich mit einer Fülle von Gestalten aus vielen Berufen und Ständen, zeigt er ihn auf allen Stufen der Selbstverwirklichung. Wir finden in seinem Werk ungebrochene Naturmenschen und Komplizierte, Besessene und Begnadete, Sünder und Heilige. Er versucht, ihn in seinen vordergründigen Taten und in seinen hintergründigen Absichten zu begreifen. Trotz der Vielheit der Ansätze und Stoffe ist Bergengruens Werk wie aus einem Guß; eine aus der Tiefe heraus wirkende Kraft hält die vielgestaltige Dichtung zusammen und läßt sie als eine große, von einem zentralen Anliegen her gebildete Einheit erkennen.

Bergengruen sieht den Menschen mit den Augen des Christen. Durch die Ordnungslinien christlicher Anthropologie gewinnt sein Menschenbild den Charakter plastischer Tiefe und allseitiger Seinsoffenheit. In solcher Bestimmung liegt nicht so sehr eine selbstgezogene Grenze für die freischaffende Phantasie, sondern eine Gewähr für die Erschließung und Berücksichtigung übernatürlicher Wirklichkeiten. So ist der Mensch seiner Erzählkunst keineswegs der Einsame, der uns aus der Dichtung der letzten Jahr-

zehnte mit zunehmender Trostlosigkeit entgegentritt, sondern er ist in die Objektivität metaphysischer Bezüge gerückt. Die Wirklichkeitslehre des Christentums ist zurückgewonnen und wird vorausgesetzt. Damit tun sich die großen Spannungsfelder auf, in die der Mensch sich einbezogen weiß. Er ist Glied der gefallenen und selbst dämonisch besessenen Natur, aber zugleich, sofern er Christ ist, Gesegneter der sakramentalen Welt und — in jedem Fall — in der Hut Gottes und für ein ewiges Glück bestimmt. In dieser Spannung zwischen oben und unten liegt die tragische Situation des Menschen. Mit seinem Vorrecht, sich sittlich frei entscheiden und über sich selbst bestimmen zu dürfen, ist seine unermeßliche Gefährdung verbunden: labil und unfest, wie er ist, hat der Mensch mit den Verlockungen des Bösen und dadurch mit dem Sturz in Schuld, ja in den Abgrund zu rechnen.

Aus dem zeitgenössischen Leben und Denken treten uns ähnliche Themen in Fülle entgegen, keines aber klingt so verwandt wie Peter Wusts „Ungewißheit und Wagnis". Hier war von einem christlichen Philosophen das Ungesichertsein als eine zum Menschen wesentlich gehörige Erscheinung begriffen und durch die verschiedenen Stufen des Lebens hindurch verfolgt. Es sei dem Menschen eigentümlich, so wurde dort gesagt, daß er sich in keinem Bereich des Lebens jemals vollkommener Sicherheit erfreuen könne. Das Leben begegne uns wie eine Sphinx, undurchschaubar und unberechenbar; immer befinde sich der Mensch einem drohend Fremden, einem unsichtbar Gefährlichen gegenüber. Bergengruens Werk ist die dichterische Bewältigung dieses Themas. Nicht der ungebrochen große Held, den wir so lange haben preisen hören, oder der strahlend Herrliche ist für ihn der Mensch der Wirklichkeit, sondern der in unaufhörlicher Bedrohung Lebende, der jeden Augenblick bereit sein muß, fremden Mächten Widerstand zu leisten, der stets Gefährdete, ja scheinbar Preisgegebene und nicht selten Unterliegende. Und dennoch bietet ihm nur die Bedrohung die Gelegenheit zur Überwindung und zum Siege. In der Auseinandersetzung mit sich und der Welt gelangt er zu seiner höheren Bestimmung, nämlich in seiner Person das Heilige anschaubar zu machen.

Es liegt nahe, in dem Dichter eines solchen Menschenbildes dynamische Züge zu vermuten. Tatsächlich hat der Dichter seinen ganz eigenen Stil. Bergengruen ist ein großer Erzähler, aber er ist es in einem anderen Sinne als die meisten Dichter unserer Zeit. Gemächlicher Fluß der Rede, epische Breite und Zustandsschilderung sind ebenso wenig seine Sache wie gemütliches Plaudern und Phantasieren. Dörfler und Federer haben viel von einer solchen Gabe, Stifter war der große Meister dieser Erzählkunst. Bergengruens Werk eignet viel eher eine Nähe zum Drama (obgleich es kein Drama von ihm gibt). Bei aller Beharrlichkeit, Geduld und Vorsicht, wie er Schritt vor Schritt setzt, ist er doch den Gestalten seiner Werke immer dicht auf den Fersen und läßt sie nicht aus den Augen. Man wird kaum jemals eine Schilderung finden, die (wie so oft bei Stifter) um ihrer selbst willen dasteht, keine in sich ruhende Schönheit, kein Verweilen in der Natur um ihretwillen.

Bergengruens Interesse ist ganz wesentlich auf den Menschen gerichtet, auf sein Tun und Lassen, seine Heimlichkeiten und Hintergründigkeiten.

Er dringt in die Winkel seines Herzens ein, um die verborgenen Triebkräfte seines Handelns ausfindig zu machen, ihn ohne Masken zu sehen, ihm die Panzer abzunehmen, mit denen er sich zugleich schützt und unkenntlich macht. Mit psychologischem Scharfsinn geht er an seine Gestalten heran; er entwickelt nicht aus den Charakteren die Handlung, sondern schließt umgekehrt aus den Handlungen auf die Charaktere und fügt dann, sich auf die Logik des Charakters stützend, Handlung auf Handlung. Aus kleinsten Geschehnissen können sich auf diese Weise reiche Gefüge entwickeln. Das vielschichtige Gebilde des Romans „Am Himmel wie auf Erden" geht in seinen letzten Ursprüngen auf eine wenige Zeilen umfassende Zeitungsnotiz zurück. Doch ist, wenn wir von einigen Romanen absehen, nicht das szenisch Komplizierte, sondern das eng Umgrenzte Kennzeichen seiner Art.

Der Dichter liebt es, in einen festen Bezirk einzuführen, innerhalb dessen die Kräfte geweckt und gegeneinander in Bewegung gesetzt werden. Dort stellt er die Menschen vor die Erprobung ihrer selbst. Er zwingt sie, ihr Innerstes zu verraten, indem er sie einer schweren, meist das Leben bedrohenden Gefährdung aussetzt. Er wirft sie durch einen unerwarteten Zwischenfall aus der Bahn, wodurch sie entweder überhaupt nicht mehr oder nur mit Mühe und nach Kämpfen wieder in die Mittellage zurückfinden. Nur bei einer ungewöhnlichen Beanspruchung seiner Kräfte vermag der Mensch zu erkennen, was er in Wahrheit ist und was er kann. Bergengruens Kunst haftet etwas von der Kunst des Baumeisters an. Er konstruiert sich seinen Schauplatz nach wohldurchdachtem, oft sehr strengem Plan, sei es das eng begrenzte Gebiet des italienischen Stadtstaates im „Großtyrannen", die kleine Stadt Trequerce (die das Milieu zweier Novellen abgibt) oder gar die enge Behausung des verstorbenen Falkenmeisters in der musterhaften Novelle „Die drei Falken". In leicht überschaubaren Räumen rollt dann das Geschehen wie auf einer Bühne das Drama ab. Bergengruen versteht sich selbst so, wenn er einmal schreibt: „Ich liebe solche auf einen Blick überschaubare Gemeinwesen, die von Mauern umschlossen sind, aber nach oben hin ins Unendliche sich öffnen und in kleinem Maßstabe die Welt abbilden, und es lockt mich immer wieder, auf äußerlich engem Raum aufwühlende, alles Leben erfassende Begebnisse geschehen zu lassen und Verwirrung und Reinigung nicht nur den einzelnen, sondern dem ganzen Organismus zuzusprechen."

So steht er kraft seiner Eigenart der Kunstform der Novelle am nächsten. Auch die meisten seiner wohlbekannten und vielerörterten „Romane" sind ihrer Kompositionsweise nach viel eher Großformen der Novelle. Dem Drama verwandt, stellt die Novelle den außergewöhnlichen Vorfall, das einmalige Ereignis dar. Die Begebenheit hat den Vorrang vor den Charakteren, sie ist vor dem Menschen da — dieser wird in sie hineingestellt und durch sie verdeutlicht, während im Roman umgekehrt die Linien der Entwicklung sich aus den Charakteren ergeben. Dem psychologisierenden Bildungs- und Erziehungsroman steht der Dichter nach Art und Wesen ebenso fern wie der epischen Schilderung. Er hat es mit merkwürdigen, seltsamen, ja, ungeheuerlichen Begebenheiten zu tun, deren Kräfte sich entladen. Der Bericht darüber ist die Novelle. Die Dynamik seiner Aussage, das

Vorwärtstreibende im Fluß der Handlung erinnert oft an die Art Kleists, wenn man alles abrechnet, was diesen bis zur Erschöpfung seiner selbst trieb: die Maßlosigkeit seiner Spannungen, die Gewalt seiner Ausbrüche. Gemildert und durch christliches Maßhalten geläutert, finden wir bei Bergengruen ähnliche Züge: die Leidenschaft des Gedankens und des Gestaltens, die seine Erzählungen in einen stark gespannten Bogen bringt, die Unbedingtheit und Notwendigkeit des Berichteten, das strenge, lückenlose, in sich selbst logische Gefüge der Erzählung, die Problematik menschlichen Verhaltens in den auf sie zukommenden objektiven Gewalten.

In der Unterordnung des einzelnen Menschen unter das Objektive, wie sie im Bereich der Novelle vollzogen wird, liegt darum auch eines der wesentlichen Kennzeichen für Bergengruens Dichtung. Die Novelle wird zum Gefäß einer Erzählkunst, die am einzelnen Fall gültige Maße aufstellen will. Im Bereich dieser Kunstform wird das Typische menschlicher Lebensformen offenbarer als im Roman. Es geht Bergengruen nicht um das Individuelle, sondern um das am Einzelfall sichtbar werdende Verhalten des Menschen schlechthin.

Es ist zu fragen, wie das zu denken ist. Bei Bergengruen zeigt das auf den Menschen zukommende Objektive seine Macht in einer ungewöhnlichen Beanspruchung seiner sittlichen Kräfte; es stellt den Menschen in einen Augenblick der Entscheidung. Die auf ihn losbrechenden Gewalten entreißen ihn dem gewohnten Gleichmaß des Lebens und verweisen ihn auf sich selbst. Damit er sich bewähre, muß er einmal und vielmals die Erprobung durch eine außerordentliche Situation bestehen. Er wird gezwungen, auf die ihm bekannten Sicherungen zu verzichten, sich der im Dunkel auf ihn wartenden Gefahr ohne Schutz und Stütze entgegenzustellen und ihr aus der eigenen Kraft Widerstand zu leisten. Wir werden in Grenzsituationen eingeführt, die entweder ein klares Ja und Nein oder sonst ein äußerstes Maß an Entscheidungskraft verlangen. Der Dichter liebt es, seine Gestalten in eine Lage zu versetzen, die ihnen nichts erspart. Das Leben bietet Stoff in Hülle und Fülle; Gefahren gibt es von innen und von außen, und oft zeigt sich, daß das vermeintlich Starke vor sich selbst erniedrigt wird, während das Schwache große Gesinnung und die Tapferkeit zur Bewahrung und Verteidigung des Höchsten aufbringt.

Es gehört zu den bewunderungswürdigen Zügen an diesem Dichter, daß er dieses Thema in immer neuen Formen abwandeln kann, ohne sich je zu erschöpfen. Das Leben gibt einen ewigen Anschauungsunterricht. Aus ihm kommen die unaufhörlichen Spannungen und Erregungen. „Schicksal" ist alles, was aus dem Dunklen und Undurchschaubaren auf uns zukommt und uns zur Abwehr und Verteidigung, Selbstbehauptung oder höherer Selbstverwirklichung aufruft. Plötzlich ist es da, aus irgendeinem Winkel des Daseins auftauchend oder hervorbrechend, und zwingt den Menschen zu Widerstand und Antwort. Es kann sich dartun als eine rein innere Macht: aus der Tiefe des eigenen, unbekannten Herzens brechen Leidenschaften jäh an die Oberfläche und bringen sorgsam gehütete Ordnungen in Gefahr; es ist die Offenbarung eines Fremden und Gefährlichen in uns selbst, dem die Zügel des Maßhaltens auferlegt werden müssen. Es kann als eine aus der

äußeren Welt auf uns zielende Bedrohung in Erscheinung treten und zu schnellen Entschlüssen und zur Gegenwehr zwingen. Der Dichter zeigt dabei, wie der Mensch in seiner jeweiligen Lebenslage getroffen, wie hier die Verantwortung, dort der Lebenswille geweckt wird, ein andermal unerwartet das Niedrige, Gemeine und Feige sich enthüllt. Was in tiefer Verborgenheit lebt, wird manchmal zum Erschrecken offenbar. Festgefügte Verhältnisse werden brüchig; in der äußersten Zuspitzung der Gefahr, im Angesichte des Todes läßt der Mensch alle Masken fallen und zeigt sein Wesen unverhüllt. Natürlich teilt sich der Anstoß weiter mit; er ruft unter Umständen Ketten von Gegenwirkungen hervor. Es gehört zur großen Kunst des Dichters, von einem Punkte aus eine kleine Welt in Spannung zu versetzen.

II.

Hier erhebt sich die Frage, wie der Mensch in Bergengruens Erzählungen aussieht, wie er sich in den auf ihn zustoßenden Begebenheiten verhält, ob sie sich nun als Gefahren, Verlockungen oder Gelegenheiten erweisen — eine weitgehende Frage, die einen Überblick über Bergengruens wesentliches Schaffen voraussetzt.

Schon in seinem Frühwerk, dem „Starost" (Umarbeitung 1938, in der ersten Fassung, 1926, unter dem Titel „Das große Alkahest" veröffentlicht) treten wesentliche Züge seines späteren Schaffens in erstaunlicher Vollkommenheit zutage. Es ist eine in vieler Hinsicht bewunderungswürdige Erzählung. Sie führt uns in ihrem zweiten Teile durch ganz Europa, aber das eigentliche Geschehen ist ganz innerlich und bewegt sich auf kleinem Raum. Schauplatz ist die Heimat des 1892 in Riga geborenen Dichters: das Baltenland, Grenzraum zweier Kulturen, von dem er trotz weiter Reisen, seinem lebenslangen Aufenthalt in Deutschland, seinem heutigen Wohnort in der Schweiz und seiner offensichtlichen Vorliebe für Italien, nicht loskommt. Die Menschen sind Träger osteuropäischer Gesinnung und Haltung: neben der dumpfen Naturgebundenheit des Herrenmenschen von Karp, der sich in unversöhnlichem Haß gegen das kurländische Herzogshaus Biron verhärtet, steht der komplizierte Przegorski, einesteils Intrigant und Betrüger, Zerstörer fester Ordnungen, anderseits Halbmystiker und von einer gewissen religiösen Inbrunst erfüllt, die ihn aus dem Falschen und Unechten herausführen möchte, eine slawisch schillernde Natur, die mit dem „Solve und Coagula" des Alchimisten weniger bindet als auflöst und nicht nur im Mikrokosmos der Elemente, sondern auch in den Verhältnissen der Menschen die Kraft zur Sprengung fester Bindungen beweist. Die Zerstörung der festgefügten Welt des Starosten von Karp geschieht gleichwohl nicht von dieser Seite, sondern erfolgt durch den Abfall des Sohnes, der, weich und beeinflußbar wie die Mutter, bislang an das strenge Gesetz des Vaters gewöhnt war und sich von ihm auch mit der Nachbarstochter und Gutserbin Agathe von Torck hatte verloben lassen. Bei einem Aufenthalt in Mitau verfällt der Junge kurz vor der Hochzeit den Verführungskünsten der hübschen französischen Schauspielerin Suzon. Von diesem Augenblick an sind die alten Ordnungen preisgegeben. Er verfängt sich in immer größeren Verstrickungen, wird, ohne dessen selbst inne zu werden, Werkzeug der geg-

nerischen Politik und macht sich dadurch immer mehr die Rückkehr zum gefürchteten Vater unmöglich. Nach dem Taumel kommt die Ernüchterung. Er gerät in die äußerste Not, verläßt mit Suzon Petersburg, um in Frankreich wieder festen Boden unter die Füße zu bekommen, wird jedoch von der Geliebten schon während der Überfahrt im Stich gelassen. Seine Spuren verlieren sich im Undeutlichen. Nach Jahren soll ein Matrose von sich behauptet haben, er sei der Sohn des alten Starosten.

Aber dieses Leben richtet nicht sich allein zugrunde, sondern zerstört eine ganze Gemeinschaftsordnung. Der alte Karp findet sich aus der tiefen Selbstsicherheit seines Daseins aufgescheucht und zur Entscheidung zwischen Preisgabe oder Rückholung des Ungetreuen aufgerufen. Der Gedanke an Vernichtung oder Rettung seines Geschlechtes wirkt dabei mit. Er wählt das zweite, wobei er sich der Botschaft des betrügerischen Przegorski bedient. Vergeblich, da der Sohn sich der Möglichkeit der Versöhnung entzieht: im Augenblick der Entscheidung verfällt er dem raffinierten Sinneszauber der Geliebten. Zwar verbietet der Starost danach weitere Bemühungen, bleibt aber in der Tiefe verwundet. Noch einmal, nach Jahren, sendet er den Gaukler nach ihm aus, der den Alten mit einer falschen Botschaft narrt, um schnell an viel Geld zu kommen. Auf die Nachricht, der Sohn habe sich endgültig von ihm abgewandt, kehrt der Vater in die Ruhe seiner Einsamkeit ein, aber es ist doch nicht mehr als leere Form, was früher einmal echte Gestalt gewesen ist.

Nicht nur er, die Welt um ihn herum hat sich gewandelt. Die Mutter ist an dem Sohn zugrunde gegangen, der Schwiegervater hat sich durch neue Heirat die Erbfolge gesichert. Nur eine geht aus den Zusammenbrüchen groß hervor: die von dem Geliebten wie von ihrem Vater verlassene Agathe von Torck. Sie allein vermag es, sich fest in die Hand zu bekommen und ein neues Leben auf selbstgeschaffener Grundlage aufzubauen.

So heftig der Anstoß auch ist, dem sich der heimatliche Umkreis durch das erotische Abenteuer des jungen Karp ausgesetzt sieht, so soll dadurch doch ersichtlich werden, wie leicht verletzlich unsere Welt ist. Sie ist in latenter Unruhe. Es bedarf oft nicht mehr als eines kleinen Anlasses, um starke Fernwirkungen zu erzielen, ja, die im Verborgenen wirkenden Spannungen in heftige Schwingungen zu versetzen. Überall gibt es dunkle Kräfte, die durch die mühsam aufgebauten Dämme in die Bereiche der Ordnung einzubrechen suchen. Der Aufstand erotischer Leidenschaft begegnet uns dabei in Bergengruens Romanen nicht sehr oft; selbst im „Starost" haben wir es mehr mit einem verhängnisvollen Spiel als mit durchbrechenden Gewalten zu tun. Wohl aber umkreist sein Denken eine andere Zone menschlicher Verlockungen: den Glanz der Macht und des Herrschertums. Sie tritt uns besonders in seinen großen Romanen „Herzog Karl der Kühne" (1930) und „Der Großtyrann und das Gericht" (1935) gegenüber.

Der erste behandelt Auftrag und Verlockung der geschichtlichen Stunde. Im Mittelpunkt steht der machtgierige Herzog, besessen von der Idee eines großburgundischen Reiches, das sich von der Nordsee bis zum Mittelmeer erstrecken soll. Er sucht sein Ziel hartnäckig und ungestüm durch eine kluge Hauspolitik zu erreichen, indem er die Verlobung seiner Tochter mit

dem Erzherzog Maximilian von Habsburg betreibt. Sein Hintergedanke ist dabei, vom Österreicher zu erwirken, daß er ihm den Platz als römischer König einräumt. Er findet in Friedrich III. seinen Gegenspieler, der, ganz im Gegensatz zu ihm, unkriegerisch und zögernd den allem Geschehen einwohnenden Gesetzen vertraut und nichts beschleunigt, was Zeit zur Reife haben muß. Währenddessen ist in seinem Rücken Ludwig XI. von Frankreich unablässig damit beschäftigt, ihm zu schaden. Karl, unersättlich in seinem Machtstreben, begibt sich im Vertrauen auf das Glück der Schlachten auf die Straßen des Krieges, gerät aber in Bedrängnis angesichts der empörten Gegnerschaft auf allen Seiten. Er wird bei Granson und Murten von den Schweizern, die er zu gering eingeschätzt hatte, geschlagen und verliert ein Jahr darauf bei Nancy das Leben. Die Hybris richtet sich selbst zugrunde. Die Verlobung der beiden Kinder kommt gleichwohl noch vor seinem Tode zustande, aber sie wird nicht ihm den erhofften Zuwachs an Macht bringen, sondern der habsburgischen Krone.

Ohne geschichtlichen Bezug, aber Zug um Zug von unmittelbar gegenwartsnaher Bedeutung ist die bekannte Erzählung „Der Großtyrann und das Gericht". Das Thema der allseitigen und allumfassenden Bedrohung, der die Menschen von innen und von außen ausgesetzt sind, die Wirkung der Gefährdung, der Verlockung und der Verführung: das alles ist Gegenstand dieser durch alle Abgründe des menschlichen Herzens führenden Erzählung. Der Gewaltherrscher eines kleinen italienischen Stadtstaates bringt die Bevölkerung in schwere Unruhe, indem er die Entdeckung des Mörders eines — wie sich später herausstellt — von ihm selbst getöteten ungetreuen Botschafters fordert. Ein solches Verlangen erwächst aus der gefährlichen Verbindung von unerlaubtem Herrschaftswahn, der sich der Macht über die Gewissen versichern will, mit dem Bewußtsein tiefer Unsicherheit und Bedrohtheit, das alle Mittel einsetzen will, um die quälende Unruhe zu bannen. Die aus der Tyrannei des Alleinherrschers entspringende Schutz- und Rechtlosigkeit für jedermann ist furchtbar: er verpflichtet den Vorsteher seiner Sicherheitsbehörde Nespoli unter Androhung des Todes, ihm den Mörder bis zu einem bestimmten Zeitpunkt namhaft zu machen. Der Druck setzt sich über Nespoli hinaus zunächst geradlinig, dann nach allen Seiten fort. Um sich vor Bedrohungen und Verdächtigungen zu schützen, nehmen die Befragten ihre Zuflucht zu Lügen und Erfindungen, belasten sich und andere, Lebende und Tote, sei es gutherzig oder auch bösen Sinnes, bis sie sich alle in einem unentwirrbaren Knäuel von Widersprüchen gefangen finden. Der Großtyrann, der die wachsende Unruhe mit kaltem Wissen beobachtet, kennt Mittel genug, um das Geschehen in Gang zu halten. In der Schlußszene zieht der Gewaltherrscher die letzte Folgerung aus allem: wie leicht ist es, Menschen zu Fall zu bringen! Aber der größte Vorwurf trifft doch ihn selbst. Der Geistliche des Ortes, Don Lucca, der, selbst nicht unversucht, dem Großtyrannen als einziger Widerstand geleistet hatte, als dieser ihn zur Preisgabe des Beichtgeheimnisses veranlassen wollte, spricht es aus: weit schlimmer als alles, was geschehen ist, war das Bemühen des Herrschers, sich die Rolle der göttlichen Allmacht und Allwissenheit anzumaßen und die unantastbare Würde des Menschen aus Eigennutz und Hoch-

mut zerstören zu wollen. Der Großtyrann erkennt seine Schuld. So spricht er seine Absicht aus, ein neues Leben zu beginnen und in Verbindung mit seinen Bürgern einen neuen Staat zu begründen, in dem die Tugenden des öffentlichen Lebens herrschen sollen.

In dem großen Roman „Am Himmel wie auf Erden" (1940) ist die Ursache einer die ganze Bevölkerung ergreifenden Angst die plötzliche Bedrohung durch eine Wasserflut, die nach gewissen astronomischen Zeichen am Heinrichstage erwartet wird. Der Kurfürst Joachim von Brandenburg sieht sich vor die Aufgabe gestellt, die drohende Gefahr zu verheimlichen und Ruhe und Ordnung aufrechtzuerhalten, wenn nicht anders möglich, durch harte Maßnahmen und einengende Gesetze. Er zieht seinen jungen, ihm treu ergebenen Kammerjunker Ellnhofen in sein Vertrauen, um mit seiner Hilfe etwa eintretende Verwirrungen zu überwinden. Dieser aber ist der erste, der in einer menschlich so verständlichen Weise versagt: in Erwartung des kurfürstlichen Verbotes, den Umkreis der Stadt zu verlassen, bringt er seine Braut in Sicherheit, ohne ihr den Grund des plötzlichen Aufbruchs zu verraten. Der Kurfürst, im Innersten verletzt, entschließt sich nach langem Kampfe, den Jungen um der Gerechtigkeit willen zum Tode zu verurteilen. Am Tage der Hinrichtung findet die Trauung statt, die jungfräuliche Braut zieht sich ins Kloster zurück.

Aber das Geheimnis läßt sich nicht dauernd bewahren. Man munkelt überall von den kommenden Schrecken, die Furcht ergreift bald die ganze Stadt und kann durch kein Gesetz eingedämmt werden; sie macht die Verantwortlichen und die Gutwilligen ratlos und entfesselt die Leidenschaften der Gemeinen und der Kranken. Selbst der Kurfürst vermag sich der allgemeinen Anfechtung nicht zu entziehen: angesichts des unmittelbar bevorstehenden Unheils läßt er sich von seinem Hofmeister bestimmen, den nahe gelegenen Kreuzberg aufzusuchen, findet aber zurück und besteht den Tag in Ehren. Nur Carion, der Astronom, wird Herr über alle aus diesen Schrekken entspringende Furcht, aber in dem Augenblick, als er sich über diese eine, doch nur eine kurze Zeitspanne bedrückende Sorge erhebt, wirft ihm ein Aussätziger seinen Handschuh ins Gesicht: er wird nun ein Leben lang unter einer viel furchtbareren Sorge stehen müssen, ob nämlich auch er eines Tages dem Schreckensheer der Aussätzigen, die im Weichbild der Stadt ihr grausiges Asyl haben, zugeteilt werden muß. Die Gewalten des Himmels toben sich aus. Zwar gehen die Städte Berlin und Köln nicht unter. Aber die Zeichen am Himmel waren zur Prüfung für die Bewohner auf Erden eingesetzt; sie haben diese dem Gleichmaß des Lebens entrissen und plötzlich vor letzte Entscheidungen gestellt. Was sich in der Tiefe an echtem Gold verbarg, ist in langem, schmerzlichem Prozeß herausgeläutert worden; was sich als Unrat abgesetzt hatte, wurde aufgewühlt und trübte das ganze Bild. So ist die Welt in einem tiefen Sinne zwiespältig; und es ist die Aufgabe des Menschen, sich durchzukämpfen zur „ungehälfteten" Einheit.

Wie antwortet nun der Mensch auf die Bedrohung? Durch Erschrecken und Furcht. Es ist das beklemmende Gefühl, das jedermann beschleicht, der etwas Dunkles, Unfaßbares auf sich zukommen sieht oder fühlt. Die Grade dieser Furcht sind verschieden je nach dem bedrohten Bereich. Es ist

nicht dasselbe, ob es sich um die Aufdeckung menschlicher Unzulänglichkeit, um Einbuße an Ehrungen, um Verlust des Besitzes oder um die Ankündigung des Todes handelt.

Die augenblickliche Gegenwehr gegen die Bedrohung aber ist der Versuch, sich zu sichern. Der Mensch ist auf das entschlossenste darauf bedacht, die Verhängnisse abzuwehren. Wie seine Antwort sein wird, das hängt nicht nur von der Art der Bedrohung ab, sondern auch von der Lebenslage, in der er sich befindet, sowie von der Gesamtheit seines Charakters. Neben allen erlaubten Mitteln bieten sich auch die unerlaubten an. Die Versuchung stellt sich ein, sich der drohenden Gefahr unter allen Umständen zu entziehen. Sie fragt nicht danach, ob die Wege, die sie beschreiten heißt, verboten sind. An Ellnhofen, Nespoli, Diomede und Vittoria im „Großtyrannen" läßt sich studieren, aus welchen besonderen Umständen die Versuchungen entspringen, in welcher Richtung und mit welcher Kraft sie sich bewegen. Sie sind die unmittelbaren Folgen von Furcht und Angst.

Aus der Nachgiebigkeit gegenüber der Versuchung erwächst die Schuld. Auf sie stoßen wir in Bergengruens Erzählungen in allen Schattierungen. Es gibt leichtfertige Frevler, aber es finden sich auch viele Menschen, denen selbst ein großes Vergehen nachgesehen werden muß. Manche handeln in einer äußersten Anspannung der Kräfte, wobei selbst starke Naturen unterliegen. Der Mensch steht seinem Wesen nach im Kraftfeld der Sünde.

Bedrohung und Versuchung bedeuten für den Menschen jedoch nicht nur, daß er sich seiner Anfälligkeit in Richtung auf das Böse bewußt wird, sondern sind zugleich Anruf und Aufforderung zur Entfaltung und Bewährung seiner sittlichen Kräfte. Es gehört zur Funktion des Übels und des Bösen in der Welt, daß das Gute sich dadurch herausgefordert fühlt und sich in der kämpfenden Auseinandersetzung mit ihm verwirklicht. Das Erlebnis der Versuchung und selbst der Schuld ist Stätte der sittlichen Läuterung. In der Überwindung aller Ängste wie aller anderen Schwächen, aus denen die Verfehlungen entspringen, zeigt sich erst die Größe des Menschen. Erst in der Versuchung vermag der Mensch sich zu bewähren. Darum sehen wir die Menschen in Bergengruens Erzählungen immer wieder aufgestört, aus ihrer Ruhe aufgejagt, dem Zugriff aus dem Dunkel ausgesetzt. Er zerbricht die naturhafteste Festigkeit durch Ereignisse, die auch die härtesten Fugen zersprengen. Die großen Menschen in seinen Romanen aber sind die Überwinder, Carion, Don Lucca und Agathe, und auch auf alle, die in Schuld und Sühne die Gerechtigkeit anerkennen, fällt ein Strahl der Versöhnung.[1]

III.

Der Freund von Bergengruens Dichtung mag zweifeln, ob er den großen oder den kleinen Formen seiner Erzählkunst den Vorzug geben soll, zumal zwischen beiden keine Gattungsschranken aufgerichtet sind und in allem unverkennbar die Hand des Dichters wirkt. Die Neigung des Dichters selbst jedoch scheint, je mehr er sich von seinen Anfängen entfernt, sich dem zuzuwenden, was man im strengeren Sinne des Wortes „Novelle" nennt; auch

[1] Diese Seite im Schaffen des Dichters behandelt gut die verdienstvolle, noch ungedruckte Bonner Dissertation von E. Lange, „Das Menschenbild im Werke Werner Bergengruens".

kritische Bemerkungen zum eigenen Schaffen deuten darauf hin. Zwar begleiten ihn seine kürzeren Erzählungen das Leben hindurch und reihen sich aneinander wie die Glieder einer schönen Kette. Aber sie mehren sich, so scheint es, in den letzten Jahren und erhalten einen größeren Glanz. Auch lassen sich gewisse Entwicklungslinien seines dichterischen Schaffens erkennen; je älter er wird, um so mehr vermeidet er alles Gepränge, jede nur schmückende Zutat, arbeitet er mit den sparsamsten, die Sache erhellenden Mitteln. Die kurze Form der Novelle kommt diesem Bemühen am meisten entgegen: ihre Handlung schlingt sich um einen einzigen Kern, sie gibt der phantastischen Auschmückung nur wenig Spielraum, sondern hat ihr Leben aus der Notwendigkeit des Geschehens selbst.

Wo immer dem Dichter „Begebnisse" entgegentreten, die ihre Anforderungen an den Menschen stellen, können sie ihm zum Ausgangspunkt dichterischen Schaffens werden, ob sie nun der geschichtlichen Anekdote oder einem kurzen Bericht entstammen. Zahlreiche Züge sind der Legende, dem Märchen und dem Naturmythos entnommen. Die niemals ruhende Erfindungsgabe des Dichters baut sich überdies selbst eine Fülle kleiner Bezirke auf und richtet sie für seine Gestalten ein. Dabei wird die Dynamik und Dramatik seines Stils um so sichtbarer, je weniger der Blick vom Kern der Handlung abgelenkt wird. In der frühen Erzählung „Schimmelreuter hat mich gossen" und erst recht in der klassisch gefügten Novelle von den „Drei Falken" (1937) sind äußerste Spannungen eingefangen. In der Komposition zeigt sich immer größere Meisterschaft: mit dem geringsten Aufwand, oft mit wenigen Sätzen der Einleitung ist Bergengruen bereits mitten im Geschehen (besonders auffällig im „Goldenen Tischfuß", in der „Verheißung", im „Sternenstand", aber auch in der Erzählung „Das Feuerzeichen"). Wieder fühlt man sich an Kleist erinnert. Die Problematik des Geschehens wird hergestellt durch eine kunstvolle, aber ganz ungekünstelte Verschlingung — oft ein besonders eindrucksvoller Beweis für die Überlegenheit, mit der er seine kleine Welt bewegt. Der Dichter läßt die verborgensten Züge seiner Gestalten sichtbar werden: das unter der Narrheit verschüttete Edle, die große Leidenschaft, die Grausamkeit, die menschliche Unbegreiflichkeit. Seine Novellenkunst schließt das christliche Geheimnis ein. Der ewige Kreislauf von Sündenfall, Buße und Vergebung ist eines seiner immerwährenden Motive. In vielen seiner Erzählungen ist unmittelbar spürbar, daß die auf allen Seiten festumgrenzte Welt nach oben offen ist: was andere das Sittengesetz nennen, ist in Wahrheit Gottes Gebot. Gnade und Erlösung sind festgeglaubte Bereiche der Wirklichkeit; wir sind vom Wunder umgeben, und wo wir selbst zu gehen glauben, hat uns Gott an seiner Hand.

Die zuletzt erschienenen Werke zeigen den Dichter in seiner ganzen Vielseitigkeit. Die Erzählung „Pelageja" berichtet in kunstvoller Komposition von der Fahrt einer russischen Expedition, in deren Mitte das unaufschließbare Rätsel einer Frau steht — eine abenteuerliche Welt, wie sie in Bergengruens Werk selten zu finden ist. Die Sammlung „Sternenstand" (1947) offenbart den klugen und heiteren Weltbetrachter, der seine Gestalten unter dem hellsten Himmel, dem Italiens im Zeitalter der Renaissance,

sammelt und mit einem verstohlenen Blick auf die Kunst Boccaccios zeigt, daß man unser armes Leben nicht immer mit den schwersten Gewichten belasten, sondern auch einmal mit leichtem Zügel regieren soll, wie denn überhaupt der Ernst Bergengruenscher Lebensbetrachtung keineswegs erdrückend ist — über seinem ganzen Werk ist ein feiner, alle unnötigen Schwierigkeiten auflösender Humor ausgebreitet. Die Sammlung „Die Sultansrose" enthält vorwiegend religiöse Erzählungen; der Dichter bedient sich hier mit besonderem Glück der Legende oder legendenartiger Gebilde und macht durch sie die Welt der Geheimnisse sichtbar.

So führt das erzählende Schaffen des Dichters zu letzten Aussagen, in denen sich sein Gesamtwerk ausspricht. Der Roman „Am Himmel wie auf Erden" hat das Motto: „Fürchtet euch nicht!" Alle menschliche Angst muß ihre Grenze finden in der Gewißheit göttlicher Vorsehung. Im „Großtyrann" findet sich der Satz: „Discite, mortales, nil pluriformius amore" — nichts ist vielgestaltiger als die Liebe, die doch nur Abglanz der ewigen Liebe ist. In dem jüngsten Roman, „Das Feuerzeichen", muß der in einer widerspruchsvollen Welt verzweifelt nach Recht suchende Gastwirt Hahn von einer klugen und doch so einfach denkenden Frau erfahren, daß das Höchste, was es auf Erden gibt, die Gnade ist, Abglanz der ewigen Gnade, die das Sündige auslöscht; und der Roman „Der goldene Griffel" (1931), der ein wild umhergeworfenes, an den Verworrenheiten der allgemeinen Verhältnisse schuldig gewordenes Leben behandelt, endigt mit den Worten, die alles Menschenschicksal trostvoll umfassen: „Er wurde geboren, fiel in Schuld, überantwortete sich der Gnade."

IV.

Bergengruens Gedichte gehören zur schönsten Lyrik unserer Zeit.[2] Viele davon dürften dauernder Besitz unseres Volkes werden. In ihnen spricht sich vor allem die religiöse Erschütterung des Dichters aus, die innerste Erfahrung der unausschöpflichen Wahrheiten der christlichen Heilslehre. Er umkreist das Gottgeheimnis der Welt, das Bewußtsein des gefährdeten oder gefallenen Menschen, seine unaufhebbare Daseinsunruhe in seinem Zwischenreiche, das mit so vielen Gewichten nach unten gezogen wird und doch niemals aus den Händen Gottes fällt. Das Glück des Christseins gibt seinen Gedichten einen alles Dunkel überwindenden hellen Klang. Obgleich der Schmerz nicht weggeleugnet werden kann, den die Erfahrung menschlicher Begrenzung, Ungesichertheit und Sündhaftigkeit zur Folge hat: das Christentum ist eine Religion der Tröstung. Die Furcht vor den dunklen, unbekannten Mächten, denen der Mensch sich verfallen glaubt, wird aufgehoben durch die Gewißheit, daß es kein Schicksal gibt, das außerhalb des Willens Gottes stände. In seiner Lyrik tritt uns Bergengruen als ein großer, nach dieser Richtung vielleicht noch nicht genügend bekannter Dichter christlichen Seins gegenüber. Die Höhe seiner Erzählkunst wird von niemand bestritten. Die Macht seiner lyrischen Aussage aber stellt ihn in die erste Reihe der großen Begabungen unserer Zeit. Was immer er sagt, sei es im

[2] „Capri" (1930); „Der Wunderbaum" (1932); „Die Rose von Jericho" (1936); „Der ewige Kaiser" (1937); „Die verborgene Frucht" (1938); „Dies irae" (1945).

kleinen Gedicht, sei es in der hymnischen Form, es ist bedeutend und machtvoll, Ausdruck eines zu innerst ergriffenen Menschen, dem sich alle Bitterkeiten, alle Enttäuschungen und Klagen zuletzt verwandeln zu „nichts als Lobgesang".

V.

Es versteht sich von selbst, daß ein Dichter mit solchem Eigengepräge sich und seine Sendung begreifen will. Die Hinordnung auf das Objektive schützt ihn davor, den Beruf des Dichters romantisch zu sehen. Auch die Rolle des Poeten will seinsgerecht beurteilt sein. Bergengruens Auffassung ist demütig und zugleich groß. Demütig: denn eine Kluft trennt ihn von der Anmaßung jener, die die Aussageweisen des Dichters mit denen des Propheten, des Priesters oder sogar des Religionsbegründers verwechseln und alles miteinander zu einer Einheit verbinden wollen. Aber er schaut und verkündet die Herrlichkeit der Schöpfung, er lobpreist ihre Ordnung. Bergengruen findet für den Beruf des Dichters die zugleich bescheidenste und selbstbewußteste Formulierung: „Der Dichter soll weder lehren noch predigen. Ja, vielleicht ist sein Amt nicht einmal das eines Verkündigers. Sondern es ist das Amt eines Sichtbarmachers ewiger Ordnungen." Es ist etwas Ähnliches, wie wenn Carossa vom Dichter sagt, er solle „sehen, was ist". Fernab von Selbstgerechtigkeit und Schöpfungshochmut beugt sich der Dichter vor der Objektivität der Dinge. In ihnen erkennt er die Schöpfungstat Gottes, der ihnen ihr Eigensein gegeben hat. Auch sie sind Mittler zwischen Gott und uns. „Dichtend reden wir über die Dinge. Aber der große Dichter wäre der, der ihnen selbst Stimme gäbe."

Und doch ist dem Dichter eine Gabe anvertraut, die den andern Menschen nicht im gleichen Maße verliehen ist. Er ist die „Stimme des nach Äußerung verlangenden menschlichen Herzens". Dieses aber steht nicht nur im Bereiche der Ordnungen, sondern auch der Unordnungen. Es hat Anteil am Bösen, und auch die Dichtung lebt von den Verwirrungen der Welt. Als Spiegelung menschlicher Art, die ihrem Wesen nach sich in unaufhörlichen Auseinandersetzungen befindet und zwischen Gut und Böse, Erlösung und neuem Sündenfall hin und her geworfen wird, gehören die dunklen Mächte zu ihren bewegenden Kräften. Aber sie ist den heilbringenden Mächten, der Dichter betont es ausdrücklich, mehr geöffnet. Und so kann es die oberste Bestimmung des Dichters werden, die „Kluft zwischen Himmel und Erde" zu schließen.

Die Ausgrabungen unter der Peterskirche in Rom

Von ENGELBERT KIRSCHBAUM S. J.[1]

Die Ausgrabungen unter St. Peter gehen nicht, wie man bei diesem für die christliche Altertumskunde so wichtigen Werk zunächst annehmen möchte, auf einen lange vorbereiteten Plan zurück, sondern verdanken ihren Anfang einigen glücklichen Funden, die zufällig gemacht wurden. Nach dem Tode Pius' XI. suchte man, um dem Wunsch des verstorbenen Papstes zu entsprechen, eine Grabstelle für dessen Prunksarkophag in der Nähe des Grabes Pius' X. Bei dieser Gelegenheit entdeckte man in den sogenannten Grotten direkt neben dem schlichten Sarkophag Pius' X. eine vermauerte Nische, die genau dem gesuchten Platz entsprach. Auf Grund der alten Pläne von St. Peter ging man nun systematisch daran, nach weiteren Räumen zu suchen, die einmal zur Krypta von St. Peter gehört haben mußten. Die Krypta unter der heutigen Peterskirche — gewöhnlich Grotten genannt — ist nämlich dadurch entstanden, daß man beim Neubau des westlichen Teiles der Peterskirche das ursprünglich beibehaltene konstantinische Bodenniveau während der Bauarbeiten um etwa drei Meter überhöhte. Von dem dadurch entstandenen Zwischenraum wurde ein Teil als Unterkirche offen gelassen und der Rest vermauert. Es galt also den restlichen Raum wiederzufinden. Das gelang auch alsbald, sowohl an der Südseite wie im Norden gegen den Vatikan hin. Auf der Südseite wurde durch diese Arbeiten eine alte Grundmauer freigelegt, die zur konstantinischen Basilika gehörte. Auf diesen ersten archäologischen Fund müssen wir noch zurückkommen. Im Zusammenhang mit dieser Raumerweiterung entstand der Plan, dem nun stark erweiterten Gesamtraum der Grotten eine einheitliche neue Gestalt zu geben, die der Bedeutung dieser historischen Stätte — es ist die Gruft der Päpste — besser entsprach. Das dringendste Anliegen war dabei die Gewinnung einer größeren Höhe für den ungewöhnlich niedrigen Raum. Dies konnte nur durch Tieferlegung des Fußbodens geschehen, weil die Wölbung der Grotten mit dem Fußboden der Peterskirche eine Einheit bildet. Bei dieser neuen Arbeit kam gleich zu Beginn eine antike Mauer zum Vorschein, die leicht als Schlußgesims eines darunterliegenden Bauwerkes zu erkennen war. Es dauerte denn auch nicht lange und der Spaten legte den oberen Teil eines großen Mausoleums frei. Diese wichtige Entdeckung bedeutete den Anfang der systematischen Grabung, die nun in rascher Reihenfolge ein Mausoleum nach dem andern aus der Jahrtausende langen Verschüttung erlöste.

---

[1] Der Verfasser gehört zu jenem kleinen Kreis von Fachleuten, die der Papst mit der Leitung und Überwachung der Ausgrabungsarbeiten unter dem St. Petersdom betraut hat. Nach so manchen sensationsmäßig aufgemachten und je nach der persönlichen Einstellung der Verfasser gefärbten Berichten der letzten Jahre, die nur äußerst selten auf genaue Informationen zurückgingen, kommt seinen Ausführungen über die bisherigen Forschungsergebnisse eine besondere Bedeutung zu. Die Schriftleitung.

Die vatikanische Nekropole

Es war schon lange bekannt, daß sich unter der Peterskirche heidnische Gräber befinden. Einiges davon war schon bei den Arbeiten an der Confessio in den Jahren 1615 und 1626 zum Vorschein gekommen, anderes unter dem Atrium der alten Peterskirche und auf dem Petersplatz. Die heutigen Ausgrabungen übertreffen das alles bei weitem. Zwei Reihen stattlicher Mausoleen konnten freigelegt werden, die uns ein klares und recht eindrucksvolles Bild der vatikanischen Nekropole geben. Die Grabanlagen ziehen sich in west-östlicher Richtung am Abhang des Vatikanhügels hin und müssen einmal in ihrem Gesamtzusammenhang einen der größten Friedhöfe des alten Rom gebildet haben. Die ältere Reihe der Mausoleen ist mit der Rückwand gegen Norden so an den Hügel angelehnt, daß nur der obere Teil der Rückseite über dem Erdboden sichtbar ist. Die etwas jüngere Reihe der Mausoleen, die durch einen schmalen Weg getrennt südlich der andern parallel vorgelagert ist, hat mit dem Hügel keine Verbindung und erhebt sich nach allen Seiten frei über die Erde. Die Mausoleen der nördlichen Reihe haben in der unteren Zone gewöhnlich Arcosolgräber und darüber Nischen für Aschenurnen, während die südlichen Mausoleen zwei Reihen von Arcosolgräbern übereinander haben und nur mehr ganz wenige Nischen mit Aschenurnen. Es spiegelt sich darin der Wechsel im Begräbnisritus wieder, der sich im Lauf des zweiten Jahrhunderts nach Christus in Rom vollzog. Während früher die Einäscherung allgemein überwog, wurde diese gegen Ende des Jahrhunderts von der Erdbestattung fast vollständig verdrängt. Der Parallelismus dieser Vorgänge mit denen, die schon von der großen Nekropole der Isola Sacra bei Ostia her bekannt waren, läßt mit Recht auf Gleichzeitigkeit schließen. Die Entstehung des freigelegten vatikanischen Komplexes während des zweiten Jahrhunderts ist auch aus vielen andern Einzelheiten formgeschichtlicher und epigraphischer Natur klargestellt. Nur ist daraus keineswegs zu schließen, daß die gesamte vatikanische Nekropole erst in dieser Zeit entstanden sei. Es sind im Gegenteil eindeutige Anzeichen dafür da, daß bei Errichtung der Mausoleen des zweiten Jahrhunderts ältere Grabstellen überbaut wurden. Außerdem haben schon die früheren Funde die Existenz der Nekropole im ersten Jahrhundert sichergestellt. Es ist also vollkommen irrig, wie es hie und da versucht wurde, die Entstehung der vatikanischen Nekropole ins zweite Jahrhundert zu verlegen und daraus dann Schlüsse auf das Petrusgrab ziehen zu wollen.

Im allgemeinen setzen die Mausoleen durch ihre reiche Anlage in Erstaunen. Die Stuckarbeiten, die als zierliche Leisten, plastische Einzelmotive und figürliche Reliefs Wände und Decken überziehen, erreichen in vielen Fällen höchste künstlerische Qualität. Besonders das große Mausoleum, das ein Valerius Herma für seine Familie errichtete, steht an Reichtum und Güte seiner Stuckarbeiten keinem anderen nach. Aber auch

recht gute Malereien und feinste Wand- und Fußbodenmosaiken sind vertreten mit symbolischen Ziermotiven, Landschaften und vor allem mythologischen Szenen. Sehr reich ist auch die Ausbeute an Sarkophagen, häufig mit bacchischen Motiven, darunter erstklassige Werke des frühen dritten Jahrhunderts.

Da die Nekropole auch noch nach der Errichtung der konstantinischen Peterskirche zu Begräbniszwecken verwendet wurde, sind unter dem Fußboden der Basilika zahlreiche altchristliche Gräber aufgedeckt worden. Auch dabei finden sich interessante Sarkophage des vierten Jahrhunderts mit wertvollen neuen Motiven. Einiges Aufsehen erregte vor allem ein großer Sarkophagdeckel aus der Mitte des vierten Jahrhunderts, auf dem Szenen aus dem Leben des ägyptischen Josef der Anbetung der Magier gegenübergestellt sind. Merkwürdigerweise befindet sich bei dieser letzten Szene hinter der sitzenden Madonna mit dem Jesuskinde ein großes lateinisches Kreuz.

Viele Inschriften berichten von mancherlei Lebensschicksalen. Ein Gatte beklagt den Tod seiner Gemahlin, die er schon als Dreizehnjährige geheiratet hatte; ein anderer preist die seltene Schönheit und Reinheit seiner Frau, Aemilia Gorgonia, die eine Christin war. Ein dritter, der kaiserliche Sekretär Vibius Jolaus, gedenkt der unvergleichlichen Reinheit und Liebe seiner Gattin Ostoria Chelido, die einer Senatorenfamilie angehörte. Unter den sterblichen Resten dieser vornehmen Römerin fanden sich Überbleibsel von Purpur und Goldfäden, vor allem aber ein schweres, goldenes Armband, leicht abgenutzt von langem Gebrauch. Das sind nur ein paar Andeutungen aus der Fülle der Funde, die eine Vorstellung von der Mannigfaltigkeit des gefundenen Materials geben mögen.

In religiöser Hinsicht spiegelt die vatikanische Begräbnisstätte ziemlich getreu die Situation Roms im 2. und 3. Jahrhundert wieder. Verehrer ägyptischer Kulte finden sich im gleichen Familienmausoleum mit Anhängern griechisch-römischer Gottheiten zusammen, denen sich dann schließlich noch ein Christ zugesellt. Gewiß bestanden damals längst die christlichen Friedhöfe, die Katakomben, aber es war den Christen augenscheinlich nicht verwehrt, sich bei ihren heidnischen Familienangehörigen beisetzen zu lassen. Tatsächlich haben sie, wenn auch relativ selten, von dieser Freiheit Gebrauch gemacht. Nur eines haben die Christen ängstlich vermieden: die Feuerbestattung. Das bezeugt uns die Gesamtheit aller christlichen Gräber. Es geht hier wohl um den Einfluß des Judenchristentums. Erstaunlich ist, daß selbst in der Unsicherheit der Anfänge und im Gegensatz zum gerade damals noch überwiegenden heidnischen Brauch sich hierin nicht das geringste Schwanken zeigt.

Inmitten der großen heidnischen Mausoleen ist uns auch ein ganz kleines christliches erhalten. Ursprünglich, etwa in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, wurde es für ein kleines heidnisches Römerknäblein errichtet. Etwa ein Jahrhundert später wurden alle Spuren des

Verbrennungsritus getilgt und Wände und Decke mit einem einheitlichen prächtigen Mosaik überzogen. Zum größeren Teil sind die Mosaikwürfel verschwunden. Es blieben aber ihre plastischen Spuren im Mörtel erhalten, und vor allem die vorausgehende malerische Skizze. Das ermöglicht uns mit aller Deutlichkeit die dargestellten Szenen zu erkennen. Es handelt sich um den Wurf des Propheten Jonas ins Meer und um einen Fischer, der mit der Angel einen Fisch aus dem Wasser zieht. Außerdem sind noch die Reste einer Darstellung des Guten Hirten sichtbar. Alle drei Szenen sind von üppig wuchernden Weinrebengerank umsponnen. Es ist bekannt, daß die eben erwähnten Darstellungen inhaltlich zu den frühesten Gegenständen der altchristlichen Kunst gehören. An der Decke ist noch ein großer Teil des eigentlichen Mosaiks erhalten. Hier findet sich im Zentrum, vom gleichen Weingerank umrahmt, eine sehr schöne Darstellung des Sonnengottes, der auf seinem Viergespann aus dem Meere auftaucht, um seinen Tageslauf zu beginnen. Die ganz einheitlich christliche Anlage und Ausstattung des Mausoleums zwingen uns in dieser scheinbar heidnischen Hauptfigur eine Christusdarstellung zu erkennen, wie sie in der zeitgenössischen altchristlichen Literatur erscheint, nämlich als Sonne des Heils und Sonne der Auferstehung. Es handelt sich also hier geistig und künstlerisch wohl um den gleichen Vorgang, der aus dem Orpheus eine Christusdarstellung machte. Die isolierte Stellung als christliches Mausoleum in der großen heidnischen Nekropole, verbunden mit der Tatsache, die ältesten bisher bekannten figürlichen Mosaiken der altchristlichen Kunst zu bergen, darunter vor allem die Darstellung des Christus-Sol, machen aus diesem winzigen Grabraum einen der interessantesten und wichtigsten Funde der ganzen Grabungen.

Der Zirkus des Nero

In den Bereich dieser vorkonstantinischen Monumente gehört nicht zuletzt auch das Problem des neronischen Zirkus und seiner Lage. Es wurde über ihn schon viel gesprochen und geschrieben, Pläne entworfen und genaue Rekonstruktionen gemacht, obwohl man im einzelnen fast nichts über diesen Zirkus weiß. Etwas besser steht es allerdings mit seiner topographischen Situation. Es gibt nämlich eine Reihe von Elementen, die ihn örtlich in engen Zusammenhang mit der später errichteten Peterskirche des Konstantin bringen. Eine sehr alte Überlieferung will, daß der konstantinische Bau zum Teil über dem zerstörten Zirkus errichtet wurde. Diese Überlieferung leitet sich von der Tatsache her, daß der Obelisk, der heute den Petersplatz ziert, bis zu Sixtus' V. Zeiten neben der Südwand der Basilika stand. Von ihm berichtet uns Plinius ausdrücklich, daß er zu dem Zirkus gehörte, den Gajus und Nero in den Gärten der Agrippina erbauten. Daß damit wirklich der vatikanische Obelisk gemeint ist, darüber kann kein vernünftiger Zweifel bestehen. Wenn man nun weiterhin voraussetzt, daß der gewaltige Obelisk noch an seiner

ursprünglichen Stelle steht, was sich wegen seines ungeheuren Gewichtes ohne weiteres aufdrängt, dann liegt allerdings die Schlußfolgerung sehr nahe, daß die Basilika und der Zirkus sich irgendwie überdecken müssen.

Diese Überlieferung wurde weiterhin stark durch die Funde bestätigt, die zu Beginn des XVII. Jahrhunderts gemacht wurden, als man den Ostteil der alten Basilika niederlegte, um für die Verlängerung des neuen Baues Platz zu gewinnen. Der Verfasser des offiziellen Berichtes über diese Arbeiten, Giacomo Grimaldi, ein nachweislich recht gewissenhafter Beobachter, hat leider seine Angaben über die zutage gekommenen Elemente des Zirkus mit seinen Anschauungen und Rekonstruktionen unlöslich vermengt. Seine Angaben wurden Ausgangspunkt der verschiedenen Rekonstruktionsversuche, die bei aller Verschiedenheit das eine gemeinsam haben, daß sie alle die Südmauern der Basilika auf den Nordmauern des Zirkus aufruhen lassen.

Die in diesen Jahren erstmals durchgeführte genaue Untersuchung des in Frage stehenden Mauerwerks war an den untersuchten Stellen völlig negativ. Es handelt sich dabei um rein konstantinische Mauern, die ganz einheitlich vom Grunde aufwachsen. Nach den Angaben Grimaldis und seiner Nachfolger hätte aber gerade an den untersuchten Stellen der Zirkus sein müssen. Nehmen wir noch hinzu, daß nach Grimaldis Zeiten niemand mehr irgendeine Spur vom neronischen Zirkus gesehen hat, weder bei den Arbeiten für die Sakristei der Peterskirche noch bei den von Monsignore De Waal eigens dazu angestellten Grabungen auf dem Gebiete des Campo Santo Teutonico. Nach all dem darf man schließen, daß das negative Ergebnis der heutigen Grabungen endgültig ist; das heißt: der neronische Zirkus ist nicht dort, wo ihn die Gelehrten bis jetzt gesucht haben.

So schien es. Da förderten die Grabungen im östlichsten Teil der Grotten, dort wo der neue unter Maderna errichtete Teil beginnt, ein neues Mausoleum zutage, das über seinem Eingang noch die ursprüngliche Besitzer-Inschrift bewahrt. Diese glückliche Entdeckung erlaubte festzustellen, daß der Zirkus sich doch in der Nähe befunden haben muß. Die Titelinschrift enthält nämlich in Marmor eingehauen ein Fragment des Testaments eines gewissen Popilius Heracla, der seinen Erben die Bedingung auferlegt, ihm ein Grabmal „in Vaticano ad circum" zu errichten. Das Bestehen des Mausoleums ist ein offensichtlicher Beweis, daß die Erben den Wunsch des Erblassers im wesentlichen erfüllt haben. Sicherlich würden sie aber außerdem nicht in einer Inschrift öffentlich bekannt haben, daß der Verstorbene in der Nähe des Zirkus begraben werden wollte, wenn sie seinen Wunsch nicht auch in dieser Hinsicht verwirklicht hätten, und das Mausoleum nicht „ad circum" wäre. Da die Inschrift sich noch in situ, d. h. an dem gleichen Ort, wo sie ursprünglich angebracht wurde, befindet, hat sie einen über jeden Zweifel erhabenen topographi-

schen Wert: das Mausoleum des Popilius Heracla befindet sich in der Nähe des neronianischen Zirkus. Das bedeutet nun wiederum, daß der Zirkus sich in der nächsten Nähe der Basilika befindet, oder sogar, wie man im Altertum behauptete, direkt unter der Kirche.

Wie kann man aber diese Feststellung mit der anderen vorher dargestellten in Einklang bringen, die doch das Gegenteil zu beweisen scheint? Wenn wir die Behauptungen Grimaldis näher untersuchen, können wir drei Tatsachen herausheben: 1) er ist in seinen Angaben so bestimmt und genau, daß er sicher konkrete Reste des Zirkus gesehen haben muß; 2) er kann nur in der von Madernas Bau bedeckten Zone etwas gesehen haben, weil der westliche Teil des Geländes längst durch die vorherigen Bauten des Michelangelo verdeckt war; 3) deshalb ist alles, was er über die in diesem Teil gesehenen Reste berichtet, nur eine Schlußfolgerung aus den Bauteilen, die er in den Ostteilen der Basilika gesehen hat. Der Fehler Grimaldis dürfte also darin bestehen, daß er die eigenen Folgerungen mit den tatsächlich vorhandenen Elementen, die bei den Arbeiten Madernas an den Tag kamen, vermischt hat. Wie er nun einen Fehler beging, indem er aus dem, was er tatsächlich gesehen hat, Schlüsse zog auf das, was er nicht gesehen hat, so würden auch wir den gleichen Fehler begehen, wenn wir deshalb, weil wir an bestimmten Stellen das Vorhandensein des Zirkus ausschließen konnten, dies nun auf die ganze Baufläche der Basilika ausdehnen wollten, und zwar im besonderen auch auf den Ostteil, der unter Maderna errichtet wurde.

Der Obelisk, der an der Südseite der Basilika stand, die positiven Elemente aus dem Bericht des Grimaldi und endlich die topographische Angabe der letzthin aufgefundenen Inschrift beweisen in ihrer Gesamtheit, daß der Zirkus des Nero sich wirklich in nächster Nähe der Basilika befand, sie geben uns aber nicht die notwendigen Unterlagen für eine ernst zu nehmende Rekonstruktion des Zirkus. Weit weniger konnten wir diese bisher durch eine Auffindung der Reste des Monumentes selbst gewinnen. Es bleibt aber durchaus zu hoffen, daß nun, da das noch zu durchforschende Gelände durch die letzten Grabungen sehr eingeschränkt ist, ein glücklicher Fund zukünftigen Forschern auch diese für die Geschichte der vatikanischen Basilika so bedeutsame Einzelheit vollends klären wird.

Die Via Cornelia

In den Berichten über das Grab des hl. Petrus erscheint neben der konstantinischen Basilika und dem neronischen Zirkus auch noch ein dritter Faktor — die Via Cornelia. Die berühmten Itinerarien des VII. Jahrhunderts erwähnen zum erstenmal die Via Cornelia zusammen mit dem Grab des hl. Petrus. Die Pilger dieser Zeit suchten in Rom in ersten Linie die Gräber der Märtyrer auf, die sich meistens außerhalb der Stadt an den alten römischen Straßen befanden, wo altrömischer Sitte

gemäß die Gräber angelegt wurden. So wurde dem frommen Pilger, der das Grab des hl. Petrus besuchen wollte, als Richtung die Via Cornelia angegeben, da dieses Apostelgrab sich eben an dieser Straße befand. Die Gesamtheit dieser Angaben, d. h. die Nachricht von der teilweise über dem Zirkus erbauten Basilika und die von der Via Cornelia als der Straße, die zum Grab des hl. Petrus führte, ergab eine einmütig angenommene Rekonstruktion einer Via Cornelia, die zwischen dem Zirkus und dem Apostelgrab durchführte, und infolgedessen den Untergrund der konstantinischen Basilika seiner Längsachse nach durchquerte, zwischen den südlichen Grundmauern des Hauptschiffs und dem unter der Confessio gelegenen Grabe. Man hat also angenommen, das Grab des hl. Petrus sei hart an der öffentlichen Straße gelegen, wie so viele andere Gräber etwa an der Via Appia. Die Grabungen haben aber mit Sicherheit erwiesen, daß diese Auffassung irrig ist. Die Via Cornelia befindet sich nicht da, wo sie auf allen Rekonstruktionsplänen verzeichnet ist und hat sich dort auch nie befunden.

Eigentlich könnte man sich über diese von allen Forschern stillschweigend angenommene Rekonstruktion der topographischen Situation des Petrusgrabes ein wenig wundern, da ja nichts eine derartige Lösung aufdrängt. Wir wußten längst, daß das Petrusgrab kein vereinzeltes Grab war, sondern sich inmitten einer heidnischen Nekropole befand, genau wie das Grab des hl. Paulus an der Via Ostiense. Diese Tatsache hätte doch wenigstens zu vorsichtigen Zweifeln über den Verlauf der Via Cornelia führen sollen. Es war ferner klar, daß die Angaben der alten Itinerarien nicht das Grab selbst, sondern die Basilika des hl. Petrus betrafen. Das bedeutet, daß die Via Cornelia in der Nähe einer heidnischen Nekropole und damit auch in der Nähe des Apostelgrabes vorbeiging. Ob aber die Straße südlich oder nördlich des Friedhofes vorbeiging, oder ob sie gar diesen durchquerte, das wird uns durch keinen klaren Fund bezeugt. Wir können heute nur feststellen, daß die Straße sicherlich nicht so verlief, wie man es bisher angenommen hat.

Wenn man eine Hypothese wagen will, dann könnte man vermuten, daß die Via Cornelia nicht südlich des Apostelgrabes verlief, sondern eher nördlich, den Hang des Vatikanhügels entlang. Denn viele von den auf der Nordseite errichteten Mausoleen, die, wie wir gesagt haben, direkt gegen den Hügel gebaut sind, haben eine kleine Treppe, die nach Norden auf das Dach führt, also gerade dahin, wo das Mausoleum das Niveau des Hügelgeländes erreichte. Wenn der Zweck dieser Treppen nur der gewesen wäre, den Aufstieg zu einer Terrasse zu ermöglichen, wie man das in einigen Fällen auf der Isola Sacra bei Ostia sieht, wäre nicht zu erklären, warum die Mausoleen der südlichen Reihe, die den Hügel nicht berühren, keine Treppen aufweisen, und warum in der nördlichen Reihe alle Treppen zum Hügel nach Norden ansteigen und keine nach Süden. Die einzig vernünftige Erklärung ist die, daß die Treppen nicht als Auf-

stieg auf eine Terrasse dienten, sondern eher dazu, um vom Hügel herunterzusteigen. Das setzt aber voraus, daß dort eine Straße lief, von der man bequem die Mausoleen erreichen konnte. Und nichts verbietet uns anzunehmen, daß diese Straße eben die Via Cornelia war, auf der viele Jahrhunderte hindurch die Pilger das Grab des Fürsten der Apostel erreichten.

Das Werk Konstantins

Von großer Bedeutung sind auch die Funde, die sich auf die konstantinische Peterskirche beziehen. Wie bekannt, wurde die altehrwürdige Basilika im Laufe des XVI. und XVII. Jahrhunderts abgebrochen und durch den monumentalen Barockbau ersetzt. Man ging beim Abbruch der alten Kirche so gründlich zu Werk, daß uns von ihr außer wenigen Resten nichts erhalten geblieben ist. Trotzdem sind wir über das Aussehen dieses Bauwerkes ziemlich gut unterrichtet. Außer einigen älteren Beschreibungen besitzen wir vor allem das wertvolle Werk des Kanonikers Tiberius Alfaranus, der gegen Ende des XVI. Jahrhunderts seine Beschreibung der Peterskirche verfaßte. Damals war erst die Westhälfte abgebrochen; der vordere, östliche Teil war noch unversehrt. Alfaranus hat uns sogar einen recht sorgfältig angelegten Plan hinterlassen, in dem alle irgendwie interessanten Dinge genau eingetragen sind. Außerdem ist uns das Aussehen der Peterskirche gerade aus der Übergangszeit vom alten zum neuen Bau durch viele Zeichnungen verschiedener Künstler überliefert. Papst Paul V. ließ sogar einige Hauptansichten des alten Baues, sowie eine Reihe der wichtigsten Altäre und Kapellen in den Grotten der neuen Peterskirche an die Wände malen. Wenn auch das alles zusammen uns ein relativ getreues Bild des konstantinischen Baues und seiner mittelalterlichen Ausschmückung verschafft, so kann es doch nicht über den vollständigen Verlust des Monumentes selbst hinwegtrösten.

Es ist nun glücklicherweise gelungen, während der jüngsten Grabungen wichtige Teile der Gründungsmauern der alten Basilika wieder freizulegen, d. h. außer den sechs Mauern des Langschiffes der fünfschiffigen Basilika auch entsprechende Elemente des Querschiffes und der Apsis. Dadurch ist es nun dem Archäologen möglich geworden, unabhängig von Alfaranus wesentliche Maße des Bauwerkes festzulegen und den ehemaligen Grundriß auf sicherer Grundlage zu rekonstruieren. Wenn wir bedenken, daß es sich in unserem Fall um eines der wichtigsten und wertvollsten Bauwerke der alten Kirche handelt, können wir uns eine Vorstellung machen, was diese Funde für die christliche Altertumswissenschaft bedeuten. Die wiedergefundenen Mauern gestatten nun die direkte Untersuchung ihrer Struktur und damit auch unabhängig von der literarischen Überlieferung eine zeitliche Festlegung ihrer Entstehung. Die Petersbasilika, die durch verschiedene alte Nachrichten und Inschriften als ein Werk Konstantins gesichert ist, bestätigt nun diese Tatsache durch ihr eigenes Mauerwerk,

das die typischen Anzeichen konstantinischer Bauart aufweist. Zu diesen Kennzeichen gehören die Maße der Ziegel- und Mörtellagen, sowie die Art und Weise, wie Ziegel- und Tufflagen miteinander wechseln. Die genauere Untersuchung eines Mauerzuges, der bis zum Grundwasser freigelegt wurde, hatte ein interessantes Ergebnis. Während man nämlich bisher gemäß einer alten Überlieferung angenommen hatte, daß der Südteil der Basilika auf den Nordmauern des neronischen Zirkus erbaut sei, erwiesen sich die Südmauern als einheitlich konstantinisch. Ganz abgesehen von dem negativen Ergebnis für das Vorhandensein des Zirkus, von dem wir schon sprachen, wurde dadurch die immerhin seltsame Feststellung gemacht, daß sich auf der Südseite die Fußbodenhöhe der Basilika, jedenfalls an der freigelegten Stelle, etwa 7 Meter über dem ursprünglichen Grund und Boden erhebt. Diese Maße verschieben sich wegen des hügeligen Geländes insofern, als der Unterschied zwischen Bodenhöhe und dem Niveau der Basilika gegen Westen geringer war als gegen Osten. Immerhin erhob sich für den Beschauer die alte Peterskirche an ihrer Südseite auf einem gewaltigen Piedestal. Im Gegensatz dazu haben die Grundmauern der Nordseite eine nur relativ geringe Tiefe, so daß dort Bodenhöhe und Niveau der Basilika kaum voneinander unterschieden sein dürften. Diese merkwürdige Bauweise erklärt sich aber, sobald man das Baugelände etwas näher untersucht. Der vatikanische Hügel fällt nämlich an dieser Stelle ziemlich steil von Norden nach Süden ab, während er vom Westen nach Osten ein sanfteres Gefälle hat. An diese Hügelkette angelehnt ziehen sich in west-östlicher Richtung die Mausoleen hin, von denen wir eingangs berichtet haben. Der Bauplatz, den Konstantin vorfand, war also ein Hügelabhang, der zudem schon von einer heidnischen Nekropole besetzt war. Menschlich gesprochen also alles andere als ein geeigneter Baugrund für eine große fünfschiffige Basilika mit Querschiff und Atrium.

Um seinen großen Plan Wirklichkeit werden zu lassen, hatte der Kaiser ganz außerordentliche Schwierigkeiten zu überwinden. Nach römischem Recht ist das Grab ein „locus religiosus" und als solcher geschützt. Es bedurfte schon der riesigen Machtbefugnisse des Kaisers, der zugleich die höchste religiöse Autorität darstellte, um hier einzugreifen. Da es sich außerdem um einen jahrhundertealten Begräbnisplatz reicher römischer Familien handelte, mußte die Schließung des Friedhofes und seine Umwandlung in ein Baugelände auf besonderen Widerstand stoßen. Zu diesen Schwierigkeiten, die in den Anschauungen der Zeit begründet waren, gesellen sich aber noch weit schwerere materielle Hemmnisse, das schwierige Hügelgelände zu einem großen Bauplatz einzuebnen. Um das bewerkstelligen zu können, errichtete Konstantin auf der Talseite im Süden seine riesigen Grundmauern. Auf der Nordseite schnitt der Kaiser den vatikanischen Hügel tief an, und zwar in der Weise, daß der Einschnitt der Höhe des südlichen Unterbaus entsprach. Es ist schwer vor-

zustellen, welch gewaltige Erdmassen bei diesem Vorgang bewegt werden mußten. Diese Erde wurde nun in den durch die Aufführung der Südmauern entstandenen Hohlraum eingefüllt. Die Mausoleen wurden dabei nicht etwa mit Erde überdeckt. Vielmehr wurde in den meisten Fällen ihr Gewölbe abgehoben und die so geöffneten Räume mit Erde aufgefüllt. Auffallend ist dabei die Sorgfalt, fast möchte man sagen Pietät, mit der man dabei vorging. Es wurden nämlich nicht, wie man erwarten könnte, die Wölbungen einfach heruntergeschlagen, sondern sie wurden abgehoben und fortgeschafft, so daß sich von ihnen keine Reste mehr in der Füllerde vorfanden. Das Vorgehen Konstantins erscheint noch seltsamer, wenn man bedenkt, daß eine Verschiebung des Bauplatzes nach Süden ihm wahrscheinlich die Schwierigkeit wesentlich erleichtert hätte, denn dort ist das Gelände wesentlich geeigneter, und es hätte sich wahrscheinlich der größte Teil des Friedhofs erhalten lassen.

Das Petrusgrab

Das alles zwingt zu der Frage, warum der Kaiser sich ausgerechnet auf ein Baugelände festlegte, das mit so ungeheuren Schwierigkeiten verbunden war. Die einzige Erklärung für sein Vorgehen ist die Existenz des Petrusgrabes inmitten dieser heidnischen Nekropole. Die Stelle, die von altersher als das Grab des Petrus gezeigt und verehrt wird, liegt ausgerechnet am Abhang des vatikanischen Hügels, und zwar in solcher Höhe, daß sie bei der Errichtung des Baues im Norden die Abtragung des Hügels und im Süden eine beträchtliche Aufschüttung des Geländes nötig machte. Wie die Bauanlage der alten Peterskirche zeigt, lag das Apostelgrab im Zentrum der Apsis, und von dieser Stelle aus erstreckte sich die Basilika nach Süden, Osten und Norden. Es ist damit ohne weiteres klar, daß die Lage des Petrusgrabes allein diese ganz ungewöhnliche Geländewahl bestimmt hat.

Heute würden wir uns die Dinge entschieden leichter machen können, weil wir die alte Bindung von Coemeterialbasilika und Grab nicht mehr kennen. Wir sind gewöhnt, an jedem beliebigen Platz eine Kirche zu Ehren irgendeines Heiligen errichten zu können. Es bietet heute auch keine Schwierigkeit, Gebeine eines Heiligen von einem Ort zu irgendeiner anderen Stelle zu übertragen. Aber gerade diese Möglichkeiten, die Konstantin sein Vorhaben so erleichtert hätten, bestanden für ihn nicht. In seiner Zeit konnte eine Basilika zu Ehren eines Heiligen — und der Heilige der Frühzeit ist der Märtyrer — nur über dessen Grab errichtet werden. Das Grab selbst aber war nach römischem Recht und nach christlicher Auffassung unantastbar. Infolgedessen war auch normalerweise eine Übertragung von Heiligenleibern, jedenfalls im christlichen Westen, nicht möglich. Über die letztere Auffassung besitzen wir noch ein sehr aufschlußreiches Dokument, nämlich einen Brief Gregors des Großen an die Kaiserin Konstantina. Diese hatte von ihm Reliquien der Apostelfürsten

erbeten. Der Papst wies dieses Ansuchen höflich, aber bestimmt zurück. Nachdem er von göttlichen Strafgerichten bei ähnlichen Versuchen berichtet hat, bemerkte er: „Bei den Römern und im ganzen Westen gilt es als untragbar und sakrilegisch, die Leiber der Heiligen auch nur zu berühren. Sollte einer das wagen, so würde diese Vermessenheit keinesfalls unbestraft bleiben."

Wenn also Konstantin dem Apostelfürsten eine Basilika errichten wollte, so mußte er sie über dem Grabe errichten, wo immer dieses Grab lag. Die für einen Bau so ungünstige Lage des Petrusgrabes beweist uns aber gerade in der Überwindung aller entgegenstehenden Schwierigkeiten nicht nur den entschlossenen Bauwillen des Kaisers, sondern auch seine absolute Gewißheit hinsichtlich der Lage des Petrusgrabes am vatikanischen Hügel. Denn sonst wäre sein Unternehmen unverständlich. Daß er sich außerdem aber auch unter diesen Umständen nicht auf einen bescheidenen Bau beschränkt hat, wie etwa bei der Basilika, die er an der Via Ostiense für den Apostel Paulus errichtete, beweist seine besondere Verehrung für den Apostel Petrus, die sich ja auch nach dem Papstbuch darin geäußert haben soll, daß er zwölf Körbe voll Erde selber zum Bauplatz trug.

Schon dieser gedrängte Überblick erlaubt uns festzustellen, daß die Grabungen unter der Basilika des hl. Petrus sehr wichtige Ergebnisse gezeitigt haben, so wichtige, daß verschiedene bisherige Anschauungen bei der üblichen Rekonstruktion des monumentalen Komplexes um das Grab des hl. Petrus herum geändert werden mußten. Die alten Überlieferungen hingegen über die Lage des Apostelgrabes inmitten der heidnischen Gräber am Vatikan erweisen sich als durchaus zuverlässig. Die Erforschung des Apostelgrabes selbst wird uns endgültige Klarheit bringen. Solange diese Forschungen noch nicht völlig abgeschlossen sind, wäre es verfrüht, mit Teilergebnissen an die Öffentlichkeit zu treten. Statt dessen sei auf die Rundfunkansprache des Heiligen Vaters vom 13. Mai 1942 verwiesen, der wir folgende Stelle entnehmen:

„Im zentralen Teil, dort wo sich drei Altäre verschiedener Epochen übereinander erheben, hat der unermüdliche Eifer der Forscher ein Denkmal entdeckt, das, einfach in seiner Form, aber viel früher als die Zeit Konstantins, durch die Verehrung der Gläubigen den Charakter einer ehrwürdigen Kultstätte erworben hat. Das beweisen uns die ‚graffiti' (Wandkritzeleien), die sich im Innern des Monuments auf einer der Wände befinden, welche dieselbe Form wie die graffiti an den Gräbern der christlichen Märtyrer aufweisen. Diese graffiti führen uns in die Zeiten der Verfolgungen zurück und verschaffen uns die geschichtliche Sicherheit, im Besitz der Reste jenes ‚tropaeum' zu sein, von dem der Presbyter Gaius um das Jahr 200 voll Freude den uns durch Eusebius übermittelten Ausspruch tat: ‚Ego autem Apostolorum tropaea possum ostendere' (Ich kann auf die Siegesmale [d. i. Gräber] der Apostel[fürsten] hinweisen), einen Ausspruch, der uns erlaubt, Gaius gleichsam von neuem in dem

mystischen Dunkel der vatikanischen Grotten gegenwärtig zu sehen. An die Erwähnung des Eusebius selbst, der von den ‚Petri Paulique nomine insignita monumenta' spricht (den durch die Namen Petrus und Paulus ausgezeichneten Denkmälern), ‚quae in urbis Romae coemeteriis etiamnum visuntur' (die noch heute in den Friedhöfen der Stadt Rom zu sehen sind), schließt sich die affektvolle Frage des Kirchenlehrers Hieronymus an den Presbyter Vigilantius an: ‚Male fecit ergo Romanus episcopus, qui super mortuorum hominum Petri et Pauli, secundum nos ossa veneranda, secundum te vilem pulvisculum, offert Domino sacrificia et tumulos eorum Christi arbitratur altaria?' (Hat also der Römische Bischof Unrecht getan, wenn er über den Leichen von Petrus und Paulus — nach uns ehrwürdigen Gebeinen, nach dir einem elenden Häuflein Staub — dem Herrn Opfer darbringt und ihre Gräber als Christi Altäre betrachtet?) Ihr werdet sehen, wie diese und andere Zeugnisse neues Licht und neue Kraft aus den Funden und den bisher gewonnenen Ergebnissen schöpfen. Alle diese Elemente fügen sich zu harmonischer Einheit zusammen mit der Sprache der wiedergefundenen Denkmäler, in denen ‚saxa loquuntur — die Steine selbst ihre Stimme erheben.' " (Acta Apost. Sedis 1942, 163—164).

Die Sprache der Bienen

Forschungsbericht (II) von ADOLF HAAS S. J.

Wir haben in einem früheren Heft dieser Zeitschrift (März 1949) über die wunderbare und zugleich rätselvolle „Sprache der Bienen" berichtet. Nun hat der geniale Erforscher der Bienensprache, Prof. Karl v. Frisch der wissenschaftlichen Welt weitere überraschende Ergebnisse vorgelegt[1], die wir dem interessierten Leser nicht vorenthalten möchten.

Wir wissen, daß eine in den heimatlichen Stock heimgekehrte Sammlerin ihren Stockgenossen durch den sogenannten Schwänzeltanz mit aller nur wünschenswerten Genauigkeit sowohl Entfernung wie Richtung der Nektarquelle angibt. Nun ergab sich aus vielen Experimenten während dreier Jahre, daß der Tanzrhythmus auch von der Windrichtung beeinflußt wird. Prof. v. Frisch hat drei Versuchsgruppen aufgestellt: 1. Versuche bei Windstille; 2. Versuche bei Gegenwind; 3. Versuche bei Mitwind (die Windrichtung wird dabei in Bezug auf die vom Heimatstock zur Nektarquelle fliegenden Sammlerinnen verstanden). Die Mittelwerte aus all diesen Beobachtungen haben ergeben, daß bei Mitwind der Tanzrhythmus schneller ist als bei Gegenwind, während bei Windstille etwa mittleres Tanztempo eingehalten wird. Langsameres Tanztempo bedeutet aber in der Bienensprache größere Entfernung zum Futterplatz. Der Gegenwind

[1] „Gelöste und ungelöste Rätsel der Bienensprache", Die Naturwissenschaften, Heft 1 u. 2 (1948).

wirkt also beim Hinflug zur Nektarquelle wie eine Vergrösserung der Entfernung. Wir bewundern auch hier wieder, wie biologisch sinnvoll dieses Zeichen der Bienensprache ist, denn es gibt mit der Entfernung zugleich den zum Erreichen des Zieles nötigen Zeit- und Kraftaufwand an, der ja bei Gegenwind viel größer ist als bei Windstille oder Mitwind.

Besonders eindrucksvoll gestaltete sich die Lösung folgender Aufgabe, die der Experimentator seinen rätselhaften Nektarsammlerinnen stellte. Die Frage war: Wie wird Richtungs- und Entfernungsweisung im sog. Umwegversuch angegeben, d. h. wenn die Sammlerinnen, um zur Nektarquelle zu kommen, einen größeren Umweg machen müssen, z. B. um eine Bergnase herum. Die besondere Schwierigkeit der gestellten Aufgabe lag darin, daß die im Umweg-Experiment befindliche Biene ihr Ziel (Futterplatz) nicht mehr geradlinig erreichen kann; sie muß vielmehr in dem Augenblick, da sie um die spitze Kante der Bergnase herumfliegt und sich an der anderen Seite der Bergnase entlang bewegt, ihre Flugrichtung ändern. Dabei taucht natürlich sofort die Frage auf: Kann die heimgekehrte Sammlerin in ihrem Tanz die beiden verschiedenen Flugrichtungen angeben, die sie tatsächlich zum Ziel geflogen ist? Prof. v. Frisch brachte nun einen Bienenstock auf die eine Seite einer steilen Bergnase und errichtete an der vordersten Kante derselben (55 m vom Stock entfernt) einen Futterplatz. Der Futterplatz war in geradlinigem Flug vom Stock aus zu erreichen. Die Bienen hatten sich bald auf die neue Futterquelle eingeflogen und gaben sehr genaue Richtungsweisung. Nun wurde aber der Futterplatz um die Bergnase herum auf die andere Seite verlegt, so daß die Bienen an der Spitze der Bergnase ihre Flugrichtung ändern mußten, wenn sie den Futterplatz auf der anderen Bergflanke erreichen wollten. Der Flug um die Bergnase herum hatte also zwei Schenkel (1. Schenkel: Stock → Bergnasenspitze; 2. Schenkel: Bergnasenspitze → Futterplatz). Welche Richtung gibt nun die Sammlerin ihren Stockgenossen beim Tanze an? Es schien einleuchtend zu sein, daß die gerade Tanzstrecke des Schwänzeltanzes nur eine Richtung anzeigen konnte. Aber die Richtungsweisung sowohl nach dem einen wie nach dem anderen Flugschenkel allein mußte die alamierten Neulinge in ganz falsche Richtung führen. Es wurde von den Bienen auch tatsächlich keiner der Flugschenkel zur Richtungsweisung benützt, sondern sie setzten den Experimentator wieder einmal in Erstaunen durch ein neues wunderbares „Wort" ihrer Bienensprache. Sie gaben nicht die Richtungsweisung nach dem zweischenkeligen Umweg, den sie tatsächlich fliegen mußten, sondern einfach nach der Luftlinie Stock → Futterplatz, einen Weg also, den sie nie geflogen waren. Der Versuch mit diesem erstaunlichen Resultat wurde zur Kontrolle an anderer Stelle wiederholt. Die Bienen hatten auf ihrem Weg zum Futterplatz einen weiten Bogen um einen Wald herum zu machen. Auch an diesem Experiment bestätigte sich, daß die Bienen tatsächlich den Umweg um den Wald flogen (der Flugweg war also wieder zwei-

schenkelig), aber die Richtung zum Futterplatz mit der Luftlinie angaben, die sie nie geflogen waren.

Um zu prüfen, ob beim Umwegversuch nicht nur die Richtungsweisung, sondern auch die Entfernungsangabe sich nach der Luftlinie (Stock → Futterplatz) richtet, wurde von Prof. v. Frisch ein Bienenvolk auf den Schafberg gebracht. Dort sollten die Bienen eine hohe Felskante umfliegen, um zum Futterplatz auf der anderen Bergflanke zu kommen. Die Bienen hatten aber entgegen allen Schätzungen des Experimentators bald heraus, daß der Umweg um die Felskante größer war, als der Weg direkt über den Grat. So durchkreuzten sie die Erwartungen des Beobachters und flogen nicht den gewünschten längeren Umweg um die Felskante, sondern den direkten Weg der Luftlinie über den Grat hinweg, d. h. sie hielten direkte Richtung zum Futterplatz. Der Umweg nach oben, den die Bienen beim Flug über den Grat einhalten mußten, genügte aber, um die Frage der Entfernungsangabe beim Umwegversuch zu lösen. Es ergab sich, daß bei der Entfernungsangabe der tatsächlich zurückgelegte Umweg angegeben wird, die Richtungsweisung aber nach der Luftlinie erfolgt. Damit hat die Natur die Frage des Naturforschers auf eine unerwartet wunderbare Weise gelöst, und wir wissen bei Vergegenwärtigung all dieser Tatsachen nicht, was wir mehr bewundern sollen, die tiefe biologische Weisheit des Bienenvolkes oder die geniale Experimentierkunst des Naturforschers.

In unserem ersten Bericht über die v. Frischschen Forschungen über die Sprache der Bienen wurden kurz die Orientierungstänze auf horizontaler Unterlage erwähnt. Das vertikale Orientierungssystem mit Angabe des Winkels zum Sonnenstand in Bezug auf die Schwerkraft (siehe Abb. 2 im ersten Bericht) wird bei horizontaler Wabenfläche so geändert, daß der geradlinige Schwänzellauf des Tanzes unmittelbar die Richtung zum Futterplatz zeigt. Die Bezugnahme auf die Schwerkraft fällt also bei horizontalem Tanzboden weg. Wir machen nun einen einfachen Versuch, um zu erkennen, wie eindeutig und sicher diese direkte Richtungsweisung funktioniert. Ähnlich wie den Boden eines Karussells drehen wir langsam die horizontal liegende Bienenwabe, auf der sich gerade eine heimgekehrte Sammlerin in vollem Orientierungstanz befindet. Zu unserer nicht geringen Verwunderung sehen wir, wie die Tänzerin sich mit der drehenden Wabe mitdreht und so immer die gleiche Richtung anzeigt. Immer wieder spielt sie sich wie eine feine Kompaßnadel auf die alte Richtung ein und führt so unbestechlich genau ihre Stockgenossen zur verlockenden Nektarquelle.

So überraschend es auch klingen mag, daß die Bienen für einen horizontalen Tanzboden ein ganz neues Orientierungssystem bereit haben, so dürfen wir doch nicht vergessen, daß Tänze auf horizontaler Unterlage im gewöhnlichen Bienenleben öfter vorkommen. Prof. v. Frisch weist darauf hin, daß man an warmen und ertragreichen Tagen nicht selten die

heimgekehrten Sammlerinnen schon auf dem horizontalen Anflugbrettchen vor dem Flugloch tanzen sieht. So nehmen die flugeifrigen Neulinge schon außerhalb des Stockes vor dem Flugloch die verheißungsvolle Botschaft von den schwerbeladenen Heimkehrerinnen entgegen.

Um die rätselhafte Benachrichtigung im Bienenvolk irgendwie zu erklären, hat man daran gedacht, den Bienen einen freilich ebenso rätselvollen magnetischen Sinn zuzuschreiben, der ihnen auch im Innern des Stockes die Orientierung über die Himmelsrichtungen ermöglicht. Die Frage konnte natürlich nur durch das Experiment entschieden werden. Man hat zu diesem Zwecke aus den verschiedensten Richtungen starke Magneten an die Tänzerin herangeführt. Aber es war keine Spur von Ablenkung und Störung der Tanzrichtung zu merken. In dieser Richtung kann also des Rätsels Lösung nicht gesucht werden.

Eine andere Möglichkeit der Erklärung war darin zu sehen, daß die Tänzerinnen ein besonderes Sinnesorgan für langwellige Strahlen hätten; denn sie erkannten ja den Sonnenstand auch im Schatten des Daches, das den Beobachtungsstand bedeckte. Die langwelligen Strahlen konnten aber das Dach des Beobachtungsstandes leicht durchdringen. Wiederum wurden Versuche angestellt, um diese Möglichkeit zu überprüfen. Es wurden verschiedene Abschirmungen angebracht und es zeigte sich wider alles Erwarten, daß die Tänze sogar schon durch die einfache Abschirmung des einfallenden Lichtes mit einem Blatt Papier gestört werden können. Damit war die Theorie von der Wahrnehmung einer durchdringenden Strahlung ebenfalls erledigt. Mit diesen Versuchen tauchte aber eine weitere Frage auf, die tief in die Zusammenhänge des ganzen Problems hineinführte. Prof. v. Frisch hatte bisher immer angenommen, daß auch im vollkommen geschlossenen, finsteren Bienenstock bei horizontaler Lage der Wabe eine zutreffende Richtungsweisung erfolgte. Wie konnte man aber diese Annahme überprüfen, da man doch in einem vollkommen finsteren Stock die Tänze nicht kontrollieren kann?

Um der Lösung der letztgenannten Frage zu Leibe zu rücken, wurde aus Dämmplatten um den Bienenstock herum ein kleines Häuschen gebaut, in das der Beobachter gerade noch hineinpaßte. Außerdem ging man von der Tatsache aus, daß das Bienenauge rotes Licht nicht wahrnehmen kann. So konnte man also beim Lichte einer roten Dunkelkammerlampe die gewünschten Beobachtungen leicht machen. Das Ergebnis war wider alle Erwartungen. Die heimgekehrten Sammlerinnen führten zwar mit der gewohnten Intensität ihre Tänze aus — aber alle Tänze waren völlig desorientiert. „Manchmal trippelten die Tänzerinnen auch, wie unschlüssig, im Kreise und schwänzelten im Rundlauf oder gar nicht. Dies gilt aber nur für die Tänze auf horizontaler Wabenfläche. Stellt man den Stock, der horizontalen Lage entsprechend, vertikal, so weisen die Bienen auch im geschlossenen Dämmplattenzelt zutreffend durch ihre nach der

Schwerkraft orientierten Tänze die Richtung zum Futterplatz mit Bezug auf den Sonnenstand" (a. a. O. Seite 39).

Waren die Tänze im obigen Fall desorientiert, so mußten auch die alarmierten Stockgenossen erwartungsgemäß desorientierte Sammelflüge ausführen. Durch eine besondere Versuchsanordnung konnte nun tatsächlich bestätigt werden, daß bei horizontaler Wabe und geschlossenem Stock die alarmierten Neulinge vollkommen ungerichtet umherschwärmten. Aus diesem ungerichteten Suchflug wird aber sofort ein zielstrebiger, gerichteter Sammelflug, sobald man Licht auf die horizontal liegende Wabe fallen läßt oder wenn man bei geschlossenem Stock die horizontale Wabe in die gewohnte vertikale Lage zurückbewegt. Prof. v. Frisch sieht in diesem Versuch bestätigt, „daß auch die horizontalen Tänze alamieren, und daß die Richtungsweisung auch in dieser Art verstanden und befolgt wird; er bestätigt ferner, daß bei Lichtabschluß die Richtungsweisung auf der vertikalen Wabenfläche funktioniert, auf der horizontalen aber versagt" (a.a.O. S. 40).

Alle bisher besprochenen Versuche weisen darauf hin, daß das Licht der ausschlaggebende Faktor ist, mit dessen Hilfe die tanzenden Sammlerinnen auf dem horizontalen Tanzboden der Wabe die Richtung zum Futterplatz angeben. Das brachte den Forscher auf den Gedanken, im Dunkelzelt einmal das Sonnenlicht durch eine künstliche Lichtquelle zu ersetzen. Es wurde also das Beobachtungszelt vollkommen geschlossen. Alle Tänze waren daraufhin desorientiert. Nun ließ der Versuchsleiter das Licht einer Taschenlampe aus der Richtung des damaligen Sonnenstandes auf seine vollkommen ungerichtet tanzenden Bienen leuchten. Sogleich ordneten sich die Tänze und gaben zutreffende Richtungsweisung. Kam das Taschenlampenlicht aus einer anderen Richtung, so richteten sich die Tänzerinnen nach der neuen Richtung der künstlichen Lichtquelle. Wurde das verhältnismäßig schwache Licht der Taschenlampe durch eine stärkere elektrische Lampe mit gutem gerichtetem Strahlenbündel (z. B. „Frisch-Lampe" von Lautenschläger) ersetzt, so wurde die Richtungsänderung mit aller nur wünschenswerten Genauigkeit angegeben. Auf diese Weise konnte der Experimentator seine Bienen tanzen lassen, wohin er wollte. Die Richtungsweisung wurde nicht gestört, wenn man die ultravioletten Strahlen durch einen entsprechenden Glasfilter ausschaltete. Ebenso hatte die Ausschaltung der Wärmestrahlen keine störende Wirkung. Wir müssen daraus schließen, daß für die Bienen das für uns sichtbare Licht zur Orientierung genügt.

Methodisch mit am bedeutungsvollsten für die Erforschung der lebendigen Natur, die sich oft in tausend Rätsel und Geheimnisse zu hüllen weiß, ist eine richtige Problemstellung. Gerade die unbestechliche, fast möchte man sagen „hellsichtige", immer aber tatsachengebundene und tatsachengeleitete Fragestellung ist die große Kunst, die wir bei den Bienenforschungen von Prof. v. Frisch bewundern. So stellte der For-

scher auf Grund der oben berichteten Tatsachen eine weitere Frage, deren Beantwortung ihn fast unmittelbar an den Angelpunkt des ganzen Orientierungswesens bei den Bienen — ja vielleicht überhaupt bei den Insekten — führte. Die in sich recht einfach klingende Frage lautete: Wie können die Bienen unter dem schattenspendenden Schutzdach des Beobachtungsstandes den Sonnenstand erkennen? Zur Beantwortung dieser Frage nahm man zuerst an, daß die Bienen vielleicht am Himmel das Helligkeitsmaximum des jeweiligen Sonnenstandes erkennen können. Entsprechende Experimente zeigten aber, daß das nicht der Fall ist. Ließ man nämlich im sonst geschlossenen Beobachtungszelt das Licht von der Nordseite einfallen und erzeugte also ein nördliches Helligkeitsmaximum — wobei aber die Sonne in ganz anderer Richtung stand — so waren die Tänze trotzdem richtig nach dem Sonnenstand orientiert. Eine Orientierung nach der Einfallsrichtung des Lichtes fand also nicht statt. Dennoch konnte man daran denken, daß vielleicht eine gewisse Helligkeit nötig war, damit die Biene alle ihre Wendungen gut erkennt und auch vielleicht gedächtnismäßig behält. Um diese recht unwahrscheinlich klingende Vermutung experimentell zu prüfen, wurde der Beobachtungsstock statt mit den dunkel machenden Dämmplatten mit weißen Leintüchern bespannt, so daß es in dem von der Sonne beschienenen Tuchzelt sehr hell war. Da zeigte sich wiederum etwas sehr Überraschendes: Die Tänze waren trotz der Helligkeit im Zelt vollkommen desorientiert. Daraus schloß v. Frisch: „Es kam offenbar nicht auf Helligkeit an, sondern die Bienen mußten nach irgendeiner Seite freien Ausblick haben, wenn sie ihre Tänze richtig nach dem Sonnenstand einstellen sollten" (a.a.O. S. 41). Wie klein ein solcher Ausblick sein kann, um trotzdem richtige Orientierungstänze hervorzurufen, zeigt die folgende Versuchsanordnung: In die nördliche Seitenwand des dunklen Beobachtungszeltes wurde ein Ofenrohr von 15 cm Durchmesser so eingefügt, daß die innere Öffnung des Rohres auf die tanzenden Bienen gerichtet war. Nur ein ganz kleines Stückchen blauen Himmels war durch das Ofenrohr zu sehen. Dies genügte aber vollständig zu einer genauen Orientierung. Verschloß man das Rohr durch einen Deckel, so waren alle Tänze wieder desorientiert, um sogleich nach erneutem Öffnen wieder in der alten Richtung zum Futterplatz zu weisen. Daraus zieht v. Frisch die Folgerung: „Ich schließe daraus, daß die Bienen an dem Ausschnitt blauen Himmels eine nach der Sonne ausgerichtete Erscheinung wahrnehmen, nach der sie sich zum Sonnenstand orientieren können. Vielleicht ist es die Polarisation des Himmelslichtes, die ja sehr bestimmte Beziehungen zum Sonnenstand aufweist" (a.a.O. S. 41). Weitere Beobachtungen zeigten in die gleiche Richtung. Die tanzenden Bienen wurden nämlich sehr unsicher, wenn der Himmelsausschnitt vor dem Ofenrohr verschleiert wurde; schließlich tanzten sie überhaupt nicht mehr in der Richtung zum Futterplatz, wenn der Himmelsausschnitt des Rohres von einer Wolke bedeckt wurde. Nun

wissen wir aber, daß Wolken das Licht depolarisieren. Sobald wieder blauer Himmel durch das Rohr schien, wiesen die Tänze wieder direkt zum Futterplatz.

Der Leser wird sich aus dem ersten Bericht über die Sprache der Bienen erinnern, daß die Bienen auch bei vollkommen geschlossener Wolkendecke den Sonnenstand wahrnehmen können. Wie soll man das aber zusammenbringen mit den obigen, ebenso eindeutigen Tatsachen, wonach die Bienentänzerinnen wohl aus einem kleinen, blauen Stück Himmel den Stand der Sonne erkennen können, aus einem davorgeschobenen Wolkenfleck aber nicht? Prof. v. Frisch glaubt, daß man wohl eine Orientierung nach verschiedenen optischen Methoden annehmen muß. Freilich bleibt die eben gestellte Frage auch unter dieser Annahme noch eines der vielen ungeklärten Rätsel der Bienensprache.

Wir möchten zum Schluß noch einmal darauf hinweisen, daß die Erforschung des Orientierungsproblems durch die zuletzt genannten Experimente und die Hypothese der Wahrnehmung der Polarisation des Himmelslichtes durch das Bienenauge in eine entscheidende Phase getreten ist, die uns Einblicke eröffnet nicht nur in die geheimnisvolle Welt der Bienen, sondern vielleicht der Insekten überhaupt. Freilich dürfen wir keine voreiligen Schlüsse ziehen und müssen die Ergebnisse weiterer Beobachtungen und Experimente abwarten. Dennoch kann heute schon ausgesprochen werden, daß der Genius des Forschers unmittelbar vor der Lösung eines der ältesten und wichtigsten Probleme der biologischen Forschung steht. „Das starr befestigte Facettenauge mit seinen nach allen Seiten gerichteten Ommatidien könnte, bei entsprechenden optischen Eigenschaften der Kristallkegel, einen geradezu idealen Apparat darstellen, um die Stärke und Richtung der Polarisation am ganzen Himmelsgewölbe gleichzeitig zu überblicken und dauernd im Auge zu behalten. Aber es wäre verfrüht, dem Leser einen duftigen Strauß aus verlockenden Blüten der Phantasie zu binden. Man muß warten, bis das herbe Kraut der Tatsachen herangewachsen ist“ (a.a.O. S. 42).

Umschau

Pius XII. als Anwalt geistiger Freiheit

Wie Christus Wahrheit und Leben ist, so muß auch die Kirche als der fortlebende und fortwirkende Christus zugleich Hüterin der Glaubenswahrheit und Trägerin lebendigen Fortschritts sein. In stürmischen Zeiten mag mehr das Hütende, das Abwehrende und Sichernde im Vordergrund stehen. Bei unserem gegenwärtigen Papste offenbart sich wie ein Gefühl der persönlichen Sendung der Wille, zur Freiheit im Leben der Kirche ganz allgemein und besonders auf dem Gebiete der theologischen und sonstigen wissenschaftlichen Forschung aufzumuntern. Gerade weil diese Seite im Wirken des Papstes von weiteren Kreisen wenig be-

achtet, ja vielleicht als überraschend empfunden wird, mag es angebracht sein, einmal auf einige Freiheitsbotschaften des Papstes hinzuweisen.

Freiheit der theologischen Forschung. Schon am 24. Juni 1939, also bald nach seinem Amtsantritt, betonte der Papst in einer Ansprache an die versammelten römischen Theologiestudenten einerseits das leuchtende Ideal des hl. Thomas, anderseits aber auch „wahren wissenschaftlichen Fortschritt und die berechtigte Forschungsfreiheit". Er sagte: „Wir billigen und empfehlen aufs wärmste die Anpassung der alten Weisheit an die neuen Entdeckungen der Wissenschaft, ebenso volle Freiheit in den strittigen Deutungen des hl. Thomas, die durch geschichtliche Forschungen klarer herausgestellt werden mögen. Kein Privater unterfange sich, in der Kirche als Herr der Lehre aufzutreten; niemand fordere von anderen mehr, als was die Lehrerin und Mutter aller, die Kirche, verlangt! Alle nutzlosen Streitigkeiten mögen schweigen. Werden diese Mahnungen heiliggehalten — Wir bauen darauf —, dann dürfen wir reichste Früchte für die Wissenschaft erwarten. Die Empfehlung des hl. Thomas soll eben den Wetteifer in der Erforschung und Verkündigung der Wahrheit nicht unterdrücken, sondern entbinden und mit Sicherheit lenken." — Pius XII. ist persönlich ein großer Verehrer des hl. Thomas. Umso bedeutsamer erscheint seine Verteidigung der theologischen Forschungsfreiheit.

Freiheit der Forschung über die Entstehung des menschlichen Leibes. Am 30. November 1941 wandte sich der Papst in einer Ansprache an die Mitglieder der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften, der bekanntlich Gelehrte — auch nichtkatholische — aus aller Herren Ländern angehören. — Bei dieser Gelegenheit äußerte er sich zur obigen, heute so viel erörterten Frage mit folgenden Worten (Acta Apost. Sed. 33 [1941] 506): „In der Stufenleiter der Lebewesen steht der Mensch an der Spitze, ausgestattet mit einer Geistseele, von Gott bestellt zum Herrn der Tierwelt. Die vielfältigen Untersuchungen — sei es der Paläontologie sei es der Biologie, sei es der Morphologie — über sonstige Fragen, die sich auf den Ursprung des Menschen beziehen, haben bis heute noch keine positiv klaren und gesicherten Ergebnisse gebracht. Es bleibt also nichts übrig, als der Zukunft die Antwort auf die Frage zu überlassen, ob uns eines Tages die Wissenschaft, erleuchtet und geführt vom Lichte der Offenbarung, sichere und definitive Ergebnisse über einen Gegenstand von so großer Bedeutung wird geben können." Nach der Erklärung des Rektors des Päpstlichen Bibelinstitutes, P. August Bea S. J., kann diesen noch offenen „sonstigen Fragen" auch jene zugezählt werden, ob der Mensch sich nach seiner leiblichen Seite aus einem anderen Lebewesen entwickelt habe (vgl. Gregorianum 29 [1948] S. 604). Man spürt deutlich die Absicht des Papstes, die Forscher bei ihrer mühevollen Arbeit zu ermutigen und ihren späteren sicheren Ergebnissen schon jetzt die kirchliche Anerkennung zu verheißen.

Das hier ausgesprochene Prinzip der Forschungsfreiheit findet eine Ausweitung auf alle Fragen der ersten Kapitel der Genesis in dem vom Papst bestätigten Schreiben des Sekretärs der Bibelkommission, P. Vosté O.P., vom 16. Januar 1948 an Kardinal Suhard von Paris (Acta Apost. Sedis 40 [1948] S. 45 bis 48). Dieses Schreiben beruft sich für die Freiheit der exegetischen Forschung auf die Bibelenzyklika Pius' XII., in der es heißt: „Der katholische Exeget, der eine tätige und starke Liebe zu seinem Fach hat, ... darf sich keineswegs davon abhalten lassen, die schwierigen, bisher ungelösten Fragen immer und immer wieder anzugreifen, nicht nur, um die Einwendungen der Gegner zu widerlegen, sondern vor allem, um eine positive Lösung herauszuarbeiten. . . Die Bemühungen dieser tüchtigen Arbeiter im Weinberg des Herrn soll man nicht nur mit Billigkeit und Gerechtig-

keit, sondern auch mit Liebe beurteilen. Dieser Pflicht mögen alle anderen Söhne der Kirche eingedenk sein und sich von jenem wenig klugen Eifer fernhalten, der da meint, alles, was neu ist, schon deshalb, weil es neu ist, bekämpfen oder verdächtigen zu müssen." (Acta Apost. Sed. 35 [1943] S. 319.)

Freie Entfaltung der Liturgie. In seiner Festansprache bei der Feier des Benediktusjubiläums in St. Paul zu Rom bezeichnete der Papst die Liturgie als etwas „Lebensvolles", keineswegs Erstarrtes. Diese Betonung des Lebendigen der Liturgie durchzieht die ganze Enzyklika „Mediator Dei" über die Liturgie (Acta Apost. Sedis 39 [1947] S. 521—595). Nur eine Stelle sei angeführt: „Nach den Umständen der Zeiten und den Bedürfnissen der Christen entfaltet und entwickelt sich der Kultus, indem er mit neuen Riten, Zeremonien und Formeln bereichert wird." Wohl biete das Studium der liturgischen Vergangenheit reiche Anregungen, entscheidend sei jedoch für die Kirche die Not der Seelen in Gegenwart und Zukunft. Der „Liturgische Rat" in jeder Diözese könne im Einvernehmen mit der kirchlichen Autorität einer berechtigten Mannigfaltigkeit und Volkstümlichkeit der Liturgie die Wege ebnen. Hier haben wir den päpstlichen Aufruf zu einer geordneten, aber auch lebendigen liturgischen Bewegung.

Freiheit in der politischen und sozialen Welt. Pius XII. preist die Kirche als das Lebensprinzip der gesellschaftlichen Ordnung. Die Kirche sei eben als Vertreterin des unveränderlichen Naturrechts und der Offenbarungslehre über Autorität, Gerechtigkeit und Liebe wie niemand geeignet, als Sauerteig die innersten Gesinnungen und die äußeren Institutionen der Menschen zu reinigen und zu befruchten. Die Durchführung der Christianisierung der Gesellschaft, die Durchsetzung des Königtums Christi im öffentlichen Leben sei jedoch Sache der Staaten und der einzelnen Gläubigen in Anpassung an die kulturellen und nationalen Verhältnisse. Die Kirche selbst habe nur eine übernatürliche Sendung für das Seelenheil, nicht für die rein politischen, wirtschaftlichen und sozialen Dinge. Hier greife sie nur indirekt ein, wenn nämlich das Heil in Gefahr steht. So können sich die Laien in der Katholischen Aktion vollkommen frei und mündig für ihre beruflichen, gesellschaftlichen und nationalen Ziele einsetzen. Der Papst ruft sie auf zur schöpferischen Mitarbeit im Bereich des göttlichen Gesetzes. Solange das göttliche Gesetz nicht berührt wird, können sie jeder politischen Partei, jeder wirtschaftlichen oder sozialen Neuordnung ihre Kraft leihen. Auch die Berufsständische Ordnung wird vom Papste nicht etwa geboten, sondern nur als „eine" sehr naturgemäße Regelung des Gesellschaftsaufbaus empfohlen.

Zum Schluß sei noch ein Papstwort erwähnt, das speziell uns Deutsche nahe berührt, da es dem Schreiben des Papstes an die deutschen Bischöfe vom 1. März 1948 entnommen ist und in erster Linie die deutschen Verhältnisse im Auge hat: „Immer wenn es gilt, nach Zeiten langer Kämpfe und schwerer Verfolgungen Wege in eine neue Zukunft zu bahnen, ist es unvermeidlich, daß Meinungsverschiedenheiten auftauchen, sowohl in der nachträglichen Beurteilung dessen, was geschehen wie in der Sichtung und Abschätzung dessen, was nunmehr zu tun ist. Wir wissen um Mißklänge, die es im Laufe solcher Auseinandersetzungen gegeben hat, und denken, geliebte Söhne und ehrwürdige Brüder, daß ihr in eurer Weisheit und Güte die richtige Mitte finden werdet zwischen zu langem und zu gefährlichem Gewährenlassen zersetzender Einflüsse und vorzeitiger Drosselung von geistigen Auseinandersetzungen, die, in rechten Grenzen und würdiger Form gehalten, die Gutdenkenden zu wertvollen Erkenntnissen und zur Klärung der gemeinsamen Ziele führen können."

Der große englische Literat und Konvertit Keith Gilbert Chesterton, dieser

Freund der Paradoxe, schreibt einmal, er habe das stärkste Leben der Welt in der Orthodoxie, d. i. in der katholischen Kirche, gefunden. Die angeführten Papstworte jedenfalls atmen einen Geist der Freiheit, der dieses Wort des großen Konvertiten in der schönsten Weise bestätigt. Jakob Gemmel S. J.

Tod im Luftangriff

Der Mediziner Professor Siegfried Gräff, Hamburg, hat in einem kleinen Buch über die Angriffe auf diese Hansestadt in den Jahren 1943 bis 1945 berichtet und in seiner Abhandlung mit dem Titel: „Tod im Luftangriff" die Ergebnisse seiner pathologisch-anatomischen Untersuchungen mit ausführlichen Sektionsprotokollen, 30 Abbildungen und 11 Tabellen belegt.[1] Gewidmet ist dieses (leider schlecht ausgestattete) wahrhaft erschütternde Buch „Dem Andenken dieser Opfer des zweiten Weltkrieges 1939—1945 in aller Welt". In Wahrheit: Alle Welt, Laien, Mediziner und nicht zuletzt auch Politiker aller Richtungen täten gut, einmal solch einen Rechenschaftsbericht, wenn auch nicht von Anfang bis zu Ende zu lesen, so doch aufmerksam durchzublättern, um sich dann zu fragen, was der autonome Mensch des 20. Jahrhunderts aus der Welt gemacht hat und wie er es mit den Geschöpfen treibt und augenscheinlich weitertreiben will. Denn, so meint der Hamburger pathologische Anatom in der Einleitung seiner Schrift: „Dieses Mal war es der technische Fortschritt des Flugzeugs und der Bombe, der im Streiten menschlicher Gewalten alte Kulturstätten diesen Möglichkeiten der Vernichtung preisgab und damit wesentliche, neue Bedingungen zur Erzeugung von Krankheit und Leiden besonderer Art auch bei uns schuf." — Diese Bedingungen für die neue Erzeugung von Krankheit und Leid werden nun von Gräff in wahrhaft erschütternder Weise und mit erschreckender Nüchternheit beschrieben und abgebildet. — Da tut sich sogar dem Fachmann eine bisher unbekannte medizinische Nomenklatur auf, angefangen von der „Kellerleiche" bis zur „Straßenleiche", der „Bomben-Brand-Schrumpf-Leiche", den Leichenbefunden infolge bisher kaum gesehener postmortaler Hitzeeinwirkungen, der Fäulnis usw. Die Leiche bei „Tod durch Luftstoß", der „Staubtod" — alles wird nach den ausführlichen Sektionsprotokollen beschrieben und nicht zuletzt die Todesursachen im Luftangriff überhaupt besprochen. Nun sind diese Befunde und Darlegungen aus der Hand für die Hand des Mediziners, näherhin des pathologischen Anatomen gedacht. Indes führen Text und Bildermaterial in ein Inferno furchtbaren Ausmaßes und entsetzlichen Schreckens, ein Inferno übrigens, das diese Welt augenscheinlich schon wieder vergessen hat oder sich jedenfalls mit allen Fasern ihres Herzens anschickt, gründlich zu vergessen oder zu verdrängen. Lesen wir deshalb, was Gräff, der nicht nur seine Sektionsprotokolle schrieb, sondern auch Auge und Sinn für die Not und die Verzweiflung hatte, an einer Stelle sagt:

„So änderte sich das Bild der Straße und des Inneren der Häuser von Stunde zu Stunde, ja von Minute zu Minute. Wer noch eines Entschlusses fähig war, mußte seine Entscheidung treffen, für Bleiben oder Flucht. Die Menschen beobachteten nach außen, erkannten das Brennen ihrer Heimstätte und verließen die Keller oder aber sie zogen sich vor dem Sturm der Straße in jene zurück. Rauch, Hitze und erschwerte Atmung trieben nach außen ins Freie, Flammen und Sturm ins Innere der Häuser.

Auf den flachen Dächern der Hochhäuser standen die Maschinengewehre und Scheinwerfer der Abwehrmannschaften, unterstützt von 15- und 16-jährigen Luftwaffenhelfern, der Wucht

[1] Siegf. Gräff: Tod im Luftangriff. Hamburg 1948, W. H. Nölke Verlag.

des hin und her gehenden Sturmwindes preisgegeben, ohne Halt und Schutz vor der Gefahr des Absturzes. Es gab für sie nichts mehr zu tun.

Aber nun stieg über Aufgänge und Schachtanlagen langsam Feuer hoch, es verriegelte den Ausharrenden den Abstieg zur Erde. Auch die junge Mannschaft hatte ihre Pflicht getan bis zur letzten Möglichkeit ihres Einsatzes. Jetzt stand ein jeder von ihnen nur noch als ein einsamer Mensch da oben, als ein Kind in unbeschreiblicher Not, hoffnungslos abgesetzt von der Zukunft des Lebens. Vielleicht noch ein suchender Blick in die Ferne, der Mutter zu, er ertrank in der blendenden Helle der Nacht; ein letztes, wehes Aufschluchzen, es verhallte im Toben der Elemente. Und dann — — —"

Ja, und dann? — Dann wollen wir augenscheinlich alles daran setzen, es das nächstemal noch gründlicher zu machen! Anton von Braunmühl

Besprechungen

Geschichte

Vom Sinn der Vorgeschichte. Von Herbert Kühn. (Welt und Wissen I; 66 S. u. 8 Bildtafeln.) Mainz 1948, Churfürstenverlag.

Das Büchlein gibt eine gedrängte, aber leicht lesbare Darstellung unseres jetzigen Wissens vom vorgeschichtlichen Menschen, vor allem von dem, was seine noch erhaltenen Werke uns von seinem geistigen Leben verraten. Von Anfang an hat der Mensch Kunst und Religion gepflegt; und das Primitivste steht auf diesen Gebieten nicht notwendig am Anfang.

A. Brunner S.J.

Weltgeschichte des Mittelmeerraumes. Von Philipp II. von Makedonien bis Muhammed. Von Ernst Kornemann, herausgegeben von Hermann Bengtson. 1. Band: Bis zur Schlacht von Actium (31 v. Chr.). (508 S.) München 1948, Biederstein-Verlag. Gebunden DM 28.—.

Zu einer Zeit, da die westliche Kultur in der Krise steht und ihre letzten geistigen Grundlagen umstritten werden, lenkt dieses Buch unsere Blicke zurück auf jene Räume und ihr Geschehen, die uns ein Erbgut hinterlassen haben, aus dem heraus Europa sich auferbaut.

Ganz richtig will der Verfasser unsern Blick ausweiten über Römer- und Hellenentum hinaus und aufzeigen, daß neben diesen beiden sicher wesentlichen Faktoren ein dritter im politischen und kulturellen Ursprung der neueren Zeit zu unterstreichen ist: der vorderasiatisch-iranische.

Das Buch verrät gründlichste Kenntnis des Gegenstandes und führt uns in packender Überschau durch die Geschichte des alten Orients, Ägyptens und der griechisch-hellenischen und römischen Mittelmeerländer bis zur Ära Octavian Augustus. Neben dem politisch-militärisch-wirtschaftlichen Überblick muß sich bei der Gedrängtheit der Darstellung die eigentlich kulturelle Wechselwirkung zwischen West und Ost allerdings mit knappen Skizzen begnügen, und wo gar die Religionsgeschichte gestreift wird, vermißt man die Schärfe klarer Unterscheidung. So, wenn auf Seite 155 von Jesus als dem zweiten Genius nach Cäsar die Rede ist, und noch mehr Seite 58, wo gesagt wird: „Die Entwicklung der jüdischen Jahwevorstellung zum universalen Himmelsgott, weiter die Messiasvorstellungen sind nur von dem persischen Religionsgut aus verständlich. Noch wichtiger aber ist, daß der Dualismus, der religiöse Grundgedanke Zarathustras, sein damit verbundener Erlösungsgedanke . . ., endlich sein Weltgericht zusammen mit der Eschatologie über das späte Judentum hinweg in das religiöse Denken Jesu und damit in das Christentum eingegangen sind." Sicher haben das Volk Israel und seine Umwelt in geistigem Austausch gestanden, daneben darf aber das Einmalige und Unableitbare in seinem religiösen Glauben nicht übersehen werden. Das gilt in noch stärkerem Maße von Jesus Christus. Man wird auch geschichtlich dieser einzigartigen Gestalt in ihrem Sein, ihrer Botschaft und ihren Taten nicht gerecht, wenn man sie in wesentlichen Punkten und ohne klärende Einschränkung in die Entwicklungsreihe irgendeines, wenn auch noch so erhabenen religiösen Ideengutes hineinstellt. G. Klenk S.J.

Maritime Weltgeschichte. Altertum und Mittelalter. Von Egmont Zechlin. (500 S.) Hamburg 1947, Hoffmann und Campe.

Der Verfasser, der den Lehrstuhl für Überseegeschichte an der Universität Hamburg innehat, übernimmt in diesem großangelegten Werk den Versuch, die Weltgeschichte gewissermaßen von den Rändern her zu verfolgen. Sein Thema ist die mari-

time Ausbreitung der abendländischen Kultur, daneben aber auch die Expansion zu Lande, die insbesondere im asiatischen Raum zur Berührung mit fernen Völkern führte. In dem ersten, hier vorliegenden Bande wird zunächst die Entwicklung gezeigt, die von der Staatenbildung der Antike im Zusammenhang mit dem Seewesen über die islamische Expansion, die Wikinger, die Hanse, die italienischen Seestädte, die „Erweiterung des abendländischen Horizonts im Spätmittelalter" bis zum Beginn der von den iberischen Staaten eingeleiteten ozeanischen Ausdehnung führte. All das wird durch eine gründliche und anschauliche Darstellung vermittelt, die in souveräner Beherrschung der Materie manch unbekannten Ausblick eröffnet. Dabei wird der Verfasser nie zum Sklaven seines Themas: so betont er den ausgesprochen binnenländischen Charakter der altorientalischen Großmächte, beurteilt den Einfluß der See auf die Entstehung des Griechentums mit Zurückhaltung und wendet sich entschieden gegen „eine meerbezogene Betrachtungsweise, die die Weltgeschichte nur noch nach Seeherrschaften periodisieren will" (S. 36, 220).

Von einem allgemeineren Gesichtspunkt aus könnte man daher dieses Werk als wertvollen Ansatz zu einer neuen universalen Geschichtsbetrachtung begrüßen, wenn sich nicht hinsichtlich seines geistigen Standpunkts gewisse Vorbehalte ergäben. Der Verfasser distanziert sich nämlich eindeutig von einer christlichen Auffassung der Weltgeschichte, offenbar, weil er meint, daß sich damit ein auch die außereuropäischen Kulturen erfassendes Geschichtsbild nicht vereinbaren lasse. Er will daher — mutatis mutandis — die „Universalhistorie der Aufklärungszeit" fortführen, freilich in Abkehr von ihrem „generalisierenden und vereinfachenden Rationalismus" und unter stärkerer Betonung des „Unerforschlichen in der Geschichte". Daß aber auch der relativistische Historismus, der sich aus dieser Einstellung ergibt, nicht vor Vorurteilen bewahrt, zeigt die Bewertung, die der Verfasser dem Papsttum, das er lediglich als politischen Machtfaktor wertet, und dem christlichen Mittelalter zuteil werden läßt. Wenn er etwa bemerkt, das mittelalterliche Geistesleben habe sich nicht aus persönlicher Erfahrung, sondern nur auf Grund der Tradition entwickelt — „... da Papst und Priestertum den Gläubigen das Denken abnahmen und ihnen vorschrieben, unterbanden sie jeglichen Entdecker- und Gestaltungstrieb, ja überhaupt den Drang, durch eigenes Beobachten Kenntnisse zu vertiefen oder zu erweitern" (S. 335) —, so ist das eine Auffassung, die heute auch von ernsthafter protestantischer Seite nicht mehr vertreten wird; jedenfalls läßt sich durch diese abgegriffene Schablone der Gehalt einer Zeit nicht erfassen, die gerade aus einer überaus intensiven, wenn auch auf andere Inhalte bezogenen inneren Erfahrung ihren geistigen Reichtum schöpfte.

O. M. von Nostitz

Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des heiligen Augustinus. Von Joseph Fischer. (364 S.) Heidelberg 1948, Kemper.

Trotz der wachsenden Säkularisierung unserer Zeit ist es nicht zu verkennen, daß viele Wissenschaftler wieder mit Gott und auch dem Christentum rechnen. Zuletzt hat noch der Engländer Toynbee sich für eine Geschichtstheologie als letzten Halt der geschichtlichen Wissenschaft ausgesprochen. Damit gewinnt man wieder Verständnis für die Betrachtung geschichtlicher Ereignisse, wie sie den Kirchenvätern selbstverständlich war. Man verwirft die oberflächlichen Urteile positivistischer Kritiker und erkennt, daß der fruchtbare geschichtliche Tiefblick ihnen, nicht aber den profanen Schriftstellern und auch unserer Zeit eigen war und ist, mögen sie uns auch einige Einzeltatsachen zuverlässiger überliefert haben oder die zweiten und dritten Ursachen der Ereignisse bestimmter namhaft machen. Fischer weist auf Grund einer Arbeit, die das gesamte Schrifttum prüfte, nach, wie die Völkerwanderung als Unglück, Strafe, Bußgelegenheit und Beginn eines neuen Abschnitts der Heilsgeschichte aufgefaßt wurde. Auf die Erstursache der Ereignisse, Gottes Führung, ist der Sinn der Betrachter gerichtet, die sich vom Pessimismus der Untergangsstimmung zur Wirklichkeitsschau des „Im Kreuz ist Heil" durchringen. Damit formen die kirchlichen Schriftsteller die innere seelische Kraft der abendländischen Völkergemeinschaft und die der Wanderung folgenden Jahrhunderte. Augustinus bleibt in der Mitte des angegebenen Gedankenverlaufs stehen. Sein Verdienst ist es aber, dem Geschichtsdenken die Tiefe gegeben zu haben.

H. Becher S.J.

Christus und die Caesaren. Historische Skizzen von Ethelbert Stauffer. (335 S.) Hamburg 1948, Friedrich Wittig. Geb. DM 8.80.

Der große Angriff der Religionsgeschichte gegen die Eigenständigkeit und die übernatürliche Herkunft des Christentums hat damit geendet, daß wir ein ungemein farbiges Bild der religiösen Stimmungen in der großen Adventszeit erhalten haben. Das Christentum aber kam als die Erfüllung. Statt des Mythus in seiner verschiedenen —

biologischen, schicksalsmächtigen, politischen — Gestalt erscheint wirklich Gott als Licht und Gnade. Stauffer behandelt in geschlossenen Skizzen den Durchbruch des christlichen Gedankens in den einzelnen Zeitabschnitten von Augustus bis zu Konstantin. Besonders aus der Münzkunde und andern Überresten weiß er anschauliche Kraft und Zeitnähe zu gewinnen, wobei nur leider gelegentlich ein zu gewöhnliches Wort störend wirkt. Für den Theologen, Katecheten, Lehrer ist das Buch eine kostbare Gabe.

H. Becher S.J.

Historische Skizzen. Von John Henry Newman. Deutsch von Theodor Haecker. Mit einem Nachwort herausgegeben von Werner Becker. (351 S.) München 1948, Hegner-Bücherei, Kösel-Verlag. Kart. DM 12.—.

Newman ist seinen Weg zur Kirche vornehmlich durchs Urchristentum gegangen. Es hat ihn von Oxford nach Rom geführt. Dem Frühchristentum und dem beginnenden Mittelalter blieb er zeitlebens seelisch und geistig innig verbunden. Der Band „Historische Skizzen" bezeugt es. Chrysostomus, Theodoret, Benediktus und seine große europäische Missionsarbeit, schließlich Augustinus werden uns in feinsinnigen knappen Zeichnungen, die dem „Gegenstand" mit wenigen Strichen seine Eigenart entlocken, vor Augen geführt.

Durch all diese Gestalten scheint Newmans Geistesart und Frömmigkeit selbst durch. Nicht indem er Eigenes in sie hineinlegte, sondern durch die Art seiner Auswahl unter den Großen der christlichen Vorzeit und das Maß liebender Einfühlung. So ist es zum Beispiel in der Darstellung des heiligen Chrysostomus. Aus dessen lichter Güte und Geduld, die er gerade auch im Elend der Verbannung übt, aus der hingebenden Hirtenliebe zu den ihm anvertrauten Seelen, die sogar seine Briefe aus dem Exil verklärt, aus seiner verzeihenden Vornehmheit gegen seine kirchlichen und weltlichen Verfolger — aus der ganzen Seelengröße des griechischen Patriarchen leuchtet die Gesinnung des großen englischen Konvertiten selber hervor.

Wir danken es Theodor Haecker, daß er uns diese nicht nur geschichtlich, sondern auch religiös wertvollen Schriften in einer dem englischen Urtext kaum nachstehenden Formgewalt übersetzt hat.

G. F. Klenk S.J.

Die Allokution Gregors XVI. vom 10. Dezember 1837. Von Josef Grisar S.J. Sonderdruck aus Gregorio XVI. Miscellanea commemorativa II 441—560. Roma 1948, Pontif. Università Gregoriana.

Das Kölner Ereignis und besonders seine Vorgeschichte sind noch immer nicht genügend geklärt. Vor allem haben die Forschungen von Schrörs die bisher herrschende Meinung zuungunsten des Erzbischofs Klemens August beeinflußt. Grisar greift, auf Grund der gesamten Aktenkenntnis, die Frage heraus, wie es zu der Allokution Gregors XVI. kam, in der der Papst wider alle sonstigen Gepflogenheiten fast unmittelbar nach der Gefangennahme des Erzbischofs das preußische Vergehen so heftig angriff. Indem er einen Überblick über die diplomatischen Verhandlungen mit Preußen gibt und unsere Kenntnis der Dinge erheblich vermehrt, zeigt sich klar, daß wir bezüglich der allgemeinen Beurteilung wieder mehr zu den Auffassungen zurückkehren müssen, die vor den Arbeiten Schrörs' herrschten. Der Heilige Stuhl übersah mit einer unendlichen Geduld immer wieder die halbrichtige, bewußt irreführende Berichterstattung Bunsens, ertrug langes Schweigen, unternahm immer wieder neue Versuche eines ehrlichen Ausgleichs, bis schließlich Preußen Gewalt brauchte und dem Papst nur die Möglichkeit blieb, offen Klage zu führen. Außer der nunmehr wohl endgültig festliegenden Kenntnis der Einzeltatsachen zeichnet sich die Arbeit dadurch aus, daß sie, mehr durch die wesentliche Darstellung als durch ausdrückliche Hinweise, erkennen läßt, daß in diesem Streit Preußen als totalitärer Staat erscheint, der überdies mit macchiavellistischen Mitteln durchzusetzen suchte, was ihm nach seiner Auffassung als Beherrscher selbst der Gewissen zukam. Wenn auch die Monarchie und einzelne Formen mittlerweile gefallen sind, wird der denkende Leser doch überraschend oft bemerken, wie Staatsbegriffe und Methoden länger leben als ihre jeweiligen menschlichen Träger. Hoffentlich gelingt es dem Verfasser bald, in einem größeren Werk die gesamte Geschichte der preußisch-päpstlichen Beziehungen von 1815 bis zur Erhebung Geißels auf den erzbischöflichen Sitz von Köln darzustellen.

H. Becher S.J.

Der Berliner Kongreß 1878 und das Völkerrecht. Von Dr. Serge Maiwald. (120 S.) Stuttgart 1948, Wissenschaftliche Verlagsgesellschaft. Geb. DM 9.—.

Die politischen Ereignisse der letzten fünfzehn Jahre haben der Völkerrechtswissenschaft den festen Boden, auf dem sie zu stehen wähnte, genommen; tastend sucht sie im Chaos der Wirklichkeit wieder sicheren Stand zu gewinnen. Voraussetzung dazu ist, daß sie auf die geschichtlichen Wurzeln zurückgreift und von dort her in ruhiger Einzelarbeit Stein für Stein zusammenträgt. Serge Maiwald anerkennt diese Notwendigkeit, indem er in der vorliegenden Schrift — auf gediegene wissenschaftliche Weise, in anregender, lebhafter Darstellung — Vorgeschichte, Verlauf, Ergebnis und völkerrechtliche Bedeutung des Berliner Kongresses von 1878 behandelt. Nach ihm bedeutet der Berliner Kongreß einen Wendepunkt in der Entwicklung des Völkerrechts: Er ist,

so meint er, der letzte Kongreß der Großmächte ohne Beteiligung der kleinen Staaten. Mit dem Berliner Kongreß beginnt nach seiner Ansicht die Ablösung eines noch dem absolutistischen Zeitalter entstammenden „kontinental-europäischen" Völkerrechts, legitimistischer und hierarchischer Prägung durch ein neues „maritimes" System des Völkerrechts, das durch das Prinzip der Staatengleichheit bestimmt wird und die Anerkennung der liberalen Verfassungsgrundsätze im Staatsinnern voraussetzt. Der Gegensatz zwischen Rußland und England auf dem Berliner Kongreß ist für Maiwald nicht nur in der Verschiedenheit der Interessen, sondern auch in dem verschiedenen Völkerrechtsdenken der beiden Mächte, d.h. in dem Gegensatz zwischen „kontinentaler" und „maritimer" Auffassung des Staats- und Völkerrechts begründet. Außerdem war es, so glaubt er, der letzte Kongreß europäischer Staatsmänner, in dem die politischen Entscheidungen nicht zwangsläufig von dem mächtigeren Strom der gesamten wirtschaftlichen, sozialen und technischen Bewegung bestimmt worden sind.

Die Lektüre der Schrift, die den Leser immer wieder zu Vergleichen mit der heutigen Lage und zu Folgerungen für sie zwingt, ist nicht nur dem Völkerrechtler und dem Historiker, sondern auch dem Politiker, der sich den Blick über den Alltag hinaus erhalten will, wärmstens zu empfehlen.

F. A. v. d. Heydte.

Selbstbiographien

Vergangenes und Unvergängliches. Aus meinem Leben. 2 Bände. Von Fjodor Stepun. (373 u. 285 S.) München 1947/48, Kösel. Kart. DM 10.— u. 8.—.

Nicht nur die zahlreichen Studenten, die beharrlich die größten Räume der Münchener Universität füllen, um Prof. Stepuns fesselnde Vorlesungen über russische Geistesgeschichte zu hören, sondern auch manche Freunde im Land werden mit Interesse zu dem Memoirenband greifen, in dem der jetzt 65jährige die erste Hälfte seines Lebens schildert. Der Vater, ein Ostpreuße, hatte es in Rußland zum Generaldirektor einer der größten Papierfabriken gebracht und in Moskau eine geborene Argelander geheiratet, deren Ahnen wiederum schwedisch-finnische Pastoren, französische Hugenotten, aber auch echte Moskauer waren. Das sonnige Kinderparadies, „eine Kindheit, wie sie niemand in Rußland je wieder erleben wird", geht über in die Jahre an der halb deutschen „St.-Michaelis-Realschule" in Moskau, nach deren Abschluß Fjodor unentschlossen zwischen Kunstakademie, Universität und Bühne schwankt. Nach Erfüllung seiner Militärdienstpflicht entschließt er sich aber zum Philosophiestudium in Heidelberg; von hier kehrt er nach einer Italienreise 1910 nach Rußland zurück, wo er sich vier Jahre als Schriftsteller betätigt. Ausgedehnte Vortragsreisen führen ihn durch das ganze Land. So kann er aus einer inneren Kenntnis heraus das geistige Leben im Vorkriegsrußland schildern, das sich natürlich besonders in den Städten Moskau und St. Petersburg konzentrierte. Bekannte Namen von Künstlern, Dichtern und Philosophen tauchen auf, die später meist ein hartes Emigrantenleben führen mußten, hier aber noch auf heimatlichem Grund und Boden in voller Schaffenskraft und oft werktäglicher Intimität vor uns stehen. Bei allem Erzählertalent Stepuns hat man den Eindruck großer Wirklichkeitstreue, zumal auch die Mißstände der Zeit klar hervortreten und unvernünftig beurteilt werden. Anstelle von Selbstlob, der typischen Krankheit fast aller Memoiren, findet sich oft köstliche Selbstironie, die den kleinen Mann immer wieder mit dem Helden versöhnt. Religiös führt Stepuns Weg von der Reformierten Kirche seines Elternhauses durch Zweifel und Unglauben in den Schoß der Russisch-orthodoxen Kirche, in der er als „echter Russe" seine geistige Heimat findet.

Der stark politische zweite Teil fährt in gleich spannender und amüsanter Weise fort, die Erlebnisse der Kriegs- und Revolutionszeit zu erzählen, in welcher der Verfasser als Mitglied des Arbeiter- und Soldatenrates und Chef des Kriegskabinetts in Petersburg eine ziemliche Rolle spielte. — Mit manchen der eingestreuten Reflexionen, die den Sinn des Geschehens zu ergründen suchen, wird man sich nicht leicht einverstanden erklären, so wenn von der „Wahrheit als Vergesellschaftung von Meinungen" (I, 233) und von einer „Pflicht zur Sünde vor Gott" und der „Notwendigkeit, die letzte Wahrheit des Lebens jenseits von Gut und Böse zu suchen" (II, 214) die Rede ist. Doch sind das nur seltene Stellen, einmal ein Wort, eine Zeile, über die man im Sturm der Ereignisse schnell hinwegliest.

H. Falk S. J.

Vom Arzt und seinen Kranken. Von Albert Krecke. (303 S.) Berlin-München 1947, Urban und Schwarzenberg.

Das Buch des bekannten, im Jahre 1932 verstorbenen Münchener Chirurgen, der aus

Westfalen stammte, liegt nun im 21.—25. Tausend vor. Wenn auch der eine oder andere Abschnitt überholt ist, so bleibt doch viel Lesens- und Beherzigenswertes vor allem für den Arzt, für den das Buch in erster Linie geschrieben ist. Man kann nur wünschen, daß viele Mediziner sich von der tiefen Menschlichkeit Albert Kreckes durchdringen lassen, der nicht müde wird, darauf hinzuweisen, daß der Arzt nicht irgendeinem kalten wissenschaftlichen Ziel dient, sondern seinen Mitmenschen Freund und Helfer sein soll.

Tiefere geistige oder religiöse Fragen kommen nicht zur Sprache. Der gläubige Mensch wird sich vor allem über eine Frage, die der Verfasser des öfteren berührt, seine Gedanken machen: es ist die Frage, ob man dem ernstlich Erkrankten die Wahrheit über sein Leiden sagen oder verheimlichen soll. Krecke ist wie viele Ärzte für äußerste Zurückhaltung, im Falle des Krebses kategorisch für Verschweigen. Man darf gewiß solche ärztlichen Erfahrungen nicht leicht nehmen. Dennoch müßte der lebendige Christ hier anderer Meinung sein. Der Tod darf für ihn kein Gespenst bleiben. Christliche Erziehung muß bewußt darauf hinarbeiten, daß wir im Tod die Krönung unseres ganzen irdischen Lebens, die große alle Werke und Leiden zusammenfassende Opfertat sehen, die wir bewußt durchleben wollen. Wir müssen den Mut haben, unsere Lieben zeitig zum Empfang der Krankenölung einzuladen. Wem sein Christsein nicht leeres Gerede ist, der macht sich täglich gefaßt, durch „die Herrlichkeit des Sterbens in Christus" in das ewige Leben einzugehen. Das ist keine Ermunterung zu Rohheiten am Krankenlager. Mit diesem christlichen Mut wird sich eine sehr behutsame, taktvolle und mütterlich zarte Rücksicht verbinden müssen. Aber jede christliche Krankenschwester weiß, wie turmhoch der Friede eines solchen klar gesehenen und frei bejahten christlichen Sterbens über der unwürdigen Situation eines letzten nie mehr gutzumachenden Betruges steht.

F. Hillig S. J.

Der Doktor auf der Landstraße. Von Arthur E. Hertzler. (331 S.) München o. J., Franz Ehrenwirth. Kart. DM 8.50.

Ein amerikanischer Arzt, der heute hoch in den Siebzigern steht, erzählt hier aus den reichen Erfahrungen seines Arztlebens. Aus harten Jugendverhältnissen hat er sich hochgerungen, und sein Bericht behält bis in die vielen humorvollen Schilderungen hinein eine gewisse Schärfe, die Härte des selfmade man. Hertzler gehört noch zur Generation jener „alten Knaben" mit Backenbärten, viel Alkohol und wenig Hygiene, von denen er launig zu erzählen weiß. Er hat in Berlin unter Virchow, Waldeyer und von Bergmann gearbeitet und sich als Forscher und Chirurg einen Namen gemacht. Er schildert voll Geist, Humor und Temperament und richtet seinen Blick mit erfrischender Unvoreingenommenheit auf das Leben. Man lernt vieles aus dem Buch über das unbekannte Amerika, über die Kansas-Leute, den Arzt, sein opferreiches Leben und die Patienten.

Eine lebhafte Abneigung gegen die Sekten veranlaßt gelegentlich einen Hieb auf das Christentum. Bedenklicher ist die Art, mit der über Ehefragen gesprochen und zum mindesten andeutungsweise eine „freie" Auffassung vertreten wird. Auch in pädagogischer Hinsicht ist das Buch keine Schule zarter Rücksicht. (In diesen Dingen sind wir heute in Deutschland sehr hellhörig.) Man darf nicht dem „Tiger im Gehirn" schmeicheln. Man legt das gewiß wertvolle Buch mit der bekannten Frage aus der Hand, ob es richtig ist, auf solche Weise den Arzt und sein Tun zu entschleiern. Sein Wirken am Menschen muß von Ehrfurcht und Vertrauen getragen sein. Es wird von der Reife des Lesers abhängen, ob diese Offenheit ihm nützt oder schadet. Im übrigen wollen wir glauben, daß der Übersetzer recht hat, wenn er bemerkt, der alte Landarzt gebe sich in seiner rauhen Art freigeistiger als er im Grunde seines gütigen Herzens ist. Zitiert er doch selbst die Worte, die einer der größten Ärzte Amerikas einige Jahre vor seinem Tod gesprochen hat: „Ich bin ein Philosoph und weiß, daß man über das Jenseits keine Gewißheit erlangen kann. Wenn ich aber eine Zeitlang Radio gehört habe und dann vor die Tür trete und zu den Sternen aufschaue, dann muß ich sagen, daß jeder, der Gott leugnet, ein verdammter Narr ist." (S. 308.) Es versöhnt auch mit dem rauhen Mann, zu sehen, wie erschütternd tief seine Vaterliebe gegenüber seinem Töchterlein ist.

F. Hillig S. J.

Mein Weg zur Kirche. Von Hans Schnieber. (199 S.) Nürnberg 1948, Sebaldus-Verlag. DM 8.—.

Der Verfasser entstammt einer altlutherischen Pastorenfamilie und wurde in einer niederschlesischen Kleinstadt geboren. Im „Weg zur Kirche" erzählt er von seinen wachsenden Einsichten als Christ, von seinen

Berufssorgen und -erlebnissen als protestantischer Pfarrer, von den besonderen situations- und wesensbedingten Schwierigkeiten, Ereignissen und Wechselfällen innerhalb der protestantischen Kirche. Der Verfasser trat vor einigen Jahren zur katholischen Kirche über und wurde vor kurzer Zeit zum Priester geweiht.

Man liest das Buch von der ersten bis zur letzten Seite mit großer und herzlicher Anteilnahme. Es ist nicht nur gut geschrieben; es ist echt, immer taktvoll, fein und tiefempfunden. Es bedeutet gerade unserer Zeit viel, in all der Zerrissenheit und Verbissenheit ein freundliches Antlitz zu sehen, das den Frieden der Seele erkennen läßt. Dem katholischen Christen vermag der Verfasser die vielleicht verlorene Freude an seinem Glauben wiederzuschenken, dem Protestanten wird er trotz der Konversion viel Anregung und manchen wertvollen Hinweis geben können, den Freigeist, wenn er überhaupt zu einem solchen Buch greifen wird, kann er die Schönheit und Geborgenheit des Glaubens wenigstens ahnen lassen.

H. Thurn S.J.

Aufzeichnungen aus einem Erdloch. Von Jakob Littner. (148 S.) München 1948, Verlag Herbert Kluger.

In einem Erdloch hat der Verfasser die Judenaktionen in Osteuropa überlebt. Die Aufzeichnungen bilden einen knappen Tatsachenbericht, wie es in einem kleinen ukrainischen Dorf zugegangen ist, bis das Dorf „judenfrei" war.

Ganz schlicht, doch ergreifend schildert Littner die innere Läuterung dieser Menschen, denen in ihren Todesleiden Gott die letzte, entscheidende Wirklichkeit geworden ist. Dem Urteil seiner Barmherzigkeit will der Verfasser auch diese unmenschlichen Verbrechen anheimstellen.

Das Buch bezeugt dunkle Stunden unserer jüngsten Vergangenheit. Aber es predigt nicht Rache und Haß, sondern versöhnende Liebe zu allen Menschen. Es mahnt uns zur Wachsamkeit vor dem Bösen in uns und in der Welt.

A. Hüpgens S.J.

Glaube an den Menschen. Von Max Tau. (237 S.) Berlin 1948, F. A. Herbig. Geb. DM 10.—.

Dieses Buch ist eine romanhafte Autobiographie. Der junge jüdische Literaturkritiker, Mitarbeiter Bruno Cassirers, erlebt die Zeit des 3. Reiches, muß emigrieren und findet im Norden eine Welt voll Teilnahme und Hilfsbereitschaft. Es ist ein Buch der Begegnungen. Begegnungen mit Menschen, Begegnungen mit anderen Völkern, vor allem den nordischen, Begegnungen mit dem Schicksal und der Dämonie unserer Zeit. Viel Güte und Verstehen liegt über allem und ein Bekenntnis zum Glauben an den Menschen — und das tut uns heute so not. So mag das Buch (auch wenn wir nicht viel erfahren über die Begegnung Dr. Walters mit Gott), helfen über den guten Menschen hinaus den guten Gott zu finden, der der Vater aller Menschen ist und so Brücken zu schlagen von Mensch zu Mensch und von Volk zu Volk. Beglückend spüren wir, wie auch in einem Menschen, der ein Bündel Nerven zu sein scheint, große Tapferkeit sein kann, und wie es mehr Tapferkeit braucht, den Menschen zu lieben, als ihn zu bekämpfen. Und wir erfahren daß nicht bloß das Böse, sondern auch das Gute eine Macht ist, und wieviel Gutes geschieht, wenn gute Menschen sich finden und zusammenschließen. Es ist ein interessantes Buch und ein gutes Buch.

G. Wolf S.J.

Psychologie

Pädagogische Psychologie. Von Martin Keilhacker. (167 S.) Regensburg 1948, Josef Habbel. DM 5.60.

Der erste, psychologische Teil des Buches legt die Einteilung Leib — Seele — Geist zugrunde. Diese Gliederung, von Ludwig Klages mit großem Erfolg in die Charakterkunde eingeführt, ist auch für die pädagogische Psychologie sachgerecht und fruchtbar. Die Psychologie des „Leibes" umfaßt den biologischen Bereich der Person mit den ihm eigenen Gesetzmäßigkeiten. Die Psychologie der „Seele" läßt die Gefühls- und Triebwelt, die Welt der Affekte, Wünsche, Zustandserlebnisse ansichtig werden. Sie vermag in besonderem Maß die eigenartige Erlebnisweise des Menschen innerhalb seiner Entwicklung verständlich zu machen. Der geistige Bereich baut auf dem seelischen auf und benennt das dem geistigen Wesen (im Gegensatz zum Tiere) vorbehaltene Aufgeschlossensein für die idealen Werte, wie sie von E. Spranger z.B. in den „Lebensformen" entfaltet werden.

Der zweite, pädagogische Teil weist die Möglichkeiten der Beeinflussung von Leib — Seele — Geist auf. Es liegt im Sinne eines Leitfadens, stichworthafte Hinweise zu geben. Trotz der großen Stoffmenge wird jedoch eine gute Übersicht erzielt; die wichtigsten pädagogischen Ansatzpunkte sind klar herausgestellt. Für die praktische Verwendung würde man eine ins einzelne gehende Erklärung und Beispiele wünschen. In der Form einer Vorlesung oder eines Unterrichtes wäre eine solche Möglichkeit leicht gegeben.

H. Thurn S.J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Althaus, Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie. (370 S.) Gütersloh, Bertelsmann. Geb. DM 12.20.

Aretin, Wittelsbacher im KZ. (46 S.) München, Domverlag.

Asensio, Misericordia et veritas. Su influjo religioso-social en la historia de Israel. (344 S.) Roma, Università Gregoriana.

Baldus, Nordwind. Skandinavische Erzählungen. (106 S.) Nürnberg, Die Egge.

Barbarino, Staatsform und polit. Willensbildung. (423 S.) München, R. Pflaum. Geb. DM 12.—.

Beck, Zu Füßen der Dreieinigkeit. Besinnliche Lesungen. (127 S.) Würzburg, Augustinusverlag. Geb. DM 4.80.

Behn, Kritik der Erkenntnis. (48 S.) Bonn, Peter Hanstein. Kart. DM 2.—.

Benz, Neuschwanstein schaut herüb. Roman. (295 S.) Westheim, Gangolf Rost. Geb. DM 7.50.

Biedermann, Der eschatolog. Zug in der ostkirchl. Frömmigkeit. Würzburg, Augustinusverlag Kart. DM 1.50.

Brandenstein, Leben und Tod. Grundfragen der Existenz. (179 S.) Bonn, H. Bouvier. Kart. DM 5.80.

Buck, Grundzüge der italien. Geistesgeschichte. (168 S.) Urach, Portverlag. Geb. DM 6.—.

Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. (263 S.) Zürich, Artemisverlag.

Debauche, De Coninck u. a., Les Exercices Spirituels de S. Ignace. (118 S.) Tournai, Casterman. Geh. fr. DM 42.—.

Delekat, Der gegenwärtige Christus. Versuch einer Theologie der Geschichte. (219 S.) Stuttgart, Kreuzverlag. Geb. DM 5.80.

Dillersberger, Der neue Mensch. Seligpreisungen und Tugendleben. (168 S.) Einsiedeln, Benziger. Geb. Fr. 8.80.

Döblin, Der unsterbliche Mensch. (280 S.) München, Karl Alber. Geb. DM 8.50.

— November 1948. Erzählwerk. 1. Bd. Verratenes Volk. (471 S.) München, Karl Alber. Geb. DM 13.50.

Düring, Das Kreuz im Schwert. Erzählung. (111 S.) Braunschweig, A. Limbach. Geb. DM 4.50.

Dußler, Italienische Meisterzeichnungen. (31 S., 48 Abb.) München, Prestelverlag. Geb. DM 6.50.

Eismann, Der verborgene Glanz. Ein Buch für junge Christen. (296 S.) Nürnberg, Die Egge. Geb. DM 9.60.

Feckes, Die Kirche als Herrenleib. Zur Enzyklika Mystici Corporis. (246 S.) Köln, Bachem.

Fries, Ernst Wiechert. Eine theologische Besinnung. (55 S.) Speyer, Pilgerverlag. Kart. DM 1.50.

Gilson, Saint Bernard. (329 S.) Paris, Librairie Plon.

Gmelin, Dantes Weltbild. (158 S.) Urach, Portverlag. Geb. DM 6.—.

Görres, Nocturnen, Tagebuch und Aufzeichnungen. (307 S.) Frankfurt/M., J. Knecht. Geb. DM 8.50.

Gutzwiller, Jesus der Messias. Christus im Matthäusevangelium. (383 S.) Einsiedeln, Benziger. Geb. Fr. 16.80.

Haberl-Gottron, Musik und Altar (3. Werkheft) (91 S.) Freiburg, Christophorusverlag. Kart. DM 1.80.

Hanss, Religiöses Brauchtum in der kath. Familie. (54 S.) Speyer, Pilgerverlag. Geh. DM —.50.

Hechelmann, Leben im Heiligen Geist. (102 S.) Hamburg, Hansaverlag.

Heitmann, Olenklinten. Roman. (200 S.) Urach, Portverlag. Geb. DM 7.50.

Herder, Der Neue. (3. Lieferung) (957 Sp.) Freiburg, Herder.

Heuer, Ruf der Sterne. Eine Schiller-Goethe-Novelle. (88 S.) Hamburg, Deutscher Literaturverlag. Geb. DM 4.80.

Hofmiller, Wege zu Goethe. (163 S.) Hamburg-Bergedorf, Stromverl., Geb. DM 5.50.

Holthusen, Hier in der Zeit. Gedichte. (65 S.) München, Piper. Geb. DM 4.50.

Hönl, Max Planck und die Physik. Gedenkrede. (30 S.) Freiburg, Karl Alber.

Horowitz, Wachholders. Eine jüdische Familiengeschichte. (138 S.) Göttingen, Jüwaverlag.

Hünerbein, Die religiöse Unlust, ihre Ursachen und ihre Bekämpfung. (128 S.) Speyer, Pilgerverlag. Geb. DM 4.80.

Hünermann, Der Gesellenvater. Die Erzählung des Lebens von Adolf Kolping. (422 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM 9.50.

Jancke, Deutsche Selbstbesinnung in Zeugnissen aus fünf Jahrhunderten. (267 S.) München, R. Piper. Geb. DM 9.—.

Joos, Leben auf Widerruf. Begegnungen und Beobachtungen im KZ Dachau 1941—1945. (186 S., 7 Abb.) Trier, Paulinusverlag. Geb. DM 6.—.

Kafka, Was sind Rassen? (199 S.) München, Federmann. Kart. DM 5.50.

Kiechler, Der Weg Europas. Versuch einer Rechenschaft. (217 S.) Augsburg, Naumann. Geb. DM 7.70.

Kietzell, Komm Schöpfer Geist! Vorträge der ev. Woche Flensburg. (214 S.) Hamburg, Agentur des Rauhen Hauses. Geh. DM 4.80.

Kindt, Märchen und Mythen Ovids. (161 S.) Berlin-Spandau, Wichernverlag.

Klauser, Abendländische Liturgiegeschichte. (31 S.) Bonn, P. Hanstein. Kart. DM 1.—.

Kölner Dom, Der wiedererstandene. (234 S.) Köln, Bachem.

Küppers, Kunst und Künstler. Zur Phänomenologie des Schönen. (151 S.) Paderborn, Bonifaciusdruckerei.

Lamb, Die Wies. (72 S., 96 Abb.) München, Prestelverlag. Geb. DM 22.—.

Leinhas, Vom Wesen der Weltwirtschaft. (310 S.) Schw. Gmünd, A. Bürger. Geb. DM 8.90.

Leonhard, Ausdruckssprache der Seele. (507 S.) Saulgau, K. F. Hang.

Lichtenthaler Marienklage. (40 S.) Freiburg, Christophorusverlag. Geb. DM 9.—.

Lorch, Begegnungen in Indien. (136 S.) Stuttgart, Kreuzverlag. DM 3.80.

Lortz, Die Reformation als religiöses Anliegen heute. (285 S.) Trier, Paulinusverlag. Geb. DM 9.60

Martin, Soziologie der Renaissance. 2. Aufl. (181 S.) Frankfurt/M., J. Knecht. Geb. DM 7.50.

Martini, Was war Expressionismus? Deutung und Auswahl seiner Lyrik. (244 S.) Urach, Portverlag. Geb. DM 8.—.

Maurina, Gestalten und Schicksale. Essays. (218 S.) Memmingen, M. Dietrich. Geb. DM 6.80.

Melzer, Die Christusbotschaft in Indien. (83 S.) Stuttgart, Kreuzverlag. Geb. DM 2.80.

Mensch und Arbeit. Zeitschrift für Sozial- und Wirtschaftspraxis in Betrieb und Verwaltung. 1. Jg., 1. Heft. (24 S.) München, W. Steinebach. Geh. DM 2.50, vierteljährl. DM 7.—.

Merker, Flaubert. (116 S.) Urach, Portverlag. Geb. DM 4.50.

Monzel, Die Nation im Lichte der christl. Gemeinschaftsidee. (32 S.) Bonn, P. Hanstein. Kart. DM 1.20.

Moschner, Christliches Gebetsleben. (338 S.) Freiburg, Herder. Kart. DM 11.—.

Nell-Breuning, v., Zur sozialen Frage (Wörterbuch der Politik, 3. Hft.). (244 Sp.) Freiburg, Herder. Geh. DM 5.20.

Overhoff, Europäische Inschriften. (413 S.) Frankfurt/M., Suhrkamp. Geb. DM 12.80.

Paetel, Ernst Jünger, Weg und Wirkung. (247 S.) Stuttgart, Klett. Geb. DM 8.50.

Pauquet, Pilger zwischen Staub und Stern. Gedanken um Heimat und Eigentum. (162 S.) Regensburg, Habbel. Geb. DM 4.80.

Perl, Das Lourdes-Erlebnis. (46 S.) Meitingen, Kyriosverlag. Geh. DM 1.80.

Philips, Das Weltbild des hl. Augustinus. (184 S.) Stuttgart, Hirzel. Geb. DM 6.—.

Pinard de la Boullaye, La Spiritualité Ignatienne. (457 S.) Paris, Librairie Plon. Geh. fr. 540.—.

Poschmann, Die katholische Frömmigkeit. (236 S.) Würzburg, Echterverlag. Geb. DM 7.50.

Pulsfort, Zur Mutter geh. Die Lauretanische Litanei. (214 S.) Fulda, Parzeller. Kart. DM 3.20, geb. DM 4.—.

Rang, Goethes „Selige Sehnsucht". (80 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM 2.80.

Rehm, Die Bücher Samuels und der Könige (Echter-Bibel). (124 S. und 134 S.) Würzburg, Echterverlag. Kart. DM 7.20.

Reinhard, Ist das Abendland auf christlichem Weg? (44 S.) Freiburg, Herder. Geh. DM 1.20.

Rosenkranz, Die Bahai. Ein Kapitel neuzeitl. Religionsgeschichte. (62 S.) Stuttgart, Kreuzverlag. Kart. DM 1.50.

Schmittmann, Wirtschafts- und Sozialordnung als Aufgabe. (210 S.) Freiburg, K. Alber.

Schöllgen, Arzt, Seelsorger und Kurpfuscher. (98 S.) Würzburg, Echterverlag. Kart. DM 2.70.

Schwabe, Ulrike. Ein Roman von Goethes letzter Liebe. (185 S.) Lorch/Wttbg., Aussaat-Verlagsgesellschaft. Geb. DM 6.80.

Siegmund, Schlaf und Schlafstörung. (79 S.) Dülmen, Laumann.

Srbik, Aus Österreichs Vergangenheit. (298 S.) Salzburg, O. Müller.

Staudinger, Geistliche Zwiesprache Maria Wards. (66 S.) Regensburg, Habbel. Geb. DM 2.50.

Stifter, Die Perlenschale, Bd. 1. Erzählungen. (176 S.) Westheim, G. Rost. Geb. DM 4.80.

Stockholmer Neue Rundschau. Auswahl. (460 S.) Frankfurt/M., Suhrkamp. Kart. DM 8.—.

Strindberg, Die ägyptische Knechtschaft. (94 S.) Kempen, Thomasverlag. Geb. DM 2.90.

Thieme, Geschichte der abendländ. Völkerfamilie. 2. Aufl. (83 S.) Köln, Bachem. Kart. DM 2.80.

Vershofen, Erlebnis und Verklärung. (176 S.) Stuttgart, Reclamverlag. Geb. DM 6.50.

Vervoort, Untergottesgnaden. Die Geschichte zweier Mädchen aus alter Zeit. (91 S.) Westheim, G. Rost. Geb. DM 2.80.

Vietta, Versuch über die menschliche Existenz in der französ. Philosophie. (52 S.) Hamburg, E. Hauswedell.

Walter, Maria Mutter der Glaubenden. (125 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM 4.20.

Was hat die Kirche mit der Politik zu tun? (31 S.) Frankfurt/M., J. Knecht. Geh. DM —.50.

Welte, Die Glaubenssituation der Gegenwart. Ein Vortrag. (36 S.) Freiburg, Herder. Kart. DM 1.20.

Westermanns Monatshefte. Jg. 1949, 1. Hft. (100 S.) Braunschweig, G. Westermann. DM 3.—.

Wittig, Die Kirche im Waldwinkel. (257 S.) Kempen, Thomasverlag. Geb. DM 6.50.

Wolpert, Tue das. Predigtentwürfe für die Christenpflichten. (152 S.) Würzburg, Echterverlag. Kart. DM 4.20.

Rückwärtsblickend vorwärtsschauen

Gedanken zum Gang der deutschen Geistesgeschichte

Von G. FRIEDRICH KLENK S. J.

Der Umbruch der letzten Jahre mußte dazu anregen, die geschichtlichen Grundlagen und geistigen Voraussetzungen unserer deutschen Katastrophe aufzuspüren, um sie einsichtig zu machen und aus ihr für die Zukunft zu lernen. Manch wichtige Untersuchung ist angestellt, manch scharfes Wort gesprochen worden. Man suchte die Vorgeschichte des Nationalsozialismus, seine geistigen und politischen Ahnen sichtbar zu machen, wobei sein Stammbaum bei den verschiedenen Kritikern allerdings sehr verschieden abgeleitet wurde.

Die Schwäche der Weimarer Republik, Bismarcks kleindeutsche Reichsgründung, der machiavellistische Geist Friedrichs II. von Preußen, Hegels Philosophie und Staatslehre u. a. m. wurden angeklagt. Ja, es fehlte nicht an Versuchen, auch Luther und die Reformation in diese Vorgeschichte einzureihen oder gar den Ursprung des Übels bereits bei den alten Germanen aufzuzeigen.

Kann man aber mit einer rein negativen Analyse der Vergangenheit eine neue Zukunft bauen? Uns scheint dies unmöglich und zudem ist es geschichtlich unbegründet. Für eine sachliche, alle Seiten gerecht würdigende Rückschau auf unsere politische Geschichte ist die Zeit noch nicht reif; fruchtbarer scheint es uns, eine solche im Rahmen unserer Geistesgeschichte zu versuchen.

Ein solcher Rückblick bietet zweierlei: Einmal die Möglichkeit, Gefahrenpunkte unserer Naturanlage und schiefe Entwicklungen, die wir eben aus ihren Folgen als solche erkennen, festzustellen und Lehren für die Zukunft daraus zu ziehen; dann aber auch die reichen Schätze unserer Ahnen an religiösen, sittlichen, künstlerischen, literarischen und anderen Werten neu zu entdecken und für unseren geistigen Wiederaufbau zu verwerten.

Natürlich kann es sich in diesen Ausführungen nicht darum handeln, bei jedem an sich wichtigen Meilenstein der deutschen Geistesgeschichte stehenzubleiben. Es sollen nur drei der wichtigsten Etappen herausgehoben und kurz umrissen werden.

Wir gehen von unserem Standort aus rückwärts in die Vergangenheit des deutschen Volkes und stoßen dabei zuerst auf das geistige Hochgebirge, das man Klassik nennt. Drei Gipfel fesseln uns schon von ferne.

Sie ragen in jene Sphären hinein, in denen die Geister aller Kultur- und Menschheitsepochen einander begegnen und grüßen: Goethe, Schiller und Hölderlin. Sie haben den Versuch unternommen und bis zu einem bedeutenden Grade auch durchgeführt, das faustische Stürmen ins Unendliche, das vorwiegend ein Erbe der nordischen Völker zu sein scheint, durch das Maß antiker Formen zu zähmen und die ungebärdig schäumende Kraft unter dem lenkenden Zügel der Schönheit in Segen zu verwandeln.

Noch mehr: sie wanderten mit einem Herzen voll deutscher Innigkeit durch die Kulturlandschaften des Mittelmeerraumes, vor allem jene Griechenlands, und hauchten ihnen eine neue Seele ein, trugen das bunte Flammenspiel südlicher Farben und Lichter in die heimatlichen Gaue und schufen aus der Vermählung hellenischer Helligkeit des Logos und deutschen Naturgefühls, mittelländischer Harmonie der Fläche und Breite und nordischer Ahnungen dämonischer Tiefen und göttlich unendlicher Höhen die Vollendung der deutschen Sprache und einen neuen deutschen Humanismus.

Sie haben den in kleiner politischer und wirtschaftlicher Enge ihrer Zeit lebenden Deutschen aufs neue Tore in die Welt geöffnet. Und das in zweifacher Weise: indem sie ihnen die Kulturgüter der antiken Welt neu belebten und durch die Synthese deutschen und altklassischen Geistes unserem Volke in bisher nie erreichtem Grade den Rang eines Mitschöpfers der europäischen und Weltkultur verschafften.

Wie alles Gute und Wertvolle dadurch, daß man es lange und ungestört besitzt, in Gefahr gerät, unterschätzt oder übersehen zu werden, so geschah und geschieht es auch mit unseren klassischen Bildungsgütern. Es ist notwendig, sie heute als Bundesgenossen gegen eine ungeistige Diesseitszivilisation zu erkennen und neu einzusetzen. Zu bewundern sind jene kleinen Gemeinden feinsinniger Menschen, die den Mut haben, in der kulturfeindlichen, lärmenden Umwelt unserer Tage ein Plätzchen zu schaffen für die Feiertagsstille der Lyrik Goethes, den hymnischen Schwung der Seele Hölderlins und Schillers erhabenen dramatischen Ideenflug.

Dabei dürfen wir allerdings keinen Augenblick die Grenzen dessen übersehen, was unsere großen Dichter bieten können. Nichts hat ihrem Ansehen und der Fortdauer ihres Einflusses mehr geschadet als der Bombast der Lobreden, mit denen man sie ins Übermenschliche erheben und sowohl in ihrem Sein als auch in ihrem Werk als die schlechthinnige Norm aller Zeiten stempeln wollte. Nicht nur Kunst, sondern auch Religion und Sittlichkeit sollten einzig nach ihnen ausgerichtet werden.

Hölderlin und Schiller waren nun gewiß in ihren Dichtungen wie in ihrem Leben Gestalten von idealer Größe, und auch Goethe bemühte sich immer strebend, nicht nur die Höhe der Kunst, sondern auch jene eines reifen, geklärten Menschentums zu erklimmen. Trotzdem werden wir

uns nicht vorstellen können, daß die erschreckende geistige Not unserer Gegenwart allein von unserem klassischen Erbe her gewendet werden könnte.

Man muß die Gesamtsituation unserer Klassiker beachten. Was Hölderlin als die große Zukunft wünschte und verkündete, war eine Wiedergeburt Hellas' auf dem Boden Germaniens. Das griechische Gefilde schöner Seelen, erhabener Götter und edler Geister, dessen Wiederkehr er erhoffte, hat es nie gegeben. Es ist eine Schöpfung des hölderlinischen Dichtergenius. Ähnliches läßt sich von dem klassischen Ideal Schillers sagen. In der Tat war die griechische Welt viel problematischer, als sie von ihren beiden genialen Bewunderern gesehen wurde. Nicht nur politisch, auch kulturell und religiös. Der alte Mythos zerbröckelte aus seiner eigenen Schwäche heraus. Und der Hellene spürte am Zerfall seines überkommenen Weltbildes ebenso sehr wie an dem seiner Polis, daß alles Irdische unter einem geheimen Gerichte steht. Bei aller Meisterschaft der Formen und des schönen Maßes stand das Land, dem Hölderlins und Schillers Träume galten, keineswegs unter der ungetrübten Sonne des Guten, des Wahren und des Schönen, sondern unter dem Gesetz der Schuld und der Vergänglichkeit. Gewiß fanden sie in der griechischen Tragödie auch die sittliche Schuld, aber verzaubert durch die Scheinerlösung der Kunst.

Goethe dachte wohl nüchterner und realer — er war ja auch der einzige von den dreien, der in ungebrochener Schaffenskraft ein hohes Alter erreichte —, indes auch er sieht die Antike einseitig.

Ein bemerkenswerter Mangel ist — rein objektiv gesehen —, daß weder Goethe, noch die beiden großen Schwaben ein näheres Verhältnis zur griechischen Philosophie gewonnen haben. Vielleicht war ihnen das subjektiv gar nicht möglich. So wird ihr Ideal des Menschen auch in seinen ethischen und religiösen Belangen allzusehr vom Ästhetischen her, von der Welt der schönen Formen beeinflußt: das Gute wird zum schönen Maß und die Wahrheit nur gesehen, wenn sie leuchtet. Die dunkle, die düstere Wahrheit des alten Heidentums blieb ihnen verhüllt. Deswegen fehlt allen dreien ein tiefes, inniges Erleben der Botschaft von dem, der kam, als die Zeit erfüllt war.

Schiller ist derjenige unter den dreien, bei dem die Verschmelzung von Schön und Gut am geringsten ist; er ist es auch, der für Philosophie stark begabt und aufgeschlossen ist. Er sieht die Spannung und den Abstand zwischen dem Schönen und dem Guten, zwischen Sittlichkeit und ästhetischer Vollkommenheit, und kennt den kantischen Gegensatz von Vernunft und Sinnlichkeit. Er ringt um ihre harmonische Verbindung, aber mit unzureichenden philosophischen Mitteln. Denn er war nicht in der glücklichen Lage wie etwa Dante, der als Mensch, Christ und Denker in einer Zeit lebte, über der sich der platonisch-aristotelisch-scholastische Kuppelbau einer alle Seiten der humanitas und des Kosmos (nicht der

persona) übergreifenden Philosophie wölbte, und damit als Dichter aus der Harmonie einer Weltanschauung schuf, die jedem Bereich der Wirklichkeit ihr Recht gab. Auch Schiller hatte einen großen Denker neben sich: Immanuel Kant, das kritische Genie. Platon ist der große Seher im Reiche der Weltweisheit, Aristoteles und Thomas die metaphysischen Architekten, die mehr auf dem Grunde sinnlicher Erfahrung bauten; Kant hat wie keiner vorher und nachher die Philosophen gezwungen, jeden Baustein ihrer Systeme auf seine Dichte und Haltbarkeit nachzuprüfen. Aber eine eigentliche Synthese ist in seinem Bereich nicht mehr möglich. Seine Begründung der Sittlichkeit ist weit fester und tragfähiger als das Ideal einer „schönen Seele", sein kategorischer Imperativ hat ganze Geschlechter pflichttreuer Männer durchformt — und trotzdem fehlt ihm Wesentliches. Er gründet zu allgemein in einer abstrakten Menschheit und nicht im lebendigen Menschen und war zu leer. Max Scheler hat diesen Formalismus mit Recht bekämpft und ihm die Schau und den Anruf konkreter Werte entgegengestellt. Schon Schiller verspottete Kants blutloses Tugendideal.

Kant und die Klassiker bedeuten und begründen Gegensätze des deutschen Geistes, mit der Einschränkung, daß sie in Schiller personal vereinigt waren und einander bekämpften. Außer jenem vom Ethischen und Ästhetischen könnte man sie so formulieren: Denken und Weltsein, reiner Verstand und Natur, Geist und Seele.

In den Klassikern war der deutsche Geist griechisch ausgerichtet, das heißt zu Hause in der sinnenhaften Welt der Formen; er lebte in der für ihn fraglosen Wirklichkeit der von außen lockenden Schönheit gestalteten Stoffes. Er glaubte an die Schöpferkraft des Geistes, aber diese Schöpfungen stellte er außerhalb seines Selbst in den Glanz hellen, ihm geschenkten, nicht von ihm abhängenden Tages, in den objektiven, von Göttern erbauten Weltraum.

Im kantischen Philosophieren dagegen zog sich derselbe Geist in das Gehäuse der Subjektivität zurück, das bereits Descartes für das westliche Denken vorbereitet hatte, und erniedrigte die objektive Welt zu einem unbestimmten, unzugänglichen Ding an sich. Der Verstand beugt sich nicht mehr zu demütiger Empfängnis (conceptio) der in einer gegebenen Gegenstandswelt eingefangenen Strahlen der Wahrheit, die zwar verzeitlicht in ihrer Existenz, doch als Wesensgehalt Nachbild ewiger Gedanken der Gottheit sind. Die Weltdurchformung geschieht vielmehr im Bereiche der Subjektivität. Es geht um kein eigentliches Sein mehr, sondern nur noch um das Verknüpfen von Erscheinungen.

Wie tief tauchen Goethe und Hölderlin, hierin ganz Söhne ihres Volkes, in das Geheimnis der Natur! In ihr enthüllt sich etwas Göttliches; ja bisweilen scheint es, daß sie das Atemholen der Gottheit selber sei. Auch hier fühlt sich der Mensch als der Empfangende, er lauscht dem Weben und Wehen geheimnisvoller Mächte, die in den Wipfeln

der Wälder rauschen, im leise murmelnden Quell dem Schoße der Erde entsteigen und im blühenden Kranze der Frühlingsauen die Macht des ewig sich verjüngenden Lebens feiern.

Diese Natur ist eine so erhaben mir gegenüberstehende, mich mütterlich in sich aufnehmende und umfangende Macht, daß es unsinnig erscheint, zu sagen, sie sei in irgendeiner wesentlichen Weise Erzeugnis des Menschengeistes. So erlebt sie der naive Mensch, so erlebt sie noch mehr der Künstler und Dichter.

Auch Kant war beeindruckt von der Majestät des gestirnten Himmels; indes sofern er dies war, konnte er nicht Kantianer sein. Seinem philosophischen System gemäß wurden vielmehr chaotische Schemen des Gegebenen erst im Bannkreis subjektiver Formen und durch sie zu einer gestalteten und nun für mich seienden Wirklichkeit. Natur wurde ihrer seinshaften Struktur nach ein Produkt der schöpferischen überindividuellen Subjektivität, die sich im Menschen offenbart.

Verstandesdenken und Naturerleben waren so endgültig gegensätzliche Pole im deutschen Seelenleben geworden. Der Verstand als Schöpfer einer ihm gemäßen Umwelt, nicht mehr befruchtet von der Berührung mit dem Sein und der Fülle der Seinsgehalte, wanderte die Bahnen der mathematischen und quantitativen Naturwissenschaften, die schließlich zum Triumph der Technik führten — ein Weg, den ebenfalls Descartes in seiner Körperlehre und Seelenlehre gebahnt hatte. Und das von keiner Ratio mehr gezügelte Naturerleben geriet fortan in Gefahr, seine menschliche Würde zu verlieren.

Damit hat sich bereits der dritte Gegensatz offenbart, der zwischen Seele und Geist. Werk des Geistes war es, die belebte und unbelebte Natur zu entseelen, ihr das Geheimnis der dunklen Grotten und den mystischen Zauber ihrer dämmernden Schluchten zu nehmen, alles Scheue und Zarte, was sich in ihnen bergen wollte, wie Rehe im Gehölz sich vor neugierigen Spähern bergen, ans gefühllose Licht seiner Messungen und Zahlentabellen zu zerren. Und siehe, dagegen geschah und geschieht dann das, was man den Aufstand der Seele gegen den Geist nennt. Es war ein Geist eigener Art gewesen, nicht jener, den der Mensch von Gott empfangen hatte, sondern jener, der in die Ohnmacht seiner metaphysischen Skepsis gefallen war und nun, weil er das höchste Leben, das der Seinserkenntnis, verloren hatte, als gefallener Engel daran ging, Fürst dieser Welt, der säkularisierten, zu werden. Blind geworden für die ungreifbaren Kräfte der Tiefe, schafft er die Oberflächenorganisation stofflicher Erscheinungen. Im Zeitalter der Klassik war dieser Gegensatz noch weniger scharf, aber er war da. Und bereits in seinen Dichtergestalten fühlen wir den Widerstand gegen den dürren Rationalismus ihrer philosophischen Mitwelt. Musik, Poesie, Malerei und Plastik quellen aus den schöpferischen Tiefen des inneren Erlebens, das es ohne Seele nicht geben kann.

Im Menschen bräuchte die Seele keineswegs als Gegner des Geistes aufgefaßt zu werden; sie galt vielmehr früher als eine Schicht des Geistes. Geist war Seele, insofern es sich beim Menschen um einen „verleibten", d. h. einen den Stoff zu seinem Leibe erhebenden Geist handelt. Der Geist drang als Seele durch die Sinne in die Welt und einte sich dem Gleichklang der Natur, hatte Teil an ihren Tiefen und Witterungen, ihren Stürmen und Sonnentagen und allen ihren Gezeiten. Und im Raum der Natur baute er seinen Tempel der Schönheit. Erst die Verkennung seiner Leibhaftigkeit brachte den Geist in Gegensatz zur Seele. Auch Kant hat das Wesen dieser Leibhaftigkeit verkannt. Zwar stellt er gegenüber Descartes und Leibniz psychologisch gesehen einen Fortschritt dar, aber durch seine erkenntnistheoretische Skepsis wurde dieser Fortschritt — die neue Synthese zwischen Verstand und Sinnlichkeit, Leib und Seele — wieder unwirksam gemacht. Aufstand der Seele gegen den Geist müßte richtiger heißen: Aufstand der Leibperson, d. h. unseres Geistes gegen die Vergewaltigung seiner Eigenart. So ist die klassische Epoche bereits mit einer Reihe jener Probleme behaftet, die in unserer Zeit so stark im Leben unseres Volkes fiebern.

Der nächste, über Jahrhunderte hinweg sichtbare Höhenkamm unserer tausendjährigen Geschichte ist das Zeitalter von Occam bis zur vollendeten Reformation.

Wir waren gewöhnt, die Reformation und ihre gewaltigen Ereignisse sehr stark an die Wirklichkeit und die Taten weniger einzelner Männer geknüpft zu sehen. Erst die letzten Jahrzehnte haben dazu geführt, sie als besonders hochgehende Flutwellen bestimmter geschichtlicher Bewegungen zu erfassen. Es soll hier keine Querschau durch diese Bewegungen gegeben werden, sondern nur auf eine, wahrlich nicht die geringste, vielleicht die wichtigste, hingewiesen werden, die philosophisch-weltanschaulicher Natur ist: die Entbindung des abendländischen Menschen zum vollen Bewußtsein und zur Entfaltung seiner Einzelpersönlichkeit.

Es beginnt mit dem Umsturz des alten metaphysischen Weltbildes griechisch-thomistischer Prägung. Wie der Kosmos der antiken Hellenen, so war das metaphysische System der Hochscholastik mit allen seinen ethischen, politischen und sozialen Folgerungen ein harmonisches Ganzes, ein kunstreiches Gebilde, nach wenigen ersten Prinzipien zusammengefügt. Wie aber, wenn es eben nur ein Kunstwerk war, ein metaphysisches Gedicht? So war z. B. das naturphilosophisch-mythologische Weltbild der antiken Vorzeit ein Kunstwerk, ein kühner hochfliegender Traum — war er deswegen schon wahr gewesen? Wie, wenn die Wirklichkeit weniger harmonisch und viel mehr zerrissen war?

Das 14. Jahrhundert empörte sich gegen die Weltweisheit der Alten und stürzte ihr sauber gearbeitetes Gedankengebäude um. Ihr Weltbild

wurde auf den Kopf gestellt. Warum? Wie das 15. Jahrhundert keinen Luther, so hätte das 13. keinen Occam geduldet. Wie erklärt sich der Siegeszug seiner Umsturzlehren? Doch wohl daher, weil man erkannte, daß das eigene Erlebnis den Theorien der Alten widersprach. Der erdhafte Mittelpunkt des Kosmos rebellierte gegen die erhabenen Sphären über dem Monde, die ihn entwerteten und erdrückten, und erklärte den einzelnen als den Angelpunkt des Seins. Der Einzelmensch rückt von seiner Bindung ans Allgemeine ab, sowohl was Art als auch was Gattung betrifft. Jede Seinsvollkommenheit ist durch sich selbst diese, es bedurfte nicht mehr des Stoffes als Prinzips der Individuation. Einzelsein war das Primäre und Einzige, alles Allgemeine ein Hirngespinst. Die Folgerung fürs praktische Leben war, daß die Einzelpersönlichkeit nicht mehr gewillt war, sich der Gemeinschaft, und wäre es auch der Kirche fraglos einzuordnen. Sie forderte Spielraum und neue Abgrenzung der Rechte.

Auch die göttliche Sphäre wird in den Umsturz hineinbezogen. Sie ist fortan aus der Reichweite der Vernunft verdrängt und wird zum Bereich des Irrationalen. Der Glaube konnte vom Denken her weder vorbereitet und verteidigt noch in seinen Wahrheiten entfaltet werden. Die Philosophie wurde für die Gottesgelehrsamkeit bedeutungslos. Philosophisch gesehen schließen die Nominalisten das Einzelding und damit auch den Einzelmenschen ganz in sein Sondersein ein. Auch Gott gegenüber ist er geschlossen. Für den Verstand entschwebt Gott im Nebel unbestimmter Wahrscheinlichkeit.

Nach platonisch-aristotelischer Denkweise waren das göttliche Wesen und die allgemeinen Wesenheiten und Vollkommenheiten Hauptinhalt der Seinslehre gewesen, die irdischen Einzeldinge verdämmerten am Saume der Wirklichkeit und entzogen sich dem Begreifen des Geistes. Nunmehr steht das Einzelwesen als solches in der Mitte des Seins als einziger fester Grund des Erkennens, und die hehren Ideen und Formen des Allgemeinen, die allgemeinen Wahrheiten und Er, der die Wahrheiten selbst und die Einheit aller Ideen ist, entwesen zu matten Schemen, technischen Behelfsmitteln eines entthronten Verstandes. Die „kopernikanische Wendung" in der Metaphysik des Abendlandes war geschehen. Ein neues brausendes Lebensgefühl begann den Menschen zu durchströmen, das in der Renaissance seinen höchsten Wogengang erreichte. Der Einzelmensch war wichtig, sehr wichtig geworden. Das Einzelsein als solches war nicht mehr nur eine Beschränkung der Artvollkommenheit, sondern existentiell und essentiell der Seinsgrund und die Quelle aller aussagbaren Vollkommenheiten.

So aufrührerisch die Weltweisheit auch auf ihrem „neuen Wege" einherging, würde man ihr doch Unrecht tun, sie schlechthin unchristlich oder unkatholisch zu nennen. Die Nominalisten wollten trotz aller Vorbehalte gegen das herkömmliche Denken gläubige Katholiken bleiben. Wenn nicht mehr der Verstand, so verband sie doch das Herz und die Ge-

wohnheit noch mit dem Alten. Sie glaubten an die übernatürliche Stiftung und Sendung des Christentums und der Kirche.

Die Reformation hat das Endergebnis nominalistischen Denkens auf das Gebiet der übernatürlichen, der christlichen Offenbarungsreligion angewandt und dort den Einzelmenschen als einzelnen vor Gott gestellt und aus dem kirchlich Allgemeinen[1] entbunden und entpflichtet. Dies geschah folgerichtig auch derjenigen Autorität gegenüber, die im Namen dieses kirchlich Allgemeinen regierte. Tatsächlich finden wir, daß im deutschen Raum der Begriff einer neuen, der alten entgegengesetzten reformatorischen Kirche im Anfang kaum vorhanden war. Der Einzelmensch stand vor seinem Gott als einzelner, erhielt von seinem Geiste die Unterweisungen und fühlte sich beim Studium der Hl. Schrift unter dessen Wehen und Erleuchtung. Das Erlebnis dieses nackten Stehens vor Gott war durchschauert von der Tiefe kreatürlicher Nichtigkeit und reichte hinauf bis zur Höhe trotzigen Vertrauens auf die eigene Auserwähltheit. Es handelt sich um ein ungeheures religiöses Erleben, unbeschützt durch die Phalanx der Gemeinschaft der Heiligen und den weiten Mantel einer fürsprechenden Kirche vor den Augen des dreimal heiligen Gottes zu stehen und sein Schuldbekenntnis zu stammeln, in dem man sich selbst das Vernichtungsurteil sprach, und doch nicht zu vergehen — im Vertrauen auf die Anrechnung der Verdienste Chrsiti. Der Mensch, auch der gläubige und christliche, wurde ein Nichts, ein Greuel vor Gott, der nunmehr ganz dunkle Macht und ganz unfaßbarer Wille war, und zugleich wuchs dieser selbe Mensch zu einer schwindelerregenden Größe; denn er stand allein vor Ihm: der nominalistische Mensch vor dem nominalistischen Gott.

Man lese Kierkegaard und man wird dieses reformatorische Erlebnis in moderner Sprache beschrieben finden.

Der Christ versank ganz in die gewaltige Kraft des geoffenbarten Gottes, so sehr, daß ihm sogar die eigene irdische Geschichtlichkeit aus dem Bewußtsein schwand. Er wurde der Welt entrückt; denn neben Gott war alles böse. Und er geriet in Gefahr, sich von jeder Verantwortung für die Welt freizusprechen und nun als einzelner, jeder für sich, in Gott zu sein, sich aus der Welt retten zu lassen wie ein Brand aus dem Feuer gerettet wird. Es ist das, was man den übertriebenen Spiritualismus der frühreformatorischen Zeit nennt.

Dann kam die Wende, die man wahrhaft tragisch nennen muß. Dieser Spiritualismus war gar nicht existenzfähig; denn er widersprach der menschlichen Natur und der Situation des Christen in der Zeit. Es mußte eine sichtbare, schützende und leitende Organisation geschaffen werden. Aus dem Verband der überlieferten kirchlichen Gemeinschaft war die Einzelperson herausgebrochen worden, und nun mußte man das eine Wertstufe tiefer stehende „Allgemeine", den Staat, in den Aufbau der

[1] Es wird in Analogie zum logisch-metaphysisch Allgemeinen so genannt; streng genommen ist es kein Allgemeines, sondern eine Gemeinschaft.

neuen Kirche hereinnehmen und den Landesfürsten zum summus episcopus erheben. Wenn auch noch nicht tatsächlich, so doch grundsätzlich war damit eine tödliche Bedrohung des religiösen Einzelgewissens gegeben, dieses selben Gewissens, das man soeben menschlichen Herrschaftsansprüchen hatte entreißen wollen.

Das Mündigwerden der Einzelperson war ein allgemein europäischer Vorgang seit dem Ende des 13. Jahrhunderts; er hat indes im deutschen Raume besondere Züge angenommen. Während etwa in Spanien oder Italien das Revolutionäre dieser Bewegung sich in politischen Kämpfen oder tollkühnen Eroberungen unbekannter Meere und Erdteile austobte, auf kulturellem Gebiete in wildschönen Schöpfungen nach neuheidnischen Kunstidolen überschäumte, im Kirchlich-Religiösen aber zur allmählichen Entfaltung des modernen Rechtsstatuts führte, das in genau umschriebenen Kanones Weltliches und Geistliches, Recht des Einzelnen und Recht der Gemeinschaft gegenseitig abgrenzte — ging der Norden eigene Wege. Die Deutschen trugen den Umbruch kämpferisch in der höchsten Wertsphäre aus, im Religiösen; in ihr erfolgten alle Entladungen und Erschütterungen. Man muß es eigentlich ein Trauerspiel nennen — denn wir setzten unsere nationale Existenz dabei aufs Spiel —; es bezeugt aber den ungeheuren Ernst der damaligen deutschen Menschen und ihre Überzeugung vom Primat des Religiösen.

Ein ruhigeres und weniger aufwühlendes Bild bietet uns das Mittelalter. Dies will nicht heißen, daß es weniger Leben enthalte, aber es ist nun einmal so, daß Zeiten organischen Aufbaus und Wachstums weniger grell und aufregend wirken als Aufruhr und Umsturz.

Wir nennen das Mittelalter eine Epoche des Staunens vor dem Sein und dem Absoluten. Dies zeigt sich in seiner Gesamthaltung und kommt in der Politik ebenso wie in der Gesellschaftslehre, in der Kunst ebenso wie in der praktischen Frömmigkeit und dem philosophisch-theologischen System der Welt-Anschauung zum Ausdruck. Die Kirche hatte die jungen, neuen Völker, die das antike Römerreich ablösten, in ihre Erziehung genommen und ihnen die lateinische Literatur und die griechische Weisheit in römischem Gewande entweder erstmals geschenkt oder doch weiter erhalten und gepflegt. Das Wichtigste aber war, daß sie die Herzen der rauhen Nordländer für die Botschaft vom christlichen Erlöser und dem dreieinigen Gott öffnete. Es war ein fruchtbares Ackerland. Langsam, langsam, in jahrhundertelangem Sorgen und Hegen wurde die Seele des neuen Europas gebildet, die sich entfaltete vor der Herrlichkeit des in der Schöpfung und in Christus offenbar gewordenen Gottes und der himmlisch reinen Schönheit der Mutter des Eingeborenen vom Vater. Es verschmolz die christlichen Geheimnisse der Gottheit und der menschlichen Sünde, der Erlösung und der Kirche mit der Philosophie der Griechen und den Lebensformen des versunkenen Roms zu dem wundersamen Gebilde, das

wir Abendland, christliches Abendland nennen. Wir waren dabei nicht nur die Nehmenden, sondern gaben auch: wir gaben den Frühling germanischer Jugend, die im Staunen über das Sein Gottes und seiner Welt alle Falten ihres Daseins der objektiven Wirklichkeit öffnete und in den lodernden Flammenzungen der gotischen Dome himmelwärts strebte. Rom war alt und müde gewesen, als es sich unter das Szepter des Kindes von Bethlehem beugte, alt und müde und vom Zweifel zerfressen. Die germanischen Völker waren jungfräulicher Boden für die göttliche Saat und — trotz vielen Unkrauts und vieler Disteln — wurden sie zu wogenden Weizenfeldern eines neuen Lebens.

Drei Ausdrucksformen dieses neuen Lebens verdienen besondere Erwähnung: das metaphysisch-theologische System der Hochscholastik, die Blüte neuen eigenständigen Kunstschaffens und der sakrale Charakter des bürgerlichen Lebens.

Der europäische Norden hat zum Dombau mittelalterlicher Seins- und Gotteslehre wesentlich beigetragen. Wir können hier davon absehen, daß fast im gesamten Abendland, auch in Italien, die politisch und kulturell führende Schicht sehr stark von germanischen Elementen durchsetzt war. Es genügt für uns, auf Albert den Großen hinzuweisen. Er beweist, wie harmonisch sich deutsche Denkart unter der einigenden Kraft des Christentums mit griechischer und römischer Wesensform zur Gestaltwerdung des abendländischen Menschen verschmelzen konnte.

Sowohl in der Theologie als auch in der Philosophie stand das mittelalterliche Denken unter dem Zeichen der Gemeinschaft der Vielen im Einen. Der Vielen, die als Seiende waren, insofern sie teilnahmen an der Wirklichkeit des Seins; der Einzelmenschen, die ihre Vorzüge vor Stoff, Pflanze und Tier besaßen, insofern sie eingebettet waren in die Vollkommenheit der Art (der species), der Christen, deren Heil sichergestellt war in der von Christus gestifteten und von ihm geleiteten einen, allgemeinen und daher einzigen Kirche. Vom Throne des dreifaltigen Gottes aus stieg der Kosmos der Dinge in hierarchischer Ordnung nieder bis zur irdischen Sphäre, wo der Mensch wohnt, in dem die vornehmsten und die geringsten Grade der Nachahmbarkeit Gottes in einer wundersamen Vereinigung zugleich verwirklicht sind. Der Mensch, am untersten Saume der Geisterwelt, eingetaucht in den dem Geiste widerstrebenden Stoff, hat im menschgewordenen Worte Gottes und der Jungfrau Maria die gesamte Hierarchie durchbrochen und sich ins Geheimnis des göttlichen Lebens selbst hineingestellt, nämlich in der hypostatischen Union und der Mutterschaft Mariens.

Wir finden im mittelalterlichen Denken neben den umgreifenden Seinsbegriffen (Transzendentalien) und den Gattungs- und Artbegriffen auch die von Einzelsein, Diesheit, Individuum und Person herausgearbeitet, indes liegt die Betonung nicht auf dem homo, Mensch als dieser, sondern auf humanitas, Menschheit; nicht auf dem einzelnen Seienden, sondern

auf dem Sein und seiner vor aller Begrenzung liegenden Entfaltung. Der mittelalterliche Philosoph ist sich selber noch nicht merkwürdig geworden, er blickt von sich weg auf das majestätische Schauspiel der um Gott kreisenden Sphären des Seins, in die er selber eingebettet ist und von denen er sich getragen weiß. Wo das Eigenpersönliche des mittelalterlichen Menschen durchbricht, geschieht es nicht so sehr von der Weltweisheit oder der ihr verpflichteten Theologie her, sondern vielmehr aus dem unmittelbaren existentiellen Erlebnis evangelischer Glaubenswahrheiten heraus. Es war alles in einer wahrhaftigen objektiven Ordnung untergebracht, wobei jedoch in allem die gehörigen Grenzen gezogen wurden: zwischen Gott und Schöpfung, Geist und Stoff, Gut und Böse, Sündenfall und Erlösung, Natur und Übernatur, Zeit und Ewigkeit. Diese gewaltige systematische Leistung der Hochscholastik sichert ihr den Anspruch, im christlichen Raume stets gehört zu werden.

Sie war ein wenig kindlich, diese Welt des Mittelalters, aber genial entworfen. Wir lächeln wohl über ihre einfältige Naturlehre und die merkwürdige Struktur ihres physikalischen Weltbaues, aber vor der Strenge ihrer Logik und der Gedankentiefe ihrer Lehre vom Sein und von Gott mögen wir ehrfürchtig schweigen. Daß sie den Menschen noch nicht voll entdeckt hatte, wer möchte sie darob tadeln?! Und daß sie nicht in der Haltung der Kritik, sondern des Staunens vor den Dingen und den Fähigkeiten der Seele stand, zeugt davon, daß ihr die abstandnehmende Müdigkeit alternder Kulturen noch völlig fremd war. Sie war jung, und diese Jugend gab den Mut zum Brückenbau auch dort, wo wir nur erschreckende Abgründe sehen. Im weiten Raum der Kirche und in den Tiefen ihrer religiösen Geheimnisse konnte der grüblerische, drängende Geist des Nordens gesunde Nahrung finden, wobei die strengen Denkgesetze des Altertums die schweifenden Gedanken in harte Zucht nahmen und so zu fruchtbarer Arbeit befähigten.

Auf den nordischen Beitrag zur Hochscholastik haben wir soeben hingewiesen. Eine fast noch größere Fruchtbarkeit offenbart sich im künstlerischen Schaffen. Ihre erste große Blütezeit ist der sogenannte romanische Bau- und Kunststil. Er entspringt vorzugsweise den zu eigenem Schöpfertum erwachsenen und erwachten germanischen Völkern. Unter den karolingischen Kaisern erscheinen seine ersten Versuche; er entfaltet sich unter den Ottonen und erhält seine edelste Reife gerade in Deutschland, in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Zeugen aus jenen Zeiten sind bis heute in der Baukunst u. a. die Dome zu Speyer und Worms, zu Mainz und zu Bamberg. In den gleichen Gotteshäusern bewundern wir eine der Architektur zum Teil ebenbürtige Plastik, deren schönste Offenbarungen aus dem 13. Jahrhundert stammen, während die zwar nicht auf gleicher Höhe stehende, aber durchaus wertvolle Malerei in verschiedenen weniger monumentalen Kirchen des deutschen Sprachgebietes erhalten blieb. Eindrucksvoller sind die Buchmalereien der Epoche. Ein feierlicher,

ernster, fast kühler Zug und eine vornehme Größe zeichnen die Werke der romanischen Kunst aus. Sie ist das erste Meisterwerk des kulturell eigenständig gewordenen Abendlandes.

Ebenfalls nordisch, wenn auch weniger spezifisch germanisch ist die Gotik. In ihr löst sich die streng objektive, kultische Majestät des romanischen Domes und lockert sich zu einem Hochflug der christlichen Seele, in dem die Einzelfrömmigkeit mitschwingt und das Erlebnis der mystischen Begegnung mit Gott, die notwendig dem Begnadeten als einzelnem geschenkt wird. Die Gotik wurde in Deutschland verhältnismäßig spät, nämlich erst im 13. Jahrhundert, herrschende Bau- und Kunstform. In ihr entfaltet sich dann die deutsche Innigkeit und gemütstiefe Einfalt zu wunderbarer Feinheit und Reinheit.

Von der weltanschaulichen Mitte aus, deren Kern die christliche Offenbarung, deren menschliche Ausgestaltung die Theologie, deren Unterbau die scholastische Metaphysik und deren sichtbare Trägerin die Kirche war, wurde nicht nur die Kunst, sondern auch das einfache bürgerliche Leben durchformt. Das äußere bauliche Städtebild, das die Bürgerhäuser um Kathedralen und Kirchen gruppiert, ist ein Ausdruck des inneren Verhältnisses. Zwischen Kirche und Staat, Religion und öffentlichem Leben bestand kein Wesensgegensatz. Welt und Kirche waren, trotz Streit und Händel zwischen Fürst und Bischof, Kaiser und Papst, ein einheitliches Baugefüge. Glaube und Wissen, Natur und Übernatur waren noch nicht auseinandergerissen, der Geist unterjochte noch keine naturverbundenen Seelenkräfte. Welt und Denken durchdrangen und durchformten sich gegenseitig. Und dieser ganze etwas schwerfällige Kosmos ruhte in Gottes sicheren Händen. Das ist das Mittelalter.

Gewiß kann man auch an den wundervollen romanischen und gotischen Bogen dieses zugleich weltlichen und sakralen Baues Kunst- und Strukturfehler finden. Aber daß er so lange gehalten hat! Daß wir heute noch aus seinen Überresten das Klingen der jungen deutschen Seele hören, ihre Inbrunst nachfühlen! Im himmelwärts stürmenden Schwung der gotischen Strebepfeiler die Kraft und den Auftrieb ins Göttlich-Unendliche nacherleben, dessen unser Volk fähig war! Daß uns die stillen, demütigen Marienbilder jener Zeit eine demütige, empfangsbereite, mädchenhaft scheue Mütterlichkeit verraten, die im deutschen Wesen irgendwo zuhause sein mußte! Und dann waren Männer da, wie Albert der Große und Heinrich, der heilige Kaiser, Frauengestalten wie Gertrud die Große und Elisabeth von Thüringen.

Es gab in jener Zeit manches, was wir tadeln müssen, anderes, was unsern Geschmack verletzt. Und doch barg das deutsche Mittelalter ein Kleinod in seiner eichenen Truhe: es war die erste Synthese aller geistigen, religiösen, sittlichen und politischen Lebensbezirke unseres Volkes und aller seiner Geistesanlagen, und die einzige, die uns je vergönnt gewesen ist.

Absichtlich sind wir den Weg in die Geschichte hinein rückwärts gegangen bis zum Jünglingsalter der europäischen Völker. Nun wenden wir den Blick wieder auf unsere Gegenwart. Ist es nicht schmerzlich! Mit tausend Masten schiffte das junge Abendland in die Zukunft hinein — heute scheint es, als wären wir auf den Strand getrieben, ein armseliges, gescheitertes Wrack. Mit greisenhaft zerfurchtem Antlitz und erloschenen Augen starrt Europa, zwischen den Trümmern des Schiffbruchs sitzend, auf den Sonnenuntergang ihres königlichen Herrscherglanzes. Und ihr schönstes Diadem war jenes einer Lehrerin der Völker gewesen. Auch dies ist zerbrochen. Wodurch ging so vieles verloren?

Eine Gewissenserforschung ist nötig; auch für das deutsche Volk, ja gerade für uns. Wir müssen neu beginnen. Dafür ist ein Rückblick in jene Geschichtsepochen nützlich, wo wir im wesentlichen noch seelisch gesund gewesen sind, trotz offener Fragen und bereits beginnender Problematik. Diese Epochen sind die Zeit der Klassiker bis zurück in die Anfänge des Abendlandes. Sie zeigen uns Punkte der Abirrung, die später zum Verhängnis beitrugen, aber auch unschätzbare Werte, die wir zum Wiederaufbau bitter nötig haben: zur neuen Synthese aller natürlichen und übernatürlichen Seinsbereiche im Zeitalter der Technik.

Dabei kann uns keines der umrissenen Zeitalter unbedingt Vorbild sein, ebensowenig, wie sie nur abschreckendes Beispiel sind. Vielmehr müssen wir ihre Vorzüge aus dem geschichtlichen Abstand der Epochen auf eine Fläche vereinigen.

Das Mittelalter bietet den ontologischen Raum, das Gefüge des Seins im Ganzen und seiner umgreifenden Entfaltung im Wahren und Guten, weiter die Ursprungs- und Zieleinheit in Gott, dem einen und dreifaltigen, der in Natur und Offenbarung zu uns spricht. Und es bindet den Menschen in die Ordnung allgemein gültiger Seins- und Sittengesetze.

In dem festen Gefüge dieses Raumes mag dann die Fülle der Einzelpersönlichkeit sich ohne Gefahr entfalten; was ohne dieses Gefüge zur Anarchie und Zerstörung ausartete, ist in ihm wertvolle, ja notwendige Ergänzung. Durch die Personalmetaphysik der neueren Zeit wird des Menschen Stellung auch philosophisch in jene existentielle Sphäre gehoben, die in den Büchern der Offenbarung, vorab in den Evangelien, uns anspricht. Das Dasein des Menschen erfüllt sich weder in der humanitas noch im Einzelsein, sondern in der polaren Spannung zwischen beiden. Dies war dem Mittelalter noch nicht voll bekannt und ward in der folgenden Epoche zu Gunsten des isolierten Einzelmenschen verkannt. Als Christen führt uns diese Erkenntnis einerseits zur Bejahung der Kirche und anderseits zur Ehrfurcht vor der Entscheidung des persönlichen Gewissens.

Was nun die klassische Epoche angeht, so ist hier auf den Vorrang des Wahren und Guten vor dem Schönen hinzuweisen. Das Schöne kann nur dort ohne Gefahr für die rechte Ordnung verehrt werden, wo sein Altar

auf dem Grunde der wahren Seins- und Sittenordnung steht. Das Schöne ist kein unbedingter Wert, es darf deswegen in Fragen der Religion oder der Sittlichkeit nur in begrenztem Maße mitsprechen. Religiöse und sittliche sind unbedingte Werte, sie sind also entscheidend für die Erziehung eines Menschen zur Persönlichkeit. Schönheit ist kein sicheres Kennzeichen der Wahrheit, daher muß man sich hüten, kritiklos aus Brunnen zu schöpfen, die durch ihre künstlerische Fassung die Sinne bezaubern.

Die Wahrheit aber, die in den deutschen Klassikern wenig zu Worte kommt, ist vor allem die unserer armseligen Geschöpflichkeit, unseres Falles und der Notwendigkeit der Erlösung. Das Zeichen des Heiles ist das Kreuz und nicht der Olymp. Unter diesem Vorbehalt bejahen wir die Dichtkunst unserer Klassiker. Wo die Wahrheit gesichert ist, mag die Schönheit ihren feierlichen Reigen beginnen, denn auch sie ist von Gott und dient an seinem Throne.

Wenn wir auf solche Weise aus dem Wertvollen unserer Vorzeit eine Synthese gestalten, mögen wir den Versuch wagen, die isolierten Seelenkräfte des deutschen Menschen von heute wieder zu einigen; zwischen Verstandesdenken und Gemüt, Kopf und Herz, technischem Können und metaphysischer Sehnsucht einen Ausgleich zu schaffen und ihn so zu einer neuen Formung des Lebens zu befähigen.

Die Kirchenverfolgung in Rumänien

Ihr Verlauf und ihre Wirkung

Von WILHELM DE VRIES S. J.

Wir sind seit 1945 Zeugen des Vernichtungskampfes, den der gottlose Kommunismus in Galizien gegen die dortige griechisch-katholische Kirche führt. Ein ganz ähnlicher Kampf ist seit Herbst vorigen Jahres in Rumänien entbrannt. Er richtet sich zunächst in erster Linie gegen die $1^1/_2$ Millionen Rumänen des orientalischen Ritus, wenn auch die lateinische katholische Kirche, die über eine Million Gläubige zählt, bereits in Mitleidenschaft gezogen ist.

Die Verfolgung wurde durch eine kirchenfeindliche Gesetzgebung eingeleitet. Im April 1948 wurde die neue Verfassung Gesetz, die im Artikel 27 die Unterdrückung aller konfessionellen Schulen vorsieht. Am 17. Juli kündigte die rumänische Regierung willkürlich das im Jahre 1927 mit dem Hl. Stuhl geschlossene Konkordat. Am 3. August erschien das Gesetz über die Reform des Unterrichtswesens, das den Religionsunterricht abschaffte und die konfessionellen Schulen aufhob. Alle Güter dieser Schulen wurden beschlagnahmt. Am folgenden Tag veröffentlichte der „Monitorul Oficial" das Gesetz „über die allgemeine Ordnung der religiösen Kulte", das in offenem Widerspruch zum kanonischen Recht die Kirche in unerhörter Weise einschnürt und vor allem die gottgegebenen

Rechte des Apostolischen Stuhles mißachtet. Das Gesetz sah die Beschränkung der katholischen Diözesen auf vier vor (zwei orientalische und zwei lateinische). Tatsächlich erklärte die Regierung im September 1948 alle katholischen Bischöfe bis auf drei für abgesetzt. Es blieben nur zwei lateinische und ein orientalischer Bischof (Mgr. Hossu von Cluj) im Amt.

Wir schildern zunächst die Hauptereignisse bis Januar 1949 und geben dann ein Bild der durch die Verfolgung geschaffenen Lage der unierten Kirche.

Der Gang der Ereignisse

Vom 27.—29. September 1948 begaben sich Agenten der Polizei oder der kommunistischen Partei, Vertreter des Kultusministeriums, bisweilen auch der Präfekt des Distriktes selbst, in die Städte und Dörfer Siebenbürgens, besuchten die unierten Priester und legten ihnen ein Dokument zur Unterzeichnung vor, durch das sie zwei nicht mit Namen genannte Geistliche beauftragen sollten, in ihrem Namen auf einer am 1. Oktober in Cluj abzuhaltenden Versammlung den Übertritt zur Orthodoxie zu vollziehen. Manchmal sagten die Agenten nicht klar, um was es sich handelte, sondern sprachen nur von einer harmlosen Zusammenkunft, bei der Bischof Hossu den Vorsitz führen werde. Man suchte die Geistlichen in jeder Weise durch schreckliche Drohungen einzuschüchtern, stellte ihnen Gefängnis, Folter, Deportation nach Sibirien, ja selbst den Tod vor Augen, falls sie die Unterschrift verweigerten. Viele, die nicht unterschrieben, wurden tatsächlich ins Gefängnis geworfen, in enge Zellen gesperrt und unmenschlich gequält. Manche der Teilnehmer am Kongreß in Cluj trugen sichtbar die Spuren der erlittenen Mißhandlungen an ihrem Leibe. Auf diese Weise gewann die Regierung durch Gewalt und List nach ihren eigenen Angaben 423 Unterschriften. Das heißt, etwas mehr als 25 Proz. aller Geistlichen unterzeichnete das ihnen vorgelegte Dokument, das den Abfall von der katholischen Kirche bedeutete. So wurden 38 Priester, zwei für jede Provinz, als Delegierte für die in Cluj abzuhaltende Versammlung bestellt.

Der Kongreß fand tatsächlich am 1. Oktober im Turnsaal des Lyzeums Gheorghe Baritiu in Cluj statt. Zunächst wählte man einen Präsidenten in der Person des Erzpriesters Traian Belascu aus der Erzdiözese Blaj. Fünf Minuten vor Beginn der Sitzung hatte diesem ein Vertreter des Kultusministeriums mitgeteilt, daß er den Vorsitz zu übernehmen habe. Es war noch ein zweiter Beamter des Kultusministeriums zugegen. Beide hielten sich jedoch verborgen. Es wurde zunächst der Entwurf einer Erklärung der Wiedervereinigung mit der orthodoxen Kirche verlesen, der im Kultusministerium ausgearbeitet worden war. Der Geistliche Georg Zagrai, Angestellter dieses Ministeriums hatte ihn mitgebracht. Einige Priester machten in der Diskussion Vorschläge, das Dokument abzuändern. Aber es wurde bald allen klar, daß an Abänderungen nicht zu denken

war und daß man die Erklärung so wie sie war, unterzeichnen mußte. Nach einigem Hin und Her unterschrieben alle Anwesenden. Es heißt in dem Dokument der Sache nach: Nach ernstlicher Gewissenserforschung in der Furcht Gottes und beseelt von unbegrenzter Liebe zum rumänischen Volk, das heute alle seine Kräfte für den Frieden, die Freiheit und den Fortschritt einsetzt, beschließen wir, in den Schoß der orthodoxen Kirche zurückzukehren. Wir wollen alle Kräfte anstrengen, um die Gewissen unserer Gläubigen aufzuklären. Die Union von 1700 wurde unter dem Joch der Habsburger nur wegen der Ungunst der Zeiten, um gewisse Privilegien zu erhalten, abgeschlossen. Es heißt dann wörtlich weiter: „Die Beweggründe, die zur Union von 1700 geführt haben, bestehen heute nicht mehr. Die Verfassung und die Gesetze der rumänischen Volksrepublik sichern allen Bürgern dieses Landes die gleichen politischen, wirtschaftlichen, kulturellen und religiösen Rechte. Die orthodoxe rumänische Kirche befindet sich heute gegenüber dem Staat nicht mehr in der Lage von 1700. Im Gegenteil! Da sie die Mehrheit der Gläubigen unseres Landes umfaßt, genießt sie eine privilegierte Stellung, die jede Hoffnung auf eine immer schönere Zukunft rechtfertigt. Unter diesen Umständen ist es heilige Pflicht unseres ganzen Volkes, die Bande mit der seinen Interessen fremden Römischen Kirche zu brechen, die geistige Einheit wiederherzustellen und alle seine Kräfte zu konzentrieren auf den Kampf für den Frieden, die Demokratie und den Fortschritt. Im Lichte dieser Tatsachen proklamieren wir in dieser Versammlung die Rückkehr in den Schoß der orthodoxen rumänischen Kirche in unserem Namen und im Namen derer, die uns delegiert haben, und wir beschließen, die Beziehungen mit dem Vatikan abzubrechen. Von jetzt an werden wir nur mehr den Obern gehorchen, die durch die Autorität der heiligen orthodoxen rumänischen Kirche aufgestellt sind."

Am folgenden Tage wurden die Delegierten — es waren inzwischen nur mehr 37, da es einem gelungen war, „krank zu werden" — in einem besonderen Eisenbahnwagen nach Bukarest befördert. Unterwegs gab der Priester Georg Zagrai scharf acht, daß niemand ausstieg. Am Sonntag, den 3. Oktober, morgens um neun Uhr fand in der Residenz des Patriarchen Justinian ein feierlicher Empfang durch den Patriarchen und die Hl. Synode statt, bei welcher der Übertritt zur Orthodoxie ratifiziert werden sollte. Der Erzpriester Aurelius Brumboi, Sekretär der Versammlung von Cluj, verlas die dort angenommene Übertrittserklärung. Dann zog man in Prozession zur Kirche des hl. Spiridion. Ein Augenzeuge berichtet, wie die armen unierten Priester bei dieser Prozession einen wirklich bedauernswerten Anblick boten. Sie gingen niedergeschlagen und verzweifelt einher wie Sträflinge, die man von einem Gefängnis zum andern schleppt, nur daß gerade ihre Hände nicht gefesselt waren. Man hätte die Szene nur zu filmen brauchen, um den schrecklichen Gewissenszwang, dem diese bemitleidenswerten Menschen ausgesetzt waren, jedermann vor

Augen zu führen. Es fiel auf, wie schlecht sie im Gegensatz zu den orthodoxen Geistlichen gekleidet waren. Sie trugen schäbige, geflickte Soutanen, unter denen Zivilhosen und schmutzige Schuhe hervorschauten. Die Polizei hatte die Delegierten ohne jede Vorbereitung, so wie sie waren, ohne daß sie sich umkleiden oder einen Koffer packen konnten, mitgenommen. Man gab ihnen dann in Bukarest für die Feier irgendeine alte Soutane. — Bei der Feier in der Kirche sprach zum Schluß der Patriarch. Vor seiner Rede entstand eine unvorhergesehene Pause, weil der mit der Zensur betraute Regierungsbeamte, der sein Geschäft an Ort und Stelle ausübte, mit seiner Arbeit noch nicht fertig war. Ein Geistlicher reichte dem Patriarchen, um ihm aus der Verlegenheit zu helfen, eine andere Abschrift seiner Rede. Justinian lehnte jedoch ab mit der Bemerkung: „Nein, ich werde warten; ich lese nichts, was nicht durch die Zensur der Partei gegangen ist." Schließlich erhielt der Patriarch sein Manuskript von der Zensur zurück. Ein Augenzeuge konnte beobachten, wie darin vieles gestrichen war. Der Patriarch las stockend, machte wiederholt Pausen, weil er nach den gestrichenen Stellen die Fortsetzung suchen mußte.

Wenige Tage nach der Feier in Bukarest begann die Aktion in den Dörfern, um die „freiwillige Rückkehr der griechisch-katholischen Bevölkerung in den Schoß der orthodoxen Kirche" durchzuführen. Man legte den Leuten ein Formular zur Unterzeichnung vor, in dem sie erklären sollten, daß sie frei und ohne jede Nötigung, um der geistigen Einheit der Nation willen, die katholische Kirche verließen und zur Orthodoxie überträten. In vielen Fällen sparte man sich jedoch die Mühe, die Unterschriften einzeln zu sammeln. Der kommunistische Bürgermeister bildete einfach eine Kommission, die im Namen der ganzen Gemeinde den Übertritt zur Orthodoxie erklärte. So wurden z. B. in dem Dorfe Valiora, wo nur sieben Personen unterschrieben, die andern gegen ihren Willen vom Bürgermeister auf die Liste gesetzt. Man bearbeitete die Leute immer wieder mit allen möglichen Drohungen. Wenn ihr nicht unterzeichnet, so hieß es, wird man euch ins Gefängnis werfen, nach Rußland deportieren oder zu Zwangsarbeit verurteilen; man wird euch die Lebensmittelkarten wegnehmen, euch die Pension entziehen usw. Staatsbeamte wurden mit der Entlassung aus dem Dienst bedroht, wenn sie weiter in die unierte Kirche gingen. Man verweigerte denen, die nicht übertreten wollten, die offiziellen Akte wie Registrierung der Neugeborenen usw. Auch wies man sie zurück, wenn sie in der Mühle ihr Korn mahlen lassen wollten, ein Druckmittel, das schon in der diokletianischen Verfolgung angewandt wurde. Zudem arbeitete die Polizei mit List und Lüge. Es hieß, die Unterschrift bedeute keine Verleugnung des Glaubens. Gleichzeitig ging der Druck auf die Geistlichen weiter. Wer nicht unterzeichnen wollte, konnte nicht in seiner Gemeinde bleiben. Er mußte fliehen oder man steckte ihn ins Gefängnis.

Am 21. Oktober, dem zweihundertfünfzigjährigen Jahrestag der Union von Alba-Julia fand ebendort die Volksfeier „der Wiedervereinigung mit der Orthodoxie" statt. Die kommunistische Partei organisierte das Fest. Man brachte die Bauern aus der Umgebung auf Lastwagen in die Stadt. Wenn man der „unabhängigen", aber selbstverständlich gleichgeschalteten Bukarester Zeitung „Universul" glauben will, waren viele Tausende von Gläubigen aus allen Teilen Siebenbürgens erschienen. Andere nüchternere Berichte sprechen von insgesamt 1200 Gläubigen und 300 Priestern. Die Festversammlung fand auf dem Platz vor der orthodoxen Kathedrale statt. Der Erzpriester Traian Belascu führte den Vorsitz und hielt eine Rede über die angeblichen Leiden der Rumänen unter dem Papsttum und seinen Verbündeten. Dann sprach ein Bauer namens Avram Andrej aus Magina über die in der rumänischen Volksrepublik allen geschenkte Gleichberechtigung und Freiheit. Unter diesen Umständen müsse die religiöse Spaltung ein Ende finden. Er erklärte „im Namen aller Anwesenden und aller katholischen Rumänen Siebenbürgens, des Krischan, des Banats und des Maramuresch" den Übertritt zur orthodoxen Kirche. Der Bauer schloß mit den Worten: „Wir werden im gleichen Glauben brüderlich vereint kämpfen für unsere teure Volksrepublik, für den Frieden und den Fortschritt, der allen Menschen teuer und Gott wohlgefällig ist."

Die Versammlung nahm dann, angeblich mit begeisterten Zurufen, eine Entschließung folgenden Inhalts an: Vor 250 Jahren habe ein Teil der Rumänen Siebenbürgens, durch falsche Versprechungen verlockt und durch die Propaganda der Jesuiten getäuscht, die religiöse Einheit des rumänischen Volkes gesprengt. Die gegenwärtige Versammlung wolle die geistige Einheit der Rumänen wiederum feierlich besiegeln. Die Entschließung beruft sich dafür „auf das Gebot, das die Vorfahren auf dem ‚Freiheitsfeld' in Blaj im Jahre 1848 gaben", vergißt aber, daß die damaligen Vorkämpfer der nationalen Freiheit zum größten Teil treukatholische Rumänen waren. Am Schluß heißt es wörtlich: „Mit klarem Bewußtsein unserer Verantwortung vor der Geschichte und in Gegenwart unseres Volkes und vor Gott erklären wir: wir brechen für immer alle Bande mit dem Vatikan und mit dem päpstlichen Rom. Wir schließen uns mit unserem ganzen Sein der orthodoxen rumänischen Kirche an und versprechen, den Glaubenslehren und den Kanones dieser Kirche gehorsam zu sein... Von heute an sind alle Rumänen für immer eins im Glauben, eins im ständigen Dienst an unserem Volke und im treuen Gehorsam gegenüber den Vorschriften des neuen Lebens in unserer teuren rumänischen Volksrepublik. Wir danken aufrichtig dem Patriarchen Justinian und den Mitgliedern der hl. Synode für ihre väterliche Liebe, mit der sie unsere aufrichtigen Wünsche angenommen haben; wir danken den Mitgliedern des Präsidiums der rumänischen Volksrepublik und der Regierung der Nation für die Sicherung der Freiheit aller Söhne des Volkes, der

Freiheit, welche die Einheit der ganzen rumänischen Kirche ermöglicht hat. Für all diese Wohltaten preisen wir Gott."

Nach Verlesung der Entschließung ging eine Delegation zum Patriarchen Justinian, um ihn zu bitten, das Präsidium der Versammlung zu übernehmen. Man zog dann mit dem Patriarchen und verschiedenen Bischöfen in die Kathedrale zu einem feierlichen Te Deum. Justinian erklärte in seiner Ansprache den Akt der Union von Alba-Julia auf Grund des heutigen Volksbeschlusses und der von den Delegierten der 430 Priester am 3. Oktober gegebenen Erklärung für null und nichtig. Er hieß seine neuen Schäflein in der Hürde der orthodoxen Kirche herzlich willkommen. Am Schluß der Feier verlas der Erzbischof Nikolaus Geangalau das orthodoxe Glaubensbekenntnis und der Patriarch weihte die Kirche als „Kathedrale der Wiedervereinigung", indem er das Gebäude mit Weihwasser besprengte.

Nicht lange nach der Feier von Alba-Julia tat die Regierung einen entscheidenden Schritt weiter auf dem Wege zur Vernichtung der griechisch-katholischen Kirche: sie ließ in den letzten Oktobertagen alle sechs unierten Bischöfe verhaften. Man brachte die gefangenen Bischöfe in die Villa des rumänischen Patriarchen in Dragoslavele, Provinz Muscel, etwa 150 km von Bukarest entfernt. Es wird ein Schauprozeß gegen sie vorbereitet, bei dem man nach bekanntem Muster Vorwände genug für ihre Verurteilung finden wird. Gegen Mgr. Hossu insbesondere wird seine Rede vor dem Ministerpräsidenten Groza bei der Eidesleistung am 31. März 1948 ins Feld geführt, bei der er erklärte, die Bischöfe könnten den Eid nur leisten unter dem Vorbehalt: „Soweit das Gesetz Gottes und das Wohl der Seelen nicht entgegenstehen." Ferner legt man ihm zur Last, daß er die Teilnehmer an der Synode in Cluj für exkommuniziert erklärte.

Kurz nach der Verhaftung der Bischöfe wurden vier katholische Kathedralen beschlagnahmt und von den Orthodoxen in Besitz genommen. Alle ihre Gewalttaten krönte die Regierung schließlich mit der formellen Erklärung, daß die griechisch-katholische Kirche in Rumänien zu existieren aufgehört habe, da das gläubige Volk „freiwillig" den Anschluß an die Orthodoxie vollzogen habe. Am 2. Dezember 1948 erschien im offiziellen Gesetzblatt das Dekret des Präsidiums der großen Nationalversammlung der rumänischen Volksrepublik vom 1. Dezember: „Zur Regelung der Rechtslage des früheren griechisch-katholischen Kultus." Im Artikel 1 dieses Dekretes wird erklärt, daß die Diözesanleitungen, Pfarreien, Orden, Kongregationen und Klöster der griechisch-katholischen Kirche aufgehört hätten zu existieren. Artikel 2 bestimmt, daß die Güter der aufgehobenen Institutionen in Staatseigentum übergehen, ausgenommen die Güter der Pfarreien, die der orthodoxen Kirche zugesprochen werden können.

Die gegenwärtige Lage der Kirche

Durch die geschilderten Ereignisse wurde die griechisch-katholische Kirche in Rumänien in eine äußerst schwierige Lage versetzt. Zunächst ist hervorzuheben, daß der Wiederstand der Bischöfe nach wie vor ungebrochen ist. Als Mgr. Suciu, der Administrator von Blaj, für abgesetzt erklärt wurde, kehrte er sich nicht daran, sondern setzte seine Visitationsreisen unerschrocken fort. Man verhaftete ihn daraufhin am 17. September, ließ ihn aber am folgenden Tage mit der Drohung wieder frei, ihn wieder festzunehmen, wenn er seine bischöfliche Tätigkeit weiter ausübe. Darauf bemerkte der Bischof: „Dann verhaften Sie mich lieber gleich, denn ich werde nicht aufhören, meine Pflicht zu tun." Am 3. Oktober hielt derselbe Bischof in der Kathedrale von Blaj vor einer großen Volksmenge eine sehr mutige Predigt gegen die Kirchenverfolger. Am gleichen Tage sprach auch sein Hilfsbischof im gleichen Sinne. Bischof Hossu erinnerte den Kultusminister, der sich über seine energische Weigerung, dem Schisma anzuhangen, erstaunt zeigte, an das bekannte Wort des hl. Basilius: „Es ist wohl das erste Mal, daß du mit einem katholischen Bischof sprichst." — Im Gefängnis erkrankte Mgr. Frentiu, Bischof von Oradea, schwer. Trotzdem ist sein Mut ungebrochen. Der Patriarch Justinian, der die Bischöfe des öfteren besuchte, äußerte sich anerkennend besonders über die Widerstandskraft des Bischofs Rusu von Maramuresch. Er meinte, man solle die Bischöfe voneinander trennen, da sie sich sonst gegenseitig im Widerstand bestärkten.

Auch über die Haltung des Klerus und des Volkes liegen manche trostreiche Berichte vor. In der Stadt Lugoj z. B. hat kein einziger der 22 Geistlichen unterzeichnet. In Oradea blieben alle unverheirateten Priester fest. In Blaj unterschrieben nur drei Priester und alle zogen nachher ihre Unterschrift wieder zurück. Auch etwa 10 verheiratete Priester dort weigerten sich entschieden, abzufallen. Sie erklärten: „Und wenn man unsere Kinder vor unseren Augen umbringt, wir werden nicht unterschreiben." Bei Arad wurde ein verheirateter Priester, um ihn zum Abfall zu bewegen, tagelang bis zur Brust ins Wasser eines Teiches gesteckt. Seine drei Söhne brachten ihm zu essen und ermutigten ihn, standzuhalten. Die meisten von denen, die nicht unterzeichnet haben, halten sich verborgen. Die genaue Zahl der Gefangenen ist schwer zu ermitteln. In Cluj sollen 92 Geistliche im Militärgefängnis und 28 in der zivilen Strafanstalt sein. Im Kloster Neamt werden 42 Priester gefangengehalten, nicht wenige auch im Gefängnis von Ajud. Manche Verhaftete wurden nachher wieder freigelassen. In einzelnen Fällen ließ man auch Priester, die nicht unterzeichneten, überhaupt in Ruhe. Nicht wenige von denen, die unter dem Einfluß der schrecklichen Drohungen und Foltern schwach geworden waren, zogen ihre Unterschrift wieder zurück. Neuere Nachrichten sprechen immer wieder von Widerrufen abgefallener Priester. Am

bekanntesten ist der Fall des Rektors der theologischen Akademie von Oradea, Coriolan Tamaian, der am 17. Oktober auf der Kanzel der Kathedrale von Oradea öffentlich sein Bedauern aussprach, daß er schwach geworden sei, und für die Zukunft unverbrüchliche Treue zur katholischen Kirche versprach. Er wurde bald darauf wieder verhaftet. Bei Bischof Suciu meldeten sich täglich eine Anzahl von Priestern mit der Bitte, von der Exkommunikation losgesprochen zu werden.

Eine mutige Predigt hielt der frühere Theologieprofessor Demetrius Manu in der Kathedrale von Cluj am Sonntag, den 31. Oktober, bevor die Kirche den Katholiken fortgenommen wurde. Er fragte die Leute von der Kanzel herab: „Zu welcher Religion gehört ihr?" Antwort: „Wir sind griechisch-katholisch." „Aber ihr habt doch unterschrieben! Habt ihr es freiwillig getan?" „Nein!" „Also gezwungen! Wer hat also dem Willen des glorreichen Generalissimus Stalin, der uns die Freiheit des Gewissens garantiert hat, zuwidergehandelt? Wer hat es gewagt, die Verfassung des Landes mit Füßen zu treten? Wer hat es gewagt, die Befehle der Regierung, die uns das Gesetz über die Kulte gegeben hat, zu mißachten? Warum habt ihr die Leute, die euer Gewissen vergewaltigen wollten, nicht angezeigt?" Am Schluß stimmte die ganze Versammlung begeistert in den Ruf ein: „Es lebe Rom, es lebe der Papst!"

Ein leuchtendes Beispiel der Treue zum katholischen Glauben gaben die in Blaj lebenden rumänischen Ordensschwestern der Mutter des Herrn, von denen trotz aller Drohungen keine einzige die verlangte Unterschrift leistete. Nicht wenige Beispiele unentwegter Treue werden auch aus den Reihen der katholischen Laien berichtet. Ein katholischer Schullehrer ging bei den abgefallenen Geistlichen rund und redete ihnen ins Gewissen. Zu der schon erwähnten Predigt des Bischofs Suciu am 3. Oktober erschien eine gewaltige Volksmenge, obwohl die Polizei die Eingänge der Kathedrale bewachte und von allen Eintretenden die Papiere verlangte. In manchen Fällen haben die Gläubigen auf dem Land das Pfarrhaus und die Kirche bewacht, um die Verhaftung des Pfarrers zu verhindern. In andern Dörfern verjagten die Gläubigen den Pfarrer, weil er die Unterschrift geleistet hatte. Im allgemeinen gehen sehr wenige in den Gottesdienst der abgefallenen Geistlichen. Manche Städte und Dörfer blieben geschlossen dem katholischen Glauben treu. So fiel — nach Berichten von Anfang November — in der Stadt Vasad kein einziger von den 2500 Katholiken ab. In Stanislau unterzeichneten von 2000 Gläubigen nur fünf Familien. In der Diözese Oradea Mare blieben fest die Gemeinden von Tataresti, Ruseni und Hrip. In der Diözese Maramuresch blieben folgende Dörfer treu: Necopoi, Chiliam, Humorodul, Humorodul-de-sus.

All diese trostreichen und erbaulichen Berichte können aber nicht über den Ernst der Lage hinwegtäuschen. Die Tatsache läßt sich nicht ableugnen, daß ein bedeutender Teil des Klerus und der Gläubigen in der Stunde der Prüfung schwach geworden ist. Es liegen bisher freilich nur

sehr unvollständige Zahlenangaben vor, und wir wissen nicht, ob diese Teilangaben ein richtiges Bild der Gesamtlage geben. Zudem sind die Dinge ständig im Fluß. In der Diözese Oradea blieben nach zuverlässigen Nachrichten nur etwa 30 Proz. der Priester treu. Für die Diözese Lugoj liegen ins einzelne gehende genaue Angaben vor. Von den 170 Priestern dieser Diözese unterschrieben 94 oder 55,5 Proz. Nach vorsichtiger Schätzung sollen etwa 600 von den 1600 unierten Priestern abgefallen sein. Das würde ein wesentlich günstigeres Bild ergeben als die Teilangaben. Aber es handelt sich nur um eine Schätzung ohne genaue Grundlagen. Viele von den Abgefallenen sind, wie schon gesagt, wieder zurückgekehrt.

Auch von den Gläubigen sind infolge der immer wiederkehrenden Drohungen schließlich doch viele schwach geworden. In der Pfarrei Totesti z. B. unterschrieben beim ersten Ansturm nur 6 Gläubige. Aber die Agenten der Polizei und der kommunistischen Partei kamen immer wieder und ließen mit ihren Drohungen nicht nach, so daß schließlich alle bis auf 6 unterzeichneten. Das schlechte Beispiel der Priester führte in sehr vielen Fällen das Volk zum Abfall, während die Zahl der Abtrünnigen wesentlich geringer war, wenn der Priester standhielt. Über die griechisch-katholischen Gläubigen ungarischer Sprache der Diözese Maramuresch liegt das Ergebnis einer Rundfrage der Regierung vor. Von den etwa 17000 Gläubigen sind 13753 ruthenischen und die übrigen rumänischen Ursprungs. Von der ersten Gruppe traten 72 Proz. über, von der zweiten 85 Prozent.

Die Zahl der griechisch-katholischen Priester, die Ende Oktober noch ihr Amt ausüben konnten, war sehr gering. Fast alle unierten Kirchen waren geschlossen. Entweder war der Geistliche geflohen oder abgefallen, oder die Polizei hatte die Kirche beschlagnahmt und den Priester an der Abhaltung des Gottesdienstes gehindert. Im Januar 1949 konnte nur mehr in der einen oder andern Kapelle oder auch noch verborgen in Privathäusern griechisch-katholischer Gottesdienst gehalten werden.

Man fragt sich: was soll unter diesen Umständen aus dem treugebliebenen Teil des griechisch-katholischen Volkes werden? Eine Lösung wäre, daß die Gläubigen die lateinischen Kirchen besuchten und von den lateinischen Priestern seelsorglich betreut würden. Bislang ist ja die lateinische Kirche noch verhältnismäßig unbehelligt geblieben. Dagegen bestehen jedoch große Schwierigkeiten. Es fällt den katholischen Rumänen nicht leicht, die starke nationale Abneigung gegen die Ungarn zu überwinden, und die lateinischen Priester sind zumeist ungarischer Abstammung. Allerdings setzen sich auch nicht wenige, zumal in den Städten, in katholischem Geist über diese Schwierigkeit hinweg und besuchen die lateinische Kirche. Aber wie lange wird die lateinische Kirche noch die bisherige Ruhe genießen?[1]

[1] Ein zweiter Beitrag wird die Hintergründe der geschilderten Ereignisse und die Lage der lateinischen Kirche behandeln.

Die Flüchtlingsfrage soziologisch gesehen

Von PAULUS SLADEK O. S. Aug.

Die 12 Millionen Heimatvertriebener, die völlig verarmt in das zerstörte Restdeutschland eingeschleust wurden, haben dort ein soziales, wirtschaftliches und politisches Problem entstehen lassen, das in seiner Schwierigkeit und Gefährlichkeit für Deutschland und Europa bis jetzt von den wenigsten richtig erkannt worden ist.

12 Millionen entwurzelter, proletarisierter Menschen — soviel wie ein Drittel der Bevölkerung Frankreichs, doppelt soviel wie die Bevölkerung von Schweden, dreimal so viel wie die der Schweiz, sind in das neben Belgien am dichtesten besiedelte Land Europas hineingepreßt worden, dessen Wohnraum zu einem Viertel zerstört und dessen Industrie durch Kriegsschäden, Verbote und Demontagen zu 55 Proz. vernichtet war und sich erst jetzt nach der Währungsreform im Rahmen der gesetzten Möglichkeiten zu erholen beginnt. 200 Menschen zählt heute Deutschland auf den Quadratkilometer, 72.6 zählt Frankreich, ca. 25—50 die von Polen und Tschechen neu „besiedelten" Gebiete der alten Heimat der Vertriebenen im Osten. Die Vertriebenen lebten auf einem Boden, der das Doppelte des eigenen Bedarfes ergab, und hatten auf Grund der reichen Bodenschätze des Landes im Sudetenland und in Oberschlesien Industrien aufgebaut, die nicht nur für Mittel- und Osteuropa wichtig waren, sondern deren Erzeugnisse wie das sudetendeutsche Glas in die ganze Welt gingen. Heute ernährt der Boden des übriggebliebenen Deutschlands die vermehrte Bevölkerung nur noch zu 55 Proz., während die alte Heimat ebenfalls Zuschußgebiet geworden ist und der Versteppung entgegengeht. Sollen die vielen Menschen in Deutschland leben können, muß der deutsche Export und damit die deutsche Industrie weit über das Ausmaß von 1936 hinaus gesteigert werden. Daraus ergeben sich aber wirtschaftliche und wirtschaftspolitische Folgerungen von internationalem Ausmaß, die weder Deutschland von sich aus noch ein in Nationalstaaten zerteiltes Europa lösen können.

Wer die Lage in Deutschland gerecht beurteilt, muß anerkennen, daß das deutsche Volk, und zwar Einheimische wie Vertriebene, die Lasten des Zusammenbruchs, die infolge des Millionenzustroms der Vertriebenen noch bedeutend größer geworden sind, bis heute in erstaunenswerter Weise getragen hat. Nur wer berücksichtigt, daß man vom Durchschnittsmenschen kein heroisches Maß an Opfersinn und Hilfsbereitschaft erwarten kann, vermag in etwa die Leistungen der Alteingesessenen in der christlichen Caritas seit Kriegsende richtig zu werten, auch wenn die bittere Not der vielen noch viel größere Opfer, ja eine Umgestaltung der sozialen und Besitzverhältnisse notwendig macht.

Trotz der unvorstellbaren Belastungen ertragen auch die Vertriebenen ihr schweres Schicksal mit soviel Mut und Ergebung, wie man es am An-

fang nicht zu erhoffen gewagt hätte. Man muß den Fleiß, die Zähigkeit, die Anpassungsfähigkeit und Erfindungsgabe der Facharbeiter und Gewerbetreibenden insbesondere aus dem Sudetenland und die kolonisatorische Kraft südostdeutscher Siedler bewundern, die unter endlosen Schwierigkeiten, vielfach buchstäblich aus dem Nichts Betriebe und Anwesen aufzurichten trachten. Ehrfurchtheischend ist die beinahe unzerstörbare Kraft der ostdeutschen Familie, insbesondere die Leistung der heimatvertriebenen Frau und Mutter, die, meist ohne Mann und allein mit zahlreichen Kindern und alten Angehörigen, die Schrecken der Besatzungszeit, das Durcheinander bei der Aussiedlung, die unsäglichen Schwierigkeiten bei der Unterbringung in Deutschland und danach die zermürbende Sorge des Alltags getragen hat. Trotzdem kann nichts darüber hinwegtäuschen, daß die seelische Tragfähigkeit der Vertriebenen aufs äußerste belastet wird, je mehr sie erkennen müssen, daß es sich nicht nur um einen kurzen Übergang, sondern um ein Schicksal auf Jahre hinaus, wenn nicht auf immer, handelt.

Aussichtslos ist vor allem die Lage der Intellektuellen, die ohne Existenzmöglichkeit oft in entlegenen Dörfern untergebracht sind und heute ihre brachliegende Kraft steigend in landsmannschaftlichen oder Selbsthilfeorganisationen zur Geltung bringen, meist leider ohne den nüchternen Wirklichkeitssinn, der sich auf wertvolle konkrete Aufbauarbeit im Kleinen beschränken würde. Noch bedrohlicher ist die Lage unter den rund 2 Millionen Flüchtlingsbauern, die heute als Hilfsarbeiter, meist bei einheimischen Bauern, mit wachsender Verbitterung nach einem Stück eigenen Boden verlangen und wären es nur die 10 ha, welche die Bodenreform in der Ostzone den dortigen Neubauern gebracht hat. Hoffnungslos ist die Lage der Flüchtlingsjugend. Finden schon die Jugendlichen aus den alteingesessenen Familien oft schwer eine entsprechende Lehrstelle, so noch weniger die Burschen und Mädel aus den Flüchtlingsfamilien, die vielfach ihre begonnene Ausbildung nicht abschließen konnten und die trotz guter Begabung in ländlichen Gegenden oft nicht einmal als Hilfsarbeiter unterkommen können und in Zukunft keine Möglichkeit haben, sich einmal auf eine höhere soziale Ebene hinaufzuarbeiten. Auf das Problem der in Deutschland herumstreunenden Jugend sei nur nebenbei hingewiesen.

Die Währungsreform, die das wirtschaftliche Leben der Westzonen auf eine neue Grundlage gestellt hat, hat das Leben der meisten Heimatvertriebenen wenigstens bis heute nur erschwert, da sie durch die neu entstandene Arbeitslosigkeit in besonderem Maße getroffen werden[1] und die vielen Unterstützungsbedürftigen kaum wie früher etwas zu ihren 30.— DM monatlicher Fürsorge hinzuverdienen können. Außerdem wurden die Vertriebenen durch den Währungsschnitt tatsächlich ins Nichts ge-

[1] In Bayern waren am 1. 2. 1949 41,2% aller Arbeitslosen Flüchtlinge, während ihr Bevölkerungsanteil etwa 20% beträgt.

worfen, während die Einheimischen, die am 20. Juni 1948 zunächst auch auf 40.— DM angewiesen waren, doch, soweit sie nicht bombengeschädigt waren, ihre Substanz an Sachvermögen (Wohnung, Einrichtung, Werkstatt, Beruf, Anstellung, Besitz und Warenvorräte) gerettet hatten und damit die notwendigen Voraussetzungen für einen erfolgreichen Neuanfang besaßen.

Trotzdem sind es im letzten nicht die materiellen Verhältnisse, welche die Heimatvertriebenen in eine bedrohliche Entwicklung hineintreiben, sondern das enge Zusammenleben mit den Einheimischen, das infolge der krassen sozialen Unterschiede zwischen diesen und den Vertriebenen immer wieder zu Vergleichen zwingt und notwendig Unzufriedenheit und Verbitterung unter den schuldlos Verarmten hervorruft. In den wenigen Siedlungen, in denen nur Vertriebene ein Unterkommen gefunden haben, fällt diesen ihr Los bei weitem nicht so schwer wie in den vielen Ortschaften, wo sie Tag für Tag Menschen sehen, die ihr Hab und Gut durch den Krieg hindurchgerettet haben und auch heute noch ihr gesichertes Leben weiterführen können. Die psychologischen Folgen des engen Zusammenlebens mit Menschen einer stehengebliebenen Welt sind deshalb so verderblich, weil die tragenden Ordnungen der Familie, der Gemeinde und des Berufes, die den Vertriebenen in der alten Heimat einen festen Grund für ihr Leben und eine bleibende Richtung auf das Gute gegeben hatten, zerstört sind. Heute sind die Volksgruppen des Ostens atomisiert und wie Flugsand wehrlos jedem Winde, aus welcher Richtung er immer kommen mag, preisgegeben. Die wenigsten von ihnen haben bisher eine solche Existenz gefunden, daß sie wieder langsam in ein gesellschaftliches Gefüge hineinwachsen können. Menschen, die auf die Dauer außerhalb einer gesicherten gesellschaftlichen Ordnung leben, werden Anarchisten. Menschen ohne Hoffnung werden Nihilisten. Es ist kein Wunder, daß sich die Vertriebenen oft blind in billige Vergnügungen stürzen, daß sie sich immer wieder Illusionen und Wunschträumen hingeben, nur um der grauen Gegenwart zu entfliehen. Phantasten und Demagogen können daher nur allzu leicht unter ihnen Gefolgschaft finden.

Die Vertriebenen sind auch unter sich selbst bei weitem nicht jene einheitliche Gruppe, als die sie den Alteingesessenen meistens erscheinen. Was sie verbindet, ist lediglich ihr furchtbares Schicksal, ihre Armut und Hoffnungslosigkeit. Keineswegs aber bilden sie ein gesellschaftliches Ganzes, weil sie in ihren Dörfern ganz zufällig aus verschiedensten Volksgruppen und Ortschaften der alten Heimat zusammengewürfelt worden sind. Noch weniger gibt es unter ihnen eine gemeinsame positive Überzeugung über die einzuschlagenden Wege zur Überwindung oder Milderung ihrer Notlage. Die Wenigen, die bereits eine Stellung gefunden haben, sondern sich sehr schnell von ihren früheren Leidensgefährten ab. Die Masse der Übriggebliebenen, nur einig im Negativen und im Blickfeld auf die bloße materielle Sicherung verengt, treibt unausweichlich dem Ressentiment

entgegen. Haben sie früher jenen Völkern, deren gegenwärtige Machthaber ihnen die Heimat genommen, eine Kollektivschuld für alles, was sie erlitten haben, aufgebürdet, so geben sie heute in steigendem Maße kollektiv den Alteingesessenen, die, wie sie meinen, nicht bereit sind, von ihrem Besitz etwas abzugeben, die Schuld für ihr gegenwärtiges Elend. Der Wille zur Selbsthilfe, vielleicht aber noch mehr die wachsende Enttäuschung und Verbitterung über die Einheimischen haben unter den Vertriebenen Massenorganisationen entstehen lassen, die radikalsozialistische Ziele mit nationalistischen Hoffnungen vereinigen. Das Pathos der verletzten Gerechtigkeit speichert unter den existenzlosen Massen seelische Energien auf, die, wenn von irgendwoher der zündende Funke hineinfällt, über Nacht elementar losbrechen und wie eine Feuersbrunst von Ort zu Ort überspringen können, um alles ins Verderben zu reißen. Man hat mit Recht das Flüchtlingsproblem in Deutschland eine kommunistische Atombombe mit Zeitzündung genannt, weil aller Voraussicht nach aus dem Elendshaufen der 12 Millionen Heimatvertriebener nach Ablauf einiger Jahre eine soziale Revolution hervorbrechen muß, wenn nicht sehr bald von den Alteingesessenen in Deutschland wie vom Ausland außerordentliche Wege zur Überwindung dieser Gefahr beschritten werden.

Es wäre unrichtig, angesichts der Verschärfung des Verhältnisses zwischen Einheimischen und Heimatvertriebenen seit der Währungsreform nur von einem Versagen des caritativen Sinnes der Einheimischen zu sprechen. Große soziale Umschichtungen und Menschenverschiebungen dürfen nicht allein vom moralischen Gesichtspunkt, also unter alleiniger Berücksichtigung des sittlichen Verhaltens der Einzelnen beurteilt werden. Jeder Seelsorger und Soziologe weiß, daß nur ein geringer Teil der menschlichen Handlungen aus bewußten Gewissensentscheidungen kommt und daß der größere Teil der Menschen sich meist von der Triebhaftigkeit der menschlichen Natur und den Tendenzen der gesellschaftlichen Umwelt treiben läßt. Immer und überall gehört das Streben nach Sicherung des eigenen Besitzes, der eigenen Bequemlichkeit und nach Aufrechterhaltung gewohnter Lebensverhältnisse zu den stärksten Antrieben des menschlichen Handelns. Gleiche äußere Verhältnisse vereinigen daher die einzelnen Menschen zu Gruppen, die im allgemeinen auch in gleicher Weise reagieren. Die Flüchtlingsfrage in Deutschland ist soziologisch als Zusammenstoß zweier Menschengruppen zu verstehen, deren jeweiliges Verhalten weitgehend durch eine entgegengesetzte psychologische Gesetzlichkeit bestimmt wird. Während die vermögenden Alteingesessenen eine Machtposition haben, die sie instinktiv aufrechtzuerhalten suchen, müssen die Vertriebenen, um überhaupt leben zu können, ein Stück aus der Position der Einheimischen herauszubrechen trachten. Die Verkümmerung der sittlichen Entscheidungskraft beim modernen Massenmenschen läßt in beiden Gruppen die angedeutete psychologische Gesetzlichkeit in einem

solchen Maße zur Auswirkung kommen, daß für die Zukunft das Schlimmste zu befürchten ist.

Seit der Währungsreform, die dem Geld wieder einen realen Wert gegeben hat, vollzieht sich die Entwicklung unter den besitzenden Kreisen der Einheimischen im allgemeinen unter dem triebhaften Bemühen, den eigenen Besitz zu sichern und zu vermehren und die früheren Lebensgewohnheiten wieder herzustellen. Besonders in den Dörfern und kleineren Städten stehen die Vertriebenen immer mehr einer selbstverständlichen Koalition der Alteingesessenen aus der Oberschicht gegenüber, die miteinander seit Jahrzehnten bekannt sind und in deren Familienclans und Interessengruppen von außen niemand eindringen kann. Bei den Einheimischen ist nicht nur der Besitz. Auch der staatliche, wirtschaftliche und gesellschaftliche Machtapparat ist fast völlig in ihrer Hand. Die Besetzung freier Stellen, die Verteilung staatlicher Hilfen, die Zuweisung von Wohnungen, die Vermittlung geschäftlicher Vorteile, alle wichtigen Entscheidungen liegen bei ihnen und werden nur zu oft im Interesse der eigenen Gruppe getroffen, bevor noch der Zugezogene etwas erfahren kann. Selbst bei einer Maßnahme wie der Bodenreform, die gerade im Interesse der Heimatvertriebenen von der Besatzungsbehörde angeordnet worden war, wurden z. B. in Bayern aus dem bisher verteilten Land fast zwei Drittel an Einheimische (Anrainer) verteilt und nur etwas mehr als ein Drittel (37,2 Proz.) an Flüchtlinge.[2] Dazu kommt die Zähigkeit besonders der bäuerlichen Schichten, gewohnte wirtschaftliche und soziale Verhältnisse auf alle Fälle immer aufrechtzuerhalten. Wie oft verhindern Verständnislosigkeit oder bloße Verteidigung der bisherigen Gewohnheit oder Bequemlichkeit eine Regelung, von der die Existenz oder Gesundheit einer Flüchtlingsfamilie abhängt! Wie oft erschweren Kurzsichtigkeit oder Konkurrenzneid das Entstehen oder die Ausweitung eines Flüchtlingsbetriebes! Auch gesetzliche Regelungen zugunsten der Vertriebenen werden im Lande draußen vielfach illusorisch, weil der von seinen einheimischen Wählern abhängige Landrat oder Bürgermeister gegen den aktiven oder passiven Widerstand einheimischer Ortsgrößen oder Machtgruppen das Gesetz nicht durchführen kann oder will. Selbst bei Gericht, etwa in einem Streitfall um eine Wohnung, um Betriebsräume oder um eine ungerechtfertigte Entlassung, kann der Flüchtling vielfach sein Ziel nicht zu erreichen suchen, weil durch kluge Taktik der anderen Partei oder durch Berufung an das Verwaltungsgericht eine Entscheidung um Monate oder Jahre hinausgezögert werden kann, die im Interesse der Existenzsicherung des Flüchtlings heute erfolgen müßte. Die vielfach umständlich und langsam arbeitende Bürokratie wirkt sich ebenso zuungunsten der Flüchtlinge aus.

[2] Mit den bis jetzt angesetzten 400 Flüchtlingsbauern ist aber Bayern trotzdem allen übrigen deutschen Ländern weit voran.

Unsere Ausführungen werden nicht durch den Hinweis auf die Millionen ausgezahlter Fürsorgeunterstützungen, auf die gewährten Flüchtlingskredite und die hohe Zahl eingestellter Flüchtlingslehrer widerlegt. Wenn es auch einzelne Politiker, Wirtschaftler und höhere Beamte gibt, die die Bedeutung der Flüchtlingsfrage für das ganze Land erkannt und sich daher immer wieder für eine entsprechende staatliche Hilfe gegenüber den Vertriebenen eingesetzt haben, so darf doch nicht übersehen werden, daß die gesetzliche Zuerkennung der politischen Gleichberechtigung und auch andere gesetzliche Regelungen zugunsten der Vertriebenen nur auf Druck der Besatzungsmächte zustandegekommen sind und daß ohne diese Intervention die Heimatvertriebenen in den deutschen Ländern heute noch gerade so als Staatenlose gelten würden wie etwa in Österreich, wo nicht einmal die Alten und Arbeitsunfähigen Fürsorgeunterstützung erhalten. Auch die Einstellung von Lehrern oder von Facharbeitern aus den Reihen der Vertriebenen wäre wohl kaum in dem Maße erfolgt, wenn genügend einheimische Kräfte vorhanden gewesen wären. Kennzeichnend für die Lage ist, daß in den niederen sozialen Berufen der Prozentsatz der Flüchtlinge bedeutend ansteigt gegenüber dem Anteil der Einheimischen, während er in den sozial höheren Berufen oder in den höheren Beamtenstellen um vieles niedriger ist. In der Wohnungsfrage hat sich nach der notdürftigen Unterbringung der Ausgewiesenen seit 1947 die Lage so verfestigt, daß eine weitere Beschlagnahme von Wohnraum der Alteingesessenen praktisch undurchführbar geworden ist, obwohl diese im Durchschnitt pro Person zwei bis dreimal soviel Wohnraum innehaben wie die Flüchtlinge. Es ist vielmehr in allen Landschaften bei den Alteingesessenen das Bestreben festzustellen, den bereits beschlagnahmten Wohnraum wieder von Flüchtlingen freizumachen.

Viele Einheimische meinen mit dem Begriff „Eingliederung" den Schlüssel zur Lösung der Flüchtlingsfrage gefunden zu haben. Die Vertriebenen sollen sich in die Wirtschaft, in die Kultur, auch in das kirchliche Leben des Aufnahmelandes eingliedern. Nur allzuoft verbirgt sich aber hinter diesen Worten die Auffassung, daß die bisherigen Verhältnisse unverändert weiterbestehen könnten, nur daß die Vertriebenen möglichst schnell ihre Eigenart und Sonderstellung aufgeben und sich den Einheimischen angleichen müßten. Eine solche Assimilation vollzieht sich zwar heute in der Schuljugend, nie und nimmer aber kann die jetzige Generation der Vertriebenen zu „Bayern", „Schwaben" oder „Westfalen" werden. Auch religiös-kirchliche Formen und Gewohnheiten können nicht ohne weiteres abgestreift und durch die hier herrschenden ersetzt werden. Man darf nicht übersehen, daß mit den Vertriebenen ganze Volksgruppen mit einer jahrhundertealten Geschichte, einem eigenen Selbstbewußtsein, mit eigenartigem kulturellem Erbe und stammlicher Prägung nach Westen gekommen sind, deren Eingliederung, auch wenn sie völlig zerstreut sind, doch wegen ihrer großen Zahl notwendig ein zweiseitiger

Vorgang ist. Alteingesessene und Zugewanderte müssen bereit sein, unter Achtung ihrer gegenseitigen Eigenart zusammenzuleben und sich auf ein Drittes Gemeinsames hin zu entwickeln. Das kommende Gesicht der westdeutschen Stämme wird, wenn die Vertriebenen nicht in ihre alte Heimat zurück können, wesentliche Züge aus dem ostdeutschen Kulturerbe aufnehmen. Das kann man heute schon an der Schuljugend beobachten. Unter den Erwachsenen muß daher der Wille zur kommenden Gemeinschaft und die gegenseitige Anerkennung und Achtung bewußt gepflegt werden, damit dieser Umschmelzungsprozeß, der zwei, drei Jahrzehnte dauern wird, in friedlicher und fruchtbarer Weise erfolgen kann. In diesem Zusammenhang muß auf die Bedeutung des heimatlichen Kulturerbes für die Vertriebenen hingewiesen werden, dessen Pflege nicht nur einen Damm aufrichtet gegen die seelische Entwurzelung, sondern auch eine Brücke zum Volkstum der Einheimischen schafft und darum die positive Eingliederung fördert. Materiell und geistig entwurzelte Menschen können nirgends in eine bodenständige Bevölkerung einwachsen, sondern vermehren nur das bestehende Proletariat.

Gerade im Interesse einer gesunden Eingliederung liegt es darum, daß die Heimatvertriebenen in den deutschen Ländern nicht dauernd bloßes Objekt bleiben, über das die Alteingesessenen bestimmen, wie sie es in ihrem Interesse für gut befinden. Es darf sich in Deutschland keineswegs die Minderheitensituation des Südostens wiederholen, daß ein sogenanntes Staatsvolk den staatlichen und wirtschaftlichen Machtapparat zur Aufrechterhaltung seiner politischen, wirtschaftlichen und sozialen Stellung gebraucht, während die Vertriebenen als Minderheit nie zu einer entsprechenden Mitentscheidung gelangen können. Wenn man die Vertriebenen nicht zu einer positiven Verantwortung und Mitgestaltung des öffentlichen Lebens beruft, treibt man sie dazu, sich über kurz oder lang im Ausland nach Hilfe umzusehen. Auf diesen Sachverhalt wird man auch bei der Aufstellung von Kandidaten für die Volksvertretungen und bei der Besetzung von Regierungsstellen Rücksicht nehmen müssen.

Unsere Überlegungen haben hinlänglich gezeigt, daß das Flüchtlingsproblem nicht nur caritativ gesehen werden darf, sondern daß es für Vertriebene und Alteingesessene in entscheidendem Maße eine Aufgabe der Menschenführung ist. Aus den verschiedenen Volksgruppen der Heimatvertriebenen müssen Menschen, die das Vertrauen ihrer Landsleute besitzen, gefunden werden, welche die Sache der Vertriebenen gewissenhaft gegenüber den Alteingesessenen vertreten, die aber auch mit Hilfe von tüchtigen Erziehern die Selbsthilfe der Vertriebenen zu wecken und die vorhandenen Gefühlskräfte auf die Erringung erreichbarer Nahziele hinzulenken. Die in dieser Richtung zielende Arbeit der kirchlichen Hilfsstelle müßte unbedingt ausgebaut werden, damit die Kirche nicht jeden Einfluß auf die heute in Bewegung geratenen Flüchtlingsmassen verliert. Ebenso müssen unter den Alteingesessenen Menschen aufstehen,

die erkannt haben, daß die Flüchtlingsfrage alle gesellschaftlichen, politischen und seelsorglichen Probleme unter den Einheimischen ins Unerträgliche verschärft und daß keines dieser Probleme gelöst werden kann, wenn nicht die Flüchtlingsfrage mitgelöst wird. Nur wer die Allgegenwart der Flüchtlingsfrage erkannt hat, wird sich mit allen Kräften bemühen, die Einheimischen aus der bloßen instinktmäßigen Aufrechterhaltung bisheriger Verhältnisse herauszuführen und für Sozialreformen zu gewinnen, die im Interesse des Gemeinwohls notwendig sind.

Die bisherigen Erfahrungen haben gezeigt, daß maßvolle und kluge Flüchtlingsvertreter, die in Zusammenarbeit mit den großen Parteien eine Lösung der Probleme suchen, wenigstens in den Führungsinstanzen immer wieder solche Politiker und Wirtschaftler aus den Reihen der Alteingesessenen finden, so daß manche der berechtigten Ziele der Vertriebenen, wenn auch immer nur in einem beschränkten Umfange, durchgesetzt werden könnten. Es wäre dringend erforderlich, daß sich die Zahl der weitblickenden Männer auf beiden Seiten, auf Seite der Einheimischen insbesondere auch in den unteren Instanzen, vergrößern, die über die Interessen der eigenen Gruppe hinweg sich um eine Zusammenarbeit von Alteingesessenen und Vertriebenen bemühen, wie es für das gemeinsame Wohl notwendig ist. Auf keinen Fall darf dabei übersehen werden, daß als Voraussetzung aller Eingliederung die materielle Lebensgrundlage der Heimatvertriebenen wenigstens so weit gesichert sein muß, daß sie sich mit ihrer Hände Arbeit wieder eine neue bessere Zukunft schaffen können. Wer hinsichtlich der materiellen Güter ausgeheimatet ist, kann auch in gesellschaftlicher, geistiger und kirchlicher Hinsicht nicht eingeheimatet werden. Die bedrohliche Entwicklung der Vertriebenen zu einem fünften Stand der völlig Deklassierten gefährdet alle Hoffnungen auf eine fruchtbare Eingliederung. Wenn man aber den Vertriebenen die Möglichkeit gibt, am Aufbau einer eigenen Existenz und eines Hauswesens zu arbeiten, entwickeln sie eine gewaltige Kraft und einen staunenswerten Fleiß, der einem positiven Ziele zugute kommt und einer echten Eingliederung dient. Gerade dafür müßte ein wirklicher Lastenausgleich die Voraussetzungen schaffen. Dieser müßte freilich den bestehenden Besitz bis zur Grenze des Erträglichen belasten und in seinen Auswirkungen einer stillen sozialen Revolution gleichkommen.

Man muß in der ungeheuren Not in Deutschland auch eine einzigartige Chance für die Zukunft sehen, weil sie das deutsche Volk zwingt, ernstlich an eine Lösung der sozialen Frage zu gehen und eine neue Gesellschaftsordnung aufzubauen, die vom Gedanken des Gemeinwohls beherrscht ist und Marxismus und Kapitalismus durch ein höheres Drittes überwindet. Dabei wird freilich der Einfluß der in der russischen Zone geschaffenen neuen sozialen Struktur nicht übersehen werden dürfen. Es war eine politische Tat, daß sich die deutschen obersten gesetzgebenden Körperschaften auf das erste Gesetz des Lastenausgleiches, die Soforthilfe, geeinigt haben, die wenigstens die größten Notstände unter den Vertriebenen

bedeutend lindern wird. Mit dem Lastenausgleich, der das Elend in Deutschland freilich nicht beseitigt, sondern nur auf alle verteilt und dadurch mildert, erwirbt das deutsche Volk, das aus eigener Kraft das Flüchtlingsproblem nicht in entsprechender Weise lösen kann, auch den Anspruch auf Hilfe bei jenen Mächten, die mit ihrer Unterschrift unter das Potsdamer Abkommen ihre Zustimmung zu den Ausweisungen gegeben haben. Denn das deutsche Flüchtlingselend ist ein europäisches Problem und ein Weltproblem, auch wenn man es in der Weltöffentlichkeit bis heute fast völlig totschweigt und nur von der halben Million heimatloser Ausländer in Deutschland wissen will, nicht aber von den 12 Millionen Deutscher, die durch die Potsdamer Beschlüsse ihre Heimat im Osten verloren haben, die aber im Gegensatz zu den nichtdeutschen Displaced Persons nicht von der IRO betreut werden.

Von entscheidender Bedeutung für die Lösung der Flüchtlingsfrage in Deutschland wird es sein, ob die vorhandenen religiösen Kräfte stark genug sind, um eine vom rein Materiellen bestimmte Entwicklung, welche zur Revolution führt, wenigstens solange aufzuhalten, bis der wirtschaftliche Aufstieg auch den Heimatvertriebenen in entsprechendem Maße zugutekommt. Die christliche Caritas knüpft seit Jahren zahlreiche menschliche Verbindungen zwischen den Besitzenden und den Enterbten. Wenn, wie es die Wirksamkeit vieler Seelsorger zeigt, die Kirche überall ihre Möglichkeiten gebraucht, die sie in Predigt und Beichtstuhl, in der Autorität und im Beispiel ihrer Priester besitzt, um die Gläubigen zum Verständnis der fremden Not und zu tatkräftiger Hilfe hinzuführen, würde immer wieder in Abertausenden von Fällen die Verhärtung der sozialen Fronten aufgebrochen werden. Von besonderer Wichtigkeit wird hier das Verhalten des Dorfpfarrers und der dörflichen Kirchengemeinde sein, weil die Heimatvertriebenen meist auf Dörfern wohnen. Aber noch allzu oft tritt die dörfliche Kirchengemeinde den Vertriebenen in der Haltung jener gegenüber, die nur auf die Bewahrung des Bisherigen bedacht sind, ohne in gläubiger Bereitschaft jenen nachzugehen, in denen Christus als in den Ärmsten seiner Brüder zu ihnen gekommen ist. Das Gewohnheitschristentum auf dem Lande, wie hoch es auch in normalen Zeiten gewertet werden mag, kann heute alle soziale Kundgebungen des Papstes für Millionen Menschen illusorisch machen. Es gehört mit zu den erschreckendsten Zeichen der Zeit, daß auch die beschwörenden Worte des Heiligen Vaters und die ernsten Mahnungen der Bischöfe selbst in jenen Kreisen, die sich gut katholisch nennen, noch immer oft überhört werden und daß Kirchengemeinden für Glocken und nichtnotwendige Kirchenrestaurationen große Beträge aufbringen, während sie gleichzeitig, ohne es zu beachten, in ihrer Mitte Flüchtlingsfamilien in äußerstem Elend ihrem Schicksal überlassen.

Letzten Endes hängt alles davon ab, ob es der Kirche in Deutschland gelingt, den heutigen Menschen aus seiner individualistischen Haltung

herauszuführen, in ihm wieder eine lebendige Verantwortung für den Nebenmenschen zu wecken und dadurch die Voraussetzungen für eine wirksame Gemeinschaftsethik zu schaffen. Der totale Staat, jenes furchtbare Instrument zur Beherrschung des modernen Massenmenschen, droht diese Wandlung mit Gewalt durchzusetzen. Freilich opfert er die Würde der menschlichen Person dem Kollektiv. Nur der christliche Glaube hat noch die Kraft, diese Gefahr zu überwinden, wenn er heute jenen sozialen Sinn weckt, daß der Einzelne nicht nur an den eigenen Vorteil denkt, sondern auch auf das Recht und die Not des andern achtet und ihm hilft, wieder eine neue Existenz aufzubauen.

Die Heimatvertriebenen wie alle Enterbten und Ausgestoßenen vergessen es dem Heiligen Vater nicht, daß er immer wieder alle katholischen Christen zu einer sozialen Gesinnung verpflichtet hat, die sich „nie und nimmer mit einem Allgemeinzustand abfindet, in dem der Durchschnittsmensch ... nur unter Heroismus jene Gebote erfüllen kann, die immer und in jedem Falle verpflichten", und daß er gegenüber allen Reichen und Mächtigen die „unumstößliche Forderung" erhoben hat, „daß die Güter, die Gott für die Menschen insgesamt schuf, im Ausmaß der Billigkeit nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit und Liebe allen zuströmen" (Enz. Sertum laetitiae vom 1. 11. 1939), damit jeder Mensch die Möglichkeit habe, aus dem Ertrag seiner Arbeit mit seiner Familie ein menschenwürdiges Leben zu führen. Das sind Worte, die ebenso wie die Liebesgaben des Heiligen Vaters für Deutschland und auch die christliche Hilfe der Welt den Verelendeten Hoffnung für die Zukunft geben.

Die deutschen Heimatvertriebenen danken aber dem Heiligen Vater in besonderem Maße auch dafür, daß er von allem Anfang an die Vertreibung unschuldiger Menschen aus ihrer Heimat als Unrecht bezeichnet hat (Ansprache an die deutschen Kardinäle vom 24. 12. 1945), über das, auch was die politischen und wirtschaftlichen Folgen angeht, die Geschichte noch einmal „ein hartes Urteil" sprechen wird, und daß er gemahnt hat, „die Beteiligten möchten zur Besinnung kommen und das rückgängig machen, was sich rückgängig machen läßt" (Brief an die deutschen Bischöfe vom 1. 3. 1948). Die Heimatvertriebenen wissen zwar, daß der Papst mit diesen Worten nichts gesagt hat über die Grenzziehung im deutschen Osten, da veränderliche Grenzziehungen grundsätzlich zu den sittlich indifferenten Fragen gehören, die an sich nicht in den Entscheidungsbereich der Kirche fallen. Die Worte des Papstes sind aber für die Vertriebenen von unschätzbarem moralischem Wert und helfen ihnen, ihr schweres Los in christlicher Weise zu ertragen. Dadurch, daß sich der Heilige Vater zu einer Zeit, da unter den Vertriebenen alle äußeren und inneren Ordnungen erschüttert waren, in dieser Weise ihrer Sache annimmt, wird unter ihnen der Glaube an die unbedingte Geltung der sittlichen Ordnung wieder aufgerichtet. Dieser Glaube aber ist schon der Anfang eines neuen Lebens.

Kepler und die Astrologie

Von PHILIPP SCHMIDT S. J.

Die Meinungen über die Astrologie gehen heute weiter auseinander denn je zuvor. Der gebildeten Allgemeinheit ist die Sterndeutung eine betrügerische Wahrsagekunst, ein „Wahnglaube der geistig Armen", ein „Rückfall der Kulturvölker in die Zeit der Babylonier." Astrologiefreunden ist sie die jahrtausendalte Erfahrungswissenschaft, die Königin der Wissenschaft, der „Schlüssel zur Geistesgeschichte der Menschheit", die Deutungskunst, deren Bereich die letzten Tiefen menschlicher Erkenntnis mit einschließt, eine Wissenschaft mit einem Glaubens- und Ideenkreis, die kein Kampf der Jahrhunderte verdrängen konnte, nicht die Kirche in ihrer höchsten Machtstellung, noch die römischen Cäsaren und die deutschen Kaiser, nicht Staats- und Polizeigewalt. Heute hat die Wissenschaft die Astrologie als einen Irrtum erwiesen, als eine „unzulässige Vermengung des phantasievollen Spieles der Sternsage und Sterndichtung mit dem Versuch einer streng erweisbaren Welterkenntnis." Aber was sich wie die Astrologie jahrtausendelang mit solcher Zähigkeit in der Menschheit behauptet hat, kann, auch wenn es ein Irrweg war, trotzdem ein Irrtum mit einer geistig bedeutsamen Grundlage sein. Mehr als einmal haben Irrtümer den Gang der historischen Entwicklung beeinflußt.

Zum Beweis für die Wissenschaftlichkeit ihrer Lehren berufen sich die Astrologen immer wieder auf den Bahnbrecher der modernen Astronomie, Johannes Kepler (1571—1630), als ihren Kronzeugen. Welche Stellung der große Geist zu dieser schicksalsreichen und weitschichtigen Lehre in der Geschichte menschlicher Afterweisheit eingenommen hat, ist aus seinen Schriften[1] zu ersehen.

Kepler war zwar, aus wirtschaftlicher Not getrieben, eine Zeitlang Anhänger der praktischen Astrologie, die sich in erster Linie mit Prophezeiungen von Wetter und Schicksalen befaßt und der Zukunftslüsternheit des Volkes Rechnung trägt; er empfand aber diesen Zustand als eine Last und eines wissenschaftlichen Mannes unwürdig. So klagt er in einem Brief vom 9. September 1599: „Das Kalenderschreiben und die Nativitäten sind mir eine unerträgliche, aber unvermeidliche Sklaverei. Aber was würde es helfen, wollte ich mich nicht darauf einlassen, ich würde nur durch die erträumte kurze Freiheit und Unabhängigkeit bald in umso größere Sklaverei verfallen. Um mein regelmässiges Einkommen, meine Stelle mitsamt ihren Titeln nicht einzubüssen, suche ich mich der unwissenden Neugierde in etwa anzubequemen." Seine damaligen Vorgesetzten, die Steierischen Stände, legten weit mehr Gewicht auf seine Prognostica als auf seine Lehrtätigkeit als Astronom und Mathematikus. Wie er unter dieser Lage litt, schreibt er ein andermal (1609): „Es ist

[1] Eine Ausgabe seiner gesamten Werke besorgte Chr. Trisch (8 Bde. Frankfurt am Main 1850 — 1871).

wohl diese Astrologia ein närrisches Töchterlein, aber lieber Gott, wo wolt ihr Mutter, die hoch vernünftige Astronomia bleiben, wann sie diese närrische Tochter nicht hett, ist doch die Welt noch viel närrischer, und so närrisch, dass deroselben zu ihren selbst frommen diese alte verständige Mutter die Astronomia durch der Tochter Narrentayung, weil si zumal auch eine Spiegel hat, nur eyngeschwatzt und eyngelogen werden muss. Und seind sonsten der Mathematicorum salaria so seltzam und so gering, dass die Mutter gewisslich Hunger leyden müsste, wen die Tochter nicht erwürbe." Wenn er aber dieser wirtschaftlichen Gründe wegen einmal das Horoskop stellen mußte, unterließ er es in seiner Ehrlichkeit nie, seine Zweifel an dessen Zuverlässigkeit beizufügen. So schreibt er in einem Begleitwort zu einem Kalender an den Kriegsrat im Jahre 1594: „Da dergleichen praedictiones sehr zweiffelhafft und in wüchtiger Sachen Beratschlagung wenig erspriesslich (wie dann auch die heilige Schrift verbietet, sich zuvil darrauf zu verlassen), dass demnach selbige als Spiegel menschlicher Anschläg und Händel Euer Gnaden zur Verwunderung göttlicher Werckh und mehrerem Lob seines heiligen Namens ermuntern und anreitzen mügen." Dem Horoskop, das sich Wallenstein im Herbst 1608 von ihm stellen ließ, setzte er das vorsichtige und skeptische Wort voran: „Sintemal alles, was der Mensch vom Himmel zu hoffen hat, da ist der Himmel nur Vater, seine eigene Seele aber ist die Mutter dazu." Er urteilt hart über das Horoskopstellen, das er einmal eine „verschämte Bettelei" nennt. Ein andermal schreibt er von der Astrologie, sie sei „nicht wert, dass man Zeit auf sie verwendet, aber die Leute stehen in dem Wahn, sie gehöre zu einem Mathematicus." Dennoch wurde er immer wieder um Nativitäten gebeten.

Zu den Anhängern seiner Kunst gehörte bekanntlich der kaiserliche Feldherr Herzog Albrecht von Wallenstein. Es ist vielleicht der merkwürdigste und verhängnisvollste Zug im Bilde dieses Mannes, daß er den Voraussagen der Astrologen blind vertraute, so daß diese in weitestem Ausmaß für ihn und sein Handeln schicksalbestimmend geworden sind. Die Prognose, die Kepler Wallenstein im Jahre 1608 stellte, war von einer bemerkenswerten Hellsichtigkeit. Man vermutet, daß sich Kepler vorher einige Kenntnis vom Charakter und den Lebensumständen des Fragestellers verschaffte, der sich eines Mittelsmannes bedient und seinen Namen verschwiegen hatte. Keplers Charakterisierung stimmte in den meisten Zügen vortrefflich, auch einige Prognosen für die Zukunft in etwas veränderter Form: „Kein Zweifel ist, wofern er nur den Weltlauf in acht nehmen wird, wird er zu hohen Dignitäten, Reichtum, und nachdem er sich zu einer Höfflichkeit schicken wird, auch zu stattlicher Heirat gelangen... Die Astrologi pflegen hinzuzusetzen, dass es ein Wittib und nicht schön, aber an Herrschaften, Gebäu, Vieh und barem Geld reich sein werde." Nach Jahren schrieb Wallenstein an den Rand der Handschrift Keplers: „Anno 1609 habe ich diese Heirath getan, mit einer Wittib, wie dahero ad vivum

describiert wird." Neun Jahre vor seiner Ermordung übersandte Wallenstein die Nativität des Jahres 1608 an Kepler mit dem Ersuchen, sich „latius und particularius" darüber zu äußern. In seiner Antwort verwahrt sich Kepler in freimütiger Weise gegen den „Aberglauben, als sollte ein Astrologus künftige Particularsachen und futura contingentia aus den Sternen voraussehen können" und „will derohalben gleich eingangs höchst fleissig gebeten haben, wann ich den Geborenen (Wallenstein) von seinem gefassten irrigen Wahn abmahnen..., als ob sogar die particularia aus dem Himmel vorauszusagen seien. Es ist ein irriger Wahn, dass man meinen will, es sollen solcherlei accidentia, welche meistenteils aus der Menschen willkürlichen Werken folgen, auf gewisse aufgerechnete himmlische Vertagungen ganz richtig und genau eintreffen. Wenn ich aber auf solche Regulas durchaus nichts halte, so frag ich, ob von mir begehrt werde, dass ich mich nichts destoweniger für einen Comödianten solle brauchen lassen. Es gibt viele junge Astrologen, die Lust und Glauben zu einem solchen Spiel haben. Wer gern mit sehenden Augen will betrogen werden, der mag ihrer Mühe und Kurzweil sich bedienen." Gegen die von Wallenstein im ersten Horoskop von 1608 vorgebrachten „Treffer" wehrt sich Kepler nicht ohne grimmigen Humor, es seien keine, auch die Voraussage der ersten Ehe nicht: „in massen ich mich bei bezeichnetem Ort lauter bedinget hatte, weshalb es mir ein Glücksfall ist, dass ich's mit dem Eventu auch getroffen habe." Trotz dieser offenen Sprache hat Kepler sich dann doch dazu verstanden, in einem neuen Horoskop (1629) Wallenstein zu erklären, daß der März 1634 für sein Schicksal verhängnisvoll werde. Es ist aber klar, daß Kepler auf keine Weise daran gedacht hat, Wallensteins Tod vorauszusagen oder vorzugeben, daß derlei überhaupt möglich sei. „Daß seine 1624/1625 ausgeführten astrologisch-astronomischen Vorausberechnungen gerade mit den ersten Monaten des Jahres 1634 abschließen, hat seinen einzigen und ganz natürlichen Grund darin, daß die Jupiter-Saturn-Periodik diesen Abschluß fast zwangsläufig nahe legt und daß auch für ihn, den führenden und alle Zeitgenossen turmhoch überragenden Berechner von Gestirnsbewegungen, das genaue Vorausrechnen auf nahezu ein Jahrzehnt hinaus eine sehr große — und den Ansprüchen und Bedürfnissen Wallensteins vollauf genügende — Leistung war. Es ist Zufall, daß die Ermordung Wallensteins in dieselben Monate fiel, mit denen Keplers zweite Horoskoprechnung abschließt."[2] Aber auch mit diesem Glücksfall eines Horoskoptreffers würde niemals die Gültigkeit der astrologischen Regeln bewiesen und brauchbare Unterlagen für ihre Beweiskraft gewonnen. „Das Fehlgehen, d. h. das Nichteintreffen der Vorhersagungen", sagt Kepler einmal treffend, „vergisst man, weil es nichts Besonderes ist, das Eintreffen behält man nach der Weiber Art, damit bleibt

[2] Henseling: Umstrittenes Weltbild. Leipzig 1939, S. 47.

der Astrologus in Ehren." Ähnlich hatte schon Luther bei der kernigen Abwehr astrologischer Lehren in seinen Tischreden die sog. Treffsicherheit der Horoskope bewertet: „Der Astrologiae und Sternkücker gemahnet mich gleich wie eines, der Würfel feil trägt und saget: Sihe ich habe gute Würfel, sie werfen stets 12. Nu, du wirfst oft hin, wenn einem 12 kommen, so ist die Kunst recht, man siehet aber nicht, wie oft man zuvor 2, 3, 4, 5, 6 geworfen hat. Also tun auch die Astrologi: wenns ein Mal oder zwey zutrifft und geräth, so können sie die Kunst nicht genug rühmen, aber vom andern, da so oft gefehlet hat, schweigen sie still" (Weimarer Ausgabe, Bd. 1, S. 421).

Kepler lebte in einer Zeit, die verseucht war mit astrologischen Ideen. Die unwissenschaftliche und verantwortungslos betriebene Astrologie, die in erster Linie dem Bedürfnis der breiten Volksschichten nach Entschleierung der Zukunft diente, hatte ein erschreckendes Ausmaß angenommen. Das unvernünftige Gebahren solcher Sterndeuter stieß Kepler ab, ja es empörte ihn und er klagt einmal (1623), man finde „lauter Unvernünftige in natürlichen Sachen, ganz allgemein bei Personen hohen wie niedern Standes, Bischof oder Bader, geistlich oder weltlich, bei philosophisch Geschulten und Ungeschulten." Es geht gegen seine wissenschaftliche Ehre, in seinen Ausführungen „Treffer" zu sehen, wo, wie er sagt, „nur des Glückes Schuld" sei. Kepler suchte der Astrologie als Erfahrungswissenschaft auf den Grund zu gehen. Seine Ansichten über das letzte Wesen der Sterndeutung, wie er sie sieht, sind vernichtend für die „elenden Spitzfindigkeiten" der üblichen Laienastrologie, sie stellen eher eine philosophische Lehre dar. Das überlieferte schwerfällige Regelwerk der antiken Astrologie, an das er sich anfangs gehalten hatte, gab er mit der Zeit immer mehr preis. Seine dreißigjährige Erfahrung ist ihm mehr wert als die vielmal hundert- und tausendjährige Erfahrung, womit der große Haufe der Astrologen sich brüstet, der sie ohne selbständiges Denken mechanisch gebraucht, um aus der Not anderer seinen Vorteil zu ziehen. Die Zeichen-, Felder- und Häuserlehre, die noch heute die Grundlage der Sterndeutung darstellt, ist für ihn unhaltbar, ebenso die Annahme der vier Trigonen, die nach der alten Elementenlehre im Tierkreis gebildet werden. Seine Lehre von der „wahren Astrologie" ist eine Lehre von der Harmonie des Himmels; sie ist ihm das eigentliche Leben des Weltalls. Für ihn gilt nur, was sich auf Grund langer und eingehender Erfahrung beweisen läßt: „Also halte ich auch von keinem Teil der Astrologia etwas, bei welchem man nicht mit der Zeit entweder zu der Grundursache, oder doch zu einer Art und Weise einer rechtmässigen natürlichen, auch in andern Fällen erscheinenden Ursache, oder zum wenigsten zu einer beständigen, von allen kindischen Umständen freien Erfahrung gelangen kann" (Tertius interveniens, 1610). Noch deutlicher kommt diese seine Auffassung von „der göttlichen Vorsehung angemessener Astrologie" in einer Erwiderung an den Mediziner

Feselius in seinem Tertius interveniens[3] zum Ausdruck: „Derohalben ich auch diesem Teil von der Astrologia, welche auf lauter erdichtetem Grund beruhet, den Titel gern gönne aus Cicero, dass sie sei ein ungläublicher Aberwitz und chaldäisches Ungeheuer. Daneben aber haben etliche Liebhaber der Natur, so unter dem astrologischen Aberglauben aufgewachsen, befunden, dass etliche Wirkungen der Sterne zugelegt werden, die nicht allerdings erdichtet, sondern durch die langwierige Erfahrung — hinsichtlich einer gewissen allgemeinen Übereinstimmung — bezeuget werden... Und wie die Medicin anfangs in Erkundung der Kräuter Art und Eigenschaft von keiner unterschiedenen, notwendigen und gewissen Ursache etwas gewusst, aber dieselbige durch Fleiss und vernünftige Mutmassung entlich erlernet hat, zum Teil aber noch suchet: also halte ich auch von keinem Teil der Astrologia etwas, bei welchem man nicht mit der Zeit entweder zu der Grundursache, oder doch zu einer Art und Weise einer rechtmässigen, natürlichen, bei andern Fällen erscheinenden Ursache, oder zum wenigsten zu einer beständigen, und von allen kindischen Umständen freien Erfahrung gelangen kann. Alles nun, was in der Astrologia einer Erfahrung gleichsiehet, und sich nicht offenbar auf kindische Grundlagen beziehet, das halte ich für würdig, dass man darauf Achtung gebe, ob es sich gewöhnlich so verhalte und zutrage: Und wenn es sich dann fast zu einer Beständigkeit anlasset, so halte ichs nun ferner für würdig, daß ich der Ursache nachtrachte, verwerfe es auch nicht ganz und gar, wenn ich schon die Ursache nicht völlig erlernen kann."

Mitten in den ohnehin schon großen Wirren des Dreißigjährigen Krieges ergoß sich im Jahre 1623 anläßlich einer Konjunktion der Planeten Saturn und Jupiter im Zeichen des Löwen eine Sintflut von üblen Vorhersagungen über Deutschland. Es zeugt von der tiefen Religiösität Keplers, wie er auf die geängstigten Gemüter beruhigend einzuwirken suchte und sie von dem ehernen Gestirnmechanismus auf Gottes allwaltende Vorsehung hinlenkte: „Die Menschen, die da von den Sternen ihr Heil erwarten, stecken wahrscheinlich in einem großen schädlichen Irrtum circa fundamenta coelestis influentiae (bezüglich des Einflusses der Gestirne)... In Summa wann man aller orthen gebührende Vernunft braucht, so ist diese himmlische Konstellation, wie böse sie immer von den Astrologis angesehen wirdt, so gar indifferent, dass sie den disponierten Gemütern auch wol zu besserer zusammensetzung und zu schliessung eines seligen beständigen Friedens gedeyen mag... Entlichen, so wende ich mich zum gemeinen Mann, und weiss sonderlich denselben mit einem ängstlichen nachfragen nach künftigen dingen vom Himmel hinweg, zwar nicht auf Erden... sondern auff den, der über alle Himmel erhaben und alles Irdische in

[3] Die Mediziner Röslin und Feselius hatten dem Markgrafen Georg von Baden-Durlach eine Schrift über die Sterndeutung gewidmet. Röslin verteidigte sie mit aller Schärfe, Feselius verwarf sie vollständig. Kepler griff mit seiner Schrift als der „Dritte, der dazwischen tritt" (Tertius interveniens) klug abwägend ein.

Händen hat... Damit würde ein grosser theil von den grundbössen verbaisten hartnäckigen und trutzigen Constellationibus so inn dem erschinnen 1622. Jahr gefallen, und noch würcken, zuruck gehalten und gedempft."

Kepler ist es gewesen, der durch weiteren Ausbau der Forschungen eines Kopernikus und Tycho de Brahe der wahren christlichen Sterndeutung die Wege gewiesen hat, nämlich zur Erklärung der wunderbaren Harmonie der Welten als Ausfluß göttlicher Weisheit und Allmacht. Mit seinen Forschungen war die Unrichtigkeit der geozentrischen Weltauffassung erwiesen und durch die berühmten, von ihm entdeckten drei Planetengesetze[4] der Nimbus der Unberechenbarkeit der Wandelsterne zerstört. Der Astrologie war das Fundament entzogen.

Flucht vor der Wirklichkeit

Gedanken zu Tennessee Williams „Glasmenagerie"

Von MERCEDES ANGERMAIR BAGO

Langsam steigt auf der Bühne das Dunkel und verschlingt Dinge und Gestalten, ehe der Vorhang über dem Schicksal der drei Menschen fällt, die Tennessee Williams in seiner „Glasmenagerie" zusammensperrt und aneinander zugrunde gehen läßt.

Der lebhafte Applaus für die Schauspieler ist wie Befreiung vom Alpdruck, den dieses Stück zurückläßt. „Fürchterlich!", „Bedrückend!", sagen die Menschen, die das Theater verlassen. „Ja, man kennt sie, solch schreckliche Menschen, die sich und andere zugrunde richten."

Die letzte Bemerkung geht auf die Gestalt der Mutter in diesem Schauspiel. Sie ist eine Frau, die die unbeschwerten Tage ihrer Jugend nicht vergessen kann und sie beständig in übertriebenen Worten beschwört, wobei man nie weiß, wie weit diese Worte dem wirklich Gewesenen entsprechen. Sie erhofft ein neues Aufblühen des Glückes durch ihre Kinder. Sie will es nicht wahr haben, daß ihre Tochter einen Hinkefuß hat, und macht sich vor, daß ihrem Sohn eine große Zukunft bevorsteht, wenn er auch vorerst nur ein kleiner Angestellter in einem Lagerhaus ist.

Auf der Flucht vor der Wirklichkeit sind auch ihre Kinder: die zarte und schöne, ein wenig hinkende Tochter Laura, die es in den Schulen, die sie nacheinander besucht, vor verzweifelten, zitternden Minderwertigkeitsgefühlen zu nichts bringt, die sich ganz dem Leben entzieht und alle Kräfte ihres Geistes und Gemütes auf eine kleine Sammlung von Glastierchen wirft, so sehr, daß jedes Mal ein irrer Schrei ihrem Munde

[4] Über diese wichtige Entdeckung schreibt Kepler mit berechtigtem Hochgefühl in seinem Buche „Harmonices mundi" (lib. V, Prooemium): „Hier werfe ich die Würfel und schreibe ein Buch zu lesen der Mitwelt oder Nachwelt, gleichviel; es mag seines Lesers ein Jahrhundert harren, wenn Gott selbst sechs Jahrtausende lang auf den gewartet hat, der sein Werk beschaute". Das Werk erschien zu Linz im Jahre 1619.

entfährt, wenn eine aufstrudelnde Bewegung des Schicksals diese ihre Lieblinge in Gefahr bringt. Von ähnlichen Leiden gequält ist Tom, an sich ein guter Sohn und guter Bruder, der aber aus den Unerquicklichkeiten seines Daseins hinausdrängt, nachts „ins Kino" entflieht und tagsüber Gelegenheiten wahrnimmt, um im Klosett seines Lagerhauses an nicht näher benannten Dichtungen zu feilen.

Woher er ursprünglich auch immer eingebrochen sein mag: der Dämon der Flucht hält diese drei Menschen gleicherweise und jeden auf seine Art in Bann. Gleichsam als sein Bild und Symbol — ein schauriges Symbol, welches lächelt — hängt an der Wand des Familienwohnzimmers das Bildnis des, man erfährt nicht wann, lautlos und auf Nimmerwiedersehen entflohenen Gatten und Vaters, des charmanten Telefonbeamten, der von fern her kam und von neuen Fernen fortgezogen wurde.

Aber nicht nur Fratze, sondern auch Stimme des Familiendämons ist dieses Bild: eine leise, beschwörende, hypnotisierende Stimme, die keine Kraft verschwendet, um sich mehr als nur dem einen hörbar zu machen, auf den es ihr ankommt — dem Sohne Tom, dem einzigen Gegenspieler, den es zu durchtränken gilt mit der Losung: „Es gibt kein anderes Heilmittel als die Flucht!", um ihn reif zu machen für die Stunde des endlichen lautlosen Todesstoßes.

Es will wenig bedeuten, durch welche äußeren Umstände diese Stunde ausgelöst wird. Hier ist es, wie zufällig, ein junger Mann, der für einen einzigen Abend in die Familie kommt und der Mutter für einige Stunden die Illusion verschafft, den ersehnten Freier für ihre Tochter gefunden zu haben, und der Tochter für eine Minute den alsbald wie Glas zerscherbenden Traum der Liebe auftut.

So sehr sind schon vor dem Auftreten des unwissenden Vollstreckers dieser Schicksale alle Karten gelegt, daß Tom, auf den sich das Scheinleben der Familie noch stützt, schon vor dem Eintreffen des Besuchers der flüsternden Hypnotiseurstimme erlegen ist und bereits die Papiere bei sich trägt, die ihm die Flucht ermöglichen sollen.

Immerhin, überflüssig ist das Auftauchen des Besuchers nicht. Es dient dazu, die Vernichtung vollständiger zu machen und dem Dämon die Maske abzunehmen, damit er endlich sein wahres Gesicht zeige: eine Fratze des Hohnes, die, indem sie sich enthüllt, den aufschreckenden, fürchterlich erwachenden Menschen zuschreit: „Ihr habt geglaubt, daß in der Flucht Zuflucht sei — seht, da ist nichts, das hält, was es verspricht, da bin nur ich, die bergungslose und nackte Leere und in ihr das Gelächter der Hölle!" Das ist es, was jene drei Menschen der „Glasmenagerie" vorleben: daß all ihre Flucht nicht Rettung, sondern Vorbereitung und Beschleunigung des Untergangs war.

Aber wird aus dem Schicksal jener drei Menschen nicht etwas Wesentliches über den Menschen schlechthin erkennbar?

Ist die Haltung der Flucht aus der Wirklichkeit überhaupt eine menschliche Haltung, oder ist sie, die den Dingen, statt des Antlitzes, wie ein fliehendes Tier die Kruppe zuwendet, nicht Anzeichen dafür, daß der Mensch sich seines Menschentums entäußert, wann immer sein Geist einer ihm zugemuteten Leistung durch Flucht sich entzieht?

Flucht ist die gemeinsame Schutzwaffe der Tiere, durch die zwischen den bedrohenden Angreifer und den fliehenden Angegriffenen die räumliche Trennung wie ein Schild geschoben wird, der um so mehr Sicherheit bietet, je dicker er ist, das heißt je größer die Entfernung ist, die zwischen dem Bedroher und den Bedrohten gelegt werden kann. Durch den Gebrauch dieses Schildes offenbart der Angegriffene seine Schwäche dem Angreifer gegenüber, das Machtgefälle zwischen ihm und dem Gegner. In diesem Machtgefälle, in dem Ausmaß der Schwäche des Angegriffenen, liegt — mehr als in der Mächtigkeit des Angreifers — die Tatsache und das Ausmaß der Gefährdung, die nur durch eine entsprechend große Fluchtgeschwindigkeit ausgeglichen werden kann. Es ist Automatik in diesem ganzen Vorgang, und sein Erfolg ergibt sich mit Gewißheit, wenn der Fliehende sich rasch genug vom Gegner trennen kann und diesem nicht die Zeit blieb, eine Verletzung beizubringen.

Schon an dieser einfachen Beschreibung des Sachverhalts tut sich die ganze Fragwürdigkeit der Flucht auf geistigem Gebiet auf. Hier gibt es ja keinen unverletzt Fliehenden, immer ist hier der Fliehende der bereits Verletzte. Er trägt schon die Verwundung, wenn nicht sogar den in ihn verbissenen Gegner an sich und immer dessen Gift in seinem Sein. Das Wort Gift ist hier mehr als ein Bild: es ist Konstatierung einer sehr bedeutungsvollen Wirklichkeit. Geistige Verletzung ist niemals nur lokaler, sondern stets totaler Natur — nach Art des Giftes das Ganze durchsetzend und nur durch Vorgänge innerhalb des verseuchten Organismus in ihrer Wirkung aufhebbar, niemals aber durch eine rein äußere Fortbewegung weg vom Gegner. Eine Flucht, die zwischen Angreifer und Angegriffenem Abstand zu schaffen sucht, hat hier nur insofern einen Sinn, als dies vielleicht bewirken kann, der Erneuerung und Summierung der Verletzungen auszuweichen; sie kann aber den verletzten Organismus nicht von seiner Aufgabe befreien, den Giftstoff entweder auszustoßen oder zu verarbeiten und damit sich selbst zu reinigen.

Diese Selbstreinigung eines verletzten geistigen Organismus bedeutet, wie die Selbstreinigung eines leiblichen Organismus von Gift, immer zweierlei: das Gift muß durch Gegenkräfte unwirksam gemacht und die durch das Gift zerstörte Gesundheit wiederhergestellt werden. Ohne diesen doppelten Lebensvorgang kann von wirklicher Heilung — und also von wirklichem Heil — keine Rede sein, sondern der geistige Organismus bleibt verletzt, und auch die vollzogene Flucht nutzt wenig, weil das Gift schon in ihm ist und genügen kann, ihn allmählich in all seinen Teilen zu lähmen und zu zerstören.

Wenn man von diesen beiden Tatsachen aus: „Im Geistigen gibt es keinen Fliehenden, der nicht schon verletzt wäre" und „Keine Flucht hebt geistige Verletzung auf, sondern dies vermag nur ein Lebensvorgang im Verletzten selbst zu tun" — wenn man von hier aus die Frage nach dem Sinn der Flucht noch einmal aufgreift, so erweist sich, daß der wirkliche Schutz hier letztlich nicht die Entfernung ist, sondern das Erreichen einer inneren Immunität, einer Unverletzbarkeit, die nicht nur den Angriff von Grund auf heilt, sondern auch jede weitere Gefährdung von vornherein unwirksam macht. Solange diese innere Feiung nicht erreicht ist, ist die Meinung, das Heil in der Flucht zu finden oder gefunden zu haben, eine Selbsttäuschung. Ist aber die Immunität erreicht, so ist Flucht unnnütz und darum sinnlos.

Hinzu kommt, daß der Mensch ein soziales Wesen ist, immer in vielfältiger Beziehung der Gemeinschaft verflochten. Das besagt, daß er gar nicht ohne weiteres frei ist, die Bewegung der Flucht auszuführen. Er ist insofern in seiner Freiheit gebunden, als jede Flucht, die andere schädigt, eine Flucht ist, die nicht weit kommt — eine Flucht mit beschwerender Kette am Fuß, durch die mit Gewißheit auch für den Fliehenden nichts anderes entstehen kann als immer schneidendere Verletzung seiner Wesenheit, Vorbereitung eines immer tiefer sinkenden Falles.

Von welcher Seite man es auch betrachten mag, die Anwendbarkeit der Flucht für den Menschen als geistige Person ist denkbar gering und es ergibt sich, daß sie für ihn in jedem Fall, auch da, wo sie sinnvoll ist, nur ein augenblickliches Ausweichen, aber nie ein ständiger Siedlungsort sein kann. Auch darum nicht, weil sie für den Menschen nie Zuflucht ist, sondern immer nur Ausflucht, Entweichen von einem Ort seiner Schwäche und daher letztlich Selbstflucht. Darum muß alle Flucht des Menschen schließlich in der Rückkehr zu diesem Selbst enden, soll der Mensch nicht ein Vagabund des Chaos, dessen Teilhaber und Mitwirkender werden. Denn wenn er in der Flucht bleibt, die ein Entweichen von einem Ort seiner Schwäche ist, dann geschieht es ihm, daß er auch den Zusammenhang mit seiner Stärke verliert, daß er ganz außer sich gerät und Spielball dessen wird, was draußen ist: der Stürme, der Versuchungen, der Unrast, der Qualen, der Leiden, der Sinnlosigkeit, des ganzen dämonischen Registers der Welt des Chaotischen. Vor ihr gibt es nur eine Zuflucht und Bergung: die Unerschütterlichkeit und Unangreifbarkeit des in der Kraft lebendigen Geistes in sich ruhenden Selbst, das der Welt und dem Leben nicht den Rücken, sondern das Antlitz zuwendet.

In seinem Stück „Die Glasmenagerie", von dem diese Überlegungen ausgingen, läßt Tennessee Williams den geflohenen Sohn mit seiner Seele nicht vom Ort seiner Flucht loskommen, sondern sich immer wieder qualvoll in seiner Erinnerung dorthin zurückwenden, wie denn der

Dichter das ganze Stück ein „Spiel der Erinnerung" nennt. Und es gab Zuschauer, die dieses Zurückblicken tadelten und den Geflohenen einen Schwächling nannten, der nicht die Kraft habe, das Begonnene durchzuführen.

Es ist eines der Zeichen unserer Zeit, daß Ausweichen und Flucht ihr das Natürliche, das zunächst Anzuratende und Gesunde scheint und daß Standhalten ihr nur eine Haltung für den ist, der nicht anders kann, eine Haltung für Sklaven und nicht für Freie. Gewiß, die Starkmütigen und Ausharrenden wurden auch früher schon von manchen verdächtigt, Sklaven der Verhältnisse oder ihrer eigenen Schwäche zu sein. Aber wenn andere Zeiten den leicht Fliehenden priesen, so taten sie es mit einem Augenzwinkern der Verständigung. Dieses aber: die selbstverständliche Trennung von Menschentum und Verantwortung, von Verantwortung und Flucht, so als ob sie in gar keiner Beziehung zueinander ständen, diese Auffassung hat sich nie zuvor so ungescheut an die Öffentlichkeit gewagt. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß die Flucht es heute sozusagen fast zur Anerkennung der bürgerlichen Ehrenrechte gebracht hat. Zahllose Anzeichen sprechen dafür, so zum Beispiel die Leichtigkeit, mit der Ehescheidungen, auch ohne Rücksicht auf die Kinder, vollzogen werden, oder jene nicht seltenen Plädoyers von Verteidigern vor Gericht, die auch kalte und reuelose Mörder dahingehend zu entlasten versuchen, daß sie aus psychischen Komplexen heraus eben nicht anders gekonnt hätten, als ihre Verbrechen zu begehen. Solche Ent-Schuldigungen, denen genau betrachtet meist weder wirkliches Erbarmen noch menschliche Anteilnahme am vergangenen oder künftigen Schicksal des Betroffenen zugrunde liegt, sondern nur eine Art mechanische Rechenoperation des Intellekts mit feststehenden Begriffen der Psychologie, haben etwas Unheimliches, etwas maskenhaft Schauriges an sich, nicht nur, weil der Urteilende mehr wie eine Buchungsmaschine denn als Mensch zu seinem Urteil kommt, sondern weil dabei das Menschentum in mathematische Buchungsfaktoren zerlegt und als reiner Mechanismus gewertet wird. Den Menschen aber als Mechanismus sehen, „der nicht anders kann", heißt ihm einen sehr schlechten Dienst erweisen, mehr noch: heißt ihn letzten Endes geistig ermorden. Wieviele solcher Morde unser psychologisches Jahrhundert auf dem Gewissen hat, läßt sich wohl nie feststellen. Eine zahlenmäßig nicht geringe Öffentlichkeit hat jedenfalls nicht ohne Erleichterung die Theorien zur Kenntnis genommen, die ihren üblen Gewohnheiten den Schein des Notwendigen oder Unabwendbaren zu geben vermögen. Der Fliehende liebt es, Rechtfertigungen seiner Flucht zu suchen, und die moderne Psychologie ist nicht ohne Entgegenkommen für diese Neigung und nicht ganz unschuldig am weitmaschigen Gewissen so manches Menschen unserer Tage.

Wenn diese Neigung anhält, die Flucht als eine dem Menschen gemäße und also gerechtfertigte und erlaubte Handlung anzuerkennen, geht

unsere Zeit einer Auflösung entgegen, von der das jetzige Chaos nur ein Anfang ist. Daß diese Gefährdung nicht nur ein Alptraum, sondern eine drohende Wirklichkeit ist, dafür ist die große Zahl der neurotisch belasteten Menschen unserer Tage ein warnendes Zeichen. Denn was ist die Neurose anders als geistige Flucht, und was ist der neurotische Mensch anders als einer, der nicht nur nicht leisten kann, sondern vor allen Dingen nicht leisten will, was ihm als Aufgabe gestellt ist — heiße diese Aufgabe nun Verzicht, Verzeihen, Erbarmen, Demut, Geduld oder wie immer sonst.

All das hängt tief mit der Entgöttlichung der Welt zusammen. Die Entgöttlichung der Welt züchtet den Menschen der Flucht. Denn Gott und die Flucht schließen einander aus: Wer an Gott glaubt, kann der Flucht nicht anhangen; wer der Flucht vertraut, kann Gottes Anhänger nicht sein. Weil aber Gott die große Stimme ist, die den Menschen zum Menschentum aufruft, darum kann der Ruf in den Gegenpol, der vielfältige Ruf in die Flucht, der durch unser Jahrhundert geht, nichts anderes als das Aufgeben des gottverliehenen Menschentums bedeuten.

Wissenswert wäre, was Tennessee Williams sich neben und zwischen den Zeilen seines Stückes gedacht hat. Wollte er einfach feststellen? Wollte er abschrecken? Wollte er belehren? Furcht und Mitleid erwecken, wie es in den Rezepten der Dramatik heißt? Eines ist gewiß, daß die Stellung des Dichters zu den in seinem Stücke gestalteten Menschen Klage ist, müde Klage über ermüdende Ausweglosigkeit, reine Klage, der keine Anklage beigemischt ist: „Ihr hättet auch anders gekonnt!"

„Quien calla, otorga", sagt ein spanisches Sprichwort. „Wer schweigt, läßt gewähren." Wann kommt der Dichter, der den seelischen Fluchttrieb unserer Zeit nicht nur feststellt, sondern sich ihm auch mit solch dramatischer Anklage entgegenwirft, wie dies etwa ein Bert Brecht gegen die Neigung zur Flucht vor menschenrechtlichen Tatsachen getan hat?

Die große Aufgabe, ähnliches für tiefere und noch bedeutsamere Bezirke zu leisten, hat noch nicht den zugleich willigen und vermögenden Dramatiker gefunden. Ob sie wohl unserer Zeit aufstehen wird, die klare, leidenschaftliche Stimme, die uns zuruft, daß nur das Antlitz, das sich bewahrt und standhält, und nicht der Rücken des Fliehenden des Menschen Wappen und Heil und Losung sein kann? Sie wird es schwer haben, diese Stimme, wenn sie kommt, denn sie wird den Namen Gottes nicht verschweigen können — und was flieht unsere fliehende Zeit mehr als den Namen dieses Einen, den sie für tot erklärt hat?

Mit abgewendetem Antlitz angstvoll in das vor ihr liegende Dunkel starrend, wundert sich unsere Zeit über die, die da sagen, daß Gott noch lebe. Das ist nicht verwunderlich. Denn nur der Geist, der widersteht und nicht flieht, der die Verwesung in sich zu neuem Heilsein ver-

wandelt und die Dürre zu Fruchtbarkeit und das Tote zu Leben und das Gift zu stärkenden Kräften — nur er weiß, was es für eine Bewandtnis um Gott hat, nur er braucht sich nicht um Nachweise für Gottes Wirklichkeit zu quälen, weil sie ihn ungesucht überwältigt in der Leben wirkenden Freiheit seines eigenen Geistes.

In der letzten Szene von Tennessee Williams „Glasmenagerie" spielt ein Leuchter mit drei brennenden Kerzen eine bedeutsame Rolle. Seine Lichter flammen auf wie ein Symbol der Hoffnung: „Vielleicht kann alles nun doch noch gut werden!" Es ist eine passive Hoffnung, die in ihrem Ausschauen nach Rettung und Heilung ganz nach außen gekehrt ist und auf das, was von dort her rettend eingreifen könnte. Aber solche Hoffnungen haben die Neigung, sich nicht zu erfüllen, und so zerplatzen sie auch in diesem Stück wie Seifenblasen.

Gleichsam für die ganze Familie dieser endgültig an ihrer Flucht Zerbrochenen löscht das Mädchen am Ende des Stückes die drei Kerzen aus, die ein Symbol jener drei Menschen sind. Dunkel steigt auf die Bühne und verschlingt Dinge und Gestalten, ehe der Vorhang über sie sinkt. Eine Handlung des Willens löscht die drei Kerzen aus, so wie die Fluchtbewegungen jener drei Wesen Handlungen eines sich treibenlassenden und doch fest zu sich entschlossenen Willens waren.

Auf einem Altarblatt hat Michael Pacher eine Szene aus der Legende des hl. Wolfgang zur Darstellung gebracht, die den heiligen Bischof in der Begegnung mit Satan zeigt. Der Versucher, grünhäutig und gehörnt und gegen den Heiligen ein böses, dolchzahniges Raubtiergebiß fletschend, trägt als sprechendstes Zeichen seines verkehrten Wesens ein Aftergesicht im Gesäß: zwei drohend blickende, rotunterlaufene Äuglein und den Schwanz statt Nase. Doch der Heilige wendet sich nicht, wie der Versucher es erwartet, zur Flucht. In der Kraft Gottes, deren Hilfe er herbeiruft, indem seine rechte Hand sich zu einem großen Kreuzzeichen wider die Erscheinung des Schrecklichen hebt, hält er stand, stellt und behauptet gegen die Fratze der Hölle das Menschenantlitz in seiner Gott-getragenen und Gott-tragenden Macht und Gnade, und unterwirft damit den, der zu unterwerfen meinte, so, daß dessen Krallenhände wie willenlos das große, aufgeschlagene Psalmenbuch entgegennehmen, das ihm sanft der Heilige aufdrängt, indes er, unbeirrt und als wäre nichts geschehen, sein Stundengebet des Gotteslobes daraus fortsetzt.

Wenn alle Kräfte, welche die Menschen darauf verwenden, sich in ihrem Willen zur Flucht zu behaupten, darauf gerichtet würden, das große, geduldige Leisten und Bestehen auf sich zu nehmen, wie hell würden dann alle Lichter, die in der Welt sind, die Bühne unseres Lebens erleuchten. So aber steigt langsam das Dunkel, und manchmal will es scheinen, als rausche der Vorhang schon, der aller Flucht, wie aller irdischen Handlung, ein Ende setzen wird.

Wer recht in Freuden wandern will . . .

Ein Ferienbrief von FRANZ HILLIG S. J.

Liebe Freunde, nun haben wir dem alten, ja dem antiken Brauch folgend unsere Wohnung abgeschlossen und sie der Obsorge guter Nachbarn empfohlen und sind dem Ruf gefolgt, der in den Hundstagen aus den Stadtmenschen Zugvögel macht. Wir sind zu unsern Freunden aufs Land hinausgezogen, wenn wir über solche Beziehungen verfügen, oder haben ganz simpel eine „Sommerfrische" aufgesucht, wie das in der guten alten Zeit hieß, und wie man es auch heute kaum treffender bezeichnen kann, trotz des kleinbürgerlichen und etwas komischen Beigeschmacks. Das Schönste an den Ferien pflegt ja freilich die selige Erwartung vor den Ferien zu sein, da noch kein Ärger über das schlechte Wetter, über Kost und Logis und sonstiges Ungemach sich an die Schwingen unserer Freude gehängt hat: all die wachsende Enttäuschung, die uns schließlich mit derselben Erleichterung dem heimischen Herd wieder zustreben läßt, mit der wir ihm just vor zwei Wochen erst entflohen waren.

Und dennoch steckt hinter der tragikomischen Maske des Urlaubsfiebers eine schöne und herrliche Wirklichkeit. Es steckt dahinter nicht mehr und nicht weniger als die Freiheit! Man hat die Stadt und den Klatsch der Reisegesellschaft hinter sich. Man hat seine Siebensachen im Quartier verstaut und sich aus einem Reisenden in einen Spaziergänger und Wandersmann verwandelt. Die letzten Höfe des Dorfes liegen hinter uns, und das ist nun der Wald! Die grün und golden strahlende Halle mit den etwas feuchten, federnden Wegen und der unablässig wechselnden Kulisse des Unterholzes, mit dem klingenden und schmetternden Konzert der Vogelstimmen und der hellen Lichtung, die sich plötzlich auftut. Welche Weite, welch würzige Luft, welche langentbehrte Seligkeit!

Habt ihr, meine Freunde, die „Lettres de mon moulin" von Alphonse Daudet mitgenommen? Das wäre jetzt so ein Buch für euch. Denn mögen wir auch all das gedruckte Zeug hinter uns gelassen haben: ganz ohne die Bücher kann man doch nicht gut Ferien machen. Und möchte euch nie ein Schulmeister diese ideale Ferienlektüre, welche die „Briefe aus meiner Mühle" sind, verschandelt haben! Hier draußen inmitten der duftenden Gräser kann man Blanquette, die weiße Ziege von Monsieur Seguin, die ihrem Herrn ins Gebirg hinein durchging und die der Wolf fraß, nur zu gut verstehen. „Du kannst dir denken, ob sie glücklich war! Keinen Pfahl mehr, keinen Strick... nichts mehr was sie hinderte, Sprünge zu machen und nach Herzenslust zu grasen! Was gab es da nicht an Kräutern! Bis über die Hörner, mein Freund! Und was für Kraut, so schmackhaft und fein gezähnt — an die tausend Sorten. Das war was andres, als der eingefriedete Rasen. Und erst die Blumen: große blaue Glockenblumen, purpurne Fingerhüte mit langen Kelchen, ein ganzer Wald von wilden Blumen voll berauschender Säfte!" Das war Urlaub,

wenn auch das dicke Ende nachkam. — Oder der Herr Unterpräfekt, den mitten auf seiner Dienstreise das grüne Eichenwäldchen verlockt, und den nach einer geschlagenen Stunde seine Leute finden, wie er hemdsärmlig und bäuchlings im Gras liegt und — Verse macht...

Ob Beamter oder Professor, ob Geschäftsinhaber oder schlichter Angestellter, hier in der Weite und Geborgenheit des Waldes kann man seine Jacke geschultert am Wanderstock tragen und ein Lied anstimmen. Jawohl, ein Lied! Ein Studentenlied, ein Wanderlied, ein Lied aus den längst versunkenen Tagen der Liebe. Einen Augenblick lang hemmt noch die Würde, die der Wandersmann in der Welt draußen bekleidet. Ein scheuer Blick vergewissert sich noch einmal, ob weit und breit auch kein unberufener Zeuge zugegen sei (lugte Spitzweg hinter jenem Baum hervor?) — und dann geht es los: „Wer hat dich, du schöner Wald..." oder: „O alte Burschenherrlichkeit!" oder: „Muß i denn, muß i denn zum Städtle hinaus!" Wißt ihr, es kommt gar nicht so sehr auf den Text an. Und wenn einem des Gesanges Gabe nicht verliehen wurde, dann tut es Horaz oder Schiller auch. Wenn nur die Stimme klingt, wenn sich nur die Lippen entsiegeln!

Liebe Freunde, haben wir nicht die Dichter verkannt? Haben wir in jenem mürrischen und steifen, auf Geld und Geltung gerichteten Leben, das nun so weit hinter uns liegt, nicht auch in den Chor derer eingestimmt, die den Dichter belächelten? „Hirngespinste, Grillen, Überschwang!" so hieß es da. Jetzt auf einmal verlangt uns nach einer Gitarre: „Hab um den Hals ein gülden Band, daran die Laute hangen..." Jetzt endlich springt die Kruste von unserm müd und mißtrauisch gewordenen Herzen: „Mein Gott, wie schön ist deine Welt!" Herrlich und jungfräulich ist sie wie am ersten Tag. Und nicht der verkniffene Blick des nüchtern und „realistisch" Denkenden ist ihr kongenial, sondern das Staunen aus Kinderaugen und der Jubel des Herzens. Hier in Gottes freier Natur erwacht das Singen der Romantik zu neuem, unbefangenen Leben. Nicht als Flucht vor der Wirklichkeit, sondern als ihr echtester Ausdruck, als ihr klarer Widerschein.

Warum soll immer nur die Gruppe der düsteren und zerquälten Dichter recht haben, die die feuchten Steine aufheben und mit ihren Taschenlampen das Nachtgewürm darunter anstrahlen? Die Dichter, die sich über die Zerfallsprodukte einer kranken Kultur beugen, die Dichter der Irrenhäuser und Nachtlokale? Wir wollen uns in den Ferien die Seele rein baden an den Quellen der Natur. Man braucht dazu kein Heide zu sein. Man braucht der Natur keine göttlichen Kräfte zu leihen. Der Wald kann uns so wenig erlösen wie das Meer oder die Alpenwelt. Auch die strahlendsten Gipfel der Schöpfung bleiben im Irdischen befangen und sind von einer geheimnisvollen Trauer umschattet, und nicht nur Gefahren des Leibes lauern an den Rändern ihrer großen Schönheit.

Und dennoch: wo ein Mensch mit christlichem Blick und christlicher Zucht der Natur begegnet, da führt sie ihn zu seinem Schöpfer. Hier ist eine besondere Nähe zu Gott, weil der Mensch an ihr weniger als anderswo verderben konnte. Hier ist eine Einfalt und Lauterkeit, die wohltut und heilt. Mag der Mensch zur Technik berufen sein, sie wird ihm doch immer wieder zur Gefahr, seine Grenzen zu vergessen. Sie verführt ihn zu Verstiegenheit und Unnatur. Sie wächst über ihn hinaus, und er wird ihrer nicht mehr Herr. Sie zwingt ihn in einen Rhythmus, der seine Nerven zerreißt, in ein gehetztes, lärmerfülltes, schemenhaftes Dasein. Wie weise war der Mythus der Griechen: Der Urlaub führt den Antäus zur Erde zurück, zur mütterlichen Natur.

Seht euch doch um, liebe Freunde, lauscht doch nur hinaus, und atmet ihn in vollen Zügen in euch hinein: diesen Frieden, diese Klarheit, diese Stille! Gewiß, auch hier noch mitten im Wald kann es geschehen, daß plötzlich der Lautsprecher eines parkenden Autos in Tätigkeit tritt, aber Gott sei Dank gibt es noch Waldwege, auf denen uns kein Kraftwagen folgt. Es gibt noch Reservationen der Stille — höchstens für Augenblicke von den blechernen, dröhnenden Vögeln aus Menschenhand überflogen — und nun ist nur noch das Rauschen der Kronen, das Murmeln des Bächleins und das Rufen des Kuckucks.

Du hockst am Boden und beobachtest voll Geduld die helle, elegant gestreifte Schnecke. Du läßt die Ameisen über deine Finger laufen und begegnest dem Käfer. Kann man nicht tiefsinnig werden über all diesem Krabbeln und Glänzen auf dem Grund des Waldbodens mit dem Sternenmeer seiner Moose und den phantastisch gekrallten Wurzeln? Oder übertreibt Hellmut von Cube in seinem „Tierskizzenbüchlein" — das, fünfzig Seiten stark, gerade etwas für die Reisetasche ist —, wenn er uns folgendermaßen hilft, den Käfer zu verstehen?[1]

„Das Volk der Käfer ist ein Volk von Eremiten, von Sonderlingen und Einzelgängern, von fahrenden Rittern, und einsamen Vaganten. Der immer andere Käfer ist bald kinderdaumengroß mit dunkelschillerndem Panzer und respektablen Zangen, bald vom Umfange eines schmalen Kiesels, leichter gerüstet, mit Fühlhörnern, die ihn weit überbrücken, bald linsenklein unter niedlicher Schildkuppel. Einmal macht er einen mehr wehrsamen, das andere Mal einen mehr gelehrsamen Eindruck, meistens aber sind beide Eigenschaften so harmonisch in ihm vereint, daß man ihn ebenso mit einem kriegerischen Gelehrten wie mit einem bärbeißig besinnlichen Krieger vergleichen kann. Der beschlagene Don Quichotte, der handfeste Bonifatius, der weise Lederstrumpf mögen seine Patrone sein."

„Wenn er sitzt, denkt er nach, sehr gesammelt unter seinem Panzer; wenn er krabbelt, tut er dies mit dem gewichtigen und zielbewußten

[1] Verlag Karl Alber, Freiburg 1948.

Eifer eines Wesens, das seiner großen Sache sicher ist; wenn er fliegt, surrend und knatternd, scheint er entweder von den Kräften besonders kühner Laune getragen oder, im Gegenteil, seine Flügel nur zum Zwecke einer unerläßlich schnellen Beförderung nach einem ganz bestimmten Punkt zu regen, ähnlich einem Professor, der einer Beobachtung wegen von einer Sternwarte zur anderen fliegt, obschon er lieber zu Fuß ginge. Eine Behausung hat er nicht; all das Seine, die Weisheit, trägt er mit sich und versucht sie in Abenteuern und Betrachtung."

Wahrhaftig, wir haben viel erlebt, wenn wir bei sinkender Sonne in unser Feriendorf heimkehren! Ein königlicher Empfang wartet unser: das sind die schleppfüßigen Rinder! Welche Würde und welche Ruhe! Das ist die Welt Homers. Das ist die Welt des Menschen, da die „Maschine", da Rad und Ruder sich noch nicht aus dem Rhythmus des Atems und des Pulsschlags gelöst hatten. Spürt ihr die Kluft, die zwischen dem segelnden Boot und dem Ochsengespann auf der einen Seite und Auto und Flugzeug auf der andern klafft? In den „Briefen vom Comer See" hat Romano Guardini diesem Problem schmerzlich nachgegrübelt. Doch wir wollen jetzt die Bücher lassen!

Es ist keinem Städter zu verdenken, wenn seine Betrachtungen vor dem Hühnerhof und Ententeich, beim Besuch der Stallungen und im Anblick der gewaltigen Gänse den Weg ins Gastronomische nehmen. Möchte uns eine reichliche Ferientafel geboten werden! Auch sie gehört zu den heilenden Kräften der Natur. Aber wenn der Herr den Leib gesättigt hat, sollte auch der Geist seine Nahrung finden in den unergründlichen „Bildern" der Natur, die der Schöpfer ersonnen hat.

Schau den Schwalben zu; sieh dort den ruhig kreisenden großen Vogel — welch ein Schweben! — oder in ihren schillernden Farben die Tauben. Aber man muß dies alles sehen, wie die Dichter, die Kinder und die Heiligen es sehen: mit großen Augen, mit fühlender Seele und so, daß diese Bilder durchscheinend werden für das, was Gott mit ihnen wohl sagen wollte.

Über das Tatsächliche der Tierwelt und der Tier-„Sitten" hat uns die Naturwissenschaft ja vieles gelehrt, was man früher nicht wußte. Aber sie hat uns auch verleitet, über der Analyse die Synthese zu verlernen. Wir zerschneiden und lösen auf, und kriegen das Ganze nachher nicht mehr zusammen. Wir können nur noch zählen und messen; wir wagen nicht mehr zu bewundern und zu verehren. Und doch enthüllen sich die letzten Geheimnisse nicht dem Mikroskop, sondern dem schauenden Geist. Ehrfurcht und Liebe erfahren mehr als zynische Neugierde. Laßt uns Ferien machen mit der Botanisiertrommel des Sammlers und Forschers, mit Pilz-Bestimmungstabellen und dem Notizbuch, aber noch mehr mit dem Herzen!

Wirklich, liebe Freunde, die Wissenschaft wird mit keinem einzigen Baum fertig! Ich denke an die Kastanie, die ich im Frühjahr am Ufer des

Ammersees sah, und die haushoch gegen den blauen Himmel aufragte, selbst ein stolzer, feierlicher Kronleuchter über und über bedeckt mit den brennenden Kerzen ihrer Blüten. Wenn man unter sie trat, wölbte sie sich wie eine grüne, sonnendurchflutete Halle empor, deren weite Räume durchtönt waren von dem klingenden Summen hunderter und aberhunderter geschäftiger Bienen, die von Blüte zu Blüte flogen und sich an ihrem Nektar berauschten. Die Naturwissenschaft gibt uns unzählbare und unschätzbare Einzelerkenntnisse, aber solchen „Baum" als Ganzes erfaßt nur der Schauende. Er ist ein Kosmos voll Schönheit und Weisheit und gibt all unseren Sinnen zu tun. Er ist ein Fest von Kraft und Klang und Duft; und daß hinter der unseren Sinnen zugänglichen Erscheinung sich nach allen Richtungen wahre Unendlichkeiten auftun, zwingt uns nur zu tieferer Ehrfurcht. Man ahnt, warum den Alten die Bäume heilig waren, Stätten webenden Lebens, Nähe des Göttlichen, und wie es noch einen Bismarck empören konnte, wenn man sie ehrfurchtslos umhieb.

Damit, ihr Freunde, ist auch eines angedeutet: Nicht ausschließlich die großen Schauspiele der Natur, die See und die Berge, die Adria oder die Fjorde, sind Quellen der Erneuerung, sondern auch die schlichte Heide irgendwo, der Feldweg und das Gehölz, der Landmann und sein spielendes Kind. Die meisten von uns müssen heute sehr bescheiden sein in ihren Reiseplänen und nicht wenige werden diesen Ferienbrief lesen als einen — Ferienersatz. Aber die bescheidenen Freuden sind nicht notwendig die geringeren, und wichtiger als der tönende Name des Reiseziels ist die Schwingungsweite der Seele.

Das freilich wünschte man allen, daß sie wieder einmal „hinaus" dürfen, nicht nur aus der überfüllten Wohnung, sondern auch aus dem alltäglichen Getrieb. Es muß nicht notwendig sehr viel bessere Luft sein, die der Urlauber und Feriengast atmet, wenn es nur eine andere ist. Der Wechsel, der Abstand, das ist das Erfrischende. Er macht allein Dreiviertel der Erholung aus. Nicht nur wissen wir nun von neuem (und das ist wahrlich wissenwert genug!), daß es die Natur gibt und wie beglückend sie ist, sondern wir gewinnen ein neues Wissen von uns selbst. In der Einsamkeit oder der Zweisamkeit der Ferien finden wir unsere Seele. Wer es geschickt anstellt, dem werden Ferientage zu Einkehrtagen. Darum, liebe Freunde, spielt die Dorfkirche nicht nur als romantische Staffage eine Rolle, sondern sie ist das Zentrum, aus dem unser ganzes Weltbegreifen sich speist, und von dem aus der Jubel des erlösten Menschen sich allmorgendlich erneuert. Das Wort des heiligen Franz von Sales hat schon einen tiefen, gerade in den Ferien erlebbaren Sinn, daß uns nämlich am Opferaltar Christi die Sonne aufgeht. Er macht uns jung. Er schenkt uns die Freude. Erst in ihm gewinnt die Schöpfung ihren Sinn, ihre Einheit, ihre Krönung.

Und während wir so unsere Wiesen- und Waldwege gehen und all den Verpflichtungen nachkommen, denen auch ein Feriengast sich nicht

entziehen kann, liegt dort drüben und da hinten unser Alltag, unser Berufsschaffen, unser Familienleben. Ganz ausklammern kann man das nicht — und wenn man es könnte, sollte man es? Das ist vielleicht nicht der geringste Wert des Urlaubs, daß er uns den Abstand zu unserm Leben schenkt. Nun sehen wir es wie aus dem Fesselballon. Erst aus dieser Höhe werden strategische Überlegungen möglich. Wir liegen alle viel zu sehr mit der Nase auf den Dingen. Dabei bleibt man unfrei. Der Abstand, den uns die Ferien schenken, ist ein gesegneter Abstand. Nicht weil er eine Flucht darstellt, sondern weil sich in ihm eine neue Lebensplanung vorbereitet. Und seien wir ehrlich, weil wir einen neuen Geschmack bekommen an den Aufgaben, die uns bald wieder erwarten. Je länger der Urlaub dauert, um so häufiger gehen die Gedanken nach Haus und ins Geschäft. Je müßiger wir herumliegen, desto schöner erscheint uns das: schaffen zu können, etwas zu leisten, Menschen etwas zu bedeuten.

Ja, die Menschen! Vielleicht war auch das gut, daß wir sie nicht mitnehmen konnten. Wir beginnen hier draußen über die Menschen unserer Umgebung nachzudenken und über unser Verhalten zu ihnen. Wie erstaunlich klärend und lösend doch so ein paar Tage Fernsein wirken können! Was in der Nähe groß und unübersteigbar schien, wird hier auf das rechte Maß zurückgeführt. Verstimmungen sind wie weggeblasen, und Überdruß wandelt sich mählich in Heimweh. Es verstößt nicht gegen den guten Geist wahrhaft entspannten Urlaubs, wenn seine letzten Tage im Zeichen aufmerksamer Einkäufe stehen, Andenken, die wir als Beute in unserm Triumphzug mitführen wollen und die etwas von dem uns gewährten Reichtum sonniger Tage auch den Zurückgebliebenen vermitteln sollen. Wem sich die echte Freude erschloß, der kann sie nicht für sich behalten. Und selbst die obligaten Ansichtskarten mit Höhenangaben und dem Lob der Heilquellen sind nicht selten so gemeint. Man möchte den blauen Himmel des Ferienglücks an alle Freunde versenden; aber daß man sich hinsetzte und den ganzen Tag hindurch Briefe schriebe, das wäre doch wohl nicht das richtige.

Ferienbriefe sollen weder dem Schreiber noch dem Leser beschwerlich fallen. Wir wollen uns also trennen, liebe Freunde. Und wie uns Emanuel Geibel die Überschrift schenkte, so soll er auch das letzte Wort haben. Wundert euch nicht, daß in seinen Versen so wenig wie in unserm Geplauder von der Last unserer Sorgen die Rede ist. Vielleicht tut es dem Menschen gut, wenigstens in den Ferien all seine Sorgen auf den Herrn zu werfen. Schließlich lebte auch Geibel nicht im Paradies. Dennoch ging ihm das Herz auf bei seiner „Morgenwanderung". Und er sang:

Die ganze Welt ist wie ein Buch,
Darin uns aufgeschrieben
In bunten Zeilen manch ein Spruch,
Wie Gott uns treu geblieben;

Wald und Blumen nah und fern
Und der helle Morgenstern
Sind Zeugen von seinem Lieben.

Wem rechte Ferien geschenkt wurden, der glaubt wieder neu an die Liebe.

Ein Biologe gegen den Materialismus

Buchbericht von ADOLF HAAS S. J.

„Dr. Lecomte du Noüy zeigt in seinem Buch ‚Human Destiny'[1] nur mit den Mitteln wissenschaftlicher Beweisführung den Irrtum der materialistischen Lehre auf. Ich wüßte niemanden, der das vor ihm unternommen hat. Es hätte sich auch keiner daran wagen dürfen, der nicht wie er die letzten Erfahrungen der Mathematik, der Physik und Chemie sowie der Biologie und der Philosophie sich zu eigen gemacht hat. ‚Human Destiny' von du Noüy ist sowohl vom Standpunkt der Wissenschaft wie von dem der Religion aus ein aufbauendes Werk. Es ist ein Buch von so fundamentaler Erkenntnis und Einsicht, wie selten mehr als ein oder zwei Bücher seiner Art in einem Jahrhundert erscheinen." Wir wären versucht, dieses überschwengliche Lob für billige Buchreklame zu halten, wenn die Worte nicht von dem großen Physiker und Nobelpreisträger Dr. Robert A. Millikan stammten. Das zwingt uns, das Werk von du Noüy nicht nur als das Zeugnis eines Biologen wider den Materialismus zu lesen und dann beiseite zu legen; der Ernst der letzten Fragen, die hier von naturwissenschaftlicher Seite angeschnitten werden, fordert zur persönlichen Auseinandersetzung heraus. „Jedermann hat teil an der Verantwortung für die Zukunft. Diese Verantwortung kann aber nur dann in einer konstruktiven Anstrengung Ausdruck finden, wenn der Mensch die volle Bedeutung seines Lebens, den Sinn seiner Mühen und Kämpfe begreift, und wenn er sich den Glauben bewahrt an die hohe Bestimmung der Menschheit. Es ist der Zweck dieses Buch, diesen Glauben dadurch zu festigen, daß es ihm eine wissenschaftliche Grundlage gibt. Der Verfasser hofft, daß die dem Leser zugemutete Anstrengung belohnt werde durch die klare Anschauung von den wichtigsten Problemen aller Zeiten" (S. 8; wir zitieren nach der deutschen Ausgabe).

Lecomte du Noüy schrieb sein Buch nicht in erster Linie für überzeugte Gläubige; es ist vielmehr für diejenigen gedacht, die an der Richtigkeit ihres naturwissenschaftlichen Weltbildes zweifeln, die um einen über den engen Horizont ihrer persönlichen Interessen hinausreichenden Sinn ihrer Mühen und Leiden ringen, für alle diejenigen endlich, die auf Grund der Menschenwürde an eine kosmische Sendung des Menschen glauben oder doch wenigstens zu glauben wünschen.

Auch die Methode, mit der der berühmte Biologe ans Werk geht, ist beachtenswert: „Wir können heutzutage kaum erwarten, den Atheismus dadurch zu vernichten, daß wir mit herkömmlichen Argumenten an die Gefühle der Massen appellieren, wie das früher, als sie noch unwissend waren, Erfolg versprach. Wir können Panzer nicht mit Kavallerie und Flugzeuge nicht mit Pfeil und Bogen bekämpfen. Die Naturwissenschaft hat dazu gedient, die Religion zu erschüttern. Die Naturwissenschaft muß dazu dienen, sie wieder zu festigen. Die Welt hat sich in den

[1] Deutsche Ausgabe. Die Bestimmung des Menschen. Von Pierre Lecomte du Noüy. (296 S.) Stuttgart 1948, Deutsche Verlagsgesellschaft. Geb. DM 8.50

letzten fünfhundert Jahren entfaltet. Es ist wichtig, daß wir das einsehen und uns den neuen Verhältnissen anpassen. Wir reisen nicht mehr in der Postkutsche und verbrennen keine Hexen mehr, wie es im 17. Jahrhundert mancherorts geschehen ist. Ansteckende Krankheiten behandeln wir nicht mehr mit Purgativ und Aderlaß, aber im Kampf gegen die größte Gefahr, welche jemals die Menschheit bedroht hat, benutzen wir immer noch die gleichen Waffen wie vor 2000 Jahren und erkennen nicht, daß uns große Mengen mächtiger Waffen erreichbar sind, die uns einen sicheren, wenn auch keinen sofortigen Sieg gewährleisten" (S. 14).

So versucht du Noüy, den Materialismus mit dessen eigenen Waffen, auf dessen eigenem Grund und Boden zu schlagen. Er deckt besonders in den beiden ersten Teilen seines Buches (nur diese Abschnitte des Werkes wollen wir im folgenden betrachten) so schwerwiegende Schwächen in den naturwissenschaftlichen und mathematischen Gedankengängen der Materialisten auf, daß seine Ausführungen das Denkgebäude des Materialismus bis in die Grundlagen erschüttern.

Die Relativität unseres wissenschaftlichen Weltbildes

Die naturwissenschaftlichen Tatsachen mußten es sich von jeher gefallen lassen, im Sinne des Materialismus gedeutet und verabsolutiert zu werden. Deshalb weist Lecomte du Noüy zuerst nachdrücklich auf die Relativität unseres Weltbildes hin, das im wesentlichen auf der Arbeit unserer Sinne und unseres Gehirns beruht. Wir können diesem Weltbild — ebenso wie dem vielgepriesenen „gesunden Menschenverstand" — kein blindes Vertrauen schenken. Die Relativität unserer optischen Eindrücke, um nur ein Beispiel zu nennen, ist uns schon lange geläufig. Ein Geschoß, das auf der Erde in gerader Linie zu fliegen scheint, hat in Wirklichkeit eine Flugbahn, die in Bezug auf ein größeres System, z. B. unsere Nachbarsterne, am ehesten einem Korkzieher ähnelt. Ein Stück Stahl ist scheinbar ein fester Körper; Röntgenstrahlen zeigen uns aber, daß er porös ist. Die modernen Stofftheorien endlich sagen uns, daß er in Wirklichkeit aus Billiarden winziger Welten besteht, die sich in rasender Geschwindigkeit bewegen und keine Berührung miteinander haben. Wir erkennen, daß bei all diesen Beobachtungen der Maßstab es ist, der die Erscheinungen relativiert. Es kommt also auf das System der Bezüge an.

Machen wir uns das an einem einfachen Beispiel klar: „Wir wollen annehmen, daß wir zwei Pulver zur Verfügung haben, ein weißes (Mehl) und ein schwarzes (fein gemahlene Holzkohle oder Ruß). Mischen wir sie, so bekommen wir ein graues Pulver, das heller ist, falls es mehr Mehl enthält, und dunkler, wenn mehr Ruß darin ist. Ist die Mischung nach unserem Beobachtungsmaßstab (d. h. ohne die Hilfe eines Mikroskops) vollkommen, so haben wir ein graues Pulver vor uns. Nun wollen wir annehmen, daß ein Insekt von der Größe der Mehlkörner oder Rußflocken in dem Pulver herumkriecht. Für dieses Insekt gibt es kein graues Pulver, sondern nur schwarze und weiße Blöcke. In seinem Beobach-

tungsmaßstab existiert die Erscheinung graues Pulver nicht" (S. 28/29). Ändern wir den Maßstab der Beobachtung, so begegnen wir neuen Erscheinungen. Wir können deshalb etwas überspitzt sagen: Der Beobachtungsmaßstab ist es, der neue Erscheinungen schafft oder eröffnet. Diese Erkenntnis wurde schon von dem hervorragenden Schweizer Physiker Charles-Eugène Guye (gestorben 1942) klar herausgearbeitet.

Wie steht es nun mit dem naturwissenschaftlichen Denken, das die Materialisten von jeher für sich beansprucht haben und von dem sie behaupten, daß es als einziges wissenschaftlich begründet sei? Die wichtigste Methode der Naturwissenschaften ist die Analyse. Je tiefer wir nun die Analyse vortreiben, um so weiter entfernen wir uns von dem Hauptproblem, das es am Anfang zu lösen galt. Wir verlieren es aus den Augen und würden uns einer fundamentalen Täuschung hingeben (einer Täuschung, der die Materialisten oft zu erliegen scheinen), wenn wir glaubten, es mit Hilfe der analysierten Erscheinungen wieder zu erreichen. Auch hier mag uns ein einfaches Beispiel zu Hilfe kommen. Wir nehmen an, „daß ein gewissenhafter und kluger Beobachter den Wunsch habe, die Gesetze zu studieren, nach denen menschliche Gemeinschaften regiert werden. Nachdem er alle Länder der Welt bereist hat, kommt er zu dem Schluß, daß es vielleicht nützlich sei, zunächst den allen Gemeinwesen gemeinsamen Bestandteil, nämlich den Menschen, zu untersuchen. In der Tat erscheint es nur logisch, daß die Gesetze des menschlichen Zusammenlebens auf den Eigenschaften und Charakterzügen des menschlichen Individuums beruhen. Deshalb beginnt unser Beobachter das Studium des menschlichen Einzelwesens. Dabei überschreitet er, ohne es zu merken, eine Schwelle, deren Überquerung in umgekehrter Richtung ihm nicht möglich sein wird; denn die Psychologie der Massen läßt sich nicht aus der Individualpsychologie ableiten. Da er von der Einheit der Wissenschaft überzeugt ist, d. h. von der Tatsache der Wechselbeziehung aller Erscheinungen in der Welt und weiter von der Tatsache, daß eine vollständige Kenntnis der Grunderscheinungen automatisch zur Kenntnis der komplexeren Erscheinungen führen muß, stellt er fest, daß seine Unkenntnis des menschlichen Körpers ein erstes Hindernis bedeute und daß die Ursachen des menschlichen Verhaltens notwendigerweise im Studium der menschlichen Anatomie und Physiologie zu finden seien. Hierbei überquert er, wiederum unbewußt, eine neue Schwelle, welche Überquerung so wenig umkehrbar ist wie die erste. Die Physiologie führt ihn natürlich zur Biochemie: die dritte irreversible Schwelle. Um gewisse Einzelheiten der Biochemie zu verstehen, wird er gezwungen, sich der anorganischen Chemie zuzuwenden, welche deren notwendige Grundlegung ist, wobei eine vierte Schwelle so leicht wie die übrigen überschritten wird. Um sich treu zu bleiben, beschäftigt er sich nicht nur mit Molekülen, sondern auch mit deren Bestandteilen, den Atomen und natürlich mit den subatomaren Elementen: den Elektronen, Protonen usw. Das ist die letzte Schwelle. Wenn er diesen Punkt erreicht, ist es ihm unmöglich, durch Anwendung der umgekehrten Methode seine Spuren bis zu einem der ursprünglichen Probleme zurückzuverfolgen" (S. 35/36).

Aus diesem Beispiel wird klar, daß man nicht unbesehen bestimmte Beobachtungsstufen überschreiten kann, weil es eben keinen Weg mehr zurück gibt. Natrium ist ein Metall und Chlor ein Giftgas, die Verbindung beider ergibt Chlornatrium, unser alltägliches Kochsalz. Keine Eigenschaft der Atome läßt uns die Eigenschaften des Salzes streng voraussehen. Noch weniger lassen sich die Eigenschaften der leblosen Materie mit den Eigenschaften des Lebendigen verketten. Ebenso gibt es keinen Weg zurück vom Seelenleben des Menschen zu physikalisch-chemischen Eigenschaften.

Die Unmöglichkeit einer zufälligen Entstehung des Lebens

Das Ziel der Naturwissenschaft ist, Voraussagen zu treffen, die das Ergebnis des systematischen Studiums einer ausnahmslosen Aufeinanderfolge von Tatsachen sind. Die Voraussage gründet meist in einem mathematisch formulierbaren Gesetz. Dieses Gesetz — das uns oft die Illusion vortäuscht, als verständen wir den darin beschriebenen Mechanismus — gründet wiederum auf der heute allgemein angewandten statistischen Methode, wobei also die auf einer Beobachtungsstufe erzielte Genauigkeit auf der Anzahl der betrachteten Elemente beruht. Am Beispiel der Versicherungsstatistik ist uns diese Methode einsichtig. Dabei müssen wir aber festhalten, daß statistische Berechnungen nur angewandt werden können, wenn die zahlreichen Einzelelemente tatsächlich dem Zufall unterliegen. Wenn wir z. B. im Spiel eine Münze hochwerfen, so wird — wenn wir nur oft genug werfen — die Kopfseite ungefähr ebenso oft wie die Zahlseite der Münze erscheinen. Das gilt aber nur, wenn allein der Zufall den Wurf bestimmt, d. h. wenn die Münze nicht unsymmetrisch gebaut ist, so daß entweder „Kopf" oder „Zahl" bevorzugt wird. Welch genaue Ergebnisse wir durch dieses Gesetz des Zufalls erhalten, zeigt sich z. B. an dem einfachen physikalischen Gesetz des Gasdrucks. In einem Behälter sind die Gasmoleküle mit verschiedener Geschwindigkeit wahllos in allen Richtungen in Bewegung und stoßen gegeneinander und gegen die Behälterwand. Im Durchschnitt wird die Summe der Stöße pro Sekunde und Flächeneinheit an jeder Stelle der Oberfläche die gleiche sein, d. h. der Druck ist überall gleich. Wir wissen wohl, daß streng genommen ein Quadratzentimenter nicht immer die gleiche Zahl von Stößen pro Sekunde erhält; aber in der ungeheuren Zahl der Zusammenstöße werden diese Unterschiede so klein, daß sie vernachlässigt werden können. Auf ein Kubikzentimeter kommen ja bei normalem Luftdruck und Null Grad Celsius etwa 3 mal 10^{19} (30 Trillionen) Moleküle. Es ist einleuchtend, daß tausend Stöße mehr oder weniger kaum gemessen werden können und vernachlässigt werden dürfen. Wollten wir uns nicht der statistischen Methode bedienen und die Aufgabe genau ausrechnen, so müßten wir 3 mal 10^{19} verschiedene Differentialgleichungen aufstellen. Würde ein Rechner in der unvorstellbar schnellen Zeit von 1 Sekunde ein Molekül berechnen können, so bräuchte man doch zur Bewältigung der Gesamtaufgabe etwa 20 Milliarden Menschenleben. Das macht uns in

drastischer Weise klar, warum wir die auf Wahrscheinlichkeit gegründete statistische Methode anwenden müssen.

Nun gibt es aber Fälle, in denen die eben genannten kleinen Unterschiede (Modifikation genannt) von tausend Stößen wichtig werden können. Denken wir uns zwei gasgefüllte Gefäße von einem Kubikzentimeter Inhalt miteinander durch eine kurze Röhre verbunden. Der Druck wird sich in beiden Gefäßen sofort ausgleichen. Die minimalen vorhandenen Unterschiede können, wie wir aus obigem Beispiel ersehen haben, wegen der ungeheuren Zahl von Molekülen vernachlässigt werden. Wir wollen nun aber die Gefäße so zusammenschrumpfen lassen, daß jedes Gefäß statt 30 Trillionen nur noch 10 Moleküle enthält. Sobald jetzt ein Molekül von dem einen Gefäß ins andere wandert, fällt der Druck im ersten Gefäß um 10% und steigt um 10% im zweiten. Wir erhalten einen Unterschied von 20%. Diese Modifikation ist also beträchtlich. Das Gesetz von der Gleichheit des Druckes wird auf dieser Beobachtungsstufe zur Ausnahme. Nun kann der Mensch allerdings keine Gefäße herstellen, die nur 100 oder 1000 Moleküle enthalten, wohl aber die Natur. Lebende Organismen enthalten „Musterelemente", die eine außerordentlich wichtige Rolle spielen und die gerade wegen der kleinen Zahl der Moleküle der obigen Größenordnung zugehören, bei denen also die Gesetze des Zufalls keine Anwendung mehr finden können.

Um das gleiche Problem von einer neuen Seite zu beleuchten, müssen wir den Begriff der Wahrscheinlichkeit etwas genauer fassen. Unter der Wahrscheinlichkeit eines Ereignisses verstehen wir das Verhältnis der Zahl von Fällen, die das Ereignis begünstigen, zur Gesamtzahl der Möglichkeiten, wobei alle möglichen Fälle als gleich wahrscheinlich angesehen werden. Beim Spiel mit der Münze „Kopf oder Zahl" ist die Anzahl der möglichen Fälle 2 (Kopf oder Zahl), die Wahrscheinlichkeit also 1 (die Zahl der jedem Spieler günstigen Fälle) geteilt durch 2 oder 0,5. Beim Würfel wäre die Wahrscheinlichkeit demnach $^1/_6$ oder 0,1666. Wie groß ist die Wahrscheinlichkeit, daß wir beim Würfeln nacheinander 5 werfen? Sie ist gleich dem Produkt der beiden Wahrscheinlichkeiten $^1/_6$ mal $^1/_6 = {}^1/_{36}$ oder 0,0277. Wollen wir 5 mal die gleiche Zahl nacheinander werfen, so ist die Wahrscheinlichkeit nur $^1/_{7776}$ oder 0,00013. Die Wahrscheinlichkeit nimmt rasend schnell ab. Um 10 mal die gleiche Zahl nacheinander zu bekommen, beträgt die Wahrscheinlichkeit nur noch $^1/_{60466176}$ oder etwa 0,000000016. Haben wir in einer Glasröhre ein Pulver, das aus tausend weißen und darüber aus tausend schwarzen Teilchen besteht, wobei die Teilchen in der engen Glasröhre einzeln übereinander zu liegen kommen, so werden sich die Teilchen beim Umschütteln in einer anschließenden Glaskugel so durcheinander mengen, daß ein graues Pulver entsteht. Jedes weitere Schütteln wird den Eindruck des grauen Pulvers nicht verändern können. Die Wahrscheinlichkeit, daß die 1000 weißen Teilchen durch Schütteln völlig von den 1000 schwarzen Teilchen getrennt werden, ist gleich 0,489 mal 10^{-600}, das ist eine Dezimalzahl, bei der die Zahl 489 auf 600 Nullen hinter dem Komma folgt, das wären in einem gewöhnlichen Buch etwa 12 Zeilen mit Nullen.

Nach diesen vorbereitenden Erörterungen können wir nun die entscheidende Frage stellen: Welche Wahrscheinlichkeit können wir für das spontane Erscheinen des Lebens auf Erden ermitteln? Die Frage ist so ungemein verwickelt, daß wir das Problem wesentlich vereinfachen müssen, um es zugänglich zu machen. Wir betrachten daher das rein zufällige Erscheinen gewisser Bestandteile des Lebens, gewisser großer Moleküle z. B. der Proteine. Sie haben alle eine sehr beträchtliche Asymmetrie. Diese Asymmetrie kann durch eine Zahl zwischen 0,5 und 1 ausgedrückt werden, wobei 1 einem Maximum an Asymmetrie (in unserem früheren Beispiel: alle schwarzen Teilchen sind von den weißen getrennt), 0,5 dagegen der vollen homogenen Verteilung (schwarze und weiße Teilchen in der Röhre gleich verteilt) entspricht. Charles-Eugène Guye hat nun Berechnungen angestellt für ein Molekül vom Asymmetriegrad 0,9, das aus 2000 Atomen besteht, wobei als weitere Vereinfachung noch angenommen wurde, daß diese Atome nur von zwei verschiedenen Arten sind (während in Wirklichkeit im Eiweißmolekül wenigstens vier vorhanden sind) und das Atomgewicht 10 haben. Das Molekulargewicht wäre also 20000. „Die Wahrscheinlichkeit, daß ein Gebilde mit dem Asymmetriegrad 0,9 unter diesen willkürlich vereinfachten Bedingungen, die zur Wahrscheinlichkeit beitragen, zustande kommt, wäre, sofern nur der Zufall berücksichtigt wird:

$$2{,}02 \text{ mal } 10^{-321} \text{ oder } 2{,}02 \times 1/10^{321}.$$

Die Masse, die für das Eintreten solcher Wahrscheinlichkeit nötig wäre, übersteigt alle Vorstellungen. Sie würde einen Kugelraum füllen, dessen Radius so lang wäre, daß ihn das Licht erst in 10^{82} Jahren durchmessen könnte. Solcher Raum ist unvergleichlich größer als das Weltall einschließlich der fernsten Sternsysteme, deren Licht uns schon nach 2 mal 10^6 (2 Millionen) Jahren erreicht. Kurz gesagt, wir müßten uns einen Raum vorstellen, der 1 Quinquillion Quinquillion Quinquillionen mal größer ist als das Einsteinsche Weltall (Charles-Eugène Guye). Die Wahrscheinlichkeit, daß ein einziges Molekül von so hoher Asymmetrie allein durch Zufall und normale thermische Erschütterung zustande kommt, ist praktisch gleich Null. Selbst wenn wir 500 Billionen Erschütterungen pro Sekunde (5 mal 10^{14}) annehmen, was der Größenordnung der Lichtfrequenz (Wellenlängen zwischen 0,4 und 0,8 Mikron) entspricht, so finden wir, daß die Zeit, die durchschnittlich benötigt wird, um ein solches Molekül (Asymmetriegrad 0,9) in einer Masse vom Volumen unserer Erdkugel zu bilden, 10^{243} Milliarden Jahre beträgt (eine 1 mit 243 Nullen). Nun dürfen wir aber nicht vergessen, daß die Erde erst seit 2 Milliarden Jahren besteht, und daß das Leben vor etwa einer Milliarde Jahren erschienen ist, nachdem die Erde abgekühlt war (1 mal 10^{19})“ (S. 51/52).

Wir wollen nicht aus dem Auge verlieren, daß es in obigen Ableitungen nicht um das Leben selbst geht, sondern nur um ein einziges Molekül, das als Baustoff des Lebens gilt. Welche unvorstellbaren Zahlen würden erscheinen, wenn wir die Wahrscheinlichkeit für das Erscheinen auch nur einer einzigen lebenden Zelle mathematisch erfassen könnten!

So bleibt kein anderer Ausweg: Das Leben entzieht sich vollständig den Gesetzen des Zufalls. Es wird geboren nicht aus der chaotischen Vielfalt einer Mischung von Gasen, sondern aus dem geordneten Zusammenwirken einer Vielfalt. Mögen wir mit Eddington auch einen „Anti-Zufall" auf den Plan rufen, einen „Betrüger", der planmäßig die Gesetze der großen Zahlen und die statistischen Gesetze durchbricht — wir sind auf jeden Fall zur Erklärung des Erscheinens von Lebewesen auf der Erde gezwungen, die Grenzen unserer naturwissenschaftlichen Bemühungen zu überschreiten in ein transphysikalisches und transbiologisches Gebiet hinein.

Die telefinalistische Auffassung des Lebens

Ein Grundpfeiler der modernen anorganischen Naturwissenschaft ist die Verbindung des zweiten thermodynamischen Gesetzes (ein abgesondertes, stoffliches System kann niemals denselben Zustand zweimal durchmachen; jeder nachfolgende Zustand bedeutet eine endgültige Verminderung seiner vorhandenen Energie) mit dem Wahrscheinlichkeitskoeffizienten. Aus dieser Gesetzlichkeit müssen wir folgern, daß die Welt einem Gleichgewichtszustand zustrebt, in dem alle heute noch vorhandene Asymmetrie ausgeglichen sein wird und absolute Kälte herrscht. Dieser anorganischen Entfaltung zu einem ständig zunehmenden Ausgleich der Energien und einer ständig zunehmenden Symmetrie steht aber eine andere, dem Zufall und der Wahrscheinlichkeit entrückte Entfaltung zu immer reicherer Ungleichförmigkeit und Mannigfaltigkeit entgegen: die Entfaltung der Lebewesen. Diese Entfaltungstendenz zu funktionell wie strukturell immer reicherer Mannigfaltigkeit — heute gipfelnd im Gehirn des Menschen — können wir nicht als eine im zweiten Abschnitt erwähnte „seltene Modifikation" bezeichnen; denn sie behauptet sich seit über einer Milliarde Jahre (das wahrscheinliche Alter des Lebens) in „herrlicher Unbekümmertheit um das vom Menschen aufgestellte Gesetz." Dieser gewaltige Unterschied ist heute der unüberwindliche Stein des Anstoßes, das unübersteigbare Hindernis auf dem Weg des alles in einen Topf werfenden Materialismus. Dem Versuch, die biologische Entwicklung der anorganischen unterzuordnen, halten wir eine treffende Bemerkung du Noüys entgegen: „Der altmodische Materialist, der ehrlich überzeugt ist, daß das menschliche Leben ohne Ursache und Ziel sei, daß der Mensch ein unverantwortliches Stückchen Materie und einem Malstrom sinnloser Gewalten ausgeliefert sei, erinnert uns an die köstliche Bemerkung des geistreichen Philosophen Whitehead: ‚... Forscher, welche ihr Leben dem Ziele widmen, seine Ziellosigkeit nachzuweisen, bilden einen interessanten Forschungsgegenstand.'" (S. 60).

Haben wir dem Zufall bei der Erklärung des Lebendigen ein für allemal die Türe gewiesen, so haben wir gleichzeitig notwendigerweise einer anderen Erklärung Einlaß gewährt: dem Finalismus (Prinzip der Zielstrebigkeit). Wie Lecomte du Noüy meint, wurde der Finalismus von einer großen Zahl wohlmeinender Forscher so gründlich mißverstanden

und falsch dargestellt, daß wir heute mit Recht diese finalistischen Deutungen als überholt ansehen dürfen. Er sieht den Grund darin, daß diese „Finalisten" glaubten, ihr Prinzip sei artbegrenzt; so verrannten sie sich oft in wilde Spekulationen gegenüber den Wundern der Einzelanpassung, wobei sie den Gesamtkomplex der Lebensentfaltung aus dem Auge verloren und dadurch bei der Lösung des Hauptproblems versagten.[2]

Lecomte du Noüy führt nun eine neue finalistische Betrachtungsweise ein, einen Finalismus mit einem fernen, die ganze Entfaltung umfassenden Ziel, für den er den Ausdruck „Telefinalismus" prägt. Wir sollen dabei vorübergehend die Einzelheiten der Entfaltung, sowie ihren Mechanismus, von dem wir so wenig wissen, vergessen, und das Werk der Schöpfung als dynamisches Ganzes betrachten, wobei wir ungeheure geologische Zeiträume durchmessen müssen. So wie wir den Gesamteindruck eines Domes, den der Baumeister gewollt hat, erst dann erfassen, wenn wir den nötigen Abstand zum Bauwerk gewonnen haben, so müssen wir auch im Lebendigen den Gesamteindruck der Lebensentfaltung zu erfassen suchen.

Was ist nun nach du Noüy das umfassende Endziel und damit auch die Sinngebung der universalen Entwicklung des Lebens? In einer Reihe von inhaltsreichen Kapiteln wird uns an Hand des evolutionistischen Tatsachenmaterials dieser Sinn nahegebracht. Wir wollen im folgenden nur einige Grundgedanken herausstellen.

Die Problematik der Evolution

Nach den neuesten Quellen (Beobachtung der Radioaktivität) können wir das Alter der Erde auf etwa 2 Milliarden Jahre — keinesfalls mehr! — ansetzen. Für die Sonne ist es nach Eddington wenig wahrscheinlich, daß ihre Entstehung mehr als 10 Milliarden Jahre zurückliegt. Die Frage nach der Entstehung des Lebens, die vielleicht mit dem Ursprung der Proteine zusammenhängt und natürlich wesentlich geheimnisvoller ist, läßt der Verfasser beiseite und betrachtet nur das Problem der Lebensentfaltung. Damit beginnt aber auch die lange Reihe des „Wir wissen es nicht!" Hat das Leben mit einer Zelle begonnen oder ist nichtzelluläres Leben dem zellulären vorausgegangen? Wir wissen es nicht! Wir kennen wohl eine Anzahl nichtzelliger Organismen, deren Körper sogar beträchtliche Ausmaße annehmen kann (z. B. die Alge Caulerpa prolifera).

Zwischen Pflanzen und Tieren bemerken wir von Anfang an zugleich eine Verwandtschaft und eine grundlegende Verschiedenheit. „Die aktive Basis, die nährende Flüssigkeit der Tiere ist das Blut; das Blut der höheren Tiere enthält weiter eine grundlegende Substanz, den Hämoglobin genannten roten Blutfarbstoff, der den Sauerstoff nach den Zellen trägt,

[2] Unseres Erachtens krankt das Finalitätsproblem freilich auch an einer grundsätzlichen Ungeklärtheit wichtiger Begriffe. Man unterscheidet viel zu wenig das auf ein Gut gerichtete Naturstreben (appetitus naturalis), Zielstrebigkeit, Sinnerfülltheit und Nützlichkeit — Begriffe, die wir auf Grund des vorliegenden Tatsachenmaterials eindeutig festlegen müßten, deren häufige Verwechslung aber zu den zahlreichen finalistischen Mißdeutungen geführt hat. Da der Verfasser des Buches auf diesen Punkt nicht zu sprechen kommt, wollen wir die Kritik am alten Finalismus nicht weiter verfolgen.

um die Abfallstoffe zu verbrennen. Das Hämoglobinmolekül ist sehr groß und äußerst kompliziert; sein Aufbau ist bei jeder Art verschieden (mittleres Molekülgewicht 60000). In chemischer Hinsicht steht das Hämoglobin dem Kreislaufpigment der Pflanzen und Algen, dem Chlorophyll (Molekülgewicht 904) ziemlich nahe. Es besteht also eine Verwandtschaft; aber während Hämoglobin durch das Vorhandensein eines Eisenatoms in seinem Molekül gekennzeichnet wird, baut sich das viel einfachere Chlorophyll um ein Magnesiumatom auf. Um die Sache noch weiter zu komplizieren, enthält das Blut gewisser Gliedertiere und Mollusken — niedere Tiere und Vorläufer der höheren — ein Pigment mit einem je nach der Art zwischen 400000 und 6700000 schwankenden Molekülgewicht, welches anstatt eines Eisen- oder Magnesiumatoms ein Kupferatom enthält (so z. B. gewisse Schnecken). Wie hat sich der chemische Übergang vom einen zum andern vollzogen? Das ist, offen gestanden, unvorstellbar, und doch ist die Hypothese eines plötzlichen Auftauchens unbefriedigend. Irgendeine Art von Übergang muß stattgefunden haben. Vielleicht werden wir es niemals wissen." (S. 76/77.)

Wir können beim heutigen Stand des Wissens unmöglich einem bestimmten Lebewesen vor einem anderen den Vorzug geben oder eines vom anderen ableiten. Wir dürfen nur sagen, daß mit dem Auftauchen der primitiven Blaualgen (Cyanophyceae) ein gewaltiger Schritt getan ist. Sie ähneln den Bakterien in ihrer geschlechtlosen, einfach durch Teilung ausgeführten Vermehrung und im Mangel eines echten Kernes. Nun geschieht „eines Tages" der Schritt zu den Grünalgen mit einem echten Kern und der Einführung der geschlechtlichen Fortpflanzung. Stammen nun die Grünalgen von den Blaulagen ab? Der Unterschied ist so ungeheuer und der Mechanismus des Übergangs so unvorstellbar, daß wir wiederum bekennen müssen: Wir wissen es nicht! Zugleich tritt mit der geschlechtlichen Zeugung ein ganz neuer, unerwarteter Zyklus auf: Geburt und Tod des Individuums! Geschlechtslose Einzeller kennen keinen eigentlichen Tod; sie sind „potentiell unsterblich" und würden mit ihrer aus der fortgesetzten Teilung entstandenen Masse bald alles erdrücken, wenn nicht in äußeren Gewalten Tod und Vernichtung an sie herantreten würde. Mit der geschlechtlichen Fortpflanzung wird diese „potentielle Unsterblichkeit" des Individuums beseitigt, aber dafür in der Kreuzung eine neue Möglichkeit zu weiterer Veränderung und Bereicherung geschaffen. Diese Umwälzung ist gewaltig! Du Noüy hält sie für ebenso wichtig und unbegreiflich wie das Auftauchen der Säugetiere. „So führt die Geburt eines schon entfalteten Einzelwesens am Ende eines Zeitraumes, dessen Dauer mit der Art wechselt, seinen Tod herbei. Nachdem es einem oder mehreren Individuen das Leben weitergereicht hat, verschwindet es und geht wieder ein in die Welt des Anorganischen, aus der es sich in wunderbarer Weise erhoben hatte. Wir können sagen, daß vom evolutiven Standpunkt aus der Tod die größte Erfindung der Natur ist. Von nun an schreitet die progressive Entfaltung stets vermittels und durch vergängliche Einzelwesen fort, wie eine Melodie aus einzelnen Noten geboren wird, welche wieder in der Stille versinken und nur eine Erinnerung zu-

rücklassen. Das kurzlebige Individuum bildet das Urelement der biologischen Evolution, ebenso wie in Zukunft das psychologische Individuum den wesentlichen Faktor bei der Entfaltung des Geistes bilden wird. Bis zum Beweis des Gegenteils kann man sagen, daß die natürliche Entfaltung seit der Tatsache des Todes versucht hat, der Herrschaft der Statistik über die anorganische Welt zu entgehen, und daß sie dem Anbruch der menschlichen Freiheit den Weg bereitet hat" (S. 80).

Es ist unmöglich, im Rahmen unseres Berichtes mit dem Verfasser durch die einzelnen geologischen Zeiten zu wandern, um festzustellen, wie die aufsteigenden Reihen der lebendigen Entfaltung sich verbinden lassen und wo vor allem die Lücken klaffen. Auf jeden Fall erscheinen schon in sehr frühen geologischen Zeiten neben einer sehr primitiven Wasservegetation eine Fülle von Tierarten, Würmern (Anneliden), Mollusken, gegliederten Trilobiten und großen Krustentieren.[3] Im silurischen Zeitalter bargen die Meere prächtige, mit Knochenpanzern bewehrte Fische, Kopffüßler, Armfüßler u. a., eine reichgestaltete Fauna also, die schon die gleichen Organe (Leber, Niere, Herz usw.) besaßen wie ihre Nachfahren bis zum Menschen. Wir wollen nicht vergessen: Das soll vor etwa 300 Millionen Jahren gewesen sein! Damals existierte wahrscheinlich noch keine Pflanze auf festem Boden. Die erste noch recht kümmerliche Landpflanze (Psilophyton) erscheint erst im Devon. Die mächtige Steinkohlenflora mit Riesenfarnen und bis 20 m hohen Cordaiten liegt wieder 75 bis 100 Millionen Jahre später. Über weitere Millionen Jahre hinweg erreichen wir endlich die ersten Nacktsamigen (Cycadeen und Gingkoceen) und schließlich unsere Koniferen, die wichtigen Bäume unserer Wälder. Der heute noch lebende Sequoia-Baum, eine Riesen-Zypresse, ist der Zeitgenosse der ungeheuren Dinosaurier gewesen.

Angesichts des gewaltigen paläontologischen Tatsachenmaterials, das auf jeden Betrachter einen solch bestechenden Eindruck macht, bekennt Lecomte du Noüy, daß es fast unmöglich ist, heute kein Evolutionist zu sein. Aber er setzt doch so gewaltige Fragezeichen in die Art der Entfaltung, wie sie sich etwa ein Neodarwinist denkt, daß wir uns für den bisher üblichen Evolutionismus kaum mehr mit gutem Gewissen entscheiden können. Ein bestechender Eindruck darf uns nicht über den Mangel an Beweisen hinwegtäuschen. Was bleibt z. B. für eine wirkliche Abstammung des Menschenleibes übrig, wenn der Verfasser S. 84 schreibt: „Der physische Mensch kann nur als das Ergebnis einer Reihe von Lebewesen betrachtet werden, welche auf die primitiven Formen des Lebens zurückgehen. Das berechtigt uns nicht zu sagen, daß irgendein bestimmtes Tier des Archaikums oder Mesozoikums oder irgendeines anderen Zeitalters der Urahne des Menschen sei. Wir haben keine wirklichen Beweise." Das gilt auch für so manches als Musterbeispiel angeführte Zwischenglied; man denke nur an den Archaeopteryx, die „Zwischenstufe" zwischen Reptilien und Vögel, der sich im lithographischen Schiefer des älteren Jura in wundervoller Weise erhalten hat. Auch von ihm muß der

[3] Vgl. die Übersichtstafel, die aus praktischen Gründen an den Schluß des Heftes gesetzt wurde.

Verfasser bekennen: „Trotz der Tatsache, daß er unbestreitbar mit den beiden Klassen der Reptilien und Vögel verwandt ist (die Verwandschaft wird durch die Anatomie und Physiologie heute lebender Exemplare bewiesen), sind wir nicht einmal berechtigt, den Ausnahmefall des Archaeopteryx als ein echtes Bindeglied zu betrachten. Mit Bindeglied meinen wir ein notwendiges Durchgangsstadium zwischen verschiedenen Klassen, wie z. B. Reptilien und Vögel oder zwischen kleineren Gruppen. Ein Tier, welches Merkmale zweier verschiedener Gruppen aufweist, kann nicht als echtes Bindeglied behandelt werden, solange nicht die Zwischenstufen gefunden worden sind und solange der Mechanismus des Übergangs unbekannt bleibt" (S. 89). Ein weiteres Rätsel ist das Erscheinen der Homothermie (Stetigkeit der Bluttemperatur) bei den Vögeln, wodurch die Tiere in hohem Grad von der Bindung an die Umgebung befreit wurden. Sie bedeutet einen ebenso riesenhaften wie rätselhaften Fortschritt in der Entfaltung. So stellt uns die Evolution vor eine Menge bis jetzt unlösbarer Fragen.

Telefinale Sinngebung der Evolution

Trotz der fast ausweglos erscheinenden Problematik der einzelnen Evolutionsschritte gibt der Verfasser von „Human Destiny" den Gedanken einer lebendigen Gesamtentfaltung nicht auf. Er glaubt allerdings das Entfaltungsgeschehen selbst nur verständlich machen zu können durch Einführung einer „Telefinalität", einer Endbestimmtheit, welche die Entfaltung als Ganzes lenkt. Entfaltung soll so als zielgerichtete, „globale Erscheinung" (S. 100) begriffen werden, die im denkenden und mit einem Gewissen begabten Menschen gipfelt. Lassen wir diesen leuchtenden und alles erleuchtenden Zielpunkt nicht gelten, so hüllt sich die ganze Evolution in ein undurchdringliches Geheimnis. Anpassung (Lamarck), natürliche Auslese (Darwin), plötzliche Mutationen (de Vries) und alles, was wir unter dem Begriff „Entfaltungsmechanismen" zusammenfassen, tragen nur zum langsamen Aufbau der Entwicklung bei und dürfen nicht länger mit der allgemeinen telefinalen Entfaltung selbst verwechselt werden. „Streng genommen sind diese Vorgänge für die allgemeine Entfaltung ebensowenig bestimmende Faktoren, wie der Maurer für den Dom, an dem er arbeitet, ein bestimmender Faktor ist. Der Maurer stellt, für sich betrachtet, eine sehr komplizierte Einheit dar, welche physikalischen, chemischen, biologischen, menschlichen und sozialen Gesetzen gehorcht. Seine einzige Verbindung mit dem Dom ist seine Kelle, und vom Standpunkt des Baumeisters aus ist er nur Kelle. Sein Privatleben, seine persönlichen Tragödien und Leiden sind gleichgültig. Für den Bischof, der den Bau des Domes gewollt hat, ist auch der Baumeister selbst nur Mittel ... Jeder einzelne trägt materiell und statistisch zur Entfaltung bei, aber die Gesetze denen sie gehorchen, sind nicht wirklich identisch mit den Gesetzen der Entfaltung, die sie beherrscht und untereinander verbindet" (S. 101).

Es war nach du Noüy der schwerste Fehler der „Finalisten", daß sie die auf die Art beschränkten Wunder der Anpassung mit dem unbeschränkten,

evolutiven Antrieb verglichen haben, der alle Gruppen beherrscht. Das Kriterium der Anpassung ist die auf den Vorteil der Art begrenzte Nützlichkeit, die oft evolutiv gesehen in eine Sackgasse geführt hat. Das Kriterium der Entfaltung aber ist die Freiheit, die in einem mit Gewissen begabten Wesen, dem Menschen, ihre Krönung erfährt. Nicht das seiner Umgebung am besten angepaßte Wesen trägt zur Entfaltung bei (im Gegensatz zu Darwin); gerade seine bessere Anpassung scheidet es aus der ansteigenden Entwicklung aus und es vermehrt nur die Zahl der die Erde bevölkernden stagnierenden Arten. Anpassung erstrebt immer einen Gleichgewichtszustand und damit oft Stillstand, während die Entfaltung nur durch weniger gut angepaßte Organismen fortschreitet, die in sich noch eine „schöpferische Instabilität" besaßen. Wir müssen allerdings annehmen, daß die schöpferische Fähigkeit, neue Arten hervorzubringen, schon vor langer Zeit verloren gegangen ist. Die beobachteten Verwandlungen sind im allgemeinen Spezialisierungsvorgänge — mit einer Ausnahme: die Linie, die zum Menschen führen sollte.

Die zur Endentfaltung hinführende Form mag im Laufe der Evolution vielleicht weniger begünstigt gewesen sein, als die anderen, besser angepaßten, die sich oft an Zahl und Größe gewaltig vermehrten. Wir können diese Ansicht an Hand des paläontologischen Materials erläutern. Betrachten wir einmal das Schicksal der kleinen Säugetiere, die Zeitgenossen der großen Reptilien des Mesozoikums waren. Diese kleinen, unseren heutigen Beuteltieren ähnlichen Säuger vegetierten während der etwa 100 Millionen Jahre des Reptilienzeitalters nur verhältnismäßig kümmerlich dahin. Was ist so ein kleiner Säuger gegenüber einem bis 80 Tonnen schweren, erschreckend gewaltigen Dinosaurier! Und doch lag die Zukunft bei den kleinen Tieren, die durch ihre Warmblütigkeit, die relativ stärkere Gehirnentwicklung und ihre Fortpflanzungsart einen ungeheuren Fortschritt bedeuteten gegenüber der kümmerlichen Intelligenz und der starren Umweltgebundenheit (Temperatur und Feuchtigkeit) der Riesenreptilien.

Daß bei dieser telefinalen Betrachtungsweise — deren leuchtender Zielpunkt der Mensch ist — das blinde Walten des Zufalls und das Spiel physikochemischer Kräfte als bestimmende Macht ausgeschaltet wird, ist aus der Sache selbst ersichtlich. Der Telefinalismus fordert gebieterisch das Eingreifen einer Idee, eines Willens, einer höchsten Intelligenz.

Nachwort der Schriftleitung. Weniger überzeugend und in manchen Punkten anfechtbar sind die Ausführungen Du Noüys im Schlußteil seines Buches. Seine Darstellung der Erbsünde z. B., die Nennung von Mythus, Legende und Dogma in einem Atem, die allzu einfache Übertragung des Entwicklungsschemas auch auf das Geistige u. a. m. zeigt, daß der Verfasser auf theologisch-philosophischem Gebiet bei der Abfassung seines Werkes noch nicht zu voller Klarheit durchgedrungen war. Lecomte du Noüy hat dies selbst erkannt und ausgesprochen. Kurz vor seinem Tod äußerte er mit Bezug auf gewisse Mängel seines Buches: „Mir fehlte die Klarheit." Im Roosevelt-Krankenhaus zu Neuyork, wohin sich der Vierundsechzigjährige, von einem tückischen Leiden aus voller körperlicher und geistiger Frische herausgerissen, in Behandlung begeben hatte, bat Lecomte

du Noüy etwa vierzehn Tage vor seinem Tod einen katholischen Priester — es war der langjährige Herausgeber der „America", P. La Farge S. J. — um seinen Beistand und um Aufnahme in die katholische Kirche. Der Ordensmann war tief beeindruckt von dem Ernst und der Freude, mit denen der Kranke die Sakramente der Kirche empfing, und bezeichnete die letzten Tage, in denen sich Lecomte du Noüy Schritt um Schritt der vollen Wahrheit erschloß, als das ergreifendste Erlebnis seines priesterlichen Wirkens. Das kleine „Leben Jesu" von Daniel-Rops war ihm in seinen letzten Tagen die liebste Lektüre. So starb der bedeutende Forscher (am 22. September 1947), dessen Gelehrsamkeit so gar nichts Stubenmäßiges an sich hatte — er handhabte das Lasso wie ein Cowboy und stieg noch mit sechzig Jahren auf die höchsten Berge — und der gegen Ende seines Lebens nur das eine bedauerte, daß der Materialismus, der in seinen Studienjahren das Geistesleben beherrschte, ihn dreißig kostbare Lebensjahre habe verlieren lassen. Kurz vor seinem Tode äußerte er: „Meine größte Freude wäre es gewesen, die Gelehrten vom Atheismus zu erlösen und sie zurückzuführen zu Gott, ihrem Schöpfer ... Ich habe mein letztes Werk (Human Destiny) aus der tiefen Überzeugung heraus geschrieben, daß eine Wissenschaft ohne Gott in unseren Tagen der Welt den vollen Ruin bringen wird." Seine letzten Worte waren: „Dein Wille geschehe!"

Johan Huizinga und sein kulturhistorisches Werk

Von BENEDIKT BOEYCKENS S. J.

Am 1. Februar 1945 starb in De Steeg bei Arnheim, wohin er von den Deutschen verbannt worden war, der Leidener Professor Johan Huizinga. Außerhalb Deutschlands, wo seine Bücher vor ihrem Verbot im „Dritten Reich" mehrere Auflagen erlebten, wurde er vor allem in der Schweiz und in den skandinavischen Ländern gelesen. Aber auch in Frankreich und in den angelsächsischen Ländern war er kein Unbekannter.

Die Welt hat mit Huizinga einen hervorragenden Kulturgeschichtler verloren, dessen Werk sicher neben das eines Jakob Burckhardt gestellt werden kann.

Das gilt insbesondere von jenem Buch, das seinen Namen weltberühmt machte und das bis 1939 bereits fünf Auflagen der deutschen Übersetzung erlebte: „Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden." München 1924, Drei-Masken-Verlag (von der dritten Auflage ab bei A. Kröner, Stuttgart).

Das Werk hat klassische Form und zeugt von einer nicht gewöhnlichen geistigen Kraft. Huizinga läßt jene Jahrhunderte in ihrer ganzen Lebendigkeit vor uns erstehen, mit ihrem Ritterideal, ihrem Traum von Heldentum und Liebe, ihrem blassen und stilisierten Symbolismus, ihrer herben Schau des Todes und ihrer heimlichen Sehnsucht nach einem schöneren Leben. In dieser an literarischen, historischen und theologischen Belegen so reichen Arbeit wird jeder einzelne Faktor der Kultur zum Symbol einer bewegenden Macht, die dahinter steht: des Geistes einer ganzen Zeit.

Wir möchten ihn als eine eigenartige Spannung zwischen zwei Polen bezeichnen: einem vitalen Naturalismus und einem übernatürlichen, ganz

auf Entsagung eingestellten Christentum. Ganz anders als beim modernen Menschen, dessen Lebensgefühl sehr kraftlos und dessen Gewohnheiten sehr „bürgerlich" geworden sind, spielt sich das Leben des mittelalterlichen Menschen zwischen dem Radikalismus des Evangeliums einerseits und einer zügellosen, entfesselten Weltlichkeit anderseits ab. Philipp der Gute von Burgund ist der vollendete Typ dieser Verbindung von Frömmigkeit und Weltgeist. Er ist der weltmännische Fürst mit verschwenderischen Festen, mit zahlreichen unehelichen Kindern, ein gerissener Politiker von maßlosem Stolz. Trotzdem ist seine Frömmigkeit echt und tief. Nach der heiligen Messe bleibt er jeweils noch lange in seiner Kapelle knien; viermal in der Woche fastet er bei Wasser und Brot.

Huizinga beschränkt sich darauf, die Lebensformen und das Denken der Menschen des ausgehenden Mittelalters zu beschreiben. Absichtlich verzichtet er darauf, den tieferen Gehalt darzustellen. Sein Standpunkt ist der der Wissenschaft, die es vermeidet, Werturteile zu fällen. Seine Arbeit stützt sich auf eine gründliche und genaue Darstellung der Tatsachen. Die Deutung bietet sich dann sozusagen von selbst an. Sie besteht darin, daß alle Kultur emporkommt und sich entwickelt wie ein Spiel. Das ist die Erklärung für den Traum von Heldentum und Liebe, vom Rittertum in Kriegskunst und Politik, die Erklärung auch für den religiösen Symbolismus im hohen Mittelalter.

Huizinga rührt nicht an den tieferen Sinn des „Spieles". Wenn er dennoch die Vielfalt des Geschehens bezeichnen will, dann spricht er von „Romantik". Jedoch hat dieses Wort bei ihm einen viel weiteren Sinn, als dies gewöhnlich der Fall ist.

Wenn wir diese Zeit des Abklingens oder irgendeine andere Zeit genauer betrachten, dann wird alles häßlich, klein, eng, egoistisch, ja bösartig. Geschichte ist nichts anderes mehr als Verkehrung der Ordnung, Korruption, grauenhafte Härte und zügellose Willkür. Aber jede Zeit hat auch ihre Größe, ihre Welt der Schönheit, einige leitende Ideen, hohe Erwartungen und heiße Hoffnungen. Unglücklicherweise treffen diese hohen Ideale immer wieder auf den Widerspruch der Tatsachen und der Wirklichkeit, so daß sie nur als große Täuschungen erscheinen. Und trotzdem ist diese Täuschung eine Wirklichkeit. „Die Kulturgeschichte", sagt Huizinga, „muß sich ebenso mit den Träumen von Schönheit und mit romantischen Illusionen befassen wie mit Bevölkerungsziffern und Steuern." Er beschreibt die Kultur des ausgehenden Mittelalters als das Verlangen nach einem schöneren Leben, den höfischen Dienst als ein Liebesidyll, das militärische und politische Leben als die Vorstellungswelt von Rittern, seine religiöse Einstellung als eine Romantik der Heiligkeit.

Erst viel später macht Huizinga sich daran, die Art dieses Spieles zu beschreiben, und zwar in einem Werk von umfassender Kraft: „Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelements der Kultur", Amsterdam 1939, Akademische Verlagsanstalt Pantheon. 3. Auflage 1940.

Die Ethnologie und die Anthropologie haben uns mit den Begriffen „homo sapiens" und „homo faber" so vertraut gemacht, daß wir sie auch auf anderen Gebieten anwenden. So betrachtet sie Bergson als letzte, un-

zurückführbare Kategorien. Huizinga zeigt uns ein drittes Element, das genau so grundlegend ist wie die beiden anderen, eben der „homo ludens". Es ist in uns eine Fähigkeit, die nicht einfach gleichzusetzen ist mit jener, die sich damit begnügt, einen Stoff zu ordnen, und auch nicht mit jener, die rein aufnehmende Verstandestätigkeit ist, sondern die auf allen Gebieten kulturschaffend ist: im Recht, in der Politik, in der Dichtung, in Philosophie und Kunst.

Indem Huizinga im ganzen Verlauf der Geschichte das spielerische Element aufzuzeigen sucht, deckt er es auch für unsere Gegenwart auf. Nach ihm hat unsere Zeit das Spielen verlernt, weil sie die feinen Grenzlinien des Spiels und des Ernstes verwischt hat. Diese Verwischung ist charakteristisch für die gegenwärtige Gesellschaft, deren äußeres Verhalten durchaus nicht mehr ihrem inneren Geist entspricht. Um diese Entartung der modernen Geistigkeit zu bezeichnen, schlägt Huizinga ein neues Wort vor: „Puerilismus", — Kindischkeit dürfen wir wohl übersetzen. Dieser „Puerilismus" ist eine Seite der geistigen Not der Gegenwart.

Damit kommen wir zum dritten großen Werk Huizingas: „Im Schatten von morgen. Eine Diagnose des kulturellen Leidens unserer Zeit." Die deutsche Übersetzung ist von Werner Kaegi besorgt und im Gotthelf-Verlag, Bern und Leipzig 1935 erschienen; die fünfte Auflage (17. Tausend) erschien bereits 1937. Von allen Büchern Huizingas hat dieses die weiteste Verbreitung gefunden. Die 200 Seiten geben eine derart durchdringende Diagnose unserer Kultur, daß der Titel vollauf gerechtfertigt erscheint. Ganz eindeutig zeigt der Verfasser die Umrisse der kommenden Zeit. „Das Wort, das bald das Modewort der gebildeten Welt sein wird, ist ganz sicher ‚existentiell'. Wir sehen es bereits von allen Seiten auftauchen. Bald wird es auch die breite Masse gebrauchen. Um den Leser zu überzeugen, daß man die Dinge besser verstanden hatte als der andere, brauchte man einmal nur ‚dynamisch' zu sagen, jetzt wird das Wort ‚existentiell' durchschlagen." Diese Zeilen sind 1935 geschrieben.

Im Vergleich zu Huizingas erstem Werk ist dieses Buch ein Fortschritt. Es bleibt nicht bei sachlichen Feststellungen stehen, sondern es ist eine Stellungnahme des Menschen zur heutigen Kultur, eine Art Glaubensbekenntnis.

Die Krise, die die Menschheit heute durchlebt, ist nach Huizinga ohne Vorbild in der Vergangenheit. Man kann sie weder mit der Französischen Revolution vergleichen, noch mit der Wende der Renaissance und der Reformation. Man denkt vielmehr an die Völkerwanderung, die um das Jahr 500 die römische Kultur zu Fall brachte und Europa für mehrere Jahrhunderte einer niedrigeren Stufe des Lebens überantwortete. Wer aber genauer zuschaut, dem wird dieser Vergleich nicht ganz richtig erscheinen. Denn die ausklingende römische Kultur brachte uns als Erbe jene höhere Form der Religiosität, die selbst gewissermaßen die antike Kultur zu Fall gebracht hat. Das Christentum ließ jene harmonische Kultur des 12. und 13. Jahrhunderts entstehen und brachte sie zu ihrer vollsten Ausbildung. Auf ihr ruht unsere moderne Kultur.

Die Symptome der Krise treten nach Huizinga vor allem auf dem geistigen und sittlichen Gebiet in Erscheinung. „Die Wissenschaft am Ende des Denkens", „Der allgemeine Verfall des Urteils", „Abstieg der Kritik", „Verzicht auf das Ideal der Erkenntnis": diese Titel zeigen hinreichend, wie klar Huizinga den Verfall unserer Kultur erkennt.

Unsere Zeit beginnt unter der geistigen Last, die viele Jahrhunderte auf sie gehäuft haben, am Wert der Erkenntnis überhaupt zu zweifeln. Ausgehend von der richtigen Überzeugung, daß unser Denken niemals die Tiefen des Daseins völlig auszuschöpfen vermag, verzichtet sie überhaupt auf das Erkennen, das doch allein diese Tiefen erreichen kann. Wir haben Erkenntnis und Leben bis zum Überdruß einander gegenübergestellt und wir haben uns für das Leben entschieden. Um so schlimmer für die Erkenntnis! Eine öffentliche Meinung, die keine Skrupel mehr kennt, hat damit leichtes Spiel. Sie hat sich noch des letzten selbständigen Denkens bemächtigt. So konnte der Staat die Wissenschaft und die ganze Kultur vor seinen Triumphwagen spannen.

Wenn man die gegenwärtige Sittlichkeit kennzeichnen will, kann man sie nur amoralisch nennen. Die universalen Gebote des Christentums sind für sie untergegangen, und nichts anderes ist an ihre Stelle getreten. Wenn der moderne Mensch sich fragt, was ihn denn an Vorschriften bindet, die gar oft sein angenehmes Leben einschränken, dann stößt er auf ein „Gesetz", für das er keine Rechtfertigung findet. Da kommt nun der Staat und setzt sich als letzte und gültige Norm aller Sittlichkeit. Die politische Gewissenlosigkeit ist immer schon die Lehre aller großen Verbrecher in der Geschichte gewesen, aber keine Zeit kann sich mit unserer darin vergleichen, was die Zahl derer betrifft, die ohne Scham daraus ein System gemacht haben.

Eine andere Entartungserscheinung ist nach Huizinga der Kult des Heroischen. (Huizinga schrieb 1935!) Früher hatte das Wort „Pflicht" genügt, heute reicht es nicht mehr aus. Man hat das Heldische zu allen Zeiten als etwas Außerordentliches betrachtet. Unserm Jahrhundert blieb es vorbehalten, es in einer unglaublichen Gleichmacherei den Massen auszuliefern. So unterstützt das ungeistige Element die Auflösung der Sittlichkeit.

Huizinga ist jedoch kein Sittenprediger, nicht einmal ein Philosoph. Er will nur Historiker sein. Wie wir gesehen haben, verzichtet er im „Herbst des Mittelalters" auf alle tiefere Deutung der Lebens- und Denkformen jener Zeit. Zu Beginn seines Buches „Im Schatten von morgen" sagt er uns, daß er es nicht wage, eine endgültige Diagnose zu geben, noch weniger aber, ein Heilmittel vorzuschlagen. Und trotzdem erscheint hie und da zwischen seinen düsteren Betrachtungen ein kleiner Schimmer von Licht.

Das Heil erwartet Huizinga weder vom Staat noch von den Kirchen noch von irgendeiner anderen Organisation, sondern allein von einer inneren Reinigung, einer „Katharsis", die eine völlige Änderung in der geistigen Einstellung der Menschen herbeiführen müsse. Diese Änderung muß in erster Linie eine sittliche sein. Keine Gemeinschaft kann sich den objektiven und allgemein gültigen sittlichen Normen entziehen, die ihre Wurzel

in einer letzten metaphysischen Grundlage haben. Eine Kultur hat entweder eine metaphysische Ordnung oder sie geht unter.

Nun haben die hohen Kulturen ihr metaphysisches Element immer in einer Heilsreligion gefunden. Der Grund dafür liegt darin, daß jede seinsmäßige Dynamik nichts anderes ist als ein Streben nach dem Absoluten, so daß jede metaphysische Orientierung einer Kultur nur das Ausschauen nach Gott ist. Vom Menschen her gesehen ist dieses Verlangen ein aussichtsloses Unternehmen: je mehr wir Gott zu erreichen suchen, um so mehr entzieht er sich unsern Anstrengungen. Aber Gott steht uns nicht gleichgültig gegenüber. Alle hohen Kulturen kennen jene zweifache Bewegung: Aufstieg und Abstieg, von der Erde zum Himmel und vom Himmel zur Erde. Diese zweite ist Offenbarung, Religion. Gott wollte nicht, daß wir uns in eine heillose Philosophie verstricken, die keinen Ausweg mehr kennt: Er hat sich zu uns gebeugt und sich zu seiner Schöpfung bekannt.

Gedanken dieser Art finden wir allenthalben im Werk Huizingas: „Es ist durchaus möglich, daß in naher Zukunft die lateinischen, germanischen, angelsächsischen und slawischen Völker in einem gemeinsamen Gedankengut auf dem granitenen Boden des Christentums sich vereint sehen in einer Welt, die auch versteht, daß der Islam richtige und der Orient tiefe Gedanken hat." Er spricht von den hohen kulturellen Werten des Christentums, und hie und da, wenngleich sehr unbestimmt, erscheint die Gestalt Jesu von Nazareth. „Die neue Aszese muß die Hingabe zur höchsten Erkenntnis fügen. Weder der Staat, noch das Volk, weder eine Klasse noch irgendein Einzelwesen kann der eigentliche Gegenstand dieser Erkenntnis sein. Glücklich jene, für die er sich mit dem Namen dessen nennt, der gesagt hat: ‚Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.'"

Wir wollen jedoch das Christliche dieses Satzes nicht pressen. Die Gesamtheit der Werke Huizingas gibt viel mehr den Eindruck eines humanistischen als eines religiösen Christentums.

Durch Erziehung und Neigung war Huizinga liberal. Auch die Tradition seines Landes mag zu dieser Einstellung beigetragen haben. In Deutschland und in der Schweiz betrachtet man ihn als eine Verkörperung holländischen Geistes. Er selbst hat mehrere Male die Eigenart dieses See- und Kauffahrervolkes gezeichnet und sich immer gegen eine Überschätzung des religiösen und kalvinistischen Faktors gewehrt. Er hielt die Gründung der niederländischen Nation vor allem für ein Werk des städtischen Patriziats, das, tolerant und undogmatisch, an den Streitigkeiten glühender und fanatischer religiöser Führer geringen Anteil nahm. Das geistige Antlitz seines Vaterlandes erscheint nach ihm vor allem in Erasmus, Grotius und Spinoza, die, wenn überhaupt, so doch nur sehr wenig unter kalvinischem Einfluß standen.

Liberal durch die Tradition seiner Familie und seines Volkes, wurde er durch seine Studien zu einem positiven und dogmatischen Christentum geführt. Am Ende seines Lebens hat er erkannt, daß der Mensch allein die „Katharsis" nicht vollziehen kann, daß er dazu Erlösung und Gnade braucht. In einer kleinen Arbeit, die er 1937 deutsch in Stockholm herausgab, „Der Mensch und die Kultur", finden wir folgende Sätze:

„Viele sind eine Zeitlang, ohne einer bestimmten Kirche oder einem bestimmten philosophischen System anzugehören, den Irrwegen des Geistes gefolgt, um schließlich den vorläufigen Charakter all unserer Begriffe zu erkennen. Sie haben darauf ihre Zuflucht zu einer christlichen Ethik genommen und sie fanden in den Gedanken von Gnade und Heil mehr Trost. Und wenn es für sie auch nicht mehr als ein Ahnen und eine leise Hoffnung war, so haben sie doch daraus eine Wegweisung für ihr Leben empfangen."

Seither haben ihn die Gedanken von Gnade und Heil nicht mehr verlassen. Wie sehr sie ihn in seiner Einsamkeit als politischer Gefangener beschäftigt haben, sehen wir aus seinem nachgelassenen Werk „Wenn die Waffen schweigen. Die Aussichten auf Genesung unserer Kultur", Basel 1945, Burg-Verlag. (Ein Teilabdruck erschien unter dem Titel „Hypernationalismus" in der „Neuen Auslese", 1. Jg. 8. Heft, S. 10—11)

Ohne ein Hauptwerk zu sein — der Verfasser mußte es schreiben, ohne irgendein Buch benützen zu können — gibt uns doch diese letzte Arbeit ein kostbares Zeugnis über die geistige Entwicklung Huizingas.

In allen Hinfälligkeiten und Nöten unserer Zeit entdeckt Huizinga die Notwendigkeit eines Heils. Summarisch, aber mit einer durchdringenden und gründlichen Kenntnis (er hatte sich zu Beginn seiner wissenschaftlichen Laufbahn dem Studium der östlichen Religionen gewidmet) zeigt Huizinga, daß weder der Buddhismus noch der Brahmanismus die Möglichkeit einer Erlösung sahen, oder doch nur ganz unbestimmt. Er folgert daraus, daß das Christentum ganz andere Dimensionen hat.

Christentum bedeutet für ihn dogmatisches Christentum. Er weist den zwar religiösen, aber doch heidnischen Standpunkt Huxleys ab, genau so wie das undogmatische Christentum seines Freundes, des holländischen Schriftstellers Menno ter Braak. Die Christen können das Heil nicht in der Wiedergeburt eines rein ethischen und gefühlsmäßigen Christentums erwarten, das unter Mißachtung jedes Dogmas nur eine innerliche Verbindung mit Christus sucht. Das Christentum ist eine totale Forderung. Es will das Dogma ohne Abstrich in einer der historischen Formen, die es hervorgebracht hat, bekennen und leben: in der römisch-katholischen, der griechisch-orthodoxen oder der protestantischen.

Wenn wir diese letzte Entwicklung in den Auffassungen des großen Kulturhistorikers betrachten, so können wir nur bedauern, daß der Tod den Gelehrten verhindert hat, seine Gedanken in einem zusammenfassenden literarischen Vermächtnis niederzulegen. Das Werk Huizingas erinnert in dieser seiner Unabgeschlossenheit in etwa an die alten Türme der Niederlande: Werke von einer großartigen Gebärde, aber unvollendet.

Umschau

Zum Problem des Föderalismus

Die Zahl der Schriften zum Problem des Föderalismus ist Legion. Der letzte Jahrgang der „Friedenswarte" zählt unter den eingelaufenen Schriften allein zehn verschiedene Zeitschriften im Dienste der föderalistischen Idee auf, ohne dabei die sehr guten „Föderalistischen Hefte" zu erwähnen, die Walter Ferber seit kurzem im Verlag Merk in Konstanz herausgibt. Überblickt man diese Veröffentlichungen, so fällt zweierlei auf: zunächst die Tatsache, daß je nach der politischen und weltanschaulichen Einstellung des Verfassers der Begriff des Föderalismus ganz verschieden gedeutet und bestimmt wird, und dann die Erscheinung, daß die Zahl der Schriften im umgekehrten Verhältnis zu ihrem Wert steht. Viele begnügen sich damit, Gemeinplätze und Schlagworte zu wiederholen. Aus der Fülle der Veröffentlichungen seien im folgenden einige empfehlenswerte Schriften herausgegriffen, die auch nach der Annahme des Bonner Grundgesetzes noch von Bedeutung sind, mit dem ja nur ein erstes Kapitel der Auseinandersetzungen um die künftige deutsche Staatsgestaltung schließt.

Georg Laforet, der siebzigjährige bayerische Publizist, gibt in seiner Broschüre „Föderalismus und Gesellschaftsordnung"[1] eine klare Einführung in das Wesen eines echten Föderalismus christlicher Prägung. Er geht vom theoretischen Begriff der Ordnung aus, die „bezweckte", aber „nicht durch menschliches Wollen erzeugte" „Einheit in wohlgegliederter Vielheit" und „zugleich Wert- und Seinszusammenhang" bedeute, und von dem darauf aufgebauten Begriff der Gemeinschaft als eines Zusammenhangs von menschlichen, leiblich-seelischen Beziehungen, die „den Menschen aufgegeben" sind. Laforet lehnt den Versuch ab, Individuum und Gemeinschaft durch Auflösung der individuellen Persönlichkeit „in einen bloßen Beziehungsmittelpunkt", oder aber durch eine Personifizierung der Gemeinschaft „auf ein und dieselbe Seinsstufe" zu stellen. Ausgangspunkte einer föderalistischen Gesellschaftslehre sind für ihn einerseits das Subsidiaritätsprinzip, d.h. der Grundsatz, daß es „gegen die Gerechtigkeit verstößt", dem Einzelmenschen das zu entziehen, was er mit eigenen Kräften leisten kann, und „das, was die kleinen und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen", anderseits die Überzeugung, daß „nur das sittlich gerechtfertigte Gesetz wahre Gerechtigkeit beanspruchen, den Menschen innerlich verpflichten" kann und daß das im menschlichen Gewissen evident gewordene sittliche Werturteil „gut" oder „böse" nicht nur für das individuelle, sondern auch für das soziale und politische Leben absolute Geltung habe. Im sittlichen Recht des einzelnen Menschen auf sein Sondereigentum sieht Laforet „das Prinzip der Ordnung der Verteilung der wirtschaftlichen Güter unter den Menschen". Er wendet sich gegen eine Verstaatlichung der Produktionsmittel, durch die „die Akkumulation des Kapitalbesitzes den höchsten Grad" erreiche, und fordert die „Entstaatlichung des gesellschaftlichen Lebens", ein Zurückbesinnen auf die „vorstaatlichen Gemeinschaften" der Familie, der Gemeinde und des Standes, endlich „Selbstverwaltung und Selbstbestimmung" der „auf einer natürlichen Leistungsgemeinschaft beruhenden Berufsstände" in der Wirtschaft. Hand in Hand mit solchem „wirtschaftlichen Föderalismus" soll der politische gehen. In diesem Zusammenhang nennt Laforet die wahre Demokratie „nicht nur ein System der Freiheit im Staat,

[1] Föderalismus und Gesellschaftsordnung. Umrisse einer Philosophie des Föderalismus. (X und 102 S.) Der „Abendland"—Reihe 8. Bd., Augsburg 1947, J. W. Naumann.

sondern zugleich auch ein System der Freiheit vom Staat". Im letzten Kapitel seiner Schrift streift Laforet den Föderalismus als Prinzip der zwischenstaatlichen Organisation, durch das die Souveränität des Staates beschränkt und geteilt wird. Er spricht von der Aufteilung der staatlichen Gewalt „auf verschiedene staatliche Gemeinschaften", wobei „die im Staat verbundenen Personen ein natürliches Recht" haben sollen, „zugleich der engeren und weiteren staatlichen Gemeinschaft anzugehören", und sieht im übernationalen „Reichs"-gedanken die Verwirklichung der föderalistischen Idee.

Hans Peters, der katholische Staatsrechtslehrer der Berliner Universität betrachtet in seiner Schrift „Deutscher Föderalismus"[2] den Föderalismus ausschließlich als staatsrechtliches Problem. Föderalistisch nennt er „die regional gebundenen, selbständigen politischen Kräfte", die „in verschiedenen Teilen Deutschlands am Werk" sind; ihr Einbau in einen deutschen Gesamtstaat ist für ihn Aufgabe und Problem des „deutschen Föderalismus". Peters lehnt eine Rückkehr zum Bundesstaat und eine, wie er glaubt, „Rück"-Entwicklung der deutschen Länder zu Staaten ebenso ab wie den Einheitsstaat und fordert einen neuen Staatstyp, eben den des „deutschen Föderalismus". Dieser Staatstyp soll „die in den Ländern als solche vorhandenen politischen Kräfte für die Gesamtstaats-Willensbildung durch Ausgestaltung einer Länderkammer und durch die Wahl des Staatsoberhaupts durch letztere sowie durch bewußten Einbau der Länder mit selbständigen Befugnissen" aktivieren. „Entscheidend für einen echt föderalistischen Aufbau" ist „nicht so sehr, wie viele und welche Sachgebiete dem Gesamtstaat und welche den Ländern obliegen, sondern daß — von einzelnen dem Gesamtstaat voll überlassenen Materien abgesehen — dem Gesamtstaat im übrigen nur die Aufstellung von Grundsätzen, diese aber für alle Sachgebiete überlassen wird, während im übrigen die Gesetzgebung sowie die gesamte Exekutive Ländersache bleibt". Lesenswert sind vor allem die einleitenden terminologischen und geschichtlichen Ausführungen, die über die Hälfte der Schrift ausmachen.

Der bayerische Ministerpräsident behandelt das Problem des Föderalismus in zwei Vorträgen, die er 1947 auf dem Parteitag der CSU in Eichstätt und 1948 auf der 2. Studientagung des internationalen Instituts für Sozialwissenschaft und Politik in Regensburg gehalten hat. Beide Vorträge[3] erregten Aufsehen weit über den Kreis hinaus, vor dem Ehard sprach, und auch heute noch scheinen sie nicht nur wegen der Persönlichkeit des Vortragenden, sondern auch wegen der vorgetragenen Gedanken selbst lesenswert. Ehard spricht als Politiker, doch was er zu sagen hat, geht nicht nur den Politiker an. Er erfaßt den Föderalismus als eine „Lebensform", d. h. als „ein durchgängiges, alle Kreise des politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens durchdringendes Prinzip einer natürlich gegliederten politischen und sozialen Ordnung", und er erfaßt ihn nicht nur als eine mögliche Lebensform neben vielen anderen, sondern als „die einzig mögliche Lebensform, in der Deutschland wieder zu sich kommen, in der allein sich das Abendland wieder finden und in der allein die Rückkehr Deutschlands in die europäische Gemeinschaft, in die es unbedingt gehört, erfolgen kann." Freilich: „Nicht eine Aneinanderreihung, nicht die Summe von Partikularismen soll die neue Einheit sein, sondern eine höhere Gemeinschaft mit einem universalen Zug." Was Ehard von diesem Ausgangspunkt aus etwa über die Verbindung von Freiheit und Föderalismus, über die „innere Harmonie zwischen Ich und Gemein-

[2] Deutscher Föderalismus. (96 S.) Heft 4 der Zeit- und Streitfragen. Köln 1947, Bachem.

[3] Freiheit und Föderalismus. Die europäische Lage und der deutsche Föderalismus. Von Dr. Hans Ehard. (40 und 32 S.) München 1948, Richard Pflaum.

schaft, zwischen Freiheit und Bindung, zwischen Menschenrechten und Staatsrechten", die herzustellen „das erhebende Ziel föderalistischen Strebens" ist, was er über den föderalistischen Staatsaufbau und den hiezu notwendigen „bündischen Weg" der Verfassungsgebung oder über den Kollektivismus als die „wirtschaftliche Denkform der Diktatur" in seinen beiden Vorträgen ausführt, hebt diese Vorträge weit über die geistige Ebene hinaus, auf der sich heute der Kampf der Politiker abspielt.

Friedrich Glum begründet in seiner Schrift „Der künftige deutsche Bundesstaat"[4] einen Verfassungsentwurf, der durch die Klarheit und Originalität seiner Gedanken aus der Fülle von Verfassungsentwürfen hervorragt, die die Jahre zwischen 1945 und 1948 einer leider viel zu wenig interessierten deutschen Öffentlichkeit beschert haben. Es ist hier nicht der Platz, sich mit dem Entwurf Artikel für Artikel auseinanderzusetzen oder sich mit den sieben geistreichen Essays über einzelne Verfassungsprobleme zu befassen, die Glum als eine Art Begründung vorausschickt. Glum bekennt sich als Föderalist und er ist Föderalist aus einer echten und aufrechten katholischen Grundhaltung heraus; allerdings scheint sein Föderalismus dem, der nur diesen Entwurf liest, ohne die anderen Arbeiten des Verfassers zu kennen, manchmal etwas blutleer, im Formalistischen stecken geblieben. Föderalismus ist, wie Glum selbst betont, mehr als nur ein organisatorisches Prinzip für die Gestaltung einer Verfassung. Föderalismus verlangt anderseits nicht die in Glums Entwurf vorgesehene „bündische" Zusammensetzung aller obersten Bundesorgane. Auch „bündisch" zusammengesetzte oder „bündisch" bestellte Organe können recht zentralistisch regieren — vor allem wenn sie, was nach Glums Vorschlag wohl möglich wäre, Kirchtuminteressen auf der Ebene des Gesamtstaats verfechten. Auch nach der Annahme des Bonner Grundgesetzes bleibt Glums Entwurf und seine geistvolle Begründung lesenswert; unabhängig vom Geschehen des Augenblicks wird die anregend geschriebene Broschüre auch dem viel Stoff zum Nachdenken bieten, der nicht mit allen ihren Gedanken einverstanden ist.

Kurt Karl Doberer, ein heute in London lebender früherer bayerischer Sozialdemokrat, bis 1933 Redakteur der „Fränkischen Tagespost", legt die deutsche Übersetzung eines Buches vor, das er schon 1944 in England veröffentlicht hat.[5] Sieben geschichtliche Essays, die die gewandte Feder des Journalisten verraten, geben Episoden vom Kampf (und vom Nachgeben) Bayerns gegen Machtbestrebungen Preußens wieder. Der Preußenhaß, den der Verfasser dabei immer wieder verrät, wird viele Leser befremden. Den sieben historischen Skizzen folgt als 8. Kapitel fast zusammenhanglos eine Abhandlung über den „deutschen Staatenbund" der Zukunft, die recht lesenswerte Gedanken und originelle Anregungen enthält, insbesondere über eine Neugestaltung des Wahlrechts der „Vereinigten Staaten von Deutschland", wie Doberer (ebenso wie Glum) das neue Deutschland nennen will, über die Verantwortlichkeit eines Abgeordneten, der seine Wahlversprechungen verletzt, sowie über die Zusammensetzung und Zuständigkeit der obersten Organe eines föderalistisch aufgebauten Deutschlands.

Eugen Mayer, Ministerialrat im Bayerischen Kultusministerium, gibt unter dem Titel „Der Föderalismus in den fünf Erdteilen"[6] einen für den Nichtjuristen geschriebenen, allgemein verständlichen Überblick über Verfassungen „föderativen Typs". In großen Zügen, mit wenigen Sätzen, legt er die Grundgedanken der Verfassungen der Vereinigten Staaten von Amerika, der Schweiz, Kanadas, Australiens, Süd-

[4] „Der künftige deutsche Bundesstaat" (68 S.) München 1948, Richard Pflaum.

[5] Die Vereinigten Staaten von Deutschland. (168 S.) München 1947, Willi Weismann.

[6] „Der Föderalismus in den fünf Erdteilen" (40 S.) München 1948, Richard Pflaum.

afrikas, der Sowjetunion, der British Commonwealth of Nations und die Entwicklung in Deutschland seit 1848 dar.

Der Bericht über wesentliche Veröffentlichungen der letzten Jahre zum Problem des Föderalismus wäre unvollständig, wiese er nicht wenigstens kurz auf vier Aufsätze in Zeitschriften hin — Aufsätze, die jeder kennen sollte, der sich ernsthaft mit dem Problem des Föderalismus befaßt: Im 1. Heft der Politeia, der neuen Zeitschrift des internationalen Instituts für Sozialwissenschaften und Politik (Fribourg in der Schweiz, 1948) gibt Karl Thieme in einem Aufsatz „Föderalismus und Subsidiaritätsprinzip" eine hervorragende Begriffsbestimmung des „echten" Föderalismus; in Heft 6 des 3. Jahrgangs der Tübinger Zeitschrift „Universitas" (Stuttgart 1948) schreibt der Schweizer Gelehrte Paul Guggenheim über „Universalismus und Kontinentalismus im Völkerrecht", in Heft 5 des 2. Jahrgangs der Zeitschrift „Die öffentliche Verwaltung" Ernst von Hippel über „Verfassungsgesetzgebung als geistiges Problem". Von ganz verschiedener Richtung her führen beide Artikel tief in das Problem des Föderalismus hinein; in Heft 6 des 48. Jahrgangs der „Friedenswarte" (Zürich 1948) gibt J. F. Kövér in einem Artikel mit dem Titel „Der Föderalismus im Kampfe mit der Weltpolitik" eine aufschlußreiche Darstellung der Entwicklung der föderalistischen Strömungen und Bewegung in jüngster Zeit.

Friedrich August v. d. Heydte

Kulturfilm und Kirche

Eine Internationale Kulturfilmwoche fand in Hamburg vom 6.—15. Mai statt. Die Initiative war von dem Leiter der Urania-Kulturfilm-Gesellschaft in Hamburg ausgegangen. 16 Nationen folgten der Einladung, darunter England, Frankreich, Amerika, Schweden, Italien, Dänemark, Schweiz, die Niederlande. 10 größere Filme und 94 kürzere Kultur-, Dokumentar- und Lehrfilme wurden auf den Hauptveranstaltungen in der Urania gezeigt. Unter den durchwegs sehenswerten Filmen ragten besonders hervor: Van Gogh (Frankreich), Und der Vesuv schaut zu (Italien), Olympischer Frühling (Österreich), Menschen in der Stadt (Schweden), Bärenjagd in Lappland (Schweden), Das Himmelsspiel (Schweden), Lousiana Story (Flaherty-USA), Wirkstoffe unseres Lebens (Schweiz), Das Elektronen-Mikroskop (Schweiz), Instinkt und Verhalten der Tiere (Rußland), Rätsel der Urwaldhöhle (Deutschland), Schall, den wir nicht hören (Deutschland), Ad dei honorem (Plastiken des Bordesholmer Altares von Brüggemann, Deutschland). Bei den Referaten erwiesen sich als führend: Dr. Eckardt (Leiter der Filmklubs in der US-Zone und freier Mitarbeiter des Instituts für den Unterrichtsfilm in München), H. H. Wollenberg (Leiter des Documentary Film-Centers in London), Dr. W. Mohaupt (Institut für den Unterrichtsfilm, Hamburg) und Curt Oertel (Filmregisseur und Produzent in Wiesbaden). Die Evangelische Kirche hielt im Rahmen der Tagung zwei kirchliche Filmstunden ab.

Der Verfasser dieser Zeilen wurde von den etwa hundert Fachteilnehmern aus dem In- u. Ausland öffentlich und privat wiederholt um einen Überblick über das Kultur- und Dokumentarfilmschaffen der katholischen Kirche gebeten. Er mußte immer wieder erklären, daß die Kirche noch nicht so weit sei. Die Reichsbahn- und Postdirektionen der verschiedenen Länder, die Shell-Company und die Swiss-Air, die Anglikanische Hochkirche und vor allem die Unterrichtsministerien haben hervorragende Kultur- und Dokumentarfilme in Auftrag gegeben oder wenigstens angeregt. Die katholische Kirche, einst die formende Kulturmacht der Welt, hat auf dem neuen Feld noch nichts zu bieten. Man sah Filme über den Kongo, Australien, den Amazonas und die Antarktis. Die Kirche mit ihrem gewaltigen Missionsapparat hat bis jetzt noch keine ein-

zige fachmännische Filmexpedition ausgesandt, obwohl niemand ein besseres Bild von Land und Leuten und von dem sichtbaren Reich Christi auf Erden zu entwerfen vermöchte als sie.

Sie hat wohl theoretisch die Bedeutung des Films anerkannt in der Film-Enzyklika vom Jahre 1936. Praktisch geschieht jedoch so gut wie nichts. Es gibt keine Filmkollekte, es gibt keine Stiftung für die Heranbildung von katholischen Kameraleuten, Regisseuren und Drehbuch-Autoren, es gibt keinen internationalen katholischen Filmverleih. Und dabei hätte die Kirche in den Pfarreien des ganzen Erdballs und mit Hilfe der modernen, technisch hervorragenden Schmaltonfilm-Geräte eine Abspielbasis, wie sie nicht einmal der Metro Goldwyn Meyer-Verleihgesellschaft zur Verfügung steht. Es besteht große Gefahr, daß sich die ganze katholische Filmarbeit in dem (freilich auch nützlichen) Klassifizieren der Spielfilme heidnischer Produktion erschöpft. Das aber würde auf die Dauer Sterilität bedeuten.

Die geistige Formkraft, die vom Film her auf einen Menschen zwischen 15 und 22 Jahren einwirkt, ist stärker als die geistige Formkraft der Volksschule für den Menschen vom 7.—14. Lebensjahr. Darum muß die Kirche dieser „Volksschule des Films" die gleiche Pflege und Förderung zuteil werden lassen wie den Ausbildungsstätten der schulpflichtigen Jugend. Der Film, wie er heute ist, wirkt sich als stärkere Gemeinschaftsschule aus als die bekämpfte Simultanschule. Es sei hier nur an zwei Punkte erinnert: Die religionslose Gesamtauffassung vom Sinn des Lebens und die leichtfertige, ehrfurchtslose Einstellung gegenüber dem Geschlechtlichen.

Der in Buchform erschienene Bericht des IV. Kongresses des Internationalen katholischen Filmbüros vom Juni 1947 in Brüssel trägt unbeabsichtigt den richtigen Titel: „Les Catholics parlent du cinéma". Die Katholiken reden vom Film, indes die andern — handeln.

Max Gritschneder S.J.

Besprechungen

Romane

Das heimliche Reich. Von Margarete Bock. (204 S.) Aschaffenburg 1948, Paul Pattloch. Kart. DM 5.50.

Mit diesem Erstlingswerk der Dichterin ist ihr ein guter Wurf gelungen. Es ist die Geschichte der Liebe des jungen Bernhard zu der Sängerin Theresia Thilehr. „Das heimliche Reich" ist das Reich des Geistes, das Idealisten und Schwärmer sich bauen wollen, ein Reich, das das letzte Anliegen eines Herrn Beierlein ist, der ausgebombt im zugigen Dachzimmer seine geistvollen Reflexionen anstellt über die Menschen, der so gütig ist gegen alle, und nur wünscht, daß sie mehr Bedürfnisse haben sollten und höhere als Gemüse und Kohlen, Fensterscheiben und Bratpfannen; es ist das Reich des Verlegers Weinreich, der diesen Träumern und Sehnsüchtigen sein Haus offen hält. Dieses Reich erfährt den Widerspruch der geschäftstüchtigen Welt, der Tante Bettine, des aalglatten Bürgermeisters Parchendas, der aber bei all seiner Tüchtigkeit der Versuchung dieser realen Welt unterliegt, Unterschlagungen macht und vor seiner Verhaftung durch Gift seinem Leben ein Ende setzt. Dieses Buch hat sicher und geschickt unsere Zeit eingefangen, die Zeit der Trümmer und des Hungers nach dem zweiten verlorenen Weltkrieg. Ein Kabinettstück und von hoher Erzählerkunst zeugend ist die Weise, wie „Frau Lodenschwandt mit dt am Schluß" intrigierend und sicher mit Bürgermeister und Ämtern umgeht und ihr Ziel erreicht. Bernhard scheint in seiner unglücklichen Liebe zu Theresia Thilehr an seiner Unsicherheit und Unbeholfenheit dem wirklichen Leben gegenüber zu zerbrechen. Herr Weinreich und Theresia Thilehr und der tote Herr Beierlein aber rufen ihn ins Leben zurück und zu seiner Aufgabe, mutig daranzugehen im Reiche der realen Not das Reich

des Geistes, das heimliche Reich zu bauen, auch für die „Wühlmäuse", die unter- und aufgehen in der täglichen Sorge.

Nur eins fehlt in diesem Buche. Das ist ein anderes Reich, das über Kunst und Geist und Gedanke steht, das Reich Gottes, das Ruf und Auftrag ist an jeden Menschen in jeder Zeit. —

Manchmal wünschte man sich die reiche Sprache dieses Buches ärmer. Manchmal sind uns die Worte zu groß und zu klingend für diese Zeit. G. Wolf S. J.

Das Leben beginnt morgen. Von I. Marei Hoppe. Roman. (254 S.) Essen 1948, Verlag Dr. Hans v. Chamier. Kart. DM 7.50.

Eine Frau jagt in drei Ehen der Liebe nach, und dann lernt sie den vierten Mann kennen, von dem sie die Erfüllung ihres Lebens erhofft. Im Krieg wird dieser Mann zum Krüppel geschossen, und sie geht mit ihm gemeinsam in den Tod. Das Ganze ist eingebettet in das trostlose Leben der Nachkriegsjahre. Die Romanheldin lebt aber, genau besehen, außerhalb dieser Zeit. Und man fragt sich, worin denn diese Frauengestalt vorbildlich sein könnte. Ihr Leben verläuft individualistisch und endet durch Selbstmord. Das Religiöse hat in ihrem Leben überhaupt keine Bedeutung. Was können solche Romane uns heute helfen? Der Buchtitel „Das Leben beginnt morgen" ist irreführend. Auf den letzten Seiten des Buches erst erscheint dieser Satz als die Moral von der Geschichte. Aber das sieht wie angeklebt aus und klingt wenig überzeugend. Solche Bücher führen in unechte Traumwelten hinein, statt uns innerlich zu bereichern, daß wir das harte Leben unserer Zeit mutig anzupacken vermögen.

A. Hüpgens S. J.

„Nathan, der Sqatter-Regulator" oder der erste Amerikaner in Texas. Von Charles Sealsfield. Nürnberg 1948, Verlag Hans Carl.

Dieser Sealsfield liest sich wie ein Karl May. Man wird heute weit gehen müssen, um in einem einzigen Buche gleichzeitig soviel originale Menschen, soviel packende Handlung und soviel sittliche Höhe zu finden. Nathan, der Held des Buches mit dem biblischen Namen, steht vor einem wie einer der Urväter und Herrscher des Alten Testamentes. Bauer und Kaufmann, Eroberer und Kämpfer und Beter in einem, ist er der ungekrönte König der jungen Siedlung. Alttestamentlich ist seine Sorge für die Erhaltung der Sittenreinheit und den Besitz der Siedlung. Jeder Neuankömmling wird mißtrauisch gemustert und die Franzosen, die sich in der Nachbarschaft niederlassen wollen, haben es nicht leicht, sich das Vertrauen des Alten und seiner Leute zu erobern. Alttestamentlich hart, fast grausam ist auch das Gericht über einen Verräter. Und doch ist es ein Buch mit soviel herzlicher Fröhlichkeit, soviel Gerechtigkeitssinn und echter Frömmigkeit, soviel feinem Takt den Frauen gegenüber, daß die Jugend zu ihm greifen sollte. Hier kann man die Kunst des einfachen Lebens lernen. In manchen Punkten vielleicht zu puritanisch einfach, ist dieses Leben nicht ohne Reiz. Dieser Nathan hätte das Zeug zu einem großen Staatsmann in sich.

Es tut uns gut, hier ein Wort zu lesen, das man den Völkern von heute, die einander begegnen sollten, zurufen könnte: „Es ist doch einzig um die Religion! Sie ist doch das Band, das Wesen und Wesen aneinanderknüpft und dem Hinterwäldler und dem Pair in dem, der droben über den Sternen thront, den Vater zu erkennen gibt! Diese Stunde des Abendgottesdienstes hatte mehr zu unserer Verständigung beigetragen als alle früheren und nachfolgenden Debatten zusammengenommen" (S. 243).

G. Wolf S. J.

Schlagende Wetter. Von J. Michels. (208 Seiten.) Paderborn 1947, Ferdinand Schöningh. Halbln. DM 7.50.

Schlagende Wetter erhellen hier das Lebensschicksal zweier Kumpels, die sich nicht verstehen, bis der eine für die Rettung des andern, der verschüttet ist, sein Leben gibt. Westfälisches Spökenkiekertum spielt in das Geschehen mit hinein, und ein Mädchen, überirdisch wie aus einer andern Welt gezeichnet, überbrückt die Gegensätze.

Dem Buch haftet etwas Hintergründiges an. Die Menschen erscheinen ganz geformt durch den Heimatboden und ihre tägliche Arbeit. Ein fatalistischer Zug geht durch ihr Überlegen und Reden. Obwohl das Buch offenbar im katholischen Bereich steht, sind doch die Menschen wenig von echter Religiosität erfüllt. Den Menschen dieses Buches fällt das Sprechen nicht leicht. Die Sprache ist kernig und kraftvoll.

A. Hüpgens S. J.

Der erfrorene Engel. Roman. Von Friedrich Schnack. (238 S.) München 1948. Hegner-Bücherei im Kösel-Verlag.

Die Liebesgeschichte eines Mädchens wird hier erzählt. Mädchen und Blumen sind ja

seit langem das Thema, um das Schnacks Dichtungen kreisen. Seine sinnbildhafte Sprache schöpft aus reicher Phantasie. Seelisches Geschehen wird durch das Leben der Blumen symbolhaft angedeutet, so daß ein wirkliches Kunstwerk entsteht, eine innere Einheit, aus der sich auch der kleinste Falter einer Sommerwiese nicht lösen läßt, ohne dem Ganzen Gewalt anzutun. Schnack führt den Menschen zurück zu den Urkräften der Erde, von denen her freilich die Frage nach der sittlichen Schuld des Mädchens sich nicht lösen läßt. Das Ethos des Menschlichen wurzelt nicht allein in der Natur. Diese Fragen werden von Schnack nicht berührt. Sie müssen aber berührt werden, wenn die Dichtung dem Menschen sein reines Bild zeigen soll.

A. Hüpgens S. J.

Erzählungen

Ein Mann wie irgendeiner! Von Karl Zimmermann. Geschichten vom bürgerlichen Leben. (184 S.) Dietmannsried/Allgäu und Heidelberg 1947, Walter Rau. Kart. DM 6.

Diese Geschichten vom bürgerlichen Leben hätten vor zehn Jahren noch alle genau so geschehen können, wie Zimmermann sie erzählt. Heute ist diese Welt unwirklich geworden. Ob es sich um eine Erbschaft handelt oder den großen Umzug, um das Schoßhündchen einer schrulligen alten Dame oder einen Polterabend, es sind bürgerliche Idylle, die unsere Großeltern zu Tränen ergriffen hätten. Zimmermann erzählt sie als ein aufmerksamer Beobachter mit einer unaufdringlichen feinen Ironie. Darin liegt der besondere Reiz dieses Bändchens, das uns eine versunkene Welt vor Augen führt.

A. Hüpgens S. J.

Packeis! Von Hellmuth Unger. (250 S.) Hamburg 1947, Hoffmann und Campe. Geb. DM 7.50.

Vom menschlichen Ringen um das Land des ewigen Eises ist hier die Rede. Die Versuche des russischen Leutnants Brussilow im Jahre 1912 und des Amerikaners Greely 1881 zeigen die Hilflosigkeit des Menschen in der Polargegend. Hier offenbart sich aber auch, was in den Menschen steckt. Selbstlose Hilfsbereitschaft steht dicht neben sinnlosem Haß, der den Kameraden erschlägt. In packendem Stil weiß Unger davon zu erzählen. Das Buch lenkt unsern Blick auf das stille Heldentum im Dienste der Wissenschaft und Forschung. A. Hüpgens S. J.

Umgepflanzt in fremde Sommerbeete. Von Ruth Hoffmann. (125 S.) Berlin 1948, Chronos-Verlag.

Ein besinnliches Buch für besinnliche Menschen. Von einer wirklichen Dichterin geschrieben. Es ist ein Buch für alle, die noch in einem Winkel ihres Wesens Kind geblieben sind. Wegen biblischen Blutes oder eines Fleckens im Ahnenpaß muß im vergangenen Reich eine Familie auswandern und ihre Wurzeln in fremdes Erdreich senken. Trotz aller Schatten im Hintergrund liegt viel Sonne über dieser wohlbehüteten Kindheit und Sommerbeete sind es, in die Christa gepflanzt wird. Liebevoller hätte auch eine Mutter die Seele ihres Kindes nicht erspüren können, wie es hier die Tante tut. Die Jugend von Vater und Mutter wird sichtbar in der Jugend des Kindes. Über allem aber liegt eine große Dankbarkeit gegen Gott und das Gastland, das sie aufnahm und ein unbeirrbarer Glaube an das Leben, das unzerstörbar ist, wie die Liebe, die es in diesem Buche umgibt.

G. Wolf S. J.

Corydon. Von Egon Vietta. Geschichte eines Knaben. (202 S.) Freiburg i. Br. 1948. Badischer Verlag. Pappbd. DM 5,40.

Hellas und Germanien erstehen in der Gestalt des Knaben Corydon. Sein Vater, eine Künstlernatur, hat sich von seiner griechischen Frau getrennt. Er lebt nun einsam in seiner norddeutschen Heimat, mit der Gesellschaft zerfallen. Die Frau hat in Griechenland bald einen andern gefunden. Zwischen ihnen steht der Knabe Corydon. Er lebt beim Vater, doch ist er ganz auf sich selbst und einen alten Freund des Vaters angewiesen. Nach Jahren kommt die Mutter, den Jungen zu sich zu holen. Doch Corydon entscheidet sich weder für den Vater, noch für die Mutter; er geht zum Freund des Vaters. Das Novaliswort „Wo Kinder sind, da ist ein goldenes Zeitalter" steht als Sinnspruch über dem Ganzen. Doch darf es nicht im idyllischen Sinn mißverstanden werden. Dieses Kind kennt Schrecken und Ängste, und was gibt uns das Recht, sie geringer einzuschätzen als die der Erwachsenen? Auch ein Kind muß man mit seinen Fragen und Antworten ganz ernst nehmen.

A. Hüpgens S. J.

Nonnis Reise um die Welt. Von Jón Svensson. 1. Band. Von Frankreich über England nach Amerika. (334 S.) 2. Band. Von Amerika über den Fernen Osten zurück nach Europa. (216 S.) Freiburg 1948/49, Herder.

„Nonnis Reise um die Welt" sollte nach der Absicht des Verfassers das letzte Nonnibuch, seine letzte Gabe an die Jugend sein, die er so sehr geliebt und der er so viel Freude bereitet hat. Es ist auch ein rechtes Nonnibuch geworden. Den vorliegenden 1. Band hat P. Svensson noch ganz selbst geschrieben und für den Druck vorbereitet. Den 2. Band hat der hochbetagte Greis, den die Geheime Staatspolizei aus seinem friedlichen Heim in Holland vertrieb, infolge der Kriegswirren und zunehmender Krankheit nicht mehr ganz vollenden können.

Aus dem Inhalt des 1. Bandes seien hervorgehoben: die Schilderung des Lebens auf dem Riesendampfer Berengaria, die Naturbeschreibungen auf der Seereise und auf der Fahrt durch die Rocky Mountains, der Anblick der Weltstadt Neuyork, die Besteigung der Wolkenkratzer und der Bericht über die Wettkämpfe im Stadion von Neuyork. Auch in Winipeg, in Kanada und San Franzisko läßt uns Nonnis Erzählertalent alles miterleben, als wären wir selbst dabei gewesen.

Der 2. Band schildert Nonnis Reise von San Franzisko über den Großen Ozean nach Yokohama, dann was er in Tokio erlebte und welchen Eindruck das so ganz anders geartete japanische Leben auf ihn machte. Seine Rückreise über Schanghai, Hongkong, Singapore, Aden, Suezkanal und Mittelmeer nach London schildern die vier letzten Kapitel, die aus P. Svenssons hinterlassenen Tagebüchern ergänzt wurden. Besonders anziehend sind Nonnis Unterhaltungen mit einem jungen Japaner auf der Überfahrt nach Japan und seine Beobachtungen über die Eigenart der Japaner, ihre religiösen Gebräuche, ihr häusliches und gesellschaftliches Leben.

H. A. Krose S. J.

Kontakte. Erzählung von Alfred Mühr. (154 S.) München 1948, Schnell & Steiner.

Kontakte zu schaffen mit den Menschen, um sie für Christus zu gewinnen, darin sah der französische Jesuit Pater Dillard seine Lebensaufgabe. In dieser Linie liegt es auch, daß er sich freiwillig als Arbeiter nach Deutschland meldete, um seinen verschleppten Landsleuten helfen zu können. Fünf Monate später wurde er von der Gestapo verhaftet und nach Dachau gebracht, wo er im Januar 1945 gestorben ist. Kontakte nennt daher Alfred Mühr seine Erzählung, die eigentlich keine Erzählung ist, sondern ein einziger Dialog des Paters mit all den Menschen, die er antraf. Mühr ist es wirklich gelungen, etwas von der strahlenden Geistigkeit dieses Priesters einzufangen. Das Buch schildert zwar die äußere Niederlage des Paters gegenüber der Gewalt der Bosheit, aber es kann uns auch wirklich trösten und erheben, weil es die siegreiche, alles überwindende Kraft der Liebe kündet. Diese Liebe zu Gott hat die eigene Schwäche und die Bosheit der Menschen überwunden.

A. Hüpgens S. J.

Das Dorf am Lech. Von Karl Schilcher. Eine Chronik. (326 S.) Memmingen/Allgäu 1948, Maximilian Dietrich. Brosch. DM 7.20, geb. DM 9.—.

Diese Chronik hat viel liebenswertes bayrisches Brauchtum gesammelt. Die Hauptfiguren dörflicher Politik treten auf, der Gegensatz zwischen Stadt und Land, wie er sich um 1870 herum ausnahm, wird geschildert, und immer wieder belebt das Treiben der Dorfjugend das Buch. Vielen Heimatfreunden wird das Buch Stunden willkommener Lesung bieten A. Hüpgens S. J.

Das Senfkorn. Novelle. Von Heinz Gollong. (174 S.) Lahr 1948, Moritz Schauenburg. Geb. DM 4.20.

Die Novelle versetzt in die Zeit kurz vor dem zweiten Weltkrieg. Mitten in dieser Zeit der Kriegsvorbereitungen und der Massenpsychose bewahren zwei Menschen ihre Überzeugung und ihre Persönlichkeit. Silvia die Musikstudentin und der Dozent Dr. Friedrich Boog vom Konservatorium wagen es gegen den Strom zu schwimmen. Dazwischen steht die Gestalt des Schauspielers Willi Roch, morbid und skrupellos, der so recht den Massenmenschen unserer Tage verkörpert. Zwei Menschen wahren ihr Gesicht. Er als offener Kämpfer für die Wahrheit, sie unerschrocken eintretend für Reinheit und Güte und Mütterlichkeit. Es ist ein Beginnen, gering wie ein Senfkorn — aber doch voll Verheißung. G. Wolf S. J.

Psychologie

Die Person, ihre Krankheiten und Wandlungen. Von Theodor Bovet. (199 S.) Tübingen 1948, Furche-Verlag. Geb. DM 6.80.

Bovet übergibt mit diesem Buch das erste einer Reihe von sechs vorgesehenen der Öffentlichkeit, als Grundlage eines Leitfadens, der „ein bescheidener Beitrag eines praktischen Nervenarztes am Aufbau einer neuen Lehre vom Menschen" sein möchte.

Das Buch beginnt mit einem geschichtlichen Überblick über die Entwicklung der

Psychologie; der Kampf um den Ganzheitsbegriff, Ganzheit und Seele und die Struktur des seelischen Zusammenhangs werden zur Sprache gebracht. Es folgt ein Exkurs über die „Möglichkeiten der Krankheit" und über die Hysterie als „Signal gefährdeter Ganzheit". Im Abschnitt „Kompensationsbauten" wird die Genese der Zwangskrankheit und ihr Wesen erläutert. Diese Ausführungen sind besonders aufschlußreich. Der nächste Teil: Stufen der Freiheit bringt die üblichen Gedankengänge über den Stufenbau der Freiheit, die erst im Menschen eigentliche Freiheit, sittliche Freiheit wird. Im Kapitel „Wandlungen der Person" ist von der Heilung die Rede: Die Personwerdung wird als „Selbstwerdung" und in der Form der Bekehrung veranschaulicht.

Kritisch ließe sich sehr vieles anmerken. Nur einige Hinweise können hier gegeben werden. 1. Der erste Teil „Überblick über die Entwicklung der Psychologie" berührt angenehm. Die Psychologie der Vergangenheit wird ernst genommen, nicht einfach abgetan, wie man dies in psychotherapeutischen Abhandlungen immer wieder feststellen kann. Die Bewertung ist jedoch leider auch bei Bovet einseitig aus dem Blickwinkel des Therapeuten vollzogen. Daß es auch eine Normalpsychologie gibt, die andere Rücksichten verfolgt als solche der Heilung oder der Einsicht in Trieb- und Umweltskomplikationen, wird der Psychotherapie nicht leicht einleuchten. Daß es beispielsweise eine Berufsberatung gibt, die auf die Ergebnisse der Sinnespsychologie angewiesen ist, scheint ihr nicht bekannt. Daß es eine Willens- und Denkpsychologie gibt, die wertvolle Aufschlüsse über Erziehungsmaßnahmen zu geben fähig ist, übersieht sie. Daß es eine Charakterkunde gibt, die sehr viel an Voraussetzungen der Beurteilung und Bewertung eines Menschen erarbeitet hat, ist ihr unwesentlich. Zu all dem muß doch einmal grundsätzlich folgendes gesagt werden: Das, was die Psychotherapie überheblich als „Psychologie der Vergangenheit" bekämpft, sind die Errungenschaften und Interessen der naturwissenschaftlich orientierten Psychologie des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts. Ganz abgesehen davon, daß diese Richtung der Psychologie wertvolle Ergebnisse aufweisen konnte — in der Psychophysik, vor allem aber in der Gedächtnis- und Assoziationspsychologie, im Testverfahren, das sehr verfeinert wurde und auch heute noch bei sachverständiger Handhabung zuverlässige Hilfen leistet, — gibt es schon Jahrzehnte hindurch eine geisteswissenschaftliche Psychologie, die der Psychotherapie weitgehend unbekannt ist. Namen wie Dilthey, Spranger, Erismann, Scheler, Ach, Lindworsky, Fröbes, Selz, Lersch, Rothacker, vor allem auch Klages scheinen der Psychotherapie nicht bekannt zu sein, sie erscheinen höchst selten in ihren Ausführungen. Die Psychotherapie wurde bei ihrer Entstehung ins Ghetto gedrängt. Deshalb hat sie an der Entwicklung der Psychologie keinen Anteil genommen. Die in der Psychotherapie vielfach üblichen Ausfälle gegen die Psychologie entstammen vielfach der Unwissenheit oder dem Ressentiment. Das ist um so bedauerlicher, weil die Psychotherapie pädagogische Absichten verfolgt und bei diesen auf die Psychologie angewiesen ist. Bedenklich muß es anmuten, daß die Psychotherapie überhaupt kein Verständnis für die Probleme des Willenslebens aufbringt. Aber die Grundanliegen psychotherapeutischen Arbeitens bedürfen einer eingehenden Kenntnis der Willenspsychologie, wie sie von Ach und Lindworsky entwickelt wurde. Ferner ist die Unkenntnis über die Denkpsychologie von erheblichem Nachteil. Die Psychologie des „Unbewußten" ist meist eine Psychologie der Unwissenheit. Werke wie das von Selz (Psychologie des produktiven Denkens, Bonn 1922) und „Das schlußfolgernde Denken von Lindworsky können die „Rätsel" des Unbewußten aufhellen und würden einer Verschwommenheit des Denkens steuern, die sich leider im psychotherapeutischen Schrifttum so nachdrücklich breitmacht.

2. Das Buch Bovets schließt mit der Frage: „Was ist der Mensch"? Hier muß man mit Freude feststellen, daß der Verfasser ein verantwortungsbewußter, weltanschaulich gefestigter Forscher ist. Er schreibt: „Viel wichtiger ist, von welcher Auffassung das persönliche Leben des Arztes zeugt; denn mit diesem seinem Leben greift er ... entscheidend in jede Behandlung ein. Noch viel wichtiger als die theoretische Auffassung, die Weltanschauung, ist die lebendige Tat, die persönliche Haltung" (S. 184). Der Verfasser bekennt sich offen zum Glauben, „daß der Mensch als Ebenbild Gottes geschaffen wurde". Dieses Urbild ist in den Menschen „durch eine dicke Schicht von Verunreinigungen verwischt und zugedeckt". Aufgabe des Arztes ist es, „dem Ebenbild Gottes nachzugraben, es in jedem einzelnen Menschen, der uns aufsucht, freizulegen" (S. 185). Die Neuwerdung, die in der ärztlichen Behandlung wachsen soll, wird nach Absicht des Verfassers entscheidend durch die Liebe beeinflußt.

Das sind Worte, die in deutschen Abhandlungen bislang noch nicht gesprochen wurden. Sie bleiben und blieben deshalb auch im Vordergründigen stecken. Allein dieser mutigen Haltung wegen verdiente Bovets Veröffentlichung Anklang und weite Verbreitung. H. Thurn S.J.

Anima. Ein Buch von der Seele. Von Josef Rüther. (112 S.) Münster 1947, Regensberg. DM 4.—.

Das Büchlein enthält besinnliche Erwägungen über die Wunderwelt der Seele, von der Pflanzenseele als der innerlich gestaltenden Form des organischen Lebens bis zur übernatürlich vollendeten Menschenseele. Die nicht allzu schwierigen und doch eindringlichen philosophisch-theologischen Erwägungen, die mehr auf einsamen Wanderungen als hinter dem Schreibtisch entstanden zu sein scheinen, sind wohl geeignet, dem gehetzten, dem Betrieb des Alltags so leicht verfallenden Menschen die Augen für die Wirklichkeit des seelischen Lebens und Seins zu öffnen und ihn zu eigenem Nachdenken anzuregen. Hie und da wünschte man wohl, es möchte sich mit der sinnigen Innenschau auch die einem prüfenden Urteil standhaltende leuchtende Klarheit des Gedankens besser verbinden, was wohl ohne Eintrag für die Eigenart des Büchleins möglich gewesen wäre. So kann z. B. die Beurteilung der Abstammungslehre (26f.) nicht ganz überzeugen. Der Hinweis auf die räumliche Unteilbarkeit der Seele genügt nicht zur Begründung der Unsterblichkeit (44); sonst müßte diese ja schon der Pflanzenseele zugeschrieben werden (vgl. S. 19). Die Darlegungen über die Transzendenz der Seele im Anschluß an die Existenzphilosophie von K. Jaspers (59ff.) rücken wohl das Göttliche für unser Denken in allzu weite Ferne, während andere Äußerungen (53) das Gottbewußtsein zu unmittelbar erscheinen lassen. Gut ist der Hinweis, daß die Identität des Auferstehungsleibes nicht die Gleichheit der stofflichen Bestandteile verlangt (103), schön und ansprechend sind die Erwägungen über die jenseitige Vollendung der Seele (105ff.).
J. de Vries S.J.

Lehrbuch der Handschriftendeutung. Von Broder Christiansen und Elisabeth Carnap. (192 S.) Stuttgart 1947, Reclam Verlag.

Broder Christiansen, ein ehemaliger Schüler von Ludwig Klages, versucht in diesem Buch den Weg der Einzelanalyse, der individuellen Charakterschau durch eine Typologie zu ersetzen. Unterscheidet man eine erklärende und eine verstehende Psychologie (Erismann), so läßt sich die gleiche Einteilung innerhalb graphologischer Arbeit und Auffassungsrichtung treffen. Christiansen gehört trotz seiner Feststellung, daß Intuition bei der Deutung einer Schrift wichtig sei, sicher zum „Typus rationalis", ist erklärender, rationaler Analytiker. Der erklärende Psychologe wird immer nach logischen Gesichtspunkten vorangehen, d. h. beweisen wollen, was er sagt oder sieht. Der Beweis besteht dann in Sicherheiten statistischer oder auch interpolierender Art. Aber gerade die Praxis zeigt immer wieder, daß mit beiden Sicherheiten wenig getan ist, daß ausschlaggebend die Sicherheit des „Gefühls" ist, mag dies auch von der Erfahrung gestützt und gesichert werden. Jeder Pädagoge kennt die Lage praktischen Entscheids, des Entscheidenmüssens. Er kennt auch das Dilemma, das aus einer Anhäufung vieler Einzeleinsichten erwächst — wenn nicht der Instinkt im rechten Augenblick Klarheit über das Ganze erzwingt. Chr. stellt in seiner Typologie einen Innen- und Außentyp auf, der sich nicht unterscheiden will von der Jungschen Auffassung, einen Lösungs- und Spannungstyp, der der Auffassung Klages' von Lösung und Bindung zum Verwechseln ähnlich sieht. In zwei zweidimensionalen Typenbildern werden die vier obengenannten kombiniert. Ein anderer Typengegensatz wird in der Kurzwelligkeit (Schnellebigkeit) und Langwelligkeit gesehen. Diese beiden Typen werden mit Spannungs- und Lösungstyp in Zusammenhang gebracht; so ergeben sich vier neue Typenbilder. Schließlich wird noch die Hartwelligkeit von der Weichwelligkeit getrennt; die erste Eigenart ist mit Männlichkeit, die zweite mit Weiblichkeit einigermaßen zu umschreiben. Will Chr. auch das Formniveau im Sinne Klages' vermeiden, so gelingt ihm dies doch nicht, da er selbst das Wesensbild von einem Kompensationsbild geschieden wissen will. Das Wesensbild würde der Echtheit entsprechen, das Kompensationsbild der Unechtheit.

Die neuen Einsichten des Werkes von Christiansen sind kaum nennenswert. Allenfalls könnten sich Anregungen für den Fachmann ergeben. Sicher ist das Werk von W. Müller „Mensch und Handschrift" umfassender und klarer in Darstellung und Methode und als Lehrbuch weit besser geeignet. H. Thurn S.J.

Tafel zur Erd- und Lebensgeschichte

(Zusammengestellt nach Karl Beurlen 1944, du Noüy 1947, W. Simon 1948)

Zeitalter	Formation (Periode)	Abteilung (Epoche)	Ungef. Dauer (Jahre)	Lebewesen	Zeitcharakter	Im deutschen Raum
Neozoikum (Erdneuzeit)	Quartär	Alluvium (Gegenwart)	20000 Jahre	Der Mensch mit seiner heutigen Lebewelt.		
		Diluvium (Eiszeit)	1 Million	Reiche Entfaltung der heutigen Säugetiere. — Erste Menschen.	Ausgedehnte Vereisungen, bes. Nordhalbkugel.	Eiszeit über Europa. Warme Zwischeneiszeiten. Nord- und Ostsee gewinnen heutiges Ausmaß. Örtliche Vulkantätigkeit.
	Tertiär	Jung-Tertiär	50—60 Millionen	Reiche Entfaltung der höheren Säugetiere mit zahlreichen bald wieder aussterbenden Gruppen. — Pflanzenwelt der Braunkohlensümpfe.	Allmählicher Rückgang der Meere auf heutigen Stand. Klimaverschlechterung.	Mächtige gefaltete Gebirgsketten steigen aus dem asiatisch-europ. Mittelmeer; Alpenfaltung. Rheintalgraben, hessische Senke entstehen. Aus den Spalten dringt Lava (Rhön, Eifel etc.)
		Alt-Tertiär			Größ. Meeresvorstöße. Ausgeglichenes, mildes Klima.	
Mesozoikum (Erdmittelalter)	Kreide	Ober-Kreide	40—60 Millionen	Blütenpflanzen. - Aussterben der Ammoniten, der riesigen Kriechtiere (Saurier) und Flugechsen. — Erstes Auftreten höherer Säugetiere.	Starker Meeresrückzug nach ausgedehnter Meeresüberflutung.	Nord- und Ostdeutschland sind vom Meer bedeckt.
		Unter-Kreide			Vordringen der Meere, Ausgeglichenes Klima, Frühphasen alpiner Gebirgsbildung.	
	Jura	Ober-Jura (Malm)	50—60 Millionen	Zahlreiche Farngewächse. Reiche Entfaltung der Nacktsamigen Gewächse (Gymnosperm). — Reiche Entfaltung der Riesensaurier, Meeressaurier, Flugsaurier. Archäopteryx.	Starker Meeresrückzug nach ausgedehnter Meeresüberflutung.	Deutschland weithin vom Meer bedeckt.
		Mittel-Jura (Dogger)			Allmähliches Vordringen der Meeresräume.	
		Unter-Jura (Lias)			Geringe Meeresüberflutung, mäßig warmes Klima	
	Trias	Obere-Trias (Keuper)	33—40 Millionen	Vorherrschaft der Nacktsamigen Blütenpflanzen. — Reiche Entfaltung der Kriechtiere (Saurier). Erstes Auftreten primitivster Säuger.	Festlandsausdehnung, vorwiegend trockenes, warmes Klima.	Anhaltende Unruhe des deutschen Bodens. Weiträumige Hebungen und Senkungen, im Kampf zwischen Land und Meer.
		Mittlere-Trias (Muschelkalk)			Räumlich beschränkte Meeresüberflutung bei warmem, trock. Klima (Salzbildung).	
		Unt.-Tr. (Buntsandst.)			Festlandsausdehnung. Vorwiegend trocken und warm.	
Paläozoikum (Erdaltertum)	Perm (Dyas)	Ob. Perm (Zechstein)	25—30 Millionen	Aussterben der Trilobiten, Blütezeit der Panzerlurche.	Bildung von Salzlagern, sehr trockenes Klima.	Vordr. des Meeres. In Meeresbuchten durch Verdunstung Stein- und Kalisalze.
		Unteres Perm (Rotlieg.)			Festlandsausdehnung wüstenähnliche Klimabedingungen.	Deutschl. bedeckt mit dem Schutt des abgebauten varisk. Gebirges. Öde. Vulkantätigk.
	Karbon	Oberes Karbon	70—85 Millionen	Reiche Entfaltung der Kryptogamen (blütenlose Pflanzen): baumförm. Farne, Schachtelhalme, Bärlappe.	Festlandsausd. b. feuchtwarm. Klima (Kohlenb.)	Die im europ. Meer abgelagerten Gesteine werden gehoben (Var. Gebirgsb.). Deutschl. wird Festland. In Senken die Kohlenwälder.
		Unteres Karbon			Starker Vulkanismus. Varisk. Gebirgsbildung.	
	Devon	Ober-Devon	50—60 Millionen	Aussterben der Psilophyten (i. Mitteldevon noch formenreich). Erste Bärlappe, Farne, Schachtelhalme. - Haie, Quastenflosser, Lungenfische, Knorpelfische. Ungeflügelte Insekten.	Meeresüberflutungen.	Deutschland weithin von reich gegliedertem (Inseln, Landzungen) Meer bedeckt. Meeresboden ist unruhig, vulkan. Ergüsse unter Wasser.
		Mittel-Devon				
		Unter-Devon				
	Silur	Ob.-Silur (Gotlandium)	130 Millionen	Erste Landpflanze (Psilophyten) vorher nur Meerespflanzen. — Erste Fische (Agnathi). Erste Ammoniten.	Stark. Meeresrückzug n. ausged. Meeresübertlut. Ausgegl. mildes Klima.	Deutschland teilweise vom Meer bed. Kaldonische Gebirgsfaltung in Nordeuropa. Vulkantätigkeit.
		Unt.-Silur (Ordovic.)			Meeresüberflutung Ausgeglichenes Klima.	
	Kambrium	Ob. Kamb.	70 Millionen	Reiche Entf. fast aller Stämme d. wirbellosen Tiere. Nur primitivste Algen. Älteste Kopffüßler, Trilobiten, Muscheln, Schwämme.	Meeresüberflutungen.	Deutschland teilweise vom Meer bedeckt.
		M. Kamb.				
		Unt. Kamb.				
Erdurzeit	Prae-Kamb.		unsichere	Wirbellose Meerestiere; Kalkalgen.		
	Archaikum		Zahlenangaben!	Ohne Leben.		

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Andersch, Europäische Avantgarde. (167 S.) Frankfurt/Main, Frankfurter Hefte. Geb. DM 7.50.

Bardy, La Conversion au Christianisme durant les premiers siècles. (356 S.) Paris, Aubier

Bäte, Tilman Riemenschneider kehrt heim. Erzählung. (79 S.) Freiburg, Christophorusverlag Geb. DM 2.20.

Becher, Ernst Jünger. (110 S.) Warendorf/W., J. Schnell. Geb. DM 3.30.

Bergengruen, Das Beichtsiegel. Novelle. (106 S.) Freiburg, Christophorusverl. Geb. DM 2.80.

Breitner, Magd Gottes. Leben und Sterben der Jungfrau von Orleans. (353 S.) Bonn, K. Glöckner. Geb. DM 12.50.

Cäcilien-Vereins-Organ, 69. Jg., 1. Heft (32 S.) Köln, Bachem, vierteljährl. DM 3.—.

Cube, Das Spiegelbild. (184 S.) Freiburg, K. Alber.

Diettrich, Mit fremdem Saitenspiel. Nachdichtungen. (144 S.) Kassel, Bärenreiter-Verlag. Geb. DM 6.50.

Drees, Lukas. Mit Paulus auf Weltfahrt. (118 S.) Warendorf/W., J. Schnell. Geb. DM 4.80.

Egenter, Von der Freiheit der Kinder Gottes. (322 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM 9.—.

Fischer, Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche. (31 S.) Freiburg, Herder. Kart. DM 1.20.

Fries, Die kath. Religionsphilosophie der Gegenwart. (398 S.) Heidelberg, Kerle. Geb. DM 9.80.

Fritz, Unsterbliches Vertrauen. Ein Don-Bosco-Buch. (183 S.) München, Don Bosco-Verlag. Geb. DM 5.30.

Graber, Maria im Gottgeheimnis der Schöpfung. (128 S.) Regensburg, Pustet. Kart. DM 2.80.

Gräf, Herr lehre uns beten. (202 S.) Ebd., Geb. DM 4.80.

Guardini, Besinnung vor der Feier der hl. Messe. (292 S.) Mainz, M. Grünewald-Verlag. Geb. DM 10.50.

Halder, Hitler als Feldherr. (63 S.) München, Dom-Verlag.

Heiseler v., Das Ehrenwort. Erzählung. (68 S.) Freiburg, Christophorus-Verl. Geb. DM 2.40.

— Der Friede Gottes im Streit der Welt. Vortrag. (32 S.) Tübingen, Furche-Verlag. Geb. DM 1.80.

Kipp, Staatslehre. Mensch, Recht und Staat. (346 S.) Köln, Balduin Pick. Kart. DM 13.50

Klett, Die religiöse Intoleranz. (64 S.) Meisenheim/Glan, Westkulturverl. Geh. DM 2.10.

Kummer, Der dritte Weg. Vorschläge für eine Sozialreform. (95 S.) Wien, Typograph. Anstalt.

Martini, Die Legende vom Hause Ludendorff. (98 S.) Rosenheim, Inngau-Verlag.

Mauriac, Religiöse Porträts. (103 S.) Düsseldorf, Bastion-Verlag. Kart. DM 4.80.

Mercenier, La Prière des Eglises de Rite Byzantin, 2. Bd.: Les Fêtes. (502 S.) Chevetogne (Belgien), Iconographie. Brosch. frs. b. 150.—.

Müller, Frohe Gottesliebe. Das religiös-sittliche Ideal des hl. Franz v. Sales. (294 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM 8.40.

Opahle u. a., Die Bekenntnisschule in der Volksgemeinschaft. (62 S.) Gelsenkirchen-Buer, F. Post. Kart. DM 1.50.

Pfeiffer-Belli, Clemens Brentano. (213 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM 12.—.

Pius XI., Rundschreiben über die christl. Ehe. Erläuterungen von R. Geis. (84 S.) Freiburg, Herder, Kart. DM 2.40.

Sahler, Griff. Lexikon zeitnaher Publizistik. (194 S.) Gelsenkirchen-Buer, F. Post. Geb. DM 3.60.

Sahner, Die Fürstin Amalie v. Gallitzin als Erzieherin. (53 S.) Ebd. Kart. DM 1.80.

— Overberg als Pädagoge und Katechet und das Arbeitsschulprinzip. (113 S.) Ebd., Kart. DM 2.80.

Schmaus, Vom Wesen des Christentums. (296 S.) Westheim b. Augsburg, G. Rost. Geb. DM 9.60.

Schneller, Lichter am Grabe. Trostgedanken über den Tod für Predigt und besinnliche Christen. (277 S.) Regensburg, Pustet. Geb. DM 6.80.

Seller, Im Banne des Kreuzes. Leben der A. K. Emmerick. (510 S.) Würzburg, Augustinus-Verlag. Geb. DM 12.—.

Simon, Das Menschliche in der Kirche. (150 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM 5.50.

Synopsis, Studien aus Medizin und Naturwissenschaft, Hft. 3: Über den Tod. (112 S.) Hamburg, Park-Verlag. Brosch. DM 5.80.

Toynbee, Studie zur Weltgeschichte. Wachstum und Zerfall der Zivilisation. (462 S.) Hamburg, Claassen und Goverts. Geb. DM 19.80.

Wunderle, Arzt und Mystik. Tatsachen und Probleme. (48 S.) Würzburg, Augustinusverlag. Kart. DM 2.40.

Zaehle, Hieronymus im Gehäus. Märchen um alte Bilder. (104 S.) Lorch, Aussaat-Verlagsgesellschaft. Geb. DM 7.50.

Zoller, Leben und Leiden der Jungfrau Anna Schäffer von Mindelstetten. (72 S.) Regensburg, Pustet. Geb. DM 2.80.

Staatswohl und Parteien

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Daß das Wohl des im Staate geeinten Volkes der Sinn und die Aufgabe jeder Regierung sei, das werden in der Theorie wohl alle annehmen, so sehr es im wirklichen Leben immer wieder durch die Tat geleugnet wird. Nun ist aber das Gemeinwohl keine abstrakte Größe, sondern jeweils ein konkretes Ziel, das innerhalb von geographischen und geschichtlichen Bedingungen immer aufs neue zu erstreben ist. Jedoch vermag der Mensch schon das kleinste wirkliche Seiende in seiner Einmaligkeit nicht durch einen einzigen Blick zu erkennen. Nur eine Zusammenschau vieler Einzelerfahrungen wird es von möglichst vielen Seiten dem Auge darstellen. Einzelerfahrungen, die ein einziger Mensch in den seltensten Fällen alle allein zu vollziehen imstande sein wird. Jeder bleibt im wirklichen Leben wie auch in der Wissenschaft angewiesen auf den Beitrag vieler gegenwärtiger und vergangener Menschen und wäre ohne diesen ungeheuren Schatz an überkommenen Erfahrungen nicht viel besser daran als das neugeborene Tier oder vielmehr schlechter, da ihm dessen Instinktsicherheit fehlt.

Jeder Mensch hat seinen bestimmten Standpunkt, von dem aus er die Wirklichkeit erblickt, und kann diese Standpunktgebundenheit nur dadurch überwinden und sich zu einer möglichst reinen und genauen Erkenntnis dessen, was ist, durchdringen, daß er das Wahre der andern Standpunkte in seine Erkenntnis miteinbezieht. Das geschieht durch den Austausch von Erfahrungen. Dieser setzt aber den Willen voraus, andere Erfahrungen überhaupt als wertvoll anzuerkennen, auch da, wo sie der eigenen Meinung widersprechen und sie als Irrtum zu erweisen drohen. Von Natur aus ist der Mensch solipsistisch, d. h. auf sich selbst eingestellt; er hält sich für allein vernünftig, er allein weiß, wie die Dinge stehen, und für gescheit gilt ihm nur derjenige, der mit seiner eigenen Ansicht übereinstimmt. Erwachsen und vernünftig ist der Mensch nur in dem Maße, als er diese natürliche Voreingenommenheit, die ihn dem Tier annähert, überwindet. Das Tier kann seine eigene Welt nie übersteigen; es kann nicht einmal ahnen, daß es noch andere Welten als die seine gibt. Nur der Geist im Menschen läßt ihn die Schranken, die der Leib seiner Erkenntnis zieht, durchbrechen und zu einer immer umfassender und vorurteilsfreier erkannten Wirklichkeit vorstoßen.

Wenn dies schon in der Erkenntnis des einfachsten Dinges so ist — wie verwickelt ist doch der Aufbau auch eines Kieselsteines nach der

neueren Physik —, wievielmehr wird es gelten von der Erkenntnis einer so umfassenden Wirklichkeit, wie es das Wohl einer großen, Millionen umspannenden Gemeinschaft ist! Besonders in der heutigen Zeit, da der Mensch in viele Geschehnisse lenkend eingreifen muß, die früher dem Gewicht ihrer eigenen Schwere überlassen werden konnten. Das Gemeinwohl ist fast unübersehbar verwickelt und bietet dem beschränkten Blick des einzelnen Menschen die verschiedensten Seiten dar. Diese Seiten sind alle voneinander verschieden und gehören doch zu ihm. Sie scheinen sich oft zu widersprechen und einander auszuschließen und sind doch Teile der gleichen Wirklichkeit, ja die gleiche Wirklichkeit, nur von einem andern geistigen Blickpunkt aus gesehen. Sie werden erst dann falsch, wenn sie sich für die ganze Wirklichkeit nehmen und alle andern Meinungen als falsch ausschließen und unterdrücken wollen. Wie verschieden ist die Form eines Berges, je nachdem aus welcher Himmelsrichtung und aus welcher Höhe man ihn erblickt. Seine von verschiedenen Stellen sich darbietenden Umrisse lassen oft nicht mehr vermuten, daß es der eine gleiche Berg ist; und doch ist er dieser wirkliche einmalige Berg nur, weil er dem Blick diese Vielfalt seiner Erscheinung darbietet. Erst der Geograph, der diese Bilder zusammenschaut und als Einheit auf die Karte bannt, wird dem Berg, wie er ist, gerecht werden und den nicht irreführen, der sich bei seinen Wanderungen auf seine Karte verläßt.

Es ist also nur natürlich, daß sich von dem, was einem Staate in einer bestimmten Zeitlage frommt, viele Meinungen bilden. Der geistige Standpunkt eines jeden wird den Anblick bestimmen, unter dem das Gebot der Stunde ihm erscheint. Neben der persönlichen Befähigung zur Erkenntnis dessen, was die Lage erheischt, werden sich Erziehung, soziale Stellung, Beruf und Interesse auswirken und seine Ansicht zu einer beschränkten, mehr oder weniger einseitigen machen. Dazu kommt dann noch in diesen für jeden so lebenswichtigen Angelegenheiten die menschliche Selbstsucht und solipsistische Voreingenommenheit, die es dem Menschen verwehrt, auch den ihm noch zugänglichen Teil der Wirklichkeit ohne Verzerrung zu sehen. Was wirklich die Forderung des einmaligen Augenblicks in diesem einmaligen staatlichen Gebilde ist, das vermöchte nur ein Blick zu erkennen, der imstande und willig wäre, die Meinungen in ihrer Verschiedenheit zusammenzuschauen, und in diese Schau den Wahrheitsgehalt einer jeden aufzunehmen, während das Falsche und Eigennützige als unbrauchbar aus ihr herausfiele. Aus einer solchen Schau heraus ließe sich allein der Entschluß fassen, der allen zum Heile dient. Er würde keine Teilansicht und Sonderauffassung als solche ganz befriedigen, und alle würden ihn von ihrem einseitigen Standpunkt aus als falsch beurteilen, und zwar um so heftiger und mit anscheinend um so größerem Recht, je beschränkter und unzulänglicher jeweils ihre besondere Sicht geblieben ist. Aber die Ereignisse würden ihm recht geben.

Es ist klar, daß eine solche Zusammenschau immer ein unerreichbares Ideal bleiben wird. Nur die umfassende Schau Gottes hält in ihrem Umkreis die ganze Wirklichkeit fest, ohne irgend etwas von ihr zu übersehen oder gar zu entstellen. Aber sie bleibt ein Ideal, das für jeden Staatsmann und Politiker verpflichtend ist. Wer sie nicht ehrlich und nach Kräften anstrebt, versündigt sich an seiner Pflicht und an dem Wohl derer, für das zu sorgen er bestellt ist. Das setzt aber als erstes voraus, daß die Vielfalt der Meinungen sich äußern kann, daß sie allen zur Kenntnis gelangen darf. Wo die wahre Meinung der Bürger mit Gewalt unterdrückt wird, kann immer nur eine Sicht des Ganzen zur Geltung kommen. Das wird einige Zeit hingehen können, besonders wenn diese Seite gerade vorher keine genügende Rücksicht gefunden hatte. Aber auf die Dauer wird es verhängnisvoll, zu meinen, die eine Seite sei die ganze Wirklichkeit, und danach seine Entschlüsse zu fassen. Die anderen Seiten hören deswegen nicht auf, zu sein und zu wirken, und an ihnen wird die Ideologie eines Tages zerbrechen, weil sie als Ganzes ein Wahngebilde ist. Weltanschauungen oder Parteien, die eine solche tyrannische Ideologie verfolgen und mit Gewalt auch gegen eine Mehrheit durchsetzen wollen, sind darum in sich unsittlich und gefährlich zugleich. Sie können nur Elend über die Menschen bringen und höchstens die Machtgier und die Genußsucht einzelner tyrannischer Naturen befriedigen.

Versteht man Demokratie in einem weiten Sinn als die Regierungsform, die es allen einzelnen Staatsbürgern möglich macht, nach dem Maße ihrer Einsicht sich zu den Fragen des Staates zu äußern und so ihr Gewicht in einer Sache geltend zu machen, die eines jeden Sache ist, so muß jede annehmbare Staatsform demokratisch sein. Eine solche Einflußnahme kann sich aber in vielen Weisen vollziehen und hat sich geschichtlich verschiedene Formen gegeben, je nach den Zeitumständen, nach dem Grade der allgemeinen Bildung und auch nach der unmittelbaren Bedeutung, die das Staatsgeschehen für die einzelnen Schichten der Bevölkerung hatte. Wo dieses demokratische Element vernachlässigt wurde, trieb der Staat immer unter Erschütterungen und gewaltsamen Umwälzungen dem Untergang zu.

Die Demokratie im engeren Sinn, wie sie heute verstanden wird, unterscheidet sich von andern zulässigen Formen dadurch, daß jedem Staatsbürger das Recht zugesprochen wird, sich öffentlich und unmittelbar zu den Problemen der Regierung zu äußern, daß er an ihren Entschlüssen öffentlich Kritik üben darf und durch die allgemeine Wahl auf sie Einfluß nimmt. Die Aufgabe der Regierung ist nicht mehr einem Stand zugewiesen, dem man durch Geburt angehört, sondern ideal wenigstens den Tüchtigsten, aus welchen Ständen und Berufen sie auch kommen. Ihre Tüchtigkeit hat sich im Wettbewerb durch den Erfolg zu bewähren. Die heutige Demokratie ist ferner gekennzeichnet durch den Zusammenschluß Gleichgesinnter zu Parteien, die nun versuchen, ihre Auffassung vom Staat und dem Gemeinwohl durchzusetzen. Die verschiedenen Parteien stellen

so die hauptsächlichsten Ansichten vom Gemeinwohl dar, die sich im Staatsvolk regen und wirksam sind. Sie bedeuten bereits eine gewisse Vereinheitlichung der Meinungen und machen, daß sie für den zusammenfassenden Blick leichter übersehbar sind. Sie sollten dies tun durch eine möglichst unvoreingenommene Rücksicht auf die Meinungen ihrer Mitglieder; in ihrem Schoße sollte sich im Wettstreit eine erste umfassendere Teilschau bilden, und so die schließliche Einigung aller vorbereiten. Leider sind Parteien nicht anders eingestellt als die einzelnen Menschen, die sie bilden. Auch sie neigen von Natur aus zu selbstsüchtiger Ausschließlichkeit, ja vielleicht in noch gefährlicherer Weise als der einzelne; denn es ist nur zu bekannt, daß der kollektive Egoismus nicht nur nicht als ein Fehler, sondern sogar als eine Ehrenpflicht empfunden wird; man denke nur an den nationalen Egoismus der Völker, der sich mit dem schönen Titel der Vaterlandsliebe schmückt. So können Parteiprogramme wichtiger werden als die Wirklichkeit; Rücksichten auf den Unverstand der Wählerschaft, die bis zu einem gewissen Grade nicht zu vermeiden sein werden — obschon die Wählerschaft sie auf die Dauer bezahlen muß —, beherrschen als oberstes Gesetz die Entschließungen und verfälschen alles. Der engstirnige, sture Parteigänger ist eine traurige, aber nicht seltene Erscheinung.

Keine Partei wird sich rühmen können (obschon sie es im allgemeinen reichlich tun), die wirkliche Lage in ihrer Fülle von Anliegen und Möglichkeiten ganz zu übersehen. Dann wäre sie ja nicht mehr Partei, sondern das völlig zu sich selbst gekommene, bewußt gewordene Volk, ein Idealzustand, der wohl Hegel als möglich vorgeschwebt hat, der aber nie Wirklichkeit werden wird, da der Mensch eben kein reiner Geist, nicht reine, völlig bewußte Person ist, und gerade das Gebiet, das dem Staate zugewiesen ist, vor allem unterpersönliche Bereiche der Volkswirklichkeit betrifft, die immer nur teilweise zu gegenständlicher Klarheit gebracht werden können. Die Vielheit der Parteien soll also dazu dienen, die Vielheit der Wirklichkeitsansichten, die in jeder Frage von Bedeutung sind, darzustellen und geltend zu machen, so daß sie auf den endgültigen Beschluß nach dem Grade ihrer Bedeutsamkeit einwirken. Man könnte versucht sein, aus diesem Grunde einer großen Anzahl von Parteien das Wort zu reden, um möglichst die ganze Wirklichkeit zur Geltung kommen zu lassen. Die Erfahrung hat aber gezeigt, daß durch eine solche Zersplitterung der gewünschte Erfolg gefährdet wird. Der Mensch kann nur eine beschränkte Anzahl von Meinungen übersehen und ihnen zu gleicher Zeit Rechnung tragen. Außerdem erschwert die Kleinheit der Gruppen die Bildung einer tatkräftigen Regierung. Es ist deswegen vorteilhafter, wenn nur wenige, ja wo dies möglich ist, nur zwei Parteien gebildet werden. Die bereits genannten Gruppenbildungen innerhalb der großen Parteien machen die Vielheit von Splitterparteien überflüssig. Diese Gruppen verbohren sich

nicht so leicht eigensinnig in ihre engen Sonderauffassungen und bewahren anderseits die Parteien vor der Erstarrung.

Der Sinn der Parteibildung ist also der Natur der Sache nach, die Vielheit der innerparteilichen Meinungen zu sichten, zu klären und zu prüfen und so eine erste, wenn auch noch unvollkommene Zusammenschau dessen zu erarbeiten, was für die in Frage stehende Angelegenheit notwendig ist, und dann durchzusetzen, daß diese Belange bei der endgültigen Beschlußfassung die genügende Berücksichtigung finden. Die Parteien sollen also der Volksvertretung einen Teil der Arbeit abnehmen. Aber schon bei dieser vorbereitenden Arbeit müßte der Wille wirksam sein, das Wohl des Ganzen anzustreben. Die Einseitigkeit der Auffassungen wird auch so noch stark genug bleiben; sie wird heillos, wenn eine Partei sich betont nur von ihren Parteiinteressen leiten läßt. Eine solche Partei verrät das Volk und die Demokratie und beraubt sich selbst des Grundes, der ihr Dasein rechtfertigt.

Die richtige, sachgemäße Entschließung muß also aus der Verschiedenheit der Parteistandpunkte durch eine Zusammenschau hervorgehen, und in dem Maße sie das tut, wird sie der Wirklichkeit angemessen sein und dem Volk zum Heile ausschlagen. Darum hat die richtige Entschließung in den meisten Fällen die Gestalt eines Kompromisses. Eine gewisse Art des Kompromisses ist die gewöhnliche Form politischer Betätigung. Diese Feststellung könnte Aufsehen und Einspruch erregen; sie wird auch gerne von Parteien mit diktatorischer Neigung als Feigheit angeprangert. Aber es gibt Kompromisse und Kompromisse. Wir können zwei äußerste Fälle denken, zwischen denen die wirklichen sich halten; der eine von ihnen ist, wenn er auch nicht immer zu verwerfen ist, ja sich oft nicht vermeiden läßt, doch im besten Fall ein Notbehelf; der andere hingegen ist der ideale Fall einer Regierung, die nur das eine im Auge hat, das wahre Wohl der Gemeinschaft. Es ist auch zu beachten, daß es sich dabei um konkrete Maßnahmen handelt und nicht um Grundsätze. In diesen gibt es erlaubterweise keine Kompromisse; aber die gleichen abstrakten Grundsätze lassen verschiedene Verwirklichungen zu, von denen die eine mehr am Platze und an der Zeit sein kann als die andere. Möglichkeiten zu finden, die ohne Verletzung der Grundsätze ein Zusammengehen mit andern gestatten, ist die Aufgabe des Politikers.

Der Kompromiß als N o t b e h e l f besteht darin, daß man von den verschiedenen Ansichten und Vorschlägen das gemeinsame Mindestmaß als die allein zulässige Form annimmt und alles, was darüber hinausgeht, ablehnt. Ein solcher Kompromiß ist, das ist klar, eine Verarmung und Vergewaltigung. Er macht alle gleich, indem er den größeren die Köpfe abschlägt. Er entspricht der Seinsweise des Stoffes und den Methoden der Naturwissenschaft. Im Stoff sind die Unterschiede der letzten Teilchen gleicher Elemente so gering, daß wir sie ungestraft nicht nur vernachlässigen können, sondern sogar müssen. Jedes Naturgesetz ist eine Art

solchen Kompromisses, aber im Stofflichen völlig am Platze, weil der Natur der Sache angemessen. Es ist klar, daß solche Kompromisse das Technische erleichtern; es kann alles nach dem gleichen Schema behandelt werden, und von den Ausführenden wird keine weitere Denkarbeit gefordert. Aus diesem Grunde bevorzugen Verwaltungen solche Kompromisse. Und unsere von der Einfachheit und Schnelligkeit der Erledigung ganz berauschte Zeit neigt stark dazu, der technischen Einfachheit geistige Werte zum Opfer zu bringen. Einfachheit ist gut, wenn sie nicht zu teuer bezahlt wird. Sie gehört zur Technik, nicht zum Geist. Schon in der Kunst wird niemand sie ausschließlich anstreben; sonst wären eine einfarbige Mauer und das Geheul der Sirenen mit immer gleichem Ton die idealen Kunstwerke. Und je geistiger ein Gebiet, einen je wichtigeren Platz es in der Kultur einnimmt, um so weniger läßt es sich ungefährdet technischen Maßnahmen unterwerfen und in eine Schablone pressen. Die Gleichmacherei liegt der heutigen Demokratie, weil sie in einigen formalen Punkten notwendig oder nützlich für sie ist. Sie entspricht der allgemeinen, aber unberechtigten Denkweise in Kategorien der Naturwissenschaft und der Technik. Aber sie ist ihre drohendste Gefahr und ein großer Schritt auf dem Weg zur Diktatur.

Der Gegensatz zu diesem meist zu verwerfenden Kompromiß ist der synthetische Kompromiß. Er ist die Auszeichnung und das Merkmal hoher Staatskunst und die Vorbedingung für die Verwirklichung des allgemeinen Wohles der Gemeinschaft zusammen mit dem Wohlergehen möglichst vieler einzelner Staatsbürger. Dieser Kompromiß ist schöpferisch. Seine Art und Form ergibt sich mühelos aus den bisherigen Ausführungen. Er besteht in jener Zusammenschau, die möglichst alles, was die unter sich verschiedenen Standpunkte an Richtigem und Sachlichem enthalten, in eine füllige Einheit zu bringen weiß. Ideal gesprochen wird eine solche Zusammenschau nicht mehr einen beschränkten Standpunkt darstellen, sondern sich gleichsam in das Herz und in den Mittelpunkt der Sache versetzen und von da aus jedem Teilanblick Platz und Bedeutung zuweisen. Eine solche Zusammenschau ist keine Summe und hat nichts Mechanisches wie die erste Art des Kompromisses; sie ist, wie gesagt, schöpferisch, eine geistige Tat. Sie wird sich so entschließen und so handeln, daß die berechtigten Verschiedenheiten ihre Stelle und Wirkung innerhalb der Einheit wahren können. Das Geistige ist reich, zu reich, als daß es in einen Menschen und in eine beschränkte Form eingehen könnte. Es wird in der Welt der Verwirklichung immer Unterschiede fordern, soll es nicht verarmen und im allzu eng bemessenen Gewand ersticken. Aber Geist ist auch Einheit. Darum muß jede menschliche Einheit Einheit in der Verschiedenheit sein, und beide Seiten müssen durch immer erneutes Bemühen ausgeglichen werden. Denn das Gleichgewicht läßt sich hier wie in allem Lebendigen nie wie bei einer Maschine mit ihren starren Formen

ein für allemal herstellen. Es muß immer durch guten Willen neu errungen werden. Einheit so viel wie nötig; Vielheit so viel wie möglich: das erst ergibt einen reichen Staat, wo alles Gute und Geistige Luft und Platz zu kräftigem Wachstum findet.

Daraus ergibt sich aber eine neue Folgerung, die eine unumgängliche Vorbedingung der Demokratie darstellt. Die Einheit ist nicht so sehr Sache des jeweiligen Entschlusses. Dieser gleicht sie vielmehr der je wechselnden Verschiedenheit an, so daß sie darin gewahrt bleibe. Sie liegt also vor ihm, ist seine Grundlage und Voraussetzung. Darum kann ein Staat und vor allem ein demokratischer Staat nicht bestehen, wenn nicht eine unausgesprochene, aber stets gegenwärtige Einheit der Gesinnung und der Grundhaltungen in ihm lebt und gleichsam die Luft ist, in der der einzelne und die einzelnen Gebiete erst gedeihen und sich durch ihre ungewollte Form als zur gleichen nationalen Kultur gehörig, als aus einem Geiste geboren ausweisen. Diese Einheit bildet den Boden, auf dem sich die einzelnen und die Parteien bei aller Verschiedenheit noch begegnen und sich verständigen können. Wo sie fehlt, da ist der Staat am Zerfallen. Vielleicht ist es seit langem die Schwäche der Deutschen gewesen, daß diese unausgesprochene Einheit bei ihnen nicht ausgebildet war; und nur darum konnte man auf den Gedanken kommen, der an sich unsinnig und verbrecherisch ist, sie durch Gewalt zu schaffen.

Wo diese Einheit besteht, da wird man den politischen Gegner nicht als persönlichen Feind ansehen können. Er ist ein gleichberechtigter und notwendiger Mitarbeiter. In manchen angelsächsischen Staaten ist der Führer der Opposition eine staatlich anerkannte und besoldete Persönlichkeit mit bestimmten Rechten und mit Einfluß auf den Geschäftsgang. In dieser Einrichtung hat die eben ausgesprochene Wahrheit zum Wohle der betreffenden Staatswesen eine sichtbare Gestalt gewonnen. Die Achtung vor dem politischen Gegner als Mensch und Person ist eine unumgängliche Grundlage der Demokratie. Wer mit Schmähungen des Gegners arbeitet, eine Partei, deren Propaganda auf Verunglimpfung des politischen Gegners hinausgeht, hat sich bereits außerhalb der Demokratie gestellt, auch wenn sie dies nicht weiß, und schaufelt deren Grab, auch wenn sie es nicht will.

Hier stoßen wir auf die Stelle, wo die Notwendigkeit der Bindung an metaphysische und sittliche Grundlagen sichtbar wird. Ohne eine solche Bindung wird die Demokratie haltlos und von der brutalen Macht überrannt. Es muß zwischen den Parteien ein gemeinsamer Boden bestehen, und dieser kann nur sein der Wille zum Wohle des Ganzen. Dieser setzt aber Achtung vor der persönlichen Würde auch des politischen Gegners voraus und traut ihm bis zum Beweis des Gegenteils den gleichen guten Willen zu. Vorausgesetzt ist ferner, daß man sich bewußt ist, daß es von allen zu achtende Grenzen gibt, die man bei dem Versuch, die eigene

Auffassung durchzusetzen, nicht überschreiten darf. Solche Grenzen sind aber durch das natürliche Sittengesetz unverrückbar gezogen und werden auf die Dauer nicht ungestraft übertreten. Eine Zeit, die in Tat und Lehre diese von der Wirklichkeit vorgeschriebenen Gesetze nicht mehr anerkennt, wird dem Faustrecht des Stärkeren und Rücksichtsloseren ausgeliefert. Wo keine Achtung vor Menschenwürde und persönlicher Freiheit mehr besteht, wo der gute Ruf eines Menschen vogelfrei ist, wo man meint, man dürfe die Macht mit allen Mitteln, gleichgültig ob gut oder sittlich verwerflich, erobern, wo keine sittlichen Bedenken mehr den Machthunger züngeln und einschränken, da geht ein Volk der Gewaltherrschaft entgegen.

Die Demokratie setzt also mehr als andere Regierungsformen eine feste sittliche Grundlage bei der machttragenden Schicht voraus. Für regierende Fürstenhäuser und bei Ständen, denen die Regierung anvertraut war, war das eigene Schicksal eng mit dem des Staates verknüpft; sie waren daher schon aus wohlverstandenem Eigeninteresse eher geneigt, sich vor unsinnigen Abenteuern zu hüten und es nie zum äußersten kommen zu lassen. Die Demokratie fordert ein selbstloses Interesse für das Gemeinwohl; denn sie bringt es mit sich, daß der Erfolg richtiger Maßnahmen oft andern zugute kommt und ihre Urheber schneller vergessen werden. Die Versuchung, die Gunst der Massen um den Preis schweren zukünftigen Schadens der ganzen Nation durch Augenblickserfolge anzustreben, ist hier drohender als anderswo.

Die Lebensfähigkeit der Demokratie wird sich daran entscheiden, ob es in ihr selbstlose Menschen in genügender Zahl gibt, denen das Wohl des Ganzen über den eigenen Vorteil geht und die den Mut aufbringen, sich dafür einzusetzen. Kritik und Gegenkritik müssen sich frei äußern können, ohne in Demagogie auszuarten, die unredlich das Unmögliche verspricht, nur um an die Macht zu gelangen. Einer solchen Demagogie wie auch den Übergriffen des Staates gegenüber müssen alle und jeder einzelne wissen, daß ihr Recht durch eine unparteiische und darum unabhängige Rechtspflege sicher gewahrt wird. Wo das Bewußtsein der sittlichen Verantwortung für das Ganze schwach wird, wo die Kritik zum Schweigen gebracht und das Recht gebeugt wird, da ist es um die Demokratie geschehen.

Personwerdung

Von HUBERT THURN S. J.

Schon das Kind im Mutterschoß ist Person und genießt den Schutz des Rechts. Es hat „Würde". Als geistige, personhafte Wirklichkeit hat es Anteil an der Würde des Geistes.

Jedoch — wenn auch das Ungeborene schon Person ist, die Person des Menschen *wird*, und zwar im Laufe vieler Jahre; denn sie entwickelt sich. Neben der Statik des „Einmal — für immer" gibt es eine Dynamik des Wechsels, des Wachsens und Reifens, der Entfaltung und Erfüllung von Anlagen und Vermögen. Dieses stetige Neu- und Anderswerden, das nach innerem Gesetz und auf Grund äußeren Einflusses erfolgt, nennen wir Personwerdung.

I.

Man kann fragen, wieso Personwerdung „überhaupt" möglich ist. Da wir hier jedoch hauptsächlich ein psychologisches Anliegen verfolgen, wollen wir uns nicht eingehend mit der Metaphysik der Person und ihres Werdens befassen. Lediglich auf solche Zusammenhänge metaphysischer und theologischer Art soll hier verwiesen werden, die für die Ziele und gewisse Hemmungen der Personwerdung, also für die Pädagogik von Bedeutung sind.

Der Mensch ist eine „unitas multiplex", eine Ganzheit, die Teile besitzt. Diese Teile pflegt man in der Psychologie Schichten zu nennen. Wir unterscheiden die leibliche, die seelische und die geistige Schicht. Bei der leiblichen Schicht denken wir an das leibliche Wachstum und seine Gesetzmäßigkeiten, an die Bewegungen des Leibes und deren Antriebe, an die Sinnesfunktionen, auch an die Geschlechtsempfindungen und -antriebe u. a. m. Unter Seele begreifen wir jenen Zwischenbereich, den wir „Herz" nennen, also den Bereich des Gemütes und der Gefühle, aber auch der Phantasie, der schöpferischen Einfälle und des Gestaltungsdranges, der „Mitte", wo die Sehnsucht nach der Wahrheit genährt und das Schöne gezeugt wird. „Geist" will — obwohl der ganze Mensch d. h. jede Schicht auf Grund der Integration „Geist" ist — des Menschen besondere, ihn vom Tier auszeichnende Befähigung zu denken und zu wollen umfassen.

Diese Teile sind im Menschen in Eins gefaßt. Daher sprechen wir von einer „unitas multiplex". Das Ich ist Träger des Leibes, der Seele und des Geistes. Es spricht von den Gliedern des Leibes als von seinen Gliedern; von seinen Gefühlen und Phantasien, von seinen Gedanken und Absichten, Entschlüssen und Willenshandlungen. Das Ich ist deshalb Leib, Seele und Geist zugleich. Das „Zugehörigkeitsgefühl und -bewußtsein" der leiblichen, seelischen und geistigen Akte ist geradezu die Grundlage

der gesunden Persönlichkeit. Der gesunde Mensch weiß um sich im Sinne seiner Leiblichkeit, seiner Seele und seines Geistes. Entpersönlichung ist ein krankhafter Zustand, dessen Eigenart darin besteht, daß das Ich den Zusammenhang mit Vorgängen seiner selbst verliert oder verloren hat.

Die Vielfalt des Ich entfaltet und entwickelt sich einerseits gleichzeitig, d. h. die drei Schichten nehmen an der Entwicklung jeweils gemeinsam teil. Das Kind erlangt — je älter es wird — nicht nur größere Körperlänge und -schwere, Bewegungs- und Empfindungsfähigkeit, sondern auch Kontaktvermögen mit der Umwelt. Der Kontakt wird ermöglicht durch die „Seele", die sich öffnende und bejahende Liebe und Zuneigung, aber auch durch die Phantasie, die schöpferische und konstruktive Anpassung, die „Erfindung", schließlich durch den Geist, der versteht und sich in der Sprache mitzuteilen vermag.

Anderseits folgen die Schichten eigenen Entwicklungsgesetzen. Der Rhythmus der Entfaltung kennt jeweils andere Gesetze und Höhepunkte. Während z. B. das körperliche Längenwachstum um das 21. Lebensjahr zum Stillstand kommt, wird die Entwicklung der eigentlichen Intelligenz um das 14., bei höherer Begabung um das 16.—17. Lebensjahr beendet. Erst im dritten Lebensjahrzehnt beginnt die selbständige geistige Tätigkeit, die als solche noch Jahre hindurch ansteigt, so daß erst etwa um die Lebensmitte die volle geistige Selbständigkeit erreicht wird. Der seelische Bereich entwickelt sich in der Pubertät in stärkerem Ausmaß. Die Gefühle werden um diese Zeit reicher und intensiver, sie vertiefen sich. Sie wandern von der Peripherie — aus dem Leib — in die Mitte, die Seele. Sie werden dort zurückgehalten und führen den Menschen zu Nachdenklichkeit, zur Beschäftigung mit sich selbst. Die eigentliche Innenwelt, die Innerlichkeit bildet sich. Die Gefühle, die sich in der Pubertät in besonderem Maße entfalten, nennt man Stimmungen. Keine Zeit zeigt solchen Reichtum und Wechsel des Stimmungslebens wie die Pubertät. Der Höhepunkt des Stimmungslebens ist die Zeit der Jugendreife. Die sittlich-religiösen Gefühle, „Wertgefühle", wachsen jedoch im Gegensatz zu den Stimmungen erst langsam im Laufe des Lebens heran. Erst im reifen Alter sind sie zu wahrhaft verpflichtenden Mächten geworden, während in der Jugend besonders die Vitalwerte — leiblicher und seelischer Art — echt erlebt werden. Die Phantasie zeigt schon beim Kleinkind Kraft und Reichtum. Die Beseelung der Umwelt geht so weit, daß die Wirklichkeit von den inneren Bildern weitgehend überdeckt wird. Schon um das 7. Lebensjahr ist die musikalische Phantasie zu erstaunlichen Leistungen fähig, wenn diese auch Ausnahmen hoher Begabung sind. Um das 13. Lebensjahr ist die eidetische Begabung am stärksten entwickelt. Die Phantasie spielt in der Pubertät im Zusammenhang mit der Entwicklung und Entfaltung der Stimmungen eine hervorragende Rolle. Der Heranwachsende überdeckt die Welt mit einem Schleier, der die Abgründe und Härten des Lebens sinnvoll zu verbergen vermag. Wenn die heutige Jugend be-

wußt oder unbewußt in so ausgiebiger Weise vorzeitig „desillusioniert" wird, so ist das sehr zu bedauern, da eine solche Tendenz der natürlichen Entwicklung zuwiderläuft. Desillusionierung bedeutet für die Jugend Verkümmerung der Erlebniswelt und oft Brutalisierung.

Nach diesem Hinweis auf die Schichten und deren Reifung erhebt sich die Frage nach deren Sinn. Die Antwort wird lauten: Der Sinn der Schichten und ihrer Reifung ist die Ganzheit der menschlichen Person. Der Mensch soll in höherem Grade werden, was er schon von Anfang an ist: Person, d. h. Vielfalt in der Einheit oder Einheit in der Mannigfaltigkeit; er soll höhere Ganzheit werden.

Ganzheit bedeutet zunächst einmal Ordnungsgefüge. Leib, Seele und Geist sollen zu einem Ordnungsgefüge werden. Dies kann nur geschehen, wenn die Schichten einerseits zur ihnen gemäßen Vollendung gelangen, anderseits aber zusammengefaßt und gerichtet werden. Zusammenfassung und Ordnung werden, im Maße die Geist-Seele, der beseelte Verstand und Wille den Schichten die ihnen gemäße Stellung einräumt. Nach der Heiligen Schrift ist dem Menschen Gottes Gesetz ins Herz geschrieben. Herz bedeutet Geist-Seele, „begeistete" Seele. In ihr wächst — bei hinreichender äußerer Anleitung — die Einsicht; dort wird auch der Anruf Gottes vernommen, der Ruf zur heiligen Ordnung. Der Leib soll aus der Dumpfheit ins Licht, in die Klarheit geführt werden. Dies geschieht durch die geistig-seelische Sinngebung. In ihr und durch sie wird der Leib von der Willkür seiner Dränge und eigengesetzlichen Wünsche erlöst. Das Sehnsüchtig-Wartende, nach Hingabe Verlangende der Seele soll vom Geist auf Personen und Dinge, die erfüllen und auszufüllen vermögen, hingeordnet werden.

Ganzheit bedeutet weiterhin Geschlossenheit und Festigkeit. Die Schichten, die — wie aus dem Aufweis ihrer Reifungsunterschiede klar hervorgeht — gewisse Unabhängigkeit voneinander besitzen, können infolge mangelnder Steuerung zu einem aufgelockerten Verband werden, ja zu Unordnung und Widerspruch hinführen und so den Zusammenhang, die lebendige Ganzheit zerreißen. Sie sollen aber höhere Ganzheit werden. Diese ist nur möglich, wenn Geschlossenheit entsteht. Die Schichten müssen „verklammert", zusammengeschmiedet werden. Die Sinngebung der Schichten ist die Grundlage der Festgefügtheit ihrer Gliederung. Diese Sinngebung erfolgt durch die Geistseele, durch Erleben, Einsicht und willentliche Steuerung.

Schließlich bedeutet Ganzheit Organismus. Je mehr die Schichten zu einem Organismus zusammenwachsen, um so mehr werden sie Ganzheit. Charakteristisch für alles organische Wachsen ist das lebendige Zusammenspiel. Dieses Zusammenspiel wird von Sinnhaftigkeit, von „Finalität" bestimmt. Der Sinn leuchtet aber beim Menschen in der Geistseele auf; deshalb kann nur sie die Schichten zu lebendigem Zusammenspiel, zu organischem Wachstum, zur höheren Ganzheit führen.

Die Erfahrung zeigt, daß die Schichten infolge ihrer relativen Unabhängigkeit sich verselbständigen können. Dadurch wird die Ganzheit gefährdet oder unmöglich gemacht. Die Psychologie vermag diese Tatsache nur schlicht festzustellen. Die Metaphysik nimmt sie zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen. Sie erkennt zweierlei: 1. Es gibt eine Schwäche der Natur. Trotz Einsicht und gutem Willen gelangt der Mensch nicht oder nur sehr schwer zur Ganzheit. Die Schichten fügen sich nicht zueinander; die rechte Verklammerung des Auseinanderstrebenden will nicht gelingen. 2. Es gibt Schuld, die die Ganzheit verhindert. Obwohl frei, entscheidet sich der Mensch nicht für den Sinn. Er bejaht den Widersinn, er wird schuldig, er sündigt. Obwohl das Sein und Sosein des Menschen gut ist — denn alles Seiende ist wesenhaft gut —, trägt es die Keime des Bösen, des „malum physicum" und des „malum morale" in sich. Die Metaphysik mutmaßt mit Recht eine Störungsquelle, die dem Sein nicht wesentlich ist, die von außen bedingt ist. Über diese Erkenntnis hinaus vermag sie nicht vorzustoßen. Erst die Offenbarung gibt eine klare Antwort auf die Frage nach dem Grund des Versagens, der schuldhaften und nicht-schuldigen Verhinderung der Ganzheit. Sie verweist auf eine Urschuld, die als Ursünde schwerwiegende Folgen der Schwächung der menschlichen Natur im Gefolge hatte. Sie sagt, daß die Urschuld Erbschuld ist, die „fortzeugend Böses muß gebären".

Aber die Offenbarung kennt auch gute Kunde; denn sie ist ja eine Frohbotschaft. Es gibt eine Erlösung von der Urschuld. Durch das fleischgewordene Wort Gottes wurde dem Menschen die Klarheit geschenkt, deren die Geist-Seele bedarf, um rechte Ordnung, Geschlossenheit und organisches Wachsen zur Ganzheit höherer Art leisten zu können. Durch die Verkündigung der Frohbotschaft wird die Sinngebung des Daseins grundsätzlich ermöglicht. Das „Sollen" hat Christus der Herr in die volle Deutlichkeit des Erkennens gerückt. Aber er hat es zugleich „beseelt", wenn er vom liebenden Vater spricht. Die Verkündigung des Wortes Gottes ist zudem nur die eine Seite der Heilstat Christi. Die andere ist seine Gnade, die heilende und helfende Gnade. Sie besagt einmal die Gotteskindschaft des Menschen, zum anderen Leitung und Führung, sowie Hilfe von oben.

Trotz dieser Heilstatsachen bleibt im seelischen Bereich die „Schwäche" als Aufgabe zurück; sie wird nicht aufgehoben, sondern nur verringert. Auch im Zustand der erlösten Natur gibt es Schwäche. Ja, es gibt auch Schuld und Sünde. Die Erlösung nahm dem Menschen nicht die Freiheit zu sündigen, wie sie ihm die Freiheit zum Guten beließ.

Es bleibt auch nach der Erlösung die Begierlichkeit, das „Löcken wider den Stachel". Es bleibt die Unfestigkeit des Gefüges der Schichten, ihr Drang zur Eigengesetzlichkeit, zur Unordnung. Es bleibt die Möglichkeit, die Ganzheit zu verfehlen — durch Schuld oder Schwäche.

Das Konzil von Trient betont die Mitwirkung des Menschen zu seiner Rettung. Mit den Kräften, die Gott ihm gab, mit den natürlichen und übernatürlichen Gaben soll er „in Furcht und Zittern" sein Heil wirken. Es ist ganz und gar im Sinne der Kirche und der Offenbarung, die natürlichen Mittel zu suchen und zu wählen, die dem Menschen behilflich sein können, sein Ziel zu erreichen. Deshalb ist auch jegliche Art wissenschaftlicher Erkenntnis, die dem Menschen Erleichterung und größere Sicherheit in der Verfolgung seines Zieles verschafft, nicht nur erwünscht, sondern geboten.

II.

Gott gab dem Menschen Eigenkraft. Diese Eigenkraft ist geschwächt, aber nicht zerstört oder ausgelöscht. Deshalb soll und kann der Mensch danach trachten, sein Leben in die Hand zu bekommen, es zu entfalten und zu entwickeln. Er soll die Ganzheit, die Ordnung, die Geschlossenheit und Festigkeit, so weit ihm möglich ist, anstreben. Bei diesem Anliegen ist er dem Irrtum und der Schuld, der Fehlhaltung ausgesetzt. Trotz gutem Willen kann er verfehlte Versuche der Entwicklung, der Höherentwicklung unternehmen. Er kann trotz besserer Einsicht freiwillig den Widersinn wählen, die Schuld. Wir nennen hier drei Arten solcher Versuche und wollen zugleich Zusammenhänge klären, die geeignet sind, Fehlhaltungen zu vermeiden oder rückgängig zu machen. Als verfehlte Versuche der Höherentwicklung nennen wir die Verdrängung, die Kompensation bestimmter Art, die unverstandene und uneingestandene Schuld.

1. Die Verdrängung. Verdrängung nennen wir den Versuch der Abriegelung einer der drei Schichten, besser gewisser Anliegen der Schichten, mittels Gefühlen, die meist der Angst nahestehen oder einfachhin Wagnisangst bedeuten. Die Verdrängung zerreißt die Ganzheit der Person; denn sie schließt in unzweckmäßiger Weise Verwirklichungsbestrebungen eines ihrer Teile aus. Die Schicht, die abgeriegelt wird, gerät durch die Verdrängung in Alarmzustand. Sie versucht sich trotz oder gerade wegen der widerstreitenden Gefühle immer wieder zur Geltung zu bringen. Der Zustand der Verdrängung ist ein Spannungszustand, der Konfliktcharakter besitzt. Der Konflikt entsteht durch die Heftigkeit der Abwehr, des Versuches der Abriegelung und zugleich durch das Aufbegehren der verdrängten Antriebe. Die Anliegen der verdrängten Schicht bleiben leicht in der Randzone des Bewußtseins stecken und sind jeder Zeit bereit, sich mit Nachdruck in die Helligkeit des Bewußtseins zu schieben. Verdrängung wird deshalb als lästig empfunden. Der Kampf der Angst mit dem Drängen der abgeschobenen Kräfte wirkt auf die Dauer zermürbend und aufreibend.

Die Verdrängung, die dem Versuch der Abspaltung vom lebendigen Zusammenhang der Persönlichkeit, also einer Störung der Ganzheit gleichkommt, steht im Gegensatz zur erfolgreichen, „vernünftigen" Ausschließung eines unberechtigten Anliegens der Schichten: der Beherrschung. Beherrschung geschieht nicht mittels Angst-Gefühlen, sondern mit der Gesamtperson, durch geistige Werteinsicht und Wollen. Die Werteinsicht, also der Einblick in bestimmte Werte und das lebendige Ergriffensein von ihrer Bedeutung, gibt der Beherrschung Souveränität über die widerstreitenden Antriebe. Der Strom innerer Kraft wird vom Willen mit überlegener Sicherheit in die Richtung des Werterlebnisses geleitet. Nach kürzer oder länger währendem Kampf, in dem die Motive bereitgestellt und mit voller Bejahung umfaßt werden, geschieht die Stellungnahme des gesamten Menschen. Diese besteht in dem bewußten Einschlagen einer Richtung, die den zugkräftigen Werten entspricht. Der Erfolg der Beherrschung ist Klarheit und das Gefühl der Kraft, der Überlegenheit und Sicherheit. Die Ganzheit der Person wird verwirklicht, die aufbegehrende Schicht wird in den gesollten Zusammenhang gestellt. Ordnung, Geschlossenheit und organisches Gefüge der Person ist das Ergebnis der Beherrschung.

Ziel der Pädagogik muß es sein, dem Menschen die Beherrschung zu ermöglichen. Dazu bedarf sie der Einsicht in die Eigenart der Willensvorgänge. Sie muß volle Klarheit darüber haben, daß Beherrschung nur möglich ist, wenn der Mensch von der Angst befreit wird und Motive zur Verfügung hat, die ihm die Beherrschung ermöglichen. Diese Motive müssen dem Menschen jeweils angepaßt und seiner Entwicklungsstufe entsprechend vorgelegt werden. Auch der höchste Wert kann dem einzelnen nichtssagend und unverständlich sein. Werte müssen erarbeitet, dem Fassungs- und Fühlvermögen des zu erziehenden Menschen eingefügt werden. Deshalb ist rechte Erziehung eine Kunst, die Einfühlungsvermögen, Klarheit und Sicherheit erfordert. Vor allem muß der Erzieher von den Werten selbst ergriffen sein, sich selbst um die Beherrschung bemüht haben, mit den Werten selbst gerungen haben, wenn er sie anderen mit Erfolg nahebringen will. Er muß um die Schwierigkeiten der Verwirklichung wissen, damit er andere verstehen kann.

Die Pädagogik wird zwischen der dauernden und der gelegentlichen Verdrängung unterscheiden müssen. Dauernd verdrängt der Mensch, der keine Motive besitzt, um die Angst zu beschwichtigen und die Richtung klarer Entscheidung zu gewährleisten. Gelegentlich verdrängt auch der Mensch, der über hinlängliche Motive verfügt, der sie aber nicht in jedem Augenblick mit solchem Nachdruck zur Entfaltung bringen kann, daß die souveräne Ordnung hergestellt werden könnte. Jeder Mensch, auch der beherrschteste, kommt immer wieder in Gelegenheiten, in denen ihm lediglich die Möglichkeit bleibt zu verdrängen, weil er die Motive allein schon aus Mangel an Zeit nicht zu voller Nachdrücklichkeit an-

steigen lassen kann. Verdrängung ist hier durchaus teleologisch, zweckentsprechend, sinnvoll. Sie tritt dort in Tätigkeit, wo die Beherrschung aus äußeren Gründen nicht geleistet werden kann. Falsch ist also die Auffassung, die jede Verdrängung, also auch die gelegentliche, aus dem Notstand erwachsende, ablehnt. Ohne gelegentliche Verdrängungen kommt auch der beherrschte Mensch nicht zurecht.

Verdrängung als Versuch des Ausschlusses eines Antriebs ist in der Literatur meist nur im Zusammenhang mit dem Triebleben, im besonderen dem sexuellen, behandelt worden. Das bedeutet eine Verkennung der Sachlage. Alle Schichten können Gegenstand der Verdrängung werden, z. B. die seelische: Gemütsbedürfnisse, Gestaltungsdrang und schöpferische Antriebe können verdrängt werden. Geistige Anliegen, wie etwa religiöse, können ebenso verdrängt werden. Verdrängte und abgeschobene Religiosität geht oft seltsame, recht verschlungene Wege. In pseudoreligiösen Kulten, in der Nachahmung religiöser Bräuche, im Aufsuchen und Auffinden esoterischer Abgeschlossenheit, in Gefolgschaft, Anhängerschaft und „Jüngerschaft", in dogmatischer Erstarrung irgendwelcher Lebensmaximen, in Feierlichkeit und Pathos am unrechten Ort, in dauernder Verstimmung, in allen möglichen Kompensationen sozialer und beruflicher Art gibt sie sich dem Tieferblickenden zu erkennen. Auch das tief in der menschlichen Natur verankerte sittliche Sollen kommt oft in besonderer, wissenschaftlich getarnter „Vernünftigkeit", in Auslassungen über schlimme und schlimmste Folgen der Triebverdrängungen — und seien es auch nur Träume, die davon künden — zum Vorschein. Die immer wieder feststellbaren Ressentimente — gegen die Sauberkeit der Lebensführung anderer —, die sich auf alle mögliche Weise zu tarnen verstehen, mit der eigenen „Ehrlichkeit" prunken oder darauf aus sind, hinter einer guten „Fassade" Unehrlichkeit und Verdrängung zu wittern, sind unschwer als Folge verdrängter sittlicher Antriebe, als das verdrängte böse Gewissen zu erkennen.

Die Ganzheit des Menschen wird nicht nur durch Triebverdrängungen, sondern auch und, wie uns scheinen will, noch viel mehr durch Verdrängungen der Seele und ihrer Anliegen, sowie des Geistes, vor allem der religiösen Sehnsucht nachdrücklichst gestört.

Die Folgen der Verdrängung wurden oben bereits genannt. Es sind Störungen des Gesamtbefindens, Spannungszustände, die auf die Dauer zermürben können. Bedeutsam ist der Hinweis auf Entwicklungshemmungen, die sich auf Grund jahrelanger Verdrängungen ergeben. Während die Beherrschung auf motivische Klärung der Haltung und inneren Ausrichtung ausgeht, also die Auseinandersetzung mit den Werten geradezu aufsucht, vermeidet die Verdrängung eine solche. Dauernde Verdrängung läßt die Antriebe infolge der Angst unerledigt und versäumt es, sie auf ihre Bedeutung und Rechtmäßigkeit ehrlich zu prüfen. Sie läßt aber ebensowenig die Gegenwart zur Sprache kommen und verwehrt deren

Erhellung. Dadurch bleibt die verdrängte Schicht oder gewisse ihrer Anliegen auf niedriger Stufe stehen und nimmt nicht an der Gesamtentwicklung des übrigen Menschen teil. Außerdem können die Verdrängungen zu Komplexen anwachsen, gefühlsgeladenen Zentren, die die Ganzheit erheblich zu stören vermögen.

2. Die Kompensation. Kompensation bedeutet Ausgleich. Der Ausgleich, von dem hier die Rede sein soll, bezieht sich auf die gefährdete Ganzheit des Menschen. Ein Mensch, der spürt, daß er aus Schwäche der psycho-physischen Energie, der Vitalität, mit seinen Aufgaben, inneren und äußeren, nicht zurecht kommt, kompensiert sein Unvermögen bei entsprechender Veranlagung durch Starrheit und Regelmaß. Es fehlt ihm die Elastizität, die mit kräftiger Vitalität immer gegeben ist. Er erstarrt in Gesetzen und Formeln, in Anweisungen, die bis ins Kleinste getroffen werden. Menschen dieser Art sind meist unfroh, ängstlich, unsicher. Sie fühlen sich nur dann wohl, wenn sie dem Zeremoniell, das sie sich auferlegten, entsprochen haben. Die Kompensation ist eine Leistung des „noetischen Oberbaues", des Intellektes und des Willens. Die Regeln werden vom Verstand ausgesonnen und vom Willen mit Nachdruck erzwungen. Bei der Kompensation handelt es sich um einen Versuch, die auf Grund der geschwächten Vitalität selbst durch kleine äußere Unregelmäßigkeiten schon nachdrücklichst erlebte Gefährdung unwirksam zu machen. Sie ist eine Störung und Verhinderung der Ganzheit, weil Seele und Leib in ein hartes Schema gezwungen werden und infolgedessen verkümmern. Das Mißtrauen gegen die Gefühle, die Phantasie, die Triebregungen und leiblichen Belange läßt diese nicht zur Entfaltung kommen.

Betrachten wir die Kompensation im Zusammenhang der oben entwickelten Ziele der Ganzheit. Die höhere Ganzheit — so wurde gesagt — soll Ordnungsgefüge werden. Das Ordnungsgefüge wächst aus der Sinngebung der Schichten und aus der auf Grund der Sinngebung ermöglichten Steuerung der Kräfte. In diesem Zusammenhang erweist sich die Kompensation leicht als eine Karikatur der Ordnung. Die infolge der geschwächten Vitalität nur mäßig vorhandenen leib-seelischen Kräfte werden vom noetischen Oberbau in ein Schema gepreßt und verkümmern. Das Volumen der Gesamtpersönlichkeit wird über das Maß des Gegebenen hinaus verringert. Die Vitalität sinkt oft zur Bedeutungslosigkeit herab, sie trocknet schließlich ein. Menschen, die im angedeuteten Sinn kompensieren, sind durch eine eigenartige Gewichtlosigkeit ihrer Äußerungen, von Krampf und Unfroheit, gekennzeichnet; das Verquälte der Physiognomie, des leiblichen Ausdrucks, der Gesten, des Ganges usf. spiegelt deutlich die Gestörtheit der Ordnung wider.

Als zweites Merkmal der höheren Ganzheit nannten wir die Geschlossenheit und Festigkeit der Gliederung, die „Verklammerung". Auch hier schafft die Kompensation oft eine Verzerrung des Gesollten. Nicht Geschlossenheit und Festigkeit erwachsen aus der Kompensation auf der

Grundlage der Vitalschwäche, sondern Starrheit und Schematik. Die Sprödigkeit der Konstitution erreicht das Gegenteil der Festigkeit: Versagen schon bei geringem Wechsel des Eingeübten, Ratlosigkeit, Unsicherheit, Skrupeln und Zwänge aller Art, also Unfestigkeit und mangelnde Geschlossenheit.

Als drittes Zeichen der Ganzheit wurde das lebendige Zusammenspiel genannt. Beim Kompensierenden gibt es ein solches Spiel nicht. Der Bewußtseinskrampf verhindert Antriebe des leib-seelischen Bereiches. Statt des lebendigen Flutens, des Hin- und Herwogens der Antriebe zeigt die kompensierte Struktur die Unlebendigkeit nur-rationaler Steuerung. Weder die Phantasie noch das echte Gefühl, weder Sinnesempfindungen noch leibliche Antriebe haben besondere Bedeutung — damit ist aber ein lebendiges Zusammenspiel der Schichten unmöglich gemacht.

Die Pädagogik der Kompensation läßt auf folgendes aufmerksam werden. Erhebliche Vitalschwäche wird ohne eine gewisse Kompensation, eine mäßige Verregelung des Daseins kaum zurechtkommen. Aber sie bedarf der Führung und der Leitung. Gerade im christlichen Bereich — am stärksten in gewissen puritanischen Richtungen — findet sich eine Auffassung des Ethischen, die einer übertriebenen Kompensation weitgehend Vorschub leistet. Während die Lehre Christi von Gemüt und Herz, von Wärme und Liebe erfüllt ist, zeigt solches „Christentum" gelegentlich Züge starrer und völlig unlebendiger Paragraphierung; es läßt nichts vom achtmaligen „Selig" der Bergpredigt erkennen. Das Erbe des rationalistischen Moralismus, ein verderblicher Schuldbegriff, der bestimmt wird von Seelenöde und -leere, wirken sich in übersteigerten Anforderungen, in früher Unterdrückung spontaner Eigenwüchsigkeit, in übermäßiger Verregelung und Starrheit aus.

Zwei Gedanken mögen hier kurz umrissen werden, die geeignet erscheinen, verfehlte Erziehungsversuche zu korrigieren. Man kann nur dann durch Sinngebung höhere Ganzheit erreichen, wenn die Voraussetzung erfüllt ist, deren die Ganzheitsentwicklung der Materie nach bedarf: Entwicklung und Entfaltung des leib-seelischen Bereiches. Wenn dieser Bereich beim Vitalgeschwächten schon ohnehin dürftig ausgeprägt ist, so heißt es ihn völlig unwirksam machen, ihn schließlich auslöschen, wenn man schon von früh an Verregelung und „Geistmechanik" betreibt. Ferner kann auch ein falscher Schuldbegriff großes Unheil anrichten; auch die Schuld muß ins Menschenleben eingebaut werden können. Wenn die heilige Liturgie von einer „felix culpa" spricht, dann ist man nicht berechtigt, die Schuld einzig als vernichtende Last und niederdrückende Verdammnis zu sehen. Gerade beim Vitalgeschwächten muß die genannte Einseitigkeit vermieden werden, soll das Schuldgefühl nicht krankhaft entarten. Was Wunder, wenn das Gebäude falscher, verkrampfter Ganzheit eines Tages zusammenbricht, wenn die Verregelung zum qualvollen

Zwang und zur quälenden Skrupulosität wird, wenn die gewalttätig erzwungene Ganzheit zur urteilslosen Unsicherheit, zur Verselbständigung abgespaltener Komplexe führt.

3. Die unverstandene und uneingestandene Schuld. Es bedürfte mehr als einiger Hinweise — die in diesem Zusammenhang nur möglich sind —, um das Thema der Schuld, der unverstandenen und uneingestandenen, einigermaßen zu erhellen.

Die Erziehung muß sich den Vorwurf gefallen lassen, mehr als einmal dazu beigetragen zu haben, daß Schuld bei manchem Menschen zum unverständlichen, bösartigen Widerspieler des Lebens wurde. Unverstandene Schuld wächst aus dem Grunde falscher Religiösität, falscher Sinngebung des Lebens, der Person und ihrer Ganzheit. Falsch ist eine (christliche) Religiosität, die die Schuld nicht verstehen will. Denn sie ist nicht gegründet auf Christi Wort. Hören wir das Evangelium. Christus sagte zu Simon, dem Pharisäer: „Ein Gläubiger hatte zwei Schuldner, der eine war ihm fünfhundert Denare schuldig, der andere fünfzig. Da sie ihre Schuld nicht bezahlen konnten, erließ er sie beiden. Wer von ihnen wird ihn nun am meisten lieben?" Simon antwortete: „Ich glaube der, dem er das meiste geschenkt hat." Jesus sprach zu ihm: „Du hast recht geurteilt." (Lk. 7, 41—44) Schuld kann also nach den Worten Christi zu einer Voraussetzung der Liebe werden, größere Schuld Grund einer größeren Liebe sein. Im christlichen Sinn wird die Schuld, die reuig gestanden wird, zu einem Quellgrund der Gottesliebe. So wird die Ganzheit nicht zerrissen, sondern wiederhergestellt und aufgebaut. Nach Christi Wort kommt alles Böse aus dem Herzen. Das Herz, als jene so überaus wichtige und integrierende Schicht der Mitte, kann den Menschen dann zerreißen, wenn er die Schuld nicht versteht, wenn er sie nicht in Reue und Vorsatz bekennt. Sie vergiftet das Herz, läßt die schwersten und störendsten Gefühle der Beeinträchtigung, die „Minderwertigkeitsgefühle" heranwachsen. Die verstandene Schuld beruhigt das Herz, stellt die gestörte Ordnung wieder her, wird zum Baustein der Person und ihrer Ganzheit. Denn die Sinngebung, so sagten wir oben, ist Grundlage des Ordnungsgefüges, der Geschlossenheit und Festigkeit. Schuld, die im christlichen Sinn als Schuld verstanden wurde, wird sinnvoll und ermöglicht höhere Sinngebung des Lebens — durch die Gottesliebe.

Wenn wir sagten, daß die unverstandene Schuld aus der falschen Sinngebung des Lebens, der Person und ihrer Ganzheit erwächst, so will das bedeuten, daß der falsch orientierte Mensch glaubt, er könne alle Schuld aus eigener Kraft, in selbstherrlicher Sicherheit vermeiden. Er verkennt die christliche Wahrheit von der Schwäche des Menschen. Er verkennt die Folgen der Urschuld, die das Gefüge der Person erschüttert

hat, so daß sie leicht zur ungeordneten, chaotischen Vielfalt wird. Unverstandene Schuld ist — von der Ganzheit der Person aus gesehen — Krampf und Auflösung zugleich.

Uneingestandene Schuld zerstört die Ganzheit, insofern sie gelebtes Leben nicht wahrhaben und ins Gesamt der Person nicht aufnehmen will. Gelebt wurde die Schuld und anerkannt wird ein natürlicher Vorgang. Verletzt wurde die Ordnung, eingestanden wird — vielleicht — ein „notwendiger" Schritt zur Persönlichkeitsentfaltung. Damit geht der Riß durch das Gefüge der Person. Der tief sitzende Widerstreit der Gefühle, der auf die Verletzung der Ordnung zurückgeht — denn die „Natur" läßt sich nicht leicht täuschen — spaltet den Menschen. Eine Fülle von Ressentiments (die man bei Nietzsche studieren kann!), von Ersatzbefriedigungen und Täuschungsmanövern erwächst aus der uneingestandenen Schuld. Eine wahre Besessenheit von irgendeinem Scheinwert soll oft die uneingestandene Schuld zum Schweigen bringen. Wieviel Unechtheit, falsches Pathos, Empfindlichkeit, wieviel nichtige Überkompensation („grandes passus, sed extra viam") verdankt der uneingestandenen Schuld ihr Entstehen und ihre hartnäckige Behauptung. Wieviele Menschen, die man „hysterisch" nennt, die verzweifelte Versuche der Wiedergewinnung der Ganzheit, des Einsseins mit sich selbst unternehmen, die zum lebendigen Hilfeschrei werden, sind krank an der uneingestandenen Schuld. Vom Herzen ging die Entzweiung aus, aber der Riß spaltete die ganze Person.

Wenn wir die bösartigen Folgen der uneingestandenen Schuld benannten, so verstanden wir die Schuld zunächst als die innerlich nicht eingestandene. Jedoch auch das äußere Geständnis der Schuld hat große Bedeutung. Der Protestantismus hat in vielen seiner Umgestaltungen die Offenbarung der Schuld, der Sünde abgeschafft. Die Psychotherapie hat nicht von ungefähr die bedeutendsten ihrer Vertreter im Protestantismus gefunden. Der Seelenarzt konnte immer wieder feststellen, daß uneingestandene Schuld die Seele des Menschen erkranken läßt. Das Geständnis, das Zu- und Eingeständnis der Schuld brachte oftmals Erleichterung, wenn jede andere Hilfe versagte.

Aber man kann nicht umhin, darauf hinzuweisen, daß nur eine halbe Wahrheit entdeckt wurde, wenn die „Beichte" des Wesentlichen entbehrt, das der katholischen, der sakramentalen Beichte eigen ist. Nach der Lehre der Kirche wird in der reumütigen Beichte durch die Lossprechung des Priesters die Schuld getilgt, so daß die Unschuld des Herzens wiederhergestellt wird. Das ist bei der Beicht das Wesentliche — nicht die Aussprache, das einfache Geständnis. Darin ist die sakramentale Beichte von jeglicher „psychokathartischen" Beichte himmelweit verschieden.

Anderseits will es scheinen, als könnte die sakramentale Beichte größeren Nutzen stiften, als tatsächlich oft der Fall ist, nämlich dann, wenn

sie es mit dem einfachen Geständnis der Schuld nicht bewenden läßt, sondern die Möglichkeit der Aussprache, der Entlastung angestauter Gefühle und Beeinträchtigungen bietet, wenn sie in allererster Linie Liebe und Wohlwollen zeigt, wenn sie hilft, die Schuld verstehen und tragen zu lernen. Wieviel Segen kann von der sakramentalen Beichte ausgehen, wenn sie zur Seelenführung wird, zum Selbstverständnis hinführt, wenn sie es versteht, den Blick zu öffnen für die „viae misericordiae domini", für die Wege göttlichen Erbarmens, wenn sie jegliches vorschnelle Urteil vermeidet gemäß Christi Wort: „Richtet nicht..."

Die Kirche besitzt eine jahrtausendealte Erfahrung in der Seelenführung, in ihren pastoralen Erkenntnissen echte und rechte Weisheit. Aber man kann nicht behaupten, daß jeder Priester an dieser Weisheit Anteil hätte. Es fehlt oft an Einblick in die fast unglaubhaft anmutenden Schwierigkeiten der Lebensverhältnisse vieler, an Bereitschaft zu erkennen, daß Schuld und Schicksal sich oft innig verflechten, so daß beide nicht voneinander zu trennen sind. Es fehlt an Erkenntnis seelischer Auflösungserscheinungen, die unter dem Zwang der Not den freien Entscheid ungewöhnlich erschweren oder unmöglich machen.

In der Ausbildung des Priesters müßte die Anleitung zur Seelenführung einen viel breiteren Raum einnehmen. Es wäre wirklich notwendig, zu überlegen, ob man nicht Fächer rein historischer oder spekulativer Art zugunsten der Seelenkunde beschneiden sollte. Auch der Lehre von den seelischen Erkrankungen müßte ausgiebig gedacht werden. Die Erfahrungen der Psychotherapie wären in breiterer Form zugänglich zu machen. Allerdings wäre eine gründliche Sichtung ihrer Lehren vorzunehmen, die Spreu vom Weizen zu trennen.

Personwerdung ist Aufgabe, Gottesdienst und Gotteswerk. Die Reifung zur höheren Ganzheit, zur Ordnung und Festigkeit, zur lebendigen Fülle ganzen Menschseins ist die schwerste Aufgabe des Lebens. Wenn die Heilige Schrift sagt, daß der Mensch zum Vollalter Christi heranreifen soll, so spricht sie schlicht aus, was alle Sehnsucht nach Ganzheit will: den wahrhaft christlichen Menschen.

Wladimir Solowjóws Stellung zur katholischen Kirche

Von HEINRICH FALK S. J.

Jeder, der einmal in dieses Antlitz schaute, wird es sein Lebtag nicht mehr vergessen: ein alttestamentlicher Prophetenkopf, bis auf die Schultern herabwallendes Haar, ein üppiger Bart und vor allem diese eindringlichen, leuchtenden, rätselhaften Augen — man denkt unwillkürlich an Dürers Selbstbildnis, nur ist alles urwüchsiger, naturhafter, wilder. Das ist Wladimir Solowjów, nicht nur der größte russische Philosoph, dessen Einfluß bereits in den letzten Romanen Dostojewskis zu spüren ist und die neuere russische Religionsphilosophie Berdjájews, Bulgákows und Florénskis ganz durchdringt — nein, er ist weit darüber hinaus eine der bemerkenswertesten Persönlichkeiten überhaupt, dabei ein radikaler Christ, dessen höchstes Anliegen die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden als „Monarchia Sancti Petri" war.

Je mehr seine umfangreichen Werke aus dem Russischen in fremde Sprachen übertragen werden,[1] desto klarer wird man nicht nur die säkulare Bedeutung dieses Mannes im allgemeinen, sondern vor allem auch seine überragende Führerschaft auf dem dornenvollen Wege zur Una Sancta erkennen, die zutiefst in seiner Philosophie verankert ist. Heute jedoch ist er noch so unbekannt, daß sogar Theosophen es wagen konnten, ihn als den ihrigen zu bezeichnen, und für viele russische Emigranten, bei denen — wie bei allen Völkern mit Nationalkirchen — „Volkstum" und „Kirche" nahezu zusammenfallen, ist es ein ganz unvollziehbarer Gedanke, der vielleicht größte und edelste Vertreter ihrer alten Heimat habe sich „dem Westen angeschlossen". Daher sei hier — wohl zum ersten Male in deutscher Sprache und im Hinblick auf den nicht mehr fernen 50. Todestag des großen Slawen —, aus dessen meist nur russisch vorhandenen Werken und Briefen der dokumentarische Nachweis geführt, daß Solowjów wirklich in aller Form katholisch war und es auch bis zu seinem Tode geblieben ist.

Solowjów ist der Sohn eines bedeutenden Historikers; er wurde am 16. 1. 1853 in Moskau geboren und war nach glänzenden Studien bereits mit 21 Jahren Dozent für Philosophie an der dortigen Universität. Die zweideutige Haltung der russischen Staatskirche in wichtigen Fragen der christlichen Moral veranlaßte ihn zu selbständigen religiösen Quellenstudien, die ihn innerlich der Papstkirche immer näherbrachten. Als Student war Solowjów einige Jahre lang überzeugter Materialist und Atheist, als junger Dozent nahm er eine slawophil-antirömische Haltung ein, als Dreißigjähriger aber hatte er bereits seine Lebensaufgabe erkannt, der er bis zum letzten Atemzug treu blieb: Es war der Kampf für die Einheit der Kirche Christi unter dem Nachfolger Petri. Doch dauerte es noch ein volles Jahrzehnt, bis er sich selbst, unter Beibehaltung des slawischen Ritus, kanonisch der römisch-katholischen Kirche anschloß. Vier Jahre darauf starb er und empfing dabei die Sterbesakramente von

[1] W. Szylkarski kündigt eine 8bändige deutsche Solowjów-Ausgabe an (Wewel-Verlag, Krailing über München).

einem Geistlichen der russischen Staatskirche — was zu dem Gerücht Anlaß gab, Solowjów sei doch nicht richtig katholisch gewesen oder es wenigstens nicht bis zum Tode geblieben.

Was sagen Solowjóws Biographen über seinen Katholizismus? Sein Freund, Fürst Eugen Trubezkói[2] hält es für wahrscheinlich, Solowjów sei zwar katholisch gewesen, dann aber zur Orthodoxie zurückgekehrt. Dieser Meinung schließt sich S. Bulgákow an.[3] Mgr. Michael D'Herbigny hat in seinem Buch „Vl. Soloviev, Un Newman russe" (Paris 1911) unsere Frage untersucht und kommt zu dem Ergebnis, das schon im Titel ausgedrückt ist: Solowjów war ein Katholik von ähnlichem Format wie Kardinal Newman und ist auch katholisch gestorben. Zu diesem Schluß gelangen auch die meisten neueren Autoren, die sich eingehender mit Solowjów befassen.[4] Eine vermittelnde Haltung nimmt N. Berdjájew[5] ein und folgt damit der neuesten, sehr gründlich gearbeiteten Monographie von D. Stremoúchow,[6] der behauptet, Solowjów habe in einem „universellen" Christentum zwischen allen Kirchen und Konfessionen gestanden, wobei aber immer aufrechterhalten wird, er sei auf dem Totenbett zur russischen Staatskirche zurückgekehrt.

Wir versuchen, uns in dieser wichtigen Frage an Hand der Quellen selbst ein Bild über den Katholizismus des großen Russen zu machen, indem wir zuerst sein Leben bis zum Jahre 1896, also bis zu seinem formalen Anschluß an Rom, dann dieses Ereignis selbst und schließlich seine angebliche Rückkehr zur Orthodoxie einer genaueren Betrachtung unterziehen.

I. Auf dem Wege zur allgemeinen Kirche

Bei Solowjóws atheistischer Lebensperiode brauchen wir uns nicht aufzuhalten. Der frühreife Schüler und Student war einige Jahre lang von Strauß und Renan, Darwin und Büchner begeistert; und da er sich niemals im Leben mit Theorie allein begnügte, warf er wie ein moderner „Besbóshnik" zum Schrecken seiner Kameraden Ikonen aus dem Fenster und schändete Friedhofkreuze. Doch schon mit 18 Jahren hatte er unter dem Einfluß Spinozas und der deutschen Idealisten die Seichtheit des Materialismus überwunden, übernahm aber nun die traditionellen Vorurteile der Slawophilen gegen den Westen und besonders gegen die katholische Kirche. So sprach er z. B. in den „Vorlesungen über das Gottmenschentum" (1877/81) von den drei Versuchungen Christi, denen die katholische Kirche zum Opfer gefallen sei,[7] — ein Vorwurf, den Dosto-

[2] Die Weltanschauung W. S. Solowjóws, 2 Bde., Moskau 1913 (russisch) Bd. II, S. 18, 23, 214 f.

[3] In Putj (Pariser russische Zeitschrift) II, 101; IV, 5 f. — Wir gebrauchen die Worte „Orthodoxie", „orthodox" in ihrem geschichtlichen, nicht im dogmatischen Sinn.

[4] W. Szylkarski, Solowjóws Philosophie der All-einheit. Kaunas 1932. — G. Sacke, Solowjóws Geschichtsphilosophie. Berlin 1929. — L. Kobilinski-Ellis, Monarchia S. Petri. Mainz 1929. — F. Muckermann Wl. Solowjew. Olten (Schweiz) 1945. — J. Mastylak, Fuitne Vl. Soloviev catholicus? Romae 1942. Guter, leider allzu kurzer Teildruck einer Dissertation über Leben und Person Solowjóws (Pont. Inst. Orientale), dem wir zahlreiche Hinweise verdanken.

[5] Die russische Idee, Paris 1946, S. 180 (russisch).

[6] Strémooukhoff, Vl. Soloviev et son oeuvre messianique, Paris 1935 (erst 1938 erschienen?), S. 232. — Ein russisches Werk von K. Motschúlski, Paris 1936, ist weniger gut.

[7] W. S., Ausgewählte Werke, übersetzt v. H. Köhler, 4 Bde., Stuttgart 1920/21, III, 212 ff.

jewski dann in seiner Legende vom Großinquisitor wiederholte.[8] Doch schon bald verbesserte Solowjów sich selbst. In der dritten Rede auf den Tod seines Freundes Dostojewski führte er bereits aus, Rußland sei dazu berufen, die Sünde der Kirchenspaltung, die Byzanz begangen, wieder gutzumachen. Rom habe stets allen Häresien widerstanden und niemals nachgelassen, die ganze Menschheit zu heiligen. Rom sei wahrhaft christlich; denn es sei universal.[9] Im selben Jahr 1883 schreibt er an einen Freund: „Ceterum censeo, instaurandam esse Ecclesiae unitatem — Im übrigen bin ich der Meinung, die Einheit der Kirche muß wiederhergestellt werden" (B. II, 107)[10], und ein Jahr später in einem „Offenen Brief an I. S. Aksákow", einen der führenden Slawophilen, die Quelle aller Übel, auch in Rußland, liege in der unglückseligen Kirchenspaltung (W. V. 39). Sogar Stremoúchow, der wie gesagt Solowjóws „Überkonfessionalismus" verteidigt, muß zugeben: „Rom wird (für S.) das wahre Zentrum der allgemeinen Kirche, und der Orthodoxe, der gestern noch dem Papste feindlich gesinnt war, wird sehr bald alles bekennen, was ein guter Katholik bekennen muß" (131). In einem Brief an A. A. Kirjéew teilt Solowjów die Ergebnisse seiner theologischen Studien mit: Geschichte und Patrologie bewiesen ihm, daß die Dogmen der „Unfehlbarkeit, der Unbefleckten Empfängnis und des ‚Filioque' weder eine dogmatische Neuerung noch eine Häresie" enthielten (B. II, 105 f.). Bei der in Rußland schon damals herrschenden strengen Pressezensur, die jeden Angriff gegen die Staatskirche als Angriff gegen die Staatsgewalt wertete, konnten derartige Meinungen in der Öffentlichkeit höchstens angedeutet werden. In einem Aufsatz Solowjóws über „Papsttum und Papismus", in dem die Stellung Petri und seiner Nachfolger scharf gegen ihren gelegentlichen Mißbrauch abgegrenzt wird, strich die Zensur ohne Wissen des Autors alle zugunsten des echten Papsttums angeführten Väterstellen und Konzilsbeschlüsse und ersetzte sie durch 25 „kritische" Anmerkungen. Solowjów beschwerte sich darüber und schrieb an den Schriftleiter: „Mir scheint, Sie schauen nur auf den Papismus, ich aber sehe vor allem das große, heilige und ewige Rom, den fundamentalen und unverrückbaren Teil der allgemeinen Kirche. An dieses Rom glaube ich, vor ihm verneige ich mich, ich liebe es von ganzem Herzen und wünsche mit allen Kräften meiner Seele seine Restitution für die Einheit und Ganzheit der Weltkirche, und ich will verflucht sein wie ein Vatermörder, wenn ich je einen Tadel gegen das Heiligtum Roms vorbringen sollte!" (Motschúlski, 141).

Um der Zensur zu entgehen, gab Solowjów ein größeres Werk mit dem Titel „Geschichte und Zukunft der Theokratie" im Ausland heraus (W. IV, 243—633). Bei dieser Gelegenheit traf er 1886 in Zagreb auch mit dem dortigen katholischen Bischof J. J. Stroßmayer (1815—1905) zusammen, der die Ansichten des Unionsapostels über die große Bedeutung Rußlands

---

[8] Vgl. W. Szylkarski, Solowjew und Dostojewski, Bonn 1948 (enthält viele Texte zu unserem Thema!). Vgl. auch diese Zeitschrift Bd. 141 (1947)105-121.

[9] W. S., Drei Reden auf Dostojewski, deutsch von Th. Pestalozza, Mainz 1921.

[10] Mit B . . . bezeichnen wir die 4 bändige russische Ausgabe der Briefe S.'s, Moskau 1908/11 und 1923. — Mit W . . . dagegen die 10 bändige Ausgabe seiner Werke, russisch, Moskau 1911/14 (2. Aufl.).

bei einer zukünftigen Kircheneinigung weitgehend teilte und Solowjów in einem Brief an den päpstlichen Nuntius in Wien eine „anima candida, pia ac vere sancta" nannte (B. I, 190). In einem Memorandum an Bischof Stroßmayer (B. I, 183—190; vgl. II, 109 f., 107, 118) vertritt Solowjów die Ansicht, Rußland sei weder dogmatisch noch organisatorisch von Rom getrennt. Dogmatisch habe die russische Kirche nie einen allgemein verpflichtenden Glaubenssatz verkündet, welcher der katholischen Wahrheit widerspräche, da sich ihre Lehre einzig auf die sieben ersten Konzilien gründe, die ja lange vor der Spaltung stattfanden und in Ost und West gleiche Autorität besäßen. Alles, was darüber hinausgehe, sei im Osten nur Privatmeinung der Theologen. Auch habe es nach dem letzten Allgemeinen Konzil im Jahre 787 im Osten keine Autorität mehr gegeben, die das Recht gehabt hätte, die westliche Kirche zu verurteilen und auszuschließen; also sei die faktische Trennung ohne rechtliche Grundlage. Die offiziellen Hierarchen und Theologen in Rußland hätten sich zwar von Rom losgesagt und verträten antikatholische Ansichten, das breite Kirchenvolk sei aber immer guten Glaubens katholisch geblieben. — So etwa lassen sich Solowjóws Gedanken über diesen wichtigen Punkt zusammenfassen.

Die russischen Behörden mißbilligten Solowjóws Tätigkeit im Ausland schärfstens und nahmen ihm jede Hoffnung, etwas von diesen Ideen in Rußland zu veröffentlichen (B. I., 54; II, 129, 142; Strém. 312); darum folgte er einer Einladung nach Paris und verfaßte dort als Fortsetzung seiner Zagreber Schriften das Werk, das für seinen Katholizismus am kennzeichnendsten ist und, weil französisch geschrieben, ihn international bekannt machte. Es trägt den Titel „La Russie et l'Eglise universelle" (Paris 1889, 4. Aufl. 1922) und verteidigt in allen Unterscheidungslehren zwischen Ost und West klar und entschieden den katholischen Standpunkt. Einer langen kirchengeschichtlichen Einleitung über das Schisma folgt in diesem Buche ein Nota Bene, das als Selbstbekenntnis des Autors höchste Beachtung verdient und folgendermaßen beginnt:

„Als Glied der wahren und ehrwürdigen orthodoxen, östlichen oder griechisch-russischen Kirche, die nicht durch den Mund des antikanonischen Synods und nicht durch Beamte der weltlichen Staatsgewalt,[11] sondern durch die Stimme ihrer großen Väter und Kirchenlehrer spricht, erkenne ich als höchsten Richter in Sachen der Religion denjenigen an, der von den Heiligen Irenäus, Dionysius d. G., Athanasius d. G., Johannes Chrysostomus, Cyrillus, Flavianus, vom seligen Theodoret, von den Heiligen Maximus Confessor, Theodor von Studion, Ignatius usw. als solcher anerkannt wurde, nämlich den Apostel Petrus, der in seinen Nachfolgern lebt und der nicht umsonst die Worte des Herrn hörte: ‚Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen. — Bestärke meine Brüder. — Weide meine Lämmer, weide meine Schafe.'"

Wenn sich Solowjów hier „als Glied der wahren und ehrwürdigen orthodoxen, östlichen oder griechisch-russischen Kirche" bezeichnet, so meint er damit deren Wesenskern, ihr positives katholisches Erbgut; er nimmt das Wort „orthodox" in seinem wirklichen und vollen Sinne,

[11] Peter d. G. hatte 1721 das Patriarchat aufgehoben und an dessen Stelle eine staatliche Behörde, den Hl. Synod gesetzt, dessen Vorsitzender ein weltlicher Beamter war.

in dem es auch im römischen Meßkanon zu finden ist, die „wahre" östliche Kirche als diejenige, die seiner Meinung nach rechtlich gar nicht vom Felsen Petri getrennt ist — im Gegensatz zu ihrer Leitung, dem antikanonischen Synod mit seinem Oberprokurór und seinen offiziellen Theologen (Buch I, Kap. 3). Das ganze erste Buch dieses Werkes handelt über den „religiösen Zustand Rußlands und des Christlichen Ostens". Die sogenannte Orthodoxie befinde sich nach der Spaltung innerlich in völliger Auflösung, sei sich nicht einmal über die fundamentalsten Glaubenssätze völlig einig, sie werde überhaupt nur noch von der Staatsgewalt zusammengehalten — und mißbraucht. Das zweite Buch trägt den Titel: „Die kirchliche Monarchie, gegründet durch Jesus Christus"; es beweist in überzeugenden Ausführungen, daß der Primat Petri eine fortdauernde Einrichtung und sein Lehramt durch göttlichen Beistand unfehlbar ist. Aus diesen beiden Büchern geht Solowjóws katholische Rechtgläubigkeit ganz klar hervor; man wird in ihnen keinen einzigen Satz nachweisen können, der zugunsten einer typisch griechisch-russischen oder protestantischen Lehre spräche.

Das dritte und letzte Buch des Werkes ist überschrieben: „Das trinitarische Prinzip und seine soziale Anwendung". Es hängt innerlich nur lose mit den vorhergehenden kirchengeschichtlichen Untersuchungen zusammen, stellt vielmehr einen Abriß der solowjówschen Philosophie dar. Bei aller Hochachtung vor dem genialen Denker müssen wir doch mit dem Theologen und gründlichen Solowjówkenner Fr. Grivec gestehen, daß in dieser Philosophie auch „Mängel und Ungenauigkeiten vorkommen, die vom Standpunkt der katholischen Theologie einige Bedenken erregen könnten. Vor allem vermissen wir gerade in der Behandlung der subtilsten theologischen Fragen über die Hl. Dreifaltigkeit und die göttliche Weisheit (Sophia) jene Vorsicht und Präzision in der Terminologie, wie sie der abendländischen, scholastischen Theologie eigen sind" (bei Kob.-Ellis XVII). Wir möchten noch weitergehen und behaupten, daß einige Spekulationen über Trinität (Buch III, Kap. 1) und Inkarnation einfachhin falsch sind;[12] doch ist hier nicht der Ort, dabei zu verweilen, weil es sich hier nicht um Unterscheidungslehren zwischen den Konfessionen oder gar um irgendwelche Hinneigung zum Interkonfessionalismus handelt. Und da Solowjów aus innerster Überzeugung das unfehlbare Lehramt der Cathedra Petri anerkannte, lag es ihm gewiß fern, philosophische Prämissen aufzustellen, die notwendig zu häretischen Schlußfolgerungen führen könnten. Ob und inwieweit solche Prämissen tatsächlich vorliegen, kann erst eine genauere Durcharbeitung seines gesamten Werkes erweisen.

Wie nicht anders zu erwarten war, wurde Solowjów öfters gerade von seinen Freunden in Frankreich gefragt, ob er nach all dem nicht auch äußerlich der katholischen Kirche beitreten wolle. Da er sich aber „als Glied der wahren ... orthodoxen ... Kirche" de iure gar nicht von Rom getrennt fühlte, lehnte er für sich und andere jeden äußeren Schritt in

[12] Vgl. dazu K. Truhlar, Der Vergöttlichungsprozeß bei Vl. Soloviev, Rom 1941, S. 39—48 (Dissertation an der Gregoriana).

dieser Richtung ab: „...weil ich eine volle und produktive Union der beiden Kirchen für das soziale Wohl Rußlands und der christlichen Welt herbeiwünsche, habe ich nie jemand geraten, von der Ost- zur Westkirche überzutreten; ganz im Gegenteil, ich hatte Gelegenheit, gewissen Personen von diesem Vorhaben abzuraten; denn ich bin der Meinung, daß jede Einzelkonversion (wie auch jede äußerliche Union) nicht nur zwecklos, sondern dem allgemeinen Werke sogar schädlich ist" (B. III, 172). Man hätte mit einem solchen Schritt nicht nur die von Solowjów verteidigte Rechtgläubigkeit der russischen Kirche verleugnet, sondern auch der antikatholischen Propaganda neuen Auftrieb verliehen, sich selbst aber jeder Wirksamkeit in Rußland beraubt, da es ja durch Staatsgesetz jedem Russen unter den schwersten Strafen verboten war, der Staatskirche den Rücken zu kehren.

Im Zarenreich konnten nur Fremdvölker, z. B. Polen und Litauer, katholisch sein; Russen, die konvertierten, lebten fast immer im Ausland. Nach den Artikeln 187—195 des damals geltenden Strafgesetzbuches durfte kein Russe von der Staatskirche zu einer andern religiösen Gemeinschaft übertreten oder andere Menschen durch Wort oder Schrift dazu verleiten, mußte sie vielmehr nach Kräften von solchen Schritten abhalten. Wer gegen diese Vorschriften verstieß, wurde mit Verlust aller Rechte, Gefängnis, körperlicher Züchtigung, Einziehung des Vermögens und Verbannung nach Sibirien bestraft, seine Kinder wurden orthodoxen Verwandten oder staatlichen Vormündern zur Erziehung übergeben. Geistliche, die irgendwelche Beihilfe leisteten, wurden außerdem ihres Amtes enthoben. In den neun genannten Artikeln ist für jedes dieser Vergehen ein genaues Strafmaß festgesetzt. Wenn auch im damaligen Rußland ein von Rubelnoten begleiteter Händedruck über manche Schwierigkeiten hinweghalf, so kann es doch keinem Zweifel unterliegen, daß diese Paragraphen[12a] sehr oft auch tatsächlich angewandt wurden. Jeder Gedanke an einen Religionswechsel stand unter ihrer Drohung.

Gewiß sprachen auch diese Gründe mit, wenn Solowjów fast ein Jahrzehnt lang für sich und andere den formellen Anschluß an Rom ablehnte. Als ihn ein katholischer Freund auf sein persönliches Seelenheil hinwies, das er durch dieses Zögern in Gefahr bringe, antwortete er: „Mein persönliches Heil? — Man muß an das gemeinsame Heil der Brüder denken! Ich hätte keinen Einfluß mehr bei meinen Landsleuten!" [13]

Nachdem sich Solowjów in Paris alle seine katholischen Ansichten vom Herzen geschrieben und sie durch das erwähnte persönliche Bekenntnis bekräftigt hatte, kehrte er im Jahre 1889 mutig in seine Heimat zurück, obwohl ihn der Generalgouverneur von Moskau durch einen Verwandten

[12a] Diese Gesetze (Svod sakonov, Bd. XV, Buch I, Abt. 2, Kap. 2) erscheinen in verschiedenen Auflagen des Strafgesetzbuches unter verschiedenen Nummern und in verschiedenen Fassungen, abgeschafft wurden sie erst durch das Toleranzedikt 1905. — Die sehr gemilderte Fassung vom Jahre 1903 ist auch in deutscher Übersetzung erschienen bei O. S. Bernstein, Das neue russische Strafgesetzbuch, Berlin 1908, § 83 ff. Auch dort sind noch: nicht-orthodoxe Kindererziehung, Predigten und Schriften zugunsten einer andern Konfession, Übertritt eines Orthodoxen in eine andere Religionsgemeinschaft sowie Sakramentenempfang in dieser unter Strafe gestellt.

[13] E. M. de Vogüé, Sous l' Horizon, Hommes et Choses d' hier, Paris 1904, S. 22

wissen ließ, er werde bei seiner etwaigen Rückkehr sofort nach Sibirien verschickt (Strém. 306). Gutmeinenden Freunden, die ihn in Frankreich zurückhalten wollten, sagte er: „Wenn ich will, daß meine Ideen sich ausbreiten, muß ich für sie Zeugnis ablegen!" (De Vogüé 22) Tatsächlich ließ man ihn in Ruhe, zumal er jetzt äußerst zurückgezogen lebte und sich nur mit philosophischen Arbeiten beschäftigte. Er trat in die Hauptschriftleitung der damals erscheinenden 86bändigen Brockhaus-Jéfron-Enzyklopädie ein und verfaßte für sie zahlreiche philosophische Beiträge (W. X, 229—523); verfängliche Artikel, wie die über Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz, deren Lehren über Filioque und Dogmenentwicklung ihn in neue Fehden mit der Zensur verwickelt hätten, lehnte er ab (B. II, 87).

Innerlich fühlte sich Solowjów damals recht unglücklich. Der Zwiespalt zwischen dem klar erkannten Weg und der äußeren Unmöglichkeit, ihn folgerichtig zu Ende zu gehen, rieben ihn auf. Dazu kam, daß ihm die Russische Staatskirche von 1892 an die Sakramente verweigerte. „Beichte bei deinen katholischen Polenpriestern!" sagte ihm sein Beichtvater P. Barnabas.[14] Mit diesem Ausschluß aus dem Leben der russischen Kirche ging offenbar auch ein Erkalten jeder religiösen Begeisterung Hand in Hand; es stellte sich eine moralische Krise ein, die ihn auch vor Fehltritten nicht zurückschrecken ließ. Während er früher sehr fromm war, schienen ihm Gebet und Kirchenbesuch jetzt belanglos. „Ich verbrachte bei Ihnen einige Wochen der Großen Fastenzeit", sagte er zu seinem Freund Velítschko. „Wir haben aber die vorgeschriebenen Fasten nicht gehalten und auch keine Kirche besucht, und dabei war nichts Schlechtes, weil das nicht für uns geschrieben ist" (B. I, 224). Es fällt sogar das Wort „Griechisch-Russische Synagoge" (B. I, 223), und Lopátin berichtet ein Diktum Solowjóws: „Man hält mich für einen Katholiken — während ich mehr Protestant als Katholik bin!"[15] Diese bittere Selbstironie paßt gut zu seinem damaligen Zustand. Auch das Schicksal der französischen Bücher, die er wenige Jahre zuvor mit seinem Herzblut geschrieben hatte, erregt ihn augenblicklich nicht mehr: „Obwohl in ihnen nichts enthalten ist, was der objektiven Wahrheit widerstreitet — jene subjektiven Verfassungen, jene Gefühle und Hoffnungen habe ich schon überlebt" (B. IV, 6). Er sprach immer seltener von einer baldigen Kirchenunion größeren Stils. Mehrere Jahre später berichtete er rückblickend über diese Stimmung: „Ohne meine wesentlichen Überzeugungen irgendwie geändert zu haben, zweifelte ich immer mehr an der Nützlichkeit und Ausführbarkeit jener äußeren (von S. gesperrt) Pläne, denen ich meine sogenannten ‚besten Jahre' gewidmet hatte. Enttäuscht kehrte ich zu philosophischen Arbeiten zurück, die während jener Zeit in den Hintergrund gedrängt waren."[16] Auch Papst Leo XIII., der die religiöse Lage klar überschaute, meinte, nachdem er Solowjóws Schriften gelesen hatte:

---

[14] Erzbischof (später Metropolit) Antonius Krapowicki: „Ein falscher Prophet", Ges. Werke, St. Petersburg 1911, III, 186.

[15] In „Voprosy filosofii i psichologii" Moskau 1910, S. 653

[16] Wl. Solovjev, Werke Platons, Moskau 1899, Bd. I, S. V. (Auch bei Szylkarski, All-Einheit, S. 490, Anm. 394)

„Bella idea, ma fuor d'un miracolo è cosa impossibile — Eine schöne Idee, aber ohne ein Wunder nicht zu verwirklichen!" (B. IV, 119).

II. Anschluß an Rom

Die Krisenjahre 1891—1895, in denen sich Solowjów auch zu keiner größeren wissenschaftlichen Arbeit aufschwingen konnte, sind vom religionspsychologischen Standpunkt aus ungemein bezeichnend. Um aus diesem Zustand herauszukommen, ergriff Solowjów endlich den letzten Rettungsanker: Er folgte seinem Gewissen und schloß sich auch äußerlich der katholischen Kirche an. Der Hauptgrund, der ihn bisher zurückgehalten hatte, nämlich die Hoffnung auf eine baldige allgemeine Kirchenunion, war ja geschwunden; zudem war die Praxis in der Anwendung der oben erwähnten Religionsparagraphen ein wenig gemildert worden; denn es gab nun in Rußland bereits einen katholischen Priester des slawischen Ritus, der einst in der russischen Kirche geweiht worden war, sich dann aber Rom angeschlossen hatte und dank persönlicher Beziehungen zeitweise unangefochten in Moskau leben konnte. Es ist das die interessante Gestalt des P. Nikolái Alexéjewitsch Tolstói — er hat mit der Familie des bekannten Schriftstellers nichts zu tun, — bei der wir kurz verweilen müssen.

Als Sohn des Zeremonienmeisters beim Kaiserlichen Hof in St. Petersburg hatte er schwer um seinen geistlichen Beruf gekämpft, da der Priesterstand in diesen höchsten Gesellschaftskreisen verachtet war. Schließlich gelang es ihm mit Hilfe Solowjóws, der ein Freund seiner Eltern war, die Weihen zu empfangen. Als Weltpriester der Eparchie Nishni-Nówgorod machte er eine Reise von Indien bis Amerika, besuchte die katholischen Gotteshäuser und betrachtete sich praktisch als Katholiken. Später kam er nach Rom, hatte eine Audienz bei Leo XIII. und legte dort das katholische Glaubensbekenntnis ab, wie man sagt in die Hand des Papstes. Durch eine Predigt in den Katakomben kam die Sache den Russischen Botschaft zu Ohren, so daß man Tolstói bei seiner Rückkehr nach Rußland einen Prozeß machte. Er wurde vom Hl. Synod am 27. 3. 1895 „seiner Eigenschaft als Priester beraubt" und verdankte es nur der Verwandtschaft bei Hofe, daß er nicht nach Sibirien verschickt oder wenigstens, wie noch 1898 ein anderer russischer Priester namens A. Sertschaní-now, der ebenfalls katholisch geworden war, für dieses „Verbrechen" jahrelang eingekerkert wurde.[17] Weil aber Tolstói in seiner Wohnung die Liturgie feierte — er hatte den slawischen Ritus natürlich beibehalten — und im geheimen auch Russen für die katholische Kirche gewann, mußte er immer wieder vor der Polizei die Flucht ergreifen. In seiner Privatkapelle,

[17] Gatti-Korolevskij, I riti e le chiese orientali, Genova 1942, I. Bd. S. 878. — A. M. Ammann, Storia della Chiesa Russa, Torino 1948, S. 508 f. — Der erwähnte, zum Katholizismus übergetretene Priester P. Alexéi Sertschanínow spielte später als Generalvikar aller katholischen Russen des slawischen Ritus eine bedeutende Rolle. Seine gewiß nicht vereinzelt dastehende Verhaftung am 3. 7. 1898 und seine erst nach persönlicher Intervention der Kaiserin Maria Feódorowna gelungene Befreiung am 21. 2. 1901 mit anschließender Verbannung auf sein Landhaus beweisen, daß die Religionsparagraphen des Strafgesetzbuches auch um die Jahrhundertwende noch Anwendung fanden.

die der Muttergottes von Lourdes geweiht war, legte nun Solowjów am 18. Februar 1896, dem zweiten Fastensonntag, das katholische Glaubensbekenntnis ab. Obwohl dieser Akt in aller Stille stattfand, erhielt die Polizei sofort Nachricht und Tolstói wurde bereits am folgenden Tage wieder einmal verhaftet. Auf höheren Wink ließ man ihn aber bald ins Ausland entkommen. Er begab sich nach Rom, um den Hl. Stuhl von dem formellen Anschluß Solowjóws in Kenntnis zu setzen. Sonst wurde natürlich strengstes Stillschweigen darüber bewahrt. Erst 1910, also volle zehn Jahre nach Solowjóws Tod, als infolge der revolutionären Bewegung Gesetze und Zensurvorschriften sehr gelockert waren, erschien in der großen Moskauer Zeitung „Rússkoje Slówo" (Nr. 192) ein Artikel: „Solowjów Katholik. Brief an die Redaktion", in dem P. N. Tolstói unter dem 21. 8. mitteilte, er habe als unierter Priester des orientalischen Ritus unter Assistenz mehrerer Zeugen am 18. 2. 1896 Wladimir Solowjóws katholisches Glaubensbekenntnis entgegengenommen und ihm die hl. Kommunion gespendet. Diese Nachricht, die am 9. 9. 1910 auch im französischen „L'Univers" und dann in weiteren russischen Blättern erschien, löste eine internationale Pressekampagne aus; denn Solowjóws Buch „La Russie et l'Eglise universelle" und die neun Bände der ersten Auflage seiner „Gesammelten Werke", die inzwischen erschienen waren, hatten bereits die Aufmerksamkeit der Welt auf sich gezogen. Sogar weitere 15 Jahre später war es für manche aus der russischen Intelligenz, die von der bolschewistischen Revolution in die Verbannung getrieben worden war, noch unfaßbar, daß Rußlands größter Sohn sich formell „dem Westen" angeschlossen habe. Endlich erklärte einer der prominentesten Berliner Emigranten, Prof. Basilius Strójew, er werde den Katholizismus Solowjóws anerkennen, falls man ein authentisches Dokument darüber beibringe, das von P. Tolstói, den Strójew persönlich kannte und hochschätzte, selbst unterschrieben wäre.[18] Dieses Dokument war vorhanden; P. Urban S. J. konnte es bald phototypisch in der Warschauer Emigranten-Zeitschrift „Kitésh" veröffentlichen (1927, Nr. 8—12, S. 43/44). Es lautet wörtlich übersetzt folgendermaßen:

„Aktenstück über die Vereinigung Wladimir Solowjóws mit dem Katholizismus.

Angesichts der unaufhörlichen, in unserer und der ausländischen Presse geäußerten Zweifel darüber, ob der verstorbene Philosoph und religiöse Denker Wladimir Sergéjewitsch Solowjów kanonisch mit der katholischen Kirche vereinigt war, halten wir Unterzeichnete es für unsere Pflicht, in der Presse bekannt zu geben, daß wir Zeugen waren — Augenzeugen der Vereinigung von Wladimir Sergéjewitsch mit der katholischen Kirche, welche durch den griechisch-katholischen Priester P. Nikolái Alexéjewitsch Tolstói vollzogen wurde am 18. Februar (alten Stils) 1896 in Moskau, in der Hauskapelle, die in der Privatwohnung P. Tolstóis auf der Ostóshenka, Wséwolod-Nebenstraße, Haus des Sóboljew, eingerichtet war. Nach der Beichte bei P. Tolstói las Wladimir Sergéjewitsch in unserem Beisein das Glaubensbekenntnis des Tridentinischen Konzils in kirchenslawischer Sprache vor und empfing dann in der hl. Messe, die von P. Tolstói nach griechisch-östlichem Ritus (mit Commemoration des Hl. Vaters, des Papstes) zelebriert wurde, die hl. Kommunion. Außer uns nahm an diesem

[18] Vjéra i Ródina (Zeitschrift), Paris 1926, S. 135ff; 6ff.

denkwürdigen Ereignis nur noch ein einfaches, russisches Mädchen teil, das in Diensten der Familie P. Tolstóis stand, dessen Vor- und Zuname sich aber zur Zeit leider nicht mehr feststellen läßt.

Nach dieser unserer öffentlichen Bezeugung nehmen wir an, daß damit ein für allemal sämtliche Zweifel über die oben bezeichnete Angelegenheit behoben sein müssen.

Priester Nikolái Alexéjewitsch Tolstói
Prinzessin Olga Wasilewna Dolgorúkowa
Dmítri Sergéjewitsch Nówski."

Leider trägt das Dokument kein Datum, aber nur ein formal-juristisch denkender Westeuropäer könnte deswegen seine Gültigkeit anfechten. Die Erwähnung der „unaufhörlichen, in unserer (= russischen) und der ausländischen Presse geäußerten Zweifel" lassen auf eine Abfassungszeit des Dokumentes zwischen 1915 und 1920 schließen — die russische Presse nach der Revolution hatte kein Interesse mehr an solchen Fragen. P. Tolstói war bald wieder in seine Heimat zurückgekehrt und lebte nachweislich bis 1926 in Kiew (Gatti 875 ff.). Wir haben guten Grund anzunehmen, daß sich das Originaldokument im Vatikanischen Archiv befindet. Der damalige Kardinal-Staatssekretär M. Rampolla, der offenbar persönlich mit Solowjów korrespondierte[19], hat bezeugt, daß dort weitere, bisher unveröffentlichte Akten vorhanden sind, die Weisungen des Hl. Stuhles darüber enthalten, wie Solowjów in seiner akatholischen und kirchenfeindlichen Umwelt seinen Glauben nach außen hin betätigen solle. Einzelheiten sind leider unbekannt, doch darf als sicher angenommen werden, daß darin auch der Sakramentenempfang, besonders auch für die Sterbestunde, geregelt war.[20]

Das oben angeführte Dokument ist überzeugend, daher wurde seit 1927 kein ernster Zweifel mehr über den formellen Anschluß Solowjóws an die katholische Kirche laut: Sacke (28), Motschúlski (215) und Stremoúchow (231) wie auch alle übrigen Autoren geben die Tatsache ohne weiteres zu; die beiden letzten erklären sie aber jetzt dahin, Tolstói selbst habe ja mitten zwischen Orthodoxie und Katholizismus gestanden, daher habe sich Solowjów ihm leicht anschließen können. — Ganz abgesehen davon, daß diese „Zwischenstellung" Tolstóis, der wie gesagt in Rom, vielleicht vom Papste selbst in die katholische Kirche aufgenommen wurde, völlig aus der Luft gegriffen ist, würde man damit Solowjów, der wie kaum ein anderer für die eine Kirche auf dem Felsen Petri kämpfte, zum zweiten Mitglied einer Sekte machen, man würde ihm, der sehr ausgedehnte dogmatische und kirchengeschichtliche Kenntnisse besaß, Unwissenheit über die Bedeutung des Tridentinischen Glaubensbekenntnisses andichten. Als er dieses Credo beschwor — man lese nur einmal den Text![21] — wußte

[19] G. P. Sinopoli di Giunta: Il Cardinale Mariano Rampolla del Tindaro. Roma 1923, S. 164.

[20] D'Herbigny, Un Newman russe, 308 in der 6. Aufl. (1934); derselbe: in Revue du clergé français (1920) 18—33; ders.: L'avvenire religioso russo, Brixen 1928, S. XV.

[21] Deutsch bei Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche[2], Regensburg 1948 Nr. 849 ff. — Lateinisch im Anfang jedes Codex iuris canonici und bei Denzinger 994 ff. Damit ist die Behauptung einiger russischer Zeitungen (Titel und Daten bei D'Herbigny S. 314), Solowjów habe keine formelle Abschwörung geleistet, sondern bloß sein Bekenntnis aus „La Russie et l'Eglise universelle" wiederholt, hinfällig. Von diesem Bekenntnis, in dem Solowjów sich 7 Jahre früher

er, daß er sich damit keinem Menschen, erst recht keinem Akatholiken anschloß, sondern daß dies die bei allen Konversionen zum Katholizismus übliche Professio fidei ist. Weiter wird behauptet, Solowjów habe sich nach diesem „Akt des 18. Februar" niemals mehr an irgendeinen katholischen Priester, wohl aber an einen orthodoxen um religiösen Beistand gewandt, habe in seiner letzten Beicht auf dem Sterbebett seine „katholischen Irrtümer" widerrufen und sei besonders durch den Empfang der Wegzehrung aus der Hand eines Geistlichen der Staatskirche endgültig in deren Schoß zurückgekehrt.

III. Letzte Jahre und Tod

Wir wissen bereits, warum der Anschluß Solowjóws an die katholische Kirche streng geheim bleiben mußte, und daß der Hl. Stuhl dies durch besondere Erlaubnisse ermöglichte. Öffentlich in eine für die Polen in Rußland bestimmte lateinische Kirche zu gehen, wäre für Solowjów persönlich und für das ganze Unionswerk untragbar gewesen. Daher haben wir auch keinerlei Nachrichten über seine religiöse Betätigung — woraus Stremoúchow den ganz falschen Schluß zieht, der Philosoph sei folglich nicht wirklich katholisch gewesen (232 Anm. 63). Im Gegenteil, er soll sich wieder an einen dissidenten Priester gewandt haben, und Motschúlski sucht das unter genauer Angabe von Umständen und Namen zu beweisen (217). Eine Jugendgespielin Solowjóws berichtet nämlich in ihren Memoiren, dieser habe etwa drei Jahre vor seinem Tode in ihrem Hause krank gelegen und seinen früheren Lehrer von der Geistlichen Akademie, den Erzpriester A. M. Iwanzów-Platónow rufen lassen. Nach einem langen Gespräch unter vier Augen habe ihm der Geistliche die hl. Kommunion verweigert. Damals habe wohl jener dogmatische Streit stattgefunden, den Solowjów auf seinem Totenbette so bereute.[22]

Leider kennt Motschúlski offenbar die Werke Solowjóws nicht genügend, sonst hätte er dort bereits unter dem Jahre 1894, also zwei Jahre vor Solowjóws Anschluß an Rom, aus dessen eigener Feder den Nekrolog auf diesen Erzpriester gefunden (IX, 414). Folglich muß das Ereignis mehrere Jahre vorverlegt werden, dann aber beweist es das Gegenteil von dem, was bewiesen werden soll: nicht eine Rückkehr zur Staatskirche, sondern den bereits viel früher geleisteten Widerstand. Es spricht für sich, daß Solowjóws Umgebung, die ihn sehr mißtrauisch und scharf beobachtete, außer diesem offensichtlichen Anachronismus keinen Fall einer „orthodoxen Betätigung" des neuen Katholiken anführen kann, obwohl Solowjów das russische Kirchenvolk und die einfache Geistlichkeit — mithin auch den gewöhnlichen Gottesdienst in den Kirchen — gar nicht als von Rom getrennt ansah.

Wir müssen noch kurz einige seiner Ansichten beleuchten, die aus seinen letzten vier Lebensjahren, also nach 1896, berichtet werden, um

---

„als Glied der wahren . . orthodoxen . . griechisch-russischen Kirche" bezeichnet hatte, ist in dem oben angeführten Dokument keine Rede mehr. Nach Fortfall seiner unionistischen Illusionen hatte sich die Lage für Solowjów inzwischen grundlegend geändert.

[22] K. Jeljtsóva, Sny nezdjesnije. Sovremennye Zapiski, Heft 28, (1926).

auch für diese Zeit den Vorwurf des „Interkonfessionalismus" zu entkräften. An seinen französischen Freund Tavernier schreibt er im Juni 1896, man müsse zwar auf eine große und feierliche Union vorläufig verzichten, doch sollten sich alle bereits jetzt moralisch und religiös im Kampfe gegen den Antichrist mit dem Nachfolger Petri vereinen, indem alle ein intensiv christliches Leben führten. Über die organisatorische Seite der Kircheneinigung will er mit Rücksicht auf die Briefzensur nur mündlich mit ihm sprechen (B. IV, 199 f.). — In vertrautem Kreise äußerte er sich: „Nehmt dieses historische Zentrum fort, jene Stelle, an der alles christliche Leben zusammenläuft, nehmt Rom — und die einzige Streiterschar Gottes verschwindet, es werden bloß bruchstückhaft einige Lokalkirchen übrig bleiben, die örtlichem und nationalem Ehrgeiz unterliegen, — es bleiben nur getrennte Bezirke mit ungebildeten und protestantisierenden Hirten, mit knechtischen Prälaten."[23] — Im Jahre 1897 erhoffte sich Solowjów von seinem literarischen Werk noch viel für die Union (B. IV, 204), doch von Rußland versprach er sich nichts mehr: „Unser Rußland wird sich als Reich und Nation nicht mit Rom vereinigen. Dies wäre sein einziges Heil, aber vielleicht ist es schon zu spät... Ich begann mit der Predigt über die Kirchenunion, doch bei uns kann das niemand begreifen, man muß das ans Ende stellen."[24] — Als ihn sein junger Verehrer J. Déjbner privat über die Unfehlbarkeit des Papstes fragte, schaute er ihm lange in die Augen und sagte: „Darüber habe ich mich bereits deutlich in meinem Werk „Rußland und die allgemeine Kirche" und in anderen Büchern ausgesprochen. Doch die Wahrheiten, die in jenen Büchern enthalten und durch mein Glaubensbekenntnis bekräftigt sind, interessieren mich jetzt schon nicht mehr; ich möchte jetzt einen Schritt weiter gehen."[25]

Auch das letzte Werk Solowjóws, „Drei Gespräche", endet in der „Kurzen Erzählung vom Antichrist" mit der Kirchenvereinigung unter „Papst Petrus II." Das Haupt der getrennten Orientalen, „der Stárez Johannes begann: ‚Nun, Kindlein, seht, wir sind ja gar nicht getrennt, und gebt acht, was ich euch jetzt sage: es ist Zeit, daß das letzte Gebet Christi für seine Jünger in Erfüllung gehe, daß sie eins seien, gleich wie er selbst mit dem Vater eins ist. Und darum, Kindlein, geben wir um dieser Einheit in Christo willen unserm geliebten Bruder Petrus die Ehre. Er soll zum Schluß die Schafe Christi weiden. So sei es, Bruder!' Und er umarmte Petrus. Da trat Professor Pauli (der Repräsentant der Protestanten) heran. ‚Tu es Petrus!', wandte er sich an den Papst, ‚jetzt ist es ja gründlich erwiesen und außer jeden Zweifel gesetzt'. Und mit seiner Rechten drückte er fest dessen Hand und die Linke reichte er dem Stárez Johannes mit den Worten: ‚So also, Väterchen, nun sind wir ja eins in Christo.' So vollzog sich die Vereinigung der Kirchen..." (W. X, 218)[26]

---

[23] D'Herbigny in Revue du cl. fr. 102 (1920), S. 28; nach Déjbner in St. Petersburgskija Vedomosti 1911.
[24] J. Déjbner in „St. Petersburgskija Vedomosti" 1911 und „Slovo Istiny" 1913, 88 f.
[25] D'Herbigny, L'avvenire ... S. XXII; Revue du cl. fr. 1920, S. 27.
[26] Deutsch bei Wl. Solowjów, Drei Gespräche, Bonn 1947, S. 224.

Das ist eine klare Union unter dem Nachfolger Petri. Dem Antichrist dagegen schreibt Solowjów Interkonfessionalismus zu, ihn läßt er zu Jerusalem den Tempel „der Einheit aller Kulte" bauen (W. X, 209). Der Antichrist ist es, der sich als einen Glaubensgenossen der verschiedensten Bekenntnisse bezeichnet (W. X, 210), und sein oberster Spießgeselle, der widerliche Magier Apollonius, behauptet: „Ich bin ein ebenso wahrhaft orthodoxer und wahrhaft evangelischer Christ, wie ich wahrhafter Katholik bin." (W. X. 216) — Wer wagt da noch, Solowjów derselben Weltanschauung zu bezichtigen? Nein, ein gründliches Studium dieser seiner dritten Lebensperiode kann nur zu dem einen Ergebnis führen, zu dem auch der bekannte russische Schriftsteller und Priester Georg Florówski kommt: dem „Ewigen Rom" ist Solowjów immer treu geblieben.[27]

Sprechen wir jetzt noch kurz über den Tod, der den erst 47jährigen auf dem 17 km von Moskau gelegenen Landgut der ihm befreundeten Familie Trubezkói nach kurzer Krankheit am 31. 7. 1900 dahinraffte. Solowjów konnte keinen katholischen Priester aus der Stadt kommen lassen, weil er dadurch diesen wie auch seine ohnehin schon als „liberal" verdächtigen Gastfreunde schwersten polizeilichen Verfolgungen ausgesetzt hätte. Nun gibt das katholische Kirchenrecht schon seit dem Tridentinum allen gültig geweihten Priestern, also auch den orthodoxen, die Vollmacht, Katholiken, die sich in Todesgefahr befinden, die Lossprechung zu erteilen (CIC 882), wobei aber die Gefahr eines Ärgernisses oder gar des Abfalles nach Kräften vermieden werden muß. Also durfte Solowjów, abgesehen von den Sondererlaubnissen, die er vielleicht hatte, schon nach allgemeinem Kirchenrecht den Geistlichen des Dorfes rufen, bei ihm beichten und auch kommunizieren (CIC 2261). Leider haben russische Autoren aus Unkenntnis dieser Bestimmungen im Verhalten Solowjóws „Überkonfessionalismus" oder gar eine Rückkehr zur Staatskirche erblickt und das dann sogar durch Veröffentlichungen aus der Beichte des Sterbenden glaubhaft zu machen versucht.

Am 3. 11. 1910 schrieb der russische Geistliche N. Kolóssow in der „Moskauer Zeitung"[28] einen Artikel „Über die Beichte W. S. Solowjóws". Darin bringt er einen Bericht des Dorfpfarrers S. A. Beljájew, der Solowjów die Sterbesakramente spendete. Er lautet folgendermaßen:

„Wladimir Solowjów beichtete mit wahrhaft christlicher Demut (die Beichte dauerte nicht weniger als $^1/_2$ Stunde) und sagte u. a., er habe schon über drei Jahre nicht mehr gebeichtet, weil er bei seiner letzten Beichte (in Moskau oder Petersburg, ich weiß es nicht mehr) mit dem Geistlichen über eine dogmatische Frage in Streit geraten sei (über welche, das sagte Wladimir Sergéjewitsch nicht) und daher von ihm nicht zur hl. Kommunion zugelassen wurde. ‚Der Priester hatte recht', fügte Wladimir Sergéjewitsch hinzu; ‚ich stritt mit ihm aus bloßer Heftigkeit; später führte ich einen Briefwechsel mit ihm über diese Frage, aber ich wollte nicht nachgeben, obwohl ich mein Unrecht durchaus einsah. Jetzt aber erkenne ich meine Verirrung vollständig und bereue sie aus ganzem Herzen!'"

Dieser Bericht, der nur wenige Wochen nach der Veröffentlichung Tolstóis über den formellen Anschluß Solowjóws an die katholische Kir-

[27] In „Puti russkago bogoslovija", Paris 1937, S. 363.
[28] Moskovskija Vedomosti; abgedruckt in B. III, 214—217.

che erschien, war offensichtlich dazu bestimmt, diese für die russische Staatskirche so unangenehme Nachricht abzuschwächen und eine Rückkehr des Philosophen zur Orthodoxie nahezulegen. Wenn man die Aussagen des Beichtvaters jedoch etwas genauer anschaut, erkennt man, daß mit ihnen eigentlich gar nichts gesagt ist. Es wird ja ausdrücklich betont, daß Solowjów die strittige dogmatische Frage überhaupt nicht nannte. Also kann er sie auch nicht widerrufen haben! Der ganze Bericht ist äußerst unbestimmt gehalten; das ist verständlich, wenn man bedenkt, daß seit dem Ereignis über zehn Jahre verflossen waren und überdies der Dorfpfarrer nicht selbst berichtete — offenbar war er ein sehr einfacher Mann und dazu nicht fähig —, sondern einen andern mit der Sache betraute. Wenn Solowjów in seiner letzten Beicht klar gesagt hätte, er verwerfe den Katholizismus und kehre wieder zur Staatskirche zurück — und das ist ja der einzige Punkt, auf den es den Berichterstattern ankommen konnte —, so hätte auch der einfachste Dorfpfarrer das behalten und sein Mittelsmann hätte sicher nicht so um die Sache herumgeredet.

Stellen wir uns die Lage konkret vor: Solowjów war seit acht Jahren vom Sakramentenempfang in der russischen Kirche ausgeschlossen, galt er doch vielen, auch nach dem Zeugnis seines Freundes V. Velítschko, als Apostat und Verräter, als Katholik und Proselytenmacher[29] — und gleichzeitig wieder als einer der allergrößten Zeitgenossen. Nun lag er im Sterben, konnte aus den angeführten Gründen keinen katholischen Priester rufen, wollte aber auch nicht auf die Wegzehrung verzichten, zumal ihm die katholische Kirche das Recht gab, den letzten Trost auch aus der Hand eines orthodoxen Priesters zu empfangen. Dieser fragte den so verdächtigen Pönitenten natürlich auch nach seinem Glauben — und Solowjów, der dem Dorfgeistlichen an dogmatischen Kenntnissen bestimmt weit überlegen war, wird ihm eine sehr allgemein gehaltene und ausweichende Antwort gegeben haben. Eine solche Antwort spiegelt der völlig nichtssagende Bericht wider. Wenn es Solowjów mit einer Rückkehr ernst gewesen wäre, dann hätte er in den nächsten 14 Tagen, die er nach dieser Beichte noch lebte, seinen Gastfreunden gewiß ein Wort darüber gesagt, schon um alle Verdächtigungen der Öffentlichkeit gegen sich zu entkräften. — Die strittige dogmatische Frage bleibt also vollkommen ungewiß, es kann sich dabei ebenso um irgendeine seiner Dreifaltigkeits- oder Sophia-Spekulationen wie auch um sonst etwas gehandelt haben; Solowjów bereute eben in dieser langen Generalbeichte „alle Sünden seines ganzen Lebens". Es besteht nicht der geringste Grund, darin eine Zurücknahme irgendeiner katholischen Lehre zu vermuten.

Solowjóws letzte Beicht „vor drei Jahren" bezieht Motschúlski (217 f.) auf den oben erwähnten Krankheitsfall. Dieses Ereignis muß aber, wie gesagt, mindestens bis ins Jahr 1894, in dem der beteiligte Erzpriester starb, vorverlegt werden. Damit kommen wir zum selben Endergebnis wie D'Herbigny, der die Ziffer 3 in 8 (Schreib- oder Druckfehler!) verbessert, also etwa ins Jahr 1892, seit dem die Staatskirche Solowjów die

[29] Velicko, Vl. Soloviev, Zizn' i tvorenija, Petersburg 1904, S. 82.

Sakramente verweigerte. Es ist auch klar, daß der russische Beichtvater nur nach der letzten innerhalb der russischen Kirche abgelegten Beichte fragte. Wenn Solowjów da die Antwort „vor acht Jahren" gab, ist die ganze zeitliche Abfolge in Ordnung und keinerlei Rückwendung an orthodoxe Geistliche, außer hier im Todesfall, gegeben.

Es soll nicht unerwähnt bleiben, daß der besprochene Bericht eine unerhörte Verletzung des Beichtgeheimnisses darstellt, die in der katholischen Kirche die schwerste Exkommunikation für den Beichtvater nach sich zöge (CIC 2369, § 1) und auch nach russischem Kirchenrecht durchaus unerlaubt war![30] Leute, die im „Falle Solowjów" eines solchen Vergehens fähig waren, können in dieser Sache keinerlei Glauben mehr beanspruchen. Einen anderen Zeugen außer dem Beichtvater gibt es aber nicht, und damit dürfen wir den ganzen Bericht als erledigt betrachten.

Ein Hauptgrund, warum man Solowjów als „überkonfessionell" bezeichnete, liegt in dem Umstand, daß er mit dem Katholizismus nicht zugleich den lateinischen Ritus übernahm. Aber nur Unkenntnis über das Wesen und die Geschichte der katholischen Kirche können zu solch falschen Schlußfolgerungen verleiten. Seit dem ersten Jahrhundert gab es in der Papstkirche eine große Anzahl verschiedener Riten und Kirchensprachen, auch heute sind es noch über ein Dutzend. „Lateinisch" und „katholisch" darf also keineswegs gleichgesetzt, ein orientalischer Katholik darf nicht als „halber", „zwischen den Kirchen stehender" bezeichnet werden. Solowjów wußte das sehr gut und konnte daher seinen Landsleuten von Anfang an ehrlich versprechen, er werde „nie zum Lateinertum übertreten" (B. III, 187); denn „die Kirche Roms, und nicht die lateinische Kirche ist die Mutter und Lehrmeisterin aller Kirchen!" (B. I, 188) „Die Kirche Jesu Christi, die — wie Papst Benedikt XV. es formulierte (AAS 1917, 530) — weder lateinisch noch griechisch noch slawisch, sondern katholisch ist", trat immer für die Erhaltung der orientalischen Riten ein, so daß Solowjów, und schon vorher der Priester Tolstói, ganz in ihrem Sinne handelten, wenn sie nicht Lateiner wurden. Viele Russen, Priester und Laien, folgten bald Solowjóws Beispiel, so daß mit der wachsenden Religionsfreiheit in vielen Städten des Zarenreiches katholische Gemeinden des slawischen Ritus entstanden; sie wurden 1911 von Stolypin und 1917 von Kartaschów, dem Kirchenminister der Provisorischen Regierung, staatlich anerkannt. Ein Konzil, das von Pius X. alle Vollmachten erhalten hatte, wählte Leonid Fjódorow zum Exarchen aller katholischen Russen. Leider wurden auch diese blühenden Anfänge der katholischen Kirche in Rußland, die recht eigentlich auf Solowjów zurückgehen, von den Bolschewisten in Blut und Tränen erstickt (Gatti 877—963).

Aber Gestalt und Werk des großen Kämpfers sind unvergessen. Darum wollten wir einmal einem wichtigen, oft bewußt in den Hintergrund gedrängten Zug seiner Persönlichkeit nachgehen und klar herausstellen, daß Solowjów aus innerster Überzeugung der Papstkirche angehörte und ihr bis in den Tod treu geblieben ist.

[30] N. Milasch, Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche. Mostar 1905, 2. Aufl., S. 563.

Der Schmerz

Von GEORG SIEGMUND

So wenig der Mensch seinem Schatten entfliehen kann, so wenig gelingt es ihm, einen anderen dunklen Begleiter auf seinem Lebenswege loszuwerden: den Schmerz. Immer wieder haben Eltern in irregeleitetem Mitleid den Versuch unternommen, von ihrem Kinde möglichst jeden Schmerz fernzuhalten, um ihm eine bessere Welt aufzubauen. Aber eigenartig: Je mehr sie sich darum mühten, desto geringer war der Erfolg. Je mehr der Schmerz von einem Menschen abgewehrt wird, desto größer wird seine Ansprechbarkeit auf den Schmerz, seine ungehärtete Weichheit, die schon von dem Schatten eines Leides zu Boden geworfen wird.

So erging es Gautama Buddha. Sein Vater hatte alles von ihm ferngehalten, was ihn an jenen dunklen Begleiter erinnern konnte. Er sollte in Wohlleben aufwachsen, um diesem Leben verbunden zu bleiben; Herrscher sollte er werden, nicht weltentsagender Asket. Aber gerade diese Vorsicht schlug mit innerer Notwendigkeit bei der ersten Berührung mit dem Weltleid in völlig verneinenden Weltschmerz um. Schon der bloße Anblick eines verfallenden Alten, eines Kranken, eines verwesenden Leichnams und eines Asketen genügten ihm, die Leidhaftigkeit des Lebens überhaupt so durchdringend bis zur Wurzel zu erfahren, daß von selbst der Drang erstand, diesem Leid zu entfliehen, selbst unter Verzicht auf die Fesseln, die ihn noch am ehesten hätten binden können: sein Weib und den neugeborenen Sohn. Auch die Weisheit des Volkes weiß darum, daß ängstliche Abwehr jedes Schmerzes die Empfänglichkeit dafür geradezu großzieht. Diese Einsicht liegt dem Märchen von der Prinzessin auf der Erbse zugrunde.

Das Gesetz, daß Schmerzabwehr um jeden Preis immer nur den Erfolg hat, die Anfälligkeit für Schmerz ins Ungemessene wachsen zu lassen, hat sich in weitem Ausmaß am modernen Menschen bestätigt. Ihm hat die Medizin eine Fülle von Mitteln zur Schmerzbekämpfung für alle Fälle in die Hand gegeben, so daß sich die allgemeine Einstellung zum Schmerz völlig geändert hat. Mehr und mehr sieht der Laie in der Medizin eine Technik der Schmerzbekämpfung; sie hat das körperliche Wohlbefinden um jeden Preis aufrechtzuerhalten. So hat sich ein „Wille zur radikalen Schmerzbekämpfung" (Buytendijk) entwickelt.

Die Unwilligkeit zu persönlicher Schmerzverarbeitung hat eine sehr wesentliche Wurzel in einer Unfähigkeit zu solcher Leistung. Denn fähig zur persönlichen Bewältigung der vom Schmerz gestellten menschlichen Aufgabe ist nur, wer einen eigenen Innenraum mit haltenden Werten besitzt oder zumindesten in einer Gemeinschaft steht, die in der Gemeinsamkeit geistiger Werte geeint ist. Eben das ist dem Menschen der Gegenwart weithin verloren gegangen. „Im Gegensatz zu vergangenen Jahrhunderten

bildet im europäischen Bewußtsein die Religion für die überwiegende Mehrzahl der kulturtragenden Bevölkerung nicht mehr das Klima, in dem sie atmet und handelt, weiß sich diese Gruppe also nicht mehr durch eine gleiche, unabweisbare, geistige Realität geeint und in ihr geborgen. Wir begreifen darum, daß die Frage nach Wesen und Sinn des Schmerzes Kopf und Herz nicht mehr anspricht, weil keine Antwort mehr allgemeine Gültigkeit hat und Gewißheit bieten kann. Fragen hat ja nur Sinn, wenn die Möglichkeit gültiger Antworten gegeben ist, und da der gewöhnliche Mensch zu allen Zeiten in ungenügendem Maße über individuelle Erfahrung, Bücherweisheit und Kraft des schöpferischen Denkens verfügt, bleibt ihm kaum etwas anderes übrig, als den vielen Lebensfragen auszuweichen, deren fehlende Beantwortung ihn desorientiert, ihn innerlich und äußerlich bis zur Unerträglichkeit unsicher macht."[1]

Sofern der Schmerz einseitig unter dem Gesichtspunkt der Abwehr und Bekämpfung gesehen wird, erscheint auch eine Besinnung auf sein Wesen und seine Bedeutung überflüssig. Mag er sein, was er will, wenn man nur Mittel zu seiner Vertreibung in der Hand hat, scheint er abgetan und weiterer Bemühung nicht wert.

Und doch ist mit der Entwicklung der Kunst der Schmerzabwehr keine Steigerung der Lebensfreude Hand in Hand gegangen; nicht einmal die Angst vor dem drohenden Gespenst des Schmerzes ist beseitigt worden. Im Gegenteil: die angsthafte Empfindlichkeit vor jedem Auftauchen dieses Gespenstes hat zugenommen. „Wer jemals — sagt Buytendijk — in eine Gegend kam, die so gut wie ganz von ärztlicher Hilfe abgeschnitten ist, weiß, daß Ergebung ins Schicksal, Mut und Vertrauen innerlich froher machen als die Möglichkeit, zu jeder Stunde des Tages den Arzt zu rufen. Solche Möglichkeit entspricht gewiß einem Bedürfnis, schafft aber neue Ängste, wenn der Apparat, zu dem die Medizin (und alles, was damit zusammenhängt) geworden ist, nicht reibungslos funktioniert. Der moderne Mensch ärgert sich über vieles, das man früher gelassen hinnahm. Er ärgert sich über das Altern, über langes Siechtum, selbst über den Tod, ganz sicher aber über den Schmerz. Schmerz d a r f nicht vorkommen. Die moderne Gesellschaft verlangt überall und für jedermann die Verwendung aller verfügbaren Mittel zur Bekämpfung und Verhütung des Schmerzes, in der Werkstatt, auf hoher See, in Stadt und Dorf. Sie verlangt von der medizinischen Wissenschaft bei ihrem Fortschritt in Diagnostik und Therapie eine stets wachsende Vorbeugung und Beseitigung des Schmerzes. Jeder Arzt, Zahnarzt, Chirurg, Geburtshelfer weiß davon aus täglicher Erfahrung ein Lied zu singen. Eine Algophobie ist entstanden, die in ihrer Maßlosigkeit selber zur Plage wird und einen Kleinmut zur Folge hat, der dem ganzen Leben schließlich seinen Stempel aufdrückt" (ebenda 14).

[1] F. J. J. Buytendijk, Über den Schmerz, aus dem Holländischen übersetzt von H. Plessner, Bern 1948, 10.

Die Auseinandersetzung mit dem Schmerz bleibt somit eine Aufgabe, der sich auch der Mensch der Gegenwart nicht entziehen darf.

Der Schmerz gehört zu den Ur-Erlebnissen des Menschen, auf die man eigentlich nur hinweisen kann, ohne sie begrifflich darstellen zu können. Nur dem kann sich das Wort „Schmerz" mit Sinn füllen, der selbst Schmerz gehabt hat oder hat. Hätte irgendein Mensch dieses Erlebnis nicht, so erginge es ihm wie einem Blindgeborenen, der von Farben reden hört. Dieser kann den eigentlichen Sinn des „Farbig-Seins" nicht fassen, weil ihm das Ur-Erlebnis fehlt, auf das hin das meinende Wort zielt.

Lange war die Erforschung des Schmerzes einseitig physiologisch eingestellt. Sie hat eine Menge von Einzelwissen zutage gefördert, aber darüber die Ansatzpunkte verloren, um zu seinem eigentlichen Wesen und seiner Bedeutung vorzustoßen und darauf eine Lehre von der Aufgabe aufzubauen, die dem Menschen mit ihm gestellt ist. Erst in jüngster Zeit ist durch betonte Verbindung der Ergebnisse physiologischer Art mit phänomenologischer Wesensbetrachtung der Schmerz als Gesamterscheinung zum ausdrücklichen Gegenstand genommen worden.

Man hat sich lange darüber gestritten, ob der Schmerz eine Empfindung oder ein Gefühl oder vielleicht eine Verbindung von beidem, eine „Gefühlsempfindung" sei. Allgemein bekannt sind die Forschungsergebnisse des Physiologen Frey über die Schmerzpunkte der Haut. Es sind dies Punkte, an denen man durch die verschiedensten gezielten Reize Schmerzempfindungen auslösen kann. Diese Punkte nehmen nur Schmerz, nicht aber Wärme oder Druck wahr. Auf einen Quadratzentimeter Haut kommen 100—200 Schmerzpunkte gegenüber 3 Wärme-, 15 Kälte- und 25 Druckpunkten. Dieses starke Überwiegen der Schmerzpunkte weist bereits auf die besondere Rolle des Schmerzes hin. Von dieser Tatsache der besonderen Schmerzpunkte ausgehend hat man vielfach angenommen, daß von ihnen aus besondere Leitungsbahnen über die spinalen Nerven und das Rückenmark zum Gehirn hin gehen. Aber diese Meinung ist umstritten. Neuerdings wurde die Anschauung vertreten, daß die verschiedenen Empfindungen der Hautsinne nicht so sehr an das Vorhandensein qualitativ verschiedener Rezeptoren und Leitungsbahnen gebunden seien, als vielmehr aus einer Veränderung des Erregungsvorganges selbst hervorgehen, der sich durch das ganze sensible System fortpflanze. Als unhaltbar hat sich jedenfalls die Auffassung der älteren Neurologie herausgestellt, daß Schmerzempfinden isoliert von anderen Lebensfunktionen in geschlossenen Systemen geleitet werde. Der Leib ist nicht eine Summe von Einzelsystemen, sondern arbeitet als Organismus ganzheitlich. Zwar nicht im peripheren Nervensystem, wohl aber im zentralen können wir auf eine Strecke hin eine gewisse Sonderung der Schmerzbahnen von den übrigen Empfindungsbahnen nachweisen, nämlich von der Eintrittszone der hinteren Wurzeln ins Rückenmark bis zur großen Sammelstation aller Empfindungsbahnen im Zwischenhirn, dem Thalamus opticus oder Seh-

hügel, der freilich seinen Namen zu Unrecht trägt, da nur ein Teil von ihm als Sehzentrum fungiert. Im Verlauf der Schmerzleitung spielt der Thalamus eine eigenartige Rolle. Wir wissen, daß von ihm aus heftige Schmerzen in der gegenüberliegenden Körperseite ausgelöst werden können, die jedem schmerzstillenden Medikament trotzen. Ebenso kann eine Störung seiner Funktion zum Ausfall bewußter Schmerzempfindung ebenfalls auf der gegenüberliegenden Seite führen, wenn auch ein Reiz noch als solcher empfunden wird. An Stelle einer durch einen Nadelstich ausgelösten Schmerzempfindung tritt ein seltsames, die ganze Körperhälfte betreffendes Unbehaglichkeitsgefühl, das mit Angst verbunden ist und lebhafte Abwehrbewegungen veranlaßt.

Vom Thalamus aus wird der Schmerz zur letzten Station geleitet, zur Hirnrinde. Sichere Verbindungen zu bestimmten Rindenregionen, zur hinteren Zentralwindung und zum oberen Scheitellappen sind bekannt. Wir können freilich nicht angeben, ob an diesen Endstationen der sensiblen Leitungsbahnen der Schmerz von den anderen Sinnesqualitäten gesonderte Lokalisationen besitzt. Bei Schädigung der sensiblen Rindenfelder unterliegt der Schmerz am meisten der Rückbildung, während bei langsamer Entwicklung der Rindenstörung die Schmerzempfindung am wenigsten leidet. Daraus ist schon die Sonderrolle des Schmerzes zu entnehmen, auf dessen Ausbildung und Erhaltung die Natur besonderen Wert zu legen scheint.

Diese Sonderstellung des Schmerzes gegenüber den übrigen Sinnesempfindungen wird noch deutlicher, wenn wir hinzunehmen, daß Schmerzwahrnehmung keineswegs nur an das Zentralnervensystem gebunden ist. Wir wissen, daß auch bei gehirnlosen Wesen Reaktionen auftreten, die sicherlich auf Schmerz zurückgehen. Auch hinsichtlich der Erscheinung des Schmerzes wird das Ungenügen der mechanistischen Auffassung vom Zentralnervensystem, das ganz nach Analogie eines wenn auch verwickelten Telefonleitungsnetzes verstanden wurde, heute mehr und mehr erkannt. Nerven sind eben nur Organe im Dienste des Gesamtlebens, das auch schon vor diesen Organen da ist und sich seine Organe erst schafft. In diesem Sinne sind die einzelnen Sinnesorgane nur besondere Ausgestaltungen einer allgemeinen Fähigkeit von Reizaufnahme. Mag auch die Schmerzwahrnehmung bei höheren Tieren sich der Nervenbahnen bedienen, so gibt es doch offensichtlich auch vorher und unabhängig davon eine allgemeine Schmerzwahrnehmung.

Während die übrigen Sinneswahrnehmungen in Aufnahme und Weitergabe an das Zentralnervensystem allein gebunden sind, ist die Schmerzwahrnehmung überdies an die „Lebensnerven" (L. R. Müller) oder das vegetative Nervensystem gebunden. Dieses System beherrscht mit dem Blut und den aus diesem stammenden Hormonen alle wichtigen Funktionsabläufe, die unter der Schwelle unseres Bewußtseins ablaufen, nur gelegentlich in unser Bewußtsein aufsteigen und willentlich nicht direkt be-

einflußbar sind. Die Lebensnerven sind gewissermaßen der Repräsentant der „Vital-Person". In einem schier unentwirrbaren Geflecht durchspinnen ihre Fasern unser Inneres, unsere Organe, Körperhöhlen, aber auch die Gliedmaßen und den Kopf; dabei umgreifen sie teils die Blutgefäße, teils schließen sie sich den spinalen Nerven an, teils ziehen sie auch frei dahin. Als Grenzstrang des Sympathicus sprechen wir die Ganglienkette an, die zu beiden Seiten der Wirbelsäule entlang zieht. Bei Vitalaffekten wie Hunger, Furcht, Zorn ist dieses Nervensystem vornehmlich tätig und bildet ein feines Reagens auf Affekte seelischer Art. Der genauen Analyse des bekannten Breslauer Neurologen Otfrid Foerster gelang es nach dem ersten Weltkriege, einen sehr eigenartigen Schmerz, der als Folge von Kriegsverletzungen auftrat, die sog. Kausalgie dadurch aufzuklären, daß er ihn als durch sympathische Nerven bedingt aufzeigte. Der chirurgische Eingriff, der die an der Narbenstelle tätigen sympathischen Nerven ausschaltete, gab dieser Ansicht recht: der Schmerz konnte so tatsächlich gebannt werden.

Zusammenfassend können wir sagen: schon die Betrachtung der anatomischen und physiologischen Tatsachen, die wir vom Schmerz wissen, läßt deutlich werden, daß die Schmerzwahrnehmung eine besondere Nähe zu unserer Vital-Person hat, daß sie Teil der lebendigen Allgemein-Reizbarkeit darstellt, die sich freilich bei den höchstorganisierten Lebewesen besondere Wach- und Aufnahmeorgane geschaffen hat.[2]

Legt schon die Betrachtung der anatomischen und physiologischen Daten der Schmerzerscheinung nahe, daß Schmerz mehr ist als bloße Empfindung, so tritt die grundlegende Sonderstellung des Schmerzes erst mit voller Deutlichkeit hervor, wenn wir ihn in seiner psychischen Eigenart zu umschreiben und ihn von anderen Sinnesempfindungen abzuheben suchen. Alle anderen Sinnesempfindungen außer dem Schmerz weisen uns auf Gegenstände außer uns; sie stellen Brücken zur Welt um uns dar. Licht und Farben, Töne und Klänge, Geruch und Geschmack, Berührung und Druck künden uns von „Gegen"-Ständen, die sich von unserem Ich abheben. Der Schmerz aber bringt uns Kunde — nicht von „Gegen"-Ständen — sondern von „Zu"-Ständen unseres eigenen Selbst. Auch wenn der Schmerz von Gegenständen ausgeht, nehmen wir beim Nadelstich z. B. doch mehr als den Druck eines Gegenstandes auf unserer Haut wahr; wir erhalten im Schmerz Kunde von der Beeinträchtigung des Heil-Seins unserer Haut. Insofern nehmen wir in der Schmerzempfindung zunächst einen Eigen-Zustand wahr und nur im Zusammenhang damit sekundär auch den Gegenstand, der uns den Schmerz verursacht. Damit rückt der Schmerz in jene Ich-Nähe, die die übrigen Sinnesempfindungen

[2] Die physiologischen und anatomischen Tatsachen meist nach dem Vortrag von Heinrich Kranz: Über den Schmerz (Aufsätze und Reden der Senckenbergischen Naturforschenden Gesellschaft) 1947.

niemals erreichen können. Er ist nicht nur „Empfindung", sondern auch „Gefühl".

Daher rührt es, daß uns der Schmerz uns selbst nachdrücklich zum Bewußtsein bringt. Der gesunde Mensch, der nie krank war, weiß von seinen inneren Organen nur vom Hörensagen; erst der Schmerz einer Erkrankung läßt uns innewerden, daß sie da sind und was sie für uns bedeuten.

Wie aber der Schmerz einen unerläßlichen Lehrmeister für die bewußte Selbstergreifung des eigenen Körpers darstellt, so ist ganz allgemein der Werde-Schmerz Voraussetzung und Begleiter der Reifung der Persönlichkeit. Jede Überwindung einer unteren Stufe der Persönlichkeitsbildung, jeder Aufstieg zu neuen Stufen geht nicht ab ohne „Geburtswehen", bis hinauf zur letzten Entbindung mystischen Lebens.

Damit führt unser Gedankengang zu jenem Schmerz, der zu einem ganz normalen physiologischen Vorgang zu gehören scheint: dem Geburtsschmerz. Ein abgeschwächtes Erinnerungsbild an ihn scheint der Menstruationsschmerz darzustellen. Niemals sonst gehört der Schmerz zu dem normalen Ablauf eines Lebensvorganges.

Um den Sinn des Geburtsschmerzes aufzufinden, machte der afrikanische Naturbeobachter E. N. Marais folgenden Versuch an einer Herde von sechzig halbwilden Kaffernschafen in Südafrika. Er stellte zunächst fest, daß es bewiesenermaßen in den letzten fünfzehn Jahren nicht vorgekommen war, daß — unter normalen Umständen — eine Schafmutter ihr Junges nicht angenommen hatte. Dann narkotisierte er in sechs Fällen Mutterschafe während der Geburt mit Chloroform und Äther bis zur vollkommenen Bewußtlosigkeit. In keinem Fall dauerte die Bewußtlosigkeit länger als fünfundzwanzig Minuten nach vollendeter Geburt. In allen sechs Fällen weigerte sich das Muttertier, das Lamm aus eigenem Antrieb anzunehmen. Für eine zweite Versuchsreihe verwandte er das brasilianische Pfeilgift Curare, das Bewußtsein und Gefühl nur teilweise lähmt, aber nicht ganz aufhebt. In den vier Fällen, in denen dieses Gift während der Geburt angewandt wurde, hatte das Muttertier offensichtlich lange Zweifel, ob sie das Lamm annehmen solle oder nicht. Schließlich entschlossen sich drei der Mutterschafe, es zu tun; das vierte aber weigerte sich endgültig.

Um nun zu beweisen, daß die Weigerung der Muttertiere nicht etwa durch allgemeine medikamentiöse Störungen verursacht war, machte Marais folgenden Ergänzungsversuch: In sechs Fällen wurde ein Muttertier unmittelbar nach der Geburt in Chloroformnarkose versetzt, ehe es sein Lamm gesehen hatte. Die Bewußtlosigkeit dauerte eine halbe Stunde. Doch nahm danach in allen sechs Fällen die Mutter das neugeborene Lamm an und zwar sofort, nachdem sie das Bewußtsein wiedererlangt hatte. Entsprechende Versuche mit Curare hatten den gleichen Erfolg.

Aus diesen Versuchen gewann Marais die Überzeugung, daß erst durch den Geburtsschmerz die Mutterliebe geweckt wird. Unrecht hat er freilich mit seiner weiteren Behauptung, daß der Geburtsschmerz beim Menschen nur noch eine rudimentäre nutzlose Erscheinung darstelle, die höchstens Gefahren in sich berge. Denn auch beim Menschen ist die Grundlage der Mutterliebe etwas Naturhaftes, das ebenso der psychischen Erweckung bedarf wie beim Tiere.

Eine Bestätigung erhielt die erste Beobachtung von Marais durch eine weitere am Skorpion, der nicht Eier legt, sondern lebendige Junge gebiert. In einer sehr bezeichnenden Analogie zu den Säugetieren bringt der südafrikanische Skorpion nicht nur lebendige Junge zur Welt, sondern erleidet bei der Geburt offensichtlich auch große Schmerzen. Die Jungen sind zunächst ganz hilflos. Der Größe der Geburtsschmerzen entspricht die nachher zu beobachtende Mutterliebe. Wie Marais beobachtete, half die Skorpionenmutter ganz behutsam ihren Kleinen „sich auf ihren Rücken zu setzen, wo sie in zwei Reihen, die Köpfe und Zangen nach außen gerichtet und die Schwänze ineinander verschlungen, Platz nahmen ... Die Mutter riß die Nahrung für sie in kleine Stücke und fütterte sie sorgsam, während sie zur Verteidigung ihren Stachel über sie hin und her bewegte. Einer liebevolleren Mutter wird man wohl kaum irgendwo anders in der Natur begegnen" (Marais).[3]

Ganz allgemein kommt Marais zu dem Schluß: „Die Geburtsschmerzen bilden — bei allen Tieren, von der Termitenkönigin bis zum Walfisch — einen Schlüssel: sie schließen die Tür zur — Mutterliebe auf! Wo dagegen der Schmerz nur gering ist, bleiben auch die Mutterliebe und die mütterliche Sorgfalt schwach und unentwickelt. Wo es gar keinen Geburtsschmerz gibt, entsteht überhaupt keine Mutterliebe. Während zehnjähriger Beobachtung fand ich keine Ausnahme von dieser Regel" (ebenda 128).

Seit langem wogt in der Medizin ein Streit um die Frage, ob man einer werdenden Mutter die Geburtsschmerzen ersparen soll oder nicht. Es scheint etwas Unnatürliches zu sein, einer Mutter den Geburtsschmerz ganz ersparen zu wollen. Schon rein biologisch hat die Schmerzbetäubung ihre Nachteile. Fast immer geht mit der Betäubung durch schmerzstillende Mittel eine Beeinträchtigung der Wehen Hand in Hand. Überdies ist der Geburtsschmerz nicht nur Schmerz, sondern sehr wesentlich verbunden mit dem lustbetonten Erlebnis, durch die enge Pforte neues Leben ins Dasein zu senden, ein Leben, das vom eigenen Leben herstammt und durch die Bande des Blutes mit dem eigenen verbunden bleibt. Mag der Arzt den Zerstörungsschmerz lindern, sagt V. v. Weizsäcker, den Werdeschmerz muß er bestehen lassen.

In ähnlicher Weise sagt Buytendijk, daß die Geburtswehen in sich eine Beziehung zum objektiven Geschehen der Geburt haben und darum

[3] Eugène N. Marais, Die Seele der weißen Ameise, 1946, 122.

als hierauf bezogen erlebt werden können. „Sie sind buchstäblich Ausdruck der engen Durchgangspforte, die zur Erlösung, d. h. in den weiten Raum des neuen Lebens führt. Als solche werden die Wehen auch hingenommen wie die wirkliche Stauung des Lebensstroms, bevor er ins Freie und in die Ruhe eines weiten Bettes tritt. Welchen Sinn erfüllt der Schmerz bei der Geburt? Er liegt ausschließlich in der hierdurch gegebenen Möglichkeit einer direkten bewußten Teilnahme der leidenden Frau an dem objektiven Werdeprozeß eines neuen Lebens, das sich von dem alten löst und in der Hingabe und wirklichen Aufopferung des alten Lebens an und für das neue... Wieviele Frauen gestehen nicht, daß die Geburtswehen positiven Wert für sie gehabt haben, in denen sie die Hingabe, das mütterliche Leiden um des Kindes willen bei vollem Bewußtsein durchgemacht haben" (Über den Schmerz, 164).

In dieser eigenartigen Beziehung zwischen Geburtsschmerz und Wekkung der Mutterliebe wird besonders deutlich der allgemeine Sinn des Schmerzes überhaupt offenbar: Durch ihn wird das noch unentfaltete Selbst geweckt und zur Selbstergreifung aufgerufen; es werden Tore zu neuen Bereichen des Daseins und damit neue Möglichkeiten zur vollen Reifung der Persönlichkeit aufgetan.

Die Kirchenverfolgung in Rumänien

Ihre Hintergründe und die Lage der lateinischen Kirche

Von WILHELM DE VRIES S. J.

Wer den bisherigen Verlauf und die Auswirkungen der rumänischen Kirchenverfolgung überblickt (vgl. den Beitrag im Juliheft), wird zu der schwerwiegenden Frage gedrängt: Wie war es möglich, daß eine Kirche, die seit 250 Jahren, also schon seit vielen Generationen katholisch ist, sich in so weitem Ausmaß schwach zeigen konnte, daß so viele Priester und Laien dem allerdings furchtbaren Ansturm so wenig standgehalten haben? Wenn die 38 Priester der Konferenz von Cluj sich — unter dem Diktat der kommunistischen Regierung — damit rechtfertigten, daß die Gründe, die vor 250 Jahren zur Union mit Rom führten, heute nicht mehr beständen, so ist diese Entschuldigung zu fadenscheinig, als daß sie ernst genommen werden könnte. Wenn auch der Übertritt zur katholischen Kirche vor 250 Jahren gewisse Begünstigungen einbrachte so hatte doch jetzt, zum mindesten seit 1918, der katholische Klerus keinerlei privilegierte Stellung mehr. Die Gleichberechtigung aller Kulte ist nicht erst durch die rumänische Volksrepublik geschaffen worden.

Die Geschichte der Union mit Rom

Es ist aber doch gut, zur Entkräftung dieser Entschuldigung ein Wort über die Geschichte der Union in Siebenbürgen zu sagen. Die Rumänen

Siebenbürgens sind Nachkommen der römischen Kolonisten, die Kaiser Trajan in dem von ihm eroberten Dazien ansiedelte. Das rumänische Christentum ist ohne Zweifel lateinischen Ursprungs. Der hl. Nicetas, Bischof von Remesiana (4. Jahrhundert), wird mit Recht als Apostel der Vorfahren der heutigen Rumänen angesehen. Ihrem Ursprung nach sind sie also nach dem Westen, nach Rom hin orientiert. Nur durch die politischen Verhältnisse gerieten sie unter den Einfluß des später schismatischen Byzanz. Das heutige Rumänien wurde ein Teil des ersten bulgarischen Reiches, das in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts das Christentum in seiner byzantinischen Form annahm und somit auch Rumänien kirchlich mit dem byzantinischen Osten verband. So wurde die rumänische Kirche, ohne es zu wissen und zu wollen, später in das Byzantinische Schisma verwickelt. Die Rückkehr zur ursprünglichen Einheit mit Rom war also der rumänischen Vergangenheit durchaus entsprechend und weder eine Verleugnung seiner Tradition noch eine Vergewaltigung.

Zum Verständnis der Union müssen wir kurz die Lage der orthodoxen rumänischen Kirche in Siebenbürgen schildern. Dieses Land kam durch die Siege Kaiser Leopolds über die Türken in Jahre 1687 an das Haus Habsburg. Vorher war es ein autonomes Fürstentum unter türkischer Oberhoheit gewesen. Die Fürsten waren ungarische Kalvinisten und bedrückten das rumänische Volk in jeder Weise. Die Rumänen gehörten nicht zu den „anerkannten Nationen" Siebenbürgens, sie waren gedemütigt, verlassen, zum größten Teil an die Scholle gebundene Leibeigene, ohne Rechte, lediglich geduldet.

Die rumänische Kirche Siebenbürgens unterstand dem Erzbischof von Alba-Julia, Suffragan des orthodoxen Metropoliten der Walachei. Er war ganz und gar abhängig von dem kalvinistischen Superintendenten. Die Priester waren zum größten Teil an die Scholle gebunden wie die Bauern. Die Angliederung an die habsburgischen Lande bedeutete für die Rumänen nicht eine Unterjochung, wie die kommunistische Propaganda heute behauptet, sondern eine wahre und eigentliche Befreiung. Wenn diese Befreiung nicht vollständig wurde, so war das nicht Schuld der Habsburger, sondern der ungarischen Kalvinisten. Die erste Unionssynode vom Jahre 1697 erkannte diesen Tatbestand offen an. Der Kaiser war den Rumänen gegenüber durchaus wohlwollend gesinnt. Er wußte, daß sie die Herrschaft der kalvinistischen Ungarn gründlich verabscheuten und wollte sie davon befreien. Das beste Mittel dafür war die Union mit Rom, da nach den bestehenden Gesetzen Siebenbürgens die katholische Religion gleichberechtigt war mit den anderen offiziell anerkannten Bekenntnissen. Es ist auch verständlich, daß der katholische Kaiser durch die Begünstigung des Übertritts zur katholischen Kirche seine Stellung in Siebenbürgen zu stärken hoffte. Jedenfalls wurde in keiner Weise das Gewissen der Andersgläubigen vergewaltigt. Der Kaiser stellte den orthodoxen Geistlichen im Falle ihres Übertritts zur katholischen Kirche in einem

Dekret vom 23. August 1692 die gleichen Immunitäten und Privilegien in Aussicht, welche die katholischen Geistlichen des lateinischen Ritus genossen. Ein späteres Dekret vom April 1698 verspricht die gleichen Vorteile auch im Fall des Übertritts zu einer anderen der in Siebenbürgen anerkannten Religionen. Die Synode von Alba-Julia, die am 5. September 1700 endgültig und feierlich die Union annahm, erklärte ausdrücklich, daß sie dies tue „considerata .... animae immortalitate libere ac sponte, impulsuque Divini Numinis". Zwar hat die Hoffnung auf materielle Vorteile bei der Union mitgespielt, aber sie war nicht das einzige Motiv. Das Dekret der Synode deutet schon an, daß die Teilnehmer aus Sorge für das Heil ihrer Seelen und aus ehrlicher Überzeugung übertraten.

Die Union war innerlich vorbereitet durch die Arbeit der Jesuiten, die mit den österreichischen Heeren als Militärkapläne kamen. Sie erwarben sich bald die Achtung und das Vertrauen des orthodoxen Bischofs und seiner Geistlichkeit und überzeugten sie von der Heilsnotwendigkeit der Union. Hier ist vor allem P. Paul Ladislaus Baranyi zu nennen, der in den besten Beziehungen zu Bischof Theophilus stand. Die Verhandlungen wurden bereits im Jahre 1692 eingeleitet. Theophilus nahm 1697 die Union an. Da er aber kurz darauf starb, mußte das Werk von neuem begonnen werden. Sein Nachfolger Athanasius wurde vom schismatischen Metropoliten geweiht. Trotzdem gelang es P. Baranyi, auch ihn für die Union zu gewinnen. Diese wurde auf einer Synode in Alba-Julia am 7. Oktober 1698 (am 21. nach unserem heutigen Kalender) wiederum angenommen und schließlich durch die schon erwähnte Synode von 1700 feierlich bekräftigt. Hier wurde das Unionsdekret von 54 Archidiakonen im Namen von 1563 Priestern unterzeichnet. Praktisch war damit das ganze rumänische Volk Siebenbürgens für die Union gewonnen. Erst später, um die Mitte des 18. Jahrhunderts, ist ein Teil durch die Machenschaften serbischer schismatischer Geistlicher wieder zum Schisma zurückgekehrt. Als die Abgefallenen ihre Priester drangsalierten, weil diese dem katholischen Glauben treubleiben wollten, schritt die Regierung mit Zwangsmaßnahmen gegen die Abtrünnigen ein. Die Habsburger waren aber schließlich tolerant genug, den zur Orthodoxie Zurückgekehrten eine eigene Hierarchie zu gewähren.

In den katholisch gewordenen Rumänen erwachte wegen ihrer Beziehungen zum Westen wiederum die Erinnerung an ihren lateinischen Ursprung. So waren es gerade die Katholiken in Rumänien, die sich um die nationale Sache die größten Verdienste erwarben. Die katholischen Schulen waren lange Zeit der einzige Hort der rumänischen Kultur. In ihnen wurde das rumänische Nationalgefühl geradezu geschaffen. Die katholischen Rumänen können auf ihre Vergangenheit stolz sein und haben es nicht nötig, orthodox zu werden, um ihre nationale Gesinnung zu beweisen.

Trotz allem arbeitet aber die Propaganda gegen Rom und den Papst mit nationalen Motiven, und sie hat, wie es scheint, bei einigen Priestern Erfolg gehabt. Der eine oder andere zeigte sich bei Ausbruch der Verfolgung als fanatischer Schismatiker. Manche brachten als Entschuldigung vor, der Papst habe nichts für Rumänien getan. Ein Blick auf die Stadt Blaj mit ihren einst so blühenden katholischen Einrichtungen genügt, um sich vom Gegenteil zu überzeugen. Ferner hieß es, der Papst habe sich auf die Seite der Feinde Rumäniens gestellt, als man diesem während des vergangenen Krieges Siebenbürgen entriß. Das ist natürlich frei erfunden.

Die wahren Hintergründe des Abfalls

Der eigentliche Grund des Abfalls so vieler liegt nicht hier. Er liegt vielmehr in der Tatsache, daß 90 Proz. der rumänischen unierten Geistlichen verheiratet sind. Die Priesterehe ist zwar nach der Tradition des christlichen Ostens und nach dem geltenden Kirchenrecht völlig legitim, aber gerade solch außerordentliche Umstände wie die der Verfolgung zeigen, daß sie nicht das Ideal ist. In sehr vielen Fällen haben die Pfarrer die Übertrittserklärung unterschrieben auf Drängen der Frau, die dem armen Manne mit ihren Klagen zusetzte: „Was soll aus mir und aus unseren Kindern werden, wenn du ins Gefängnis kommst? Wir werden vor Hunger sterben!" So erklärten abgefallene Priester: „Wir wollten Christus nicht verlassen, wir wollten nur unser Leben und das unserer Familie retten. Man hat uns gezwungen. Sobald wir frei sind, werden wir wieder zurückkehren." Ein geflohener Priester wollte um keinen Preis nach Hause zurückkehren aus Furcht, die Seinen möchten ihn zum Abfall überreden. Manche Abgefallene entschuldigten ihre Handlungsweise mit der guten Absicht, bei ihren Gläubigen zu bleiben, damit sie nicht einem wirklich schismatischen Priester in die Hände fielen. Die abgefallenen Priester sind in ihrem Gewissen nicht ruhig, sie sind niedergeschlagen, traurig, gequält, gedemütigt. Einer erklärte: „Wir haben uns an den Karren Satans spannen lassen!" Nicht wenige baten, wie schon erwähnt, um Lossprechung von der Exkommunikation. Selbst vier namentlich exkommunizierte Geistliche, die gezwungen Propaganda für das Schisma machen, erklärten sich bereit, jede Buße anzunehmen und zurückzukehren, sobald die Verfolgung aufhöre. Gewiß, diese Priester haben sich nicht als Helden erwiesen. Aber ganz sicher ist die Lage nicht so, wie sie die kommunistische Propaganda darstellt, daß die unierten Priester nur die „Befreiung" durch die rumänische Volksrepublik erwartet hätten, um das Joch des Papstes, das sie nur widerwillig trugen, abzuschütteln. Manche von den abgefallenen Priestern zelebrieren nicht. Andere, die es tun, lassen den Namen des Papstes bei der Liturgie nur dann aus, wenn sie überwacht werden.

Was das Volk angeht, so ist es eine grobe kommunistische Propagandalüge, zu sagen, es sei mit Freuden „in den Schoß der orthodoxen

Mutterkirche" zurückgekehrt, da es zuvor nur widerwillig der Union angehangen habe. Man muß den mangelnden Widerstand gegen die gewaltsame Eingliederung in die schismatische Kirche aus der Gesamtlage des rumänischen Volkes verstehen. Als der König, der sehr geschätzt und beliebt war, gehen mußte, rührte sich niemand auch nur zu einer Sympathiekundgebung. Das Volk ertrug stumm, was es nicht ändern konnte. Diese Resignation des rumänischen Volkes ist wohl aus seiner Geschichte zu erklären. Zu oft ist es von übermächtigen Nachbarn bedrückt worden, zu oft hat es die bittere Erfahrung gemacht, daß Widerstand nichts nütze und die Lage nur noch verschlimmerte. So hat es sich auch diesmal, äußerlich wenigstens, gefügt. Nicht selten machten die Leute mit dem Pfarrer aus: „Äußerlich treten wir über; innerlich aber bleibt alles beim alten. Wir tun nur so, als ob wir orthodox wären, damit wir keinen schismatischen Priester bekommen." Wo freilich Glaubenseifer und tiefe Religiosität in den Gläubigen lebendig war — es sei an das Beispiel von Lugoj erinnert—, gab das Volk nicht nach, auch äußerlich nicht. Es verschlägt dabei wenig, daß die Andachten, welche die Frömmigkeit des Volkes vertieften, lateinischen Ursprungs waren. Sie haben die Feuerprobe der Verfolgung bestanden. Darauf kommt es an. Es muß wohl anderswo an echter, tiefer Frömmigkeit gefehlt haben, wenn so viele Gläubige dem allerdings furchtbaren Druck nachgaben. Vielleicht standen die Priester da nicht immer auf der Höhe ihrer Aufgaben. In seiner schon erwähnten mutigen Predigt in der Kathedrale von Cluj erklärte der Priester Demetrius Manu: „Wir haben zu viel Politik getrieben!"

Die Abfallsbewegung war erzwungen. Es liegt auf der Hand, durch wen. Es ist nicht die orthodoxe Kirche, die aus sich freiwillig die Verfolgung begann. Sie war nur Werkzeug der kommunistischen Partei und letzten Endes Moskaus. Es genügt, die Erklärung der Konferenz von Cluj oder die Entschließung der Versammlung von Alba-Julia zu lesen, um zu erkennen, wer hinter dem allen steht. Die zur Schau getragene Begeisterung für die „teure" kommunistische Volksrepublik entspricht ganz und gar nicht der wahren Volksstimmung. Diese Dokumente sind von der kommunistischen Partei diktiert. Hinter ihr steht Sowjetrußland. Moskau schickte im Sommer 1947 seinen Patriarchen Alexius, um den Kampf vorzubereiten. Daraufhin begann die Pressehetze gegen die katholische Kirche. Schon ermahnte man die Unierten, nach dem Beispiel der Ruthenen in Galizien zur Orthodoxie zurückzukehren. Der Pressefeldzug gegen Rom und den Papst holte seine Waffen aus dem Arsenal Moskaus. Man braucht nur einen Blick in den Besboschnik oder auch in die Moskauer Patriarchatszeitschrift zu werfen, um sich davon zu überzeugen. Hier wie dort die gleichen ungereimten Vorwürfe gegen den Papst, den „Verbündeten der Kapitalisten und Imperialisten".

Moskaus Methoden bei der Unterdrückung der unierten ruthenischen Kirche machte in Rumänien Schule. Das Kultusministerium studierte eifrig

die Geschichte dieser Unterdrückung. Der Ministerpräsident Groza selbst interessierte sich lebhaft für die päpstliche Enzyklika über die Verfolgung der Ruthenen. Der Plan für den Feldzug gegen die rumänische unierte Kirche wurde in Moskau bei Gelegenheit der interorthodoxen Synode im Juli 1948 ausgearbeitet, zu der auch der neugewählte rumänische Patriarch Justinian erschienen war. Der Patriarch kehrte nach Rumänien zurück mit dem bestimmten Befehl, die Eingliederung der griechisch-katholischen Kirche in die orthodoxe mit allen Mitteln durchzuführen. Tatsächlich setzte sehr bald nach seiner Rückkehr die Verfolgung ein. Moskau überwachte auch den Gang der Ereignisse. Der Text des von den Bischöfen ausgearbeiteten und der Regierung vorgelegten Statuts der katholischen Kirche in Rumänien wurde ins Russische übersetzt und zur Begutachtung nach Moskau geschickt. Von dort kam die Weisung, das Statut praktisch zu tolerieren, ohne es offiziell gutzuheißen. Die Verfolgung solle nur indirekt geführt werden, vor allem durch Entfernung der Priester.

Die orthodoxe Kirche im allgemeinen und Patriarch Justinian im besonderen sind nur Werkzeuge in der Hand der kommunistischen Partei und Moskaus. Justinian ist seit langem eingeschriebenes Mitglied der Partei; er ist eine Kreatur der Kommunisten. Ministerpräsident Groza erklärte dies ganz offen beim Festessen nach der Inthronisation des Patriarchen. Er war wohl schon etwas angeheitert, als er zu Justinian hin gewandt sagte: „Nicht ich habe dich gewählt und auch das rumänische Volk nicht, sondern dieser Bolschewist im Dienste der Russen". Dabei deutete er auf Gheorghiu Dej, den Minister für Volkswirtschaft. Schon bei seiner Ansprache am Tage der Inthronisation (6. Juni) versprach der Patriarch, eine Auswahl unter dem Klerus vorzunehmen, um so ein „soziales Apostolat" zu beginnen. Er wolle die geeigneten Elemente (d. h. die Kommunisten) begünstigen und die anderen ausschließen. Auch kündigte er eine Reform des Mönchswesens an. Das Klosterleben müsse mit den sozialen und kulturellen Forderungen der Zeit in Einklang gebracht werden. Er entwarf ein allgemeines Reformprogramm. Die religiöse Propaganda müsse einer Revision unterzogen werden. Die Ausbildung der Kandidaten des Priestertums und des Mönchsstandes müsse neu geordnet werden. Man brauche ein soziales, der Zeit angepaßtes Apostolat. Die Predigt der Kirche müsse den neuen Menschen, den Menschen einer friedvollen, von Liebe beseelten Gesellschaft bilden. Alle diese Aufgaben seien nur zu lösen mit Hilfe der Regierung. Der Patriarch läßt in den Klöstern zur Umerziehung der Mönche und Nonnen Kurse über Marxismus und Leninismus halten. Wie er all das mit seinem Gewissen vereinbaren kann, ist sein Geheimnis. Einen Fingerzeig zur Erklärung bietet eine Äußerung des Patriarchen, die er einem der übergetretenen Priester gegenüber tat: „Mein lieber Herr, die Zeiten haben sich geändert, und wir müssen uns ihnen anpassen. So werden wir die Religion retten

und auch unser Land. Sonst können wir nicht leben und unsere Gläubigen nicht retten." Es ist verständlich, daß die kommunistische Partei die Stellung des Patriarchen innerhalb der orthodoxen Kirche in jeder Weise zu stärken und ihn zum wirklichen Haupt der Kirche zu machen sucht. Mit diesem Mann kann sie zu ihrem Ziel kommen.

Der Patriarch wird sich mit seiner Haltung schwerlich die Sympathie seiner Glaubensgenossen erwerben. Ein aus Rumänien vertriebener Priester erzählte, wie ihn des öfteren auf der Straße Unbekannte anhielten und ihm sagten: „Mit unserem Patriarchen ist es wirklich eine Schande!" Als der Patriarch zu Weihnachten gegen den Papst und die katholische Kirche predigte, verließ ein großer Teil der Gläubigen ostentativ die Kathedrale und ging zur nächsten katholischen Kirche. Überhaupt besuchen viele Orthodoxe regelmäßig die katholische Kirche. Der Hl. Vater steht bei ihnen in hohen Ehren. Manche wurden gerade zur Zeit der Verfolgung katholisch. Die gewaltsame „Bekehrung" der Unierten zur Orthodoxie ist in weiten Kreisen der Orthodoxen selbst wenig freudig begrüßt worden. Man will diese Vergewaltigung der Gewissen nicht.

Die Lage der lateinischen katholischen Kirche in Rumänien

Neben den $1^1/_2$ Millionen griechisch-katholischer Gläubiger gibt es in Rumänien noch etwas über eine Million lateinischer Katholiken, die freilich nicht rumänischen Stammes sind. Zumeist handelt es sich um Ungarn. Gerade weil sie nicht Rumänen sind, blieben sie bisher verhältnismäßig unbehelligt. Es bleibt aber mehr als fraglich, ob die kommunistische Regierung auf die Dauer vor der lateinischen katholischen Kirche haltmachen wird. Sie ist auch bislang schon genügend in Mitleidenschaft gezogen. Drei lateinische Bischöfe wurden im September 1948 für abgesetzt erklärt. Nur die Bischöfe von Alba-Julia und Jasi blieben im Amt. Das Gesetz über die allgemeine Ordnung der religiösen Kulte bedroht die lateinische Kirche nicht weniger als die orientalische. Der Hauptstein des Anstoßes ist der Primat des Papstes, den das Gesetz formell ablehnt. Das neue Statut der katholischen Kirche, das die katholischen Bischöfe am 28. Oktober der Regierung einreichten, konnte selbstverständlich den Primat nicht umgehen und mußte deshalb den Widerspruch der Regierung hervorrufen. Diese drohte, auch die lateinische Kirche für illegal zu erklären. Sie sucht ferner den „Diözesanrat" der durch Vereinbarung zwischen dem Hl. Stuhl und Rumänien im Jahre 1932 gebildet wurde, zu beherrschen, ihn zu „demokratisieren" und als Werkzeug zur Bildung einer sogenannten „Volkskirche" zu gebrauchen. Um auch die lateinische Kirche in ihre Hand zu bekommen, legt es die Regierung darauf ab, Einfluß auf die Ausbildung des Klerus zu gewinnen. Das Kultusministerium verlangte die Vorlegung eines Programmes für die Priesterseminare. Der Bischof von Alba-Julia reichte demgemäß ein Reglement ein, das die Regierung abgesehen von einigen unwesentlichen Änderungen billigte. Man befürchtet

aber doch eine derartige Einmischung des Staates, daß es zweifelhaft erscheint, ob man ein Seminar aufrechterhalten kann. In dem einzigen bislang noch bestehenden Seminar, dem von Alba-Julia, befinden sich noch 27 Seminaristen.

Schwer betroffen sind durch die willkürlichen Verfügungen der Regierung besonders die lateinischen Ordensleute. Ein sehr schmerzlicher Schlag war für sie die Nationalisierung aller Schulen und die Beschlagnahme der Güter der katholischen Schulen. Damit waren vor allem zahlreiche Ordensschwestern ihrer Existenz beraubt. Nicht minder verhängnisvoll war die Beschlagnahme der Hospitäler am 3. November. Die Regierung bot den Ordensleuten an, in Laienkleidung und in Abhängigkeit vom Staate ihren Dienst weiter zu versehen. Aber das lehnten sie ab. Am 26. November verfügte die Regierung, daß alle Ordensleute in wenigen Klöstern zu konzentrieren seien. Man fürchtet, daß die Schwestern in Arbeitslager gebracht werden. Viele ausländische Schwestern — so die deutschen „Englischen Fräulein" — haben Rumänien verlassen, da sich ihnen dort keine Arbeitsmöglichkeit mehr bietet.

Die Zukunft verspricht auch für die lateinische Kirche nichts Gutes. Ministerpräsident Groza erklärte einem katholischen Priester gegenüber: „Was gegen die unierte Kirche geschehen ist, ist nichts im Vergleich zu dem, was gegen die lateinische Kirche geschehen wird!" In ähnlichem Sinne äußerte er sich auch vor einem orthodoxen Geistlichen. Man erwartet, daß die Regierung die lateinischen Katholiken mit ähnlichen Gewaltmethoden, wie sie gegen die Unierten angewandt wurden, zwingen wird, sich dem Protestantismus anzuschließen. Erst jüngst wurden die beiden von der Regierung bisher noch anerkannten lateininschen Bischöfe Mons. Aaron Marton von Alba Julia und Mons. Anton Durcovici von Jasi verhaftet (21. bzw. 26. Juni).

Was in Rumänien geschehen ist und geschieht, ist nichts anderes als eine Vergewaltigung der Gewissen gläubiger Menschen, die zum Himmel schreit. Es ist tief bedauerlich, daß diese Ereignisse so wenig Widerhall in der katholischen Welt gefunden haben. Mit Recht hat die ganze zivilisierte Welt lauten Protest erhoben gegen die Gewaltmaßnahmen der ungarischen Regierung gegen Kardinal Mindszenty. Aber die brutalen Gewaltmethoden, die in Rumänien von einer gottlosen Regierung gegen $1^1/_2$ Millionen katholischer Menschen angewendet werden, fordern nicht minder die einmütige Verurteilung nicht bloß der Katholiken, sondern jedes rechtlich denkenden Menschen heraus.

Das Heilige Offizium und der Kommunismus

Von GUSTAV GUNDLACH S. J.

Das Dekret des Hl. Offiziums über die kirchliche Beurteilung und Behandlung von Katholiken, die dem Kommunismus anhangen oder ihn sonstwie unterstützen, hat innerhalb und außerhalb der Kirche lebhaftes Echo gefunden. Für den Katholiken ist die Stellungnahme gegeben. Er spürt auch hinter der Strenge der Sätze das Herz einer liebenden Mutter, seiner Kirche, und setzt daher auch über dieses kirchliche Dokument, das am Erinnerungstag des hl. Paulus vom Papst bestätigt wurde, das Wort des Völkerapostels: „Caritas Christi urget nos."

Aber gerade deshalb dürfen wir Katholiken bei dieser grundsätzlichen Stellungnahme es nicht bewenden lassen. Unser Mitgefühl und unsere Sorge sind bei den vielen, allzuvielen Katholiken, die, von der Propaganda des Kommunismus verführt, nunmehr vor ernste Entscheidungen für oder gegen Christus gestellt sind. Uns kann auch die überaus schwierige Lage von Bischöfen und Priestern nicht gleichgültig lassen, denen es in erster Linie obliegt, das Dekret auszuführen, sei es durch Belehrung der Gläubigen, sei es in konkreten Fällen praktischen Verhaltens vor allem im Beichtstuhl. Uns kann aber auch die Wirkung außerhalb der Kirche nicht gleichgültig lassen; nicht aus Furcht um die Kirche, sondern aus apostolischem Interesse: wird das Dekret bei Nichtkatholiken Sympathie für die Kirche wecken und mehren, vielleicht sogar viele Schwankende und Führungslose auf die Kirche Christi wie auf ein Licht im Dunkel schauen lassen, oder wird das Dekret das Mißtrauen und die Feindschaft der Gegner der Kirche steigern und neue Verfolgungen und schismatische Bedrohung heraufbeschwören? Ein Blick in die Presse zeigt bereits, daß wir mit beiden Wirkungen rechnen können und müssen.

Die ersten drei Fragen und Antworten des Dekrets gehören zusammen. Sie zielen angesichts der Tatsache des Kommunismus als einer straff organisierten und intensiv propagandistischen Macht auf die Reinhaltung des inneren, sakramentalen Lebens der Kirche. Gläubige, die mit vollem Wissen und Willen („scienter et libere") den Kommunismus fördernde äußere Handlungen setzen, dürfen zu den Sakramenten nicht zugelassen werden. Es wird festgestellt, daß solche Gläubige sittlich Unerlaubtes tun. Somit zeigen sie durch ihr Verhalten, daß sie für den Empfang der heiligen Sakramente nicht die erforderliche Gesinnung haben. In der Tat kann man nicht gleichzeitig durch die Sakramente, die Christus eingesetzt hat, an ihm Anteil haben wollen und im äußeren Verhalten die auf Christus gegründete Ordnung der Welt und der menschlichen Gesellschaft verleugnen oder gar tätig zersetzen. Man wird gut daran tun, diesen auf Selbstschutz der Kirche gerichteten Sinn der ersten drei Fragen genügend zu unterstreichen. Die Kirche schützt sich vor der Entheiligung der Sakramente. Darum geht es und nicht um einen Angriff auf einen

äußeren Gegner, um eine „politische" Aktion. Der Geist des can. 731 CIC über die ernste Sorgfalt bei der Spendung und beim Empfang der heiligen Sakramente ist im Dekret lebendig.

Welches sind nun die sittlich unerlaubten Handlungen, die das Dekret bezeichnet? Frage 1 macht die formelle, durch Einschreibung oder sonstwie erklärte Mitgliedschaft zu einer der kommunistischen Parteien namhaft und ebenso ihre Unterstützung. Wer die Gewohnheiten unseres heutigen politischen Parteiwesens kennt, wird ohne weiteres wissen, was gemeint ist. Der Besitz der Parteikarte; die Stimmabgabe und Propaganda für die Partei; alle geldlichen und sonstigen materiellen Zuwendungen an sie, die moralische Unterstützung der Partei durch Teilnahme an Versammlungen, Aufmärschen und anderen propagandistischen Veranstaltungen; die aktive und passive Beteiligung an Einrichtungen der Partei für Wohlfahrt und Jugendpflege; die Zugehörigkeit zu Gewerkschaften und anderen wirtschaftlichen Organisationen, die ein integrierender Bestandteil der politischen Macht der Partei sind oder ihre Tätigkeit den Weisungen und Richtlinien der Partei unterstellen — dies alles ist gemeint. Schließlich fällt unter die unerlaubte Unterstützung der Kommunistischen Partei auch die Zugehörigkeit zu politischen Gruppen, die, wenn nicht formell, so doch praktisch mit der kommunistischen Partei eine Einheit bilden, und zwar so, daß beispielsweise bei Wahlen nur eine einzige, gemeinsame Liste existiert und daß bei der Bestimmung der Regierung auf Grund parlamentarischer Mehrheit die auf jener Einheitsliste gewählten Abgeordneten als geschlossene Gruppe sich zählen lassen.

Bietet schon die Frage 1 ein reiches kasuistisches Feld, so ist dies noch mehr bei Punkt 2 der Fall. Hier wird die publizistische Tätigkeit des Kommunismus behandelt, deren Umfang und Einfluß nicht leicht überschätzt werden kann. Diese ganze Literatur ist für den Katholiken verboten, soweit sie in der Verbreitung kommunistischer Ideen und Bestrebungen ihr Ziel hat. Erfaßt vom Verbot werden alle literarischen Produkte, vom Buch bis zum Flugblatt, von der periodischen Zeitschrift bis zur Tageszeitung. Denn wenn auch nicht ausdrücklich alle möglichen literarischen Formen genannt sind, sondern nur einzelne Beispiele, so muß doch dieses Verbot die allgemeinste Auslegung gemäß can. 1384 § 2 CIC erfahren.

Betroffen vom Verbot werden sowohl die Verfasser, Mitarbeiter, Übersetzer, Herausgeber und Verbreiter wie auch die Leser solcher Literatur. Auch diejenigen Katholiken, die lediglich in dem Theater-, Literatur-, Musik- und Sportteil kommunistischer Zeitschriften und Zeitungen schreiben, fallen unter das Verbot. Denn sie stellen ihr Können und ihr Ansehen der kommunistischen Propaganda zur Verfügung. Endlich muß auch das Inserieren in kommunistischen Organen als verboten betrachtet werden, weil es eine finanzielle Unterstützung des Kommunismus bedeutet.

Katholiken, die mit vollem Wissen und Willen Handlungen der vorbezeichneten Art begehen, offenbaren eine geistige Einstellung, die mit der Zulassung zu den heiligen Sakramenten unvereinbar ist. Denn sie bejahen mit voller Erkenntnis und mit freiem Willen den Kommunismus, der, wie es in der Antwort zu 1 heißt, „materialistisch und antichristlich" ist, dessen Führer sich in Lehre und Tun als Feinde Gottes, der wahren Religion und der Kirche Christi geben, dessen Literatur gemäß dem in der Antwort zu 2 ausdrücklich zitierten can. 1399 CIC „die Häresie oder das Schisma verficht und die Grundlagen der Religion auf jede Weise zersetzen will", „die Religion oder die guten Sitten mit voller Absicht angreift", „die katholischen Glaubenslehren bekämpft oder ins Lächerliche zieht, vom Heiligen Stuhl bekämpfte Irrtümer verteidigt, dem Gottesdienst Abbruch tut, die kirchliche Disziplin zu erschüttern strebt und bewußt die Hierarchie der Kirche, den Priester- und Ordensstand schmäht." Jede der vorbezeichneten, den Kommunismus fördernden Handlungen, von einem Katholiken mit voller Erkenntnis und freiem Willen gesetzt, ist eine formelle Unterstützung dieses Kommunismus, ist also eine formelle Mitwirkung zu sündhaften Bestrebungen und Zielen. Mit Recht erfolgt also ein Ausschluß solcher Katholiken von den Sakramenten, oder, besser gesagt, diese Katholiken schließen sich eigentlich selbst aus. Denn dies ist unbedingt gültiger und von jeher anerkannter Grundsatz der Moral: jede formelle Mitwirkung zur schweren Sünde bedeutet die Mitschuld an ihr.

Die Nichtzulassung zu den heiligen Sakramenten ist eine in die kirchliche Gemeinschaft und das Leben des einzelnen Katholiken tief einschneidende Maßnahme. Die Gläubigen haben ein Recht auf den Empfang der Sakramente, und nur schwere und sicher bewiesene Gründe können den Gebrauch dieses Rechtes unterbinden. So ist es auch im vorliegenden Fall. Gewiß läßt die Liebe zur Kirche Bischöfe und Priester über die Reinheit des sakramentalen Lebens der Kirche Christi, seines mystischen Leibes, wachen, aber diese Liebe ist untrennbar von der Hirtenliebe zu jedem einzelnen der Gläubigen, um dessen ewiges Heil es geht. Deshalb betont das Dekret — übrigens wieder im Einklang mit den allgemeinen Prinzipien der Moral —, daß nur Handlungen, die mit voller Kenntnis der Sachlage und in völliger Freiheit gesetzt sind, den Ausschluß von den Sakramenten begründen können. Wo immer diese beiden Erfordernisse auf Seiten der Erkenntnis und des Willens, sei es einzeln oder zusammen, nicht oder nur abgeschwächt vorhanden sind, liegt jene sündhafte Disposition und innere Einstellung nicht vor, die allein nach dem Dekret vom Empfang der Sakramente ausschließt. Es wird also eine sorgfältige Untersuchung in allen konkreten Fällen erforderlich sein, und besonders im Beichtstuhl wird man die Disposition des Poenitenten gewissenhaft erforschen müssen, um seine, den Kommunismus fördernden Handlungen mit Sicherheit als formelle, unbedingt unerlaubte Mitwirkung festzustellen.

Um diese schwierige Aufgabe zu erleichtern, kann man allerdings einige allgemeine Erwägungen anstellen. Der den Kommunismus durch seine Handlungen fördernde Katholik muß eine volle Erkenntnis dessen haben, was der Kommunismus ist. Nicht daß der Katholik das umfassende Bild vom Kommunismus haben müßte, das wir soeben nach den Hinweisen des Dekrets gezeichnet haben; es genügt, daß er von einem der Punkte volle Kenntnis hat. Gewiß wird das Dekret Anlaß sein, die Gläubigen noch mehr als bisher über den Kommunismus aufzuklären, und diese Aufklärung wird die Fälle unverschuldeter Unwissenheit zweifellos verringern. Gewiß wird diese Aufklärung in Ländern, wo ein guter Religionsunterricht gegeben wird und wo die religiöse Unterweisung der Gläubigen auf der Höhe moderner Erfordernisse ist, auch durchschnittlich erfolgreich sein. Aber selbst unter diesen günstigsten Voraussetzungen und erst recht, wo sie nicht gegeben sind, werden der Fälle, wo die Beurteilung der Erkenntnis schwierig ist, noch genug sein.

Woran liegt dies? Es ist schon oft genug auf den „propagandistischen" Grundzug unserer Zeit hingewiesen worden mit seiner Folge der Übererregung der Emotionalität und der Unterentwicklung der Denkfähigkeit. Man braucht nicht zu beweisen, daß sich dieser Umstand in Sachen des Kommunismus besonders auswirkt. Seine Verheißungen erregen die Gefühlswelt der sozial und wirtschaftlich gedrückten Menschen. Und so gelingt nur zu oft die Täuschung, auf die gerade das Dekret in seiner Antwort zu 1 hinweist: manche Führer des Kommunismus leugnen seine Feindschaft gegen Religion und Kirche rundweg ab. Und wenn dann noch die katholischen Menschen bei manchen Theologen der Gegenwart billige Pauschalurteile hören und lesen, daß etwa die Kirche bei der Ordnung von Gesellschaft und Wirtschaft „versagt habe", daß die Soziallehre der Kirche, ihre Grundsätze über Familie, Eigentum und Staat „verstaubter Intellektualismus" seien, werden es nicht wenige sein, deren gefühlsmäßige Erregtheit die richtige Erkenntnis des Kommunismus zu überwuchern droht. Es wird in solchen Einzelfällen viel liebevolles Verständnis bei der Berichtigung des Gewissens nötig sein, freilich am Schluß auch der entschiedene Hinweis: „Roma locuta, causa finita".

Aber auch dieser für einen unverbildeten katholischen Menschen entscheidende Hinweis begegnet nicht selten psychologischen Schwierigkeiten. Noch kranken wir am Erbe des liberalen Individualisums, nämlich an der Erweichung des Sinns für objektive Lebensordnung und Autorität. Die falschen Gesundungsversuche, die der Antiliberalismus in seiner nationalsozialistischen und faschistischen Form vornahm und heute noch in den kommunistisch-bolschewistischen Regimen vornimmt, können und konnten das Übel begreiflicherweise nur verschlimmern. In diese so oder so an der Autorität krankende Welt trifft das autoritative Dekret des Hl. Offiziums hinein und wird auch für nicht wenige katholische „Kinder dieser Welt" zunächst ein Ärgernis sein. Die Kirche teilt eben mit ihrem göttlichen

Stifter und Haupt das Schicksal, ein Ärgernis zu sein, ein Ärgernis der Objektivität und Autorität für alle, die an ihrem Dasein die Tatsache der Geschöpflichkeit übersehen möchten. Der göttliche Meister hat in einem kritischen Augenblick des autoritativen Anspruchs auf gehorchende Gefolgschaft ganz gelassen gesagt: „Wollt auch Ihr weggehen?" (Joh. 6, 68) Die Kirche wird auch heute diese Gelassenheit den Ausbrüchen des modernen Individualismus entgegensetzen.

Gefährlicher ist, daß die Propaganda gegen die „dem Kapitalismus hörige Kirche" auch bei Katholiken einen Nebel des Mißtrauens um die kirchliche Autorität gelegt hat. Wiederum ist es eine gewisse katholische Literatur — dogmatische und pastoraltheologische Erörterungen um die Kirche —, die der kritischen Einstellung zur kirchlichen Autorität Vorschub leistet. Man tut in jener Literatur so, als ob der Klassenkampf — nach Marx-Engels das Bewegungsprinzip der Geschichte — auch den Gang der Kirchengeschichte bestimme. So konnte man neulich lesen, daß die Kirche heute die Bourgeoisie „exkarnieren" und das Proletariat „inkarnieren" müsse, und zwar aus geschichtlicher Notwendigkeit. Manche Anhänger dieser an Marx orientierten Interpretation der Kirchengeschichte werden somit das Mißtrauen nicht loswerden, daß das Dekret des Hl. Offiziums lediglich die Verzweiflungstat der absterbenden Herrschaft der Bourgeoisie in der Kirche sei, und wenn es wirklich wahr ist, wie die kirchenfeindliche Presse meldet, daß gerade die sogenannten rechtsstehenden Kreise in der Kirche über das Dekret sich freuen, so wird man von jedem Standpunkt aus diese Freude als unklug und vom Standpunkt jener Interpretation der Kirchengeschichte als Galgenhumor bezeichnen müssen. Wie dem auch sei, es mag geistreich sein, Klassenkampf und Kirche geschichtlich zu verknüpfen, aber der Geist der Kirche, ihre eigentliche Wirklichkeit wird dadurch vor theologisch und soziologisch ungeschulten katholischen Menschen vernebelt, zum größten Schaden des Autoritätsbewußtseins in der Kirche. Nicht wenige auf diese Weise geweckten intellektuellen Hemmungen gegenüber der Autorität des Dekrets werden in Aussprachen geklärt werden müssen, damit die gute oder schlechte Disposition offenbar werde.

Am meisten aber wird die Autorität des kirchlichen Dekrets psychologischen Schwierigkeiten richtiger Erkenntnis begegnen, wo das Verhältnis von Religion und Kirche zur politischen, sozialen und wirtschaftlichen Ordnung in katholischen Köpfen unklar geworden ist. Ein Jahrhundert liberal-laizistischen Einflusses und dann noch die mehr oder weniger gewaltsame Zurückdrängung der Kirche ins Gotteshaus und in die Sakristei durch Theorie und Praxis totalitärer Staatsformen sind auch am Bewußtsein der Gläubigen nicht spurlos vorübergegangen. „Was hat die Kirche überhaupt mit diesen Dingen zu tun? Sie soll sich um ihre eigene Sache bekümmern, um das sogenannte Reinreligiöse, und soll die Politik sein lassen" — so und ähnlich wird man auch in manchen katholischen Kreisen

über das Dekret urteilen. Wer so denkt, ist weit entfernt von dem richtigen Verständnis der Kirche, die doch Pius XII. „das Lebensprinzip der menschlichen Gesellschaft" genannt hat. Wiederum ist eine gewisse katholische Publizistik über das Thema „Kirche" an jenen Mißverständnissen nicht unbeteiligt. Die Überbetonung der innerlichen, spirituellen Seite der Kirche, die unausgeglichene, platonisierende Unterscheidung zwischen der „transzendenten Kirche" und der „Kirche in Raum und Zeit", die abwertende Verweisung der Lebensgebiete des profanen Berufs, der Kultur und der natürlichen Sozialformen, einschließlich des Staates, an den Rand der übernatürlichen Entfaltung der christlichen Persönlichkeit und schließlich als Folge davon die innere Loslösung der Prinzipien des Naturrechts von dem eigentlichen Seins- und Erkenntnisgrund christlichen Lebens: dies alles trägt dazu bei, der intellektuellen Aufnahmebereitschaft für das Dekret Schwierigkeiten zu machen. In dieselbe falsche Richtung wirken in sich wohlbegründete Maßnahmen der modernen Kirche zum Verhältnis „Priester und Politik", wobei in manchen Ländern selbst kirchenamtliche Kundgebungen Anlaß zu prinzipieller Unklarheit gaben. Mit einem Wort, auch die Tatsache des autoritativen Dekrets über den Kommunismus wird nicht ohne weiteres alle katholischen Gewissen erhellen; man wird manche falsche Einstellung zu berichtigen haben, aber schließlich und letztlich wird man einen jeden vor die Entscheidung für oder gegen die kirchliche Autorität stellen müssen.

Theoretisch einfacher, aber praktisch bedeutsamer als die intellektuellen sind freilich jene Momente, die die volle Freiwilligkeit einschränken oder aufheben, wenn Katholiken den Kommunismus fördernde Handlungen setzen. Leider bringen es die gegenwärtigen Umstände in vielen Ländern und Gegenden mit sich, daß die Gläubigen bei voller innerer Ablehnung des Kommunismus einem starken moralischen und auch physischen Druck ausgesetzt sind, jene Handlungen zu setzen. Solche Fälle sind nach den allgemeinen Grundsätzen der Moral über die bloß materielle Mitwirkung zum sittlich Schlechten zu beurteilen. Freilich wird man im Einzelfall, besonders im Beichtstuhl, den Sachverhalt genau klären und den einzelnen entsprechend belehren müssen, um ein Urteil über die gute oder schlechte Disposition zu gewinnen. Man wird nicht jeden, manchmal eingebildeten Druck als Entschuldigung gelten lassen; man wird besonders in allgemeinen und öffentlichen Belehrungen zu diesem Punkte jede Formulierung vermeiden, die den Willen zum Widerstand gegen den Druck schwächt und so die katholische Front von innen her entnervt. Gerade hier wird es auch ganz besonders auf die Einheitlichkeit der Praxis in der Führung der Gewissen ankommen.

In diesem Zusammenhang sei auch erwähnt, daß eine alles politisierende Presse sofort auch die Auswirkungen des Dekrets des Hl. Offiziums auf die politisch-parlamentarische Praxis entdeckt hat. Man sagt, von nun an sei eine Koalitionsregierung unmöglich, in der sowohl die kommunistische

Partei wie auch eine auf katholischem Standpunkt stehende politische Partei vertreten sind. Diese Folgerung ist unrichtig, mag auch das Dekret psychologisch eine solche Möglichkeit noch schwerer machen als bisher. Im parlamentarischen Sinne kann die Bildung einer solchen Koalitionsregierung durchaus bedeuten, daß unter den gegebenen Verhältnissen nur so das Ziel des Staates, das Gemeinwohl, sichergestellt werden kann. Dieses jede echte politische Partei verpflichtende Ziel kann in durchaus sittlich einwandfreier Weise auch die katholische Partei zur Bildung der Koalitionsregierung bestimmen, wobei sie den aus der Koalition für die kommunistische Partei etwa folgenden Vorteil nicht bezweckt, sondern lediglich zuläßt. Selbstverständlich können nur schwerwiegende Gründe diese Entscheidung rechtfertigen, und die Bedingungen der Koalition müssen für den katholischen Partner tragbar sein.

Übrigens ist dasselbe zu sagen für die Möglichkeit, daß der Hl. Stuhl mit einem vom Kommunismus beherrschten Staat einen Vertrag abschließt, z. B. um einen „modus vivendi" für die notwendigste Seelsorge in einem solchen Lande zu schaffen. Auch das wäre nach dem Dekret sittlich so wenig unzulässig, wie es vor dem Dekret war. Denn der Vertrag würde ja mit der Regierung jenes Landes abgeschlossen, nicht insofern sie kommunistisch ist, sondern weil sie die Staatsgewalt innehat. Es wäre allerdings eine moralische Sicherheit für die Vertragstreue erforderlich, und die Notwendigkeit, ein Ärgernis der Gutgesinnten zu vermeiden, wäre nunmehr nach dem Dekret noch größer als vorher. Aber wie die Dinge schließlich zu beurteilen wären, zeigt der Pius XI. zugeschriebene und gerade in seiner Überspitzung lehrreiche Ausspruch: „Um Seelen zu retten, würde ich auch mit dem Teufel verhandeln."

Es wird eben bei der Beurteilung des Dekrets des Hl. Offiziums zu leicht vergessen, daß das Dekret einen ins Innere der Kirche zielenden Zweck hat, und, wie die Verhältnisse heute liegen, auch nur haben kann. Demgemäß befassen sich, wie wir sahen, Frage und Antwort zu 1 bis 3 mit der Reinhaltung des sakramentalen Lebens der Kirche, und ganz entsprechend befaßt sich Punkt 4 mit der Reinhaltung ihres Glaubens. Alle diejenigen Glieder der Kirche, die sich zur L e h r e des Kommunismus bekennen und besonders diejenigen, die jene Lehre verteidigen und verbreiten, werden zu Abtrünnigen vom katholischen Glauben erklärt und verfallen unter den allgemeinen Bedingungen des kirchlichen Strafrechts der für die Apostasie vorgesehenen Strafe des Ausschlusses aus der Kirche. Weil in dem Dekret dieses Verbrechen als Apostasie gekennzeichnet wird, ergibt sich nach can. 1325 § 2 CIC, daß im Bekenntnis zur Lehre des Kommunismus ein „völliger Abfall vom christlichen Glauben" liegt. Und indem der Kommunismus als „materialistisch und antichristlich" bezeichnet wird, liegt in dieser seiner Eigenschaft der Grund für den „völligen Abfall vom christlichen Glauben", wenn einer sich zur Lehre des Kommunismus bekennt. Mit anderen Worten: das Bekenntnis zur

Lehre des materialistischen und antichristlichen Kommunismus unterhöhlt das Fundament aller und nicht nur einzelner Glaubenslehren der katholischen Kirche und ist die Negation des Christentums überhaupt.

Damit kommen wir zur Begründung des Vorgehens des Hl. Offiziums gegen den Kommunismus. An sich war ja schon die Enzyklika Pius' XI. über den „atheistischen Kommunismus" vom 19. März 1937 deutlich genug. Sie hob mit aller Klarheit das materialistische Fundament des Kommunismus heraus, um allerdings dann den Nachdruck auf die antireligiösen und atheistischen Folgerungen zu legen. Demgegenüber waren nun in der neueren Zeit Strömungen aufgetreten und auch im katholischen Lager wohlwollend da und dort aufgenommen worden, die den Kommunismus in günstigerem Licht erscheinen ließen. Vor allem bezweifelte man, daß der Kommunismus mit Notwendigkeit sein Fundament in der Philosophie des Materialismus habe; dann wollte man die grundsätzliche Möglichkeit offenhalten, daß der Christ und die Christenheit in einer gegebenen geschichtlichen Situation „aus christlicher Verantwortung" den Kommunismus als in dieser konkreten Situation wahr und gut bejahen könne, ja sogar müsse.

Das Hl. Offizium macht sich keinen dieser beiden Gedankengänge zu eigen. Ohne natürlich verkennen zu wollen, daß es in früheren Zeiten andere Arten von Kommunismus gegeben hat, wird erklärt, daß „der" Kommunismus „materialistisch und antichristlich" ist. Gemeint ist eben der Kommunismus, der als historische und aktuelle Wirklichkeit uns Zeitgenossen aktiv und passiv beschäftigt. Mit irgendwelchen gedanklichen Konstruktionen und längst vergangenen Dingen haben wir nichts zu tun. Von diesem Kommunismus sagt nun das Dekret aus, daß er trotz seiner verschiedenen Spielarten eine Einheit ist und daß diese Einheit durch die Eigenschaften „materialistisch und antichristlich" gekennzeichnet ist.

In der Tat: Welchen Sinn hat es, durch eine verspätete Marxphilologie und gezwungene Exegese der Schriften von Marx-Engels feststellen zu wollen, daß der Materialismus nur ein zeitbedingtes Gewand ihres Systems war? Der von ihnen vertretene Materialismus ist nun einmal in den Kommunismus als geschichtliche Realität eingegangen und ist im heutigen Vorkämpfer des Kommunismus, dem Bolschewismus, grundlegender Bestandteil der Lehre. Und wenn auch im sogenannten „dialektischen Materialismus" das „Geistige" wie ein zweites Prinzip neben die Materie tritt, so ist der „Geist" doch nur ein Erzeugnis oder ein „Epiphänomen" der Materie. Wie ist aber dann noch der Mensch als Geistwesen, als Persönlichkeit, wie der persönliche Gott, das höchste Geistwesen denkbar? Selbst die rein ökonomischen Kategorien der Marxschen Lehre sind ohne Zusammenhang mit einer materialistischen Weltauffassung letzten Endes nicht verwendbar, z. B. seine Lehre vom Wert, von der

Arbeit, vom Entstehen und Sinn der Wirtschaft überhaupt. Dies alles ist aber auch aus dem heutigen Kommunismus nicht wegzudenken.

Das Hl. Offizium lehnt es aber auch ab, das christliche Gewissen und sein Verhältnis zum Kommunismus unter eine Geschichtsdialektik als höchste Instanz für die Entscheidung über wahr und falsch, gut und schlecht zu stellen. Das Gewissen des Christen, dessen Ursprung, Ziel und Norm der ewige Gott, der „Vater unseres Herrn Jesus Christus" ist, hat auch dort seine höchste Instanz. Bei aller Bewegtheit der geschichtlichen Existenz der menschlichen Gesellschaft löst sich auch diese Schöpfung des unveränderlichen, ewig lebendigen, aber auch ewig ruhenden Gottes nicht in bloße Bewegung auf. Es bleiben unveränderliche Größen: Gott selbst als der Herr der Geschichte; der Mensch, sein Ebenbild und somit ebenfalls persönliches Geistwesen, überlegen über jegliches Kollektiv und niemals Anhang der Form der Produktionsmittel auch der vollkommensten Art; die Wesensordnung der geschaffenen Welt, vor allem im menschlichen Bereich das Naturrecht mit den sozialen Grundpfeilern: Familie, Privateigentum und Staat; schließlich die übernatürliche Ordnung in Christus und seiner Kirche. In diesen Rahmen bleibt in jeder konkreten Situation das Verhältnis des christlichen Gewissens zum Kommunismus gestellt. Paßt er in diesen Rahmen nicht hinein — und er paßt nicht hinein —, so kann keine Geschichtsdialektik bewirken, daß das christliche Gewissen in einer bestimmten Situation der Geschichte den Kommunismus als d a s Erfordernis der Zeit bejahen kann oder gar muß. Wer aber diese Dialektik und den aus ihr angeblich folgenden „kairós" des Kommunismus nur auf die politisch-soziale, nicht aber auf die anderen, höheren Lebenssphären des Menschen einschränken wollte, würde willkürlich die Einheit des Menschen spalten und in materialistischer Befangenheit die politisch-soziale Sphäre dem geistigen Lebensgrund des Menschen entziehen. Daß aber das Hl. Offizium d e n Kommunismus als materialistisch und antichristlich verurteilt, hat seinen Grund offenbar darin, daß es die beiden eben erörterten modernen Wege verwirft, den Kommunismus gewissermaßen zu verchristlichen.

Somit können wir am Schluß nur nochmals feststellen, daß das Dekret einen ins Innere der Kirche zielenden Zweck hat. Bei der steigenden Verwirrung der Begriffe um das Problem des Kommunismus sollen die Gewissen der Katholiken eine klare Belehrung erhalten. Wenn auch nur dieser Zweck erreicht wird, hat das Dekret sein Hauptziel erreicht. Wenn darüber hinaus die Menschheit durch das Dekret veranlaßt wird, das weit über kommunistische Kreise hinaus sich einschleichende Klassendenken in seiner Gefährlichkeit besser zu erkennen, wäre ein weiterer Zweck erreicht. Denn die vergiftende Vorstellung von den zwei völlig verschiedenen Menschenarten, der bürgerlichen und der proletarischen, geht mit wachsender Selbstverständlichkeit um. Schon einmal hat die Kirche ihre „brennende Sorge" gegenüber einer ähnlichen diskriminieren-

den Aufspaltung der Menschen- und Völkergemeinschaft kundgetan. Auf jeden Fall: das Dekret dient der religiösen Aufgabe der Kirche und nur ihr.

Ganz und gar nicht will die Kirche jedoch mit diesem Dekret in die Front eines heute laut betriebenen Antikommunismus einschwenken. Dies Wort ist belastet, seitdem ein Hitler mit ihm zum Verführer vieler deutscher Menschen und anderer Völker wurde. Das Wort verdeckte vieles, allzu vieles. Ist es heute anders geworden? Für die Kirche gibt es nur e i n e n Antikommunismus, den Weg der sozialen Gerechtigkeit und Liebe, die Befriedung sozial und wirtschaftlich bedrückter und dadurch politisch und religiös haltlos gewordener Menschen. Christen also, die vielleicht das Dekret bejubeln, aber aus privatem Egoismus jeder wirtschaftlichen und sozialen Reform sich widersetzen, sind, auch ohne Exkommunikation, außerhalb des Lebens der Kirche. Sie sind im engeren oder weiteren Kreis eine Belastung des Christentums, sind in Wirklichkeit gefährliche Helfer des Kommunismus.

Die Kamera als Kunstwerkzeug

Ein Beitrag zur Krise des Films

Von EBERHARD ITZENPLITZ

Es regen sich immer mehr Stimmen, die nach dem neuen, dem wirklich überzeugenden Film fragen. Nicht nur der Anspruchsvolle, sondern auch schon der Mann auf der Straße fragt. Und das Verwunderlichste ist, daß jene Stimmen selbst in Filmkreisen laut werden, also dort, wo man eigentlich die Entstehung wertvoller Zelluloidbänder veranlassen könnte. Die Gelegenheit eines neuen Starts nach dem Krieg aber scheint man verpaßt zu haben. Nicht, daß wir uns hier gegen die „Trümmerfilme" wenden wollen oder daß uns die Thematik allein mißfällt. Es geht nicht um das Was, sondern um das Wie der gegenwärtigen Filme, um die Aussage*form* dieser besonderen dramatischen Kunst. Der Film in seiner alten Art — als Kollektivmythos den Starkult entfesselnd — scheint seit der Hinzunahme des Tons in seiner Entwicklung zu einer neuen Kunst paralysiert zu sein. Die Möglichkeit, den Schauspieler auch im Film sprechen zu lassen, war die willkommene Gelegenheit, die zugrundeliegende Dramatik nun ebenfalls in den Dialogen zum Ausdruck zu bringen. Das Bild erhielt damit lediglich die Aufgabe, den Darsteller in einer Umgebung zu zeigen, die man auf der Bühne nicht in der gleichen Art wie in der „Traumfabrik" hervorzaubern konnte. Und so erklang unbemerkt über der Kamera als kaum entdecktem Kunstwerkzeug das Grabgeläut: Der Irrweg zum verfilmten Theater war beschritten!

Wenn vom künstlerischen Film gesprochen wird und gleichzeitig dabei jene Filmwerke als Maßstab herangezogen werden, die lediglich eine

Zusammensetzung verschiedener Kunstformen sind, beurteilt man damit ein Ding, das ein Zwitterkind ist. Das geschickte Koppeln von Sprache, Bildern und Musik wird immer den Charakter von etwas künstlich Konstruiertem haben, auch wenn damit gewisse Wirkungen erzielt werden können. Sicher kann der Film auf diese Weise keinen Anspruch auf Anerkennung als reine Kunstform erheben. Solange die Entwicklung sich nicht auf die nur dem Film gegebenen Wege besinnt, wird das Ergebnis immer ein Mischwerk sein, das diese Anerkennung nicht verlangen darf. Noch weit abwegiger wäre es, wenn im Tonfilm das Wort zum Hauptaussagemittel des Geschehens erhoben würde. Ganz im Gegenteil: die allein dem Film eigene bewegte Fotografie ist jene Form, die hier Gegenstand und Ergebnis wahrhaft künstlerischen Schaffens sein kann. Das Werkzeug zu ihrer Gestaltung ist die Kamera, und das eben nur ihr mögliche Einfangen von bewegten Bildern ist die Grundlage für den Schöpfungsprozeß einer unabhängigen Kunst. Bei der Bildgestaltung setzt das spezifisch filmeigene Formen ein, und alle Nebenerscheinungen wie Sprache und Musik haben das primär vom Bild Ausgesagte lediglich zu unterstreichen. Es gab eine Zeit, in der diese Forderungen als avantgardistische Übersteigerungen angesehen wurden. Aber gewisse Filme — insbesondere französische Werke mit starken impressiven Wirkungen — beweisen, daß es eben das *bewegte Bild* ist, was als Aussageform von Geschehen in seiner Art zu uns spricht. Der Film würde nicht mehr sein als ein billiger Abklatsch des Theaters, wenn er den Dialog zum Hauptgegenstand seines Ausdrucks machte.

Fast schienen nämlich die Filmhersteller vergessen zu haben, daß sie eine Kamera in der Hand hatten — das Werkzeug zur Schöpfung meisterhafter bewegter Fotografien. Alle Arbeit bei der Entstehung eines Films wandte sich schon von den ersten Planungen an der Behandlung jener Dialoge zu. Das Drehbuch, dessen Seiten senkrecht in zwei Hälften geteilt einerseits Platz für das später zu Sehende, anderseits für das einmal zu Hörende gab, füllte sich mehr und mehr auf der tonbeschreibenden Seite. „Filmdichter" traten auf, und als solche galten Autoren, die mit gewissen technischen Fähigkeiten ihre Dialoge in Einstellungen aufzuteilen vermochten. Das Bild wurde also zum Rahmen des gesprochenen Wortes und hatte nur die „passende" Umgebung zu stellen. Jene Autoren „Dichter" zu nennen, scheint nun doch etwas fehlgegriffen. Wir verstehen unter Dichtern Menschen, die als ihr ureigenstes Medium das Wort besitzen und dieses „verdichten", um zu einer besonderen Kunstform, eben der literarischen Dichtung, zu gelangen — nicht aber zur Schöpfung eines Films! Das Medium des Films ist das Bild, womit die Notwendigkeit eines Dichters zur Gestaltung dieser Kunstform hinfällig wird. Im weitesten Sinne zwar wäre jeder ein Dichter zu nennen, der fähig ist, dramatisches Geschehen zu gestalten, aber bei einer solchen Ausdehnung würde der Begriff doch wohl zu umfassend werden.

Wenn wir uns freilich vergegenwärtigen, daß auch die Worte eines Dichters in vielen Fällen Bilder heraufbeschwören und die eigentliche Kunst darin liegt, diese so zu verdichten, daß eine möglichst hohe Intensität des Gemeinten entsteht, so wird damit eine gewisse Kompliziertheit der Sachlage deutlich. Der Gehalt des literarischen Kunstwerks scheint wie der des Films in einem Bilde zu ruhen. Diese Bilder aber vor einer Verfilmung unverrückbar festzulegen, ist nicht möglich; denn es gibt für den Film keine Symbolschrift, wie es etwa die Partitur für ein Musikstück ist. Ein Drehbuch ist weder der eigentliche Film noch ein Teil von ihm. Es verkörpert ihn nicht, sondern stellt ihn nur vor, weist auf ihn hin. Doch hat es sich in der Praxis gezeigt, daß die Anfertigung eines derartigen Buches als Zeichen-für-etwas, als Darlegung des Gesamtgeschehens notwendig ist. Wenn wir uns aber darauf besinnen, daß der Film ein Geschehen in Bildern aussagt, dann wird daraus klar, daß bereits das Schaffen des Filmautoren von besonderer Art sein muß. Er wird nicht „Dichter" im gewöhnlichen Sinn, jedoch wohl ein Autor von besonderem Gepräge sein. Sein Können wird vor allem darin bestehen, jeden seiner Eindrücke als Bild zu sehen und diese Visionen sprachlich zu formulieren. Der Schöpfungsweg ist dabei für den Autor nicht der, zu einem Gedanken, den es auszusagen gibt, ein Bild zu suchen, sondern das Bild ist bereits die Weise seines Denkens überhaupt. Es ist nicht Mittel, sondern das Wesen des künstlerischen Empfangens selbst. Die Wortgestaltung der Visionen beschreibt das eigentlich aussagende Element des Geschehens: das Bild. Damit muß die obenerwähnte rechte Seite des Drehbuchs — die tonbeschreibende Hälfte — wieder ihre gegenwärtig primäre Bedeutung aufgeben und eine untergeordnete (wenngleich nicht bedeutungslose) Rolle erhalten. Frankreichs Filme mit ihrem hervorragendsten Vertreter Jean Cocteau beweisen die Richtigkeit dieser Behauptungen. Es mag dahingestellt sein, ob die Franzosen von Natur aus ein feineres Empfinden für impressive Bildwirkungen haben, aber es bleibt doch zu überlegen, ob wir nicht ebenfalls einen eigenen Stil der Bildgestaltung finden sollten.

Solche für die Filmarbeit begabte Autoren müssen noch erst kommen. Jedoch hängt die Schöpfung eines kunstvollen Films nicht nur von ihren Fähigkeiten ab, weil das Drehbuch allein noch lange nicht den fertigen Film bedeutet. Der Film entsteht erst unter den Händen des Regisseurs, der zweifelsohne dessen wahrer Schöpfer genannt werden darf. Es geht dabei — das kann nicht oft genug gesagt werden — nicht um die Gestaltung von meisterhaften Dialogen: dafür haben wir das Theater. Die Bilder sind es, die uns erfassen sollen, mit denen wir leben und erleben sollen, wenn sie vorgeführt werden. Und diese werden durch die Kamera eingefangen. Sie ist das Werkzeug, mit dem das Element der Handlung geformt wird; und die durch sie und nur durch sie gegebenen Möglichkeiten vollendet zu nützen, verlangt eine spezifisch künstlerische Begabung. Wenn man im Theater den Schauspieler zur Aussage des bestimmten

Gehaltes einer Szene so und so sprechen läßt, dann wäre die erste und wichtigste Aufgabe des Filmregisseurs die, durch eine meisterhafte Synthese aller sichtbaren Elemente — Darsteller, Requisiten, Beleuchtung — dasjenige zu einer Bildkomposition zu gestalten, was den Gehalt der jeweiligen Szene bildlich-künstlerisch auszusagen vermag. Dazu gehört ein Talent, das sich wesentlich von dem eines Theaterspielleiters unterscheidet.

Darum muß wohl der Filmregisseur auch selbst hinreichende praktische Dreherfahrungen haben, da die Gestaltung des Fotografisch-Optischen während der Arbeit von ihm verlangt, daß er das Filmbild im voraus zu sehen vermag. Die zum Positiv verarbeiteten Fotografien weisen in der Schwarz-Weiß-Zeichnung wie auch in der Perspektive merkliche Unterschiede zur realen Welt auf. Die Hereinnahme der Farbe in den Film mag dann zusätzlich zum Erzielen stärkster Bildwirkungen ausgenützt werden. Daneben müssen zu einer typisch filmeigenen Gestaltung die Trickmöglichkeiten der Kamera voll ausgenützt werden. Hier öffnet sich ein Gebiet, zu dem nur der Schöpfer eines Films Zugang hat; hier kann er aber auch Erfolge erzielen, die reine Kunst sind, wenn sie mit genialer Hand durch Anwendung von Möglichkeiten erreicht werden, wie sie nur dem Film gegeben sind. Licht und Kunstlicht können so zu impressiven Bildzwecken angesetzt werden, daß der Stimmungsgehalt jeder Einstellung (Szene) ohne banale Dialoge zum Ausdruck gelangt. Auf diesem Wege werden nicht nur Handlungen, sondern sogar inneres Geschehen sichtbar gemacht. Der Film hat die Möglichkeit, in bewußten Kompositionen bewegte Fotografien aneinander zu reihen. Wenn er Gegenstände unter entsprechendem Blickwinkel, in bestimmtem Rhythmus und in geeigneter Beleuchtung sehen läßt, wird auch seelisches Geschehen symbolhaft anschaulich gemacht. So würde auf dem filmeigenen Weg des Bildgestaltens auch beim Darsteller zwangsläufig das Wort aus seiner Vorrangstellung verdrängt. Die Komponenten zur Gestaltung der bewegten Fotografie sind nur Intensivierungsmittel des vom Gesamtbild Gesagten. Auch der Darsteller spricht seine Worte nur zur Verdichtung der durch das Zuschauerauge erfaßten Eindrücke. So wird das Mienenspiel und die Gebärdensprache des Schauspielers zum Prüfstein für dessen eigentliches Können vor der Kamera.

Man wird vielleicht einwenden, daß damit in übertriebener Weise auf die starken Seiten des Stummfilms von ehedem hingewiesen werde, ohne seiner Schwächen gebührend zu gedenken. Diese Schwächen waren zweifellos vorhanden — man denke nur an die grotesken Pantomimen und die übermäßige Gebärdensprache —, aber nicht sie werden hier zum Gegenstand des Vergleichs genommen, sondern nur die vielfach vorbildlichen Ausdrucksmöglichkeiten für Vorgänge, wie sie der Stummfilmkünstler ohne Anwendung von Zwischentexten anwandte. Allein die Bilder und ihre Folge gelangten dort oft zu höchst vollendetem Ausdruck, und das ist es, was wir auch für den Tonfilm fordern sollten. Dabei be-

deutet das oft gebrauchte Wort „filmisch" jene dramaturgischen Möglichkeiten, welche die optische Verwendung von realen Gegenständen als Symbole für innere Vorgänge vorsehen.

Alle dramatischen Werke sind nach festen, allgemein gültigen Regeln und Gesetzen gegliedert. Der Aufbau der Handlung muß in einer ganz bestimmten Weise erfolgen, wenn überhaupt ein Kunstwerk zustande kommen soll. Ob das Können beim Erschaffen eines Dramas anerzogen oder Veranlagung ist, soll hier nicht untersucht werden. Sicher ist, daß jedes dramatische Kunstwerk einen ähnlichen Aufbau offenbart. Dieser ist die Voraussetzung für jede wirkungsvolle Aufführung eines Geschehens. Nur die Form der Aussage ist jeweils eine andere. Bei jeder Handlung ist der Kernpunkt ein Konflikt, der sich in spannungserfüllten, in bestimmter Reihenfolge auseinander entwickelten Szenen knotet und löst. Für die Gestaltung eines Films entsteht durchweg die Aufgabe, auf dem nur ihm gegebenen Wege die Handlung in „scènes à faire" aufzulösen. Dieses Sichtbarmachen der Aktion ist die Arbeit des Filmdramaturgen, wenn er an die Konzeption eines Stoffes herangeht; es ist die Aufgabe jedes Regisseurs, jedes Filmschöpfers überhaupt. Die Bedeutung der künstlerischen Bilder muß so offensichtlich sein, daß der Dialog die Handlung nicht zu tragen, sondern lediglich eindrucksvoll zu unterstreichen hat. Dasselbe gilt für die Musik und die Welt der Geräusche überhaupt. Das Gesamtgeschehen wird im wesentlichen nach den vollzogenen Aufnahmen durch den Filmschnitt bearbeitet und bis in die letzten Feinheiten wirkungsvoll aufgebaut. Dieser Schnitt ist eine rein dramaturgische Arbeit.

Der Film wird einmal die *Kunst des bewegten Bildes* werden. Das filmschaffende Ausland — insbesondere Frankreich und Italien — widmet sich bereits seit langem einer bewußt auf diese Entwicklung abgestimmten Arbeit. Es ist bedauerlich, daß in Deutschland die Wege zur Eroberung der Kunst im Film noch so weit auseinandergehen und vorläufig noch von den Ambitionen einzelner Regisseure bestimmt werden, die sich nicht untereinander im Sinne einer gemeinsamen Arbeit verständigen und deshalb durch individuelle Experimente nur viel langsamer weiterkommen. Man kennt zwar die dramaturgischen Grundgesetze, man erkennt aber leider noch nicht zur Genüge, daß jede Filmhandlung in erster Linie bildliches Geschehen sein muß. Und nur die Schöpfung wahrhaft künstlerischer Bilder als eine vom Bühnendrama verschiedene Aussageweise von Geschehen vermag dem Film den Rang einer neuen, unabhängigen Kunstform zu geben.

Umschau

Betriebswirtschaftslehre und Sozialethik

Die Volkswirtschaftslehre bemüht sich um die Beziehungen zwischen den Menschen und den wirtschaftlichen Gütern mit dem Ziele, die Lebenshaltung der Menschen zu verbessern (A. Weber). Die Erforschung der Grenzgebiete zur Theologie hin ist, so paradox es klingen mag, älter als die Nationalökonomie selbst; denn die katholische Wirtschaftsphilosophie (ein Teilgebiet der Gesellschaftsphilosophie) entstand schon in der Scholastik und Jahrhunderte hindurch war die metaphysische Frage nach dem Sinn der Wirtschaft das erste, wenn nicht das einzige Problem der Wirtschaftslehre.

In der neueren Zeit hat Heinrich Pesch im ersten Bande seines Lehrbuches der Nationalökonomie (⁴1924) wirtschaftsphilosophische Fragen erörtert, H. Weber und P. Tischleder gaben 1931 im Rahmen eines Handbuchs der Sozialethik eine Wirtschaftsethik heraus. 1947 hat Constantin von Dietze in einem schmalen, aber bedeutenden Büchlein „Nationalökonomie und Theologie" (Furche-Verlag, Tübingen) die Beziehungen zwischen den beiden Wissenschaften systematisch dargestellt.

Die Betriebswirtschaftslehre setzt sich die Aufgabe, den Aufbau und die Lebensgesetze der wirtschaftenden Betriebe, ihre Beziehungen zueinander und die in ihnen wirksamen Kräfte zu untersuchen, um die Betriebe zur höchsten Wirtschaftlichkeit zu führen und dadurch der Gesamtheit zu dienen; die Betriebswirtschaftslehre rechnet demnach zu den (wirtschaftlichen) Staatswissenschaften (Th. Beste). Seit einigen Jahren haben namhafte Betriebswirtschaftler versucht, „weltanschauliche Probleme" in die Betriebswirtschaftslehre hineinzutragen: H. Nicklisch unterscheidet zwischen dem Wissen von Verfahren, die den Menschen befähigen, den Ablauf des Wertumlaufs der Betriebe zu meistern (z. B. Finanz- und Betriebsbuchhaltung, Kostenrechnung, Statistik, Planung), und dem normativen Teil, der Gesinnungslehre (gekennzeichnet etwa durch die Problemkreise „Der Mensch im Betrieb", „Betriebswirtschaft u. Volkswirtschaft", „Rentabilität und Wirtschaftlichkeit" und „Gewinnverteilung"). Otto R. Schnutenhaus bemerkt, daß eine Erkenntnistheorie, d. h. die Fundamentierung der Grundbegriffe in philosophisch-logischer Weise, fehlt. L. Meyer meint, man könne die „allgemeine politische Ausrichtung" in die Volks- und Betriebswirtschaftslehre verlagern, und ganz ähnlichen Gedankengängen huldigt F. Schmidt.[1] Für den katholischen Betriebswirtschaftler liegt also der Wunsch nahe, die reichen Erkenntnisse über die Zusammenhänge zwischen Wirtschaft und Ethik von der volkswirtschaftlichen auf die betriebswirtschaftliche Ebene zu übertragen und im normativen Teil der Betriebswirtschaftslehre die unbestimmten Begriffe „Weltanschauung" oder „Gesinnung" durch eine christlich begründete Wirtschaftsethik zu ersetzen.[2] Die Aufgaben einer Betriebswirtschaftslehre in katholischer Schau sind: 1. den Klerus systematisch mit dem wirtschaftlichen Alltag bekanntzumachen und den in der Wirtschaft tätigen Menschen die für ihren Wirkungskreis erforderlichen sozialethischen Spezialkenntnisse zu vermitteln; 2. die Grundsätze der katholischen Gesellschaftslehre von unten her — unabhängig von der Wirtschaftsverfassung — einzuführen und ihre Anwendung auf betrieblicher Ebene wissenschaftlich zu unterbauen. Darüber

[1] Eine gute Zusammenfassung bietet J. Mand, Die Betriebswirtschaftslehre als normative Wissenschaft in den Fragen der betrieblichen Menschenführung, in: Die Betriebswirtschaft, Zeitschrift für Handelswissenschaft und Handelspraxis XXXIV (1941) S. 116 ff. und 162 ff.

[2] R. Fürst, „Betriebswirtschaftslehre und die Welt der Religion", in: „Begegnung" II (Koblenz 1947) S. 300 ff. und „Für und Wider die Pastoral-Betriebswirtschaftslehre" in: „Begegnung" III (1948) S. 134 ff.

hinaus sollen die betriebswirtschaftlichen Kenntnisse ganz allgemein vertieft werden, um die Katholiken auch fachlich zu einer Elite zu erziehen.[3]

Der theologisch durchgebildete Seelsorger hat in der christlichen Ordnung die Aufgabe der Synthese und Regulierung des Lebens, welche die Alten dem Philosophen zuwiesen (M. D. Chenu), und darum muß er gewisse betriebswirtschaftliche Tatsachen kennen; außerdem kann der Priester wertvolle Anregungen für eine zeitnahe Seelsorge und die Betreuung seiner Gläubigen empfangen. — Wenn der Zwang, den die festgewordene Wirtschaftsweise auf den wirtschaftenden Menschen ausübt, als „Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft" verstanden wird, so ist die Tatsache eines solchen Zwanges für den einzelnen Wirtschaftsmenschen zuzugeben (F. Keller); er bedarf darum einer sorgfältigen Anleitung, wie er jeden Verstoß gegen die Ethik meiden und an seinem Platz an der sachgerechten Versittlichung der Wirtschaft mitarbeiten kann. — Die Wirtschaftsethik hat das Bessere hinsichtlich des jetzigen Zustandes und Verhaltens, nicht bloß das schlechthin Gute zu lehren und sie muß deshalb auch zeigen, wie in einem nicht-christlichen Staat auf betrieblicher Ebene die päpstlichen Soziallehren verwirklicht werden können. — Eine Quelle der katholischen Ethik ist immer das Sein der Dinge selbst; aus dem physischen Sein erkennt sie das ethische Soll. Die wirtschaftswissenschaftlichen Gesetze sind aber nicht zwingend wie die der Mathematik oder Logik. Es würde deshalb selbst in einer christlichen Gesellschaftsordnung eine enge Verbindung der Betriebswirtschaftslehre mit der Sozialethik notwendig sein, um zu zeigen, was nach der „recht geleiteten Vernunft" (Thomas von Aquin) wirtschaftlich und damit ethisch richtig ist.

Im Mittelpunkt des normativen Teils der Betriebswirtschaftslehre steht das Problem „Der Mensch im Betrieb", das im Bereich der Gesellschaftslehre „soziale Betriebsführung" genannt wird. Es gibt in unserer Zeit keine dringendere Frage als die der Gestaltung der menschlichen Arbeit. (Vgl. A. Brunner, Macht die Arbeit menschenwürdig! in dieser Zeitschrift Band 40 [1947] 321—336.) Die Arbeitsteilung als wirtschaftliche Organisationsform hat jene seelenlose Art von Arbeit entstehen lassen, die bezeichnend ist für die Werkstätten der Industrie, aber auch für die Büros, in denen etwa 98 % der Angestellten keine geistige, sondern nur eine nicht rein körperliche Arbeit verrichten.

Henry Ford bemühte sich, die Arbeit von jeder geistigen Anstrengung zu befreien und diese auf ein Mindestmaß zu verringern, um dem Arbeiter die Verlagerung des Schwergewichts seines Lebens in die private Sphäre zu ermöglichen. Von Regierungsdirektor Dr. Minzenmay wurde der Vorschlag gemacht (Arbeitsblatt für die Britische Zone II [1948] S. 137ff.), den Arbeiter systematisch für einen Haupt- und einen Nebenberuf auszubilden, um so die Sinngebung seines Daseins zu fördern. Solche Gedanken sind auf den ersten Blick bestechend, aber ihrer Verwirklichung steht — neben wirtschaftspraktischen Erwägungen — die Erfahrung entgegen, die ein heiliger Franz von Sales so formuliert hat: „Die Zerstreuung des Herzens ist immer gefährlich, sein Herz an dem einen Ort und seine Pflicht am andern zu haben." Die Freude an der nach eigenem Geschmack gestalteten, ausgedehnten Freizeit oder am Nebenberuf wird die Last des Hauptberufs noch drückender empfinden lassen. Es erscheint vielmehr geboten, die personhafte Würde der Arbeit wiederherzustellen. Als geeignete Maßnahmen kommen in Betracht: eine psychotechnische Auslese, die auf die Antriebskräfte der Seele Rücksicht nimmt, eine

[3] Die systematische Pflege der Beziehungen zwischen Betriebswirtschaftslehre und katholischer Sozialethik wird zum Arbeitsprogramm des Katholischen Institutes gehören, das in diesen Tagen vom Katholischen Universitätsverein für das Land Nordrhein-Westfalen gegründet wird.

kluge Personalverwaltung, richtig bemessene Arbeitszeit und Arbeitspausen, Werkzeitungen, die die Mitarbeiter mit dem Betrieb verbinden, berufliche Fortbildungsmöglichkeiten und eine betriebliche Sozialpolitik, die dem Werktätigen das Gefühl einer gewissen Geborgenheit schenkt.[4]

Die wissenschaftliche Erforschung der menschlichen Seite des Betriebs, die die Betriebswirtschaftslehre (mit wenigen Ausnahmen) bisher anderen Wissenschaften überlassen hat, ist auch theoretisch fruchtbar; denn die Aufgabe der Betriebswirtschaftslehre besteht ja nicht in der Erarbeitung der Grundlagen des betrieblichen Rechnungswesens allein, sondern umfaßt die Untersuchung aller im Betriebe wirksamen Kräfte.

Die Lohngerechtigkeit fordert eine Lohnpolitik, an deren Ende das Ziel der Entproletarisierung steht. Bestimmungsgründe für den Lohn sind nach der Enzyklika „Quadragesimo anno" der Lebensbedarf des Arbeiters und seiner Familie, die Lebensfähigkeit des Unternehmens und die allgemeine Wohlfahrt. — Die Betriebswirtschaftslehre hat hier bei der Erforschung der möglichen Methoden für eine solche organische, die Gegensätze ausgleichende Ertragsverteilung mitzuwirken, aus denen je nach zeitbedingten Umständen, nach Wirtschaftsweise, Unternehmungsform und Betriebsgröße die zweckmäßigen auszuwählen sind. Sie hat insbesondere zum Zweck einer praktischen Durchführung die organisatorischen und rechnerischen Mittel bereitzustellen.[5] Die Lösung der Frage des gerechten Lohnes auf betrieblicher Ebene ist um so dringlicher, als der Tariflohn rechtlich Mindestlohn ist und eine sinnvolle Lohnabstufung der betrieblichen Regelung überlassen bleibt.

Die Steuerpflicht ist eine Verpflichtung der Gemeinwohlgerechtigkeit. Der einzelne hat nur in dem Maße zu leisten, das ihn bei einer richtigen Zumessung und Verteilung der Gesamtlast trifft. Die richtige Zumessung und Verteilung bestimmt sich inhaltlich nach steuerwirtschaftlichen Prinzipien (O. v. Nell-Breuning). — Die betriebswirtschaftliche Steuerlehre erforscht die zweckmäßigsten Formen der Besteuerung der Unternehmungen einerseits, die Beteiligung der Allgemeinheit am Ertrag der Unternehmungen und die entsprechenden Rückwirkungen auf das Betriebsleben anderseits. Die betriebswirtschaftliche Steuerlehre wird also maßgeblich an der Klärung der Frage mitarbeiten, inwieweit bestehende Vorschriften Pönalgesetze sind oder im Gewissen verpflichten, und entsprechende Richtlinien für die künftige Gesetzgebung aufstellen.

Als Bestimmungsgründe des gerechten Preises nannte die scholastische Moraltheologie utilitas (Nutz- oder Dienstwert), raritas (Knappheit) und communis aestimatio (Zielgültigkeit als Verknüpfung des Tauschwertes mit dem Richtziel der Volkswirtschaft). Näherhin lehrt O. v. Nell-Breuning: Bei gegebenen statistischen und technologischen Daten und unter der Herrschaft eines bestimmten Richtzieles der Volkswirtschaft sind nicht beliebige, sondern nur ganz bestimmte, d. h. innerhalb eines gewissen Spielraums liegende mengenmäßige Austauschverhältnisse von Sachgütern und Dienstleistungen sinnvoll möglich. Preise, die diese sachlich bestimmten Tausch- oder Verkehrswerte zum Ausdruck bringen, sind „gerechte Preise" (Wirtschaftliche Grundbegriffe und ihre Beziehung zur Seelsorge, 1946 bei J. P. Bachem, Köln, S. 22). — Aufgabe der Betriebswirtschaftslehre ist es, die Regeln für die Anwendung dieser Erkenntnisse auf betrieblicher Ebene zu erarbeiten.

Schon diese wenigen Beispiele aus verschiedenen Gebieten haben wohl gezeigt, daß die Betriebswirtschaftslehre sich keineswegs auf eine Betrachtung des normativen Teils beschränken darf. Die betriebswirtschaftliche Statistik et-

[4] L. H. Ad. Geck, Soziale Betriebsführung, in: Die Kirche in der Welt II (1949) S. 153 ff.

[5] Wilhelm Kalveram, Grundfragen der Betriebswirtschaft und Betriebswirtschaftslehre, in: Betriebswirtschaftliche Forschung und Praxis I (1949) S. 10 ff.

wa gehört doch sicher zu dem bloßen Wissen von Verfahren, die der Meisterung des Ablaufs des Wertumlaufs dienen, und doch wird sie zwar nicht in ihren Methoden, wohl aber hinsichtlich ihrer Objekte entscheidend durch Forderungen der betrieblichen Sozialpolitik beeinflußt (bei der Ford Motor Co in Detroit soll beispielsweise die Altersgliederung der Arbeiterschaft einem Querschnitt durch das Alter der ganzen Gemeinde entsprechen).

Die praktischen Auswirkungen einer solchen Betriebswirtschaftslehre sind verschiedener Art. Unabhängig von der Wirtschaftsverfassung treten im Betriebe menschliche Spannungen auf, und ihre von genauer Sachkenntnis und christlichem Geist getragene Ausschaltung, die Wiederherstellung der personhaften Würde der Arbeit, trägt zur christlichen Sinndeutung des Lebens aus vertiefter Arbeitsfreude und zur Erhöhung der Leistung in gleichem Maße bei.

An den Nahtstellen zwischen Betriebs- und Volkswirtschaft übt dagegen die „festgewordene Wirtschaftsweise" einen gewissen Zwang auf den Einzelmenschen aus und es kann sich die Identität des ethisch Gebotenen mit dem wirtschaftlich Richtigen nicht ungehemmt durchsetzen. Hier werden Nahziele für das wirtschaftliche Handeln aufgestellt, die in der Richtung auf das Endziel liegen. Der Erfolg solcher Bemühungen wird aber ebenfalls nicht ausbleiben; denn der Zusammenhang der Betriebe untereinander führt von selbst dazu, daß alles Handeln dahin neigt, auch für die verbundenen Betriebe und schließlich auf die Volkswirtschaft angewandt zu werden.[6] Reinmar Fürst.

[6] Eine vorzügliche Einführung in die hier umrissenen Fragen bietet die soeben erschienene Schrift von Prof. Dr. Wilhelm Kalveram „Der christliche Gedanke in der Wirtschaft" (133 S., Köln 1949, Bachem, DM 2.60) in ihren acht Teilen: Einordnung des wirtschaftlichen Bereichs in die Ganzheit des menschlichen Einzel- und Gemeinschaftslebens; Messung und Wertung wirtschaftlicher Leistungen; Die Arbeit als Produktionsfaktor; Preisgerechtigkeit; Eigentumsbildung durch Anteil am Wirtschaftsertrag; Berufsarbeit und Persönlichkeitsentfaltung; Marktwirtschaft oder Zwangswirtschaft?; Ein christliches Ordnungsbild der Gesellschaft. — Die Schriftleitung.

Zu neuen Frankreichbüchern

I

In die Geschichte eines Volkes hineinzuschauen, ist eine der besten Weisen, es kennenzulernen. Zu solchem Einblick bietet sich die „Geschichte der französischen Nation" von Charles Seignobos an, die nunmehr in deutscher Übersetzung vorliegt.[1] Sie bietet auf knapp 350 Seiten viel Aufschlußreiches und rechtfertigt ihren Titel einer „Histoire sincère", insofern sie jedes Pathos vermeidet und beherzt manchen Lieblingsgedanken französischer Schulbücher über den Haufen wirft. Die „natürlichen Grenzen" werden ebenso bei ihrem wahren Namen genannt wie die Kriege Ludwigs XIV. Dem germanischen Element im Norden wird ein entscheidender Einfluß auf die Entstehung der französischen Kultur eingeräumt. Freimütig werden die Beiträge verzeichnet, die Frankreich in der Renaissance von Italien, in der Reformationszeit von Deutschland, während der Aufklärung von England, und im Ringen um die Menschenrechte von den Vereinigten Staaten empfing.

Es bleibt genug übrig, was Frankreich seinerseits dem Abendland vermittelt hat. Man denkt an ein Wort von Leopold von Ranke: „Unter den neueren Völkern hat keines einen mannigfaltigeren und anhaltenderen Einfluß auf die übrigen ausgeübt als das französische." Gerade beim Lesen einer so gerafften Darstellung kommt einem zum Bewußtsein, wie viele Antriebe von dem beweglichen und reichbegabten Volk der Gallier ausgegangen sind: Fabliaux und das Singen der Troubadoure, die Bewegung von Cluny, die Kreuzzugsidee und der neue Baugedanke der Gotik, das Rittertum, die höfische Sitte und der Frauendienst.

[1] Bad Kreuznach, J. Kohl. Geb. DM 12.80. Die erste französische Ausgabe erschien 1933 als „Histoire sincère de la Nation française" bei den Éditions Rieder, Paris.

Immer wieder tritt als ein „dem französischen Leben eigener Zug" in Erscheinung: „die ausschlaggebende Rolle der Frau. Sie war es, die im 19. Jahrhundert die Mode in der Politik bestimmte, wie sie im 12. Jahrhundert die Lebensart und im 17. die Literatur entscheidend beeinflußt hatte" (236; vgl. auch 108f.). — Daß die moderne Kunst und Literatur, daß unsere Küche und Mode ohne Frankreich kaum denkbar ist, braucht nicht hervorgehoben zu werden.

Mancher wird bei Seignobos zum ersten Mal in dieser Klarheit erfahren, wie sich heute die rassischen Ursprünge des französischen Volkes darstellen. Lateinisch ist seine Sprache, nicht sein Blut. Auch die Kelten sind Einwanderer, aber erst recht die Römer und die Franken. Diese an Zahl gar nicht immer starken Zuströme wurden von der viel älteren, seßhaften und bäuerlichen Schicht vor allem Mittelfrankreichs aufgesogen, die durch alle Mischungen und Überdeckungen hindurch den französischen Charakter mit bestimmt. „Die Franzosen sind ein Mischvolk; es gibt keine französische Rasse, auch nicht einen französischen Typus" (23). „Es ist daher falsch, wenn die französischen Schulbücher lehren: Die Gallier, unsere Altvorderen, waren groß und blond" (24).

Die ethnisch-geographischen Gegebenheiten sind nicht die einzigen. In sie eingebettet und an sie gebunden sind, wie es Teilhard de Chardin klassisch formuliert hat, „geistige Bestimmtheiten und idealistische Tendenzen, die eine besondere Geisteshaltung formen. Doch ist dieser Komplex wieder nicht unbeweglich. Er wandelt, entwickelt, differenziert sich im Lauf der Geschichte. Es ist ein Gesamt von ethnischen, politischen und geistigen Zügen, die man in eins und zugleich in Bewegung sehen muß, will man den französischen ‚Zweig' (der Menschheitsfamilie) umspannen, ohne seine biologische Fülle zu verstümmeln."[2]

[2] Les unités humaines naturelles. Essai d'une biologie et d'une morale des races. Études T. 240 (5. VII. 39) 16.

So entwickelt sich im Lauf der Geschichte doch etwas, das man den Charakter des Durchschnittsfranzosen nennen kann. In ihm sind nach Seignobos bei aller individuellen Verschiedenheit etwa folgende Züge enthalten: „Der Mann des Volkes, Bauer, Handwerker oder Bürger, ist vorsichtig, mißtrauisch, sparsam, gefallsüchtig, sehr gesellig, aber wenig gastfreundlich, von rascher, klarer und scharfer Auffassung, eher spöttisch als begeisterungsfähig, beredt und redselig, ein guter Beobachter und Kenner der menschlichen Seele, viel überlegter als Fremde seiner flinken Zunge und reichlichen Gebärden wegen anzunehmen pflegen; gewöhnt an ein regelmäßiges Leben hängt er an seinen Gepflogenheiten, eher zur Einzelarbeit als zu gemeinschaftlichem Werk geschickt, imstande, wenn es sein muß, als Soldat seinen Mann zu stellen, doch ohne Freude am Krieg, alles in allem ganz anders als ihn der Fremde meist sich vorstellt" (343). Ein ausgezeichnet scharfes und zutreffendes Bild!

Das friedliche Leben dieser Menschen, ihr wirtschaftliches Ringen, ihre kulturellen Anstrengungen nehmen bei Seignobos einen erfreulich breiten Raum ein. Auch die religiöse Entwicklung wird eingehend geschildert. Aber hier möchte man sagen: leider! Denn sie wird vollkommen verfehlt. Hier nicht zuletzt macht sich die geistige Voreingenommenheit des Verfassers geltend, der aus linksradikalem Denken kommt und mit einer Ahnungslosigkeit von den Dingen der Kirche, der Theologie und der geistlichen Wirklichkeit spricht, die nach Joseph Lecler etwas Lächerliches und Betrübendes zugleich an sich hat.

Man wird traurig, wenn man bedenkt, daß dieses seichte und entstellte Kirchenbild nun wieder in viele Leser eingehen wird, die das Buch in die Hand nehmen, um etwas über — französische Geschichte zu erfahren. Es hat wenig Zweck, auf Einzelheiten einzugehen. Bei Lecler findet man einiges genannt: „Es ist falsch zu sagen, das Dekret Gratians habe jemals in der Kirche amtliche Gel-

tung besessen. Es ist ein Anachronismus, mit der von Gregor IX. geschaffenen Inquisition ein Inquisitionsverfahren in Zusammenhang zu bringen, das viel älter ist als sie und nicht ausschließlich auf die Verfolgung der Irrlehre gerichtet war. Der Verfasser irrt schwer über das „Sic et non" Abälards, über Wesen und Entstehen der Scholastik. Hätte er das Archiv der Pariser Universität aufgeschlagen, hätte er gefunden, daß man dort zu Beginn des 13. Jahrhunderts auch weltliche Wissenschaft, zum Beispiel weltliches Recht und Medizin lehrte."[3] Die Stellung der Frau im Christentum wird völlig verzeichnet, ebenso die „Macht" des Klerus usw. usw.

Was im Religiösen besonders kraß zutage tritt, ist eine Schwäche des ganzen Buches. Seine „Aufrichtigkeit" ist im Grunde Flucht vor geistiger Entscheidung. Der Eindruck der Begegnung mit dem französischen Original wird durch die Übersetzung nicht abgeschwächt, sondern eher noch verstärkt. Was schon 1933 peinlich war, muß es heute noch mehr sein. Aufgewärmter Liberalismus wird das Abendland nicht retten. Und wird es ein Frankreich geben, wenn es kein Abendland mehr gibt?

II

Literatur. Von jeher war es den Franzosen gegeben, mit dem ihnen „eigentümlichen Talent des Ausdrucks" (Ranke), was sie und was Europa geistig bewegte, im Wort zu gestalten. So treten gerade hier neben die geschichtlichen Zeugnisse die literarischen. „La douce France"[4] zeigt Frankreich im Spiegel seiner Literatur. Vom Rolandslied (dem der Titel entlehnt ist) bis zu Valéry reicht die Spanne der Auslese. Alwin Müller hat bei der nicht leichten Aufgabe der Auslese eine glückliche Hand bewiesen. Die Übersetzung ist flüssig, und die Texte sind so abwechslungsreich gemischt, daß ein Lesebuch entstanden ist, das immer wieder zum Aufschlagen und Lesen verlockt. Man verspürt etwas von dem Glanz und der Lebendigkeit des französischen Geistes, von seiner „nie erlahmenden Sehnsucht nach Begrenzung des Grenzenlosen, nach Unterscheidung im Chaos, nach Anmut in der Form" (12). Ein klarer, wacher Geist spricht aus Text und Bildern und zugleich ein Warmes und Verwandtes, das auch uns Deutsche in der Überwölbung des Abendlandes von „La douce France" sprechen läßt. Der Verlag gab dem Buch ein anmutiges Kleid, wenn auch die Bildwiedergaben nicht voll befriedigen. Man hätte eine literaturgeschichtliche Einführung gewünscht; sie wird aber in etwa durch die im Anhang gebotenen Notizen über die behandelten Schriftsteller ersetzt.

Walter Kiechler hat sich einen engeren Rahmen gezogen. „Verwandelt scheint die Welt" nennt er ein Sammelbändchen aus acht Jahrhunderten französischer Lyrik. Dem Originaltext sind Nachdichtungen gegenübergestellt, denen die bekannte Problematik eines solchen Versuchs anhaftet. Sehr gute, gedrängte Einführungen begleiten die einzelnen Abschnitte.[5]

Daß man junge Dozenten von jenseits der Grenzen zu Vorträgen einlädt, ist eine gute, alte Gepflogenheit unserer Universitäten. Ihr Wert und Reiz liegt im Genuß der rein gesprochenen Fremdsprache und in der persönlichen Begegnung mit einem Vertreter der jungen Generation von drüben. Ob es aber glücklich ist, solche Versuche, in ein dürftiges Deutsch übertragen, in Buchform dem deutschen Leser vorzulegen, dürfte fraglich sein. So behält das von Emile Callot als Band IV der „Schriftenreihe der Universitas" herausgegebene Essaibändchen einen Fremdgeschmack, der keine reine Freude aufkommen läßt.[6] Das ist nicht „Liebe mit

[3] Joseph Lecler in Études, T. 216 (20. VII. 33) 215 f.

[4] Herausgegeben von Alwin Müller, eingeleitet von Friedrich Knapp. (400 S.) München, Franz Ehrenwirth. Geb. DM 20.—.

[5] (157 S.) Freiburg 1948. Badischer Verlag. DM 6.—.

[6] Frankreichs zeitgenössische Literatur. Herausgegeben unter der Leitung von Emile Callot. Stuttgart 1949. Verlag von Dr. Roland Schmie-

Delikatessen", wie es auf Seite 21 dort heißt. Haben die Franzosen vergessen, wie „Kulturpropaganda" zu wirken pflegt?

Emil Merker legt eine Studie über Flaubert vor.[7] Es handelt sich im Wesentlichen um eine Analyse der Werke, mit einer Begeisterung geschrieben, die heute viele nicht mehr teilen können. Die Epoche bürgerlicher Skepsis und Ästhetik ist doch wohl vorbei. Kann uns Flaubert mehr sein als ein guter Psychologe und meisterhafter Stilist? Der Versuch, Flaubert und das Christentum als parallele Erscheinungen der Lebensverneinung darzustellen, scheitert nicht zuletzt daran, daß das Christentum (samt den als Zeugen aufgerufenen Confessiones Augustins) die Schöpfung keineswegs verneint, sie vielmehr im Schöpfer bejaht und in ihr die Verheißung unendlicher Lebensfülle sieht. „Mehr als einen ausgestopften Papagei rettet niemand aus seinem Leben; wohl dem, dem er zum Heiligen Geist wird!" Mit dieser müden Weisheit möge Merker zu Claudel gehen!

André Gide findet in Helmut Uhlig einen Anwalt oder vielmehr einen glühenden Verehrer.[8] Für ihn ist Gide der von Nietzsche geträumte Übermensch, der freie Geist, der alle geistige und moralische Bindung abstreift und mit einer nie gestillten Neugier nacheinander „die Abenteuer des Geistes" besteht. Uhlig wird uns als „junger Schriftsteller" vorgestellt, und wir meinen ohne Ironie, daß Jugend am ehesten den Überschwang dieser Reflexionen erklärt, deren „rhythmisches Vorspiel" in ihrem unkontrollierten Wortrausch für jeden Stilkritiker ein herrliches Schlachtfeld abgäbe. Wie dann schichtenweise Werk für Werk gedeutet und ein geistiges Abenteuer nach dem andern geschildert wird, das bleibt zwar überschwenglich genug und oft reichlich abstrakt, aber es ist weit besser, als das „Vorspiel" vermuten ließ. Es muß wohl auch der Jugend zugute gehalten werden, wie selbstverständlich und unbesehen für Uhlig jedes Denken, das im Gegensatz zum ungebundenen Denken Gides steht, eng, starr und verlogen ist, nur weil es Ehrfurcht hat vor einem Gesetz, das über dem Menschen steht, ja das ihm eingeschrieben ist. Hier wird der Bekämpfer eines jeden Dogmatismus auf einmal sehr starr und dogmatisch und schwört einfach auf die Worte seines Lehrers. Wie taub und zweideutig die Frucht ist, die Gide den Menschen reicht, brauchen wir unsern Lesern nicht zu sagen; aufschlußreich ist solch eine Studie als Echo einer jungen Generation, die aus dem Kriege kommt und bis in die Wurzeln heidnisch ist. Wie soll sie sich gegen den großen Verführer der europäischen Jugend wehren?

Franz Hillig S. J.

del. — Behandelt werden: Gide, Anouilh, Colette, Claudel, Baudelaire.

[7] Flaubert. (113 S.) Urach im Port Verlag. DM 4.50.

[8] André Gide oder die Abenteuer des Geistes. (115 S.) Berlin, Chronos Verlag.

Besprechungen

Grundfragen medizinischer Anthropologie. Von Viktor v. Weizsäcker. (34 S.) Tübingen 1948, Furche-Verlag. Kart. DM 1.20.

In ernster und kritischer Weise werden in dieser Schrift Probleme besprochen, die den Arzt heute besonders bewegen. Die Krankheit wird als gesamtmenschliche Erscheinung gesehen. Auch Krankheiten, die bislang nur in ihren rein körperlichen Vorgängen und Veränderungen beschrieben und verstanden wurden, nimmt der Verfasser als seelischen Ausdruck. Nach dieser Auffassung, die sich auf viele praktische Erfahrungen und Untersuchungen auch aus dem neuen Erdteil stützen kann, ist jede Krankheit psychisch überlagert. Daß gerade dieser Mensch diese Krankheit hat, ist in seiner gesamtmenschlichen, geistig-seelisch-leiblichen Eigenart begründet. Übrigens ging die volkstümliche Erklärung mancher Krankheit

in ähnliche Richtung. Was die hohe Wissenschaft übersah, war schon lange Einsicht des Laien.

Die drei Stammbegriffe der Anthropologie: Umgang, Gegenseitigkeit, Solidarität überraschen. Sie dürften als Ausschnitt gültig sein, nicht aber als Grundbegriffe. Die metaphysische Eigenart des Menschen ist mit dem Wort „animal rationale" umrissen. Aus der Geistnatur folgt die Freiheit des Menschen, in der seine Verantwortung begründet ist. Der Mensch ist zunächst verantwortungsfähiges Wesen. In zweiter Linie läßt sich der soziale Charakter menschlichen Seins ins Auge fassen. Er ist in der Geschöpflichkeit des Menschen begründet, in der Tatsache der Vielheit, der Art.

Das Wesen der medizinischen Anthropologie will der Verfasser nicht positiv bestimmen, weil das Positive zu sagen ein Wagnis sei. Die negative Definition stellt zunächst fest, daß sich der Arzt die ärztliche Verantwortung nicht aus einer anderen Sphäre entleihen kann. Weder die zehn Gebote, noch das Strafgesetzbuch, noch die Menschenrechte vermögen nach Ansicht des Verfassers das Gewissen des Arztes zu bestimmen oder zu entlasten. Wenn dann weiter gesagt wird, daß das gute oder schlechte Gewissen nirgendwo anders verbindlich vorbestimmt sei, so wird spürbar, daß hier zwei wesentlich verschiedene Dinge vermengt werden. Jeder Arzt hat sein persönliches Gewissen, niemand kann ihm die Verantwortung, die er zu tragen hat, abnehmen; aber die Normen, die dem Gewissen Richtschnur sind, finden sich durchaus, und zwar dort, wo sie der Verfasser nicht sehen will: im natürlichen und positiven Recht. Wenn später betont wird, daß die „Natur" die Norm gebe, so ist das doch nur eine Umschreibung der zehn Gebote, die das noch einmal in positiver, also gesetzmäßiger Art wiedergeben, was das Naturgesetz schon deutlich erkennen läßt. Ebenso unverständlich wirkt die Feststellung, daß die Wertordnungen nicht den Religionen zu entnehmen seien. Die christliche Religion stellt in ihren Geboten keineswegs der „Natur" wesensfremde Verpflichtungen und Vorschriften auf, sondern verdeutlicht, wie sie gemeint sind. Es soll noch einmal betont werden, daß selbst eingehende kasuistische Interpretation des Naturgesetzes den einzelnen keineswegs der persönlichen Verantwortung enthebt. Richtig gesehen wird sie ja erst möglich, wenn die Normen klar erkannt und verstanden werden. H. Thurn S. J.

Tanz und Erotik. Von Ignaz Weilner. (51 S.) Regensburg 1947, Gregorius-Verlag vorm. Friedrich Pustet.

Daß Trieb- und Gefühlspflege besser ist als Verdrängung und Verneinung, hat die Erziehungslehre wohl nicht immer mit wünschenswerter Deutlichkeit gesehen. Wer Trieb und Gefühl nur verneint, muß gewärtigen, daß sie sich dort einen Ausweg suchen, wo er unerwünscht ist, dazu in Formen, die gerade die „Form", das rechte Maß vermissen lassen.

Der Tanz ist aus seinem Wesen heraus ein Mittel der Trieb- und Gefühlspflege, wenigstens kann er das sein; denn er sollte, wie der Verfasser richtig bestimmt, „Ausdruck tiefer seelischer Bewegung durch das Mittel der Glieder des Leibes sein". Aber die Geschichte des Tanzes zeigt, daß er dieser Bestimmung nicht immer treu geblieben ist. Die Entartung der modernen Tänze beweist diese Behauptung zur Genüge. Eine Besinnung auf die Grundlagen des Tanzes, vor allem auf den Zusammenhang mit der Erotik ist deshalb notwendig. Wenn der Autor die Erotik „als das Reich der Liebe, ein Tiefenerlebnis der Leib-Seele, wie es nur wenige Erlebnisse von solcher Innigkeit und aufrüttelnder Gewalt im Menschenleben gibt", bezeichnet, so tut er recht damit. Dann müssen aber Erotik und Tanz eine besondere Beziehung zueinander haben, die Liebe im Tanz eine edle Ausdrucksmöglichkeit finden können.

Zu diesem Ergebnis gelangt der Verfasser und darf von hier aus Forderungen für den edlen Tanz entwickeln. Als solche werden genannt: Der Tanz darf weder Dolmetscher der Sünde noch erotischer Gassenhauer sein. Er soll vielmehr „die Begegnung von Mann und Frau in einer so geläuterten Weise darstellen, daß das sinnliche Element, ohne verdrängt zu werden, vom geistigen Eros beherrscht und durchleuchtet erscheint". Er soll „aus der individuellen Verkrampfung gelöst in die Weite der Gemeinschaft von Familie, Nachbarschaft und Volk gestellt werden". Wege zu dieser Idealverwirklichung sind die rechte Wahl des Tanzortes, der rechten Tanzmusik, vor allem aber Pflege des „innern Adels", aus dem die edlen Gebärden wachsen werden.

H. Thurn S. J.

Philosophie

Was heißt philosophieren? Vier Vorlesungen. Von Josef Pieper. (120 S.) München

1948, Hegner-Bücherei, Kösel-Verlag. Broschiert DM 4.—.

In allgemein verständlicher Sprache wird in dieser Schrift das Anliegen der Philosophie ausgesprochen, wie es sich aus der Situation des Menschen ergibt.

Im Philosophieren gehen wir zunächst von etwas aus. Wir überschreiten eine Grenze, jene der Arbeitswelt, der Welt der allgemeinen Nützlichkeit. Philosophie bringt keinen Nutzen ein; wer sie in die Fron eines bestimmten Nutzzweckes und sei es „zum allgemeinen Vorteil" der „Werktätigen" und so weiter einspannt, hebt sie auf. Philosophie gedeiht nur in Freiheit. Die Eigenart des „Überschreitens" in der Philosophie besteht darin, über die Arbeitswelt hinauszugehen, ohne sie zu verlassen. Es ist ein Eintritt in einen größeren Raum, die Welt, welche auch die Arbeitswelt umgreift. Diese Welt ist zunächst Umwelt. Da aber der Überschreitende nicht nur Pflanze und Tier, sondern auch Geist ist, so sprengt er die Umwelt und strebt zur „Totalität des Seins". Grundhaltung des Philosophierens ist nicht Kritik, sondern Staunen über das Sein. Staunen besagt einerseits Nichtwissen, andererseits Hoffnung des Innewerdens von Seiendem, das als erhoffte Erkenntnis ein Grundwert für mich ist. Es ist eigentlich ein Noch-nicht-wissen oder besser ein Noch-ungenügend-wissen und ein Auf-dem-wege-sein zum Wissen. Philosophie ist „liebende Suche nach der Weisheit, wie Gott sie besitzt", die freilich nie voll erreicht wird.

Jedes Philosophieren geht immer schon von einer vorphilosophischen Weltdeutung aus, als dem Startpunkt. Für christliche Philosophie ist dies die christliche Offenbarung und die christliche Theologie. Einen sogenannten farblosen, neutralen Ansatzpunkt des Philosophierens gibt es nicht. Durch die Theologie gewinnt christliches Philosophieren von vornherein tiefere Ausrichtung auf den Geheimnischarakter der Welt und wird vor künstlichen Vereinfachungen der Problemlage unseres menschlichen Daseins bewahrt.

Piepers Antwort auf die Frage: Was heißt philosophieren?, sagt, wie das Denken der Weltweisheit geschehen soll, nicht wie es geschieht oder geschehen ist. Es ist zum Beispiel geschichtlich sehr fraglich, ob jene philosophischen Richtungen, die auf die Durchdringung der Welt, das heißt des objektiv gegebenen Seins ausgerichtet waren, in gleicher Weise und Tiefe auch das Korrelat, den Geist, begriffen und erhellt haben.

G. F. Klenk S. J.

Einleitung in die Philosophie. — Ästhetik des tätigen Geistes (2 Bände). Von Adolf Dyroff. (452, 326 u. 151 S.) Bonn 1948, Götz Schwippert. Brosch. DM 12.—, 15.—.

Adolf Dyroff ist ein Philosoph, dessen Sprache mit den Tiefen seiner Gedanken Schritt hält und sie treffend zum Ausdruck bringt.

1. Seine „Einleitung in die Philosophie" beabsichtigt natürlich nicht, feste Lösungen uralter Menschheitsfragen vorzulegen, sondern will, wie der Titel sagt, in sie einführen. Dies geschieht in der Klärung und Erklärung der allgemeinen Grundbegriffe der Philosophie; zugleich mit einem Überblick über eben diese Fragen, wobei die bedeutenderen Lehrer der Weltweisheit des Altertums, der Scholastik und der neueren Zeit zu Wort kommen. Dyroff ist in allen Zeitaltern philosophischen Denkens so zu Hause, daß er den Stoff beherrscht und darlegen kann.

2. Die „Ästhetik des tätigen Geistes" zeigt Dyroff auf dem Gipfel seiner Leistung. Dieses Thema mag seiner feinsinnigen Geistigkeit vor allen andern entsprochen haben. Wenn er so in lebhaftem Gespräch mit alten und neuen Meistern der Lehre vom Schönen die innersten Gesetze und Regeln der Schönheit zu erarbeiten sich bemüht, erhebt sich sein Stil oft selbst zu künstlerischer Höhe. Es gelingt ihm mit wenigen knappen Worten, das Besondere eines Kunstwerks, eines Bildes, einer Plastik, einer architektonischen Leistung oder einiger Verse herauszuheben und als Erläuterung bestimmter Regeln zu verwenden.

Im zweiten kleineren Band soll gezeigt werden, welche Anforderungen an das „Subjekt", den Menschen, zu stellen sind, der an den schönen Gegenstand herantritt. Damit das Erlebnis des Schönen möglich sei, müssen auch von seiten dessen, der ihm naht, gewisse Voraussetzungen in Anlage und Verhalten erfüllt werden.

G. Klenk S. J.

Jugendgeschichte Adolf Dyroffs. Von Wladimir Szylkarski. (239 S.) Bonn 1948, Götz Schwippert. Brosch. DM 6.—.

Eine wertvolle Ergänzung zum Werke Dyroffs bietet die „Jugendgeschichte Adolf Dyroffs" von Wladimir Szylkarski. Erst auf dem Hintergrund dieses vornehmen, reich begabten Menschentums erschließt sich auch der tiefere Gehalt seines Philosophierens.

G. Klenk S. J.

Französische Philosophie. Ein Abriß. Von Jean Wahl. (195 S.) Säckingen 1948, Hermann Stratz Verlag.

Diese Übersicht über die französische Philosophie von Descartes bis zur Gegenwart ist mit Sachkenntnis und synthetischer Denkkraft geschrieben. Man merkt noch durch die deutsche Übersetzung die beschwingte Eleganz durch, welche der französische Urtext haben muß.

Mit einer geradezu herzlichen Unbefangenheit vermag sich der Verfasser in die Lehrmeinungen der verschiedenen Denker zu versenken, sei es nun der Rationalist Des-

cartes, der Verteidiger der „Ordnung des Herzens", Pascal, oder La Mettrie, der Urheber des Materialismus im 18. Jahrhundert, — und erreicht so, dem Leser den Reichtum und die Mannigfaltigkeit französischer Weltweisheit auf dem knappen Raum von nicht ganz 200 Seiten in einer leicht faßlichen, angenehmen Weise vor Augen zu führen. Dabei wird die Entwicklung der französischen Philosophie nicht isoliert, sondern stets in Wechselwirkung mit dem gesamten europäischen (und amerikanischen) Denken dargestellt, wobei äußerst anregende Vergleiche angestellt werden.

Freilich bringt es die abrißhafte Darstellung mit sich, daß manche Fragen nur gestreift, mancher heikle Punkt kaum berührt und ebenso die positiven Leistungen der einzelnen Philosophen nicht voll ins Licht gerückt werden. Das kommt aus der Natur der Sache. An einigen Stellen ist man allerdings betroffen über die allzu gewandte Leichtigkeit, mit der die Feder des Verfassers über folgenschwere Auffassungen hinweggleitet. Als Beispiel diene Descartes. Das Fragwürdige seines Wahrheitskriteriums und seines Aufweises der Existenz Gottes und dann seiner Lehre über Gott gelangt nur ungenügend zum Ausdruck. Wie leicht geschürzt die Darstellung hier einhergeht, mag folgender Passus zeigen. Gott schafft in Freiheit die außergöttlichen Existenzen. Bleibt die Frage nach den Wesenheiten (essentiae). Wahl sagt: „Aber für Descartes ist er (Gott) ebenso Ursache der Wesenheiten." „... Nein, die ewigen Wahrheiten sind durch Gott geschaffen. Auf diese Weise sind wir des ganzen Apparates der ewigen Wesenheiten ledig... Und dank dieser Theorie der höchsten Freiheit Gottes ist Raum geworden für die Entwicklung der modernen Wissenschaft. Gott ist keiner Wesenheit unterworfen; und daher ist der Mensch es auch nicht" (S. 24/25). Hier urteilt Wahl aus der neuzeitlichen Lebens- und Existentialphilosophie heraus. Bergson ist es denn auch, dem er neben Descartes in seinem Buche die meiste Aufmerksamkeit widmet.

Die Übersetzung ist im allgemeinen gut und durchsichtig. Indes hätten einige Personennamen und Bezeichnungen, die nicht französischen Ursprungs und in der deutschen Literatur längst zuhause sind, in deutscher Schreibweise gegeben werden müssen, so der hl. Johannes vom Kreuz (Jean de la Croix), Gregor von Nyssa (Grégoire de Nysse).

G. F. Klenk S.J.

Das Band zwischen Gott und Schöpfung. Von H. E. Hengstenberg. 2. Auflage, (202 S.) Regensburg 1948, Verlag Josef Habbel. Gebunden DM 7.—.

Der Verfasser, bestens vertraut mit scholastischer und moderner Philosophie, bietet in seinem Buche die Früchte selbständiger Denkarbeit. Er sieht die wunden Punkte der aristotelisch-thomistischen Metaphysik, so im Begriff der Urmaterie (materia prima). Er ist nicht der einzige, dem sie als eine Art ewiger negativer Gottheit aus vorchristlicher Zeit erscheint, die dem Gestalter Gott entgegengesetzt wird. Nicht weniger problematisch ist der Stoff als Individuationsprinzip, besonders beim Menschen. H. erläutert an Beispielen aus der Physik und Chemie auch sehr gut, in welche Verlegenheit man mit der massiv aufgefaßten Akt- und Potenzlehre geraten kann. Anstelle der alten, auf Akt und Potenz fußenden Metaphysik möchte er eine Gestalt-Metaphysik, verbunden mit einem totalen „Kreatianismus" setzen. So eigenständig er hier aufbaut und so treffend manche Ausführung im einzelnen auch ist, kann man doch nicht sagen, daß sein System im ganzen den Grad von Überzeugungskraft erreichte, den trotz aller Mängel dasjenige hat, das er ersetzen oder ergänzen möchte.

Ansprechend ist der gedankentiefe Versuch, die Seinsanalogie zwischen Gott und Geschöpf durch einen trinitarischen Aspekt zu bereichern.

Als Anregung zu einer innerscholastischen Aussprache könnte das Buch eine Aufgabe erfüllen.

G. F. Klenk S.J.

Handlexikon der Philosophie. Von Erwin Metzke. (457 S.) Heidelberg 1948, F. H. Kerle-Verlag. Gebunden DM 15.—.

In der Vorbemerkung kündigt der Verfasser an, daß „dieses Lexikon ... einem praktischen Bedürfnis dienen" soll. „Es verfolgt keine historisch-gelehrten Absichten, erstrebt jedoch auch keine Belehrung in der Weise einer bestimmten philosophischen Schule." „Soweit es sich nicht um Erklärung bloßer Fachtermini handelt, ist das Hauptziel ein sachlich philosophisches: in knapper Form eine klärende und sondernde Orientierung über die Bedeutungsmöglichkeiten der Begriffe zu geben ..."

Unter Weglassung unnötigen Beiwerks sollen dem philosophisch fragenden Leser die Begriffe der Weltweisheit erschlossen werden, wobei auch die verschiedenen Sinngehalte der einzelnen Begriffswörter erläutert werden. Das Werk erfüllt in hohem Maße, was der Verfasser verspricht, wobei die eingehende Berücksichtigung neuerer und neuester philosophischer Strömungen besonders hervorzuheben ist.

Freilich führt gerade der Grundsatz, sich jenseits jeglicher Schulmeinung zu halten, bisweilen zu Unklarheiten und Mängeln. Wo ein Begriffswort von verschiedenen philosophischen Schulen verschieden definiert

wird, müßten eigentlich sämtliche Begriffsbestimmungen angeführt werden. Dies geschieht zum mindesten nicht immer in der wünschenswerten Klarheit. So beim Stichwort „Willensfreiheit". Keine einzige der darunter gegebenen Begriffsbestimmungen wird der Willensfreiheit im indeterministischen Sinne, das heißt als echter Wahlfreiheit, liberum arbitrium, die trotzdem kein ursachloses und kein motivloses Wollen ist, gerecht.

Ein anderes Beispiel ist die „Reue". Was unter diesem Begriffswort angegeben wird, kann so aufgefaßt werden, daß rein stofflich gesehen alles enthalten ist, was zur Reue gehört; streng logisch genommen gehört jedoch nach katholischer Terminologie die Einsicht, etwas Schuldhaftes begangen zu haben, zur Voraussetzung der Reue, die im Schmerz und dem Abscheu (detestatio) über das Begangene besteht und eben ausdrückt, daß der Mensch „in seinem Gemütsgrunde" besser: in seinem Willen, affektiv erfaßt wird von der Einsicht.

G. F. Klenk S. J.

Staat und Gesellschaft

Wir Christen und die Erneuerung des staatlichen Lebens. Von Adolf Süsterhenn und Vinzenz Rüfner. (93 S.) Bamberg 1948, Meisenbach.

In einem knappen, klaren Aufriß erweist der rührige und verdiente Justiz- und Kultusminister von Rheinland-Pfalz das vom Christentum verkündete und entfaltete Naturrecht als die unerlässige Grundlage staatlicher Ordnung, zugleich als die Schutzwehr sowohl gegen Anarchie wie gegen Versklavung. Nachdrücklich betont er Recht und Pflicht der Christen, sich mit den Fragen des öffentlichen Lebens theoretisch und praktisch zu befassen und dadurch zur Erneuerung der menschlichen Verhältnisse beizutragen. Den grundsätzlichen Ausführungen hat Dr. Rüfner in guter Auswahl eine Reihe von Quellentexten beigefügt, die zur Vertiefung und Vergleichung anregen sollen.

M. Pribilla S. J.

Das christliche Ordnungsbild der Gesellschaft und seine Verwirklichung. Von J. Dams. 2. Auflage. (80 S.) Osnabrück 1949, A. Fromm. DM 2.80.

Diese „Gespräche mit jungen Werktätigen über die Sozialrundschreiben der Päpste" haben eine praktische Absicht: Die päpstlichen Rundschreiben fordern eine Einführung. Diese soll hier gegeben werden. Auswahl und Aufbau des Stoffes zeigen den gewandten und sachkundigen Praktiker. Zehn Kapitel mit klar bestimmten Fragen (z. B.: Was stellen die Päpste als falsch, was als richtig heraus? Wie sieht die Verwirklichung des berufsständischen Gedankens in Staat und Wirtschaft aus? Was sind und wollen die Gewerkschaften?), bilden den Inhalt des Büchleins. Das 5. Kapitel fragt unter anderem: „Wie überwinden wir die Proletarisierung?" und bringt sehr willkommene Vorschläge. Der Verfasser schreibt für die Arbeiterjugend, aber es sollten auch Studenten und Angehörige der bürgerlichen Jugend in diesen Dingen Bescheid wissen. Dann wäre es aber gut, im Kapitel über die Gewerkschaften auch ein Wort über Sinn und Recht der Unternehmerverbände hinzuzufügen.

J. B. Schuster S. J.

Staatsform und politische Willensbildung. Von Otto Barbarino. (423 S.) München 1949, Richard Pflaum Verlag.

Das Buch bietet eine vorzügliche, sozialphilosophisch, geistesgeschichtlich und politisch-geschichtlich unterbaute Einführung in staatsbürgerlich verantwortliches Denken. Nicht jede einzelne vom Verfasser geäußerte Meinung wird richtig sein. Aber alles in allem offenbart der Verfasser ein bemerkenswertes Maß von Besonnenheit und Klugheit, verbunden mit einem umfassenden Wissen.

Der Verfasser setzt sich ein für einen Föderalismus im Sinne „körperschaftlicher Freiheitsrechte", die — gemäß dem Subsidiaritätsprinzip — in den Verfassungen mindestens so stark geschützt sein müßten wie die meist in ihnen plakatierten sogenannten Menschenrechte. Das ist eine schlüssige Folgerung der christlichen Soziallehre. Ein zweiter Gedanke, der sich durch das Buch hindurchzieht, ist das Spiel eines sauberen, auch in seiner Technik wohldurchdachten Zweiparteien-Systems in genauer Entsprechung von Einfluß und Verantwortung und demgemäß die Bedenklichkeit von Mittelparteien als „Zünglein an der Waage". Was der Verfasser hierzu sagt, ist mindestens sehr ernster Prüfung wert.

Klug und maßvoll ist die Stellungnahme des Verfassers zum ständischen Gedanken. Den Versuch, mit Berufung auf die kirchliche Soziallehre („Berufsständische Ordnung") ständische Gebilde durch Akt der Gesetzgebung aus dem Boden zu stampfen, weist er entschieden zurück. In die kapita-

listische Klassengesellschaft könne man keine ständische Ordnung hineinbauen; erst wenn es gelungen sein werde, die maßlose kapitalistische Dynamik zu überwinden und eine gewisse soziale Stabilität wieder herzustellen, werde sich herausstellen, welche ständischen Formen die neue Ordnung entwickeln werde. Komme es aber so weit, daß „die soziale Rangordnung ..., neu gefestigt und von der Gesellschaft allgemein und aus freien Stükken anerkannt ..., in der Form der repräsentativen Demokratie sich im Staate wieder zur Geltung bringe", dann werde sich, so meint der Verfasser, eine „korporative, die ganze Gesellschaft erfassende ständische Organisation vielleicht sogar erübrigen (92). Soweit an korporative Gebilde politischen Charakters („Ständestaat") gedacht ist und die Vereinbarkeit von politischer Demokratie und berufsständischer Gesellschaftsordnung behauptet werden soll, hat der Verfasser zweifellos recht. Sollte er allerdings (was nicht in seiner Blickrichtung liegt und ihm darum nicht zu unterschieben ist), der Meinung sein, die Überwindung der kapitalistischen Klassengesellschaft lasse sich ohne leistungsgemeinschaftliche Gliederung der Gesellschaft erreichen, so könnte ihm darin nicht gefolgt werden.

Dankenswert ist, daß der Verfasser nicht nur die politische Willensbildung, sondern auch die Verwirklichung dieses Willens, anders ausgedrückt: neben dem Verfassungsrecht auch das Verwaltungsrecht in seine Darlegungen einbezieht und so immer wieder die Verbindung mit den Bedürfnissen der Praxis herstellt. Trotz der Schwierigkeit des behandelten Stoffes liest das Werk sich leicht und angenehm und belohnt den Leser mit reicher Belehrung und einer Fülle von Anregung. Werke wie dieses vermögen wirklich politisches Interesse zu wecken und zu nähren.

O. v. Nell-Breuning S.J.

Neue Wege der Demokratie. Von Charles E. Merriam. (105 S.) Stuttgart 1948, Kurt Haslsteiner. Geb. DM 3.60.
Ihr seid das Volk! Von Reginald B. Snapp. (79 S.) Ebd. Geb. DM 3.—.

Die beiden amerikanischen Schriften, die der Stuttgarter Verlag in offenbar guter Übersetzung vorlegt, unterscheiden sich voneinander sowohl hinsichtlich des Leserpublikums, an das sie sich wenden, wie hinsichtlich des Zeitpunktes ihrer Abfassung.

Merriam wendet sich in dem Augenblick, in dem die Vereinigten Staaten in den zweiten Weltkrieg eintreten, an seine amerikanischen Landsleute, Snapp spricht drei Jahre nach Beendigung dieses Krieges zu uns Deutschen. Trotz dieses Unterschieds — und mancher Verschiedenheit in vielen Einzelheiten ihrer Theorien — ist die grundsätzliche Lehre, die wir Deutsche aus diesen beiden Schriften ziehen können, ein und dieselbe: beide warnen nachdrücklich vor den Gefahren einer Erstarrung der demokratischen Formen und vor einem Festlaufen in den ausgefahrenen Geleisen der repräsentativen Demokratie. „In der Demokratie", sagt Merriam, „steckt . . . eine revolutionäre Kraft . . . Eine freie Gesellschaft ist eine elastische Gesellschaft." Es ist notwendig, „die äußere Form unserer Demokratie entsprechend den Erfordernissen unserer Zeit von Grund auf zu erneuern; ... die sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Aufgaben unserer Demokratie im Lichte der modernen Wissenschaft und Forschung neu zu formulieren." Merriam empfiehlt vor allem die Aufgaben der Volksvertretung neu zu gestalten: Sie hat sich „nicht so sehr um Einzelfragen als um Fragen von grundsätzlicher Bedeutung zu kümmern"; der Nachdruck der Gesetzgebung hat „nicht mehr bei Einzelfragen, sondern bei einer groß angelegten Ausarbeitung allgemeiner und grundsätzlich wichtiger Direktiven" zu liegen. Das Mittel hierzu wird der Volksvertretung durch die Bestimmung der staatlichen Finanzpolitik gegeben.

Snapp ist in seinen Forderungen weit radikaler als Merriam. Er umreißt die Grundgedanken einer neuen, demokratischen Verfassung. Im ersten Abschnitt dieser Verfassung rät er durch eine entsprechende Formulierung der Grundrechte des Einzelnen und der Gemeinschaft „die wirtschaftliche Stabilität und Sicherheit zu behandeln"; im zweiten will er bei Darstellung des staatlichen Führungsapparats „die Frage der sozialen Verantwortung" behandelt wissen. „Wenn dieses soziale Ziel ganz klar definiert ist, so müßte das genügen, um den sozialen Organen der Regierung für Generationen Ziel und Richtung ihres Handelns vorzuschreiben. Wir sehen also den Sinn und Zweck einer Verfassung in der Gewährleistung wirtschaftlicher Stabilität und Sicherheit, in Volkserziehung und sozialer Verantwortung." Auch Snapp will die Aufgaben der Volksvertretung neu festgelegt wissen, die repräsentative Demokratie soll weitgehend durch die unmittelbare Demokratie ersetzt werden. So soll eine Volksabstimmung über das jährliche Regierungspro-

gramm entscheiden, das von sachverständigen Fachausschüssen, nicht mehr von parteipolitisch gebundenen Ministern ausgearbeitet wird.

F. A. v. d. Heydte.

Der Föderalismus. Von Constantin Frantz. In Auszügen herausgegeben von Walter Ferber. (88 S.) Koblenz 1948, Historisch-Politischer Verlag.

Nach dem Zusammenbruch Deutschlands haben wir wieder mehr Verständnis für die Gestalt und die Ziele des bekannten Bismarckgegners C. Frantz, von dessen 1879 veröffentlichter Schrift „Der Föderalismus als das leitende Prinzip für soziale, sittliche und internationale Organisation" hier eine wesentliche Auswahl geboten wird. Eine erstaunliche Weite und Hellsichtigkeit für den föderativen Aufbau in Gemeinden, Kreisen und Landschaften, in den Vorschlägen zur Sozialreform, über das Nationalitätenprinzip und die internationale Organisation spricht aus diesen Blättern. Gerade das letzte Kapitel über die internationale Organisation beweist viel gesunden Blick und Menschenverstand, der unseren zünftigen Gelehrten und praktischen Politikern manchmal zu fehlen schien. Gut gesehen ist der Zusammenhang mit der sozialen Ordnung, der Arbeiterfrage. Natürlich konnte Frantz die Verwicklungen der Gegenwart nicht in allen Punkten voraussehen. Darum wäre es verkehrt, bei ihm fertige Rezepte für unsere Gegenwartsnöte zu suchen.

J. Schuster S. J.

Literatur

Geschichte der griechischen Literatur, I. Teil 5. Band. Von Wilhelm Schmid. (377 S.) München 1948, Biederstein-Verlag.

In verhältnismäßig kurzer Zeit konnte der greise Gelehrte die Geschichte der klassischen Periode der griechischen Literatur mit diesem 5. Band abschließen. Zwei Hauptteile umfaßt der Band: die Geschichtsschreibung in Thukydides und den Ausgang der altjonischen Atomistik in Demokritos. Das Werk beider — das des Historikers ist uns erhalten, das des Philosophen kann nur aus Fragmenten und Zeugnissen anderer erschlossen werden — wird mit gewohnter Gründlichkeit und scharfsinniger Deutung nach Sinngehalt, Sprache und Einflußnahme auf Mit- und Nachwelt durchgearbeitet. So gewinnt der Leser die Überzeugung, daß das Erbe beider auch noch in der modernen Zeit reges Interesse beanspruchen darf: Thukydides in der Art, wie er auf Grund gewissenhafter Quellenbenützung die Wirklichkeit darstellt und durch das Aufdecken der Handlungsmotive die Zusammenhänge verstehen lehrt; Demokritos, der in seiner Atomtheorie ein umfassendes Weltbild zu schaffen versucht, wovon eine fruchtbare Anregung bis in die moderne Zeit ausgehen sollte.

Mit dieser Darstellung nimmt der Verfasser, der im Februar 1948 sein 90. Lebensjahr vollendete, Abschied von seinem Lebenswerk, das gewiß in hohem Maße die Hoffnung berechtigt erscheinen läßt, etwas beizutragen „nicht nur zur genaueren und gerechteren Einschätzung der großartigen Leistung, durch welche die Griechen den Wert und die Würde des menschlichen Daseins erhöht haben, sondern auch zur schärferen und unbefangeneren Feststellung der Grenzen ihrer Vorbildlichkeit" (Vorwort). (Siehe die Besprechung des 4. Bandes in dieser Zeitschrift, Bd. 142 [1948] S. 156.)

J. Knünz S. J.

Von der Sprache zu den Sprachen. Von Helene Homeyer. (461 S.) Olten o. J. (1947), Otto Walter. Geb. sfr. 14.20.

Jede Zeit hat ein besonderes Verhältnis zur Sprache. Bei der modernen Sprachüberflutung und der sich daraus ergebenden Sprachverwirrung und -verwilderung tut es not, sich auf den Sinn des Wortes und der Rede zu besinnen, die Sprache aus der Nähe und aus der Ferne zu betrachten, um ein geordnetes Verhältnis des Menschen zum Wort überhaupt wieder zu gewinnen. Der Mensch soll ja Hüter und Bewahrer, Ordner der Rede, Täter des Wortes sein. Die Verfasserin geht in ihren eindringenden und klaren Darlegungen von der Sprachphilosophie aus und stellt die verschiedenen Auffassungen über Ursprung des Wortes und Verhältnis von Sprache und Denken heraus. Als Entwurf wird im Umriß der Plan einer christlichen Sprachphilosophie vorgelegt (43 ff.). Der weitaus größere Teil des Buches ist der Sprachlehre mit ihren zahlreichen Hilfswissenschaften gewidmet unter Beschränkung auf die indoeuropäische Sprachgruppe; die Ergebnisse der neueren philologischen und psychologischen Sprachforschung, besonders auch der angelsächsischen, werden dabei kritisch verwertet. Die einzelnen europäischen Sprachen mit Einschluß der lateinischen und griechischen werden von ihrer Wurzel im Sanskrit her in ihrem Aufbau und mit ihren Eigentümlichkeiten gekennzeichnet. In allen

Ausführungen wird ein edler Humanismus erkennbar, der nie sein Ziel vergißt, den Menschen auch durch die Sprache und das Wort zu sich selber zu führen und ihn an seine Bestimmung zu erinnern. Das ist alles klar und klug gesagt, so daß die Lektüre des Buches zu einem erlesenen Genuß wird.

H. Fischer S.J.

Siegfrieds Schuld und das Weltbild des Nibelungen-Liedes. Von Werner Fechter. (73 S.) Hamburg 1948, I. P. Toth. Geb. DM 2.80.

Fechter sieht im Nibelungen-Lied mehr „als eine bunte Folge großartiger Bilder und Begebenheiten". Er geht davon aus, „daß ein Sinnzusammenhang die Vielfalt des Geschehens auch innerlich zur Einheit bindet" (S. 7), und verläßt damit die übliche positivistische Forschungsweise, die sich auf die Frage der Herkunft bestimmter Szenen und Motive beschränkt.

Die an sich bekannte Tatsache, daß im mittelhochdeutschen Nibelungen-Lied mehrere Schichten der Gestaltung übereinanderliegen, wird deutlich herausgearbeitet. Dem älteren Siegfriedbild des zaubermächtigen Recken steht ein jüngeres des höfisch-ritterlichen Prinzen gegenüber. Ebenso weist Brünhilds Gestalt, so sehr sie auch vom Dichter vermenschlicht wird, deutlich übermenschliche Züge auf, und dasselbe gilt in geringerem Maße auch für Hagen.

Dann geht Fechter den Beziehungen zwischen Siegfried und Brünhild nach (S. 13 ff.), die der mittelhochdeutsche Dichter voraussetzt, ohne sie zu erklären. Es handelt sich um eine seinsmäßige Zuordnung, insofern beide als Zaubermächtige einer anderen Seinssphäre angehören als die bloßen Menschen am Königshof in Worms (S. 33). So sind sie „einander zu gestaltet. Alles in ihnen ist aufeinander angelegt. Sie sind sich im wahren Sinn Ergänzung" (S. 35). Trotzdem gehen sie aneinander vorbei, indem Siegfried Brünhild zwar bei den Spielen und in der Nacht erringt, aber sie an Gunther abtritt, während er Krimhild heiratet. Darin sieht Fechter eine Schuld Siegfrieds. Schon daß er sich lügenhaft als Gunthers Vasall ausgibt, ist Schuld. Tiefere Schuld ist, daß er die ihm zur Erringung Brünhilds gegebenen Kenntnisse und Fähigkeiten mißbraucht, um Gunther in den Besitz Brünhilds zu setzen. Die eigentliche Schuld aber besteht darin, daß er aus seiner „Ordnung" heraustritt, daß er, der Übermenschliche, Zaubermächtige, die ihm zugeordnete Genossin von sich stößt und in Krimhild ein bloßes Menschenweib zur Gattin nimmt, während er Gunther (der bloß Mensch ist) den Frevel ermöglicht, sich einem übermenschlichen Wesen zu verbinden (S. 35).

Das Weltbild, das aus dieser Schuldauffassung spricht, setzt Fechter mit der „Hybris"-Idee der griechischen Tragödie in Beziehung. Dabei besteht unter anderem ein direkter Gegensatz zwischen Tantalos (der mehr sein will, als er ist und dadurch schuldig wird) und Siegfried (der weniger sein will).

Mit diesen Darlegungen geraten die Gestalten des Nibelungen-Liedes in ein eigentümliches Zwielicht: Siegfried ist der strahlende Held — und doch zugleich der luziferische Verneiner der Ordnung; Hagen der dunkle Intrigant — und doch zugleich der Vollstrecker der Gerechtigkeit.

Der letzte Teil (S. 51 ff.) sucht diese Auffassungen aus der Überlieferung des Siegfriedstoffes zu unterbauen. Wichtig ist hier die Ablehnung der heute „modernen" Auffassung, wonach das Nibelungen-Lied, so wie es vorliegt, als „geschlossenes Kunstwerk" zu verstehen sei. Es wird ausdrücklich darauf hingewiesen, daß frühere Gestaltungen des Stoffes sowohl beim letzten Dichter als auch vor allem bei seinem Publikum immer noch „durchscheinen" und zu berücksichtigen sind. Dabei geht Fechter nicht nur bis zu der Schicht zurück, in der Siegfrieds Schuld in dem genannten Sinn gestaltet wurde, sondern zieht auch den Vergleich mit der ältesten Fassung der Sage, dem alten Sigurdlied der Edda. Dort herrscht noch „ein unentwirrbares Geflecht von Schuld und Schicksal. Alle werden von einem bösen Dämon in den Wirbel von Eid und Eidbruch, von Treue und Trug hineingestoßen und treiben dadurch in ihr Verderben" (S. 71). Im Weltbild unseres Dichters dagegen herrscht der Glaube „an eine gerechte Ordnung" (S. 72).

H. Jansen-Cron S.J.

Goethe: Die Schriften zur Naturwissenschaft. Vollständige, mit Erläuterungen versehene Ausgabe, herausgegeben im Auftrage der Deutschen Akademie der Naturforscher zu Halle. 1. Abteil.: Texte. 1. Bd.: Schriften zur Geologie und Mineralogie 1770—1810. Herausgegeben von Günther Schmid mit 20 Tafeln gr. 8° (393 S.) Weimar 1947, Hermann Böhlaus Nachfolger.

Die Texte erfordern zum Studium den Erläuterungsband. Die chronologische Anordnung ist nur äußerlich zu verstehen. Das zeigt sich etwa in dem Abschnitt (S. 2) „Fossilien sind keine Naturspiele". Der Text geht über das Jahr 1770, ist aber aus dem 11. Buche von Dichtung und Wahrheit ge-

nommen. Hier spricht Goethe von seiner Abneigung gegen Voltaire als den Revolutionär, der die heiligen Bücher und die Pfaffen herabsetzte, wie er die Natur und Gottesgesetze leugnete. Voltaire war „Vulkanier", Goethe aber „Neptunier". Er erkannte gegenüber dem revolutionären Geiste das Kontinuitätsgesetz in der Natur. Er feierte den Granit als die Grundfeste der Erde und den Altar, auf dem er dem „Wesen aller Wesen" seine Huldigung darbrachte.

Einen großen Teil nehmen die Nachrichten über den Bergbau zu Ilmenau ein, der Goethe mehr beschäftigte, als sein wirtschaftlicher Ertrag rechtfertigen konnte.

Aus den Bildtafeln kann man ersehen, daß Goethe kein technisch durchgebildeter Zeichner war, aber für das Wesentliche einen größeren und treffenderen Blick hatte, als ihn etwa die Abbildungen auf der Tafel XII verraten. Der Herausgeber hat sie als „möglicherweise von Kniep" bezeichnet.

F. Braig

Friedrich Schiller: Gesetze, Freiheit, Menschentum. (80 S.) — **Madame de Staël: Deutschland und Frankreich.** (94 S.) Hamburg 1947, Hoffmann und Campe. Brosch. je 2.20 DM.

Diese beiden Bändchen sind herausgegeben von Prof. Brinckmann in der ausgezeichneten, von ihm vor etwa zehn Jahren begründeten Reihe „Geistiges Europa", die die geistigen Beziehungen zwischen den europäischen Nationen vertiefen soll.

Der Band über Schiller enthält neben einer erklärenden Einleitung eine den drei im Titel enthaltenen Grundgedanken entsprechende Auswahl von Stellen aus den Prosaschriften des Dichters, die hierdurch in einer neuen Aktualität für unsere Zeit erscheinen und das „gemeinsam Europäische" in der Gedankenwelt Schillers herausheben.

Der zweite Band bringt eine zweisprachige Auslese aus Madame de Staëls Buch „De l'Allemagne". Hier sind Worte dieser geistreichen Frau über Deutschland und Frankreich in ihren literarischen, künstlerischen, philosophischen und religiösen Beziehungen zusammengestellt, mit besonderem Blick auf ihre Bedeutung für unsere Zeit. Der Herausgeber kennzeichnet seine Absichten im Nachwort treffend folgendermaßen: „Das französische Buch der Schweizerin über Deutschland", ein „Lehrbuch und Mahnbuch", das „Frankreich auf die unerschöpfliche Kraft Deutschlands, Deutschland auf die seit Jahrhunderten gepflegte Kultur Frankreichs hinweist, weil es Vorzüge und Fehler beider Nationen aufdeckt, die gegenseitiges Verstehen fördern wie hindern".

H. Gorski S. J.

Kulturpolitische Aufsätze von Adalbert Stifter. Herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Willi Reich. (175 S.) Einsiedeln 1948, Benziger. Gebunden sfr. 10.40

Solange wir noch keine Gesamtausgabe von Stifter haben, müssen wir für jede Einzelveröffentlichung dankbar sein. Reich sammelt hier die wichtigsten Aufsätze (über Stand und Würde des Schriftstellers, über den Staat, Recht, Schule) nach der Ausgabe von Gustav Wilhelm. Stifter als der Mann des Maßes und der Freiheit, aber auch der Mann der Muße und Besinnlichkeit, kann uns allen Erzieher werden in der gegenwärtigen Zeit, besonders aber in unserem Bemühen, die Jugend zu bilden und das öffentliche Leben sittlich umzugestalten.

H. Becher S. J.

Freundes Lieb' und Treu'. 250 Briefe Eduard Mörikes an Wilhelm Hartlaub. Herausgegeben von Gotthilf Renz. (445 S.) Leipzig 1938, Leopold Klotz.

In diesen Briefen Mörikes an seinen „Urfreund" (vgl. diese Zeitschrift Bd. 140, Heft 12) spiegelt sich sein dichterisches Werden; über die Entstehung seiner Werke geben sie wesentliche Aufschlüsse. Auch Mörike ist „Gelegenheitsdichter", ähnlich wie Goethe. Der Anspruch durch ein Ereignis oder eine Person weckte in ihm oft die entscheidenden Gedanken, Stimmungen und Bilder. Sein tiefes Sehnen nach Liebe und Freundschaft zeigt sich besonders in diesem Briefwechsel, der durch 56 Jahre seines Lebens geht.

Mörike litt schwer durch Verstimmungen zwischen ihm und seinen Angehörigen und Freunden. Das wirkte sich besonders aus in seinem religiösen Innenleben. Daß Mörike mit seiner Schwester Klara einen Hausaltar errichtete mit einem Reliquienkreuz und dem Bilde der Mutter Gottes, erregte bei Hartlaub und anderen Freunden die Befürchtung, er könnte katholisch werden. Daher wurde die Eifersucht der Freunde auf das katholische Gretchen von Speeth, das er heiratete, für Mörike zur besonderen seelischen Qual. Aus diesen Erfahrungen einer bitteren seelischen Einsamkeit hat er die bekannten, von Hugo Wolff vertonten Verse geschrieben:

Kann auch ein Mensch des anderen auf der Erde
Ganz, wie er möchte, sein?
Auch Mörike hat das Geheimnis des Kreuzes erfahren.

F. Braig

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Amsterdamer Ökumenisches Gespräch, Bd. 1—4 (je 250 S.) Tübingen, Furche-Verlag. Geb. je DM 9.80.

Arnold, Die Frau in der Kirche. (128 S.) Nürnberg, Glock & Lutz, Kart. DM 4.20.

Augustinus, Die Enthaltsamkeit. Die ehebrecherischen Verbindungan. (61 u. 82 S.) Würzburg, Augustinus-Verlag. Geb. je DM 5.40.

Augustiny, Tod und Wiedergeburt des Dichters. Versuch über Novalis. (40 S.) Gütersloh, Bertelsmann.

Berkenkopf, Von der Macht. (100 S.) Freiburg, Herder. Geb DM 3.20.

Birker, Macht, Freiheit und Wissenschaft. (86 S.) München, Nymphenburger Verlagshandlung. Br. DM 4.50.

Brems-Moßhammer, Das Wort an die Jugend, 1. Bd.: Christus, der Weg zum Vater. (334 S.) Augsburg, Naumann. Geb. DM 9.—.

Brentano, August Wilhelm Schlegel, Geschichte eines romantischen Geistes. (296 S.) Stuttgart, J. G. Cotta. Geb. DM 10.—.

Bultman-Schniewind-Barth, Entmythologisierung. (102 S.) Stuttgart, Evang. Verlagswerk. Kart. DM 4.—.

Burg, Don Bosco und seine Pädagogik. (119 S.) Münster, Regensberg. Geb. DM 5.60.

Camoes, Die Lusiaden (Auswahl und Übertragung von Fhr. v. Taube). (132 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM 3.80.

Claudius, Mattias, Gedichte. (102 S.) Urach, Portverlag. Geb. DM 3.—.

Corsten, Kölner Aktenstücke zur Lage der kath. Kirche in Deutschland 1933—1945. (352 S.) Köln, Bachem. Kart. DM 14,50 geb. 17.50.

Ebner, Das Wort ist der Weg. Aus den Tagebüchern. (242 S.) Wien, Thomas-Morus-Presse. Geb. S. 25.20.

Ehrenberg, Heimkehr nach Deutschland. Fragmente aus dem christl. Gespräch zwischen Briten und Deutschen. (103 S.) Gütersloh, Bertelsmann. Kart. DM 2.—.

Feuling, Hauptfragen der Metaphysik. (572 S.) Heidelberg, Kerle. Geb. DM 12.80.

Fremgen, . . . und dann Zarathustra? Ein Buch für einen und alle. (320 S.) Gütersloh, Bertelsmann. Geb. DM 12.—.

Gallus, Interpretatio Mariologica Protoevangelii (Gen. 3,15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum. (215 S.) Romae, Herder. Br. DM 7.—.

Gandon, Der letzte Weiße. Roman. (340 S.) Urach, Portverlag Geb. DM 6.50.

Gluth, Buch meiner Jugend. Erinnerungen eines Münchners. (268 S.) München, Ehrenwirth. Geb. DM 9.—.

Gnomon, Kritische Zeitschrift für die gesamte klassische Altertumswissenschaft. München, Biederstein-Verlag. Jährlich 4 Doppelhefte, vierteljährl. DM 9.—.

Gogarten, Die Verkündigung Jesu Christi. (545 S.) Heidelberg, L. Schneider. Geb. DM 19.50.

—, Die Kirche in der Welt. (186 S.) Ebd., Geb. DM 7.20.

Görres, Gespräch über die Heiligkeit. (91 S.) Frankfurt Main, J. Knecht. Kart. DM 3 80.

Götz, Perspektiven der Liebe. Betrachtungen über Sexus, Eros und Agape. (160 S.) Heidelberg, Gral-Verlag. Geb. DM 5.90.

Gräf, Trost im Leid. (165 S.) Augsburg, Naumann. Geb. DM 5.30.

Grundmann, Begabung im Zahlenbild. Ein Beitrag zur Begabungsforschung. (142 S.) Recklinghausen, Bitter. Geb. DM 5.90.

Hagen, Prinzipien des kath. Kirchenrechts. (400 S.) Paderborn, Schöningh. Geb. DM 10.80.

Hauck, Die Entstehung des Neuen Testaments. (291 S.) Gütersloh, Bertelsmann. Geb. DM 6.80.

Heinz, Ein neuer Weg. Ein Beitrag zur Lösung der sozialen Frage. (97 S.) Ratingen, A. Henn. Kart. DM 2.80.

Hengstenberg, Christliche Askese. (315 S.) Heidelberg, Kerle. Geb. DM 7.80.

—, Grundlegung zu einer Metaphysik der Gesellschaft. (201 S.) Nürnberg, Glock & Lutz. Kart. DM 5.20.

Housman, Victoria Regina. Eine dramatische Biographie. (383 S.) Ulm, Münster-Verlag. Geb. DM 9.80.

Howe, Glaube und Forschung, 1. Folge (149 S.) Gütersloh, Bertelsmann. Kart. DM 3.50.

Just, Rußland in Europa. Gedanken zum Ostproblem der abendländischen Welt. (306 S.) Stuttgart, Deutsche Verlagsgesellschaft. Geb. DM 9.80.

Kanthack, Max Scheler. Zur Krisis der Ehrfurcht. (328 S. Berlin, Minerva-Verlag. Geb. DM 7.50.

Keller, Gottfried, Gedichte. (102 S.) Urach, Portverlag. Geb. DM 3.—.

Kempter, Augustinus an seine und unsere Zeit. Die Kirche im Umbruch der Welt. (32 S.) Schramberg, A. L. Ackermann. Kart. DM 1.80.

Kirchgäßner, Pfarrgemeinde und Pfarrgottesdienst. (124 S.) Freiburg, Herder. Kart. DM 3.60.

Krabbel, Die christliche Frau. Jahrbuch im Dienste christl. Frauenstrebens. (183 S.) Münster, Regensberg. Geb. DM 6.50.

—, Selig sind des Friedens Wächter. Kath. deutsche Frauen aus den letzten 100 Jahren. (257 S.) Ebd. Geb. DM 6.80.

Kühne, Vom Aufbruch echter Liebe. (94 S.) Tübingen, Furche-Verlag.

Lill, Dein Antlitz suche ich. (75 S.) Heidelberg, Gral-Verlag. Kart. DM 2.40.

Lindemann, Hölderlin heute. (188 S.) Berlin-Hannover, Minerva-Verlag. Kart. DM 2.75.

Lübke, Großes Herz auf Wanderschaft. Ein Kolping-Leben. (96 S.) Bonn, Dümmler. Geb. DM 4.20.

Maldonado, de Guevara, La Maiestas Cesarea en el Quijote (102 S.) Madrid, Instituto Miguel de Cervantes.

Martin, Der heroische Nihilismus und seine Überwindung. Ernst Jüngers Weg durch die Krise. (267 S.) Krefeld,

Mohr, Weltbild und Weltanschauung eines Arztes. (694 S.) Mannheim, N. Wohlgemuth. Geb. DM 18.80.

Molière, Dramen, 3 Bde (je 244 S.) Urach, Portverlag. Geb. DM je 7.50.

Mommsen, Größe und Versagen des deutschen Bürgertums 1848/49. (226 S.) Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt. Geb. DM 11.50.

Moreau, Histoire de l'Eglise en Belgique, Bd. 4 (1378—1559). (516 S.) Bruxelles, Museum Lessianum.

Müller-Freienfels, Der Mensch und das Universum. (239 S.) München, Nymphenburger Verlagshandlung.

Neumann, Der Teufel. Roman. (395 S.) Berlin, C. Habel

Neumann-Duesberg, Das gesprochene Wort im Urheber und Persönlichkeitsrecht. (205 S.) Münster, Regensberg Geb. DM 9.80.

Noppel, Aedificatio Corporis Christi. Aufriß der Pastoral. (258 S.) Freiburg, Herder.

Peterich, Kleine Mythologie. Die Götter und Helden der Germanen. (189 S.) Freiburg, Badischer Verlag. Geb. DM 5.40.

Pfister, Das ungelöste Wahlproblem. (48 S.) München, R. Pflaum. Kart. DM 1.80.

Rahner, Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit. 2. Auflage. (126 S.) Graz, A. Pustet. Geb. DM 6.—.

Reiner, Das Prinzip von Gut und Böse. (36 S.) Freiburg, K. Alber. Kart. DM 1.20.

Roques, Schattenriß einer kommenden Medizin. (60 S.) Berlin-Honnover, Minerva-Verlag. Kart. DM 1.80.

Roßmann, Wissenschaft, Ethik und Politik. (175 S.) Heidelberg, L. Schneider. Br. DM 4.80.

Samhaber, Die Neue Welt. Wandlungen in Südamerika. (108 S.) Freiburg, Bad. Verlag. Geb. DM 4.80.

Schilling, Grundriß der Moraltheologie. (253 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM 16.—.

Schmidt-Pauli, Hiersein ist herrlich. Erläuterungen zu Rilkes Duineser Elegien. (255 S.) Konstanz-Nußdorf, Internat. Verlag. Geb. DM 11.—.

Schmitt, Die Fuldaer Wandmalerei des frühen Mittelalters. (59 S., 16 Tafeln). Fulda, Parzeller. Kart. DM 7.—.

Scholastik, Vierteljahrschrift für Theologie und Philosophie. 20.—24. Jg., Hft. 1. (160 S.) Freiburg, Herder.

Schürmann, Aufbau und Struktur der neutestamentlichen Verkündigung. (56 S.) Paderborn, Schöningh. Kart. DM 1.20.

Schweitzer, Goethe. Drei Reden. (68 S.) München, Biederstein-Verlag. Kart. DM 2.80.

Siegfried, Die Schweiz. Eine Verwirklichung der Demokratie. (190 S.) Stuttgart, Hirzel. Geb. DM 12.—.

Stratmann, Die Heiligen und der Staat. 1. Bd.: Jesus Christus. (170 S.) Frankfurt/Main, J. Knecht. Geb. DM 7.—.

Glaube und Heimat

Von G. FRIEDRICH KLENK S. J.

Als das junge Christentum sich auf der Erde auszubreiten begann, traf es Menschen an, die im geistigen und oft auch im dinglichen Erbe ihrer Vorfahren nicht mehr zu Hause waren. Eine Atomisierung menschlicher Gemeinschaften hatte begonnen. Im riesigen Völkerkessel des Römerreiches dampfte und schwelte es von Wirkung und Gegenwirkung der sich mischenden Kulturen und Rassen wie im Schmelztiegel einer chemischen Versuchsanstalt. Die Weite in Bildung und Wissen, die Einheit in Recht und Gesetz waren zwar groß, groß auch die Möglichkeiten des Handels und des Verkehrs, aber alles hatte an Kraft und Tiefe verloren. Die Menschen wurden geistig und religiös weithin zu Nomaden, die ohne innere Sicherheit zwischen der Unzahl weltanschaulicher Möglichkeiten umherirrten. Die Götter und Geister des Indus, des Nils, um Euphrat und Tigris, von den Küsten Sidons und Tyros, den griechischen Inseln und Buchten bis zum Tiber und weiter bis zu den Säulen des Herkules kreisten in schillernden wechselnden Farben um die Sinne der hellenistisch-römischen Weltbürger. Es war ein Tanz ebenso zauberhaft berückender wie wesenloser Irrlichter.

Bis das Licht in die Welt kam und in der Finsternis leuchtete und denen, die es aufnahmen, Macht gab, Kinder Gottes zu werden. Die Nomaden der antiken Spätzeit konnten wieder eine Seelenheimat finden. Aber auch die Erde sollte im Lichte der göttlichen Gedanken neu geordnet werden. Augustinus entwarf die Idee seines Gottesstaates, der, im Raume der alten Welt nicht mehr ausführbar, der Bauplan des kommenden Abendlandes wurde. „Dein Wille geschehe wie im Himmel also auch auf Erden." Die antike entwurzelte Gesellschaft ging den Weg der Vergänglichkeit, die neuen Gemeinwesen unter Führung junger, aus vorgeschichtlichem Dunkel auftauchender Völker waren zu begründen und nach christlichen Grundsätzen zu gestalten. Dies war die Aufgabe.

Die eine, übernationale, allumfassende christliche Kirche ging ans Werk. Eingedenk ihrer Sendung, allen alles zu werden, um sie für Christus zu gewinnen, sehen wir von Anfang an ihre Missionsmethode: Einheit des Glaubens und des Lehr- und Hirtenamtes, weitgehende Einheit der Liturgie, im übrigen Anpassung an die Eigenart der zu erziehenden Völker und ihrer Bedürfnisse. Wo es nötig ist, übernimmt sie auch die Sorge oder doch Mitsorge für das zeitliche Wohl. In der Dynamik evangelischer Sendung und augustinischer Gedanken, die in der Kirche lebendig sind,

wird der kühne Versuch unternommen, die Erde wirklich zu einem Bestandteil des Reiches Gottes zu machen. Alle Gebiete des Daseins, alle Bereiche des Seins sollen unter dem milden Szepter Jesu Christi stehen.

Nun ist alles Geistige unter uns Menschen nur mitteilbar im Kleide sinnenhafter Zeichen, seien es Laute, Gesten, Spiel der Gebärden, Ausdruck der Augen. Auch noch die sinnenfernste geistige Ideenschau kann nur im Gewande des Körperlichen, mit Mitteln, die der sichtbaren greifbaren und hörbaren Welt entnommen sind, die Tore zum Mitmenschen öffnen. Es sind durchseelte, aber stets sinnenhafte Mittel. Auch die feinste moderne oder antike Kultursprache steht unter diesem Gesetz. Der Leibhaftigkeit des Menschen entspricht die Leibhaftigkeit seiner Rede und seines Verstehens fremder Rede. Unser Geist kann sich nur in den Formen oder besser der Formung des Weltlichen offenbaren, ja sein Selbstwerden hängt immer schon davon ab, daß die mitdaseienden Personen durch das Mittel des beseelten Sinnlichen ins Zwielicht seiner Kindheit hineinreden und ihn zu bewußtem geistigem Leben erwecken.

Auch Gottes übernatürliche Offenbarung an uns ging den Weg der Sprache. Nur wenige waren unmittelbar schauende Zeugen; zu den übrigen spricht er durchs Wort der menschlichen Sprache auch die tiefsten Geheimnisse seiner Gottheit aus. Wie im Spiegel und Gleichnis, aber doch in Wahrheit drücken Begriffe und Urteile unseres Denkens und Sprechens Wirklichkeiten Gottes aus, und der Mund seiner Boten legt sie uns in gesprochenen Wortgefügen vor. Noch mehr: Gott selbst wird im Ewigen Worte Fleisch. Das tiefste innergöttliche Mysterium wird greifbar im Menschensohn.

Der in der Kirche fortlebende Christus ist diesen Weg weitergegangen und mit ihm die ganze Schar seiner Boten und Heiligen. Sie drangen in die entlegensten Wildnisse Europas vor, fällten Urwaldriesen, bauten Kirchen, Kapellen und Schulen, und über friedlos heidnischem Land begannen die Glocken des Gottesfriedens zu läuten. Es entspann sich der Kampf zwischen Hölle und Himmel, Geist und Fleisch, ungebändigter Naturdämonie und demütiger Gottesliebe. Das Kreuz warf einen hellen warmen Schein wie von einer anderen Welt in den finsteren Schrecken unwirtlicher Zonen und in die harten Herzen roher Kraftmenschen. Nicht nur die Menschen, auch die Landschaft wurde geheiligt. Volk und Land änderten unter der geduldigen Pflege der Glaubensboten mählich ihr Antlitz. Selbst dort, wo das Christentum auf alte Kulturlandschaften trifft, prägt es sie um und stellt die Denkmale der Vergangenheit in einen neuen Horizont.

Die ersten großen Pioniere, die das europäische Neuland für christliche Offenbarung und Lebensgestaltung erschlossen, waren Mönche, allen voran die Söhne des hl. Benedikt. Alles erneuern in Christus! Alles unter die Herrschaft Christi stellen! Das war ihre Losung. Es war der Versuch, den augustinischen Gottesstaat, das Reich Gottes auf Erden,

in einer totalen Weise zu verwirklichen. Später haben Prämonstratenser, Zisterzienser, Trappisten und andere religiöse Genossenschaften die benediktinische Arbeit im selben Sinne weitergeführt. Christliche Fürsten, große Bischöfe und eifrige Domkapitel haben zu dem Kunstwerk, gewoben aus Gnade und Menschentum, aus Glauben und Naturkraft beigetragen.

Das Wort ist Fleisch geworden. In einem immer weiteren Sinne wird dies wahr. Jesus Christus, seine Mutter, die Schar seiner Jünger und Nachfolger wandern nicht mehr nur durch das Heilige Land um den Jordan; man sieht ihre Fußspuren gleicherweise in den Abruzzen, im Schwarzwald, in den Bergdörfern der Pyrenäen und der Alpen, an der Weichsel und im Böhmerwald. Und all das ist unter ihren gesegneten Schritten heiliges Land geworden. Geheiligt nicht nur in einem allgemeinen Sinne, sondern auch in jenem besonderen: Unser Herr, Unsere Liebe Frau und unsere Heiligen haben die Eigenart des Ortes und des Landes wie einen kleinen Zierat auf ihre Gestalt geheftet, die dadurch nichts von ihrer allgemein kirchlichen Größe eingebüßt hat. Wenn unser einfaches gläubiges Volk von der Muttergottes zu Maria Einsiedeln spricht oder vom Herrn im Elend in der Wieskirche, wenn die Italiener reden von der Madonna del Divin' Amore oder der Madonna di Pompei, wenn die Katholiken in den Ländern um den Niederrhein zu Unserer Lieben Frau von Kevelaer ziehen — so sind das mehr als kindlich-naive Redeweisen. Es wird ausgedrückt, daß jene Orte durch ein besonderes Wirksamwerden übernatürlicher Kräfte geheiligt sind. Es sind Gnadenorte.

Wer je mit einer Pilgerschar oder auch allein einem solchen Gnadenort entgegenwallte, wird es empfunden haben: die ganze Umwelt dieses Ortes trägt einen stillen Abglanz seines Segens. Selbst wenn man über die kahlen Rücken der Sabinerberge hinter Tivoli, zwischen Geröll und versengten Grasbüscheln der unbarmherzigen Sommersonne des Südens preisgegeben dahinzieht, berührt es wie das Rauschen frischer Quellen, wenn in der Einöde, auf einem Schroffen über den Abhang hängend, die einsame Wallfahrtskirche der Mentorella auftaucht. Dort wohnt die Madonna der armen Berghirten mit ihrem göttlichen Kinde. Mag ihnen elektrisches Licht, Telefon und oft sogar frisches Wasser fehlen, mögen sie vielleicht weder lesen noch schreiben können, sie haben eine Königin der Wildnis unter sich, deren Haus wie eine Trutzburg im zerklüfteten Gebirge steht und weithin allen Betrübten und Verlassenen Trost und Heimat ist. Und hat nicht jeder Winkel der Erde Heilige geboren, die als Kinder dieser Orte, dieses Volkes eingegangen sind in die Verehrung des ganzen katholischen Erdkreises?

So haben die religiösen Kräfte die Seelen und ihr Land geheiligt, und vielleicht ist nirgendwo das Heimatgefühl so tief, so innig, so durchsponnen von übersinnlichen Werten wie im christlichen Menschen, vorab im katholischen. Es ist ein Eingewurzeltsein in eine Landschaft, eine

Volkschaft und ein Brauchtum, die von religiösen Kräften mitgestaltet und durch Jahrhunderte, ja manchmal Jahrtausende besonnt und betaut worden sind durch die gerade hier geschehene Epiphanie der christlichen Botschaft.

Hatten zuerst Menschen als Boten Christi, im harten Kampfe mit dem tiefeingewurzelten Heidentum und den finsteren Leidenschaften des natürlichen Menschen, Völkern, Stämmen, Sippen und Landschaften das heilige Zeichen des Kreuzes aufgedrückt und sie so zur christlichen Heimat gemacht, so wurde im Laufe der Zeit diese Heimat selbst Trägerin und Vermittlerin des überkommenen christlichen Erbgutes. Sie legte sich wie ein Schirm warmer Geborgenheit um ihre Kinder und trug sie durchs Leben. Viele Kämpfe der Altvordern blieben ihnen erspart.

Diese fraglos christliche Daseinsweise war ein besonderes Geschenk des Himmels an das Abendland. Selbst als sie durch Spaltung gelockert und in neueren Zeiten vom Unglauben gesprengt worden war, hatten wir immer noch große Landstriche, deren Antlitz christlich und katholisch blieb. Hierher durften sich die Kämpfer von den weltanschaulichen Fronten zurückziehen, wenn sie müde geworden waren, hier durften sie Helm und Harnisch abschnallen, die Waffen beiseite legen und Frieden atmen, den Frieden der Kinder, die zu Hause sind. Es war eine große Gnade.

Da es nun aber in den äußeren geschichtlichen Formen des christlichen Lebens keine absolut beste gibt und von allen Dingen keine die Verheißung unverwelklicher Dauer hat, dürfen wir uns nicht wundern, daß auch in dieser christ-katholischen Geborgenheit sich Gefahren entwickelten. Die nämlich, daß der ungestörte Gottesfriede manche Christen allmählich des Kampfes entwöhnte, daß die Fraglosigkeit und Selbstverständlichkeit des Besitzes sich mählich in Lauheit und Gleichgültigkeit verwandelte. Daß die Heimat den Gläubigen hinderte, das zu erwerben, was er besaß. Das religiöse Stilleben war erkauft worden durch den Preis jahrhundertelanger Kämpfe, den unsere christlichen Ahnen ausgefochten hatten; der Enkel erntete mühelos die Früchte. Würde er standhalten, wenn unversehens eine harte Prüfung über ihn käme? Die Gefahr bestand seit langem. Sie war jedoch bis vor einigen Jahrzehnten praktisch weniger bedeutsam. Ungleich größer war der Gewinn unserer geschlossenen katholischen Lebensräume. Millionen Menschen wurden durch die Kraft der christlichen Heimat, die sie gebar, zu Menschen erzog und im Zeichen des Kreuzes zur letzten Ruhe bettete, für das ewige Leben gewonnen; Millionen, von denen wir nicht wissen, ob sie in einer anderen Umwelt den Stürmen der Leidenschaft und den Anfechtungen ungläubiger Agitatoren standgehalten hätten. Auch die Umgebung, in der man aufwächst, gehört in den Bereich der Gnadenführung. Es war trotz allem Problematischen der Folgezeit ein gewaltiger und gottgewollter Versuch, das Angesicht der Erde bis in die letzten Winkel der Wälder, bis ins alltägliche Brauch-

tum der Menschen, bis zu den entlegensten Höhen der Berge im christlichen Geiste zu erneuern. Die Kreuze über den Gletschern, die einsame Kapelle am Wege, das Bildstöckl im Waldesgrunde sind mehr als nur äußere religiöse Zeichen. Sie reden von der Seele einer Landschaft und des Volkes, das in ihr wohnt. Aus ihnen spricht der Geist des christlichen Lebens und klingt der Stundenschlag einer durch Ewigkeitsglauben geheiligten Zeit. Heimat als Einheit von geformter Landschaft, Brauchtum, Sippe und Volksgemeinschaft ist ihrem Wesen nach eng aufs Göttliche bezogen, weil es eine natürliche Einheit ist, die stets auf den Schöpfer der Natur verweist. Daher ist sie, die Heimat, auch so symbolkräftig für die Wahrheiten der christlichen Offenbarung. Kein Wunder, daß christusfeindliche Mächte im Zuge der Entchristlichung ihrer Machtsphäre häufig darauf verfallen, ihren christlichen Untertanen oder auch anderen Völkern die Heimat zu nehmen. Sie wissen, daß der atomisierte, entwurzelte Mensch leichter der Gottlosigkeit und damit ihrer Willkür verfällt, als der Mensch, der in Heimat und Erde verwurzelt ist.

Eine Krise des christlichen Heimatbewußtseins ergab sich einmal durch die Auswanderung nach fernen Gebieten und zu fremden Völkern; dann durch die Abwanderung in die Industriestädte; sie droht endlich in der Gegenwart, wo Millionen von Menschen aus ihrer Heimat vertrieben worden sind, zur Katastrophe des christlichen Menschen zu werden.

Je inniger und tiefer sich Brauchtum, Volkstum und Landschaft mit den Formen des religiösen Lebens verschmelzen, desto gesicherter ist der in der Heimat aufwachsende Gläubige, und desto gefährdeter wird er, wenn er aus dieser natürlich-übernatürlichen Lebenseinheit herausgerissen und in eine neue, ihm fremde Umwelt versetzt wird. Dies umsomehr, je weniger er sich eines solchen Umbruchs versehen hat, d. h. je gewalttätiger dieser Ausbruch vor sich geht. Gefährdet waren bereits die Massen europäischer Auswanderer, die im letzten Jahrhundert die Küsten der amerikanischen Länder anliefen, um sich dort eine neue Existenz zu schaffen. Es war nicht so leicht, für die da und dorthin in die Urwälder ziehenden Siedler oder die Handwerker und Händler, die in den pilzartig aufschießenden Städten untertauchten, eine angemessene Seelsorge einzurichten. Weniger schwierig war es, wo viele Familien derselben Volks- oder Stammesgruppe siedelten. Immerhin haben wohl alle christlichen Bekenntnisse, denen die Auswanderer ursprünglich angehörten, gewaltige Verluste erlitten. Es waren nicht nur Verluste der Konfessionen, sondern auch absolute, d. h. Verluste der christlichen Substanz selbst, zum Schaden der Ausgewanderten und ihrer Nachkommen.

Gefährdet waren im europäischen Raum die vom Lande in die Industriestädte abwandernden Menschen. Auch hier blieb die seelsorgliche Betreuung hinter den Forderungen religiösen Notstandes weit zurück. Nehmen wir aber einmal an, es wären sowohl in den überseeischen Sied-

lungsländern als auch in den europäischen Großstädten stets die erforderliche Anzahl von Seelsorgern, Kirchen und Anstalten vorhanden gewesen, so hätte doch gleichwohl ein brennendes Problem fortbestanden: die Einwurzelung der Verpflanzten in eine ihnen völlig oder doch weitgehend fremde landschaftliche, geistig-kulturelle und — bei den Auswanderern — oft auch sprachlich-völkische Umwelt. Wo der Mensch Natur und Kultur stets in Lebenseinheit mit der Religion in sich aufgenommen hat, bzw. Religion stets in existentieller Einheit mit Natur und Kultur, muß die Krise in einem Teil dieser Einheit fast notwendig zur Krise in den übrigen führen.

Wenn ein Bauer vom Bodensee oder ein Landarbeiter aus der römischen Campagna plötzlich nach San Francisco oder an den Missisippi verschlagen wird, so zerbricht ihm eine einheitliche, jahrtausendalte Lebensform. Ob er sich dessen bewußt wird oder nicht, er wird als Gesamtmensch eine Krise zu überstehen haben, die auch in sein Leben als Christ eingreift. Wird er sich mit allen natürlichen und übernatürlichen Werten durch diese Krise hindurchretten? Der Contadino sieht nicht mehr die alte sommerlich gelbe oder winterlich grüne Landschaft, an deren Rande sich der Schattenriß der ewigen Roma erhebt, die ihm erzählt von ihren marmorkühlen Basiliken und dem Feste ihrer in Gold und Silber leuchtenden Barockaltäre, von den silbernen Posaunen, die an hohen Tagen in St. Peter ertönen, und von den Geheimnissen ihrer Grotten und Grüfte, wo Tausende von Heiligen ruhen. Er weiß, daß die santa messa das Wichtigste ist und daß man zur Madonna überall beten kann, aber eine Meßfeier zu Chicago oder Los Angeles wird ihm doch nicht das gleiche sein wie am Tiber und eine neumodische Marienkirche nicht dasselbe wie das kleine Heiligtum der Madonna auf dem anmutigen Hügel inmitten seines heimatlichen Gaues. Und der Landmann vom schwäbischen Meer trägt mit sich das Antlitz Gottes, wie es dessen Finger seit tausendfünfhundert Jahren ins alemannische Land geschrieben, mit seinen alten Städten und Münstern, dem Glockenklang heiliger Wallfahrtsstätten, die über dem Voralpensee zum schneeigen Säntis hinüberklingen, und der Feierstille der altvertrauten Dorfkirche, um die sein und seiner Ahnen Leben kreiste in Freude und Leid, Opfer und Entsagen, Sünde, Schuld und Vergebung. Auch er muß in der neuen Welt „in Krise" geraten. Denn der Weg zum himmlischen Vater ist weiter und schwieriger im fremden Land.

Einen ähnlichen Umschlag der Gesamtsituation können wir feststellen, wenn Leute von ländlichen Bezirken in die großen Industriestädte abwandern. Es ist vieles darüber geschrieben und gesprochen worden, daß das dörfliche und kleinstädtische Christentum rein katholischer Gegenden im Großstadtleben versage, daß hier die ländliche Seelsorge versagt habe, daß das kämpferische Selbstbewußtsein des überzeugten Christen fehle, kurz, daß die Zuwanderer nicht diasporareif seien. Es soll hier mit diesen Ansichten nicht gerechtet, sondern darauf hingewiesen werden,

daß die Problematik schon jenseits alles persönlichen Versagens vorhanden ist. Allein die Verpflanzung aus dem heimatlichen Mutterboden mit seiner traditionsgeformten Gebundenheit in den Dünensand des modernen, großstädtischen Ideenmarktes, wo alles in Fluß und nichts zu bestehen scheint, mußte bisher fast naturnotwendig die Krise herbeiführen.

Es handelte sich bei den verpflanzten Menschen um nichts Geringeres als um die Verneinung oder zum mindesten In-Frage-stellung einer tausendjährigen Geschichte. Was die Kinder des Landes im Brausen der düsteren, beengenden Straßenschluchten des Stahl- oder Kohlenzentrums noch heimatlich ansprach, waren vielleicht die Gestalten der Heiligen in der Kirche und das Leuchten des ewigen Lichtes vor dem Tabernakel — vielleicht auch sie nicht mehr, weil sie stilfremd wirkten —, und zwischen dieser Welt, welche die Heimat darstellte, und der anderen, die draußen den Tag mit betäubendem Lärm erfüllte, mußte es zur Auseinandersetzung kommen. Ein ‚Sowohl als auch' war durchaus möglich, aber schwierig ohne geistliche Führung und schwer auch, wenn es nicht gelang, ein Stück Heimat auch ins Alltagsleben des „Umsiedlers" hinüberzuretten. Dieses ‚Sowohl als auch' von technisierter Welt und Religion ist allerdings bis heute praktisch nur ein ‚Sowohl als auch' der Vereinbarkeit im Einzelmenschen, keine Synthese von technischer Zivilisation und religiösem Geiste, aus der allein eine neue menschliche Kultur entstehen könnte.

Unsere christlichen Organisationen haben in der neuzeitlichen Großstadtseelsorge Hervorragendes geleistet; man durfte hoffen, daß mit vereinten Kräften die Umschichtung und der Übergang vieler Teile unseres Volkes vom überlieferungsgebundenen Leben zum atomisierten Dasein buntgewürfelter Handels- und Industriezentren einigermaßen bewältigt werden könne. Wenigstens soweit, daß er in keine allgemeine religiös-weltanschauliche Katastrophe ausarte.

Dann kam das Dritte Reich, nach zwölf Jahren sein Zusammenbruch und die Flut der Vertriebenen und Geflüchteten. Alle menschliche Berechnung brach zusammen; es drohte das nackte Chaos. Wir haben keine Zeit mehr, uns in langsamer Umstellung von den überkommenen Lebensformen zu lösen; sie wurden hinweggespült, wie eine Sturzwelle das Takelwerk von Bord eines Schiffes spült.

Da stehen sie vor uns, die verhärmten und vergrämten Menschen, die gezwungen wurden, das Land ihrer Väter zu verlassen. Es fing an mit den Zwangsarbeitern während des Krieges, die der nationalsozialistische Machtstaat wider jedes menschliche und göttliche Recht aus den eroberten Gebieten aushob, um die kriegswichtigen Betriebe in Gang zu halten und deutsche Männer für den Wehrdienst freizumachen. Es war ein furchtbares Unrecht. Daß die Verantwortlichen bestraft wurden, war notwendig. Aber damit begnügte man sich nicht: nicht der Rechtszu-

stand wurde wieder hergestellt, sondern anstelle eines Unrechtes ein anderes gesetzt. Millionen und Millionen armer Menschen wurden von ihren Wohnsitzen vertrieben oder mußten flüchten, um der Grausamkeit der neuen Eroberer zu entgehen: Deutsche aus Ostpreußen, Pommern, Danzig, Schlesien, Sudetenland, Ungarn, Rumänien und Jugoslawien. Ihr Los teilten zu Zehntausenden Litauer, Esten und Letten. Welch eine Menschenflut! Und sie ergoß sich nicht etwa in wohlhabende und blühende, sondern in zerstörte und bereits übervölkerte Gegenden, wo die Kriegsfurie gehaust hatte und die Not herrscht.

Über das leibliche und seelische Elend der Vertriebenen und Geflüchteten ist viel geschrieben und gesagt worden — und doch wohl noch lange nicht genug. Hier soll nur das religiöse Problem berührt werden. Die Vertriebenen haben ja mit dem Verlust ihrer Heimat nicht nur ihre Höfe und Werkstätten, ihre Äcker und Wiesen, ihre Arbeitsplätze und Wohnungen, ihre gepflegten Städte und freundlichen Dörfer verloren, sondern auch die alten gewohnten Wege zum Geheimnis Gottes. Die vom christlichen Kreuz durchformte Landschaft ihrer Kindheit und ihre Lebensgewohnheiten seit Hunderten von Jahren gingen ihnen verloren. Der von heiligen und frommen Menschen der Vorzeit gepflügte und besäte Acker ihres Daseins wurde ihnen geraubt und mit ihm das ihnen vertraute Antlitz Gottes. Gewiß, sie sind keine unmündigen Kinder, sie wissen, was man ihnen im Religionsunterricht erklärte, daß Gott Geist ist und die Kirche so weit und groß wie der Lauf der Sonne. War aber dieser große Gott und seine weltweite Kirche samt dem ganzen Chor der Heiligen nicht zu ihnen gekommen im grünen Schleier ihrer Wälder, im Glockenschlag ihrer Gotteshäuser? Hatte die Jungfrau Maria nicht die Gewänder der Töchter des Landes getragen und ihre Hände die Blumen ihrer Täler gehalten? Und im Amte oder der Andacht sang man die heimatlichen Lieder, auf deren Schwingen die Seele so leicht zum Himmel flog. Wie fremd war nun vieles im fremden Lande!

Nur ganz große Seelen werden hinter all dieser Finsternis, hinter all dem Grauen der Verfolgung, das sie erlitten haben, und der grauen Hoffnungslosigkeit, die sie um sich und vor sich haben, die Herrlichkeit eines unbegreiflichen Gottes aufleuchten sehen und sich mit größerer Inbrunst als je zuvor in seine Arme werfen. Es gibt diesen heroischen Glauben und er verdient unsere Bewunderung. Wir haben aber kein Recht, von andern einen Grad glaubender Hingabe zu fordern, den wir selbst unter ähnlichen Bedingungen vielleicht nicht erreichen würden. So bleibt nur das eine, die Gewissen wachzurufen und immer wieder eindringlich zu mahnen, daß es hier um die Seelen unserer christlichen Brüder geht, um die Frage, ob Millionen Menschen der furchtbaren Gefahr des Nihilismus überlassen werden dürfen. Dies ist nicht nur eine deutsche, es ist eine europäische, eine allgemein abendländisch-christliche und eine Menschheitsfrage.

Naturgesetzlichkeit oder Freiheit

Von JOSEF DE VRIES S. J.

Noch vor wenigen Jahrzehnten galt die Forderung der „geschlossenen Naturkausalität" als ernst zu nehmender, ja nach der Auffassung vieler als der entscheidende Einwand gegen die Willensfreiheit. Ein Geschehen, das nicht mit strenger Notwendigkeit aus seinen Ursachen hervorgehe, hielt man für undenkbar. Wenn man nur den gegenwärtigen Zustand eines geschlossenen Systems genau kenne, dann bestände — davon war man fest überzeugt — grundsätzlich die Möglichkeit, für jeden beliebigen zukünftigen Zeitpunkt den Zustand dieses Systems vorauszuberechnen. Durch die Ergebnisse der Naturwissenschaften, namentlich der Physik, schien diese Auffassung immer wieder bestätigt zu werden. Die Betriebssicherheit aller technischen Anlagen schien diese Voraussetzung zu fordern. Gewiß war man von einer ausnahmslosen erfahrungsgemäßen Bestätigung noch weit entfernt. Wie unsicher waren z. B. noch die Wettervorhersagen, von der Vorausberechnung von Lebensvorgängen ganz zu schweigen! Aber man war überzeugt, daß diese Unsicherheit nur auf der Unvollkommenheit unserer Beobachtungen und Messungen und der noch lückenhaften Kenntnis der Naturgesetze beruhe. Der Grundsatz der durchgängigen Gesetzmäßigkeit alles Geschehens fand also auch damals in der Erfahrung keine genügende Stütze. Er wurde vielmehr als notwendige Voraussetzung aller Wissenschaft, als „Postulat unseres Erkenntnisstrebens" gefordert, ohne das wir in der Wissenschaft nur auf Abenteuer ausziehen könnten. Und um dieser Forderung willen wurde vielfach auch die Freiheit des menschlichen Willens abgelehnt. Wenn der Mensch frei wäre, meinte man, müßte man grundsätzlich darauf verzichten, das menschliche Seelenleben je wissenschaftlich zu erklären. Damals mußten die Vertreter der christlichen Philosophie immer wieder darauf hinweisen, daß der Grundsatz der „geschlossenen Naturkausalität", d. h. der naturgesetzlichen Notwendigkeit alles Geschehens, keineswegs mit dem recht verstandenen metaphysischen Grundsatz der Verursachung, dem sog. Kausalitätsprinzip, gleichbedeutend sei. Freilich konnten sie nicht hindern, daß der verengte, schon durch Kants Kategorienlehre begünstigte Sprachgebrauch, nach dem „Kausalität" mit strenger Naturgesetzlichkeit gleichbedeutend ist, in weiten Kreisen, namentlich der Naturwissenschaftler, sich durchsetzte.

Diesen Sprachgebrauch muß man berücksichtigen, wenn man heute vielfach behaupten hört, die Ergebnisse der Quantenphysik hätten die „kausale" Auffassung der subatomaren Vorgänge unmöglich gemacht oder die Allgemeingültigkeit des Kausalprinzips widerlegt. Zunächst soll damit nur gesagt werden, das Geschehen in der Kleinwelt der Elementarteilchen sei nicht mit strenger Notwendigkeit bestimmt. In der Tat scheint die Heisenbergsche Unbestimmtheits- oder Unschärfe-Beziehung

eine eindeutige Voraussage des Verhaltens dieser Teilchen grundsätzlich auszuschließen. Nüchterne Beurteiler der Tragweite dieser Entdeckungen geben freilich zu, daß damit nichts über die Frage ausgemacht ist, ob das Geschehen „an sich" notwendig oder nicht notwendig ist; die Heisenbergsche Unbestimmtheitsbeziehung besagt zunächst nur, daß es für uns grundsätzlich unmöglich ist, gleichzeitig Ort und Impuls eines Teilchens genau zu bestimmen, so daß die Grundlage für die Anwendung des streng „kausalen" Denkens, nämlich die genaue Kenntnis des gegenwärtigen Zustandes, fehlt. Auf Grund der Beobachtung läßt sich also die „kausale" Bestimmtheit der Vorgänge nicht behaupten. Daher kann man mit Recht sagen, daß es für die beschränkte Betrachtungsweise der Erfahrungswissenschaft eine streng notwendige Bestimmtheit der Vorgänge „nicht gibt". Positivistische Geisteshaltung aber ist es, wenn daraus ohne weiteres geschlossen wird, daß es diese Bestimmtheit überhaupt nicht gibt, d. h. daß das Geschehen „an sich" unbestimmt ist.

Daß diese Unterscheidung keineswegs müßig ist, ergibt sich aus den weitgehenden Folgerungen, die gerade nicht-positivistische Denker aus der Annahme der wirklichen Unbestimmtheit des Geschehens gezogen haben. Sie schließen etwa so: Gewiß ist die wirkliche Unbestimmtheit des Geschehens nicht bewiesen; aber die wirkliche Bestimmtheit noch viel weniger. Im Gegenteil, einige Tatsachen scheinen eher auf eine wirkliche Unbestimmtheit hinzuweisen; so z. B. die Tatsache, daß die Unbestimmtheitsgrenze durch eine für das reale Geschehen so bedeutsame Konstante wie das Plancksche Wirkungsquantum h gegeben ist. Wenn wir trotzdem geneigt sind, die Unbestimmtheit nur auf Rechnung unserer Beobachtungsbedingungen zu setzen, so liege dem eine deterministische Denkgewohnheit zugrunde, von der wir uns eben frei machen müßten. So wäre also schon dem Anorganischen eine gewisse Unbestimmtheit des Wirkens zuzuschreiben, d. h. die Möglichkeit, innerhalb eines gewissen Spielraums diese oder jene Wirkweise zu wählen, mithin eine Art Freiheit. Zuweilen wird daraus weiter geschlossen, alles Seiende, auch das anscheinend leblose Seiende, müsse in seinem innersten Wesen seelischer Natur sein. Andere begnügen sich mit der Annahme einer wirklichen Unbestimmtheit des Geschehens, ohne sich über die Vorbedingungen einer solchen Unbestimmtheit Gedanken zu machen.

Jedenfalls zeigt dieser Überblick, wie sich in den letzten Jahrzehnten die Problemlage in der Freiheitsfrage gewandelt hat. Und auch das geht wohl aus dem Gesagten hervor, daß die rein erfahrungswissenschaftliche Forschung die Frage weder früher im Sinn einer durchgängigen Naturgesetzlichkeit zu lösen vermochte noch heute sie im Sinn einer durchgängigen Unbestimmtheit oder Freiheit zu lösen vermag. Ja, wenn nicht alles täuscht, wird man sagen müssen, daß durch die Ergebnisse der Quantenphysik die rein naturwissenschaftliche Lösung der Frage als

grundsätzlich unmöglich erwiesen ist. So wird die Aufmerksamkeit ganz von selbst auf eine philosophische Behandlung der Frage gelenkt.

Aber was heißt das: diese Frage philosophisch behandeln? Soll der Versuch nicht ins Ungewisse gehen, so werden wir uns wenigstens im allgemeinen über die anzuwendende philosophische Methode Rechenschaft geben müssen. Offenbar handelt es sich hier um ein naturphilosophisches Problem. Sind nicht solche Probleme doch wieder ganz eng an die Ergebnisse der Erfahrungswissenschaft gebunden?

Jedenfalls kann Naturphilosophie, wenn sie etwas wesentlich anderes sein soll als Naturwissenschaft, nicht eine geradlinige Weiterführung der Naturwissenschaft nach denselben Methoden sein. Würde sie nur auf demselben Weg wie die Wissenschaft in der Hypothesen- und Theorienbildung weiter fortschreiten, was gäbe ihr dann das Recht, sich Philosophie zu nennen? Philosophie meint eine Betrachtung der Dinge in allumfassendem Zusammenhang. Eine solche Schau ist den Methoden der Einzelwissenschaft grundsätzlich unzugänglich.

Soll Naturphilosophie etwas von aller bloßen Naturwissenschaft wesentlich Verschiedenes sein, so sind immer noch zwei verschiedene Weisen, sie aufzufassen, möglich; beide haben auch heute ihre Vertreter. Nach einer ersten Auffassung wäre Naturphilosophie von den Ergebnissen und Theorien der Wissenschaft unabhängig. So sagt z. B. Eduard May im Vorwort zu seinem „Kleinen Grundriß der Naturphilosophie" (1949): „Weit davon entfernt, die naturwissenschaftlichen Ergebnisse zur Basis zu nehmen, macht sie (die Naturphilosophie) sich diese zum Problem und geht gleichsam hinter alle Naturwissenschaft zurück." Die Naturphilosophie, so aufgefaßt, fragt nach den Bedingungen, unter denen allein die Tatsachen möglich sind, von denen alle naturwissenschaftliche Forschung ihren Ausgang nimmt. Darum braucht die Naturphilosophie aus der Erfahrung nur diese grundlegenden Tatsachen vorauszusetzen, z. B. daß es überhaupt eine raum-zeitliche Welt gibt, daß in ihr Veränderungen vorkommen und dergleichen. Als Natur-Erkenntnistheorie begründet sie auch diese Voraussetzungen noch und umgrenzt ihren Sinn genauer; als Natur-Metaphysik fragt sie nach den inneren Seinsgründen, die diese allgemeinsten Erfahrungstatsachen ermöglichen.

Dieser Auffassung steht eine andere gegenüber, nach der die Naturphilosophie auf den Ergebnissen der Wissenschaft aufbauen muß. Freilich kann es sich dabei nicht um eine geradlinige Weiterführung der naturwissenschaftlichen Hypothesenbildung handeln; vielmehr sucht die Naturphilosophie die Ergebnisse der Wissenschaft im Lichte metaphysischer Seinsgrundsätze zu deuten. Diese Auffassung hat noch jüngst Julius Seiler in seiner „Philosophie der unbelebten Natur" (Olten 1948) verteidigt.

Vielleicht wird eine vollendete Naturphilosophie beide Methoden miteinander verbinden müssen. Jedenfalls kann man weder von vornherein

ausschließen, daß es Wesensaussagen über die Körperwelt gibt, die schon von der alltäglichen Erfahrung her begründbar sind, noch ist der Gedanke von vornherein abzuweisen, daß gewisse Wesenszüge der Körper sich erst auf Grund der wissenschaftlichen Ergebnisse aufdecken lassen. Wir werden also mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß sich die Naturphilosophie gleichsam in zwei Schichten aufbaut. Und vielleicht wird sich diese Mehrschichtigkeit gerade auch in der Frage nach der Naturgesetzlichkeit zeigen müssen.

Jedenfalls muß eine philosophische Ergründung der Naturgesetzlichkeit von der Tatsache ausgehen, daß es in der Körperwelt Veränderungen gibt und daß diese Veränderungen mit einer gewissen Regelmäßigkeit unter den gleichen Bedingungen sich wiederholen. Schon die alltägliche Beobachtung zeigt z. B., daß das Wasser, wenn es erhitzt wird, schließlich verdampft, daß es bei großer Kälte gefriert, und daß diese Vorgänge sich regelmäßig wiederholen. Schon an solche vorwissenschaftliche Erfahrungen kann das philosophische Denken anknüpfen.

Es ergibt sich dann zunächst, daß die Veränderungen, die beobachtet werden, eine „Ursache" fordern, eine „wirkende Ursache" im Sinn der aristotelischen Philosophie; d. h. die in der Veränderung neu auftretende Seinsweise folgt nicht nur zeitlich auf anderes, sondern sie ist durch ein Wirken hervorgebracht. Weiter ist aus der Regelmäßigkeit, mit der sich unter gleichen Umständen gleiche, unter verschiedenen Umständen verschiedene Wirkungen zeigen, zu schließen, daß die wirkende Ursache sich innerhalb der Körperwelt findet, nicht etwa allein in einem Wirken des Schöpfers oder anderer transzendenter Ursachen, wie der sogenannte Okkasionalismus wollte. Man müßte ja sonst die Abhängigkeit, die sich etwa zwischen dem Erhitzen und dem Verdampfen des Wassers zeigt, für bloßen Schein halten. Freilich ist damit nicht entschieden, was im einzelnen die Ursache z. B. des Verdampfens ist, auch nicht, ob diese Ursache mit strenger Notwendigkeit wirkt oder innerhalb eines gewissen Spielraums verschieden wirken kann; denn zur Feststellung einer streng eindeutigen Notwendigkeit reicht die ungenaue alltägliche Beobachtung natürlich nicht hin. Auch wenn wir den Begriff der „Ursache" oder der „Kausalität" anwenden, bedeutet das im philosophischen Sprachgebrauch keineswegs eine Vorentscheidung für die strenge Notwendigkeit, da der Begriff der „Ursache" beide Möglichkeiten, die des notwendigen und des freien Wirkens, offen läßt; sogar Kant spricht gelegentlich von „Kausalität aus Freiheit".

Das Ergebnis dieser ersten philosophischen Erwägung ist also nur, daß die regelmäßigen Veränderungen in der Körperwelt auf einem W i r k e n d e r K ö r p e r beruhen. Damit haben wir freilich die Grenzen der Naturwissenschaft schon überschritten. Die moderne Naturwissenschaft, soweit sie sich jeder philosophischen Deutung enthalten will, betrachtet die Na-

turgesetze nur als mathematische Funktionen zwischen gewissen Maßzahlen beobachteter Eigenschaften; vom Wirken der Körper wird dabei abgesehen. So besagt etwa das Gesetz von Mariotte nur, daß das Produkt von Volumen und Druck eines Gases unter sonst gleichen Bedingungen gleich bleibt. Damit wird weder die Verringerung des Volumens als Ursache der Erhöhung des Druckes noch umgekehrt die Erhöhung des Druckes als Ursache für die Verringerung des Volumens bezeichnet. Dieses methodische Absehen von allem Wirken und damit von der Kausalität im philosophischen Sinn ist innerhalb der empirisch-induktiven Wissenschaft beberechtigt. Positivistische Mißdeutung wird es erst, wenn aus dem Absehen unvermerkt eine Leugnung wird.

Wollen wir zu tieferen Einsichten über die Eigenart des Wirkens gelangen, so müssen wir versuchen, den Begriff des Wirkens philosophisch zu durchleuchten und die verschiedenen Möglichkeiten seiner Verwirklichung herauszuarbeiten. Das Wirken, das hier ein Hervorbringen, ein Ver-wirklichen, ist, geht aus einem bereits wirklichen Prinzip („actus") hervor. Soweit ein Seiendes in sich bereits wirklich ist, also nicht bloß die Anlage („potentia") zum Empfangen wirklicher Seinsvollkommenheiten hat, soweit ist ihm auch Wirkkraft eigen. Darum läßt die scholastische Philosophie das Wirken in der „Form" als dem aktuellen Wesensbestandteil (im Gegensatz zur potenziellen „Materie") gründen.

Nun kann der Begriff der „Form" in zweifacher Weise verwirklicht werden, und daraus ergibt sich auch eine zweifache Art des Wirkens. „Form" ist zunächst die naturhafte, seinshafte Form, d. h. das innere Prinzip arteigenen Seins, also z. B. das, was die Eiche innerlich zur Eiche macht oder was das Proton innerlich zum Proton macht. Daß es Formen in diesem Sinn geben muß, ergibt sich schon auf Grund der einfachsten Erfahrung.

Dieser seinshaften „Form" steht die Erkenntnisform gegenüber. Die erkennenden Wesen, mögen sie nur mit sinnlicher oder auch mit geistiger Erkenntnis ausgestattet sein, vermögen „Formen" anderer Dinge in einer neuen Seinsweise in sich aufzunehmen. Dadurch, daß sie eine Vorstellung des andern in sich bilden, ziehen sie gleichsam das fremde Sein in sich hinein. Die damit gegebene größere Seinsfülle bedeutet zugleich eine Erweiterung des Wirkfeldes.

Aus jeder der beiden Arten von Formen kann sich nämlich ein Antrieb zum Wirken ergeben. Der Antrieb, der aus der seinshaften Form hervorgeht, heißt in der scholastischen Philosophie „Naturstreben" (appetitus naturalis). Das Naturstreben ist die unbewußte Hinordnung der Naturwesen auf die ihnen je eigene Art des Wirkens. Ihm steht das bewußte Streben gegenüber, das sich an der Erkenntnisform, der Vorstellung, entzündet und daher, wie man schon von vornherein vermuten kann, eine viel größere Mannigfaltigkeit haben kann.

Aus diesen Überlegungen ergibt sich nun weiter die Naturnotwendigkeit alles unbewußten Wirkens. Die seinshafte Form, aus der dieses Wirken hervorgeht, ist eben jeweils nur eine, ganz bestimmte. Darum ist auch das Wirken, soweit es von innen her begründet ist, in eine, ganz bestimmte, Richtung gewiesen. Thomas von Aquin drückt diesen Gedanken so aus: „In der naturhaften Wirkursache ist die natürliche Wirkung schon vorgezeichnet, und so ist ihr Wirken zu einer bestimmten Wirkung determiniert."[1] Das Wirken kann eben nicht durch irgend eine beliebige Ursache erklärt werden, sondern erfordert eine hinreichende Ursache. Darum muß auch die bestimmte Richtung des Wirkens in der Ursache irgendwie vorgezeichnet sein; diese Vorbezeichnung kann aber im Bereich der unbewußten Natur nur durch die seinshafte Form geschehen, aus der das Wirken hervorgeht; diese ist aber nur eine.

Damit ist freilich nicht gesagt, daß dieses Bestimmtsein des Wirkens, soweit es von innen her durch die Natur des Wirkenden erfolgt, stets bis ins einzelne genau festgelegt sein muß. Das dürfte im Gegenteil kaum je oder nie der Fall sein. Vielmehr wird die naturhafte Hinordnung der Wirkkräfte auf das ihnen eigene Wirken meist nur generisch bestimmt sein. Es kann sich dann in einem Spielraum verschiedener Möglichkeiten halten. Welche dieser Möglichkeiten im Einzelfall verwirklicht wird, hängt dann nicht von diesem hier und jetzt wirkenden Körper allein ab, sondern zugleich von den Körpern der Umgebung, mit denen er in Wechselwirkung tritt. So ist es z. B. recht wohl denkbar, daß ein Elementarteilchen von sich aus auf eine energetische Reaktion innerhalb eines bestimmten Feldes hingeordnet wäre, ohne daß der genaue Ort der Reaktion durch seine eigene Natur allein schon bestimmt wäre. In einem solchen Fall wäre dann allerdings zu sagen, daß dieses Teilchen von sich aus noch auf keine der einzelnen gleich möglichen Reaktionen hinreichend hingeordnet wäre. Es bedürfte also einer Determination von außen, um gerade diese und nicht jene von ihm allein aus ebenso mögliche Reaktion einzugehen. Man könnte z. B. daran denken, daß von den verschiedenen Teilchen, die als „Partner" der Reaktion in Frage kommen, eines aus irgendeinem Grund eine günstigere Disposition für diese Reaktion hat als die andern. So wird die jeweilige Wirkung immer wieder Ergebnis des Zusammenwirkens der Eigenkraft des Wirkenden mit Einflüssen von außen sein. Vielleicht müßte diese Möglichkeit gerade auch bei den durch die Heisenbergsche Unbestimmtheitsbeziehung aufgegebenen Problemen mehr beachtet werden.

[1] In agente naturali praeexsistit similitudo naturalis effectus, ex quo actio ad hunc effectum determinatur (Summa contra gentiles 3, 2). Es mag vielleicht befremden, daß wir uns hier auf Thomas berufen. Man nimmt ja vielfach an, dem Mittelalter sei der Gedanke einer strengen Naturgesetzlichkeit fremd gewesen. In der Tat, wenn man etwa im 6. Buch des thomistischen Metaphysikkommentars (lectio 3) liest, wie Thomas im Anschluß an Aristoteles den „Zufall" verteidigt und sich gegen die Auffassung Avicennas von der durchgängigen Naturgesetzlichkeit wendet, ist diese Meinung wohl verständlich. Wenn man indessen andere Texte liest, die einen durchgehenden Determinismus zu fordern scheinen (so besonders S. c. gent. 3, 2), wird man stutzig. Es liegt hier ein philosophiegeschichtliches Problem vor, dessen Behandlung wir einem andern Ort vorbehalten müssen.

Gewiß ist damit noch keineswegs eine physikalische Lösung dieser Probleme gefunden. Aber die philosophische Überzeugung, daß eine wirkliche Unbestimmtheit des Geschehens unmöglich ist, kann darum doch befruchtend auf die physikalische Forschung wirken. Sie wird die Forschung nicht zur Ruhe kommen lassen, solange nicht die determinierenden Umstände wenigstens im allgemeinen gefunden sind. Im Einzelfall diese Umstände genau anzugeben, mag freilich stets unmöglich bleiben.

Aber wie dem auch sei, soviel scheint jedenfalls aus philosophischen Gründen sicher zu sein, daß es im Bereich der unbewußten Natur keine wirkliche Freiheit des Wirkens geben kann. Natürlich ist damit nicht gesagt, daß die Körper sich rein passiv verhalten. Das wäre der Fall, wenn sie überhaupt keine Eigenkraft hätten und ihre Bewegungen oder Umwandlungen nur von außen bestimmt würden; aber, wie wir sahen, muß man ihnen innere Wirkkräfte zuschreiben, die sie auf eine bestimmte Art des Wirkens hinordnen. Nur die letzte Einzelbestimmung innerhalb des durch das „Naturstreben" umschriebenen Spielraums erfolgt wohl gewöhnlich durch die äußeren Umstände. Würde aber eine letzte Bestimmung des Wirkens, sei es durch die innere Natur, sei es durch äußere Umstände, völlig fehlen, so wäre die „Entscheidung" zwischen mehreren gleich möglichen Richtungen des Wirkens nicht mehr eine wirkliche freie Wahl, sondern reiner, jedes hinreichenden Grundes entbehrender Zufall. Und eben das widerstreitet dem metaphysischen Grundsatz vom zureichenden Grund.

Der Grund, warum es im Bereich der unbewußten Natur keine echte freie Wahl geben kann, ist also, daß die durch die Natur gegebene Hinordnung auf das Wirken immer nur eine einzige ist. Durch seine Natur wird der Körper nicht auf mehrere einzelne Möglichkeiten als diese einzelnen hingeordnet; eine freie Wahl zwischen mehreren Möglichkeiten setzt aber voraus, daß der Wählende eine Beziehung zu mehreren Möglichkeiten als diesen einzelnen hat. Diese Beziehung kann nur durch die Erkenntnis, die bewußte Vorstellung, geschaffen werden. In der Vorstellung können ja gleichzeitig mehrere Gegenstände gegeben sein. Freie Wahl ist also immer eine Wahl zwischen erkannten Gegenständen; sie liegt im Bereich des bewußten Strebens.

Hier entsteht nun die Frage, ob jede beliebige Erkenntnis als Voraussetzung freier Wahl genüge, insbesondere, ob schon die rein sinnliche Vorstellung, wie wir sie den Tieren zuschreiben müssen, eine freie Wahlentscheidung ermöglicht. Mit andern Worten: Ist jedes beliebige „Seelische" schon hinreichender Seinsgrund für echte Freiheit? Hier ist zu beachten, daß nicht jede Vorstellung zur Ermöglichung des Strebens hinreichend ist, sondern daß der Gegenstand auch irgendwie als zuträglich, als „gut" erfaßt werden muß. Ein eigentliches Werturteil ist dem Tier aber nicht möglich, da es den gegenständlichen Wert nicht erfassen kann. Das Streben des Tieres wird dadurch auf das ihm Zuträgliche hingelenkt, daß es infolge seiner Naturanlage das biologisch Förderliche als

angenehm, das Schädliche als widerwärtig empfindet. Es folgt dabei notwendig dem stärkeren Anreiz, ohne sich darüber Rechenschaft geben zu können, daß vielleicht auch ein anderes Streben sinnvoll wäre. Darum hat es keine Herrschaft über sein Tun, sondern wird durch das Zusammenspiel von äußerer Wahrnehmung und innerer Naturanlage zu seinem jeweiligen Tun bestimmt. Das ist keine „mechanische", wohl aber eine biologisch-psychische Nötigung, die niemals eine so starre Einförmigkeit bewirken wird, wie sie, wenigstens scheinbar, im Bereich der leblosen Natur herrscht. Darum braucht man auch nicht zu fürchten, der berühmte Esel des Buridan werde in der Mitte zwischen zwei gleich großen Heubündeln verhungern. Die dabei vorausgesetzte absolute Symmetrie und absolute Gleichheit der Reize gibt es im Bereich des Lebendigen nicht, und selbst wenn sie einen kurzen Augenblick bestände, würde sie im nächsten Augenblick unfehlbar wieder gestört sein, da der geringste nervöse Reiz zu einer unwillkürlichen Bewegung genügen kann.

Wirkliche Freiheit aber setzt Vernunft, geistige Erkenntnis, voraus. Nur geistige Erkenntnis vermag die verschiedenen Werte, zwischen denen es zu wählen gilt, als Werte zu erfassen. Darum wird der Blick des Menschen nicht wie die naturhafte Schätzung des Tieres auf einen einzigen Gegenstand eingeschränkt, sondern er vermag die verschiedenen Gesichtspunkte, unter denen dies oder jenes als wertvoll beurteilt werden kann, zur Geltung kommen zu lassen und darum verschiedene Güter gleichzeitig als Güter anzuerkennen. Wenn aber so das einzelne konkrete Gut nicht als das unter den gegebenen Umständen einzig Gute, sondern nur als etwas unter einer Rücksicht zu Bevorzugendes erscheint, während unter anderer Rücksicht ein anderes Gut den Vorzug verdient, dann hat der Wille die freie Entscheidung, die freie Selbstbestimmung, das eine oder das andere zu wählen. Die Erkenntnis der beiden zur Wahl stehenden Güter als Güter ordnet den Willen hinreichend, aber nicht nötigend, auf jedes der beiden hin. Wo diese Erkenntnis fehlt, da sind auch nicht mehrere Möglichkeiten zur Wahl gestellt.

Eine nüchterne Naturbetrachtung wird aber zugeben müssen, daß von geistigem Leben im Bereich des „Anorganischen" wie auch im Bereich des pflanzlichen und tierischen Lebens keine Rede sein kann. Dies vorausgesetzt, wollten unsere Überlegungen zeigen, daß die Unbestimmtheit, wie sie durch die Ergebnisse der Quantenphysik festgestellt ist, philosophisch nicht als wirkliche Unbestimmtheit des Geschehens an sich, d. h. nicht als echte Freiheit, gedeutet werden kann. Diese Überlegungen halten sich in jener Schicht naturphilosophischer Besinnung, von der wir eingangs sagten, sie sei von aller wissenschaftlichen Erfahrung unabhängig. Es bleibt der Naturphilosophie aber noch die weitere, keineswegs leichte Aufgabe, die Ergebnisse der modernen Quantenphysik im Lichte dieser philosophischen Grundsätze zu deuten. Dieser Aufgabe soll demnächst ein eigener Aufsatz aus fachkundiger Hand gewidmet werden.

Das ewige Versprechen

Die Frau im Werk von Paul Claudel

Von JOHANNES BREUER

„Die Frau ist ein Versprechen,
das nicht gehalten werden kann."
Paul Claudel

Dieser harte Satz, der so apodiktisch, so sicher und ohne jede Einschränkung aus dem Munde eines Menschenkenners wie Paul Claudel kommt, bringt jeden Menschen, nicht zuletzt die hier zunächst angesprochene Frau zu tiefstem Besinnen und stimmt fürs erste diesen denkenden Menschen äußerst traurig. Wer das Schrifttum Claudels zu schätzen weiß, möchte zu verstehen suchen, wie dieser Dichter in seinen verschiedensten weltgültigen Werken zu einer solchen Aussage kommt. Jedenfalls wird der Satz bei manchem Leser und Hörer Claudels leicht auf inneren Widerspruch stoßen.

Wenn man dann feststellt, daß Claudel diese auf den ersten Blick niederschlagende Behauptung immer wieder aufstellt — wir hören sie in seiner „Mittagswende", in seinen schönsten katholischen Briefen an den jungen Zweifler Jacques Rivière, wir hören diese Worte von dem „Versprechen, das nicht gehalten werden kann", in seiner „Stadt" — wenn man weiterhin erkennt, daß in allen größeren und kleineren Werken des heute so vielgenannten französischen Meisterdichters, der ganz aus seinem katholischen Glauben heraus schreibt, keine einzige Darstellung einer glücklichen Ehe gegeben ist, dann wird man schon hart an die Frage herangeführt: wo gibt es im wirklichen Leben der Menschen, nicht nur heute, sondern zu allen Zeiten, jene glückliche Ehe, die in der Sehnsucht der jungen Menschen lebt und die sie in diese Ehe hineinführt, um früher oder später zu erkennen, daß es nun doch ganz anders ist. Wie oft steht heute wie früher über der Ehe die große Frage der Enttäuschten: Ist das alles?

Auf einer Kana-Tagung in USA[1] sagte Father John Egan von Chicago: „Die Ehe soll an sich ein besonderes Erlebnis sein. Sie ist es aber nur in seltenen Fällen. Es gibt Millionen verheirateter guter Leute, aber die meisten von ihnen brachten es nicht fertig, ihre Ehe gut zu erhalten. Ehepaare, die nie an eine gesetzliche Scheidung dachten, leben müde und unglücklich unter dem gleichen Dach. Sie haben im geheimen bereits eine geistige Scheidung hinter sich." Wir können hinzufügen: diese Erkenntnis lebt nicht nur in USA, sondern in aller Welt.

Wir denken jetzt gar nicht an alle diejenigen, die leichtsinnig in eine Ehe hineingehen, nicht an jene, die — ohne sich weiter Gedanken zu

[1] Seit 1944 lebt in den verschiedensten Städten der Vereinigten Staaten die sog. Kana-Bewegung, die sich zum Ziel gesetzt hat, in Versammlungen, die von Geistlichen verschiedener christlicher Bekenntnisse geleitet werden, neue Wege zur Lösung von Eheschwierigkeiten zu finden; Kana-Bewegung deshalb, weil Christus in Kana sein erstes Wunder wirkte und damit die Ehe für alle Zeiten segnete und heiligte.

machen — ihr gegebenes Wort brechen, ihr Versprechen nicht halten; wir denken hier an die trotz allem große Schar der Menschenkinder, die es ernst meinen und die von einem Manne wie Claudel vor die Tatsache gestellt werden, die Lâla in „La Ville" in die Worte faßt: „Ich bin die Verheißung, die nicht gehalten werden kann."

Claudel will mit diesem Satz nicht etwa bestimmte Frauentypen charakterisieren, sondern für ihn liegt hier die geheimnisvolle und erschöpfende Definition der Frau an sich vor.

Vielleicht stehen auch wir, ob Mann oder Frau, erschreckt vor diesem durch Claudel entschleierten Bild. Soll es wirklich so sein, daß die Ehe zwar als heiligendes Band zwei Menschen verbindet und eint, daß hier aber zutiefst gesehen ein eiserner, hart anliegender Ring um ein Sakrament des Unmöglichen gepreßt wird, daß Ehe nicht nur hier und da eine Last bedeutet, sondern wesentlich Kreuz ist, an das zwei endliche Menschen, die beide Unendliches wollen, es aber nicht schaffen, nun für ein Leben gebunden sind, der eine an das Nichts des anderen mit unzerreißbaren Ketten geschmiedet.

Ist das der tiefste Sinn einer Ehe, nicht zuletzt einer im christlichen Denken verankerten Ehe? Es ließe sich an dieser Stelle vieles Schöne über die Liebesgemeinschaft zweier Menschenkinder sagen, die für ein Leben in gegenseitiger Hingabe, in persönlicher Liebe einander alles sein wollen, wie diese beiden Menschen in der Ehe einander ganz durchsichtig, ganz licht werden möchten, ohne jedes Gespaltensein, ohne jedwede Verstellung, ohne irgendein Geheimnis voreinander, mit dem einen großen Ziel, daß der eine den anderen ganz in seinen Frieden aufnimmt. Wir wissen um diese auf wahrer Liebe beruhende Ehe; wir wissen darum, daß es für zwei Liebende das Höchste bedeutet, endgültig und absolut gebunden zu sein; wir wissen gerade in dieser Hinsicht um die Größe des Menschen und um das unendliche Glück zweier Menschenkinder, die einander lieben und die sich nun binden in der Ehe.

Und jäh dazwischen — mitten in diese Gedanken des Glücks — schneidet der Satz: „Die Frau ist ein Versprechen, das nicht gehalten werden kann." Und die andere Claudelsche Behauptung: die Ehe ist wesentlich Kreuz! Soll also doch vielleicht — wie man im Volksmund sagt — die Ehe das Grab der Liebe werden? Und: versagt die Frau, jede Frau schlechthin? Harte und folgenschwere und geradezu beängstigende Frage!

Vielleicht kommen wir einen Schritt weiter, wenn wir von dem ausgehen, was hinter jeder wahren Ehe stehen sollte, jenes ungeheure Erfahren und gewaltige Ergriffensein, das wir Liebe nennen. Gerade bei dieser jenseits aller Vergleichbarkeit stehenden Liebe empfinden wir so recht die ganze Armseligkeit und Kleinheit des Menschen. Sicherlich besteht unter Liebenden das Verlangen, am anderen Anteil zu haben, im

Leben und Schicksal mit diesem Du verbunden zu sein. Aber auch die innigste Vereinigung macht vor einer Schranke halt: daß der andere eben Er oder Sie ist und nicht Ich. Die Liebe weiß darum und leidet darunter, daß sie trotz alles guten Willens dieses volle Ineinandersein nicht verwirklichen kann. Es gibt eben kein menschliches „Wir", das die Schranke des „Ich" aufhebt. Gewiß: darin besteht die Würde des Menschen, daß er ein „Ich" ist; aber hier liegt auch seine Enge: er kann immer nur er selbst sein und ist und bleibt abgeschlossen gegen das Du: ich, nicht du! Und hier liegt die harte Tatsache vor, daß selbst in der reichsten und glücklichsten Liebe beim Menschen eine Unmöglichkeit letzter Erfüllung liegt. Selbst die Liebe kann dem menschlichen Du gegenüber nicht ihre letzte Kraft entfalten, weil der Mensch zu klein bleibt, weil der andere nicht mit der letzten Innigkeit einbefaßt werden kann, weil das „Ich" nicht gleich „Du" ist.

In diesem fehlenden menschlichen „Wir" des Menschen liegt zweifellos ein Grund für das letzte Versagen irdischen Liebens und mit ein Grund für das hierdurch bedingte und durch die verschiedensten Gegebenheiten des Lebens immer stärker in Erscheinung tretende Kreuz der Ehe.

Claudel jedoch bringt in diese Frage nach dem Sinn der Ehe noch seine besondere Note hinein, da er sagt: „Die Frau ist ein Versprechen, das nicht gehalten werden kann." Wie kommt Claudel zu dieser so sicher aufgestellten Behauptung?

Durch das gesamte Claudelsche Wirken und Schaffen hindurch klingt immer wieder der große Gedanke: in jedem Menschen lebt unbewußt oder bewußt die Sehnsucht nach dem Ewigen, nach dem Absoluten, das allein imstande ist den Menschen ganz zu erfüllen. Und nun: nicht nur in gewisser Hinsicht, sondern allgemein gesehen erscheint dem Manne als diese Erfüllung — genauer: als Teilerfüllung im Rahmen des Endlichen — die Frau, von der er sich verspricht, daß sie in der Lage sei, sein schweigendes oder in Worte gefaßtes Sehnen und Hoffen zu stillen, so wie Rodriguo es im „Seidenen Schuh" im Gedanken an Proëza zum Ausdruck bringt: „Kein Mensch vermag ohne Verehrung zu gedeihen. Denn es gibt eine Seele in uns, der vor uns selber graut. Wir ertragen dieses Gefängnis nicht mehr. Und Augen haben wir, denen ein Recht zusteht, endlich zu sehen! Es gibt ein Herz in uns, das sich erkühnt, endlich gestillt zu werden" — in ihr, die geradezu ein Recht beanspruchen kann auf den Mann, der — wie es Martha im „Tausch" und Lâla in der „Stadt" sagen — „auf dem Bauch das Siegel seiner Geburt trägt", ein Zeichen dafür, daß eine Frau ihn zur Welt brachte und daß eine Frau ihn nun auch zurückfordert." Im Munde der Martha formulieren sich diese Gedanken um das Verhältnis des Mannes zur Frau also weiter: „Das ist wahr, ich habe dir das Leben nicht gegeben, aber ich bin hier, um es von dir zurückzufordern, daher kommt es, daß der Mann vor der Frau diese tiefe Ver-

wirrung empfindet, ein unruhiges Gewissen, wie wenn er einem Gläubiger gegenüberstände."

Der Mann schlechthin fühlt sich in der Schuld der Frau; zugleich sieht er in dieser Frau das große Versprechen, die große Verheißung, aber auch die große Enttäuschung.

Wir stellen noch einmal fest, daß es sich hier nicht um jene Menschen handelt, die ihr Wort brechen und so ihr Versprechen nicht halten. Sondern Claudel will sagen: die Frau kann einfach dem Manne nicht das sein, was er sich ersehnt; die „Frau seiner Träume" — so hieß doch der vielbesungene deutsche Farbfilm — sie muß ihn enttäuschen. Jede Frau versagt hier in einem viel tieferen Sinn, weil sie das absolute Wesen nicht ist, das allein die Erfüllung des Menschen, des Mannes und der Frau, darstellt.

In der Claudelschen „Stadt" hat das Wort von dem „Versprechen, das nicht gehalten werden kann", einen bemerkenswerten und alles erschließenden Zusatz; er lautet: „aber die Gnade liegt gerade darin." Gerade diese bittere und herbe Enttäuschung des liebenden Mannes ist die große Gnade.

Gnade! Wieso? In der „Mittagswende" Claudels sagt Yse: „Es gibt absolut kein Mittel, dir meine Seele zu geben." Und an einer anderen Stelle heißt es: „Meine Seele, die kann ich nicht mit dir teilen, und du kannst mich nicht nehmen und mich enthalten und mich besitzen. Jetzt bin ich wie einer, der sich wegwendet, du hast mich verraten, du bist nicht mehr da... Jetzt bin ich hier ganz allein am Rande des reißenden Stromes, das Antlitz zur Erde gewendet... Siehe, große Tränen fallen. Und ich bin da wie einer, der stirbt und erstickt, und mein Herz krampft sich zusammen, und meine Seele außer mir springt wie ein gewaltiger Strahl klaren Wassers."

Die große Täuschung endet in einer noch größeren Klarheit, in dem Gebet: „O mein Gott, ich will nichts mehr. Ich gebe dir alles zurück. Nichts mehr hat einen Wert für mich. Ich sehe nichts mehr als bloß noch mein Elend und mein Nichts und meine Armut; und die sind wenigstens mein! Jetzt aber springt die tiefe Quelle; es springt meine schmutzig gewordene Seele; es bricht aus in einem großen Schrei der tiefste Grund ihrer keimhaften Reinheit. Jetzt bin ich vollkommen klar, und nichts mehr ist in mir als ein großes Entbehren deiner allein!"

Es ist derselbe Gedanke, wie ihn Claudel durch Proëza im „Seidenen Schuh" in die Worte fassen läßt: „Nur Gott erfüllt!" Oder wie diese Proëza in ihrer lohenden Liebe zu Rodriguo, unendlich menschlich, dann aber zum „Flammengestirn im Sturmwind des Heiligen Geistes" verwandelt, ihrem Geliebten zuruft: „Nimm diesen Gott, der mich erfüllt!"

Die Frau, die ihr Versprechen nicht halten kann, weil sie selbst nicht das Letzte bedeutet, dieselbe Frau aber als Weg zu Gott!

Nur schwer sieht in der Regel der Mann hier die inneren Zusammenhänge. Er weiß nicht recht, wie er fertig werden soll mit diesem Brennen und Trennen, mit der Qual und dem Kreuz einer echten, bejahenden Liebe. So Rodriguo im „Seidenen Schuh". Er denkt auf seinem Schicksalsweg zwischen der irdischen Proëza und ihrem himmlischen idealen Ebenbild immer wieder zunächst an die vor ihm stehende lebendige Proëza, aber endlich erkennt er: hinter dieser Proëza, wie er sie erträumt, leuchtet der Stern, der sie ihm ist, und hinter allem steht Gott. Rodriguo erklärt in der entscheidenden und gewaltigen Schlußszene des 3. Tages: „Und liegt die Vollendung des Auges nicht in der Kunst seines Baues, sondern im Licht, das es erblickt, und in jedem Gegenstand, den es zeigt, und die Vollendung der Hand nicht in ihren Fingern, sondern im Werk, das sie schafft, warum sollte dann die Vollendung unseres Seins und wesenhaften Kerns auf ewig gekettet sein an Dumpfheit und Widerstand, und nicht vielmehr in Anbetung bestehen und in Sehnsucht und im Vorziehen eines anderen und seine Hefe für Gold zu tauschen, und sein Zeitliches hinzugeben für Ewiges, und sich hinzuhalten dem durchschimmernden Licht und endlich zu bersten und sich zu öffnen endlich in einem Zustand unaussprechlicher Verflüssigung."

Wie gerne glaubt doch der Mensch, es sei anders: daß die Seele des anderen sich im Körper des Du enthülle. Und wie bitter ist die Erfahrung desselben Menschen, der es immer wieder erlebt, daß der Körper nicht Enthüllung, sondern Verhüllung der Seele bedeutet. Es ist so: die körperliche Nähe gibt den Liebenden nur die Illusion des Einsseins. Was aber gäbe der Mensch darum, wenn er jenen Augenblick erleben könnte, da die Seelen der beiden Liebenden wirklich einander berühren, da der Mensch es empfindet, wie die Seele des Du seine eigene Seele hinnimmt, so wie „der Kalk den Sand brennend und brausend bindet", wie es Yse in der „Mittagswende" zum Ausdruck bringt.

Wie gerade der Körper des Menschen auf der einen Seite das Empfinden der Nähe und des Einsseins gibt, wie auch die große Liebe unter Menschen an einen Leib gebunden ist und immer wieder nach den Sinnen schreit, wie aber gerade dieser gleiche Körper auf der anderen Seite ein völliges Einssein unmöglich macht und die in der ganzen Hingabe gesuchte Aufhebung der Zweiheit verhindert, wie zutiefst der Tod nur scheinbar die Liebenden jäh auseinanderreißt und sie in Wirklichkeit vereint, da er das wie eine Wand zwischen den Liebenden stehende körperliche Dasein aufhebt — dies alles sind keine Phantasien, sondern Wirklichkeit: so ist die Frau in ihrem ganzen Wesen und Leben das Versprechen, das nicht gehalten werden kann. Sie ist an sich und auch für den Mann nicht das Letzte, sondern nur der Angelhaken, der sich tief einbohren soll in das Herz dieses Mannes, um ihn, auch ihn hinzuführen zu Gott — wie es der Schutzengel zu Proëza sagt in jener großen Engelszene aus dem „Seidenen Schuh". In der Eingangsszene des gleichen

Bühnenwerkes betet der Jesuitenpater zu Gott um die Liebe zwischen Rodriguo und Proëza also: „Erfülle diese Liebenden mit einem solchen Sehnen, daß es, mitten im Verzicht auf Gegenwart im Zufall des Alltags, einschließe die uranfängliche Einheit und ihr Wesen selbst, wie Gott es einst in der unaustilgbaren Beziehung erdacht."

Wir wollen nicht mißverstanden werden. Proëza fragt ihren Engel: „Diese Liebe der Geschöpfe eines zum anderen, so ist es denn wahr, daß Gott darob nicht eifersüchtig ist? Der Mann in den Armen des Weibes..." Der Schutzengel: „Wie wäre er eifersüchtig auf sein eigenes Werk! Und wie hätte er etwas erschaffen, das ihm nicht dient?" Proëza wirft ein: „Der Mann in den Armen des Weibes denkt nicht an Gott." Und die Antwort des Engels: „Vergißt er ihn, während er bei ihm ist? Ist ihm denn fern, wer einbezogen ist in das Geheimnis seines Schaffens?" — Also Gott will die Hingabe der Liebenden, aber darüber hinaus geht der Auftrag Gottes an die Frau, die ihre Verheißung nicht halten kann, weiter.

Wenn allerdings diese Frau ihre große Sendung im Leben der Geschlechter nicht versteht, wenn sie nicht begreift, daß sie das „nicht einlösbare Versprechen" ist, wenn es ihr ohne Gott zu schwer werden will — und es geht eben nur mit Gott —, im Manne die letzte Wunde, das heimliche Nichts aufzureißen, in einem Akt, der zugleich Liebe und Verlassenheit, innigste Zärtlichkeit und letzte Grausamkeit in sich schließt, wenn die Frau sich zu diesem folgenschweren Schritt nicht durchringt, dann muß sie und der Mann mit ihr trauern um die bittere Erfahrung, daß der Mann in ihr vor einer großen Täuschung steht, an deren Ende vielleicht beide, nicht nur der Mann zugrundegehen.

Die recht verstehende Frau weiß darum, aber nicht deshalb, damit er und sie an dieser Enttäuschung scheitern, sondern damit in dieser Enttäuschung beiden klar werde, wo das eigentliche Ziel des menschlichen Sehnens liegt: in dem allein absoluten Gott.

In dem inhaltsschweren Dialog zwischen Proëza und ihrem Schutzengel fragt sie den Engel: „So war es gut, daß er — Rodriguo — mich liebte?" Der Engel: „Gut war es, daß du ihn Sehnsucht lehrtest." Und Proëza, selbst noch nicht klar, wieder fragend: „Sehnsucht eines Wahns, eines Schattens, der ihm auf ewig entflieht?" Und dann die alles erhellende Antwort: „Sehnsucht sehnt sich nach Sein, der Wahn nach dem Nichtsein; Sehnsucht, durch Wahn hin, sehnt sich nach Sein, durch Nichtsein hin." — Der Engel sagt uns mit diesen Worten nur das, was wir alle durch die Erfahrung wissen: die Vergänglichkeit alles sogenannten „Seins" auf Erden! Immer wieder „sinken — mit anderen Worten Proëzas — meine Glieder zurück in die Scheide aus Begrenzung und Schwere; wiederum lastet auf mir die Tyrannei des Endlichen und des Zufalls." Der letzthin Seiende ist Er.

Sollte nicht in jeder Frau, die um ihre Aufgabe weiß, ein heiliger Stolz entbrennen, in einem entscheidenden Punkte mitwirken zu können an der Heimholung des Menschen zu Gott!

Vorbedingung ist nur dies, daß die Frau selbst bereit ist, alles in sich zu vernichten, „was Gott nicht schuf — mit den Worten Proëzas — dies steife Holz von Illusion und Wahn, dieses Idol, die grauenvolle Puppe, die ich selbst entstehen ließ an Stelle des lebendigen Bildes Gottes, von dem doch mein Fleisch das Siegel trug." Sie, die Frau, ist nicht dazu verurteilt, nein, sie ist dazu berufen, gerufen von Ihm, dem Manne die Verheißung zu sein, die nicht gehalten werden kann, damit dieser Mann über die Frau ganz hinfinde zu dem „Einzigartigen", das er in der Frau suchte und das er nur erreicht — in Gott.

Und dem vielleicht noch immer unschlüssig vor ihr stehenden Manne ruft sie zu: „O Rodriguo, warum ihn suchen — den Weg zwischen uns beiden —, wo doch Er gekommen ist, uns heimzusuchen? Warum nicht dieser Kraft, die uns aus uns selbst herausruft, Vertrauen schenken und folgen? Warum nicht an sie glauben und uns ihr überlassen? Warum verstehen wollen und soviele Bewegungen machen, die sie doch nur hindern, und ihr, dieser göttlichen Kraft in uns immer Bedingungen stellen?"

Wir sollten es wissen: die Tragik so mancher heute schwer lastenden Eheprobleme kann letzten Endes nur durch Gott selbst gelöst werden, da auch die Frage der Liebe wie die alles Geschehens, aller Geschichte auf Erden zuletzt gesehen eine religiöse Frage ist.

Und wenn da eine Frau, die es ehrlich meint und die selbst noch nach dem Wege ringt, sich und uns allen sagen möchte: Ja, aber die Gestalten, wie sie uns Claudel in seinen Werken zeigt, sind Ausnahmemenschen, die über dem Alltag stehen, dann gilt dennoch: In irgendeiner Form ist jede Frau berufen, in dem nicht gehaltenen Versprechen, in der nicht zu haltenden Verheißung den Weg zu weisen zu Gott. Wie jeder Mensch, ob Mann oder Frau, seine eigene, unvertretbare Sendung für diese Welt und für sein einmaliges Leben hat und erfüllen soll, so steht auch über dem Leben jeder Frau dieser große Auftrag, eine Verheißung zu sein, die nicht gehalten werden kann, auf daß sich ein anderes Sehnen des Mannes erfülle in Ihm, der da ist Alles in Allem.

Jede Frau sollte sich dessen bewußt werden, welche Möglichkeiten, aber auch welche Verantwortung ihr nun einmal in der uns gegebenen Schöpfungsordnung zufällt. Rodriguo sagt im „Seidenen Schuh": „Und daher die Macht der Frau über uns, vergleichbar der Macht der Gnade."

Die Frau ist für den Mann unendlich mehr als „die Eine", von der es heißt, „die gut zu mir ist und lieb zu mir spricht... die Eine nur... mehr brauche ich nicht." Sicher auch das! Aber der Auftrag der Frau ist damit nicht beendet. Sie ist (oder sie sollte doch sein — Grauen könnte einen packen, wenn man sieht, wie heute nicht wenige Frauen und Mädchen denken —) in ihrer „unhaltbaren Verheißung" für den Mann, vielleicht

für viele Männer der einzige Weg zu einer ewigen Sehnsucht. Noch einmal Proëza: „Weil ich ihm — Rodriguo — nicht den Himmel zu geben vermag, so kann ich ihn doch wenigstens der Erde entreißen. Ich allein kann ihm ein Ungenügen verschaffen, das dem Maß seiner Sehnsucht gleichkommt" — zur Verwirklichung dessen, was Maria Siebenschwert, die Tochter Proëzas, der verzagenden kleinen Metzgerin zu sagen weiß: „Nur ein einziges ist notwendig: das ist einer, der von uns alles verlangt und dem man alles zu geben vermag. Voran!"

So, auf diesem Wege, hat die Ehe auch in den Augen eines Claudel etwas ungemein Positives. Sie ist nicht nur Kreuz. Sie ist — wie Claudel es im „Erniedrigten Vater" den Papst Pius IX. sagen läßt — „nicht Lust, sie ist das Opfer der Lust, ist das Streben zweier Seelen, die füreinander von da an und für ein Ziel außer ihnen sich zu begnügen haben miteinander. Eine große Sache ist es, und sie verdient das Nachdenken und den Rat der Ältesten, wie die Gründung einer Stadt, dieses abgeschlossene Haus, in dessen Mitte man einst das Feuer bewahrte und das Wasser."

Zum Beschluß: worum es im tiefsten geht bei dieser von Claudel so betonten Verheißung der Frau, die nicht gehalten werden kann, faßt Proëza ihrem Rodriguo gegenüber in die vielsagenden Worte: „Was keine Frau zu leisten vermochte, warum hast du's von mir gefordert? Warum hast du auf meine Seele diese zwei verschlingenden Augen geheftet? Was sie von mir begehrten, ich versuchte wohl, es für dich zu haben. Warum trägst du mir's also nach, daß ich jetzt nicht mehr versprechen kann, sondern nur noch geben, und daß Schauen und Schenken in mir nur noch ein einziger Blitz sind? Du wärest bald am Ende mit mir, wenn ich fürder nicht eins wäre mit dem, der keine Grenzen kennt. Du hörtest bald auf, mich zu lieben, wär' ich nicht unfaßlich und umsonst. Wer den Glauben besitzt, braucht keine Verheißung. Warum nicht glauben an das Wort der Freude und anderes verlangen als das Wort der Freude, schon jetzt, schon gleich! Mein Dasein hat nur den Sinn, es dich hören zu lassen — und keinerlei Verheißung, sondern mich! Mich, Rodriguo! Ich selbst, ich selbst, Rodriguo, bin deine Freude! Einzig, einzig nur ich bin deine Freude!"

Es ist hier wie immer im Christentum: das Leben des Menschen steht gewollt oder ungewollt im Schatten des Kalvarienberges, aber die Passion dieses Menschen endet nicht beim Kreuz, sondern — ein klein wenig später — beim nahegelegenen leeren Grab; am Ende der vielleicht mit unendlicher Qual gehäuften Liebe des Menschen steht als Letztes die Freude! — trotz oder besser: wegen der „unhaltbaren Verheißung". „Rodriguo, ich selbst bin deine Freude! Einzig, einzig nur ich bin deine Freude!"

Die arabische Krise

Von WOLFGANG HAAG

Krise bedeutet Entscheidung. Die Entscheidung, in der die Araber stehen, geht nicht weniger auf die Grundlagen ihrer geschichtlichen Existenz, als die Entscheidungen, die in der gegenwärtigen „Epoche der Weltkriege" alle Völker der Welt zu treffen haben. Es gilt für die Araber, ihre tausendjährige eigengeschichtliche Art in Übereinstimmung zu bringen mit den Ideen, die im vergangenen Jahrhundert auf dem Wege europäischer Beeinflussung, Vormundschaft, Führung und schließlich direkter Beherrschung in ihren Kulturbereich eingeströmt sind.

Der zweite Weltkrieg brachte den Arabern die Freiheit, die sie bereits nach dem ersten Weltkrieg in der Hand zu haben glaubten — damals, am 3. Oktober 1918, als der Sohn des mekkanischen Scherifen und späteren Königs Hussain, Emir Faissal, der arabische Mitkämpfer des legendären englischen Obersten Lawrence, und später König des Irak, in vollem Galopp mit seinen Begleitern in Damaskus einritt. Diese alte Hauptstadt des Umajjadenreiches, des ersten und einzigen Reiches der Araber im 7. und 8. nachchristlichen Jahrhundert, fieberte damals in Tagen und Nächten begeisterten Jubels über das anbrechende goldene Zeitalter einer vom Türkenjoch befreiten, neuen Selbständigkeit aller Araber vom Taurus bis hinunter ins südliche Jemen. Die Tapferkeit der arabischen Freiheitskämpfer hatte vereint mit dem britischen Verbündeten die türkische Herrschaft abgeschüttelt. Scherif Hussain, aus dem edlen Geschlechte der Haschimiden, dem einst der Prophet Muhammed angehörte, hatte sich bereits Ende 1916 im Vertrauen auf das Versprechen des britischen Alliierten in der heiligen Stadt Mekka zum „König aller arabischen Länder" ausrufen lassen und nach alter Tradition die Bai'a, den Handschlag der Huldigung aller in Mekka versammelten religiösen und weltlichen Notabeln angenommen.

Aber schon damals fiel der erste Schatten auf das ersehnte „Arabische Reich"; denn die Mächte fanden sich nach längeren Verhandlungen nur bereit, Hussain als König des Hidschaz anzuerkennen. Seine weiteren Ansprüche sollten auf der Friedenskonferenz geklärt werden, da auch die Mächte gewisse Forderungen auf die vom Osmanischen Reiche abzutrennenden Gebiete zu stellen gedachten. Engländer und Franzosen hatten tatsächlich schon im Mai 1916 in dem geheimen Sykes-Picot-Abkommen ihre Einflußphären im Vorderen Orient untereinander aufgeteilt, die einen zur Sicherung ihrer Landbrücke nach Indien, die andern auf Grund ihrer alten Rolle als Schutzmacht der Christen im Reiche des Islams. Als dritter Teilhaber kamen dann noch die Zionisten hinzu, denen Lord Balfour in seiner stark umstrittenen Erklärung eine „Heimstätte" in Palästina in Aussicht gestellt hatte.

Gegenüber diesen europäischen Absichten im Vorderen Orient hatten die Araber wenig Aussicht auf Erfolg. Sie mochten wertvolle Dienste im Kriege geleistet haben, den Sieg und damit den Frieden aber hatten die Europäer gewonnen. Es kann mit Recht bezweifelt werden, ob das Foreign Office oder der Quai d'Orsay den Umfang der arabischen nationalen Bewegung im ehemaligen Osmanischen Reich überhaupt erkannt hatten; denn die Bewegung war durch den reformfeindlichen Absolutismus des Sultans Abd-al-Hamid um die Jahrhundertwende und den ihm folgenden zentralistischen „Osmanismus" der Jungtürken zu unterirdischer Tätigkeit verurteilt gewesen. Die Bedeutung der in Geheimbünden organisierten arabischen Nationalbewegung ist erst lange nach dem ersten Weltkrieg, vor allem durch die Veröffentlichung des christlichen Syrers George Antonius der Welt zur Kenntnis gebracht worden.

Nationalismus im Islam

Wie den Hebräern des Alten Testamentes ist auch dem arabischen Islam ein nationales Bewußtsein, zwar nicht im modernen territorialgebundenen Sinne, wohl aber in der Form der Stammeszugehörigkeit und des Volkstums nicht fremd. Der Prophet Muhammed legte Wert darauf, „Prophet der Araber" zu sein, denen Gott durch ihn den „arabischen Koran" sandte. Seine Stiftung, die eine religiöse und politische Umwälzung bedeutete, hat zwar die niedere Form des nationalen Empfindens in der Stammeszugehörigkeit gesprengt, aber dadurch gleichzeitig den Blick „auf die nächsthöhere Gemeinschaft des Volkstums" (R. Hartmann) gelenkt. Die Träger des ersten islamischen Reiches, die Umajjaden, waren Araber. Wollte damit ein Nichtaraber Muslim und Vollbürger des Reiches werden, so mußte er gleichzeitig Klient eines arabischen Stammes werden. Erst im Verlauf der Jahrhunderte, als Perser, Türken und Berber sich in größeren Massen dem Islam zuwandten, erweiterte sich die Religion — und damit auch das Reich des Propheten — zu einem tatsächlichen übernationalen Universalismus, dessen Träger seit dem 16. Jahrhundert die Türken waren. Ihre Fürsten aus dem Hause Osman regierten als Sultan-Kalifen das Reich des Islams.

Gegen das Osmanische Reich erhob sich mit dem Beginn des 19. Jahrhunderts der Ansturm neuer umwälzender Ideen und Mächte aus Europa, dem verhaßten und verachteten jahrhundertealten Gegner. Die napoleonische Expedition war Epoche. Mit ihr beginnt die allmähliche Abtrennung Ägyptens vom Reiche unter der Familie Muhammed Alis und das ständig stärkere Einströmen europäischer Ideen in den gesamten islamischen Orient. In der zweiten Hälfte des Jahrhunderts beobachten wir neben dem Beginn des islamischen Abwehrkampfes eine starke politische Gärung in den arabischen und türkischen Reichsteilen, die mit der Forderung nach Verwaltungsreform und Verfassung auch nationale Ideen, besonders in Syrien und dem europaoffenen Ägypten hervorbrachte.

In Ägypten erscholl zum ersten Mal der Ruf „Ägypten den Ägyptern", als 1881 Arabi Pascha mit arabischen Offizieren einen erfolgreichen Putsch zunächst gegen die türkischen Kameraden, dann aber gegen die wachsende europäische Einmischung in die Verwaltung unternahm. Der Putsch endete mit der Besetzung des Landes durch die Engländer. Mit Arabi Pascha stand ein Mann in Verbindung, dessen Bedeutung weit über Ägypten hinausging. Muhammed Abduh war der bedeutendste Schüler des großen islamischen Reformators im 19. Jahrhundert, Gamal-ad-Din al-Afgani, welcher der ganzen modernen Erneuerungs- und Abwehrbewegung gegen Europa Gestalt und Form gab. Ihm und seinen Schülern ging es darum, den Islam und seine Exponenten standfest gegen den europäischen Einfluß zu machen. Die von ihnen ins Leben gerufene panislamische Bewegung benutzte die europäischen Ideen, darunter auch die nationalen, um die Länder des Islams wieder zu einer einheitlichen Macht zusammenzuschließen. Auch die panarabische Bewegung hat hier ihre Wurzeln, wie sich denn später in den rein arabischen Ländern des Islams beide Bewegungen weitgehend deckten. In diesen Gedankengängen lebte noch Hussain, der auf den Trümmern des osmanischen Reiches eine neue islamische Macht aus den national-arabischen Kerngebieten aufbauen wollte. Nur seine panislamischen Ideen lassen den gescheiterten Versuch verstehen, nach der offiziellen Abschaffung des türkischen Kalifats durch Atatürk (1924) sich selbst als Herrn der heiligen Städte und Nachkommen des Propheten mit dieser Würde zu bekleiden.

Während für die Reformatoren der Nationalismus nur ein Hilfsmittel für den Panislamismus war, bedeutete er für die syrisch-arabischen Christen, die vor allem im Libanon eine bedeutende Minderheit bilden, einen Selbstzweck. Sie hofften durch ihn von der lastenden Inferiorität gegenüber den Muslimen befreit zu werden. In Syrien — zu dem auch der Libanon gehört — hatten die französischen und amerikanischen Missionsschulen zunächst auf die Christen, dann allmählich auch auf die Muslime einen wachsenden Einfluß gewonnen und vor allem zu einer Neubelebung des unentbehrlichen Hilfsmittels eines nationalen Bewußtseins, der Sprache und des Sprachgefühls, erheblich beigetragen. Durch das Bewußtwerden der eigenen großen literarischen Tradition gewann der Gegensatz zu dem Fremden, sei es nun türkisch oder europäisch, Gewicht. „Wie die Sprache neu belebt wird in der Begegnung mit dem fremden Geistesgut, so formt sich das politische Denken im Gegensatz zu den fremden politischen Mächten" (W. Braune). Der Polizeistaat Abd-al-Hamids konnte diese Neubelebung ebensowenig vernichten, wie es einige Jahrzehnte vorher die Polizei der deutschen Fürsten nicht vermochte, die Nationalbewegung der deutschen Romantik zu zerstören. Unter dem Druck des Regimes wanderte ein Teil der Syrer nach Ägypten aus, wo er maßgebend an dem Aufschwung einer modernen arabischen Literatur und Presse beteiligt war. Die im Lande Gebliebenen zogen sich in die Ver-

borgenheit der Geheimbünde zurück. Sie waren es, die nach dem Ausbruch des ersten Weltkrieges Morgenluft witterten und bereits im Januar 1915 eine mündliche Botschaft an Hussain richteten mit der Frage, ob er bereit sei, sich an die Spitze einer arabischen Unabhängigkeitsbewegung gegen die Türkei zu stellen.

„Der Aufstand in der Wüste"

Aus Ägypten und Syrien selbst kamen warnende Stimmen, die lieber das kleinere Übel der osmanischen — aber immerhin muslimischen — Herrschaft tragen wollten, als sich auf Gnade und Ungnade den Europäern zu ergeben. Hussain gab erst nach langem Überlegen dem Drängen der Revolutionäre nach und begann die Verhandlungen mit den Engländern. Sie waren langwierig und drohten des öfteren zu scheitern. Schließlich kam es zu einer Einigung, die die strittigen Fragen in der Schwebe ließ, wenn auch die schriftliche Fassung der englischen Verpflichtung die für Hussain günstige Auslegung auf der Friedenkonferenz rechtfertigte (Hogarth).

Am 5. Juni 1916 begann der „Aufstand in der Wüste", der zwar zur Abschüttelung des „türkischen Joches" führte, aber den Arabern nicht die erhoffte Selbständigkeit in einem großarabischen Reiche brachte. Bei den Friedensverhandlungen zeigte es sich, daß die Araber keine Führerpersönlichkeiten von Format besaßen. Während in der zerschlagenen Türkei der entschiedene Wille Kemal Paschas, der später den Ehrennamen Atatürk *(Türkenvater)* annahm, und seiner Helfer gegen die allierten Pläne und Truppen einen neuen türkischen Nationalstaat durchsetzte, gelang es den Arabern nicht, eine machtvolle Volksbewegung als Rückendeckung für die diplomatischen Verhandlungen aufzubieten. Die Freiheitskämpfer hatten sich nach dem Kriege auf Nomadenart mit reicher Beute in alle Winde zerstreut. So fanden die Allierten weder in Damaskus noch sonstwo nennenswerten Widerstand gegen die Aufteilung des arabischen Gebietes in einzelne Mandatsländer. Frankreich erhielt den nördlichen Teil Syriens (heute Syrien und Libanon), England den ölreichen Irak, Südsyrien (heute Transjordanien) und als Sondermandat Palästina mit der Auflage, hier das zionistische Nationalheim zu fördern. Faissal, der nach seinem triumphalen Einzug in Damaskus nur wenige Wochen in seiner Hauptstadt residieren konnte, wurde von den Franzosen abgeschoben und erhielt sehr zu ihrem Mißvergnügen von den Engländern den Thron des neuen Staates Irak. Sein Bruder Abdallah wurde Emir der Verlegenheitslösung Transjordanien, das nach dem zweiten Weltkrieg zum Königreich befördert wurde. Der Vater Hussain wurde einige Jahre später von den siegreichen Wahhabiten Ibn-Sauds aus seinem Königreich Hidschaz vertrieben und starb eines einsamen Todes auf der fernen Briteninsel Cypern.

Zwischen den Kriegen

Die Mandate Englands und Frankreichs brachten den Arabern, dem „Volk ohne Grenzen", zum ersten Mal den Begriff der politisch-territorialen Grenzen als Grundlage der Nation bei. Die Landmesser kamen und steckten die neuen Hoheitsgebiete ab. Das ging nicht ohne große Schwierigkeiten ab. Seit undenklichen Zeiten kannten die Beduinen kein Hindernis für ihre Wanderungen. Ihnen galt als nationale Zuständigkeit der Stamm, wenn es hoch kam das Volkstum, niemals aber das stets wechselnde Land. Nun mußten sie sich an Gesetze bequemen, die von den seßhaften Völkern Europas kamen, für die nur dann eine Nation existierte, wenn sie ein festes territoriales Gebiet hatte. Es gab daher erbitterte Gefechte zwischen den Grenztruppen und den Nomaden. Zwei Grenzkuriosa an der Nordostflanke des heutigen Reiches Ibn-Sauds sprechen eine beredte Sprache von den ehemaligen Schwierigkeiten.

Innerhalb der neuen Grenzen sollte sich nun nach dem Erziehungsplan der Mandatsmächte ein neuer syrischer, transjordanischer, irakischer usw. Staat bilden nach europäischem Vorbild. Die Verschiedenartigkeit der einzelnen Staaten wurde noch dadurch unterstrichen, daß sie verschiedene Verfassungen erhielten. Wenig von Europa berührt blieb die eigentliche arabische Halbinsel, auf der seit 1924 Abd-al-Aziz Ibn-Saud in überlieferter patriarchalischer Absolutheit herrscht wie auch sein südlicher Nachbar der Imam vom Jemen. In Ägypten, dessen englisches Protektorat 1936 durch einen Vertrag abgelöst wurde, regiert als konstitutioneller König Faruk aus dem Hause Muhammed Alis. Den Thron des Königreiches Irak, das bis 1932 englisches Mandat war und seitdem ebenfalls durch einen Vertrag an England gebunden ist, hatte zunächst Faissal inne. Nach seinem Tode regierte für kurze Zeit sein Sohn Ghazi I. Nach dessen tödlichem Autounfall übernahm der Bruder seiner Gattin, Abd-al-Ilah die Regentschaft für den minderjährigen Faissal II. In Transjordanien, das seit 1946 unabhäniges Königreich ist und vor kurzem seinen Namen in Haschimidisches Königreich am Jordan umgewandelt hat, regiert als letzter aus der Weltkriegsgarde Abdallah Ibn-Hussain. Syrien wurde unter französischem Mandat zunächst aufgeteilt in die überwiegend christliche Republik Libanon und eine syrische Restrepublik, die wiederum in einzelne Territorien, wie das Alawitengebiet und den Dschebel Druz föderalistisch zergliedert war. Bald mehr, bald weniger stark betont — überall jedoch spürbar — entstand aus der territorialen Abschließung allmählich ein besonderes ägyptisches, syrisches, irakisches usw. Nationalbewußtsein. Hussains Gedanke eines arabischen Reiches schien vor der europäischen national-territorialen Aufgliederung kapitulieren zu müssen, wenn nicht ein besonderes Ereignis von außen diese Entwicklung in andere Bahnen lenkte.

Infolge seiner langen Absonderung von den arabischen Ländern bereits vor dem ersten Weltkrieg und einer natürlichen Neigung zur Isolation zeigte besonders Ägypten recht kräftige Triebe des Lokalnationalismus. In den Schriften eines Salama Musa und Taufiq al-Hakim kommt die Besinnung auf die viertausendjährige Eigenkultur des Nillandes überraschend eindrucksvoll und klar zum Ausdruck. Diese ägyptischen Intellektuellen fühlen sich stärker den Pharaonen als den Beduinen in der mesopotamischen Steppe verwandt. Ein ähnliches Beispiel neuentstandenen Nationalbewußtseins europäischer Prägung liefert die Türkei Atatürks, die radikal mit der osmanischen Reichstradition und dem Islam brach, um sich ganz einer türkischen Geschichtsideologie hinzugeben, die in den zwanziger Jahren manchmal zu recht eigenartigen Ansichten führte. Ähnlich wie Ägypten begann auch das Reich Ibn-Sauds ein Sonderleben zu führen, das teils auf der natürlichen Abgeschlossenheit der arabischen Halbinsel, teils auf der religiösen Sonderheit der wahhabitischen Sekte beruht.

Palästina schließlich wurde durch eine rein britische Verwaltung auch nach außen hin von den arabischen Ländern abgeschlossen. Es war in der Zwischenkriegszeit ein Herd der Unruhen, die von den einheimischen Arabern gegen die zionistische Einwanderung entfacht wurden. Von den Bruderstaaten erhielten sie nur theoretische Unterstützung. Palästina hätte zum lodernden Fanal arabischer Einigkeit werden können; es wurde jedoch zum Symbol der arabischen Zerrissenheit. Auch die gemeinsame Religion des Islams konnte keinen Zusammenschluß für Palästina herbeizuführen, obwohl das Heilige Land und besonders seine Hauptstadt Jerusalem auch der Religion des Propheten verehrungswürdig ist. Die Masdschid al-Aqsa auf dem heiligen Felsen des alten Tempels gehört neben den Heiligtümern in Mekka und Medina zu den hervorragendsten Stätten des Islams. Der panislamische Gedanke hätte deshalb die panarabische Idee kräftigen und fördern können. An Beschlüssen und Resolutionen, an Kongressen und Debatten fehlte es nicht. Tatsächlich aber blieben sie unwirksam. Ein islamischer Weltkongreß, den der Mufti von Jerusalem, Hadsch Amin al-Hussaini Ende 1931 nach Jerusalem einberief, um die Rechte des Islams auf die Stadt und das Land zu betonen, hatte denselben Mißerfolg wie die anderen panislamischen Kongresse, die 1926 nach Mekka und Kairo in rivalisierender Gleichzeitigkeit einberufen wurden, und der panarabische Kongreß im September 1937 in dem damaszenischen Vorort Bludan.

Der zweite Weltkrieg

Die Araber waren so auf dem besten Wege, sich in einzelne Staaten auseinander zu leben, als der zweite Weltkrieg dem einen kräftigen Einhalt gebot. Das Prinzip des „divide et impera" mußte der Notwendigkeit einer raschen und intensiven Zusammenfassung der wirtschaftlichen und dann

auch der politischen Kräfte weichen, wenn die Westmächte den arabischen Raum erfolgreich in ihre Kriegsanstrengungen einsetzen wollten. Die künstlichen Schranken zwischen den einzelnen Staaten ließen sich jedoch nicht über Nacht beseitigen, wie es das „Middle East Supply Center" verlangte. Gegen den Widerstand der vichyhörigen Mandatsregierung in Syrien und dem Libanon mußte sogar mit Waffengewalt eingeschritten werden, ebenso wie gegen den deutschfreundlichen Aufstand des Raschid Ali al-Gailani im Irak. Sehr zum Unwillen der De Gaulle-Regierung bekamen die Engländer dadurch das Heft im Vorderen Orient allein in der Hand. Sie hatte damit die Fehler des Sykes-Picot-Abkommens in ihrem Sinne behoben und die französisch-britische Doppelherrschaft am östlichen Mittelmeer beseitigt. Für kurze Zeit stand England als unbestrittener alleiniger Herr des arabischen Orients da. Aber bald trat der mächtige amerikanische Bundesgenosse als Rivale auf den Plan und begann sich durch die neu entdeckten Ölgebiete von Dahran an der Westküste des Persischen Golfes in das Reich Ibn-Sauds einzuschieben. 1942 arbeiteten die Vereinigten Staaten bereits am Middle East Supply Center mit, was den Briten zwar politisch ungelegen kam, jedoch aus wirtschaftlichen Gründen hingenommen werden mußte.

Für England galt es nun, keine Zeit zu verlieren, um die Fäden in der Hand zu behalten. Während es vorher stets zwischen Juden und Arabern geschwankt hatte, setzte es nun eindeutig auf die arabische Karte. Kurz vor dem Kriege hatte bereits ein Weißbuch in der Palästinafrage diese Wendung in das arabische Lager angedeutet. Die jüdische Einwanderungsquote wurde stark beschränkt und späterhin von der Zustimmung der Araber abhängig gemacht. Im Februar 1940 kam dann das Verbot von Landerwerb durch die Juden als weiteres Zugeständnis.

Nach diesen Vorspielen setzte im Jahre 1941 die neue Politik mit vollen Kräften ein. Am 29. Mai gab der konservative Außenminister Eden die Bereitschaft Englands bekannt, „that cultural and economic ties between the arab countries, yes and political ties too, should be strengthened" und wiederholte am 27. Februar 1943 vor dem Unterhaus: „His Majestys Government would view with sympathy any move among the Arabs to promote their economic, cultural or political unity". Das waren klare Worte. Sie besagten in aller Eindeutigkeit, daß nunmehr den Arabern die Wege geöffnet seien, um den von der panarabischen Bewegung erstrebten gemeinsamen Staat zu schaffen. Nun aber zeigte es sich, daß dieses Ziel mächtige Gegner hatte. Vor allem lag und liegt die arabische Einheit ganz und gar außerhalb der Wünsche der Fürsten, von denen jeder einzelne bei einer politischen Vereinigung oder auch nur Verbindung der Länder nichts gewinnen, wohl aber viel verlieren kann. König Abdallah von Transjordanien spricht in seinen Memoiren sehr ablehnend von diesem englischen Angebot. Dasselbe tun auch seine Rivalen Faruk von Ägypten und Ibn-Saud von Arabien. Keiner dieser drei Herr-

scher kann darauf hoffen, die Herrschaft über das ganze Arabische Reich zu erhalten; denn dafür sind die Gegenkräfte gegen jeden einzelnen zu stark. Überdies hätte bei der starken Überschneidung von Religion und Politik im Islam früher oder später auch die Frage des Kalifats zur Entscheidung gestanden. Hierfür aber sind die Aussichten des puritanischen, von der überwiegend sunnitischen Mehrheit der Araber als Ketzer abgelehnten Ibn-Saud ebenso ungünstig wie diejenigen des ägyptischen Königs Faruk, der keine arabischen, sondern albanische Vorfahren hat. Beide Fürsten hatten auf den panislamischen Konferenzen der Vorkriegszeit sorgfältig das Terrain untersucht und sich nicht als Kandidaten aufstellen lassen, nachdem ihnen deutlich das Schicksal Hussains vor Augen gestellt worden war. Dessen Sohn Abdallah schien als Mitglied der scherifischen Familie aus Mekka noch die besten Aussichten zu haben. Aber ihm verdenken die meisten Araber seine enge und unerschütterliche Freundschaft mit den ungläubigen Engländern. Auch die europäischen Berater der arabischen Fürsten, Männer die jahrzehntelang mit den Arabern lebten, waren dem Zusammenschluß abhold. T. E. Lawrence, der Freund Faissals I. nannte den Gedanken des arabischen Reiches oder einer arabischen Föderation einen Unsinn, und John St. Philby, der Berater Ibn-Sauds, hält diese Pläne für wenig aussichtsreich.

Waren und sind die Fürsten gegen den Einigungsplan, so fand er seine natürlichen und begeisterten Befürworter bei den Intellektuellen und den mit diesen zusammenarbeitenden „fortschrittlichen Politikern." Sie sahen endlich ihre Zeit gekommen. Auch die „alten Türken", führende Araber, die aus der früheren osmanischen Verwaltung stammten und ganz in den Gedankengängen eines einigen Reiches lebten, traten für den Plan ein. An ihrer Spitze Nuri as-Said Pascha, der nationalistische und englandfreundliche Ministerpräsident des Iraks. Nirgendwo wurde ja die Zerrissenheit der arabischen Nachkriegswelt so lebhaft empfunden und bekämpft wie von den arabischen Beamten des ehemaligen osmanischen Reiches. Ihre Wortführer waren weit davon entfernt, eine Wiederkehr der osmanischen Herrschaft zu erstreben; aber sie wiesen sehr geschickt auf die bedeutende Rolle hin, die Araber an der Hohen Pforte spielten, und betonen den großen Einfluß, den arabische Ministerpräsidenten auf die Geschicke des Reiches und des Islams ausübte. Nuri as-Said wurde von dem ägyptischen Ministerpräsidenten Nahhas Pascha, dem Führer der nationalistischen Wafd-Partei, unterstützt. Nahhas Pascha, der im Gegensatz zur Krone stand, hatte mit dem englisch-ägyptischen Vertrag von 1936 seine Freundschaft mit England gemacht. Er trat nun ebenso leidenschaftlich für den englischen Vorschlag ein, wie ihn sein König bekämpfte. Nahhas sah die Möglichkeiten, die sich aus einer kommenden arabischen Union für Ägypten boten, durchaus real. Gegen die Bestrebungen zur Trennung und Abschließung von der arabischen Welt verfocht er den ägyptischen Führungsanspruch im arabischen Raum. Da-

für hat das Nilland in der Tat sehr viel aufzuweisen. Es ist zweifellos das fortgeschrittenste arabische Land. Seine Presse und Literatur sind weit verbreitet. Seine moderne Verwaltung gilt als vorbildlich und sein Staatswesen als das gesichertste. Auf religiösem Gebiet ist die tausendjährige Azhar-Universität in Kairo führend im Reiche des Islams bis hin zu den indonesischen und chinesischen Muslimen. Ihre Rechtsgutachten gelten als verbindlich wie früher diejenigen des Scheichs al-Islam in Konstantinopel.

Auch die Wirtschaft forderte den Zusammenschluß. Nach der Beendigung des afrikanischen Feldzugs standen die einzelnen Staaten vor schweren Sorgen. Der Waren- und Geldstrom aus aller Welt versiegte. Die in den Jahren der wirtschaftlichen Blüte begonnene Zusammenarbeit mußte zum mindesten weitergeführt werden und darüber hinaus schien ein einheitliches Münz- und Zollwesen und die Aufhebung des Paßzwangs zwischen den einzelnen Ländern als unbedingtes Erfordernis.

Die Arabische Union

So drängten Religion und Idealismus, Kultur und Wirtschaft zur Einheit hin, daß schließlich der Widerstand der Gegner erlahmte. Am 22. März 1945 wurde das Manifest der Arabischen Union in Alexandrien von den sieben arabischen Staaten Ägypten, Transjordanien, dem Irak, Syrien, dem Libanon, Saudisch-Arabien und dem Jemen unterzeichnet. Zum Sitz wurde Kairo bestimmt, wo der Generalsekretär Abd-ar-Rahman Azzam Pascha, bislang ägyptischer Minister für arabische Angelegenheiten, die Geschäfte des Bundes führt.

Die erste Aktion der Union für Syrien und den Libanon war ein Erfolg, freilich wesentlich deshalb, weil der Wunsch Englands dahinter steckte, was den mißtrauischen Gerüchten, der Bund sei eine reine Angelegenheit Englands, neue Nahrung gab. Im Jahr 1946 zog Frankreich seine Besatzungen aus den beiden Republiken endgültig zurück. Damit hatten sie ihre volle Freiheit erhalten. Andere Vorstöße der Union zugunsten der nicht selbständigen Gebiete in Nordafrika blieben jedoch erfolglos, wenn auch die Engländer alles daran setzten, den dortigen arabischen Gemeinschaften weitgehende Hilfe zu leisten. Ein „freies nordafrikanisches Büro" in Kairo hält die Freiheitswünsche der Marokkaner, Algerier und Tunesier lebendig. Selbstverständlich vergaß die Union die Anliegen ihrer eigenen Mitglieder nicht. Sie machte sich zum Anwalt der ägyptischen Forderung auf Vereinigung des Sudans mit Ägypten, die unter dem Schlagwort der „Einheit des Niltals" ein ständiges Kreuz der englisch-ägyptischen Beziehungen bildet und zu einer starken Abkühlung des gegenseitigen Verhältnisses geführt hat.

Wiederum aber war wie in der Zwischenkriegszeit Palästina der Probestein für den werdenden Staatenbund. Wenn vor dem zweiten Weltkrieg die arabischen Staaten ihre Landsleute in Palästina nur geringfügig, um

nicht zu sagen gar nicht, unterstützt hatten, so sah sich hingegen die Union zu einem gemeinsamen Handeln verpflichtet. Sie mußte sich zum Wortführer und Vorkämpfer gegen den Zionismus machen, wenn sie nicht vor vornherein auf jedes Ansehen bei den Arabern und darüber hinaus bei allen Muslimen verzichten wollte. Ende November 1945 erklärte sie daher den „Wirtschaftskrieg gegen die jüdischen Waren" und verbot ihren Mitgliedsstaaten, den Zionisten Reisevisen durch arabisches Gebiet zu erteilen. Seit ihrer Erfindung aber haben wirtschaftliche Sanktionen immer das gleiche Schicksal gehabt: sie verliefen im Sande. So auch hier. Die Union war nicht in der Lage, ihren Anordnungen Nachdruck zu verschaffen. Nur ihre Sprache blieb unversöhnlich. Gegenüber einer englisch-amerikanischen Kommission, die Ende 1945 das Heilige Land bereiste, gab sie kein Titelchen der arabischen Ansprüche auf. Der Kommissionsbericht vom 30. April 1946 zeigte denn auch, daß die Sympathien für die arabische Sache am Schwinden waren und sich die Gunst der Weltmächte mehr und mehr den geschliffenen und verbindlichen Argumenten der Zionisten zuneigte. Als Antwort auf den Bericht trafen die Vertreter der Unionsstaaten in dem damaszenischen Vorort Bludan zusammen und stellten in einem Zehn-Punkte-Programm nochmals ihre Forderungen für Palästina auf, die die Grundlage für ihre gemeinsame Politik darstellen sollten. Von der Mandatsmacht England forderte die Union die sofortige Errichtung einer provisorischen Regierung mit sieben arabischen und drei jüdischen Ministern; Verbot jeder jüdischen Einwanderung; Vorbereitung einer verfassunggebenden Versammlung und Ersetzung des Mandats durch einen englisch-palästinensischen Vertrag analog den Verträgen mit den anderen arabischen Staaten.

Als die Engländer diesen Vorschlag ablehnten, wandten sich die Araber nicht ohne Widerspruch im eigenen Lager an die UNO. Einige Mitgliedsstaaten glaubten sich von ihr nichts Guten versehen zu dürfen. Sie sollten recht behalten. Die UNO beschloß am 29. November 1947 mit 33 gegen 13 Stimmen und 10 Enthaltungen die Teilung des Landes in einen arabischen und einen jüdischen Staat. Nach der Lage der Dinge bedeutete das die kriegerische Auseinandersetzung zwischen Zionisten und Arabern in dem Augenblick, da die Briten das Land verließen. Das geschah am 15. Mai 1948. Sofort marschierten ägyptische Truppen vom Süden, die berühmte Arabische Legion Transjordaniens unter Glubb Pascha, kleinere Truppenteile aus Syrien und dem Libanon und irakische Hilfskräfte in Palästina ein. Als einzige Großmacht unterstützte England die Araber, bis die Vereinigten Staaten energisch in London intervenierten.

Diese gemeinsame arabische Aktion erweckte den Anschein, daß der arabische Nationalismus seine Form in der Union gefunden hatte und durch sie zu einem gemeinsamen Handeln gegen einen gemeinsamen Feind fähig sei. Doch der Schein trog. Die arabische Propaganda lief auf vollen

Touren unter dem Schlagwort: „Treibt die Zionisten ins Meer". Aber nur zu bald zeigte es sich, daß es die Zionisten waren, die die Vorbereitungszeit genutzt hatten, während es den Arabern an allem fehlte, von den Waffen bis zu einem gemeinsamen Plan. Der zionistischen Haganah und den freien Terrorbanden des Stern und der Irgun Zwai Leumi gelang es binnen kurzem, die bunt zusammengewürfelte palästinesische Befreiungsarmee unter dem Revolutionshelden Fauzi al-Kaukdschi in alle Winde zu zerstreuen. Die Truppen der Unionsstaaten aber standen Gewehr bei Fuß oder besetzten diejenigen Gebiete, die sie selbst in Besitz zu nehmen gedachten. Sie wurden einzeln mit leichter Mühe von den zionistischen Truppen zurückgeschlagen. Nur der Arabischen Legion gelang es, die Altstadt von Jerusalem zu nehmen und zu halten. Aber gerade ihr zögernder Vormarsch zeigte, daß König Abdallah andere Absichten hatte, als für die Union die Kastanien aus dem Feuer zu holen oder die Palästinenser uneigennützig zu unterstützen. Seine Pläne wurden klar, als er im Dezember 1948 auf eigene Faust mit den Zionisten über einen Waffenstillstand verhandelte und gleichzeitig ein Kongreß der palästinensischen Araber in Jericho die Vereinigung Palästinas mit Transjordanien verkündete. Eine Folge dieser Vereinigung der arabischen Reste Palästinas ist die Umänderung des Namens Transjordanien in „Haschimidisches Königreich des Jordans", die Abdallah vor einiger Zeit offiziell erklärte. Die darauf folgenden zweiseitigen Waffenstillstandsverhandlungen der anderen arabischen Staaten mit Israel ließen erkennen, daß die arabische Union der palästinensischen Zerreißprobe nicht gewachsen war. Die Krise der Union trat unverhüllt an den Tag.

Hat damit auch das nationale Einheitsbewußtsein der Araber den Fangstoß erhalten? Ist der Sieg des arabischen Nationalfehlers, des Partikularismus, endgültig? Das wäre ein Trugschluß. In der Nachkriegszeit hat eine Flut nationalistischer Leidenschaften besonders die fortgeschrittenen Staaten Ägypten, Syrien und den Irak überschwemmt. Sie zeigte sich in den fremdenfeindlichen Demonstrationen des Sommers 1948 in Ägypten, in dem Bagdader Putsch nach den Vertragsverhandlungen zwischen England und dem Irak, dem Scheitern der englisch-ägyptischen Verhandlungen über den Sudan, in dem allgemeinen Mißtrauen gegen den Englandfreund Abdallah und neuerlich wieder in den beiden syrischen Militärputschen. Die Araber sind in allen Ländern nach wie vor überzeugt, daß sie zusammengehören, daß sie eine gemeinsame Nation bilden und daß alles daran gesetzt werden müsse, diese Einheit zu vollenden. Der Ruf nach einem „arabischen Bismarck" ist nicht zu überhören.

Die islamischen Bewegungen

Der panarabische Gedanke hat als mächtige Rückendeckung den Islam. Zwar hielten im Rausch der ersten Begeisterung über die eindringenden Ideen aus Europa nicht nur viele Europäer, sondern auch Muhamme-

daner die erstarrte Religion des Propheten dem Tode geweiht. Die Abschaffung des Kalifats durch Atatürk erschien den meisten als der letzte und endgültige Schlag. Aber sie hatten sich getäuscht. Freilich bestehen wenig Aussichten für die Wiedererweckung des Kalifats in absehbarer Zeit. Es ist jedoch dem Islam nicht so wesentlich zugehörig wie etwa das Papsttum der Kirche. Gewiß hat auch eine weitgehende „Säkularisierung des Denkens" (R. Hartmann) eingesetzt, wie es parallel in Europa der Fall ist. Aber hier wie dort besinnen sich die tieferen Geister, unbefriedigt von der Oberflächlichkeit des technischen und materiellen Fortschritts, auf die echten Grundlagen des eigenen Wesens. Als zum Beispiel der Rechtsphilosoph Abd-ar-Raziq im Jahre 1925 die modernistische Theorie von der absoluten Trennung zwischen Kirche und Staat, die ihre Wurzeln im national-liberalen Denken europäischer Machttheoretiker hat, auch in den Islam einführen wollte und ihn so in seinem Wesen angriff, da wurde die Gefahr von dem maßgebenden Professorenkollegium der Azhar sofort erkannt und als Modernismus verurteilt.

Gegen die nationalstaatliche Politik der arabischen Fürsten hat sich der panarabische Gedanke eng mit dem panislamischen verbunden. Nach der Zerstörung des osmanischen Reiches ist ein wesentlicher Reibungspunkt zwischen beiden Bewegungen verschwunden, denn der Panarabismus fand ehedem im osmanischen Reich seinen heftigsten Gegner in dem Reichsgedanken, der sich auf panislamische Ideen stützte. Aber schon damals zeigte sich in Ägypten, das nicht unter der Herrschaft der Pforte stand, eine weitgehende Deckung der panislamischen und der panarabischen Bewegung gegen die fremde, europäische Macht. Nach dem ersten Weltkrieg hat diese zusammenfassende Bewegung auch in den anderen arabischen Gebieten Anklang gefunden, da sich nun auch hier Islam und Arabertum gemeinsam in der Abwehr gegen Europa befanden.

Vor allem zeigt sich diese enge Verbindung in den neuen islamischen Gesellschaften, die sich nach dem Jahre 1945 weit verbreitet haben. Es ist bezeichnend, daß sich die „Muslimische Bruderschaft", die als Beispiel dienen möge, nur über die arabischen Länder verbreitet, während ähnliche Bewegungen selbständig und unabhängig auch in Pakistan und Indonesien entstanden sind. Die Bruderschaft ist extrem muslimisch und gleichzeitig extrem arabisch-nationalistisch, das heißt, sie betont das im Islam begründete Übergewicht des Arabertums. Ihr Ideal ist die volle Wiederherstellung des ursprünglichen Islams und seiner Identität zwischen Religion und Politik unter klarer Hervorhebung des Primats der Araber, der „auserwählten muslimischen Nation." Daher sind ihre schärfsten Gegner die staatsnationalen Parteien in den einzelnen arabischen Ländern, die sie ebenso bekämpfen wie die europäischen Eroberer und die Zionisten in Palästina.

Ihr Vorbild schlechthin ist auch hier der Prophet, der ganz allgemein im modernen Islam wieder stärker als in den vergangenen Jahrhunderten

in den Mittelpunkt gerückt wird. In seinem Namen wird der Kampf gegen die Ungläubigen geführt. Der 62. Vers aus der 8. Sure ist der bezeichnende Wahlspruch der Bruderschaft: „So rüstet wider sie (die Ungläubigen), was ihr vermögt an Kräften und Rossescharen, damit in Schrecken zu versetzen Gottes Feind und euren Feind." Dieses Motto umrahmt in ihrem Wappen zwei gekreuzte Schwerter, zwischen ihnen den Koran. Mit diesem Absolutheitsanspruch verlangt die Bruderschaft die Wiederherstellung der Scheria, des religiösen Rechtes, das heute weitgehend durch ein bürgerliches Gesetzbuch europäischen Vorbilds ersetzt ist. Sogar die alten Talionsbestimmungen, die in dem Schlagwort „Auge um Auge, Zahn um Zahn" ausgedrückt sind, werden ähnlich wie in dem wahhabitischen Reich Ibn-Sauds wieder aufgegriffen. Die Kampfmethoden der Bruderschaft, wie der politische Mord, dem in Ägypten zuletzt Ende 1948 der Ministerpräsident Nukraschi Pascha zum Opfer gefallen ist, und kurze Zeit darauf der Begründer der Bruderschaft Hassan al-Bana selbst, erinnern an die erbarmungslosen Zeiten der Assassinen während der Kreuzzüge. Im politischen Leben fordert die Bruderschaft von den Verwaltungsbeamten volle persönliche Verantwortung gegenüber den Grundsätzen des Islams. Die Dienststunden dürfen zum Beispiel die fünfmaligen Gebetszeiten nicht beeinträchtigen. Das persönliche Leben, Feste und Gesellschaften dürfen sich nur im Rahmen des religiösen Gesetzes bewegen. Die Prostitution wird ebenso verboten wie die Glücksspiele, Lotterien und Rennwetten. Ein Mann darf nie mit einer Frau allein zusammen sein, es sei denn mit seinen Ehefrauen. Die Tanzdielen werden geschlossen. Gegen Fastenbrecher, Flucher und Gebetsverweigerer muß die Gemeinschaft einschreiten. Die Elementarschulen müssen wieder Koranschulen bei den Moscheen werden. In ihnen ist die religiöse Unterweisung erste Pflicht neben der sorgfältigen Erlernung der vom Propheten ausgezeichneten arabischen Sprache.

Wir sehen in dieser neuen Bewegung die absolute Rückkehr zu den Quellen, der reinen Lehre des Propheten mit ihren Licht- aber auch mit ihren tiefen Schattenseiten. Von den ganzen Modernisierungsbestrebungen des 19. und 20. Jahrhunderts ist hier allein der arabische Nationalgedanke übrig geblieben, der aber in der gepredigten Form ebenfalls wieder unmittelbar an das Erbe des Propheten anschließt.

Die Bruderschaft zählt Millionen von Anhängern, die ihre Ideen in allen arabischen Ländern verbreiten und mehr oder weniger zu allen Nationalregierungen in offener Feindschaft stehen. Was die arabische Union von der politischen Ebene aus nie vermochte, sich weiten Anklang im Volke zu verschaffen, das hat die Bruderschaft fertig gebracht. Sie ist eine echte Volksbewegung.

Erst die Zukunft wird zeigen, ob diese islamischen Erneuerungsbewegungen einen Einfluß auf die Staatsbildung im arabischen Raum haben werden. Eines ist allerdings jetzt schon klar. Es werden nicht die un-

verändert übernommenen europäischen Ideen sein, die das zukünftige Bild der arabischen Länder bestimmen. Mit anderen Worten: die auf rein europäischen Grundsätzen beruhende Arabische Union ist nicht der Weg, auf dem die Araber ihre Zukunft aufbauen. Sie hat sich nur als eine Summe der arabischen Staaten, aber nicht als Produkt des Arabertums erwiesen. Die gegenwärtige Krise der Union geht auf die Grundlagen und fordert hier eine Entscheidung, die nur im Sinne eines ursprünglichen arabischen und muslimischen Nationalbewußtseins gelöst werden kann.

Schmerzverarbeitung

Von GEORG SIEGMUND

Fügt man einem Tier von außen einen plötzlichen heftigen Schmerz zu, so setzt es sich mit einem Sturm sinn- und planloser Bewegungen zur Wehr. So sinnlos jede einzelne dieser Bewegungen erscheint, so biologisch sinnvoll ist doch der ganze Bewegungssturm: Irgendeiner dieser Bewegungen wird es schon gelingen, die Schmerzursache zu beseitigen. Ist dies dem Tier geglückt, so ebbt seine Erregung langsam wieder ab; es beruhigt sich. Innerlich entstehenden Schmerzen freilich kann ein Tier nicht auf diese Weise entkommen. Es verkriecht sich, legt das schmerzende Glied still und sorgt für Warmhaltung. Gelegentlich ist zu beobachten, daß sich Tiere operativen Eingriffen, wie solche bei Haustieren und Zoo-Tieren vorgenommen werden, willig unterziehen. Eine doppelte Voraussetzung scheint allerdings dafür notwendig zu sein. Einmal muß das Tier in einem emotionalen Vertrauensverhältnis zu seinem Wärter stehen, so daß es sich dessen Behandlung gerne unterwirft. Zum anderen macht die heftig schmerzende Spannung eines Eiterherdes von selbst zu einer Eröffnung bereit, wie wir es ja vom Menschen her wissen. Kranke mit Geschwürdurchbrüchen lehnen eine Operation nie ab.

Ähnlich wie beim Tier kann auch beim Menschen ein wilder Sturm das einzige sein, womit er auf einen hereinbrechenden Schmerz antwortet. Zitternd vor Ungeduld werden sinnlose Abwehrbewegungen ausgeführt, alles Denken scheint ausgeschaltet. In diese zunächst vormenschliche biologische Reaktion der Flucht vor der Schmerzursache kann schon das menschliche Planen und Denken miteingesetzt werden, wobei eben das Ziel vom Biologischen her bestimmt bleibt: so schnell und so leicht wie möglich vom Schmerz loszukommen. Die primitive Besessenheit von dem biologischen Willen zur Abwehr ist gefolgt von einer falschen Einstellung zur Erreichbarkeit des Zieles. In Verkennung der eigenen Natur, die ihre Zeit und ihre Bedingungen zur Einleitung und Vollendung von Heilungsvorgängen eigengesetzlich und unverrückbar festhält, verlangt die Ungeduld des störrisch unbelehrbaren Willens, unbedingt über sich zu verfügen. Diese Unge-

duld will die eigene Geschöpflichkeit nicht wahrhaben, kraft deren der Mensch nicht alleiniger Herr seiner Zeit und Kräfte ist. Ihr kommt heute das Wissen über die erstaunliche Herrschaftstellung entgegen, die der technisierte Mensch über die Natur, vor allem die Medizin über die kranke Natur errungen hat. Primitiver Abwehrwille sieht die erste und wichtigste Aufgabe der Medizin darin, Schmerzen zu beseitigen und abzuwehren. Er will die Aufgabe nicht sehen, die dem Menschen mit jedem Schmerz gestellt ist.

Die Bewältigung der vom Schmerz gestellten Aufgabe ist keineswegs so leicht und natürlich, wie es die Sprichworte „Not lehrt beten" und „Not macht erfinderisch" vermeinen. Es ist nicht so, als ob beim Menschen Not reflektorisch von sich aus Gebet oder Erfindungsgeist hervortriebe. Wohl ruft der Schmerz als bedrängende Not mit gebieterischer Eindringlichkeit den planenden und notwendenden Geist wach. Und doch vermag sich oft die Trägheit des menschlichen Geistes trotz aller Not nicht zu erfolgreicher Besinnung aufzuraffen. So kommt es vor, daß unzivilisierte Volksstämme an Hunger zugrunde gehen, obgleich sie an fischreichen Seen wohnen und die Erfindung des Fischfangs ihrer Not ein Ende setzen würde. Ebensowenig kann man von der schmerzenden Not der Krankheit behaupten, sie brächte schon von sich aus den Menschen zu einer inneren Einkehr. Das meint der lebensweise Verfasser der „Nachfolge Christi" (1, 22), wenn er sagt: „Wenige nur werden durch Krankheit gebessert". Im Gegenteil, der Schmerz zwingt den Menschen zur Beschäftigung mit sich selbst, während das lebendige Interesse an allem andern schwindet. Daher erleiden viele in der Krankheit Schaden an ihrem Charakter; sie gehen in Unruhe, Reizbarkeit und Verdrossenheit unter. An den Leib versklavt, kommen sie von dem bloßen Hinstarren auf das eigene Weh nicht los. Statt zu reifen, werden sie ungeistiger und unbeherrschter. Unfähig und unwillig, dem Leid entgegenzutreten, sich ihm zu stellen, um „mit ihm fertig zu werden", bleiben sie auf der Flucht vor ihm und ahnen gar nicht, daß eine geistige Befreiung von dem Druck des Leidens möglich ist. Diesen Leidverfallenen fehlt ein persönlicher seelischer Innenraum, in dem die vom Schmerz gestellte Aufgabe geistiger Verarbeitung und Beherrschung des Leides gesichtet und erfüllt werden kann.

Unterbleibt die geistige Leidbewältigung, so sucht der Kranke, kindlich und primitiv geworden, sich an eine gesunde Persönlichkeit anzulehnen; der eigene, in Frage gestellte Lebenswille, der sich nicht mehr selbst aufrecht zu halten vermag, saugt sich geradezu an die vitale Gesundheitskraft, die von anderen ausstrahlt, an. Ein falsches Mitleid, das der Gesunde dem Kranken gewährt, kann dieses Abgleiten von der gebotenen sachlichen Linie noch unterstützen.

Fühlt sich ein Kranker bemitleidet, so verstärkt und vertieft das ihm von anderen erwiesene Mitleid sein eigenes Leiden, vor allem dann,

wenn er selbst noch keine ausgereifte Persönlichkeit ist. Ein Kind, das sich gestoßen hat, weint um so heftiger, je mehr man es bemitleidet. Auch wenn die Ursache des Schmerzes beseitigt ist und die Schmerzempfindung wieder abebbt, wird das Leid durch das Echo, das es findet, noch größer und lauter. Leid wird festgehalten, um damit Mitleid zu wecken. Können sich kleine Anfänge wiederholen und summieren, so führen sie langsam zu einem hysterischen Verhalten, das eben darin besteht, unwillkürliche Leidenszeichen so in die Gewalt zu bekommen, daß sie willkürlich hervorgerufen und eingesetzt werden können. Man begegnet Kranken, die es verstehen, durch anschaulichen Bericht ihrer Leiden, durch ein todunglückliches Gesicht und ihre Tränen beim Besucher Eindruck zu machen, während andere „nichts von sich her machen". Man braucht keine bewußte Heuchelei zu wittern, wenn sich einem Patienten, der eben noch einem Besucher mit kläglicher Miene in ergreifenden Tönen sein Leid schilderte, bald nach dem Besuch die Miene wieder erhellt. Wofern es aber ein Besucher oder ein Helfer nicht versteht, die feine Linie der Sachlichkeit zu sehen und einzuhalten, wirkt Mitleid als Gefühlansteckung. Je mehr und öfter dem Patienten Mitleid entgegengebracht wird, desto mehr senkt sich von Fall zu Fall seine Empfindlichkeitsschwelle, um schließlich in einer wahren Leidenssucht zu enden.

Gerade das hemmungslose Verlangen nach einem Helfer, dem Leidende sich voll überlassen können, an den sie sich anklammern, ja geradezu ansaugen, birgt eine schwere Gefahr in sich. Nicht der sachliche Helfer und Arzt wird gesucht, sondern der „Magier" (Schöllgen). Werden überspannte Erwartungen nicht rasch erfüllt, so schlagen Hingabe und Vertrauen ebenso schnell und hemmungslos in Mißtrauen und innerliches Sichauflehnen um. Wer kennt nicht das Heer der ressentimentgeladenen Patienten, die kein gutes Haar an der Schulmedizin lassen, deren Arzt nach ihrer Ansicht die Krankheit nicht erkannt, nicht die rechten Mittel angewandt oder gar das Leiden durch Verschleppung unheilbar gemacht habe! Dieses Heer der Enttäuschten bildet die leichtgläubige, leichtbegeisterte, selbst leichtfanatisierte, darum auch völlig unkritische Anhängerschaft des Kurpfuschers. Es ist nicht zu leugnen, daß der in der Masse erzeugte blinde Glaube an einen Kurpfuscher gelegentlich erstaunliche Heilerfolge zeitigt, die, wiederum aufgebauscht und weitergetragen, seinen Ruhm vermehren. Erwin Liek ist der Tätigkeit einiger zünftiger „Wunderheiler" nachgegangen und mußte neben verfehlten Diagnosen und Verschlimmerungen auch unzweifelhafte, überraschende Erfolge anerkennen. Verursacht sind diese aber nicht durch sachliche Behandlungsmethoden, sondern durch eine Wiedererweckung des gebrochenen Gesundheitswillens, der sich bedingungslos an einen „Magier" anklammert und sich ihm vorbehaltlos anvertraut. Auch wenn der Mensch sonst auf hoher Bildungsstufe steht, in der Krankheit sinkt er leicht in infantil primitive Haltungen zurück; urtümliche Dränge der bedrohten

Kreatur werden wach; krampfhaft wendet eine übergroße Angst den Blick von der wirklichen Gefahr ab, läuft in panischem Schrecken vor dem Anblick eigenen Bedrohtseins davon. Sogar der ärztlich Gebildete kann bei eigener Krankheit jedes Maß, selbst die Fähigkeit, die klarsten Anzeichen einer Erkrankung zu beurteilen, verlieren und ist in Gefahr, sich dem in die Arme zu werfen, der ihm unbedingte Heilung verspricht — dem „Magier".

Wie die Sucht des Kranken nach dem „magischen Helfer" untermenschlich bleibt, weil sie die vom Schmerz gestellte Aufgabe nicht wahrhaben will, so liegt auch die Liebe, nach der hier verlangt wird, in entscheidenden Punkten unter der Ebene sowohl menschlich-sachlich gebotener Liebe, wie insbesondere der christlichen Nächstenliebe. Es ist sentimental-weichliche Liebe, die kein Blut sehen kann und jedes Leid unbesehen wegschieben und beseitigen möchte. Es ist die Liebe des unreifen Jünglings, der schwärmerisch die ganze Welt umarmen möchte. Er hat noch nicht gelernt, dem Leid standzuhalten, ja er hat es bislang eigentlich erst von außen gesehen, ohne daß es ihn innerlich berührt hätte. Wenn es ihn aber zum ersten Male wirklich trifft, bricht er weltschmerzlerisch klagend zusammen. Ihm fehlt noch die Erfahrungseinsicht, daß alles Werden, insbesondere das seelisch-geistige Reifen und Selbständigwerden nicht ohne schmerzhafte Geburtswehen möglich ist, noch ohne schmerzliche Lösung von der tragenden Geborgenheit elterlichen Schutzes erfolgt. Schwärmerisch sentimentale Liebe liebt den Menschen so, wie er ist, in seiner bloßen naturalistischen Wirklichkeit, übersieht aber, daß der Mensch als Mensch nie bloße Tatsächlichkeit ist, sondern ein Wanderer zwischen zwei Welten, daß seine menschliche Existenz immer ein Gespanntsein ist zwischen bloßer Wirklichkeit und einem Seinsollen, das in noch unverwirklichter Idealwelt west.

Echte Liebe sieht in der Wirklichkeit des geliebten Menschen dessen Angelegtsein auf eine Idee, die der Verwirklichung harrt. Christliche Nächstenliebe ist in keiner Weise — wie ihr oft fälschlich nachgesagt wurde — bloßes Mitleiden oder Gefühlsansteckung, die im Mitleiden das Leiden selbst wieder vermehrt; sie ist keine sentimentale Knochenerweichung. Sie will weder alles Leid wegschieben und wegleugnen, noch es in Leidenssucht festhalten. Sie liebt den Menschen in seiner Gespanntheit auf die Idee hin, die in ihm Leben werden soll; sie liebt deshalb vor allem den, für den diese Verwirklichung behindert ist durch Krankheit, Not oder Sünde; sie sucht ihm diese Hemmungen nicht einfach aus dem Wege zu räumen, sondern ihm zur selbständigen Bewältigung der Hemmnisse zu verhelfen. Christliche Liebe will also nie den geliebten Menschen infantil und unselbständig, oder krank und sündhaft halten, sondern ihm zum Durchbrechen dieser Fesseln verhelfen und ihm so das Tor aufstoßen für das Mündig- und Reifwerden vor Gott.

Menschliche Schmerzverarbeitung kann erst beginnen, wenn der Mensch sich nicht einfach vom Schmerz überwältigen läßt, so daß alles an ihm nur Flucht ist, er sich austobt und ausschreit, sondern daß das Ich sich dem harten Zugriff des Schmerzes entwindet, ihn von sich abrückt, ihn objektiviert. Sich aus dem reißenden Strom auf ein Eiland flüchten, das festen Halt gewährt, von dem aus man zusieht, ist das Erste. Einen weiteren Schritt voran bedeutet es, wenn das Ich nicht nur „zu-sieht", sondern dem Schmerz „ins Auge" sieht, wie man einem Geliebten oder einem Gegner ins Auge sieht mit dem Willen, sich mit ihm zu messen, ihn niederzuringen, ihn zum Diener oder zum Freunde zu machen.

Nicht selten wird von Ärzten der Schmerz als Schutzreaktion in Frage gestellt unter Hinweis darauf, daß es Krankheiten gibt, die höchst gefährlich und lebensbedrohlich sind, aber doch schmerzfrei verlaufen, wie z. B. der Zerfall der Lunge bei der Lungentuberkulose oder die Krebsbildung, anderseits aber Schmerzen sinnlos sind, wenn sie keinen Zweck mehr haben, eine Gesundung gar nicht mehr möglich ist. Dennoch ist der Schmerz ein viel besserer Wegweiser für das Verhalten des Kranken wie des Arztes, als man gemeinhein zugeben will. Wie der Chirurg Hans Hellner sagt, beobachtet der aufmerksame Arzt immer wieder, daß viele Krebskranke, ohne eigentlich nennenswerte Schmerzen zu haben, doch genau merken, daß mit ihnen „etwas los ist". Dieser „Vor-Schmerz" aber wird von den meisten nicht ernst genommen. Man will es nicht wahrhaben, daß etwas nicht in Ordnung ist. Er ist unbequem, fordert Umstellung. Das Beachten seiner Mahnung würde zur Aufgabe der gewohnten Arbeit zwingen. Deshalb begnügt man sich zumeist, den Vor-Schmerz einfach zu betäuben. Ein Hinhören auf ihn, würde eine organismische Unordnung bewußt werden lassen und eine Aufgabe aufzeigen. Die ineinandergefügte Ordnung des Lebens ist in Frage gestellt; der Schmerz ist ein „sinnlicher Zweifel" (Weizsäcker) an der Ordnung. Er will dem Menschen die Tatsache erschließen, daß die Lebensordnung seines Leibes als harmonisch schwebendes Gleichgewicht nicht einfach selbstverständlich ist. Er selbst wird aufgerufen, seine Pflicht zu tun und Bedrohungen der Harmonie abzustellen. Aber merkwürdig, anstatt auf die zunächst leise warnende Stimme des Vor-Schmerzes zu achten, sich in sachlicher Ruhe die Aufgabe klar zu machen und sie zu übernehmen, überläßt man sich der bösen Macht der Angst vor dem Unbekannten und sucht der Aufgabe zu entlaufen. Der stärkste Feind dieser Angst ist das Wissen. Wenn wir das helle Licht des Wissens darüber gewinnen, was nicht in Ordnung ist, was wir tun können, um die Unordnung abzustellen und uns zu schützen, dann bannt das Licht dieses Wissens die schwarzen Schatten der Angst. Der Mut kehrt zurück, wir werden unseres Lebens wieder froh.

So unvernünftig die mangelnde Bereitschaft ist, auf den Vor-Schmerz zu hören, so alltäglich ist sie. Ein englischer Arzt schildert sie aus eigenen

Erfahrung: „Neulich habe ich einen Kranken besucht. Er reist in internationalen Geschäften fortwährend in der Welt herum. Eine Woche ist er in London; vierzehn Tage später ist er in New York, drei Wochen darauf in Buenos Aires. Und die ganze Zeit quält ihn ein Zwölffingerdarmgeschwür. Vor einigen Monaten hatte er eine schwere Blutung und mußte eine Bluttransfusion vornehmen lassen. Wenn er sich nicht Ruhe gönne und keine Kur mache, wurde er gewarnt, riskiere er einen Rückfall. Er ist ein schwerreicher Mann. Geld spielt bei ihm keine Rolle. Würde er sich morgen zur Ruhe setzen, so könnte er für Essen, Kleidung, Wohnung und Vergnügen während des Restes seines Lebens wahrscheinlich nicht im entferntesten das Vermögen ausgeben, das er aufgehäuft hat. Aber die Gier nach Geld und nach der Macht, die das Geld verleiht, hat ihn erfaßt, und er hört einfach nicht auf das, was seine Ärzte ihm predigen. Vor ein paar Wochen sagte ich grimmig zu ihm: ‚... Ein Leichenhemd hat keine Taschen.' Darauf verglich er mich in seiner Antwort mit dem Unheilspropheten Jeremias. Seine Einstellung ist wirklich sonderbar. Er bildet sich ein, daß er alles, was er in dieser Welt begehrt, bezahlen kann, und da die Ärzte ihn nicht so kurieren, wie er kuriert zu werden wünscht, müssen sie nach seinem Urteil entweder dumm sein oder es ihm zum Trotz tun. Eine wunderliche Lebensanschauung! Sie scheint töricht. Sie ist auch töricht. Aber viele Leute in bescheideneren Stellungen denken und handeln heutzutage ganz genau so".[1]

Der Dichter Theodor Storm, der an Magenkrebs starb, hat, ohne zu wissen, an welcher Krankheit er litt, in einem Gedicht das Erlebnis des Vor-Schmerzes eindrucksvoll zum Ausdruck gebracht:

„Ein Punkt nur ist es, kaum ein Schmerz,
Nur ein Gefühl, empfunden eben;
Und dennoch spricht es stets darein,
Und dennoch stört es dich zu leben.
Wenn du es andern klagen willst,
So kannst du's nicht in Worte fassen.
Du sagst dir selber: ‚Es ist nichts!'
Und dennoch will es dich nicht lassen.
So seltsam fremd wird dir die Welt,
Und leis verläßt dich alles Hoffen,
Bis du es endlich, endlich weißt,
Daß dich des Todes Pfeil getroffen."[2]

Ohne dauernde Selbstbemühung und Selbstprüfung gelingt es nicht, die rechte Mitte zu finden zwischen hypochondrischer Unruhe, die kleine

[1] James Harpole, Am Puls des Lebens, Blätter aus dem Tagebuch eines Arztes, 1939, 72.
[2] Nach Hans Hellner: Schmerz und Schmerzbekämpfung, 1948, 35.

Mißstimmungen des Alltags ins Gespenstische vergrößert, und der aus Trägheit oder Versklavung an den „Betrieb" geborenen Unwilligkeit, Störungen des Lebens durch ernsthaften Schmerz wahrhaben zu wollen. Beide Einseitigkeiten stellen Sackgassen des Lebens dar; die erste — für gewöhnlich ungefährlicher — entzieht immerhin den Hypochonder dem kraftvollen Schaffen und Wirken, während die zweite häufig mit vorzeitigen Tod bezahlt wird. Der verantwortungsbewußte Arzt nimmt bei seinem Patienten auch einen geringen Schmerz ernst, übertäubt ihn nicht durch schmerzstillende Mittel, sondern sucht in erster Linie seine Herkunft zu ergründen, um seiner Ursache zu Leibe zu gehen. Wir besitzen heute vorzügliche Mittel wie die Kombination SEE aus Skopolamin, Ephetonin und Eukotal, das sich vor allem im Kriege bewährt hat und Millionen von Soldaten Schmerzen gemildert hat; und doch wäre es — wie der erfahrene Chirurg Hans Hellner sagt — verhängnisvoll, laufend SEE zu verabreichen, „wie man das leider im Krieg in manchen Lazaretten gesehen hat, meist von seiten solcher Ärzte, die nicht erkannten, daß hinter dem Fortbestehen der Schmerzen eine fortschwelende Eiterung steckte" (55). Nicht der Schmerz selbst will bekämpft werden, sondern seine Ursache.

Kann der Vor-Schmerz auf Strecken des Lebens noch aus dem Bewußtsein abgedrängt werden, so nicht mehr der eigentliche heftige Schmerz. Sein Erleben ist gezeichnet durch den Zwang des Ausgeliefertseins an ein Bohren, Klopfen, Schneiden, Ziehen, Kneifen, Brennen usf. In ihm herrscht das Pathische vor, das Dulden müssen der Störung und Zerrüttung nicht nur unseres vitalen Wohlseins, sondern auch unseres geistigen Selbstbesitzes. Je mehr das Leid die aktive Kraft des Leidenden lähmt, desto mehr macht die tätige Auflehnung einem schlaffen Sich-Mitschleppenlassen Platz. Viel stärker als bei allen anderen Erlebnisarten überwiegt beim Schmerz der Charakter des Zwanges, der Unfähigkeit zur Gegenwehr. Nichts ist so geeignet, die eigene Kreatürlichkeit vor Augen zu führen, als eben das Leid eines unausweichbaren Schmerzes.

Der leibhaftige Schmerz bannt in den Augenblick und benimmt jede Aussicht und Weitsicht. Er ist von einer solch brutalen Gegenwärtigkeit, daß auch der Versuch, über ihn hinauszudenken und hinauszuhoffen, an ihm selbst nichts ändert. Seelisches Leid ist weitgehend einer Beeinflussung durch eigenes Tun, Denken, Planen, Wünschen und Hoffen zugänglich, nicht aber der unmittelbare leibhaftige Schmerz. Er wirft Sinnen und Planen zu Boden; wehrlos findet sich das Ich seiner Allgegenwart preisgegeben. „Schmerz" — sagt H. Plessner — ist wehrloses Zurückgeworfensein auf den eigenen Körper, so zwar, daß kein Verhältnis mehr zu ihm gefunden wird. Die schmerzende Region scheint übergroß ausgebreitet zu sein und die übrigen Regionen zu überlagern und gänzlich zu verdrängen. Man besteht nur noch aus Zahn, Stirn, Magen. Brennend, bohrend, schneidend, stechend, klopfend, ziehend,

wühlend, flimmernd wirkt der Schmerz als Einbruch, Zerstörung, Desorientierung, als eine in bodenlose Tiefe einstrudelnde Gewalt".[3]

Nichts überfällt den Menschen so elementar wie der leibhaftige Schmerz; er hemmt ihn in allen seinen Bereichen, in seiner Vital-Stimmung, seinen psychischen Kräften, seinem geordneten Denken, seinem Verhältnis zu seinem Werk und den anderen. Er läßt sich nicht wie eine Gedankenfrage lösen, abtun und beiseite stellen; er läßt sich auch nicht wie ein Affekt durch Aufmerksamkeitsentzug seine Kraft nehmen. Er ist einfach da und zwingt die ganze Person zu einer Antwort.

Gerade darin liegt aber auch der Sinn des scheinbar sinnlosen Schmerzes. Wie Hollands bekannter Psychologe Buytendijk in einer Monographie über den Schmerz sagt: „Weil vital sinnlos und für keine einzige psychische Funktion von irgendeiner Bedeutung, erfüllt er sich erst für die Person in einem existentiellen, darum ontologisch-metaphysischen Sinn. Er erfüllt sich in der Haltung, die der Mensch, schmerzhaft getroffen, zum Schmerz, zur eigenen leiblichen Existenz, zu sich selbst und dem Grund seines In-der-Welt-Seins, zu Gott findet. Der Schmerz ist der Prüfstein für das Eigentliche und Tiefste des Menschen. Dieses Eigentliche ist nicht der Charakter, die typische Grundstruktur des Individuums, sondern die Person, wie sie in ihren intentionalen Akten lebt und mit ihnen sich selbst durchsichtig werden kann."[4]

Das Tier erliegt ohnmächtig dem Schmerz; seine Antwort ist Schreien und Sichwinden, Zeichen des ohnmächtigen Strebens, von ihm loszukommen. Hält beim Tier der Schmerz an, dann folgt auf den Schrei Stöhnen und Wimmern, dumpfes Schweigen; passiv ist es seinem Leiden ausgeliefert.

Des Menschen Antwort auf den Schmerz ist von vornherein mehr als die rein tierische, auch schon bei dem seiner noch nicht mächtigen Kinde. Die Menschlichkeit der kindlichen Schmerzantwort tut sich kund im Weinen, das über das Schreien und Stöhnen des Tieres hinaus eine zwar unwillkürliche, aber doch persönliche Reaktion auf den Schmerz darstellt. Vom Schmerz gepackt und bedrängt, in eine Grenzlage seiner Existenz gedrängt, in der er nichts mehr zu tun vermag, kapituliert der Mensch als Person im Weinen vor dem Schmerz. Es ist der „Akt der inneren Preisgabe" (Plessner), der nur beim Menschen möglich ist. Ein Tier weint nicht, auch nicht vor Schmerz. Wenn ein Mensch vor Schmerz weint, als Person weint, so braucht er nicht zu wissen, daß er Person ist. Unvermögend, im Strom des Zeitlichen, im fließenden Jetzt aufgehen zu können, und doch machtlos und hilflos von der Natur aus ihrem Gang herausgesetzt, beweist er durch seine Tränen, daß er persönlich an diesem Unvermögen leidet. Ist diese Antwort auch die schwächste, weil

[3] Hellmut Plessner, Lachen und Weinen, 1949, 152.
[4] F. J. J. Buytendijk, Über den Schmerz, aus dem Holländischen übersetzt von H. Plessner, 1948, 138.

sie von einer Selbstpreisgabe herkommt, ist sie auch die einfachste und kindlichste Antwort, so ist das Weinen des Kindes doch unverkennbares Zeugnis persönlichen Seins. Tränen der Freude oder des Leides sind immer ein Zeichen dafür, daß der Mensch von der Macht des Augenblicks übermannt, überwältigt ist. Solches Überwältigtwerden gehört für das Kind zu den Alltäglichkeiten, für den erwachsenen Menschen aber zu den seltenen Ausnahmen; darum bleiben bei ihm die Tränen aufgespart für die seltenen Augenblicke, in denen auch ein reifer, selbstbeherrschter Mensch vom Erleben des Augenblicks überwältigt werden darf.

Zur Reifung der Persönlichkeit gehört es, daß der Mensch nicht bei jedem Schmerze weint, sondern sich beherrschen lernt. Der Zuruf der Erwachsenen bringt schon dem Kinde mit der Zeit zum Bewußtsein, daß das häufige Kapitulieren vor den kleinen Leiden des Alltags schmählich und entwürdigend ist, daß es sich für den tapferen Menschen gehört, sich selbst in die Hand zu nehmen, bei einem Schmerz nicht zu weinen, noch sich den Tränen hinzugeben, sondern sich zu „ermannen".

Bei vielen Völkern nimmt die Erziehung zur Selbstbeherrschung und Standfestigkeit gegenüber dem Schmerz eine bedeutende Rolle ein. In den Reifungszeremonien primitiver Völker müssen die Jünglinge, bisweilen auch die Mädchen, beweisen, daß sie Schmerz und Marter tapfer auszuhalten vermögen. Erst nach diesem Beweis werden die Jugendlichen in den Kreis der Erwachsenen zugelassen. Hemmungslos und gellend schreien die homerischen Menschen wie Philoktetes und Laokoon ihren Schmerz hinaus. Vom Giftpfeil verwundet, schreit Philoktetes so markerschütternd und anhaltend, daß die anderen ihn auf einer Insel aussetzen. Was Erziehung zur Standfestigkeit gegenüber dem Leid vermag, beweist die spartanische und römische Erziehung. Bekannt ist der Bericht von dem spartanischen Knaben, der einen Fuchs gestohlen hatte und ihn unter seinem Rock versteckt hielt. Von einem alten Manne ins Gespräch gezogen, ließ er sich seinen Bauch von den Zähnen des Fuchses zerfleischen, ohne eine Miene zu verziehen, um nicht entdeckt zu werden und vor allem, um nicht den Tadel mangelnder Standhaftigkeit auf sich zu ziehen. Neben diesem namenlosen spartanischen Knaben, der um des Beweises der Standhaftigkeit willen starb, steht bei den Römern als bleibendes Symbol der Selbstbeherrschung Mucius Scaevola, der, in die Gewalt eines fremden Eroberers geraten, seine Rechte in ein Kohlenbecken hielt und sie, ohne eine Miene zu verziehen, verkohlen ließ, um dem Fremden einen Beweis römischer Standhaftigkeit zu geben. Auch unsere germanischen Vorfahren schätzten am höchsten jene mannhafte Standhaftigkeit, die in Abenteuer, Gefahr und Krieg das Leid geradezu aufsuchte, um sich daran zu erproben. Wird freilich diese Haltung zum höchsten Ideal erhoben, so endet sie in Trotz und Verhärtung. Sie führt in die Sackgasse eines Stoizismus, der die Aufgabe, die der Schmerz stellt, nicht zu vernehmen und deshalb auch nicht zu bewältigen vermag.

Die menschliche Persönlichkeit kann sich auf die Dauer nicht in der Höhenluft geistiger Selbstgenügsamkeit erhalten; sie ist auf das gesunde In-Ordnung-sein der menschlichen Natur und auf die natürliche Freude als Antrieb von seiten dieser Natur angewiesen.

Es ist bezeichnend, daß die trotzige Verbissenheit dem Leid gegenüber als „männlich" bezeichnet wird; sie ist unweiblich. Sie ist menschlich einseitig. Denn über das Standhalten hinaus gehört zur vollmenschlichen Schmerzverarbeitung die „Sorge", das besorgte Hinhören auf das, was der Schmerz vermeint und fordert.

Was wir für gewöhnlich als spezifisch „männlich" und „weiblich" ansprechen, sind zwei Extremfälle, die — wenn sie einseitig und mit Unterdrückung des Gegenteiles erstrebt werden — die harmonische Vollmenschlichkeit zerstören. Auch zur gereiften Frau gehört die Selbstbeherrschung, „tapfer" einen Schmerz aushalten zu können, ohne sofort zu weinen, wie auch dem Manne sich der Sinn des Schmerzes nicht darin allein erfüllen kann, ihn mit verbissenem Mut durchzuhalten. Selbstbeherrschung ist nicht die höchste aller Tugenden; sie führt leicht zu verschlossenem Hochmut. Höher steht die Demut, die zwar mit tapferer Selbstbehauptung gepaart, aber doch gewillt ist, die Warnung und Mahnung des Schmerzes zu vernehmen und sie zu befolgen. „Wie sehr der Heroismus — sagt Buytendijk — die Grenzen des platten Naturalismus und Utilitarismus auch überschreitet, dem Menschen eine normative Forderung stellt, wie wertvoll die Verkündigung des Heroismus im Neoklassizismus und romantischen Idealismus als Versuch gewesen sein mag, um die europäische Zivilisation aus dem Bann charakterlosen Lust- und Ruhesuchens zu befreien, ist doch sein Ergebnis für die feinere sittliche Struktur vernichtend. In der Kälte seines Klimas von Hochmut und Pessimismus erfriert die zarte Liebe und Einfalt des Herzens, die den Menschen heimlich an das absolute Sein eines persönlichen Gottes binden und in unendlicher Bewegung auf Vollkommenheit und echte Freiheit gerichtet sind. Diese Bindung sucht die Religion im Dienst an Gott und in der Nachfolge Christi. Ohne eine relative Anerkennung der Mannhaftigkeit und der heroischen Haltung zum Schmerz auszuschließen, kann sie dank ihrer letzten Prinzipien in dieser Haltung nicht die höchste Sinnerfüllung des Schmerzes sehen" (Vom Schmerz 157). Auch der verbissene Mut hebt die wirkliche Not nicht auf; er läßt sie weiter bestehen und hat auf die Dauer die innere Vergiftung der Verbitterung zur Folge.

Von hier aus läßt sich auch ein Maßstab für die Bewertung der Schmerzbekämpfung gewinnen. So verhängnisvoll es sein kann, die Warnung eines Schmerzes auszuschalten, so gibt es doch sinnlose, gräßliche Schmerzen bei organischen Zerstörungen, die nicht mehr heilbar sind. Solche übermächtige, sinnlose Schmerzen lassen eine persönliche Bemühung um menschliche Verarbeitung oft nicht oder kaum aufkommen. Hier ist die Schmerzlinderung und Ausschaltung berechtigt. Bei fortge-

schrittenen Krebsleiden, die in große Nervengeflechte eingebrochen sind, kommt es zu unerträglichen neuritischen oder neuralgischen Schmerzen. In solchen Fällen wendet die heutige Chirurgie die „Chordotomie", die Durchtrennung der Schmerzbahn im Rückenmark an. Mit der Ausschaltung der Schmerzbahn gehen auch die Temperaturempfindungen verloren, während alle anderen Empfindungen wie Druck- und Berührungsempfindung, Lage- und Bewegungsgefühl erhalten bleiben. Hans Hellner berichtet über die Durchführung der „Chordotomie": „Ich habe die Chordotomie im letzten Jahr wiederholt bei unheilbaren und mit fürchterlichen Schmerzen behafteten Krebsträgern gemacht. Die bedauernswerten Kranken wurden danach wirklich schmerzfrei. Morphin, auch in höchsten Dosen, wirkte bei diesen Patienten nicht mehr! Die Einwände, die Chordotomie wäre gefährlich und lohnte sich nicht mehr in Anbetracht der doch meist nur noch kurzen Lebenszeit, kann ich nicht anerkennen... Eine Patientin mit Wirbelmetastasen und ein Patient, der Metastasen im Plexus solaris nach einem Billroth II wegen Magenkrebs vor einem Jahre hatte, lebten nach der Chordotomie noch ein Jahr schmerzfrei" (Schmerz und Schmerzbekämpfung 58 f.). Freilich — und das ist eine Schattenseite, die mit berichtet werden muß — „die Patienten glauben in dem Augenblick, wo sie die Schmerzen los sind, daß sie gesund werden, und blühen förmlich auf, wenn es auch nur eine Scheinblüte ist" (59).

Hier sei noch eine Bemerkung über die Schmerzen der Martyrer angefügt. Die heroische Tapferkeit, mit der Martyrer gräßliche Qualen ertrugen, muß dem unverständlich bleiben, der den Glauben der Martyrer nicht teilt und ihn nicht als Kraftquelle gelten lassen will. Daher rührt es, daß in medizinischen Fachkreisen mit einer kategorischen Selbstverständlichkeit immer wieder die Behauptung nachgesprochen wird, die Martyrer hätten den physiologischen Schmerzapparat ihres Leibes abschalten können und überhaupt keinen Schmerz empfunden. „Der Martyrer empfindet keinen Schmerz" — diesen Satz stellt Hellner einfach hin (33). Martyrer haben sich — so sagt man — in eine Exstase versetzt und sich dadurch schmerzunempfindlich gemacht. Zu dieser Behauptung sollte man einmal besinnlich das Haupt des heiligen Laurentius betrachten, das in der päpstlichen Schatzkammer aufbewahrt wird. Es ist vielleicht die ergreifendste Reliquie, die es gibt; das Fleisch zeigt die Spuren der Verbrennung, ein schmerzlicher Krampf verzerrt den Mund.[5] Das gleiche können auch die überlieferten Augenzeugenberichte lehren: die meisten Martyrer haben ihre Schmerzen empfunden und oft gräßlich darunter gelitten. Aber auf den hin gerichtet, der alle Not zu wenden vermag, haben sie es vermocht, das Leid durchzustehen, um dafür die Siegespalme des Überwinders zu empfangen.

[5] Das Bild findet sich z. B. in Chéramy, das Antlitz des christlichen Rom, 1926, 29.

Katholisches Hochschulwesen in USA.

Von FRANZ ZU LÖWENSTEIN S. J.

Wenn man als Deutscher nach Amerika kommt, steht man immer wieder unter dem Eindruck, wie wenig und wie wenig richtig dieses Land, das so weitgehend über unsere Geschicke bestimmt, von den wirklichen Verhältnissen in Deutschland unterrichtet ist. Wir bedürften dringend einer ausreichenden Vertretung in USA; wenn schon nicht einer diplomatischen, so doch einer informatorischen, und wenn schon nicht einer politischen, so doch wenigstens einer kulturellen und kirchlichen.

Wenn man sich aber dann weiter fragt, wie tief unser eigenes Wissen um das geistige Antlitz Amerikas ist — ein Wissen, das uns die Haltung seiner Vertreter in unserem Land erst verständlich machen und unsere Haltung ihm gegenüber erst sachlich gestalten würde —, dann stoßen wir gleichfalls auf eine erstaunliche Leere. Wie wenig sind wir im allgemeinen über das Land und seine Geschichte im Bilde, und noch weniger wissen die meisten über die Kirche in den Staaten, die in ihrer aufstrebenden Kraft immer mehr Bedeutung in der Gesamtkirche gewinnt.

Was im folgenden nach einer Studienreise aus eigener Anschauung über das katholische Hochschulwesen in USA, also über einen zentralen Punkt im Geistesleben der katholischen Kirche mitgeteilt wird, kann und will nicht mehr Gewicht beanspruchen, als zwei Monate Beobachtung zu bieten vermögen.

Der Umfang des Hochschulwesens in USA ist auf den ersten Blick überraschend. Rund eine halbe Million junger Katholiken sind in Hochschulen aller Art eingeschrieben.[1] Davon ist etwa die Hälfte in mehr als 200 rein katholischen Colleges und Universitäten, geleitet von Priestern und Ordensleuten, untergebracht. Diese Zahlen bedürfen freilich einer Erklärung. Zunächst umschließen sie eine große Anzahl Berufstätiger, die in akademischen Abendkursen ihre Bildung ergänzen. Ferner ist vieles mit eingeschlossen, was bei uns nicht streng akademischen Rang hat: jede höhere Lehrerbildungsanstalt, Hauswirtschaftsschule, Handelshochschule, Technikum usw. Endlich liegt die Scheidungslinie zwischen Highschool und College nicht auf der gleichen Ebene wie bei uns zwischen Mittel- und Hochschule. Der amerikanische Bildungsgang erfordert zunächst 7 bis 8 Jahre Volksschule für jedermann. Es folgen 4 Jahre High school. Auch dieser Kurs mittlerer Bildung wird noch, wenigstens in den ersten beiden Jahren vom ganzen Volk besucht. Trotz der Aufgliederung der Highschool in eine mehr praktisch-berufliche und eine mehr theoretische Abteilung bildet die Masse der schwächer Begabten, die hier im Unterricht mitgenommen werden muß, naturgemäß einen Hemmschuh für intensives Arbeiten mit den 14—18 Jährigen. So entspricht der Abschluß der High-

[1] Deutschland zählt bei etwa 20 Millionen Katholiken rund 50000 katholische Studenten. Die USA haben unter 26 Millionen Katholiken etwa 500000 katholische Studenten.

school noch nicht unserm Abitur. Die ersten zwei Jahre College dürften daher nach unserer Schulweise eher dem Obergymnasium als dem Hochschulstudium gleichkommen. Nach vier Jahren College schließt dann der Amerikaner mit dem Bachelor ab, und von da ab strebt nur noch eine kleine Gruppe in höherer wissenschaftlicher Arbeit auf der sogenannten Graduate school nach dem Master- oder Doctorgrad. Immerhin bleibt bestehen, daß eine halbe Million amerikanischer Katholiken zwischen 18 und 26 ganz oder teilweise dem höheren Studium lebt, die Hälfte davon in kirchlich geleiteten Anstalten.

Die katholischen Hochschulen sind in allen Formen vertreten, von dem kleinen Mädchen-College, wo hundert bis zweihundert junge Mädchen unter der Obhut von fein gebildeten und sehr weltoffenen Ordensfrauen zwei bis vier Jahre höhere Bildung genießen, bis zu den großen Volluniversitäten mit 10000 Hörern sämtlicher Fakultäten und allen modernsten wissenschaftlichen Hilfsmitteln.

Die amerikanische Universität steht meist auf dem „Campus". Dies ist ein weiträumiges Gelände mit Sportfeldern, Park- und Seeanlagen, und auf ihm liegt eine Stadt für sich: die Universität mit ihren Instituten, der Kirche und großen Wohnbauten, in denen viele oder alle Studenten im Rahmen dieses großen Bildungsraumes leben. Unter solchen äußeren Vorbedingungen formt sich leicht ein akademisches Gemeinschaftswesen in einer eigenartigen Mischung von internathafter Zucht und großer Freizügigkeit. Priester und Ordensfrauen leben verstreut unter den Studenten und führen eine ziemlich weitmaschige Aufsicht. Jedes größere Haus hat seine eigene Kapelle, in der sich ein erheblicher Teil der Studenten zur täglichen Messe und Kommunion einfindet, wie ja überhaupt der Empfang der Sakramente in den USA in hoher Blüte steht.[2] So kann sich leicht eine wirklich katholische Atmosphäre entwickeln, um so mehr als sich die natürliche Reaktion erwachsener Jugend gegen ein geistliches Regime und die so leicht entstehende Muffigkeit einer Internatsluft bei der Freiheit und Großzügigkeit der Führungsweise nur wenig fühlbar machten.

Wie die Katholiken im allgemeinen erst nachträglich eingewandert sind und sich ihren Platz erst erobern mußten, so mußten sich auch die katholischen Hochschulen in mühsamem Kampf neben den hochangesehenen, reich dotierten protestantischen und staatlichen Schulen in die Höhe arbeiten. Seltsam genug, war es einer der ersten Triumphe katholischen Hochschulwesens, als die Universität von Notre-Dame den Sieg im Nationalspiel, dem football, errang und diesen Erfolg durch zwei Jahrzehnte Jahr für Jahr zu behaupten verstand. Der Sport spielt ja im Universi-

[2] Der Bischof einer Diözese in Ohio mit reichlicher Industriebevölkerung teilte mir mit, daß 80% ihre Sonntagspflicht erfüllen und davon ein Viertel allsonntags zum Tisch des Herrn geht.

tätsleben der Amerikaner eine ganz andere Rolle als bei uns. Der große Coach (Trainer) einer Fußball-, Baseball- oder Golfmannschaft ist meist gesuchter und sicher besser bezahlt als eine wissenschaftliche Berühmtheit.

Aber auch um den wissenschaftlichen Hochstand war und ist man eifrig bemüht. Den geistlichen Professoren stehen weltliche zur Seite, und es ist in den letzten Jahren gelungen, erste Größen aus der ganzen Welt, unter ihnen viele Deutsche, an diese Schulen zu ziehen. Natürlich hat das Bemühen, es den anderen Anstalten „gleichzutun" und die Notwendigkeit, Fachleute unabhängig von ihrer religiösen Haltung zu berufen, Gefahren und Rückschläge für den katholischen Charakter der Schule mit sich gebracht.

Im allgemeinen wird man sagen dürfen, daß die College-Arbeit der ersten vier Jahre voll auf der Höhe steht und jeden Vergleich mit den übrigen Schulen des Landes aushalten kann. Schwieriger ist die Lage für die oberen Kurse der Graduate schools. Die Hochschule als wissenschaftliche Forschungsanstalt wird noch nicht in ihrer ganzen Bedeutung gesehen, sie erfordert außerdem zumal in ihren naturwissenschaftlichen Teilen große finanzielle Mittel, wie sie im allgemeinen nur an staatlichen und reich dotierten nicht katholischen Universitäten zur Verfügung stehen.

Die Möglichkeit, in so geschlossener Umgebung eine echte Formung im Glauben zu geben, ist einzigartig. Sie wird durch Predigt, Exerzitien, religiöse Gruppen u. a. kräftig gefördert. Die Pflege des liturgischen Betens steht dagegen durchwegs im Anfangsstadium, wo nicht davor. Die tiefe kindliche Gläubigkeit, die so viele amerikanische Menschen aus Elternhaus und Klosterschule mitbringen, trägt ihre Frucht in einem starken und schönen Gebetsleben. Bisweilen hat die Anstrengung, in allen Profanfächern Erstklassiges zu bieten, dazu geführt, den Religionsunterricht weniger qualifizierten Kräften zu überlassen. Allgemein ist aber diesem Fach Jahre hindurch breiter Raum gewährt und es wird sorgfältig ausgebaut. Große Mühe wird auf die Apologetik verwandt, auffallend viel Zeit der Ethik gewidmet. Dagegen findet man nur selten ein sehr lebendiges Verhältnis zur Glaubenslehre, und eine eingehende Beschäftigung mit der Bibel ist mir nirgends begegnet. Ob solche Bildung nicht bei aller Kirchlichkeit und einem sehr eifrigen, innigen sakramentalen Leben doch wichtige Bereiche der Erlösungsbotschaft unentfaltet läßt?

Endlich stehen die katholischen Schulen überhaupt und die Hochschulen im besonderen noch in der Lösung ihrer Hauptaufgabe: aus katholischem Geist die profanen Fächer zu formen. Eine christliche Universität, welche Naturwissenschaft, Recht, Volkswirtschaft genau so lehrte wie eine gänzlich säkularisierte Hochschule, ließe ihren letzten Sinn im Erziehungswesen eines Volkes und in der Formung ihrer Studenten unerfüllt. Wie schwer es aber ist, ein Fach so völlig zu beherrschen, daß man es — gelöst von aller nicht christlichen Überlieferung — aus neuem Geist neu durchformen kann, mag nur denen bekannt sein, die es ver-

suchten. Jetzt, da die ersten Kampf- und Aufbauzeiten überwunden sind, wird diese Aufgabe in USA mehr und mehr gesehen. Einzelne Gelehrte sind schon an der Arbeit, aber es ist wohl zu viel verlangt, jetzt schon greifbare Früchte zu erwarten in einer Aufgabe, an der alle Kräfte der Christenheit zusammenwirken müssen.

Über den moralischen Stand der Schulen ein Urteil abgeben zu wollen, wäre bei so kurzer Beobachtungszeit gänzlich unberechtigt. Was ich von Erziehern und Studenten erfragen konnte, gab ein ungemein günstiges Bild. Die Natürlichkeit und Gesundheit dieser jungen Menschen gibt in Verbindung mit echter Frömmigkeit Grund zu optimistischem Urteil. Oft habe ich jedoch die Selbstkritik gehört: „Wir erziehen brave, treue Katholiken des Privatlebens; im Geschäftsleben und im öffentlichen Leben handeln sie wie die anderen."

Damit erhebt sich die Frage: Bringen die katholischen Universitäten katholische Führer hervor? Zweifellos sind viele einflußreiche Persönlichkeiten der Kirche und des öffentlichen Lebens in ihnen geschult worden. In den Schulen selbst ist man sich der Gefahr bewußt, daß eine wohlumfriedete Lebensweise trotz aller geistigen und geistlichen Anregungen leicht friedliche Bürger hervorbringt. Verschiedene Gruppen — an den zahlreichen Jesuiten-Universitäten sind es vor allem die Marianischen Kongregationen — sind bemüht, die Studenten zu eigenem verantwortlichem Einsatz im Reiche Gottes heranzuziehen. Einen beachtlichen Versuch konnte ich an einer Universität studieren in der Bewegung der YCS, der Young Christian Students. Sie ist eine Übernahme der französischen JEC (Jeunesse Etudiante Chrétienne). Von dem Prinzip der Katholischen Aktion ausgehend, daß es Aufgabe des Christen ist, seinen eigenen Lebensbereich nach Gottes Plan zu gestalten, gehen sie zu Werk. Jede Fakultät und möglichst jeder Jahrgang hat seine eigenen Zellen. Erfrischend ist, daß die sonst häufig vorgetragene Theorie hier wirklich arbeitet. Juristen haben ihren jungen Kommilitonen geholfen, mit komplizierten Lehrbüchern zurecht zu kommen. Sie haben festgestellt, was noch an heidnischem Rechtspositivismus in dem Leben ihrer Fakultät steckte. Sie haben Diskussionen von Professoren veranstaltet, Tagungen über Naturrecht organisiert, eine juristische Studentenzeitung gegründet und schließlich manchen Wandel geschaffen. Die Nationalökonomen haben Ähnliches getan in der Linie kapitalistischen Denkens und der christlichen Soziallehre. Bei aller Problematik eines solchen Aktivismus ist hier doch ein Versuch gemacht, die jungen Menschen zu Verantwortung und Einsatz zu führen.

Endlich sei noch dankbar der Tatsache gedacht, daß die Vereinigung der katholischen Collegestudenten (NFCCS) sich über ihren eigenen Sorgenkreis hinaus der Verantwortung für Kommilitonen in der ganzen Welt bewußt wurde. Zwei Jahre hindurch wurde in allen Schulen eifrig gesammelt und neben großen Altkleiderbeständen beide Male 200000

Dollar gespendet. Begreiflicherweise war nun eine Ermüdung spürbar. In diesem Jahr sollte die Aktion abgesagt werden, da die Verhältnisse sich soweit gebessert hätten. Als aber auf der Jahrestagung in Chicago von uns Vertretern aus Europa die wirkliche Not aufgezeigt wurde, hat die Studentenschaft einstimmig beschlossen, weiter zu sammeln, zu sparen und zu helfen.

Was die staatlichen und nicht katholischen Privat-Hochschulen betrifft, so sind die Verhältnisse dort denen an unseren Universitäten ziemlich ähnlich. Die Katholiken stehen hier einer völlig säkularisierten Bildungswelt gegenüber. In ihrem ganzen Lehrgang wird der Existenz einer transzendenten Welt keine Erwähnung getan. Wo Religion ins Blickfeld wissenschaftlicher Erwägung tritt, wird sie als interessante, achtbare Erscheinung menschlicher Lebensweise zur Diskussion gestellt. An einigen bedeutenden Hochschulen wird auch dem Studium des Thomas von Aquin beachtliche Zeit eingeräumt, aber eben nur als einer bemerkenswerten Ausprägung menschlichen Denkens.

Vielleicht ist die Säkularisierung eben dadurch noch größer als in unserem Raum, daß die katholischen Hochschulen die überwiegende Zahl der gläubigen Dozenten beanspruchen. So gibt es eine staatliche Universität, die in ihrem Lehrkörper von etwa 1000 Personen nur 6 praktizierende Katholiken zählt, und diese stehen nur im Rang von Assistenten.

In dieser Umgebung wirken, unseren deutschen Studentengemeinden entsprechend, die Newman-Clubs. Mit einem, häufig mehreren Priestern an der Spitze, oft mit einem schön eingerichteten Studentenhaus und eigener Kapelle, bilden sie den Sammelpunkt für die katholischen Studenten. Ursprünglich war diesen Clubs mehr eine schützende Aufgabe zugedacht; sie sollten in religionsloser Umgebung eine Insel katholischer Atmosphäre und katholischen Denkens schaffen. In den letzten Jahren wurde mehr und mehr erkannt, daß der Auftrag dieser Gruppen weiter geht: sie sollen das katholische Leben und Gedankengut an der Universität vertreten und den Bildungsstätten der Nation zugänglich machen.

Das Leben und die Arbeitsmethoden in den Newman-Clubs ist unseren Verhältnissen verwandt. In manchen Orten freilich ist ihre Tätigkeit, vor allem die Durchformung in religiöser Bildungsarbeit, noch nicht sehr ausgebaut. Das mag zum Teil seinen Grund darin haben, daß die existentielle Erschütterung und der äußere Kampf in diesem Volk noch nicht so sehr die letzten Anstrengungen der Seelsorge wachgerufen haben. Es liegt aber auch an einer äußeren Schwierigkeit, gegen die die Newman-Clubs anzukämpfen haben.

Die amerikanische Kirche hat in unerhörtem Maße mit der Forderung der katholischen Schule ernst gemacht. Mit gewaltigen Opfern haben die katholischen Eltern bis hinauf zur Universität ihre eigenen Schulen gebaut. Mit Strenge wird gefordert: Katholische Erziehung in katholischen

Schulen! Nur sehr ungern duldete man, daß junge Katholiken an nicht katholische Hochschulen gingen. Und selbst dann, als der rasch ansteigende Umfang des Hochschulstudiums die katholischen Hochschulen nicht nachkommen ließ — nur 50 Proz. der heute Studierenden finden an ihnen Platz —, wollte man den Grundsatz nicht aufgeben. So litten (und leiden z. T. heute noch) die Newman-Clubs daran, daß sie nur als Notbehelf geduldet und oft unzureichend gefördert werden, aus der Besorgnis heraus, eine aufblühende Studentengemeinde an den Staatshochschulen könnte katholische Studenten dorthin locken. Damit hat man sich manche Möglichkeit verbaut. Mehrere Universitäten haben um Priester für ihre Lehrstühle gebeten, eine bat um ein eigenes katholisches Institut und stellte Gelände zur Verfügung. Aber all diese Angebote wurden aus den genannten grundsätzlichen Erwägungen abgelehnt. Ebenso hat man bislang die Anregung einzelner, die englische Methode zu versuchen und auf dem weltlichen Universitätsgelände ein großes katholisches College mit Wohnräumen und Sondervorlesungen zu errichten, nicht aufgegriffen. Diese Lösung würde versuchen, in etwa das katholische Milieu und die Fühlung mit dem geistigen Gesamtraum zu verbinden. Immerhin darf gesagt werden, daß man seit einigen Jahren die Wichtigkeit einer stärkeren Betreuung der vielen katholischen Studierenden an den staatlichen Hochschulen klarer erkennt und dementsprechend eine gewisse Wandlung in der Einstellung gegenüber diesen Newman-Clubs zu bemerken ist.

Zum Schluß sei noch eine Frage gestreift, die heute für uns von besonderer Bedeutung ist. Wir Europäer lebten bisher in der Überzeugung, wir verstünden uns darauf, wie man die geistige Formung einer Nation anfassen müsse, und wir waren überrascht, Amerikaner in unserem Land an der Arbeit zu sehen, unsere Bildungsweise nach ihren heimischen Methoden zu verbessern.

Wie denkt man drüben über den Exportwert amerikanischer Lehrweise? Jedenfalls sehr viel kritischer, als man es nach den Vorgängen in Deutschland erwarten würde. Gewiß gehen die Ansichten weit auseinander. Ein führender katholischer Pädagoge versuchte uns zu überzeugen, das Heil läge auch für Deutschland in einer gewaltigen Verbreiterung der mittleren und Universitätsbildung, auch auf Kosten einer damit verbundenen Senkung der Bildungshöhe. Bedenken gegen Halbbildung und Ausbildung ohne entsprechende berufliche Möglichkeiten wurden nicht als entscheidend anerkannt. Ganz allgemein werden drei Vorzüge der amerikanischen Methode hochgehalten: Die Tatsache, daß die Jugend dieses Landes nicht schon mit 14 Jahren der Gefahr des Fabrik- und Lehrlingswesen preisgegeben wird, sondern bis 16 und 18 Jahre im schützenden Raum der Schule aufwächst; ferner das Zusammenwachsen aller Volksschichten durch das Zusammenleben eines Großteils der Jugend; endlich ein vertrauteres Verhältnis zwischen Lehrer

und Schüler mit sorgfältig gepflegter Aktivierung der Mitarbeit des Schülers.

Sehr kritisch sieht man aber demgegenüber die Gefahren einer gänzlichen Autoritätslosigkeit des Schülers, einer spielerischen Tätigkeit, die die Kunst des Denkens und harten Arbeitens nicht pflegt, sowie den Mangel an gründlicher Formalbildung. Es sind starke Strömungen zugunsten einer Erneuerung humanistischer Bildung spürbar, wenn auch nicht der Wiederbelebung der antiken Sprachen, wofür nicht viele Anwälte zu finden sind, so doch in der Vertiefung von Literatur, Sprachwissenschaft und Geschichte. Vor allem in der Erneuerung philosophischer Studien sucht man der Atomisierung des Spezialistentums zu begegnen. Vielfach wurde ein gewisses Befremden darüber zum Ausdruck gebracht, daß man in Deutschland unter Druck Formen einzuführen versuche, die in ihrem Entstehungslande soeben einer gründlichen Überprüfung ausgesetzt seien. Wenn man der humanistischen Bildung vorwirft, sie züchte eine aristokratische Schicht, so weist man in USA darauf hin, daß die großen Begründer und Vorkämpfer amerikanischer Demokratie aus einer streng humanistischen Schule hervorgegangen seien.

Was wir in Deutschland von den amerikanischen Hochschulmethoden übernehmen können, ist bei den ganz anders gelagerten Verhältnissen unseres Landes nicht leicht zu sagen. Sicher ist, daß eine enge geistige Wechselbeziehung über den Ozean hin eine wertvolle Hilfe sein kann, unsere Arbeit in der deutschen akademischen Welt in wahrhaft katholischem, d. h. weltweitem und allumfassenden Sinn auszurichten und zu leisten.

Die Handschriftenfunde von Ain Feschcha

Von HEINZ KRUSE S. J.

Als im April 1948 die ersten Nachrichten über aufsehenerregende Handschriftenfunde in Palästina durch die Presse gingen, war schon fast ein Jahr vergangen, seitdem die Handschriften von einheimischen Arabern in der Wüste Juda entdeckt worden waren. Inzwischen haben sich nun die anfangs wegen des Krieges spärlichen Nachrichten soweit gemehrt und als zuverlässig erwiesen, daß ein zusammenfassender Bericht möglich geworden ist. Wenn auch über die Bedeutung der Funde noch kein abschließendes Urteil gefällt werden kann, so häufen sich doch immer mehr die Gründe, die für ein sehr hohes Alter der gefundenen Schriften sprechen und es damit höchst wahrscheinlich machen, daß wir es mit einem der bedeutendsten Handschriftenfunde in neuerer Zeit überhaupt zu tun haben.

Über den ersten Stadien der Entdeckung liegt ein gewisses Dunkel, da sich die Berichte nicht lückenlos aneinanderfügen. Soviel ist jedoch sicher, daß die Entdecker unter den Angehörigen des halbbeduinischen Stammes der Ta'âmire zu suchen sind, die südöstlich von Jerusalem in den Wadis der Wüste Juda ihre Wohnsitze haben. Eine Gruppe dieser Beduinen soll im Sommer 1947 bei einem Warentransport von der Jordan-Ebene nach Bethlehem die Höhle entdeckt haben, wo die Handschriften in Tonkrügen aufbewahrt waren. In welchem Zustand sie

die Höhle und die Krüge vorgefunden haben, läßt sich im einzelnen nicht mit Sicherheit feststellen, da die Finder selbst anscheinend nicht mehr zu ermitteln sind. Die Höhle soll teilweise verschüttet gewesen sein; sie hatte nur ein kleines Loch als Eingang und war schwer zugänglich. Von den Krügen, in denen die ledernen und pergamentenen Schriftrollen sorgfältig verpicht deponiert gewesen waren, seien die meisten zerbrochen gewesen, so daß der Inhalt sichtbar wurde. Die Beduinen hätten dann die Rollen herausgezogen und mit nach Bethlehem genommen, um sie dort dem muslimischen Scheich zum Kauf anzubieten. Dieser erkannte den Wert der Rollen nicht; er hielt die Schrift für syrisch und verwies daher die Finder an die Niederlassung der syrisch-orthodoxen Mönche in Bethlehem. Die Syrer machten ihrem Metropoliten, Mar Athanasius Yeshue Samuel, in Jerusalem, davon Mitteilung, und der kaufte dann die Handschriften, vielleicht alle, vielleicht nur einen Teil, den Arabern ab. So kamen sie in das St.-Markus-Kloster der orthodoxen Syrer in der Altstadt von Jerusalem. Noch Ende August 1947 ließ sich einer der syrischen Patres, P. Yusef, von einem der Beduinen den Fundort zeigen. Er stellte dabei fest, daß auf dem Boden der Höhle nicht nur die Fetzen der Tuchhüllen lagen, die die Beduinen von den Rollen abgerissen hatten, sondern auch zahlreiche Scherben von Tontöpfen und Bruchstücke von Handschriften. Die Araber gaben zu, einige von den Tonkrügen, die noch unversehrt gewesen waren, mitgenommen und als Wasserkrüge in Gebrauch zu haben.[1] Wegen der drückenden Hitze begnügte sich P. Yusef mit einer oberflächlichen Untersuchung und ließ die Bruchstücke in der Höhle zurück.

Die Höhle wurde später wiederholt untersucht, offiziell und am genauesten zu Beginn dieses Jahres von einer Gruppe von Archäologen, worüber O. R. Sellers von der American School of Oriental Research in Jerusalem berichtet.[2] Die Gruppe bestand aus G. L. Harding, dem Direktor der Antiquitäten von Ammân, P. de Vaux O. P., dem Direktor der Ecole Biblique der Dominikaner in Jerusalem, zwei Museumsbeamten von Jerusalem, einem von Ammân und drei Arbeitern. Der Fundort war vorher durch einen belgischen Offizier nach den Beschreibungen erneut ausfindig gemacht worden. Er liegt 12 km südlich von Jericho, am Rande einer kahlen Bergkette am Nordwest-Ende des Toten Meeres, etwa 2 km vom Seeufer entfernt. Der Ort heißt Ain Feschcha ('Ain al-Faschcha). Die Forscher stellten fest, daß schon vorher illegale Ausgrabungen gemacht worden waren, etwa im Herbst 1948, und wollen an einem verlorenen Zigarettenroller auch den (ungenannten) Ausgräber identifiziert haben. Dieser hat einen zweiten bequemeren Eingang zu der Höhle hergestellt, die auf halber Höhe eines steil abfallenden Felshanges liegt und schwierig zu erreichen ist. Die beiden Archäologen untersuchten sorgfältig den Boden der Höhle und fanden zahlreiche Tonscherben sowie viele Fragmente von Handschriften und Teile einer Buchrolle. Die Tonscherben sollen aus hellenistischer Zeit stammen (330—50 vor Chr.), mit Ausnahme von Stücken einer römischen Lampe und eines römischen Kochtopfes, die „offensichtlich von einem zufälligen Besucher hinterlassen wurden, der in der Höhle Unterschlupf suchte, oder einem, der an den deponierten Schriftrollen Interesse hatte. Möglicherweise nahm der Römer einige der Handschriften mit; denn einige der Bruchkanten an den Scherben waren alt". Prof. P. Kahle[3] macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, was Origenes[4] über die Herkunft der „Quinta"

[1] Zwei davon sollen inzwischen von Prof. E. L. Sukenik erworben sein.

[2] „Excavation of the ‚Manuscript' Cave at 'Ain Fashkha", in BASOR (Bulletin of the American Schools of Oriental Research, Jerusalem) 114 (Apr. 1949) 5—9.

[3] „Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften", in Theol. Lit. Ztg. 1949, 92—94.

[4] Vgl. G. Mercati, Note di letteratura Biblica e Cristiana antica, in Studi e Testi 5, Roma 1901, pg. 29 (D'alcuni frammenti esaplari sulla Va e VIa edizione greca della Bibbia). Ähnlich z. B. auch Epiphanius, PG 43, 265.

und „Sexta" (d. h. der 5. und 6. griechischen Übersetzung des Alten Testamentes in seiner achtspaltigen Polyglotte) berichtet: „Die 5. Ausgabe fand ich in Nikopolis bei Aktium. Was hinzugefügt wurde, sind die Abweichungen der 6. Ausgabe, die mit noch anderen hebräischen und griechischen Büchern in einem Krug bei Jericho unter der Regierung des Antoninus Severi (d. i. Caracalla, 211—217) aufgefunden wurden." Es ist zwar unwahrscheinlich, daß Origenes selbst die Höhle besucht habe, wie Sellers vermutet; aber es dürfte nicht ganz ausgeschlossen sein, daß es sich um dieselbe Höhle handelt. Dagegen spricht allerdings, daß nach den bisherigen Berichten keinerlei Bruchstücke von griechischen Handschriften gefunden wurden, und daß man die Höhle damals nicht gleich gründlicher geplündert hat. Aber vielleicht hat der römische Entdecker mit hebräischen Schriften nichts anfangen können und nur auf die griechischen Wert gelegt. Was die gefundenen Handschriftenfragmente betrifft, so bereitet P. de Vaux darüber eine Veröffentlichung vor.

Verfolgen wir jedoch weiter das Schicksal der Handschriften selbst. Es scheint, daß die Syrer des St.-Markus-Klosters, weil sie mit den Rollen nichts anzufangen wußten, zunächst an verschiedene Gelehrte herangetreten sind, um Gutachten einzuholen. So versichert Prof. J. van der Ploeg vom Albertinum in Nijmegen, der sich damals gerade in Jerusalem befand, daß er im November 1947 durch den syrischen Metropoliten eine der Rollen zu sehen bekam, die er als das biblische Buch Isaias erkannte, sich aber, weil sie ihm von der Ecole Biblique als Fälschung hingestellt wurde, nicht weiter darum gekümmert habe. Dann wurde Prof. E. L. Sukenik, von der jüdischen Universität in Jerusalem, auf die Rollen aufmerksam gemacht. Es ist nicht klar, ob er einige Rollen unmittelbar von den Arabern gekauft oder sie von den Syrern erworben hat; jedenfalls befinden sich jetzt von den bisher bekannten 11 gefundenen Rollen sechs im Besitze der jüdischen Universität, während die größte Rolle, die das Buch Isaias enthält und sicher in den Händen Sukeniks war, weil er Stücke daraus abgeschrieben und veröffentlicht hat, wie auch die übrigen vier Rollen nach wie vor den Syrern gehören. Prof. Sukenik hat über die im Besitze der Universität befindlichen Handschriften einige vorläufige Mitteilungen in Buchform veröffentlicht;[5] er berichtet darin, zuerst im November 1947 von den Funden gehört zu haben, und zwar von einem Antiquitätenhändler in Bethlehem, später von seiten der Syrer. Diese hätten sie ihm im Januar 1948 zum Kauf angeboten, aber wegen der unsicheren Kriegslage habe er abgelehnt. Wie er dann doch in den Besitz von sechs Rollen gekommen ist, ist aus den vorliegenden Berichten nicht ersichtlich.

An die Öffentlichkeit kam der Fund erst durch den anderen Teil der Handschriften. Am 18. Februar 1948 rief ein gewisser P. Butros Sowmy vom St.-Markus-Kloster bei der American School of Oriental Research in Jerusalem an, er habe bei Arbeiten in der Bibliothek fünf Rollen mit alten hebräischen Texten gefunden, die nicht im Katalog ständen; ob man ihm nicht bei der Beurteilung der Handschriften behilflich sein könne. Da der Direktor der Schule, Prof. Millar Burrows, nach dem Irâq verreist war, nahm sich sein Vertreter, Dr. J. C. Trever, der Sache an, und lud den orthodoxen Priester ein, mit den Rollen zu ihm zu kommen, da für ihn ein Besuch in der Altstadt wegen der gespannten Lage nicht ratsam erschien. Daraufhin kam P. Sowmy, begleitet von seinem Bruder, einem Zollbeamten, mit 5 Rollen verschiedener Größe und einem kleinen Fragment zu den Ameri-

[5] „Megillôt genuzôt mit-tôk Genizâ qedimâ, schen-nimse'â be-midbàr Jehudâ" (Buchrollen aus einer alten in der Wüste Juda entdeckten Geniza), Jerusalem 1948, gr. 4°, 43 SS. Leider stand von diesem Werk nur der in BASOR 112, 19—23 erschienene kurze Auszug von H. L. Ginsberg, The Hebrew University Scrolls from the Sectarian Cache, zur Verfügung. Prof. Sukenik war übrigens im April dieses Jahres auf der Durchreise in Rom, und hat in einer Privataudienz bei Pius XII. über die HSS berichtet.

kanern. Die größte Rolle interessierte naturgemäß am meisten. Trever erkannte sofort, daß die Rolle ein bedeutendes Alter haben müsse; er schrieb sich ein Stück des hebräischen Textes heraus und stellte bald fest, daß es sich um eine Stelle aus dem Buche Isaias handelte. Die anderen Rollen waren wesentlich kleiner und teilweise so brüchig, daß man sie nicht abrollen konnte. Da der Syrer die Handschriften noch am gleichen Tag wieder mitnehmen wollte, machte Trever am folgenden Tag nach Überwindung einiger Paßschwierigkeiten einen Besuch in der Altstadt, um dem Metropoliten Athanasius Yeshue Samuel den Vorschlag zu machen, die Handschriften photographieren und veröffentlichen zu lassen. Nach einigem Zögern ging dieser darauf ein; die Rollen wurden wieder zu den Amerikanern gebracht und, soweit es möglich war, photographiert. Dabei stellte sich heraus, daß die große Rolle bis auf wenige Bruchstücke das gesamte Buch Isaias enthielt.

Zwei andere von den Rollen gehören zusammen und bilden eine einzige Schrift, die man später das „Sectarian Document" nannte. Von den beiden übrigen Rollen ließ sich eine nicht öffnen; die andere enthält das Büchlein des Propheten Habakkuk, durchsetzt mit einer Art Kommentar. Diese Handschriften wurden dann bald aus Sicherheitsgründen aus Jerusalem fortgeschafft; denn der Krieg rückte immer näher. Das St.-Markus-Kloster selbst wurde hart getroffen, und P. Sowmy fand dabei den Tod. Jetzt befinden sich die Rollen, die Eigentum der Syrer verblieben, wahrscheinlich in Amerika, wo man bessere Mittel hat, sie zu konservieren und von der ungeöffneten Rolle zu retten, was zu retten ist. Bis jetzt hat man wenigstens soviel festgestellt, daß sie einen aramäischen Text enthält, während die übrigen hebräisch geschrieben sind. Die erste genauere Nachricht von diesen Handschriften erschien im September 1948 in der amerikanischen Zeitschrift The Biblical Archeologist.[6] Weitere Einzelheiten brachte dann das Bulletin of the American Schools of Oriental Research.[7]

Über die sechs Rollen, die sich im jüdischen Besitz befinden, gibt es zur Zeit nur den vorläufigen Bericht von Prof. Sukenik. Danach bilden drei der Rollen ein Werk, das Sukenik als „Hodajôt" (Danklieder) bezeichnet. Zwei der übrigen Rollen sind derart brüchig, daß sie, wenigstens bis zur Zeit, da das Buch geschrieben wurde (August 1948), nicht geöffnet werden konnten. Die letzte Rolle enthält ein Dokument, das Sukenik mit „Krieg der Kinder des Lichtes gegen die Kinder der Finsternis" betitelt.

Bevor wir auf die Frage nach dem Alter der Handschriften eingehen, empfiehlt es sich, eine eingehendere Beschreibung der einzelnen Rollen vorauszuschicken, um eine annähernde Vorstellung von den Funden zu ermöglichen.

1. Isaias-Handschrift. Es ist die größte und wertvollste der Rollen. Sie hat eine Länge von 7,25 Meter und war ursprünglich zusammengenäht aus 17 Bogen rauhen Pergaments von verschiedener Länge, aber alle 26 cm hoch, der Höhe der ganzen Rolle. Jeder Bogen enthält auf der inneren Seite 2—4 Spalten Text, insgesamt 54 Spalten von je 29 Zeilen und von verschiedener Breite (9—16 cm), je nach der Breite der Bogen. Die Zeilen sind mit dem Lineal und einem scharfen Falzinstrument vorgezeichnet. Die Schrift ist, wie in all diesen Handschriften, die aramäische Quadratschrift, im wesentlichen die gleiche, in der unsere hebräischen Bibeln gedruckt sind („hebräische" Schrift), und zwar sind die Buchstaben nicht auf, sondern unter die Linien geschrieben (abgesehen von Lamed, das natürlich darüber hinausragt). Die Buchstaben sind trotz einiger altertümlicher Formen und Ligaturen den heutigen so ähnlich, daß jeder, der Hebräisch versteht, den Text nach einiger Übung ohne Schwierigkeit lesen kann. Die einzelnen Worte sind,

[6] „The discovery of the Scrolls", in Bibl Arch 11 (Sept. 1948) 46—57.
[7] BASOR Nr. 111 (Okt. 1948) und folgende.

im Unterschied zu den griechischen Unzial-Handschriften, sorgfältig voneinander getrennt. Es versteht sich von selbst, daß nur die Konsonanten geschrieben sind, ohne die Punkte und Akzente, die man seit dem frühen Mittelalter den hebräischen Texten hinzuzufügen pflegt, um Vokale und Intonation zu bezeichnen. Der letzte Bogen war auf der Außenseite mit einer Tuchhülle benäht, um die zusammengerollte Handschrift zu schützen. Die Rolle war schon im Altertum an einigen Stellen eingerissen und wieder geflickt; sie zeigt Spuren starken Gebrauches. Die ersten 13 Spalten sind teilweise sehr brüchig, teilweise schon in Stücke zerbrochen, ebenso die beiden letzten Spalten. Trotzdem ist der Text des Buches Isaias (ohne Trennung des sog. Proto- und Deutero-Isaias!) bis auf wenige kleine Lücken[8] vollständig erhalten. In Anbetracht des vermutlichen hohen Alters ist die Handschrift erstaunlich gut erhalten und die Schrift zum größten Teil deutlich lesbar.

Was den Text selbst betrifft, so stimmt er überraschend genau mit dem heutigen Text der hebräischen Bibel, dem sog. masoretischen Text, überein. Millar Burrows[9] bietet eine lange Liste von Abweichungen, Auslassungen und Zufügungen, die aber zumeist nur auf Schreib- und Hörfehlern beruhen oder für den Sinn belanglos sind. Die Exegeten, die aus der Handschrift Aufschluß erhofften für die zahlreichen dunklen Stellen des Isaiasbuches, an denen der Text offenbar verderbt ist, werden enttäuscht sein; die Textverderbnis liegt offenbar schon vor der Herstellung unserer Handschrift. Auch wer einen Text erwartet, der den alten Übersetzungen, besonders der griechischen „Septuaginta", nähersteht, kommt nicht ganz auf seine Rechnung. Burrows zählt zwar „viele" Stellen, an denen der gefundene Text mit den alten Übersetzungen gegen den masoretischen Text übereinstimmt, aber „sehr viele", an denen umgekehrt der neue Text mit der Masora gegen die Septuaginta geht. Die Stellen, für die der neue Text eine nennenswert bessere Lesart bietet, sind verhältnismäßig wenige.[10] Auffallend sind die häufigen Abweichungen von der heutigen Orthographie; öfter als heute werden die fehlenden Vokale durch Konsonanten angedeutet (Pleneschreibung). Auch einige morphologische Unterschiede vom normalen Hebräisch kann man feststellen.[11] Sehr aufschlußreich für die Textkritik sind die vielen Verbesserungen und Nachträge am Rand und zwischen den Zeilen, die oft eine jüngere Schriftform aufweisen.[12]

2. „Sectarian Document". Die Handschrift kam in zwei Teilen, die aber beide ursprünglich eine einzige Rolle bildeten, in die Hände der Amerikaner. Sie ist 1,83 m lang, 24 cm hoch und besteht aus 5 Bogen von sehr rauhem gelbem Pergament. Am Ende ist eine Schutzhülle erhalten. Die Rolle zeigt wenig Spuren des Gebrauchs und ist in sehr gutem Zustand; nur in den ersten Spalten sind die beiden oberen und unteren Zeilen durch Wurmfraß beschädigt. Die Handschrift enthält 11 Spalten Text von verschiedener Breite (10—18 cm) und von durchschnittlich 26 Zeilen. In der Schrift stimmt sie weitgehend mit der Isaiasrolle überein und stammt offenbar aus der gleichen Zeit, wenn auch nicht von derselben Hand. Häufig sind Textverbesserungen durch Rasuren und Nachträge festzu-

---

[8] Trever spricht von 9 Lücken in den Schlußzeilen der ersten und letzten Spalten.

[9] „Variant Readings in the Isaiah Manuscript", BASOR 111, 16—24 und 113, 24—32.

[10] Z. B. in Is 53, 11 fügt der gefundene Text mit der Septuaginta (und den meisten neueren Übersetzungen) das Wort „Licht" ein: „Nach seiner Seele Not wird er (= der ‚Knecht Jahwes') Licht schauen"; vgl. H. Haag, Die neuen Funde hebr. HSS und die Auferstehungsprophetie bei Isaias, in der Schweizerischen Kirchenztg. 117 (1949) 174f.

[11] Die Suffixe der 2. und 3. pers. plur., die im normalen Hebräisch auf -m endigen, werden -mh geschrieben, was eine dem Samaritanischen ähnliche Aussprache auf -mma nahe legt, u. a.

[12] Z. B. in Is 40, 7—8 bringt der ursprüngliche Text der neuen HS den kürzeren (und besseren) Text der Septuaginta; aber zwischen den Zeilen und am Rand ist eine Glosse nachgetragen, die heute zum (masoretischen) Text gehört: „Das Gras verdorrt, die Blume welkt (wenn Gottes Odem sie anbläst; gewiß, Gras ist das Volk; das Gras verdorrt, die Blume welkt), doch das Wort unsres Gottes bleibt ewig bestehen."

stellen. Den Inhalt beschreibt Millar Burrows, der ihr den Namen gab, als die Verfassungsurkunde einer Gruppe innerhalb des Judentums. Da die Schrift nicht weit vom Toten Meer gefunden wurde, könnte man an die Essener (aramäisch = die Frommen) denken, eine Art jüdischer Ordensgemeinde, von der besonders Josephus und Philo berichten, und die nach der Tradition am Toten Meer ihre Wohnsitze hatte. Inhaltliche Berührungspunkte ergeben sich mit der sog. Damaskus-Schrift, die 1897 von S. Schechter in der Genizâ der Esra-Synagoge der Karäer in Alt-Kairo gefunden und unter dem Titel „Fragments of a Zadokite work", Cambridge 1910, veröffentlicht wurde. Aber da man sich weder über die Essener noch über die unbekannte Sekte der Damaskus-Schrift hinreichend klar ist, so tragen diese Ähnlichkeiten nicht viel zur Klärung bei.

Das „Sectarian Document" beginnt mit einer langen Liste von Geboten und Regeln in Form von Infinitiven, mit Anklängen an das biblische Buch Deuteronomium. Burrows vermutet, daß wir es hier mit dem „Initiationseid" der Kandidaten zu tun haben, die in den Orden aufgenommen werden wollten. Daß es sich eher um einen solchen als um eine eigentliche Sekte handelt, dürfte sich aus dem Fehlen lehrmäßiger Abweichungen vom orthodoxen Judentum ergeben. Das Besondere der Gruppe scheint vielmehr, wenigstens nach dem, was bisher über den Inhalt veröffentlicht ist, in der Strenge der Lebensführung zu liegen. Das Dokument bringt dann weiter die Segensformeln der Priester über diejenigen, die den Gesetzen gehorchen werden, die von den Initianden mit „Amen" zu beantworten sind; ebenso sprechen die Leviten die Fluchformeln über die Ungehorsamen, und die Aufzunehmenden antworten „Amen" (vergl. Deuteronomium, Kap. 27). Es folgt eine Art Strafkodex für die Übertretungen der Ordensregeln; die Strafe besteht meist in zeitweiligem oder völligem Ausschluß. Alles das deutet darauf hin, daß wir es mit einer mönchsartigen Gruppe innerhalb des Judentums zu tun haben, der wohl das ganze Bücherdepot gehörte.

3. Habakkuk-Rolle. Die Handschrift hat sehr unter Wurmfraß gelitten; dagegen ist das Schriftbild das besterhaltene von allen. Zuerst war nur ein Stück von 1,40 m Länge vorhanden; dann bekam Dr. Trever von dem Metropoliten noch ein Stück, das man übersehen hatte. Es scheint aber noch wenigstens eine Spalte der ganzen Handschrift zu fehlen. Mit dem Bruchstück zusammen ist sie 1,56 m lang und hat 13 Spalten Text. Die ursprüngliche Höhe ist nicht festzustellen, da die Rolle überall an den Enden angefressen ist; die breiteste Stelle ist 13,8 cm hoch. Jede Spalte hatte wenigstens 17 Zeilen, dem Inhalt nach zu urteilen 19 oder 20. Die Rolle besteht aus zwei Bogen von braunem Leder. Es sind nicht nur horizontale Linien vorgezeichnet, sondern auch vertikale an beiden Seiten jeder Spalte. Die Schreibtechnik ist die gleiche, die sehr sorgfältige Schrift scheint jünger zu sein als die der beiden ersten Handschriften.

Über den Inhalt sind wir, soweit er sich bei den vielen Lücken rekonstruieren läßt, sehr gut unterrichtet durch die vollständige Übersetzung, die W. H. Brownlee davon veröffentlicht hat.[13] Der erhaltene Text beginnt mit Habakkuk 1, 2 und fügt nach je einem oder mehreren Sätzen des biblischen Textes eine kurze Auslegung ein, die offensichtlich eine Anwendung des prophetischen Textes auf die Zeitverhältnisse des Kommentators darstellt. So erklärt er z.B. daß in Vers 1,4: „Der Frevler umgarnt den Gerechten" bestimmte Persönlichkeiten gemeint sind, besonders ein „Lehrer der Gerechtigkeit", der wiederholt erwähnt wird, wahrscheinlich der Gründer des Ordens, dem der Kommentator angehört. Eine ähnliche Persönlichkeit spielt in der erwähnten Damaskus-Schrift eine Rolle. Als sein Gegner wird ein „Mann der Lüge" sowie ein „böser Priester" genannt (vergl. Bakchides und Alkimus in 1. Makk. 7). In den feindlichen Mächten, die Habakkuk

[13] „The Jerusalem Habakkuk Scroll", in BASOR 112 (Dez. 1948) 8—18.

beschreibt, den Chaldäern (Hab. 1,6), findet der Verfasser die „Kitti'im" gemeint, die das Land verwüsten, die Städte erobern und zerstören, usw. Diese Bezeichnung dürfte recht aufschlußreich sein für das Alter der Schrift. Die Kitti'im (oder Kittim) sind ursprünglich die Zyprier; später wurden die Griechen damit bezeichnet. Das gleich zu erwähnende Kriegsritual spricht von assyrischen und ägyptischen „Kittim", womit sehr wahrscheinlich die Seleuziden und Ptolemäer gemeint sind. Das würde uns in die Zeit der Diadochen, genauer vielleicht in die Zeit des Antiochus IV. Epiphanes und der Makkabäer führen. Der erhaltene Text endet mit der Auslegung von Habakkuk 2,20. Man hat in der Schrift einen Midrâsch sehen wollen, d.h. eine erbaulich ausschmückende Weiterführung des Bibeltextes, wie sie später üblich wurde. Dies ist aber nicht zutreffend; vielmehr handelt es sich um einen eigentlichen Kommentar, der Schritt für Schritt den biblischen Text begleitet und erklärt, was damit „gemeint" ist.

4. Aramäische Handschrift. Sie besteht aus Leder und ist so schlecht erhalten, daß sie bisher noch nicht abgerollt werden konnte. Nach einer Mitteilung von W. F. Albright handelt es sich wahrscheinlich um Teile des 1. Henochbuches, d.h. der aramäischen Grundlage eines apokryphen Werkes, das bisher nur in griechischer und äthiopischer Übersetzung bekannt war. Wenn auch von den Resten, die mit großer Sorgfalt auseinander genommen werden, nicht viel zu erhoffen ist, so ist der Fund doch wichtig, um die Abfassungszeit des Henochbuches näher zu bestimmen. Die Rolle ist 33 cm hoch und hat einen Durchmesser von etwa 6 cm in der Mitte.

5. „Kriegs-Ritual". Eine der geöffneten Rollen, die in jüdischem Besitz sind, enthält eine Schrift, die Prof. Sukenik mit „Krieg der Kinder des Lichtes gegen die Kinder der Finsternis" benannt hat. Es handelt sich aber nicht, wie dieser Titel andeuten könnte, um eine moralisierende Allegorie oder eine apokalyptische Darstellung endzeitlicher Kämpfe, sondern um einen eigentlichen und wirklichen Krieg zur Zeit, als das Buch verfaßt wurde. Es werden Vorschriften religiöser Art gegeben, die den Krieg einleiten oder begleiten, z.B. welche Gebete zu sprechen sind, welche Trompetensignale von den Priestern zu geben sind, was der „Hauptpriester"[14] zu sagen oder zu tun hat; ferner Dank- und Reinigungsriten nach gewonnener Schlacht mit Dankhymnen usw.[15] Als Feinde werden genannt: Edom (Idumäa), Moab, Ammon (Transjordanien), Philistäa und die Kittiter von Assur, alles Gegner, mit denen die Makkabäer zu kämpfen hatten.[16] Sukenik bietet nur einige kurze Proben, aus denen man sich keinen Gesamteindruck bilden kann. E. G. Kraeling[17] ist der Ansicht, daß es sich um einen bevorstehenden „Heiligen Krieg" gegen die Unterdrückung durch die Seleuziden handelt, und daß die Schrift zur Zeit des Antiochus IV. Epiphanes (175—164 v. Chr.) entstanden sei, dessen gewalttätige Politik zum Makkabäeraufstand führte. Der Orden, in dessen Kreisen diese Schriften entstanden sind, wäre dann eine Art „Ritterorden", und vielleicht weniger mit den friedliebenden Essenern in Verbindung zu bringen als mit den im 1. Makkabäerbuch erwähnten Hasidäern (hebräisch = die Frommen), die ausdrücklich „tapfere Männer" genannt werden.[18] Aber bevor die Schrift vollständig zugänglich ist, läßt sich kein sicheres Urteil bilden.

6. Hymnen-Sammlung. Noch weniger ist bekannt von den drei Rollen, die zusammen die als „Dankeshymnen" gekennzeichnete Sammlung bildeten. Sukenik

---

[14] Hebr. kohên hâ-rôsch, vielleicht verschieden vom Hohenpriester, hak-kohên hag-gadôl.
[15] Vgl. 1. Makk. 4, 13 und 24, sowie die Übersetzung eines Bruchstückes in Verbum Domini 27 (1949) 47 von P. Paulus de Jesus Maria, O. Carm. D.
[16] Vgl. 1. Makk. 5.
[17] „A blueprint for a Holy War"; Referat auf dem 159. Meeting der American Oriental Society, New Haven, April 1949.
[18] 1. Makk. 2, 42 und 7, 12.

veröffentlicht in seinem Buch zwei dieser Lieder, die als Danklieder einzelner nach der Schlacht angesehen werden könnten, und damit eine Ergänzung zu dem Kriegsritual zu bilden scheinen. Der Stil erinnert an die biblischen Psalmen.

7. Fragmente. Abgesehen von den zwei noch ungeöffneten Rollen in jüdischem Besitz, über die weiter nichts bekannt ist, kommt den in der Höhle gefundenen Fragmenten eine große Bedeutung zu für die Beurteilung des ganzen Fundes. Soweit aus dem Bericht von Prof. G. Ryckmans, Louvain, vor der Académie des Inscriptions in Paris im April dieses Jahres hervorgeht,[19] handelt es sich nicht nur um viele kleinere Bruchstücke von biblischen und außerbiblischen Handschriften, die von den obenerwähnten verschieden sind, sondern auch um ein größeres Fragment aus dem Buche Leviticus, und zwar aus dem sogenannten „Heiligkeitsgesetz" (Lev. 19—22). Das Einzigartige dieses Fragments besteht darin, daß es in alt-hebräischer (phönizischer) Schrift geschrieben ist, in der gleichen Schriftform wie die berühmten Lachîsch-Briefe (18 im Jahre 1933 ausgegrabene, hebräisch beschriftete Tonscherben aus den Jahren 590—587 v. Chr.). Das würde auf ein für biblische Texte unerhörtes Alter hindeuten. Kein Wunder, daß die gelehrte Welt mit Spannung auf die Veröffentlichung dieser Texte wartet.

Im Maiheft 1949 des „Biblical Archeologist" gibt der Herausgeber, G. E. Wright, einige ergänzende Nachrichten über die in der Höhle gefundenen Fragmente. Abgesehen von dem eben genannten Leviticus-Fragment und Bruchstücken außerbiblischer Werke (u. a. vielleicht Stücke eines hebräischen Textes des „Buches der Jubiläen") fanden sich solche aus den biblischen Büchern Genesis, Deuteronomium, Richter und drei interessante Stücke aus Daniel (Teile aus Dan 1, 10—16; 2, 2—6; 3, 23—30; mit dem Übergang vom hebräischen zum aramäischen Text), die für die Frage nach der Abfassungszeit des Danielbuches von Bedeutung sein könnten. Der Büchervorrat der Höhle muß also weit reicher gewesen sein, als die bisher bekannten Stücke vermuten ließen.

Die wichtigste, aber auch umstrittenste Frage ist in der Tat die nach dem Alter unserer Handschriften. Als W. F. Albright, einer der angesehensten Archäologen von heute, im März 1948 die ersten Photographien davon erhielt, schrieb er begeistert zurück: „Meinen herzlichsten Glückwunsch zu dem bedeutendsten Handschriftenfund in moderner Zeit! Ich zweifle nicht, daß die Schrift älter ist, als der Papyrus Nash ... Ich wäre eher für 100 v. Chr. Was für ein ganz unglaublicher Fund! Und glücklicherweise kann nicht der geringste Zweifel bestehen an der Echtheit der Manuskripte!" Das ist nun allerdings sicher: Es handelt sich nicht um eine Fälschung, die höheres Alter vortäuschen möchte. Aber welches Alter die Schriften tatsächlich haben, darüber herrscht noch keine völlige Klarheit. Die inhaltlichen Merkmale genügen hier nicht, denn es kommt weniger auf die Zeit an, die sich darin widerspiegelt, als auf die Zeit, da die Rollen beschrieben wurden. Die Hauptbeweiskraft liegt darum auf dem Gebiete der Paläographie und der Begleitumstände des Fundes. Da die Forschungen am Fundort mit großer Wahrscheinlichkeit für die hellenistische oder spätestens für die römische Zeit sprechen, so ist eine genauere Bestimmung nur von seiten der Schriftkunde zu erwarten.

Um ungefähr eine Vorstellung zu haben von den zu lösenden Problemen und damit auch von der etwaigen Bedeutung der Handschriften, müssen wir uns vergegenwärtigen, wieweit unsre bisherigen Handschriftenschätze, speziell die hebräischen, zurückreichen. Die ältesten Exemplare der ganzen hebräischen Bibel sind einige wenige Kodizes, die im 9. und 10. Jahrhundert nach Chr. von der Masoretenfamilie Ben Aschèr angefertigt wurden. Auf diesen beruhen im wesentlichen unsre heutigen Druckausgaben der hebräischen Bibel. Aus der Zeit vor

[19] Vgl. Le Monde vom 14. IV. 1949.

dem 9. Jahrhundert haben wir nur wenige Bruchstücke des hebräischen Urtextes erhalten, und auch diese gehen kaum vor das 5. Jahrhundert zurück. Eine seltene Ausnahme bildet nur ein handgroßes Papyrusblatt, das um 1902 bei Fajjûm (Ägypten) gefunden wurde und seinerzeit großes Aufsehen erregte. Es ist nach seinem Besitzer „Papyrus Nash" benannt und enthält in 24 Zeilen eine Abschrift der Zehn Gebote und des sog. Schemà' (Deut. 6,4). Diese Auswahl zeigt, daß es kein Teil einer Bibelhandschrift ist, sondern ein liturgischer Text. Über das Alter ist man sich nicht einig; bisher datierte man es gewöhnlich in das zweite nachchristliche Jahrhundert, doch will Prof. Albright auf Grund eingehender paläographischer Vergleiche nachgewiesen haben, daß der Papyrus aus der Makkabäer- oder Hasmonäerzeit stammt (165—37 v. Chr.) genauer aus der 2. Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts. Auf jeden Fall galt er bisher für das älteste Stück des hebräischen Bibeltextes, das wir besitzen.

An außerbiblischen hebräischen oder aramäischen Dokumenten sind wir etwas reicher, aber auch hier handelt es sich fast durchweg um Bruchstücke:[20] Steininschriften, beschriebene Tonscherben oder Papyrusfetzen, die nur in seltenen Fällen eine sichere Datierung gestatten. Die Jahrhunderte um Christi Geburt sind besonders arm an erhaltenen aramäischen Schriftproben. Unter diesen Umständen ist es nicht leicht, die neu gefundenen Dokumente zeitlich richtig einzuordnen. Trever hat eine vorläufige paläographische Analyse der Handschriften vorgenommen und kommt zu dem Schluß,[21] daß die beiden älteren Rollen (Is. und Sect.) zwischen den beiden Edfû-Papyri einerseits (aramäisch, 3. Jahrh. Ägypten) und dem Papyrus Nash anzusetzen seien; die übrigen, die einen etwas jüngeren Schrifttyp zeigen, jedenfalls vor die sog. Uzzia-Inschrift, die etwa ins 1. christliche Jahrhundert gehört. Viel hängt von der Datierung des Papyrus Nash ab, den Trever auf etwa 50 v. Chr. ansetzt. So kommt er auf Grund des paläographischen Beweismaterials auf das letzte Viertel des 2. Jahrhunderts v. Chr. für die Isaias-Rolle, der das „Sectarian Document" in kurzem Abstand folgt, während der Habakkuk-Kommentar und das Henochbuch zwischen die Jahre 25 vor und 25 nach Chr. gehören soll.

Sukenik geht für seine Rollen mehr von inhaltlichen Gründen aus und kommt zu dem Schluß, daß das „Kriegsritual" aus der Seleuzidenzeit stammt, also vor 63 v. Chr. Beide rechnen aber noch nicht mit der Möglichkeit, daß sich in der gleichen Höhle eine Handschrift aus dem 5.—6. Jahrhundert v. Chr. befand, da sie noch nichts von den Leviticus-Fragment wußten. Wenn ihre Angaben stimmen, so ist es zwar ausgeschlossen, daß die Rollen schon in der ersten Makkabäerzeit deponiert wurden; aber trotzdem liegt die Bedeutung des Fundes auf der Hand. Wir hätten dann nicht nur wertvolle Stücke verlorengegangener hebräischer Literatur vielleicht in ihren Originalen, die für die Kenntnis der Sprache, der Schrift und der Geschichte jener Zeit von unschätzbarem Wert wären, sondern wir hätten vor allem eines der wichtigsten biblischen Bücher im Urtext, aus einer Zeit, die gut 1000 Jahre früher liegt als die bisher ältesten Handschriften. Wir hätten einen Beweis in Händen für die erstaunlich genaue Textüberlieferung der Bibel durch mehr als 2000 Jahre hindurch und für die Sorgfalt, mit der man schon damals sich um die hl. Texte bemühte, wie die vielen Korrekturen zeigen. Kein anderes Buch der Weltliteratur von diesem Umfang hat eine ähnliche Bezeugung seines mehrtausendjährigen Alters aufzuweisen.

Bei der Bedeutung der Frage ist es nicht zu verwundern, daß es auch an Stimmen nicht fehlt, die vor übereiltem Urteil warnen und auf die Gründe hinweisen,

---

[20] Wenn wir etwa die Elephantine-Papyri aus dem 5. Jh. und einige aramäische Lederhandschriften aus dem 5. Jh., die seit 1931 auf die Veröffentlichung warten, ausnehmen.

[21] „A paleographic study of the Jerusalem Scrolls", in BASOR 113 (Febr. 1949) 6—23.

die eine spätere Entstehungszeit der Handschriften zu fordern scheinen. Zwar werden die extremen Ansichten von S. Zeitlin[22] allgemein abgelehnt, der die Handschriften im frühen Mittelalter entstanden sein läßt (7.—8. Jahrh.), wie er auch für die Damaskus-Schrift und den Papyrus Nash extrem späte Zeiten annimmt. Nicht ganz so zuversichtlich rechnet H. M. Orlinski[23] wegen der Umstände der Entdeckung, der geringen Abweichungen vom heutigen Isaias-Text und einiger paläographischer Einzelheiten mit der Möglichkeit, daß die Rolle erst in der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrtausends geschrieben sei. Aber beide urteilen nur auf Grund spärlicher Reproduktionen und wußten noch nichts von den neuesten Nachforschungen am Fundort.

Dagegen urteilen Spezialisten der hebräischen Paläographie, wie S. A. Birnbaum,[24] wesentlich optimistischer. In seiner kurzen vorläufigen Untersuchung bezeichnet er es als evident, daß die Isaias-Rolle nicht vor 200 v. Chr. und nicht nach 50 v. Chr. geschrieben worden sei. Als wahrscheinlichste Zeit ihrer Anfertigung nennt er die 1. Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts. Auch andre namhafte Gelehrte, wie Paul Kahle[25] und Otto Eißfeldt,[26] treten für die Entstehung der Handschrift im 2. Jahrhundert v. Chr., also in der Makkabäerzeit, ein. Kahle begründet diese Ansicht mit den erwähnten morphologischen Abweichungen der Isaias-Rolle vom normalen Hebräisch. Er meint allerdings, daß die Deponierung der Handschriften in der Höhle erst nach der Zerstörung Jerusalems (70 nach Chr.) erfolgt sei, weil damals eine große Purgierungsaktion der jüdischen Literatur durchgeführt worden sei. Alle Bibel-Handschriften, die nicht ganz mit der einen offiziellen hebräischen Ausgabe übereinstimmten, und alle außerbiblische Literatur wurde damals von den Juden selbst radikal vernichtet; was erhalten ist, verdanken wir christlichen Abschreibern. Damals mögen einige versucht haben, ihre Bücherschätze auf diese Weise in günstigere Zeiten hinüberzuretten. Damit wäre in der Tat eine Antwort versucht auf die wichtige Frage nach den Gründen für die sorgfältige Aufbewahrung. Es bleibt aber zu beachten, daß auch schon in der Makkabäerzeit Gründe bestanden, die Bücher zu verbergen. So lesen wir über die Zeit des Antiochus IV. Epiphanes (1. Makk. 1,59f): „Die Bücher des Gesetzes zerriß und verbrannte man, soweit man ihrer habhaft werden konnte. Einen jeden, bei dem man ein Buch des Gesetzes fand, oder der dem Gesetz treu geblieben war, verurteilte ein königlicher Spruch zum Tode." In diesem Fall müßte man freilich auch die Abfassung der jüngeren Stücke (Habakkuk usw.) in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts zurückverlegen. O. Eißfeldt meint, daß dieser Möglichkeit einstweilen nichts im Wege stehe.

So dürfen wir trotz allem mit höchster Wahrscheinlichkeit damit rechnen, Bücher aus vorchristlicher Zeit in Händen zu haben, darunter ein so bedeutendes Buch der Hl. Schrift wie das des Propheten Isaias. Nicht wesentlich anders wird die Rolle ausgesehen haben, die Jesus zur Hand nahm, als er in der Synagoge zu Nazareth auftrat (Luk. 4, 16ff). Es ist eine eigenartige Fügung, daß gerade dieses Buch aus grauer Vorzeit auf uns gekommen ist, um Zeugnis abzulegen von der Hoffnung einer noch unerlösten Menschheit.

---

[22] „A commentary on the book of Habakkuk, important discovery or hoax?" In Jewish Quarterly Review 39 (1949) 235—247 und: „Scholarship and the hoax of the recent discoveries" ebd. 337—364.

[23] „The recently discovered Isaiah-Scroll, is it a hoax?" Communication of the 159. Meeting of the AOS, New Haven, April 1949.

[24] „The Date of the Isaiah Scroll", in BASOR 113 (Febr. 1949) 33—35.

[25] Vgl. Anm. 3

[26] „Zahl und Art der in den Rollen enthaltenen Schriftwerke; ihre Entstehungszeit und ihre religionsgeschichtliche Einordnung," in Theol. Lit. Ztg. 1949, 92—94.

Umschau

Der ägyptische Joseph und Thomas Mann

Die Geschichte des ägyptischen Joseph gehört zu den schönsten Erzählungen der Hl. Schrift. Niemand, der sie wachen Auges und warmen Herzens liest, wird sich der inneren Ergriffenheit entziehen können. Ja, die Lesung wird sogar zu einem ästhetischen Genuß. Erst recht aber erfährt der gläubige Mensch, der da weiß, wie Joseph ein Vorbild des aus Ägypten gerufenen Erlösers sein soll, einen Ansturm von Andacht, Glaube, Dankbarkeit und Lobpreis über die Großtaten Gottes unter den Menschenkindern.

Es ist darum nicht verwunderlich, daß die Josephsgeschichte die Aufmerksamkeit derer auf sich zog, die in der Bibel Stoffe suchten oder nach plastischen Bildern Ausschau hielten, um den Menschen christliche Glaubenswahrheiten nahezubringen. Bei Alexander von Weilen und seinen Ergänzern kann man nachlesen, wie oft und unter welcher Rücksicht die Josephsgeschichte dargestellt wurde; und noch liegen z. B. Dutzende von Jesuitendramen in den Archiven der abendländischen Völker. Zuweilen wird die ganze Geschichte in einem Werk dargestellt, andere schreiben eine Trilogie, wieder andere greifen einen Teil oder einen Zug des Lebens heraus. Das spannungsvolle wechselnde Geschehen oder der tragische Zusammenstoß der Leidenschaften, die menschlichen Empfindungen Josephs, seines Vaters Jakob und seiner Brüder, die mystische Bedeutung der Geschehnisse und anderes sind der Inhalt dieser Dichtungen. Schließlich wird Joseph sogar zur „schönen Seele" der Aufklärungszeit, die in der Harmonie von Leib und Seele mit allen ihren Kräften Vorbild des Menschen, auch des christlichen Menschen, ist. Ob es sich nun um wirkliche Dichter oder um Verseschmiede handelt, jedenfalls strömt aus ihren Werken ein Hauch von Ehrfurcht und Freude, von Erhebung des Herzens, das sich bewußt ist, aus der heiligen Schrift zu schöpfen.

All das sucht man vergeblich bei Thomas Mann in seinem großen, nunmehr abgeschlossenen Roman „Joseph und seine Brüder", der in einer vier- und einer dreibändigen Ausgabe vorliegt. Er erzählt die Geschichte Jakobs, das Heranwachsen Josephs und den Zusammenstoß mit seinen Brüdern, das Schicksal des Sklaven und Hausmeisters Putiphars und schließlich seine Erhebung über Ägypten und die Wiedervereinigung mit Vater und Brüdern. Der Eindruck, den schon der erste Band machte (vgl. diese Zeitschrift 126 [1933] 372—382) wird durch die folgenden Bände nur bestätigt. Man staunt über die Fülle des Wissens, das vor uns ausgebreitet wird. Geographie, Ethnographie, Religionsgeschichte, Kulturgeschichte und alle übrigen Wissenschaften, die in das Leben vergangener Völker einführen, haben ihren Beitrag geleistet. Alle Methoden psychologischer, parapsychologischer, tiefenpsychologischer Forschung werden angewandt, um das Geschehen, die letzte Verwurzelung der Taten und Leiden aller Personen, des ganzen Kreises der Menschen, den die Heilige Schrift um die Patriarchen sammelt, wie der von Mann erfundenen Mithandelnden, der Großen und Kleinen bis zum letzten Haussklaven und Hofzwerg zu entwickeln und verständlich zu machen. Daß dies mit allen Künsten eines virtuosen Schreibakrobaten geschieht, ist bei Thomas Mann selbstverständlich. In geruhsamer Weitläufigkeit, selbst mit gewollt orientalisch anmutenden Abschweifungen wird der ganze mesopotamische, kleinasiatische, palästinensische, ägyptische, afrikanische Raum durchwandert. Einzelne Abschnitte der Geschichte werden dem Dichter erst dann erzählenswert, wenn er den Fortschritt der

Handlung durch eine Novelle, wie die von Thamar, aufhalten kann.

Der Mikroskopiker Mann sucht eben nicht einen innersten Kern, sondern alles, was irgendwie aufgespürt werden kann. Ihm ist auch die Seele des einzelnen Menschen, wie er auch heißen und ob er noch so kleine Nebenperson sein mag, ein vielverschlungenes Gewebe, das er auftrennt, zerfasert bis auf die kleinsten Staubteilchen, die den Fäden, den einzelnen Kräften, Gefühlen, Einfällen anhaften. Dazwischen werden lange Erörterungen aufgezeichnet, die Mann mit sich selbst anstellt. Denn da das Ganze ja bekannt sei, müsse er seine Tätigkeit rechtfertigen, müsse prüfen, ob die vorgelegte Geschichte auch so geschehen sein könne, wo sie Lücken habe, was sie verberge und listig verstecke. Es ist, als ob er es bald mit einem neuen Objektiv, dann wieder mit einer neueren, besseren Emulsion versuchte, um einen wenn auch noch so schwachen Lichtstrahl in das Dunkel der Vergangenheit eindringen zu lassen.

Aus dem Dichter, dem „Propheten" und Gesichteschauer ist ein Techniker geworden. Genau und sachlich, überzeugt, daß es keine Geheimnisse gebe, spürt er den Dingen und Menschen nach. Sie bilden zwar eine große Einheit; aber diese ist nichts als die Summe und Ballung gewisser simpler Urbestandteile, mögen sie sich auch dem unbewaffneten Auge als große Erscheinungen wie Gott, Religion, Ehrfurcht, Liebe usw. darstellen.

Thomas Mann ist ein Meister seiner Technik, zweifellos. Auch wenn er nach Hunderten von Seiten der Vorbereitung das Geschehen in dramatischer Kürze abschließt, wie er z. B. Putiphar das Urteil über den vermeintlichen Entehrer seiner Gemahlin aussprechen läßt, wird man mit Bewunderung nicht zurückhalten.

Und dennoch dürfen wir es nicht verhehlen: Wir sind der Erzählung willig gefolgt, haben uns tragen lassen vom langsamen Fluß der Darstellung, aber ein Gefühl reiner Ergriffenheit, echten Staunens vor Größe und Wahrheit, die auch das winzige Staubkorn erregen kann, haben wir nicht gehabt. Noch am meisten kam das Miterleben in die Nähe solchen Selbstvergessens, wenn Mann mit ein paar Sätzen ein Naturbild zeigte, etwa das Meer bei Sonnenuntergang, die Wüste im Schweigen der Nacht. Aber wo ein Mensch sich freute oder litt, da haben wir das nur festgestellt, und niemals war unser Auge trockener, als da Joseph sich im Nebenzimmer verbarg, um ob der Freude des Wiedersehens mit Benjamin Tränen zu vergießen.

Das muß doch seinen Grund haben. Vielleicht ist man versucht, es dem Umstand zuzuschreiben, daß Mann dem gläubigen Christen einreden will, daß es kein Wunder gebe, daß alles natürlich, höchst natürlich zu erklären sei. Man kann sich im Augenblick zwar aufregen, eine wie billige Aufklärung Mann vorzusetzen wagt, wie er etwa, fast möchte man sagen diabolisch, das „Märchen" von der Wolkensäule abtut, die später den rückkehrenden Israeliten in der Wüste Schutz und Führer war. Ein kurzes Beispiel ist auch seine neue Novelle über die Gesetzgebung auf dem Berge Sinai. Aber darüber wollen wir nicht rechten. Wir wollen uns einmal auf den Boden des Menschlichen stellen (obwohl es keinen eigentlichen Boden des Reinmenschlichen gibt, da Gott und Mensch, Glaube und Wissen, Natur und Offenbarung die wahre Wirklichkeit ausmachen).

Der Mangel an Wirkung beim Schriftsteller Thomas Mann hat seine Ursache darin, daß er Techniker des Geistes ist. Seine Kunst des Nachdenkens, Nachfühlens und Nachgestaltens im Wort ist ein Akt nüchterner und unberührbarer Herrschaft. Wie der Schmied seinen Hammer führt, daß die Funken sprühen und das Eisen sich windet, so verfügt Mann über seinen Stoff, die Menschen und die Dinge. Aber während der echte Handwerks-

mann sich an seinem Werke freut und seine Freude sich auf die Mitschauenden überträgt, scheint Mann bei sich selbst zu verharren: Seht, wie ich es bezwungen habe! So war es, ich habe es euch enthüllt. Das aber ist die Haltung des Technikers im üblen Sinn des Wortes, des Technikers der Macht, der Herrschaft.

So zeigt sich Thomas Mann als echtes Kind einer Zeit gottentfremdeter Technik, die im Geistigen um so verheerender ist, als der Geist doch über der Materie steht. Hier ist kein Raum für Verehrung und Anbetung, und das Religiöse wird zu einem interessanten Gegenstand subtiler Mikroskopierung.

Das Entscheidende dabei ist, daß diese Weise des Sehens sich nicht auf Thomas Mann beschränkt und daß er für viele fast ein Abgott geworden ist. Ihm ist der Goethepreis des Goethejubiläumsjahres verliehen worden. Mag man ihn auch vorübergehend wegen seiner politischen Haltung verworfen und befehdet haben; man hat dies bald vergessen. Schon wird er wieder „der größte lebende Deutsche" genannt.

Die Vertreter einer entgöttlichten Welt sind zahlreich; ja es scheint fast, als ob sich ihre Reihen vermehrten und ihr vorübergehend erschüttertes Selbstbewußtsein sich wieder stärkte. Und wieder fürchten manche, vor ihnen als unfrei und ungebildet zu erscheinen. Sie werden darum geneigt sein, denjenigen Beifall zu spenden, die die Geheimnisse des Geistes entschleiern zu können vorgeben. Aber die Geheimnisse bestehen doch, und schöpferische Kunst ist nur dort, wo man sich in Ehrfurcht vor dem Geheimnis beugt.

Hubert Becher S.J.

Zur „Echtheit" des Charakters

Man spricht bei charakterologischen Beurteilungen von echten und unechten Menschen. Meist geschieht diese Beurteilung unter der moralischen Rücksicht der Wahrhaftigkeit. Äußerungen, die im Verhalten und in Worten geschehen, können der inneren Gesinnung, der Überzeugung entsprechen oder nicht. Entsprechen sie ihnen, so wird man den Menschen echt nennen, besteht ein Widerspruch zwischen der inneren Haltung und dem Ausdruck, wird man ihn als unecht bezeichnen.

Über diese landläufige Sinndeutung geht die eigentlich charakterologische hinaus. Für sie bedeutet Echtheit keinen moralischen Sachverhalt, sondern einen des Wesens, der Eigenart. Im charakterologischen Sinn echt ist der Mensch, der in seinem Ausdruck die Eigenart widerspiegelt, der also nicht anders geartet erscheint, als er in Wirklichkeit ist. Danach ist Echtheit „jene Haltung, die in ihrem Ausdruck mit der inneren Veranlagung übereinstimmt, ein Ausdruck also, der dem inneren Wesen adaequat ist. Unechtheit ist das Merkmal jeder Äußerung, die dem inneren Wesensgehalt nicht entspricht."[1]

Gehen wir die Schichten der Persönlichkeit durch, so sagt Echtheit zunächst etwas aus über den Leib, über den „Bios".[2] Die Empfindungen und Antriebe sind anlagebedingte Faktoren. Sie sind als solche „gegeben", sind etwas Tatsächliches. Umwelteinwirkungen wie Zeitgeschmack, Milieuauffassungen und -wertungen, innere Ausrichtungen, die im „rationalen Oberbau" verankert sind, ferner Erziehungseinflüsse bewußter Art können für den „Bios", für die leibliche Erlebnisseite insofern von Bedeutung sein, als die wirklichen Gegebenheiten, die tatsächlichen Anlagen des Leibes verleugnet, als nicht vorhanden hingestellt oder übertrieben werden. Ausgesprochen prüde Zeiten neigen dazu, das leibliche Antriebs- und Empfindungsleben im Ausdruck zu reduzieren, es abzuleugnen. Stefan Zweig gibt in einem seiner letzten Werke[3] eine prächtige

[1] Bernhard Wittlich, Charakter und Echtheit, Zeitschrift für Graphologie und Charakterkunde, Okt. 1948, 1. Heft.

[2] Phil. Lersch, Der Aufbau des Charakters, 1942, S. 293.

[3] Die Welt von Gestern, 1947.

Charakteristik seiner Zeit, in der gerade diese verleugnende, heuchelnde, aus erstarrten Schemata bestehende Verhaltens- und Äußerungsweise deutlich wird. Andere Zeiten, wie etwa die des Naziregimes, bramarbasierten gerne, protzten mit Leibeskräften, die oft gar nicht vorhanden waren, mit Antriebsreichtum und Unternehmungslust, die Persönlichkeiten der Geschichte nachgemacht wurden, und forcierten ein einseitiges muskelstarkes Menschenbild.

Die Unechtheit stößt im Fall der Ableugnung leiblichen Lebens ebenso ab wie im Fall der brüskierenden Pose. Echtheit will also zunächst sagen, daß das leibliche Leben anerkannt und bejaht wird — und zwar soweit es vorhanden ist.

Allerdings müssen die Äußerungen des Leibes auch berechtigt sein. Die sittliche Norm muß den Ausdruck des Leibes mitbestimmen. Neben dem immanenten Leitbild der Anlage gibt es ein transzendentes des sittlichen Sollens. Die Schicht des Leibes ist nicht selbstherrlich, autonom. Sie hat sich dem Gefüge der Person einzuordnen. Da die Person Dynamik besitzt, entfaltet und entwickelt sie sich. Deshalb widerstreitet der Echtheit keineswegs eine Spannung, die zwischen den Anlagen und dem Wollen des Zieles der Einordnung besteht. Diese Spannung kann sehr fruchtbar sein, wenn sie dazu verhilft, die hohe Aufgabe der Personwerdung zu verwirklichen. Die Anlagen sind nicht nur gegeben, sie sind auch aufgegeben.

Echtheit sagt ferner aus über das „Pathos", über die Erlebnis-, die Gefühlsschicht und das Vorstellungsleben, über die „Seele". Sie meint die Übereinstimmung zwischen den Gefühlen, den inneren „Bildern" und deren Ausdruck. Unechtheit innerhalb des Seelischen erweckt den Eindruck des Hysterischen. Unechter Ausdruck innerhalb der seelischen Schicht verleugnet vorhandene Gefühle und täuscht nichtvorhandene vor.

Das Gefühlsleben des heutigen Menschen zeigt eine besondere Gestörtheit, Schrumpfung und Untiefe. Es fehlen Kraft und Ursprünglichkeit und deshalb auch der Ausdruck der Echtheit

Zwei Umstände dürften für diese Tatsachen von Bedeutung sein. Zunächst fehlte es infolge der politischen und wirtschaftlichen Entwicklung der letzten Jahrzehnte den Menschen, besonders im deutschen Raum, an Ruhe und Besinnlichkeit. Gefühle, Stimmungs- und Wertgefühle, benötigen Zeit zur Entstehung und Entfaltung. An dieser Zeit mangelte es. Gehetzt und gestoßen, überwach und überbeansprucht war der Mensch fortwährend von Aufgaben bedrängt, und besaß keine Möglichkeit, sich zu „lassen", sich zu lösen, sich an Gefühls- und Gemütswerte, spontan, nicht gedrängt, hinzugeben, also seine Gefühls- und Gemütswelt zu bereichern und zu vertiefen. Außerdem stellen die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart den Menschen oft vor solche Schwierigkeiten geistiger und leiblicher Art, daß alle Energie vom Nächsten und Allernächsten, vom Lebensnotwendigen aufgezehrt wird. Gefühle, vor allem solche sozialer, religiöser ästhetischer Art leben aber vom psychophysischen Überschuß. Sie gedeihen nur dann, wenn die Kräfte von der Selbsterhaltung nicht völlig absorbiert werden.

Der Mensch der Gegenwart ist deshalb gefühlsleer und müde geworden. Die Weckung echter Gefühle will nicht mehr oder nur sehr schwer gelingen. Daher mißtraut man auch jeglichem Gefühlsausdruck und befürchtet — mit Recht — seine Unechtheit. Besonders schwer werden die Bereiche des Religiösen und der Kunst von diesen Folgen betroffen.

Die Religiösität des Menschen muß neben der geistigen Einsicht in echten und tiefen Gefühlen wurzeln. Trocknet die Seele ein, mißtraut man ihr und ihrem Ausdruck, so wird man echte Religiösität weder wecken noch leben

können. Das Gleiche gilt vom künstlerischen Bereich, der von der Echtheit der Gefühle und deren echtem Ausdruck wesentlich bestimmt werden muß.

Die Welt der „Bilder", der gefühlsgesättigten und zugkräftigen Gründe der Aktivität, bedarf ebenso wie die der Gefühle der Ruhe und Stille, der Kontemplation. Sie muß gepflegt werden. Von welcher Bildkraft zeugen große Epochen der Kunstgeschichte! Wie waren sie von beseelter Sinneskraft, von Anschauungsfreude und Gestaltungsreichtum erfüllt! Neben ihnen nimmt sich die Gegenwart oft schmal und dürftig aus. Wenn auf dem internationalen Musikfest, das unlängst in der Schweiz stattfand, gefordert wurde, die alten Meister nicht zu vergessen, so erwuchs diese Forderung aus der Einsicht in die bedrohliche Ernüchterung und Versachlichung, in die Verödung und Ausleerung, in die Desillusionierung, also in die Phantasielosigkeit unserer Zeit.

Auch in diesem Zusammenhang wäre auf Folgen für die Religiösität hinzuweisen. Die Religion hat sich — sofern sie echt war — immer der Bilder bedient, der Verseelung von Einsichten und geistigen Werte. Nur dann war sie Lebensmacht, wenn sie mittels des „Bildes" zum Herzen des Menschen zu sprechen verstand.

Echtheit des Pathos, der Seele ist gebunden an die Echtheit der Gefühle, an den Reichtum an Phantasie, an deren Entfaltung und Entwicklung.

Echtheit hat schließlich Bedeutung für den „Logos", für die Schicht des Geistigen. Echt ist der Mensch, dessen Selbstgefühl, als Reflex des Stehens in der Welt, nicht größer ist als es seinen geistigen Anlagen und Leistungen entspricht. Ferner wird man bei Willenshaltungen und Willensrichtungen von Echtheit und Unechtheit sprechen können, insofern sie Ausdruck entsprechender Triebfedern sind oder nicht. Innerhalb des Bereiches der Willenstätigkeit wird besonders das ethische Streben die Echtheit des Menschen bestimmen. Manche Neurose der Lebensmitte, aber auch der Pubertät besteht in schweren inneren Gleichgewichtsstörungen, die ihren Ursprung in religiös-sittlichen Konflikten hat. Unecht wirkt der Mensch, der zu einem gelebten Leben sittlicher Anstrengungen kein Ja zu sagen vermag oder in praktischem Gegensatz zu Einsichten und Gefühlen der Verpflichtung steht und verharrt.

Man bemüht sich innerhalb seelischer Krankenbehandlung, das Lebensgesetz des Kranken, seine ethische Leistungsfähigkeit ausfindig zu machen. Man geht hier, mehr oder weniger bewußt, von der Ansicht aus, daß jeder Mensch in seinem Innern ein Gesetz trage, nach dem er angetreten ist, dem er nicht entfliehen kann, das er nicht verleugnen darf — ohne sich selbst, den inneren Frieden und die Lebensfreude zu verlieren. Eva Maria Lüders wies in einem Aufsatz „Um das Menschenbild Goethes"[4] auf geschichtliche Gründe dieser Auffassung im Zusammenhang der Darstellung des Goetheschen „Daimonion" hin. Bei C. G. Jung ist aus diesem „Daimonion" ein autonomes „Unbewußtes" geworden, das nach seiner Ansicht mit geheimnisvoller Steuerungsfähigkeit und Bildkraft begabt ist.

Man will den Menschen gesunden, ihn echt werden lassen durch den Prozeß innerer Auseinandersetzung mit dem „Lebensgesetz". Wie weit man hier den Boden des Herkömmlichen verläßt, zeigt eine Darstellung Seiferts,[5] in der es heißt, daß innerhalb der Personwerdung „unter bestimmten Bedingungen ein nach Gesetz und Vorschrift Böses gutgeheißen, umgekehrt ein der Satzung gemäß Gutes verneint werden muß". Wenn Seifert betont, daß seine Feststellung keineswegs das ethische Sollen relativiere, so bedeutet das im Rahmen seiner Darlegung ein Zugeständnis an Über-

[4] Diese Zeitschrift, Mai 1949, S. 102.

[5] Seelsorger und Seelenarzt, Zeitwende, Dez. 1948, S. 423.

kommenes, dessen logischer Zusammenhang mit dem wiedergegebenen Zitat nicht einleuchtet.

Man wird sicher gut daran tun, den Menschen der religiös-sittlichen Konflikte zur Selbsterkenntnis zu führen, zum Selbstverstehen anzuleiten, die Triebfedern seines Handelns zu erforschen, das Gefüge, die Struktur, die Lebensbedingungen und die Lebensgeschichte zu ergründen. Ebenso wichtig ist aber die religiöse Ausrichtung und Unterweisung, vor allem dann, wenn der Mensch noch über religiöse Vorstellungen, Motive, Haltungen und Überzeugungen verfügt. Es wäre völlig verfehlt zu glauben, man könne die Religiösität als objektives Gebilde aus dem Kranken heraus analysieren. Die religiöse Motivwelt muß aufgezeigt, erarbeitet und vertieft werden. Selbst wenn sich nur wenige Ansatzpunkte religiöser Art fänden — die Lebensschwierigkeiten können so tiefgreifend sein, daß echte Religiösität allein fähig ist, heilend oder lindernd zu wirken. Daß die Tiefentherapie die Möglichkeit bietet, Verschüttetes aufzudecken, Anknüpfungspunkte zu finden, die dem Alltagsbewußtsein nicht mehr zugänglich sind oder von ihm nicht verarbeitet werden können, kann wohl nicht bestritten werden. Umso bedauerlicher wäre eine Haltung des Therapeuten, die in einer Art Kurzschlußverfahren Lösungen herbeizuführen sucht, die auf die Dauer nicht befriedigen können, weil sie die objektive, religiöse Seinsordnung verkennen und deshalb eher Schaden als Nutzen stiften.

Es muß auch darauf hingewiesen werden, daß es eine theologische Wissenschaft, eine Wissenschaft des Glaubens gibt. Diese erschließt sich nur dem, der sich mit ihr auseinandersetzt. Der Therapeut mag religiöse Auffassungen persönlicher Art vertreten. Das ist seine Sache. Moraltheologische Entscheidungen fällen bedeutet aber Kurpfuschertum, wenn man die Moraltheologie nicht studiert hat. Bedauerliche Erfahrungen der Grenzüberschreitung seelischer Krankenbehandlung lassen es angezeigt erscheinen, auf diese Zusammenhänge hinzuweisen.

Echtheit ist eine Forderung des Persönlichkeitsideals. Jeder Mensch wird sich um Echtheit bemühen müssen. Jeder wird aber auf Grenzen stoßen, die seine Grenzen sind. Ein echter metaphysischer Trost wird das Wissen um das Allverständnis Gottes sein, dem sich der Mensch, der guten Willens ist, getrost überantworten darf.

Hubert Thurn S. J.

Christusfrömmigkeit im Wandel der Zeiten

Wie Christus im Wandel der Zeiten von der betenden Seele immer allseitiger und immer tiefer erfaßt wurde, ist für die Geschichte der christlichen Frömmigkeit von hohem Reiz. Zum ersten Mal versucht nun ein eben erschienenes Werk, dies von der nachapostolischen Zeit bis zur Barockzeit zur Darstellung zu bringen.[1]

Etwa vor einem Jahr schrieb Professor Franz Xaver Arnold in seinem Werk „Dienst am Glauben“: „Umfassendes wissenschaftliches Neuland tut sich auf. Allzusehr gebannt durch den Blick auf die äußere Entwicklung der Kirche, ließ die kirchliche Geschichtswissenschaft die Erforschung des innerkirchlichen Lebens, die Geschichte der Frömmigkeit und des sakramentalen Lebens bis in die jüngste Zeit völlig unbearbeitet.“ Die historische Erforschung und Darstellung der Christusfrömmigkeit erscheint damit, auch als Ergänzung zu der reichen liturgischen Literatur, hinreichend begründet. Denn sie eröffnet zugleich einen Einblick in die Geschichte der Aszetik

[1] Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung. Ein quellenmäßiger Beitrag zur Geschichte des Gebetes und des mystischen Innenlebens der Kirche. Von C. Richstaetter S. J. Erster Band. (498 S.) Köln 1949, Bachem. Geb. DM 12.20.

und Mystik wie in das tiefste Wesen der liturgischen Gebete.

Der Leser wird in dem Werk stets selbst an die Quellen herangeführt. Die herrlichen Christustexte, die den wenigsten zur Hand sein dürften, sind nicht bloß von Bedeutung für die wissenschaftliche Erfassung der Christusfrömmigkeit, sondern bieten auch reiche Anregung zu persönlichem Gebet und zur homiletischen Auswertung. Wie die Dogmenentwicklung die theologischen Kenntnisse früherer Epochen vertiefte und weiterführte, so zeigt auch die Christusfrömmigkeit eine ständig reichere und tiefere Entfaltung, ohne in frühere Epochen zurückzufallen. Auch die entfaltete Rose kann sich ja nicht mehr in ihre Knospe zurückziehen. Meistens waren es Heilige, die die Entwicklung weiterführten. Immer aber hat sich die umfassendere Kenntnis Christi als wirksames Mittel erwiesen, innige Jesusliebe und großmütige Christusnachfolge zu fördern.

Gerade die Texte selbst dürften manche Überraschung bieten. In den ersten drei Jahrhunderten war es das Passionsbild des Herrn, das die Martyrer zur rückhaltlosen Nachfolge des Gekreuzigten ermutigte. Erst mit dem vierten und fünften Jahrhundert tritt das Bild des verklärten Christus auf, das bis zum Ende des ersten Jahrtausends herrschend blieb, allerdings nicht ohne, wie bei Augustinus, auch das historische Christusbild der betenden Seele vorzuführen. Die Gründe für die Umstellung konnten aus den Quellen klar dargelegt und begründet werden.

An die Seite der Kirchenväter treten altchristliche Dichter. Eigene Kapitel behandeln das liturgische Christusbild, die Kommunion im Frühmittelalter, die Missionierung der Germanen, das Mönchtum, Meßerklärungen und die Übergangszeit, stets unter der Rücksicht der Christusfrömmigkeit.

Vorbereitet durch den hl. Anselm, den hl. Petrus Damiani und die Viktoriner erscheint mit dem 12. Jahrhundert ausgeprägt das historische Christusbild. Die überragende Gestalt des hl. Bernhard erforderte eine eingehende Darstellung seiner Christusfrömmigkeit, seiner Christusnachfolge, seiner Brautmystik und seines Nachwirkens, ebenso das „franziskanische Jahrhundert", dem der Arme von Assisi zugleich mit dem hl. Bonaventura das Gepräge gab. An ihrer Seite steht der Dominikanerorden mit demselben Christusideal, das besonders bei dem hl. Thomas und den zahlreichen Mystikern des Ordens das Gebetsleben beherrscht. In dieser Epoche erst findet die Seele im Gebet Jesus in seiner eucharistischen Gegenwart.

Da im Spätmittelalter überragende Persönlichkeiten fehlen, so wurden zu seiner Charakteristik vier Werke benutzt, die nach Ausweis der Handschriftenkataloge die weitaus größte Verbreitung gefunden haben. Zugleich wurden für die Volksfrömmigkeit etwa ein halbes Tausend mhd. und mnd. Handschriften ausgewertet, von denen hundert besonders beachtenswerte mit den Bibliotheknummern angeführt werden.

Auch die Mysterienspiele kommen zu Wort, da sie auf weite Kreise von bedeutendem Einfluß waren. Ausgeprägt tritt schon damals in Deutschland eine reichentwickelte Herz-Jesu-Verehrung auf, wodurch die Christusfrömmigkeit eine neue Bereicherung fand. Die „Devotio moderna" mit der methodischen regelmäßigen Betrachtung, unter deren Einfluß heiligmäßige Männer wie Cisneros, Trithemius, Ludwig Blosius und die Vertreter der Bursfelder Reform standen, leiten zu der neuen Zeit über.

Die Christusfrömmigkeit der ignatianischen Exerzitien erforderte wegen des weitgehenden Einflusses auf das betrachtende und mystische Christusgebet, sowie wegen ihrer literarischen und hagiographischen Auswirkungen eine eingehende Darstellung.

Das französische Geistesleben verdient im 17. und 18. Jahrhundert be-

sondere Beachtung. Die große und nachhaltige Bedeutung Pascals für das Frömmigkeitsleben zeigen, in der heutigen Literatur kaum beachtete, Quellen. Bei seinem Zeitgenossen, dem hl. Vinzenz von Paul, berichten diese über seine Christusfrömmigkeit im Caritasapostolat, aber auch über sein Priester- und Glaubensapostolat. Durch seine Schriften wirkte der hl. Franz von Sales bestimmend auf die Christusfrömmigkeit ein, aber nachhaltiger noch durch den von ihm zusammen mit der hl. Chantal gestifteten Orden, aus dem die hl. Margareta Maria Alacoque hervorging. Ihr wurde von Jesus die Aufgabe, die Verehrung des göttlichen Herzens durch Einführung des Herz-Jesu-Festes in der ganzen katholischen Kirche zu verbreiten. Der weitgreifende Einfluß zeigt sich in den zahlreichen päpstlichen Kundgebungen einerseits und in dem Kampf gegen die Andacht von Seiten der Jansenisten und der Aufklärungszeit anderseits.

In Italien trat besonders der hl. Alfons von Liguori dafür ein. Zugleich führte er Unzählige durch seine Erstlingsschrift „Besuchungen des heiligen Sakramentes" zur Verehrung des Erlösers in der Eucharistie. Sein Orden verbreitet dann seine Auffassung vom Erlöser wie auch seine eucharistische Christusfrömmigkeit.

Bei dem hl. Petrus Canisius vereinigte sich das Christusbild mittelalterlicher Mystik mit dem der Exerzitien des hl. Ignatius in harmonischer Weise. Das tritt besonders in seiner persönlichen Christusfrömmigkeit hervor. Bei der großen Verbreitung seiner Schriften trug er diese Auffassung in weite Kreise des Volkes, zumal durch den Gebetsanhang seiner Katechismen wie durch eigene Gebetbücher.

Aus der großen Zahl der Schriftsteller der deutschen Barockzeit konnten nur einige wenige, besonders hervorragende zu Wort kommen, so der fromme Kölner Pfarrer Merlo Horstius, der die Gesamtwerke des Thomas von Kempen und die Werke des hl. Bernhard herausgab, dazu sein herrliches Gebetbuch „Paradisus animae". Martin von Kochems Meßerklärung wurde noch heute umgearbeitet wieder neugedruckt. Kein geringerer als Scheeben bearbeitete Goffines Handpostille, beides Werke der deutschen Barockzeit, die Jahrhunderte überlebten.

Zum Schluß wurde die Christusfrömmigkeit der Volksmissionen dargestellt, wie sie Kapuziner und Jesuiten gepredigt haben. Ihnen wurde es besonders zum Verdienst angerechnet, daß das katholische Volk den Stürmen der Aufklärungszeit standhalten konnte.

Die Drucklegung der „Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung" hatte bereits begonnen, als die Enzyklika „Über die heilige Liturgie" in Deutschland bekannt wurde. Trotzdem dürfte das vorliegende Werk als ihre historische Begründung gelten und zugleich als ihr historischer Kommentar.[2]

Carl Richstaetter S.J. †

[2] Der zweite Band, der druckfertig vorliegt, behandelt die Aufklärungszeit und die Schädigung der Christusfrömmigkeit, sodann ihre Neubelebung seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts bis in die Gegenwart.

Besprechungen

Religiöse Bücher

Gott unser Verteidiger. Von Augustin Dimpfl. (92 S.) Mainz 1948, Matthias-Grünewald-Verlag. Geb. DM 3.90.

Ein Buch von der Liebe Gottes, von seiner übergroßen Barmherzigkeit, von seinem Heilswillen, der alle umfaßt und niemand, auch den ärmsten Sünder nicht vergißt. Es ist sehr lebendig geschrieben. Wenn man es liest, ist es einem, als höre man einem guten Freund zu, der ganz begeistert ist von Gott, „der sein Herz an die Menschen verloren hat" (S. 58), einem Freund, der durch viel Lebenserfahrung reif und gütig geworden ist. Was er sagt, tut der Seele wohl, weckt Vertrauen und Zuversicht. Man kann nur wünschen, daß recht viele Menschen sich von ihm belehren lassen. Sie werden ihres Glaubens froh werden.

W. Arnold S.J.

Jesus Christus heute. Von Georg Siegmund. 2. vermehrte u. verbesserte Auflage. (200 S.) Fulda 1948, Parzeller.

In diesem schlichtgewandeten Buch möchte der Verfasser eine Brücke zwischen dem Menschen von heute und seinem Erlöser schlagen. Scharf umrissen zeichnet er den Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen in unserem Zeitabschnitt als den zwischen dem christlichen, persönlichen Ebenbild Gottes und der dumpfen Triebmacht des anonymen „Man", des Kollektivs.

In den folgenden Ausführungen leuchtet er in feiner Seelenanalyse in die verschleierten Hintergründe menschlicher Erscheinungsformen hinein. Es ist nötig, daß der Leidende die verschütteten Quellen seines Übels und damit das Wesen seiner Not erkenne. Dann erst kann ihm geholfen werden, weil er dann erst zum richtigen Arzte gehen wird. In vielen Fällen kann ihm nur der göttliche Seelenarzt helfen, weil nur er unsere Schuld vor Gott und unsere Schwachheit auf sich nehmen kann. Er hat auch die Weisheit, Liebe und Kraft, uns zu einem Kinde Gottes zu gestalten und schließlich über den ganzen Zwiespalt unseres Daseins hinweg zur vollen Reife des christlichen Mannesalters zu führen, dessen reinstes Vorbild er ist.

Das Buch ist hervorgegangen aus verschiedenen in sich selbständigen Vorträgen und Aufsätzen, was die lockere Verbindung der einzelnen Teile untereinander erklärt. Es geht — um drei wertvolle Abschnitte ververmehrt — zum zweiten Mal unter die Menschen.

G. F. Klenk S.J.

Das Herz des Erlösers. Ein Buch der Herz-Jesu-Verehrung. Von Rud. Graber. (184 S.) Innsbruck 1948, Marianischer Verlag.

„Nur dem öffnet sich die Wunderwelt der göttlichen Geheimnisse, der mit glühender Liebe im Herzen diesen heiligen Boden betritt", so schreibt der Verfasser, „und dem wird sie ewig verschlossen bleiben, ja als Widersinn erscheinen, der mit kaltem Verstand sie entschleiern will. Wer deshalb als Theologe, als Prediger, als Katechet, ja auch als Christ überhaupt tiefer eindringen will in die Wahrheit unseres Glaubens, muß dies mit einem liebenden Herzen tun" (S. 117). Grabers Buch über die Herz-Jesu-Verehrung ist mit einem liebenden Herzen geschrieben. Das spürt jeder, der es liest. Es ist aber auch mit einem wissenden Herzen geschrieben. Graber weiß um die Hemmungen des modernen Menschen gerade dieser Andacht gegenüber. Er weiß um die Reichtümer, die im königlichen Herzen des Erlösers beschlossen sind, und er weiß sie so zu schildern, daß alle Bedenken schwinden. Im grundlegenden ersten Teil des Buches versucht er zu zeigen, daß das Herz des göttlichen Heilandes im Mittelpunkt der Heilsordnung steht und in die Mitte der Gotteswissenschaft gerückt werden müßte. In dem geschichtlichen Überblick greift er vor allem auf die Arbeiten von Hugo Rahner S. J. in der Zeitschrift für Aszese und Mystik (18. Jahrg. 1943) zurück und ergänzt sie aus seinem eigenen biblischen und theologischen Forschen. Sehr bemerkenswert sind die Gedanken über die Bedeutung der Herz-Jesu-Andacht für die Gegenwart. Der zweite Teil enthält kurze Meditationen über die Anrufungen der Herz-Jesu-Litanei. Sie sind ganz aus den großen Gedanken der Einführung heraus gestaltet. Wer sie besinnlich überdenkt, dem wird sich das Wissen um die heiligen Geheimnisse in Liebe verwandeln.

W. Arnold S.J.

Leben aus dem Herzen des Gottmenschen. Von Alois Leicher S. J. (144 S.) Würzburg 1948, Echter-Verlag. Kart. DM 3,60.

Das Anliegen des Büchleins ist dies: Es will der innersten Erkenntnis Christi und des Gnadenlebens dienen. Zuerst will es in

aller Klarheit aufzeigen: Der lebendige Quell, aus dem das unerschöpfliche Leben der Gnade in die Menschheit fließt, ist Christi freie innere Tat. — Der zweite Gedanke: Das Seelenleben des Gottmenschen kann nichts anderes sein als ein Nachvollzug des Lebens, das er als zweite göttliche Person ewig im Innern der Dreieinigkeit lebt. Und unser Gnadenleben kann nichts anderes sein als ein Mitleben dieses innersten Lebens des Gottmenschen, dieses Lebens vom Vater und zum Vater im Heiligen Geist. — Der dritte Gedanke: Es wurde versucht, die christliche Nächstenliebe in ihrer lebenspendenden Kraft aus ihren Urgründen im innersten Leben Jesu Christi und im Geheimnis des dreieinigen Gottes zu verstehen. Erst dadurch enthüllt sie sich in ihrer wahren Herrlichkeit. Aber auch ihre Verpflichtung für jeden Tag und jede Stunde wird um so eindringlicher. — So ergibt sich der Grundgedanke der Schrift: Alles Leben auf Erden und im Himmel ist uns zuteil geworden durch sein Herz.

A. Leicher S. J.

Magd des Herrn. Von Adrienne von Speyr. (206 S.) Einsiedeln 1948, Johannes-Verlag.

In diesem Marienbuch erschließt sich das Geheimnis der Gottesmutter von innen, von ihrem Jawort her, über das der Herr verfügt, und in dem ihre ganze Gnade mitgegeben ist. „Wie eine Garbe in der Mitte zusammengefaßt wird und sich an ihren Enden entfaltet, so wird das Leben Marias in ihrem Jawort zusammengefaßt; von ihm aus erhält es seinen Sinn und seine Gestalt und entfaltet sich nach rückwärts und nach vorwärts“ (7). So beginnt das Buch, und es ist erstaunlich, welche Tiefen sich von da auftun, und wie das ganze Sein der Gebenedeiten lichtvoll wird.

Es ist nicht leicht, in wenigen Worten von der geistigen Art und dem Reichtum dieses Buches eine Vorstellung zu geben. Die Darstellung ist von einer tiefen Durchdringung der Seelengründe, sie hält das theologische Wissen im Hintergrund und erhebt den Inhalt des Glaubens zu einer inneren Anschauung, die man eine heilige Phänomenologie nennen möchte. Dieses Marienbuch kommt aus der Meditation und wird sich nur der Meditation erschließen. Weder eine Frau ohne theologisches Wissen, noch ein Theologe ohne das Wissen der Frau hätte es schreiben können. Die Einfühlung der Frau bringt uns hier vieles nahe.

Dieses Marienbuch ist zugleich ein Buch für den modernen Christen. In dem Weg der Magd des Herrn, „deren Freiheit es ist, zu allem bereit zu sein“ (173) wird ihm sein eigener Weg vorgezeichnet, mag es der Weg der Ehe oder der Gelübde sein. Die letzten Kapitel zeigen, wie die Gnade Marias in die Kirche mündet und unser aller Gnade wird. Das Werk ist bei aller Tiefe der Gedanken klar geschrieben und von einer makellosen Ausstattung.

F. Hillig S. J.

Gebetsklänge aus Altspanien. Illationen (Präfationen) des altspanisch-westgotisch-mozarabischen Ritus mit geschichtlicher und liturgischer Einführung. Von Matthias Dietz S. J. (192 S.) Bonn 1947, Verlag der Buchgemeinde Bonn. Geb. DM 7,50.

Auf der Suche nach kraftvollen Männergebeten bot sich dem Verfasser der Reichtum der mozarabischen Liturgie. In der liturgischen Sektion einer Männerkongregation wurde der Stoff durchgearbeitet. Das große Interesse, das die Männer für den mozarabischen Ritus zeigten, war Anstoß zur Veröffentlichung der vorliegenden Illationen (Präfationen). Dieses unbekannte Gebetsgut ist außerordentlich geeignet, das Gebetsleben des Mannes, wie jedes Christen im Geist der betenden Kirche zu formen. Der mozarabische Ritus ist uns Deutschen deshalb besonders wertvoll, weil der germanische Stamm der Westgoten in seiner wechselvollen Geschichte durch diesen Ritus seine letzte religiöse Formung und Verbindung mit dem katholischen Gedankengut gefunden hat. Glorreich war die Geschichte der Kirche im westgotischen Reiche. Sie hat die schwere Aufgabe gelöst, den Ausgleich zwischen Römertum und Germanentum in Spanien zu vollenden. Ihre Liturgie hat das spanische Volk durch die schweren Stürme und Verfolgungen, durch Freud und Leid begleitet. Alles, Bitteres und Freudiges, fand seinen Niederschlag in ihr. So wurde sie ein Spiegelbild des lebendigen Volkslebens, Volksglückes und Volksleidens.

M. Dietz S. J.

Biographien

Wallenstein. Eine politische Biographie. Von Walter Görlitz. (235 S.) Frankfurt/Main 1948, Verlag der Frankfurter Hefte. Geb. DM 7,—.

Wie ein Meteor gleitet der Genius Wallensteins durch den düsteren Schicksalsraum des dreißigjährigen Krieges. Ein zwiespältiges, verschlossenes Wesen, fortgerissen von gewaltigen Plänen und stets gehemmt durch

innere Unsicherheit in den entscheidenden Augenblicken. Ein Diener der Habsburger und besessen von dem Gedanken, des alten Reiches Einheit und Kraft unter kaiserlichem Szepter wiederherzustellen, und zugleich kaltherziger, berechnender Egoist, der sich skrupellos bereichert und zur Steigerung der eigenen Macht zu jeglicher List bereit ist.

Im deutschen Reich besaß er keine Gegenspieler, die seiner würdig gewesen wären; sie fanden sich im Ausland: Gustav Adolf von Schweden und Richelieu. Ihnen versuchte er auf dem politisch-diplomatischen Schachbrett und auf den Schlachtfeldern des unglücklichen verheerten Deutschland, oft von Erfolg begünstigt, den Meister zu zeigen.

Daß er schließlich unterging, ist gewiß auch in der Unreife der Staatsmänner und Fürsten zu suchen, in erster Linie aber in ihm selbst, in seiner krankhaften Ichsucht, seinem Schicksalsglauben, seiner Verschlossenheit und seiner moralischen Unbedenklichkeit.

Das Buch regt zum Nachdenken an. Es will allerdings scheinen, daß es dem Verfasser nicht gelungen ist, den Habsburger Herrschern vorurteilsfrei gegenüberzutreten. Ferdinand II. war bei all seinen Schwächen sicher nicht die gemütlich-banale Figur, als die er hier dargestellt wird.

G. Klenk S. J.

Johannes Kepler. Von Max Caspar. (479 S.) Stuttgart 1948, W. Kohlhammer. Geb. DM 8,—.

Aus langer und vollkommener Vertrautheit mit seinem Gegenstand stellt uns Caspar Leben und Werk des berühmten Astronomen dar. Dabei lernen wir nicht nur den Gelehrten, sondern auch den Menschen Kepler kennen; und es ist ein liebenswürdiger Mensch, dessen Charakter uns Achtung abnötigt. In einer bewegten Zeit, vor und während des dreißigjährigen Krieges, hat sich sein Leben abgespielt, und so wenig er am Getriebe der Politik teilnahm, bekam er doch deren Wirkungen genugsam zu spüren. Mit voller Sachlichkeit hat Caspar diese Ereignisse zu erzählen gewußt. Da er dem Leser schwierigere mathematische Erörterungen erspart, ist das Buch weiten Kreisen zugänglich. Lobend erwähnt sei schließlich noch die schöne Ausstattung, die der Verlag ihm gegeben hat.

A. Brunner S. J.

Thomas More. Von Peter Mischler S. J. (78 S.) Paderborn 1948, Verlag Bonifazius-Druckerei. Brosch. DM 1,20.

Das Büchlein ist eine verbesserte Neuausgabe der bekannten, in der Reihe „Helden des Christentums" erschienenen Lebensbeschreibungen Thomas Mores.

Die zugleich ehrfurchtgebietende und liebenswerte Gestalt dieses englischen Staatsmannes und Humanisten, der unter Heinrich VIII. um seiner katholischen Überzeugung willen das Blutgerüst besteigen mußte, hat uns heute mehr zu sagen denn je. Denn wir sind heute tief in die Schatten von Mächten geraten, welche die Rechte des christlichen Gewissens ebenso rücksichtslos unterdrückten und noch unterdrücken wie jener zügellose Tyrann des 16. Jahrhunderts. Deswegen kann man die vorliegende Neuausgabe des gut geschriebenen Büchleins über das Werden, Reifen und die siegreiche Vollendung des englischen Blutzeugen nur begrüßen.

G. F. Klenk S. J.

John Henry Newman. Von John Moody (übers. von E. Kawa). (322 S.) Berlin 1948. Morus-Verlag. Geb. DM 12.50.

Newman-Studien, erste Folge. Herausg. von H. Fries und W. Becker. (348 S.) Nürnberg 1948. Glock & Lutz. Geh. DM 15,—.

Die Religionsphilosophie Newmans. Von H. Fries. (129 S.) Stuttgart 1948. Schwabenverlag. Geb. DM 5,50.

Die Erinnerung an die Rückkehr Newmans zur katholischen Kirche im Jahre 1845 hat in den letzten Jahren wieder den Blick auf den Mann hingelenkt, der einer der tiefsten und lebendigsten Vertreter des religiösen Gedankens im letzten Jahrhundert war, und dessen Bedeutung wir immer mehr erkennen. Sein Leben in der anglikanischen und katholischen Kirche wird von J. Moody in einem flüssig geschriebenen und gut übersetzten Buch dargestellt. Der Verfasser gehörte selbst vor seiner Konversion zum Katholizismus zur Episkopalkirche, hat also einen ähnlichen Weg wie Newman zurückgelegt. Der zeitliche Hintergrund, gegen den das Leben Newmans sich abhebt, wird immer mit wenigen, aber treffenden Strichen dem Leser gezeigt. Das Urteil über die verschiedenen Persönlichkeiten, die im Leben Newmans eine Rolle spielten, wie über Newman selbst, ist ruhig und abgewogen.

Mehr die geistige Gestalt Newmans arbeiten eine Reihe von Verfassern in den „Studien" heraus, die hier zu einem schönen und reichhaltigen Buch zusammengeschlossen

sind. Newmans Platz in der Geistesgeschichte des vorigen Jahrhunderts, seine Beziehungen zu Döllinger, der Philosoph und Theologe, der Dichter und Prediger werden nacheinander dargestellt. Beide Werke enthalten eine reichhaltige Bibliographie. Moody berücksichtigt mehr Werke in englischer Sprache; die Studien geben eine Chronologie der Werke Newmans und ihrer Übersetzungen sowie ein sehr reichhaltiges Verzeichnis von Werken und Zeitschriftartikeln über Newman. — Im Mittelpunkt des dritten Werks von H. Fries steht die Glaubensanalyse, wie sie in den Oxford University Sermons und dem Grammar of Assent hauptsächlich dargestellt ist, zu denen der Verfasser auch die zerstreuten Bemerkungen in den andern Werken zusammengetragen hat. Das Werk ist klar geschrieben und läßt Newman selbst reichlich zu Worte kommen. Das große Verdienst Newmans gerade in dieser Frage wird mit Recht hervorgehoben. Noch zu zögernd wird darauf hingewiesen, daß der Glaubensvorgang, wie ihn Newman beschreibt, der normale ist. Die Glaubensanalyse der theologischen Lehrbücher ist eine systematische Darstellung, die nicht dem tatsächlichen konkreten Verlauf folgen will (vgl. A. Brunner, La Personne Incarnée, Paris 1947, Kap. XII: Croyance et Foi Surnaturelle). An diese Glaubensanalyse schließen sich die Darstellung der religiösen Phänomene und des Verhältnisses von natürlicher Religion und Offenbarung nach Newman an. A. Brunner S. J.

Albert der Große. Gedanken über sein Leben und aus seinen Werken. Von Dr. med. Rhaban Liertz (277 S.) Münster 1948, Regensberg. Kart. DM 9,60.

Das Buch ist geeignet, weiteren Kreisen ein eindrucksvolles Bild Alberts des Deutschen zu vermitteln. Nach vielen Sonderforschungen und geschichtlichen Facharbeiten erhalten wir nun eine Überschau, die allgemein verständlich, dabei von vornehmem, gepflegtem Sprachstil und von geistvoller Gedrängtheit ist.

Aus dem sagenhaften Rankenwerk, das seine Gestalt für viele mehr verborgen als geziert hat, tritt er ins helle Licht der Geschichte. So erst kann er mit dem Reichtum seiner Persönlichkeit und der Fruchtbarkeit seines geistigen Schaffens auf uns wirken. Wie nahe er an unsere Zeit herangerückt wird! Der Mensch Albert, der Sucher nach Weisheit und Wissenschaft, der weltoffene Beobachter der Natur, der geniale Forscher und Denker, der Lehrmeister in Philosophie und Gottesgelehrsamkeit, der Lehrer und Verteidiger des hl. Thomas, der Staatsmann und Bischof, der sinnige Mystiker und eifrige Prediger.

An Systematik der Gedanken dem Aquinaten nachstehend, erreicht er ihn an Tiefe des Denkens und übertrifft ihn an Universalität der Forschung. So ist er neben ihm einer der Gipfel mittelalterlicher Geistigkeit.

Es tut heute not, unser Volk auf die großen Schöpfer seines besten kulturellen Erbteils hinzuweisen. Man kann es nicht dadurch umerziehen, daß man seine ganze Vergangenheit mit Fragezeichen versieht, sondern nur dadurch, daß man ihm zeigt, worin seine wahre geschichtliche Größe begründet ist. G. Klenk S. J.

Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin. Von Martin Grabmann. 3. erweiterte Auflage. (124 S.) Freiburg/Schweiz 1949, Paulusverlag.

Es ist sicher nicht einfach, etwas über das Seelenleben eines Heiligen und Kirchenlehrers zu sagen, von dem nur dürftige persönliche Bekenntnisse vorliegen und dessen Werke fast durchweg streng nach objektiven Normen gestaltet sind, so daß — im Gegensatz zu Augustin oder Bonaventura — in ihnen für das Spiel individueller Witterungen der Seele kaum eine Möglichkeit bleibt. Nur Forscher, die sich jahrelang mit Liebe in das Schrifttum des Aquinaten vertieft haben, können den Versuch wagen, ihm persönliche Noten abzulauschen und aus dem kristallklar unpersönlichen Wort den lebendigen geistigen Menschen zu „renkonstruieren". Zu diesen Forschern gehörte Grabmann, und daß sein Versuch Beifall gefunden hat, beweist das Erscheinen seiner Arbeit in dritter Auflage. G. F. Klenk S. J.

Literatur

Die Bedeutung Gertrud von le Forts in unserer Zeit. Von Dr. Maria Eschbach. (99 S.) Warendorf 1948, J. Schnell'sche Buchhandlung. Geb. DM 3,20.

Die Dichterin gehört zu den größten Meistern der deutschen Dichtung der Gegenwart. Die Kraft ihrer Bilder, die Symboldichte, die edle Höhe ihrer Sprache, die kleine und große Kompositionskunst zeigen Gertrud von le Fort als Wahrerin und Mehrerin unseres Besitzes an Werken der Wort-

kunst. Die vorliegende Studie läßt diese Weise der Betrachtung zurücktreten; vielleicht allzusehr, da wir auch bewußt gegen die Barbarisierung der Ausdrucksformen kämpfen müssen. Doch vergißt man diesen Mangel bald, wenn man von Eschbach in die einheitliche und große Welt der Dichterin eingeführt wird. Es überrascht, daß alle ihre Dichtungen, Hymnen, Romane, Novellen in einer einzigen großen inhaltlichen Ordnung stehen, die durch „Reich" und „Kirche" bezeichnet ist. Diese Ordnung ist geschichtliche Tatsache, aber zugleich auch Auftrag für jede Zeit und jeden Einzelmenschen. Daß Gertrud von le Fort diese Aufgabe besonders für die Frau entwickelt und ihr, in unserer so gleichmacherischen Zeit, eine eigene, durch niemand zu ersetzende Art zuerkennt, daß obendrein diese Art als die des Opfers, der Stille, nicht aber des öffentlichen Marktes gekennzeichnet wird, macht die Dichterin zu einer so gewichtigen Künderin menschlicher Wahrheit und übernatürlich christlicher Werte. Mag auch ihr letzter Roman „Der Kranz der Engel" Anlaß zu theologischen Erörterungen gegeben haben, die Dichterin kann für sich in Anspruch nehmen, aus einem unverfälschten katholischen Glaubensbewußtsein eine Welt gestaltet zu haben, die der ganzen, natürlichen und gnadenhaften Ordnung entspricht. Die Darstellung Eschbachs wird der Dichterin völlig gerecht und ist ihr gewissermaßen ebenbürtig. H. Becher S. J.

Griechisch-deutsche Begegnung. Das deutsche Griechenerlebnis im Sturm und Drang. Von Adolf Beck. (127 S.) Stuttgart 1947, Cotta. Pappbd. DM 6,50.

Nach einer kurzen Betrachtung der deutschen Begegnung mit dem Griechentum im allgemeinen geht Beck in seiner Studie über die Stürmer und Dränger vor allem auf das Griechenerlebnis bei Hamann, Herder, Fr. L. Stolberg, Bürger, Maler Müller ein und hebt die Unterschiede bei den einzelnen heraus. Seine besondere Aufmerksamkeit gilt aber vor allem dem Erlebnis Griechenlands beim jungen Goethe, durch dessen „Iphigenie" dann die Brücke zur Klassik geschlagen wird, wobei der Verfasser aber dieses Werk noch durchaus aus dem Geiste der Geniezeit verstanden wissen will.

Die Schrift erhebt keinen Anspruch auf stoffliche Vollständigkeit; sie ist aus einer Antrittsvorlesung erwachsen und will nach des Verfassers eigenen Worten „einen Beitrag liefern zu dem zentralen Problem: die geistige Selbstverwirklichung der deutschen Art und die geschichtlichen Bildungsmächte", zu denen ja vor allem die Antike gehört. Die Arbeit kann darum als eine Ergänzung angesehen werden zu den umfangreicheren Werken von Korff, Rehm, Otto und anderen, auf denen sie zum Teil auch aufbaut. H. Gorski S. J.

Honorio und der Löwe. Von Erwin Wäsche. (102 S.) Säckingen 1947, Hermann Stratz.

Dem Verfasser ist es um eine umfassende Interpretation von Goethes „Novelle" zu tun, die in vollständigem Abdruck nachgestellt ist. Er will dieses Alterswerk des Dichters, das tiefster Ausdruck des idealistischen Zeitalters ist, in neues Licht rücken und die geringschätzigen Bewertungen, die es z. B. durch Gervinus und Gundolf erfahren hat, wiedergutmachen. Die Auslegung faßt die bisherige Forschung, auf die in einem Nachwort eingegangen ist, zusammen und führt über Entstehungsgeschichte, stoffliche Grundlage, Form- und Stilproblem zur symbolischen Ausdeutung. Den Läuterungsweg des Honorio, den Goethe in künstlerisch verdichteter Form gestaltet, ist Ausdruck der Goetheschen Altersweisheit. Auch diese Dichtung ist, wie alle Alterswerke des Dichters im tiefsten Sinne eine symbolische Dichtung, die mit ihrem philosophischen Gehalt weit über die ursprüngliche Novellenform hinausgeht. Vielleicht hätte der Verfasser gerade diesem Punkt noch mehr Aufmerksamkeit widmen sollen. Jedenfalls ist die Studie ein wertvoller Beitrag zum tieferen Verständnis dieses Werkes, von dem Goethe selbst sagte, es habe sich „vom tiefsten Grunde seines Wesens losgelöst".

H. Gorski S. J.

Die Lusiaden Von Luis de Camoes. Ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Otto Frhr. von Taube. Zweisprachige Ausgabe. (132 S.) Freiburg 1949, Herder. Geb. DM 3,80.

Die klare und verdienstvolle Einleitung macht mit dem Verfasser und den Umständen der Entstehung des portugiesischen Nationalepos bekannt. Die Übersetzung wird dem Urtext gerecht. Aber sowohl das wallende Gewand der königlichen Oktaven wie die Sprache der Dichtung führen zur eigentlich schmerzvollen Erkenntnis, daß wir es mit einer zeitgebundenen Dichtung zu tun haben. Sie ist nicht wie die Epen Homers und Vergils, der Par-

zival Eschenbachs, der Don Quichote des Cervantes allen Zeiten unmittelbar zugänglich und erhebt nicht ein einmaliges Geschehen in den Raum zeitloser, ewiger Menschlichkeit. H. Becher S. J.

Ewige Geburt. Deutsche Reden und Schriften des Meisters Eckhart. Ausgewählt, ins heutige Deutsch übertragen und eingeleitet von Wilhelm Willige. (191 S.)
Theologia Deutsch. In neueres Deutsch gebracht und mit einem Vorwort versehen von Rudolf Alexander Schröder. (153 S.) Beide: Gütersloh 1947, C. Bertelsmann. Je DM 5,00.

Beide Bändchen bringen Texte aus der Geschichte der deutschen Frömmigkeit in neuerer Übersetzung. Aus Meister Eckharts mittelhochdeutschen Schriften werden mehrere seiner Predigten, einiges aus dem ‚Büchlein der göttlichen Tröstung', den ‚Reden der Unterscheidung' und einzelne ‚Sprüche' ausgewählt. Dem Übersetzer ging es darum, „die Ausdruckskraft und den besonderen Tonfall der Sprache des Meisters im heutigen Deutsch wiederzugeben". In einer Einleitung wird der Vergleich Eckharts mit Dante durchgeführt. Keine ‚Mystik' im gewöhnlichen Sinne läßt sich aus Eckharts Schriften herauslesen. Das Martha-Maria-Motiv, das in dieser Auswahl stark bevorzugt wird, gewährt dem Menschen, „bei den Dingen" zu bleiben, ohne „in den Dingen" aufzugehen; dabei will „Ding" das gleiche sagen wie „Sorge".

Wenn so die Übersetzung sich müht, Sinn und Gehalt der Rede möglichst nüchtern herauszuarbeiten, ohne der Versuchung nachzugeben, zugleich eigene Deutung und Sinngebung einfließen zu lassen, ist dieser Absicht und dem Erreichten zuzustimmen. Es wäre jedoch verfehlt, alles Gebotene auch als sicheres Eigentum Eckharts auszugeben und zu beanspruchen; eher ließe sich von einem Gedankengut im Sinn und nach der Art Meister Eckharts sprechen. Auffallen muß, daß die Ergebnisse und Bemühungen der neueren Forschungen sowie die Verbesserungsvorschläge zum alten Text unberücksichtigt geblieben sind, zumal für einige der Stücke bereits Neuausgaben vorliegen.

Von dem hochfliegenden Geist Eckharts weit entfernt ist die ‚Theologia Deutsch', dieser Spätling der deutschen Mystik, aus dem Ende des 14. Jahrhunderts. Ihr Verfasser, der Deutschordensherr aus Frankfurt, benutzt geschickt eine formelhaft gewordene mystische Terminologie, um an einzelnen Kapiteln den praktischen Weg des inneren Lebens zu lehren und vor Gefahren zu warnen. Wie keine Seligkeit in den Kreaturen zu suchen und zu finden sei, was ‚das Eine' sei, von dem edlen Leben Christi, von dem neuen, gerechten, vergotteten Menschen, von den Bildern, von Trost und Süßigkeit, vom falschen und vom göttlichen Licht: das sind einige der zahlreich wiederholten Themen. Der Übersetzer, Rudolf Alexander Schröder, will den Charakter der Sprache wahren, die ihm als „ein wahres und rares Muster planer, klarer, lichtvoller Darstellung" gilt. In seinem Vorwort verweist er auf die bisherigen Untersuchungen zur ‚Deutschen Theologie', ohne selbst Stellung nehmen zu wollen. Ob ‚vorreformatorisch' — Luther gab 1516 und 1518 das Büchlein nach handschriftlicher Vorlage heraus — oder ‚gut katholisch', beides mag sein.

(Im ersten Kapitel, S. 27, müßte es doch wohl heißen: „Darum nennt man das Vollkommene ‚Nichts'", anstatt: „Darum nennt man das Vollkommene nicht".) Pfeiffers Ausgabe von 1851 dient als Text, die weiteren Forschungen bleiben auch hier außer acht. Für den zunächst beabsichtigten Zweck werden die beiden Ausgaben immerhin Nutzen haben. H. Fischer S. J.

Satan. Les Etudes Carmélitaines. (666 S.) Desclée de Brouwer. 1948. 180.— frs.

Dieser neue Band Studien der französischen Karmeliter enthält Beiträge von 33 Verfassern, Mitgliedern verschiedener Orden, Ärzten, Schriftstellern, und sucht eine Art „Summe" unseres Wissens von Satan zu geben, obwohl sich der Herausgeber, P. Bruno de J.-M., bewußt ist, daß die Veröffentlichung nur einen Versuch darstellt. Eine erste Reihe von Aufsätzen behandelt die Existenz Satans, eine zweite die durch sie aufgeworfenen religionsgeschichtlichen Probleme. In Fühlung mit der modernen Psychiatrie und Graphologie wird sodann von der Zurückdrängung des Satanischen und den Heilungsmöglichkeiten Besessener gehandelt. Weitere Beiträge befassen sich mit dem Teufel in dem Werk Dantes, Balzacs, Gogols und Dostojewskis. Am Schluß ist eine umfangreiche Bibliographie beigegeben. Der Band ist mit Fotos und Illustrationen reich ausgestattet. Auch deutsche Forscher haben an ihm mitgearbeitet.

F. Hillig S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Berdjajew, Geist und Wirklichkeit. (208 S.) Lüneburg, Heliandverlag. Geb. DM 7.—.

Bruckmann, Unsere Sorge für die alleinstehende Frau. (53 S.) Siegburg, F. Schmitt.

Buchman, Für eine neue Welt. (320 S., 19 Abb.) München, Nymphenburger Verlag. Geb. DM 8.50.

Buchwald, Bekennende Dichtung (R. Huch, H. Hesse). (87 S.) Stuttgart, S. Hirzel. Geb. DM 4.—.

Byrnes, In aller Offenheit. (420 S.) Frankfurt/M., Verlag der Frankfurter Hefte. Geb. DM 9.20.

Chesterton, Bernhard Shaw. (22 S.) Wien, Amandus-Edition.

Claudel, Die nächtliche Reise. Gestalten und Gleichnisse. (137 S.) Wien, Amandus-Edition.

Delépierre-Honnay, Valeurs de vie et livres d'aujourd'hui. (220 S.) Bruxelles, Editions de „Lumen Vitae".

Der Neue Herder, 4. Lieferung: Ohr bis Silbe. (960 Sp.) Freiburg, Herder.

Flath, Das Tuch der Veronika. (Holzplastiken in 42 Abb.) Hamburg, Ev. Verlag. Geb. DM 4.80.

Friedmann, Wissenschaft und Symbol. (502 Seiten.) München, Biederstein Verlag. Geb. DM 28.—.

Gentges, Ring des Lebens. Das Buch der christl. Familie. (642 S.) Recklinghausen, Paulus-Verlag. Geb. DM 18.50.

Godden, Das Haus am Meer. Roman (366 Seiten.) Berlin-Bonn, Herbig. Geb. DM 10.—.

Görres, Die Braut des Alexis u. a. Mädchengeschichten. (294 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM 7.50.

Gundlach, Die Kirche zur heutigen Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung (Quadragesimo anno). (64 S.) Berlin, Morus-Verlag. Kart. DM 2.20.

Haberl-Gottron, Musik und Altar, 4. Werkheft. (85 S.) Freiburg, Christophorus-Verlag.

Hamer, Karl Barth, Etude sur sa méthode dogmatique. (297 S.) Paris, Desclée de Brouver.

Heuschele, Hugo von Hofmannsthal. Dank und Gedächtnis. (100 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM 5.20.

James, Essays über Glaube und Ethik. (336 S.) Gütersloh, Bertelsmann. Geb. DM 9.80.

Ill, Jerusalem. Wanderung durch Wüsten. (302 S., 3 Karten.) Essen, H. v. Chamier. Geb. DM 10.80.

Kah, Das westdeutsche Grundgesetz vom 25. Mai 1949. (32 S.) Stuttgart, Kath. Elternvereinigung. Geh. DM —.30.

Kahle, Goethe und das Christentum. (55 S.) Dülmen, Laumann. Brosch. DM 1.80.

Kamlah, Der Mensch in der Profanität. (216 S.) Stuttgart, Kohlhammer. Br. DM 11.80, geb. DM 13.50.

Keßler, Kämpfende Kirche. Der Weg der evang. Kirche in Deutschland seit 1932. (96 S.) Hamburg, Ev. Verlag. Br. DM 3.—.

Klein, Kanonistische und moraltheologische Normierung i. d. kath. Theologie. (181 S.) Tübingen, Mohr. Kart. DM 12.—.

Kötter, Das Mädchen in Kindheit und Reifezeit. (88 S.) Dülmen, Laumann. Br. DM 2.10.

Kränzlin, Das System des Panhumanismus. (201 S.) Stuttgart, S. Hirzel. Geb. DM 10.

Krimm, Das Antlitz der Vertriebenen. Schicksal und Wesen der Flüchtlingsgruppen. (269 S.) Stuttgart, Steinkopf. Geb. DM 8.50.

Laslowski, Geschichte aus dem Glauben. Zehn Aufsätze. (134 S.) Freiburg, Herder. Kart. DM 3.80.

Lippert, Der Menschensohn. (161 S.) Regensburg, Habbel.

— Zweierlei Menschen (248 S.) Ebd.

Lortz, Die Reformation in Deutschland. 2 Bde. (437 u. 342 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM 45.—

Marquardt, Die Bedeutung der natürl. Gotteserkenntnis für Glaube u. Wissenschaft. (55 S.) Fulda, Parzeller. Br. DM 3.50.

Montaigne, Zwischen Zeugnis und Zweifel. Auswahl von K. O. Schmidt. (341 S.) Gütersloh, Bertelsmann. Geb. DM 8.—.

Mounier, Einführung in die Existenzphilosophie. (180 S.) Bad Salzig-Boppard, Rauch. Geb. 8.—.

Ouwendijk, Das geschändete Antlitz. Roman. (295 S.) Warendorf, Schnell. Geb. DM 9.80.

Penzoldt, Die Powenzbande. Zoologie einer Familie. (206 S.) Berlin, Surhkamp. Kart. DM 2.80.

Pfleger, Dialog mit Peter Wust. Briefe und Aufsätze. (429 S.) Heidelberg, Kerle. Geb. DM 9.80.

Saroyan, Menschliche Komödie. Roman. (200 S.) Berlin-Frankfurt/M., Suhrkamp. Kart. DM 2.80.

Seidl, Die Beziehungen zwischen Deutschland und der Sowjetunion 1939 — 1941. (251 Dokumente, 414 S.) Tübingen, Laupp. Kart. DM 12.—

Stählin, Sicherheit oder Gewißheit? (41 S.) Stuttgart, Ev. Verlag. Br. DM 1.85.

Stamer, Kirchengeschichte der Pfalz, 2. Teil (Wormser Konkordat — Glaubensspaltung). (424 S.) Speyer, Pilger-Verlag. Geb. DM 15.—.

Stutterheim, Australien. (157 S., 10 Abb.) Berlin-Bonn, Herbig. Geb. DM 7.20.

Thomas, Die Straße der Heimkehr. Novellen. (228 S.) Essen, H. v. Chamier. Geb. DM 6.20.

Thomé, Was heißt Christ sein? (38 S.) Recklinghausen, Paulus-Verlag. Geb. DM 1.90.

Thurston, Die Stadt des wunderschönen Unsinns. Roman. (358 S.) Urach, Postverlag. Geb. DM 10.—.

Tiemann, Die Kunst und wir. Drei Vorträge. (92 S.) Stuttgart, Hirzel. Kart. DM 2.80.

Tyciak, Morgenländische Mystik. (162 S.) Düsseldorf, Patmos-Verlag. Geb. DM 6.50.

Urs v. Balthasar, Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus. (734 Seiten.) Heidelberg, Kerle. Geb. DM 14.50.

Vogt, Constantin d. Gr. und sein Jahrhundert. (303 S.) München, Münchner Verlag. Geb. DM 14.50.

Waiblinger, Gedichte. (124 S.) Urach, Postverlag. Geb. DM 2.50.

Wasmuth, Die Philosophie Pascals. (288 S.) Heidelberg, L. Schneider. Geb. DM 7.50.

Weber, Marktwirtschaft und Sowjetwirtschaft. (472 S.) München, R. Pflaum. Geb. DM 14.—.

Weinert, Dichtung aus dem Glauben. Einführung in die geistige Welt des Renouveau Catholique in der modernen französischen Literatur. (212 S.) Hamburg, Hansischer Gildenverlag.

Weismantel, Der Webstuhl. Von Bauern, Webern, Fabriklern und ihrer Not. (220 Seiten.) Nürnberg, Glock & Lutz. Kart. DM 5.80, geb. DM 6.80.

Wenger, Geist und Macht. Versuch einer Entschleierung des deutschen Idealismus. (101 S.) Augsburg, Naumann. Geb. DM 4.50.

Wenzl, Wissenschaft und Weltanschauung. 2. Auflage. (432 S.) Leipzig, F. Meiner. Br. DM 12.—, geb. DM 14.—.

Wildemann, Ehe und Jungfräulichkeit. (87 Seiten.) Karlsruhe, Badenia Verlag. Kart. DM 2.80.

Wilder, Die Iden des März. Roman. (301 Seiten.) Frankfurt/M., Suhrkamp. Geb. DM 10.—.

Winninghoff-Zenzen, Choralmeßbuch für Sonn- und Feiertage. (672 S.) Düsseldorf, Schwann. Geb. DM 16.—.

Winterhagen, Der Weltrat der Kirchen. Sein Ziel und seine Problematik. (86 S.) Berlin, Christl. Zeitschriften-Verlag. Kart. DM 3.80.

Wissenschaft und Weisheit, 12. Jg., 1. Hft. (64 S.) Düsseldorf, Patmos-Verlag. Geh. DM. 3.80.

Wirtschaft und Recht. Zeitschrift für Wirtschaftspolitik und Wirtschaftsrecht. 1. Jg. 1. Hft. (72 S.) Zürich, Orell Füßli. Jährlich 4 Hefte sfr. 20.—.

Wolpert, Fünf Minuten Christenlehre, 3 Bde. (168, 182, 205 S.) Regensburg, Pustet. Geb. DM 4.40, 4.60, 4.80.

Würtenberg, Existenz und Erziehung. (223 Seiten.) Düsseldorf, Schwann. Kart. DM 4.80.

Zamboni, Itinerario filosofico dalla propria coscienza all'esistenza di Dio. (143 S.) Verona, Tipografica Veronese.

Zechmeister, Das Herz und das Kommende. (199 S.) Wien, Amandus-Edition.

Zweig, Sternstunden der Menschheit. (429 Seiten.) Frankfurt/M., Suhrkamp. Kart. DM 3.—.

1949 K 1412 6

1949 k 239

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

APRIL 1949

Ecce Sacerdos Magnus 1
Von Franz Hillig

Katholische Arbeit im öffentlichen Raum 7
Von Ivo A. Zeiger

Familienpolitik in der Schweiz 15
Von Jakob David

Dogmatische Intoleranz und bürgerliche Toleranz 27
Von Max Pribilla

Das Gottesbild in der jüngsten flämischen Dichtung 40
Von Georg Hermanowski

Die Todesursache bei der Kreuzigung 50
Von Hermann Mödder

Zur Neuordnung des Wirtschaftslebens 59
Von Werner Mende

Stimmen zur Krise der Zeit . . 64
Von August Brunner

Probleme der Lehranalyse . . . 66
Von Hubert Thurn

Ein Spiegel sowjetischen Lebens 68
Von Günter Burger

Besprechungen von Büchern . . 70

144. Band · 74. Jahrgang · 1949 · 7. Heft

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

U.B.TÜ

Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Anton Koch, München 22, Veterinärstraße 9 (Rufnummer 36 18 12). Mitglieder der Schriftleitung: August Brunner, Franz Hillig, Max Pribilla (München).

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 bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft 2.— Mark; vierteljährlich 6.— Mark, zuzüglich Zustellgebühr.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Freiburg i. Br., Tennenbacherstraße 4. — Versandort: St. Ottilien — Druck: Herder-Druckerei, München.

The Review „Stimmen der Zeit" is regularly indexed in the „Catholic Periodical Index", New York.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Ivo Zeiger, Kronberg / Taunus, Gartenstraße 1
Jakob David, Zürich, Auf der Mauer 13
Georg Hermanowski, Bonn, Am Berghang 6
Dr. med. H. Mödder, Leit. Arzt der Röntgen-Abt. des St.-Franziskus-Hospitals Köln-Ehrenfeld
Werner Mende, Hamburg 1, Holzdamm 18

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

SEIT 80 JAHREN
MESSWEINE
BEDEUTET
80 JAHRE VERTRAUEN
BISCHÖFLICH VEREIDIGT IN DER 3. GENERATION
FELIX HOHOFF
Vereidigter Meßweinlieferant
Inhaber der Firma **HOHOFF & CO.**
Weingutsbesitzer · Weingroßhandlung
(16) ELTVILLE · RHEINGAU

Eichwald Bad Wörishofen
klinisch geleitetes Sanatorium für alle inneren Krankheiten und Rekonvaleszenten. Pflege kathol. Ordensschwestern (Vinz.). Hauskapelle. Herrliche Waldlage mit Park und Luftbad. Schwimmbad — Tennisplatz. Sämtliche modernen therapeutischen Einrichtungen vorhanden.
ÄRZTLICHE LEITUNG: **Dr. med. Wilhelm Weiß**

Unsere Hauszeitschrift
„AM BÜCHERTISCH"
erscheint im Frühjahr 1949 mit einer neuen Nummer. Bitte, nennen Sie uns neben der Ihrigen auch weitere Anschriften von Interessenten, an die wir den „Büchertisch" senden sollen.
VERLAG HERDER, FREIBURG

Empfehlen Sie Ihr Haus
mit einer Anzeige in den „Stimmen der Zeit". Schreiben Sie uns deshalb; wir stehen Ihnen gern zur Verfügung, helfen Ihnen bei der Gestaltung einer mustergültigen Anzeige, beraten Sie in jeder Weise.
VERLAG HERDER, FREIBURG I. BR.
Anzeigenabteilung der „Stimmen der Zeit"

UB

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

MAI 1949

Seins- und Sinnkrise in Antike und Gegenwart 81
Von G. Friedrich Klenk

Philosophisches zur Tiefenpsychologie und Psychotherapie 91
Von August Brunner

Um das Menschenbild Goethes 102
Von Eva Maria Lüders

Soziale Mündigkeit 115
Von Jakob David

Um d. geistige Gestalt d. Jugend 123
Von Erich Rommerskirch

Fragen um das geistliche Kleid 132
Von Franz Hillig

Die Sonderstellung des Wassers in der Natur 142
Von Anselm Schaller

Japan zwischen Kommunismus und Kirche 147
Von Wilhelm Hunger

Metaphysische Probleme der Medizin 149
Von Hubert Thurn

Besprechungen von Büchern . 153

144. Band · 74. Jahrgang · 1949 · 8. Heft

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

U-B. TÜB.

Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Anton Koch, München 22, Veterinärstraße 9 (Rufnummer 361812). Mitglieder der Schriftleitung: August Brunner, Franz Hillig, Max Pribilla (München).

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 bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft 2.— Mark; vierteljährlich 6.— Mark, zuzüglich Zustellgebühr.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Freiburg i. Br., Tennenbacherstraße 4. — Versandort: St. Ottilien — Druck: Herder-Druckerei München.

The Review „Stimmen der Zeit" is regularly indexed in the „Catholic Periodical Index", New York.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Jakob David, Zürich, Auf der Mauer 13
Erich Rommerskirch, Karlsruhe, Bismarckstr. 61
Dr. Anselm Schaller, München 23, Viktoriastr. 26/III.
Eva Maria Lüders, Göttingen, Wagnerstr. 4
Wilhelm Hunger, Bonn, Hofgartenstr. 3

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

SEIT 80 JAHREN
MESSWEINE
BEDEUTET
80 JAHRE VERTRAUEN
BISCHÖFLICH VEREIDIGT IN DER 3. GENERATION
FELIX HOHOFF
Vereidigter Meßweinlieferant
Inhaber der Firma **HOHOFF & CO.**
Weingutsbesitzer · Weingroßhandlung
(16) ELTVILLE · RHEINGAU

Empfehlen Sie Ihr Haus

mit einer Anzeige in den „Stimmen der Zeit". Schreiben Sie uns deshalb; wir stehen Ihnen gern zur Verfügung, helfen Ihnen bei der Gestaltung einer mustergültigen Anzeige, beraten Sie in jeder Weise.

VERLAG HERDER, FREIBURG I. BR.
Anzeigenabteilung der „Stimmen der Zeit"

AUGUSTIN BEA
Die neue lateinische Psalmenübersetzung
204 Seiten. Gebunden in Ganzleinwand. DM 6.50

Ein Rechenschaftsbericht über Sinn und Aufgabe des neuen Psalteriums aus erster Quelle. Der Verfasser, Rektor des Päpstlichen Bibelinstitutes in Rom, von dem die neue lateinische Übersetzung der Psalmen stammt, geht in diesem Buch auf die Problematik der Psalmenübersetzung überhaupt und auf alle kritischen Einwände insbesondere ein, die seit dem Erscheinen des neuen Psalteriums laut geworden sind. Die für das leichtere Verständnis des Psalmentextes dankbaren Benützer des neuen Psalteriums werden durch dieses Werk vor allem mit den Intentionen vertraut gemacht, die der Urheber der neuen Übersetzung, Papst Pius XII., selbst im Sinne hatte.

VERLAG HERDER FREIBURG

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

JUNI 1949

Der Mensch der Flucht 241
Von August Brunner

Die neue Anthropologie im Zeitalter der Technik 250
Von Hermann Muckermann

Berufsständische Ordnung als Heilung der heutigen gesellschaftlichen Unordnung . . . 260
Von Oswald v. Nell-Breuning

Entwicklungshemmungen . . 268
Von Hubert Thurn

Werner Bergengruen 280
Von Wilhelm Grenzmann

Die Ausgrabungen unter der Peterskirche in Rom 292
Von Engelbert Kirschbaum

Die Sprache der Bienen 303
Von Adolf Haas

Pius XII. als Anwalt geistiger Freiheit 309
Von Jakob Gemmel

Tod im Luftangriff 312
Von Anton v. Braunmühl

Besprechungen von Büchern . 313

144. Band · 74. Jahrgang · 1949 · 9. Heft

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Anton Koch, München 22, Veterinärstraße 9 (Rufnummer 36 18 12). Mitglieder der Schriftleitung: August Brunner, Franz Hillig, Max Pribilla (München).

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 bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft 2.— Mark; vierteljährlich 6.— Mark, zuzüglich Zustellgebühr.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Freiburg i. Br., Tennenbacherstraße 4. — Versandort: St. Ottilien — Druck: Herder-Druckerei München.

The Review „Stimmen der Zeit" is regularly indexed in the „Catholic Periodical Index", New York.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Prof. Dr. Hermann Muckermann, Berlin-Frohnau, Kammgasse 9
Oswald v. Nell-Breuning, Frankfurt/Main, Offenbacher Landstr. 224
Prof. Dr. Wilhelm Grenzmann, Bonn, Hohenzollernstr. 6
Engelbert Kirschbaum, Roma, Piazza della Pilotta 4
Adolf Haas, Pullach bei München, Berchmanskolleg
Jakob Gemmel, Köln, Stolzestr. 1a
Prof. Dr. Anton v. Braunmühl, Haar bei München, Leiblstr. 31

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

SEIT 80 JAHREN
MESSWEINE
BEDEUTET
80 JAHRE VERTRAUEN
BISCHÖFLICH VEREIDIGT IN DER 3. GENERATION
FELIX HOHOFF
Vereidigter Meßweinlieferant
Inhaber der Firma HOHOFF & CO.
Weingutsbesitzer · Weingroßhandlung
(16) ELTVILLE · RHEINGAU

Empfehlen Sie Ihr Haus

mit einer Anzeige in den „Stimmen der Zeit". Schreiben Sie uns deshalb; wir stehen Ihnen gern zur Verfügung, helfen Ihnen bei der Gestaltung einer mustergültigen Anzeige, beraten Sie in jeder Weise.

VERLAG HERDER, FREIBURG I. BR.
Anzeigenabteilung der „Stimmen der Zeit"

In 8. Auflage erscheint im Sommer dieses Jahres wieder:
FRANZ MICHEL WILLAM
Das Leben Jesu im Land und Volke Israel
Mit 33 Bildern 564 Seiten.

P. Peter Lippert urteilte über dieses Buch:

„Das ‚Leben Jesu im Land und Volke Israel' ist ein lebendiges, aus der Wirklichkeit geschöpftes Buch, eine Darstellung des Lebens Jesu, wie wir sie bis jetzt nicht hatten. Es ist dem Verfasser gelungen, das Leben Jesu tatsächlich in das Land und Volk Israel hineinzustellen und uns die zeitliche und räumliche Gestalt schauen und fast greifen zu lassen, in der dieses gottmenschliche Leben sich ereignete."

VERLAG HERDER FREIBURG

1949 K 1412 UB 4. B. 48/49 6.—

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

JULI 1949

Rückwärtsblickend vorwärtsschauen 321
Von G. Friedrich Klenk

Die Kirchenverfolgung in Rumänien 334
Von Wilhelm de Vries

Die Flüchtlingsfrage soziologisch gesehen . . . . , ... 343
Von Paulus Sladek

Kepler und die Astrologie . . 353
Von Philipp Schmidt

Flucht vor der Wirklichkeit 358
Von Mercedes Angermair Bago

Wer recht in Freuden wandern will 365
Von Franz Hillig

Ein Biologe gegen den Materialismus 371
Von Adolf Haas

Johan Huizinga und sein kulturhistorisches Werk . . . 383
Von Benedikt Boeyckens

Zum Problem des Föderalismus 389
Von Friedrich August v. d. Heydte

Kulturfilm und Kirche 392
Von Max Gritschneder

Besprechungen von Büchern . 393

144. Band · 74. Jahrgang · 1949 · 10. Heft

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

U.B. TÜB.

Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Anton Koch, München 22, Veterinärstraße 9 (Rufnummer 36 18 12). Mitglieder der Schriftleitung: August Brunner, Franz Hillig, Max Pribilla (München).

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 bzw. zwei Halbjahresbänden. Preis: Einzelheft 2.— Mark; vierteljährlich 6.— Mark, zuzüglich Zustellgebühr.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Freiburg i. Br., Tennenbacherstraße 4. — Versandort: St. Ottilien — Druck: Herder-Druckerei München.

The Review „Stimmen der Zeit" is regularly indexed in the „Catholic Periodical Index", New York.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Benedikt Boeyckens, Löwen, Minderbroederstraat 11, Belgien
Wilhelm de Vries, Rom, Piazza S. Maria Maggiore 7
Adolf Haas, Pullach bei München, Berchmanskolleg
Mercedes Angermair Bago, München 19, Schulstr. 26/IV
Philipp Schmidt, Koblenz, Jesuitenplatz 4
August Frhr. v. d. Heydte, Schloß Aham/Vils (Nby)
Paulus Sladek, Kirchliche Hilfsstelle, München, Äußere Prinzregentenstr. 12/II.

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

SEIT 80 JAHREN
MESSWEINE
BEDEUTET
80 JAHRE VERTRAUEN
BISCHÖFLICH VEREIDIGT IN DER 3. GENERATION
FELIX HOHOFF
Vereidigter Meßweinlieferant
Inhaber der Firma **HOHOFF & CO.**
Weingutsbesitzer · Weingroßhandlung
(16) ELTVILLE · RHEINGAU

Empfehlen Sie Ihr Haus

mit einer Anzeige in den „Stimmen der Zeit". Schreiben Sie uns deshalb; wir stehen Ihnen gern zur Verfügung, helfen Ihnen bei der Gestaltung einer mustergültigen Anzeige, beraten Sie in jeder Weise.

VERLAG HERDER, FREIBURG I. BR.
Anzeigenabteilung der „Stimmen der Zeit"

HEINRICH STRAUBINGER
„Religionsphilosophie mit Theodizee"
256 Seiten. Erscheint voraussichtlich im Sommer

Das bekannte und bewährte Lehrbuch erscheint jetzt in neuer, wesentlich erweiterter und ergänzter Auflage. Das Werk vermittelt einen Einblick in den Aufgabenbereich und die Arbeitsweise der Religionsphilosophie und gibt einen Überblick über ihre wichtigsten Systeme. Auch der Laie, der an den religiösen Fragen Anteil nimmt, wird das Buch seiner unkomplizierten Ausdrucksweise wegen mit reichem Gewinn lesen können.

VERLAG HERDER FREIBURG

26. JAN.

490