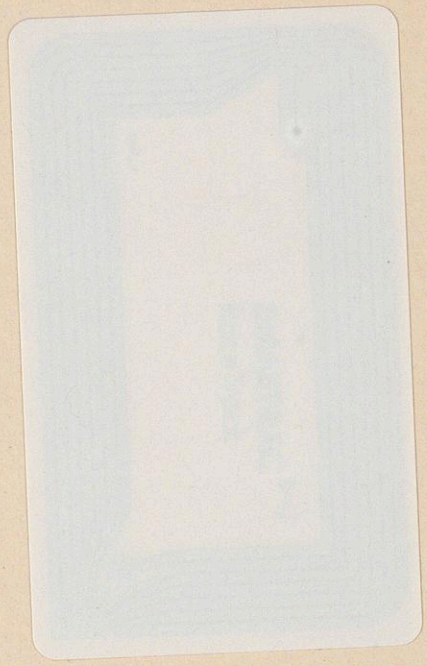


N12<526170735 021

ubTÜBINGEN

A.GRIESSHABER
Buchbinderei
TÜBINGEN
Telf. 2529

16. MAI 1973

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

143. BAND

1948—1949

VERLAG HERDER FREIBURG



Gh 2449.

Alle Rechte vorbehalten

HERDER-DRUCKEREI MÜNCHEN

Inhalt des einhundertdreiundvierzigsten Bandes

	Seite
Becher, Erweiterung des dichterischen Raumes?	26
— Thomas Mann und sein Faustbuch	213
Bertrams, Vom Sinn des Kirchenrechts	100
Browe, Der Bettler von Assisi	1
Brugger-Lotz, Deutscher Philosophenkongreß in Mainz 1948	147
— Internationaler Philosophenkrongreß *	227
Brunner, Das Weltgefühl des Menschen von heute	321
— Philosophie oder Religion (Buchkritik)	453
Clemens, Eine Großstadtpfarrei nach dem Kriege	366
Figge, Die Folter im Rechtsleben der Vergangenheit	50
Gorski, Gesellschaft katholischer Publizisten *	154
— Woran sie glauben *	392
Götze, „Johanna auf dem Scheiterhaufen“	376
Graham, Sind die Vereinten Nationen ein lebensfähiges Gebilde?	81
Groetschel, Rußland und Europa (Buchbericht)	222
Gundlach, Der Nürnberger Prozeß und die Moral	286
Haas, Gelenkte Naturforschung	383
— Die Sprache der Bienen	446
Hammer, Meinungsbefragung *	155
Hennig, Das Ende des Christentums im spätmittelalterlichen China *	312
Heydte, von der, Existenzphilosophie und Naturrecht	185
Hillig, Die anderen Völker	87
— Die Kraft und die Herrlichkeit	354
Hofmann, Zur Geschichte der Ostkirche	43
Jungmann, Um die Grundgestalt der Meßfeier *	310
Löwenstein, zu, Was ist eigentlich die soziale Frage?	14
— Schichtenproblem und Oberschicht	401
Lüders, Dämonie und Humanismus. Zu Thomas Manns Doktor Faustus	293
Miczaika, Die Struktur des Weltalls	299
Nell-Breuning, von, Berufsständische Ordnung	254
— Unrentierlicher Wohnungsbau *	464
Noll, Das Recht auf Arbeit	343
Pribilla, Sind die Deutschen jetzt bekehrt? *	66
— Das Verhalten der Unternehmer im Dritten Reich	171
— Interkonfessionelle Verständigung	241 329
Röhrig, Der Kalender als kosmische Einheit	433
Roeßler, Die Sendung des Buches in der Gegenwart *	231
Schade, Dante in unserer Zeit (Buchbericht)	60
Schaette, Aus der Welt des Nichtsehenden	441
Schmidt, „Melancolia I“. Zu Dürers Meisterstich *	229
Siegmund, Das Sterben	412
Sladek, Die religiöse Lage der Heimatvertriebenen	425
Tellkamp, Das Problem der Bodenreform in China	124
Thurn, Graphologie in der Praxis *	69
— Tiefenpsychologie	198 271
— Unbewußtes oder „Überbewußtsein“? *	462
Tilmann, Die Liturgie missionarisch gesehen	161 262
Trapp, Krankheit und Schuld	112
— Persönlichkeitsveränderung durch Leukotomie? *	389
Vries, de, Die Moskauer Kirchenkonferenz 1948 *	459
Wattenberg, Neue Sterne — Katastrophen im All	136
Westhoff, Zur Lage des freien Schulwesens	35

Umschaubeiträge sind durch * bezeichnet

Verzeichnis der besprochenen Schriften

	Seite
Adam, Una Sancta in katholischer Sicht	237
Adolph, W. Wagner	466
Ambord, Begegnung mit Christus	235
Baden, Der Sinn der Geschichte	473
Barzel, Die geistigen Grundlagen der politischen Parteien	395
Beach, Amerikanische Prosadichtung 1920-1940	27
Bech, Gottes blindes Auge	233
Becker, Das Mahl des Herrn	470
Bense, Philosophie als Forschung	474
Bernewitz, Die Zeitalter	75
Bonsels, Persephone	470
Boros, v., Der tönerne Götze	318
Brand, Laute des Eros	398
Brandweiner, Die christlichen Kirchen	475
Buchberger, Aufbruch zur Einheit im Glauben	237
Busemann, Die Einheit der Psychologie	476
Cespedes, Der Ruf ans andere Ufer	233
Claudel, Johanna auf dem Scheiterhaufen	376
Dantejahrbuch, Deutsches	61
Daur, Die Tragödie Fausts	74
Deml, Das Antlitz der Sibylle	475
Denkhaus, Wir sind Gäste	475
Diebolt, Von der Wahrheit zur Liebe	466
Dillersberger, Das neue Wort über Maria	73
Dörfler, Die Begegnung	75
— Der Sohn des Malefizschenk	232
Ehrenberg, Ökumenische Erfahrungen	336
Elster, Sonnenwolken	234
Erdberg, Herrlichkeit	468
Feldkeller, Psycho-Politik	396
Friedländer, Das Wesen des Friedens	396
Friese, Amerikanische Verfassung	472
Gagarin, Die letzte Weihnachtsreise	76
Gebsattel, v., Christentum und Humanismus	396
Göttler, System der Pädagogik	397
Graber, Begegnung mit Christus	72
Greene, Die Kraft und die Herrlichkeit	354
Grenzmann, Gott und Mensch im jüngsten deutschen Roman	398
Grolmann, v., Europäische Dichterprofile	74
Guardini, Der Charakter von Dantes göttlicher Komödie	64
Gurk, Geschichten um Mahgub den Töpfer	76
Gürzenichbücherei	77
Hasenkamp, Münsterisches Dombauspiel	470
Hawthorne, Der scharlachrote Buchstabe	27
Heiseler, v., Abendländische Heimat	74
— Gespräche über Kunst	398
— Der Bettler unter der Treppe	470
— De profundis	477
Herder, Der Neue	236
Herders Hauskalender	235
Hessen, Luther in katholischer Sicht	339
Hoyer, Gesicht und Gnade	477
Jansen Cron, Leuchtturmjahrbuch	236
Jochum, Unterwegs	477
Jungmann, Missarum Sollemnia	312
Katholische Filmhefte	467
Katholisches Jahrbuch	466
Kirche in der Welt, Die	236
Klaar, Die gastliche Stadt	472
Kologriwof, Von Hellas zum Mönchtum	222
Lang, Umkämpftes Christentum	234
Lebensschule der Gottesfreunde	467
Leep, Der Bund	236
Lenartz, Volk, mein Volk, was tat ich dir	76
Lenz, Vorschule der Weisheit	474
Link, Die Versöhnung	75
Litt, Berufsbildung	476
Loehning, Daß ihr erkennet	76
Lützeler, Pascal	315
Maiworm, Geschichte Jesu	72
Mann, Doktor Faustus	213 293
Marte, Von deutscher Aufgabe	318
Meißinger, Glauben und Tun	340
Mensching, Die Religionen und die Welt	467
— Religion, Rasse und Christentum	467
Meurers, Begegnung der Konfessionen	237
Meyer, Leibniz	474
Moge, Die göttliche Komödie	64
Mörsdorf, A. Froehlich	466
Mostar, Einfache Lieder	471
Muckermann, Frohe Botschaft in die Zeit	235
Münzhuber, Einführung in die Philosophie	474
Oesterreich, Die Technik als Luzifer der Pädagogik	398
Pascher, Eucharistia	310
Pauquet, Der Glaube an das Volk	316
— Gespräche mit der Jugend	316
— Nun aber bleiben	316
— Vom Wort zur Tat	316
Philippson, Land und See der Griechen	318
Philosophisches Jahrbuch	235
Pieper, Muße und Kult	318
— Die Wahrheit der Dinge	473
Podszus, Kinderszenen	77
Ranft, Das katholisch-protestantische Problem	471
— Der christlich-humanistische Erziehungsplan	157
Rehbach, Katholische und evangelische Glaubenswelt	336
Rink, Amerika. Traum und Grenze	472
Rintelen, v., Dämonie des Willens	315
Rockenbach, Das Unzerstörbare	318
Rommerskirch, Christus und die Menschen	157
Rüttenauer, Die Botschaft	397
Sandburg, Guten Morgen, Amerika	472
Schade, Biblische Wörter	74
Schilling, Platon	473
Schlüter-Hermkes, Dantes Auffassung vom Menschen	61
Schneider, Dante	60
— Abendländische Bücherei	77
Seghers, Die Rettung	233
Smith, Die Stellung Mariens	73
Steinbüchel, Existenzialismus	474
Thurmair, Liebesgespräch im Krieg	477
Twain, Tom Sawyer	76
Valeske, Die Stunde ist da	237
Vernekohl, Auf der anderen Seite	318
Wahler, Dantes Göttliche Komödie	60
Warnach, Blaise Pascal	315
Wartenweiler, Sind die Deutschen jetzt bekehrt?	66
Weber, Geld, Banken, Börsen	467
Weismantel, Die Hochzeit d. Prinzen Sebald	75
Wilde, Krebse und grüner Tee	76
Winklhofer, Die abendländische Schuld	234
Wunderle, Um die Seele der heiligen Ikonen	468
Zimmermann, Der Fährmann	471

Der Bettler von Assisi

Von PETER BROWE S. J.

Franz von Assisi starb im Jahre 1226, 44 Jahre alt. Er hat seine Zeit machtvoll bewegt. Man muß die Chronisten lesen, um die Begeisterung nachzufühlen, die sein Werk geweckt hat.

Es war eine Zeit, in der in Italien ständige Kämpfe tobten. Die einzelnen oberitalienischen Städte haderten untereinander, ebenso die Stände in den Städten. Die Kirche war innerlich verwüstet; es gab wenig gute Priester, noch weniger eifrige. Die Orden und die Welt waren durch Geld und Reichtum schlaff geworden. „Es war aber damals", so heißt es im alten Bericht über die erste Missionsreise des Heiligen, „die Liebe und Furcht Gottes fast überall gestorben. Den Weg zur Buße kannte niemand mehr, man hielt ihn für eine Torheit . . ."

In den Wetterecken Europas erhoben sich drohend die Bewegungen der Katharer, Albigenser, Waldenser und Patarener. Auch an Reformversuchen fehlte es nicht, die aus den Kreisen der Humiliaten, der Militia Christi und anderer Bruderschaften kamen. Aber noch fehlte der eigentliche Herold der kirchlichen Erneuerung. Zu dieser Zeit ist der Mann geboren, „dessen wunderbares Leben man besser sänge in des Himmels Herrlichkeit"[1].

Franz sprach das volkstümliche Italienisch seiner Zeit, außerdem gern, wenn auch schlecht, provenzalisch. Dieses hatte er von seinem Vater gelernt, der oft in Geschäften — er war Tuchhändler — nach der Provence ging. Der Poverello war der erste, der in italienischer Sprache gedichtet hat; gepredigt hat er in schlechtem Latein, der damaligen Volkssprache.

Er war, wie Thomas von Celano ihn schildert, ganz Italiener: „Sein Antlitz länglich und schmal, seine Augen mittelgroß, schwarz und sanft; sein Haupthaar ebenfalls dunkel; die Sprache lieblich, doch feurig und scharf, die Stimme zuweilen donnernd, sonst aber weich, hell und klangreich; die Zähne, von schmalen, feinen Lippen bedeckt, bildeten eine lückenlose weiße Reihe, von einem schwarzen, dünnen Bart umrahmt. Die zarten Hände hatten lange Finger mit spitzen Nägeln."

Er kleidete sich in einen langen, dunkelfarbigen Rock von grobem Tuch und gürtete ihn mit einem Strick; dazu kam eine an den Rock angenähte Kapuze, so wie die Hirten in jener Gegend sie trugen.

Er konnte kaum schreiben und unterschrieb seine Briefe mit einem einfachen T, dem Zeichen des Kreuzes.

Er war ein reicher Kaufmannssohn, im Nichtstun und Geldausgeben groß geworden. Er hat sich nicht in einem Augenblick bekehrt wie

[1] Dante, Paradiso 11, 96.

Paulus, sondern allmählich, nur daß einzelne Ereignisse, wie etwa eine schwere Krankheit, starke Antriebe gaben.

In seiner Jugend war er in der Romantik der Kreuzfahrer befangen. Er gab reiche Gastmähler, ein Schwarm von jungen Adligen begleitete ihn; er war ihr Festkönig, den sie bekränzten. Lächelnd, in phantastischer Kleidung, zog er durch die Straßen von Assisi und sang Troubadourlieder der Liebe nach Art der provenzalischen Dichter.

Franz hat sich auch als Heiliger in dieser Richtung entwickelt. Die Lust am Außerordentlichen, ein romantischer Grundzug seines Wesens, ist ihm zeitlebens geblieben. Er liebte die malerische Gruppierung der Dinge, die phantasievolle Geste.

Die Fioretti — sie haben nicht immer die Wahrheit des Buchstabens, aber den Geist des Heiligen bewahrt, sie sprechen in seiner Sprache und fühlen mit seinem Herzen — erzählen folgende Geschichte (c. 11): Als er mit Bruder Masseo zusammen wanderte, kamen sie an einen Kreuzweg, von dem aus man nach drei Seiten gehen konnte, nach Florenz, nach Siena und nach Arezzo. Da spricht Franz zu dem Gefährten: „Ich befehle dir nun, daß du an diesem Kreuzweg, auf dem Fleck, wo du eben stehst, dich immer rundum drehst, wie es die Kinder zu tun pflegen, und nicht eher dich zu drehen aufhörst, als ich es dir sage."

Als Franz mit einigen seiner Genossen 1210 zu Papst Innozenz kam, um seine Regeln vorzulegen und gutheißen zu lassen, da kam er als armer Bettler zu dem vornehmen Grafensohn, der einer der mächtigsten Päpste der Kirchengeschichte war; der das glänzendste Konzil der Welt abhielt; von dem ein Zeitgenosse sagt, er habe große Herrschergaben, die freilich mehr für ein weltliches Regiment als für die Kirche taugten. Als der Papst den zerlumpten Menschen sah, soll er — ist es Legende oder Geschichte? — spottend gesagt haben: „Geh hin, mein Bruder, und suche die Schweine auf; denn du scheinst mir mehr mit ihnen gemein zu haben als mit den Menschen. Wälze dich mit ihnen im Kot, gib ihnen deine Regel und halte ihnen deine Predigten." Franz ging hinaus, suchte eine Herde Schweine auf und wälzte sich mit ihnen im Kot; dann kam er wieder zurück zum Papst und sprach: „Herr, ich tat, was du mir befohlen hast, nun erfülle meine Bitte." Der Papst war überwältigt und tat, was Franz von ihm wünschte.

Als er noch nicht berühmt war, lockte Franz das Volk nach Art der Giullari, der wandernden Gaukler herbei. Er blies ein Lied auf dem Horn, und wenn Leute herbeikamen, klopfte er zwei Stäbe so lange aufeinander, bis Ruhe war; dann predigte er.

Eine angeborene Neigung aufzufallen und eine Rolle zu spielen war ihm eigen. Er gefiel sich darin, mit Adligen zu verkehren und von ihnen als gleichgestellt behandelt zu werden. Später hat er energisch dagegen angekämpft; daher seine oft bizarr anmutenden Verdemütigungen, seine Pflege der Aussätzigen ganz im Anfang.

1205 vertauschte er in Rom seinen reichen Anzug mit den Lumpen eines Bettlers und bettelte selbst einen Tag lang in französischer Sprache von Tür zu Tür.

Er hat in den wegwerfendsten Ausdrücken von sich selbst gesprochen.

Natürlich war auch hier seine Freude am phantastischen Wort mit im Spiel, aber die Sache selbst war ihm tief ernst.

Die Worte: „Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst"; ließen ihn nicht mehr los und waren einer der nachhaltigsten Anstöße zu seiner Bekehrung.

Nicht nur Vater, Mutter, Geld und Haus aufzugeben, sondern auch sich selbst — das ist der Kern und das Ziel des neuen Lebens. Das ist kein Untergehen der eigenen Persönlichkeit, sondern nur ein Ernstmachen mit dem christlichen Gottesgedanken.

Die Demut hat zur Voraussetzung, daß man Gott groß sieht und sich selbst aus dem Mittelpunkt rückt. Die tiefe Selbsterniedrigung der Heiligen entspricht der Höhe, in der sie Gott sehen. Sie haben den Abstand bewußt im Gefühl größer gemacht. Daher die oft exzentrisch anmutenden Worte und Taten vieler Heiligen, um ihr eigenes selbstisches Ich auszuschalten und sich ganz Gott hinzugeben; daher ihre Sehnsucht nach Verdemütigungen und schlechter Behandlung.

Um größer werden zu können, muß man in etwas Großes, muß man in Gott hineinwachsen. Diese vollständige Hintansetzung der eigenen Person macht den Menschen erst zum geeigneten Gefäß Gottes, zum göttlichen Werkzeug.

Bruder Masseo fragte ihn einmal, warum denn alle Welt dem unscheinbaren Franz nachlaufe. Da gab er zur Antwort: „Bruder, willst du wissen, warum sie zu mir kommen, willst du wissen, warum die ganze Welt mir nachläuft? Denn ich weiß es vom allwissenden Gott, dessen Auge die Guten und die Bösen auf der ganzen Welt betrachtet. Weil Gottes heiligste Augen nirgends einen größeren, erbärmlicheren, ärmeren Sünder gesehen haben als mich, weil er auf der ganzen Erde kein niedrigeres Gefäß gefunden hat, um jenes wunderbare Werk auszuführen, das er vollbringen will, deshalb hat er mich auserwählt, um den Adel, die Größe, die Schönheit und Weisheit der Welt zu beschämen, damit alle erkennen möchten, daß alle Kraft und alle Tugend von ihm und nicht vom Geschöpf kommen, und daß niemand sich vor seinem Angesicht erheben könne, sondern der, der sich rühmt, sich im Herrn rühme; denn sein ist die Ehre und die Macht und die Herrlichkeit."[2]

Daher kommt sein kraftvoller Mut gegen Mächtige. Wer Gott in seiner Größe geschaut und ihn zum Mittelpunkt seines Denkens und Handelns gemacht hat, dem ist nichts Menschliches mehr groß. Der sagt auch Herrschern und Königen die Wahrheit.

„Als in jener Zeit der Kaiser Otto mit großem Lärm und Pomp durch die Gegend zog, um sich die Krone der weltlichen Herrschaft aufs Haupt zu setzen, blieb der heilige Vater mit den andern in seiner Hütte und ging nicht hinaus, um den vorüberziehenden Troß zu sehen. Er gestattete auch keinem zu gehen außer einem, der sollte dem Kaiser verkündigen, daß sein Ruhm nur kurze Zeit dauern werde."

[2] Fioretti c. 10.

Seine Freude am Wald, an den Blumen, an den Tieren, mit denen er redete, als ob sie ihn verstünden — dieses sein Naturgefühl ist nicht ästhetischer, sondern religiöser Natur. Er sieht in den Dingen irgendeine Beziehung zu Gott oder zu Christus. Weil er vom Erlöser den Ausspruch gelesen hatte: „Ich bin ein Wurm, nicht ein Mensch", erinnerten diese Tiere ihn an Christus, und deshalb pflegte er sie vom Weg aufzuheben und auf den Acker zu legen, damit sie nicht von den Füßen Vorübergehender zertreten würden. Oder er denkt an die Natur, weil sie ihm gedient im Gebet und im Aufstieg zu Gott. So in jenem wehmütigen Abschied von der Einsamkeit des Alvernerberges. „Lebt im Frieden, ihr Berge, meine liebsten Söhne. Mit dem Leibe trenne ich mich von euch, ich lasse euch aber mein Herz zurück. Ich ziehe jetzt fort mit dem Bruder Leone, dem kleinen Lamm Gottes, nach Portiuncula und hierher komme ich nicht mehr. Leb wohl, heiliger Berg, leb wohl, Alvernerberg; leb wohl, lieber Bruder Falke, der du mich mit deinem Schrei zu wecken pflegtest. Ich sage dir Dank für alle deine Sorge um mich. Leb wohl, du großer Stein, unter dem ich betete; ich werde nicht mehr kommen, dich zu sehen. Leb wohl, Kirche der hl. Maria. Dir, der Mutter des ewigen Gottes, empfehle ich meine Söhne!"

Alle sollten sich freuen an der Natur. Darum sollte der Gärtner immer Blumen in den Garten pflanzen, damit sich die Brüder daran erquicken könnten.

Diese Naturfreude hat Franz bei vielen so beliebt gemacht. Manche Moderne glaubten, ihren Pantheismus in seiner Naturseligkeit wiederfinden zu können. Das ist falsch gesehen. Alle diese Dinge waren ihm Sinnbild für etwas Göttliches, das er klar von ihnen schied. Er glaubte an ein Verbundensein aller Dinge untereinander, weil alle von Gott sind und ihm die Ehre geben.

Nicht die Natur hat ihn erlöst; die Natur ist in sich stumm, sie empfängt das geistige Leben oder den Gefühlston von unserer Seele. Dem Sentimentalen antwortet sie schmerzlich, dem Trotzigen rauh, dem naiven Franz lächelt sie Kindergrüße zu; er kann in Mond und Sonne, in Bergen und Bäumen seine Geschwister sehen. Die Natur erlöst nicht; nur wer Erlösung in sich trägt, wird sie draußen finden.

Wer sich, wie die modernen Naturbegeisterten, trunken in die geschaffene Schönheit stürzt, wird im Geschöpflichen versinken, und seine Sehnsucht, die auf Letztes geht, stößt überall auf Begrenzung. Was ihn von Schuld lösen und erlösen soll, zieht ihn zu sich herunter; denn die Natur ist unter dem Menschen.

Die eigentliche Liebe zur Natur ist erst dem von und in Gott erleuchteten Menschen möglich.

Man muß sich freimachen von der Natur, wie sie entgöttlicht ist, wie das natürliche Auge sie sieht und das naturhafte Begreifen sie ergreift. Franz verlor die Welt, um sie in Gott und durch seine Gottesliebe verklärt wieder zu gewinnen.

Deshalb konnte er von ihr und an ihr Freude haben, weil sie ihm wirklich Gottes Natur war; deshalb konnte er in ihr und mit ihr wirken, ohne sich in sie zu verlieren.

Jacopone da Todi hat mit Recht in einem seiner Laudas gesagt: „En desprezzo possedere tutte le cose create, im Geringachten der Dinge sie alle besitzen."

Franz war Liederfreund und hörte gerne Musik. Man hat ihm wohl zuweilen zwei Holzstücke zu einer Flöte zusammenfügen sehen; dann improvisierte er provenzalische Lieder.

Freude sollte jede Predigt bringen. Die Franziskaner sind ioculatores Domini, Spielleute des Herrn. „Ihr Minderbrüder, was sind wir anders als die Sänger und Spielleute Gottes, die suchen, die Herzen aufwärts zu ziehen und sie mit geistiger Freude zu erfüllen?"

Schön hat Rilke in seinem „Stundenbuch" diese strahlende Heiterkeit seines Wesens geschildert:

„Denn er war keiner von den immer Müdern,
die freudeloser werden nach und nach;
mit kleinen Blumen wie mit kleinen Brüdern
ging er den Wiesenrand entlang und sprach.
Und sprach von sich und wie er sich verwende,
so daß es allen eine Freude sei;
und seines hellen Herzens war kein Ende,
und kein Geringes ging daran vorbei.
Er kam aus Licht zu immer tieferem Lichte,
und seine Zelle stand in Heiterkeit.
Das Lächeln wuchs auf seinem Angesichte
und wurde reif wie eine Mädchenzeit."

Diese Freudigkeit kam aus dem Bewußtsein, Gotteskind zu sein und in der Sicherheit der Gnade zu leben.

Nicht erst im Jenseits, sondern schon hier auf Erden sollte der Mensch selig und beseligt sein. Das ist die neue Note seiner Frömmigkeit.

Natürlich ist diese unreflektierte Naivität, diese strahlende Heiterkeit eine geniale Anlage, die man mitbekommen, aber nicht erringen und einfach nachahmen kann.

Von der strengen Miene und Büßerschroffheit vieler Mönche und Asketen gegen andere Menschen war er weit entfernt.

Manche Heilige waren Frauen gegenüber abweisend und unzugänglich. Franz war das nicht. Mit einigen Frauen verband ihn tiefe seelische Gemeinschaft. Bezeichnend ist jener schlichte Brief, den er kurz vor seinem Tod an eine römische Freundin schrieb oder diktierte.

„An Frau Jakoba. Franz, der Arme Christi, Gruß und Gemeinschaft des Geistes in unserem Herrn Jesus Christus.

Wisse, teuerste Frau, daß mir Christus das Ende meines Lebens als bevorstehend verkündigt hat. Deshalb mußt Du gleich, wenn Du mich noch lebend antreffen willst, nach Empfang dieses Briefes zu S. Maria degli Angeli kommen. Wenn Du nach Samstag kommst, bin ich schon tot. Bring ein Leichentuch für mich mit und eine Kerze für das Grab. Ich

bitte Dich auch, mir noch etwas von dem Kuchen mitzubringen, den Du mir, als ich in Rom krank war, so gerne gemacht hast . . ."

Sie war schon vorher, wie von einer Ahnung ergriffen, abgereist und hat ihn noch lebend angetroffen.

Keine Frau hat Franz so geliebt wie Chiara Scifi, jene Klara, die sich selbst plantula S. P. Francisci nannte. Sie war in der Tat die schönste Blüte jener ersten franziskanischen Pflanzung.

Als er in der Nacht des Palmsonntags 1212 in Portiuncula dem reichen Patriziermädchen von Assisi die Haare schnitt, als sie ihre reichen Kleider ablegte und sich in das rauhe Gewand der Armut kleidete — da war dies der Gründungstag des Klarissenordens, der armen Frauen von St. Damian. Er fragte Klara um Rat, wenn er schwankte; es war ihm ein Trost zu wissen, daß sie für ihn betete.

Er hat keine so geliebt wie Klara und doch — als er einmal lange nicht mehr bei ihr gewesen war und sie wieder einmal eine seiner seraphischen Predigten hören wollte, kam er in die Kirche, betete still und bat dann die Schwester Sakristanin um Asche, bildete mit Asche einen Kreis um sich und streute sich, was übrig blieb, auf das Haupt.

Das war die symbolische Geste des gottgeweihten Büßers. Er konnte sicher sein, daß Klara ihn verstand.

Man darf nicht glauben, daß die Heiterkeit des Heiligen kampflos war. Franz hatte Stunden des Zweifels und der Mutlosigkeit.

Es ist so schwer, den sonnigen Idealismus im Kleinkrieg des Erdenlebens zu bewahren, und ein so reiner Tor wie Franz von Assisi hatte viele Möglichkeiten, mit Menschen und dem rauhen Alltag zusammenzustoßen.

Was wir von ihm lesen — eingefallene Hütte, Betteln, Fasten, hartes Abgewiesenwerden — steht schön und verklärt in der Legende, aber für Franz und seine Jünger war es rauhe, erbarmungslose Wirklichkeit. Nur der Gedanke an Gott konnte das Leid in Jubel wandeln.

Räuber fielen ihn in der Nähe von Assisi an und fragten ihn: „Wer bist du?" Und seine Antwort: „Ich bin der Herold des großen Königs, was geht es euch an?" Sie nahmen ihm seine Kleider weg und warfen ihn nackt in einen Graben. „Sieh, da hast du deinen Platz, du armer Herold Gottes!" Mit vieler Mühe kletterte er wieder heraus und begann von neuem zu singen, glücklich, für den Gekreuzigten leiden zu dürfen.

Doch überkam ihn zuweilen die Leere und Öde, die über alle tief religiösen Menschen kommt.

Sehnsüchtige Liebe trieb ihn zu den Menschen hin, aber die Welt und die Menschen stießen ihn ab und enttäuschten ihn. Dann ging er auf die Berge, um die Dinge von oben zu sehen. So schwanden ihm die irdischen Gesichtspunkte. Das Mittelalter sagte von den Heiligen: „Sie traten aus dem Saeculum — aus Welt und Zeit — heraus."

Auch von seinen Genossen verlangte er die Sehnsucht nach einsamer Ruhe. „Ja, das sind meine wahren Brüder, meine Ritter von der Tafelrunde, die sich in stiller Einsamkeit verbergen, um dem Gebete obzuliegen."

Er fühlte oft die quälende Frage, ob er sich allein aufs Beten verlegen oder auch predigen solle. Er läßt Klara und ihre Nonnen, ebenso einen frommen Bruder, um Erleuchtung bitten und erhält den Bescheid, daß er nicht nur um seiner selbst willen berufen worden sei, sondern auch um andern zu helfen.

Er ist nie im Verlauf seiner Bekehrung oder nachher auf den Gedanken gekommen, in ein Kloster zu gehen. Das ist kennzeichnend für die neue Zeit und den neuen Mann, daß er in diesem Sinne nicht die Welt flieht, sondern Aussätzigen dient, Steine fährt, um zerfallene Kapellen aufzubauen und auf den Straßen predigt.

Allerdings war er öfters in Gefahr, in den einsamen Höhlen bei Assisi sich dem inneren Reichtum hinzugeben und die feine Lust eines stillen, einsamen Lebens zu genießen. Aber er hat der Versuchung, in der Einsamkeit zu bleiben, immer widerstanden.

Franz hatte es auf die Tat abgelegt. Er wollte keinen Gottesdienst ohne Arbeit für den Nächsten. Liebe darf nicht nur Kontemplation bleiben, sie muß Gebet und Arbeit sein. Auch die alten Mönche sagten: Ora et labora, bete und arbeite. Aber das hieß Rodung von Wäldern, landwirtschaftliche Arbeit, soviel wie nötig war, um die große Familie des Klosters aus eigener Kraft zu erhalten. Die Arbeit des heiligen Franz ist Arbeit am Nächsten, Caritas oder Predigt, ein Sich-innerlich-starkmachen, um dem Nächsten helfen zu können.

Das bedeutet Gegensatz zu dem alten Mönchsideal, auch zu dem des hl. Bernhard, der zwar selbst viel nach außen wirkte, aber nur durch die Verhältnisse gezwungen; der für sich und seine Mönche die Zurückgezogenheit von den Städten, den Menschen und der Welt als Hochziel erstrebte.

Jetzt ist nicht mehr das Chorgebet Mittelpunkt, sondern der Dienst am Nächsten, alles andere ist nur Mittel dazu.

Eine ganz arme Frau bittet Franz um ein Almosen. Er hat nur noch ein Brevierbuch, aus dem er und die andern eine Art Chorgebet lasen. „Es wird Gott besser gefallen, daß die Not dieser armen Frau gelindert wird, als daß wir die Bibel im Chore lesen." Er denkt es und gibt der Armen das Buch.

Franz hat die Wanderseelsorge gewählt. So haben er und sein Orden die Predigt populär gemacht. Vorher wurde kaum gepredigt; die alten Orden — von Ausnahmen einzelner abgesehen — haben es so gut wie gar nicht getan.

Franz und seine Jünger gingen dahin, wo die Menschen waren. Nicht in noch zu rodende Urwälder oder in einsame Täler, sondern in die Städte, wo sie im folgenden Jahrhundert eine große Rolle spielten.

Mit ganzer Energie gesellten sie sich zu den Unterdrückten, den Enterbten, die bis dahin am meisten in Predigt und Seelsorge vernachlässigt waren. Das braune Kleid paßte überall hin; dem Volk war es entnommen, und das Volk erkannte sich in ihm wieder.

Die Art der Franziskus-Predigt war schlicht und einfach wie die Laudas der Franziskanerdichter und die Andachten, die er volkstümlich gemacht hat. Krippenandacht zur Weihnachtszeit im Walde mit Predigt.

Thomas von Celano erzählt, wie Franz das Evangelium gelesen, wie das Volk mit Gesängen eingefallen sei, wie er dann vor der Krippe niederkniete und das Kindlein in seine Arme nahm.

Franz wollte keine Wissenschaft in der Predigt, sie sollte volkstümlich, schlicht und nicht gelehrt sein.

Ein englischer Franziskaner fing an, in San Damiano vor Klara und ihren Nonnen zu predigten, wahrscheinlich auf gelehrte Weise und ganz verschieden von der Art, wie der verstorbene Franz es getan hatte. Da erhob sich plötzlich Bruder Egidio und rief: „Schweig stille, Meister, ich will predigen." Der Engländer setzte sich und Egidio „predigte in der Glut des Geistes Gottes", wie der Bericht sagt. Dann gab er wieder dem Fremden das Wort.

Und Klara sagte, sie freue sich darüber mehr, als wenn sie eine Totenerweckung gesehen hätte. „Denn es war das, was unser hl. Vater Franz wünschte; daß ein Doktor der Theologie Demut genug haben sollte, um zu schweigen, wenn ein Laienbruder wünscht, statt seiner zu reden."[3]

Franz selbst sprach nur wenige Worte, er brauchte einfache Vergleiche, die sehr poetisch waren, aber diese Worte waren packend und glühend. Der Gruß, den er in jener erschütternden Stunde in Portiuncula aus dem Evangelium gehört hatte: „Der Herr gebe euch Frieden", ist der Franziskusgruß, mit dem er durch die Lande zog, und der Grundton seiner Predigt.

Franz predigte Buße, Frieden und Freude. Er war kein Demagog, kein Politiker. Er hat weder theoretisch noch praktisch in die bestehende Volkswirtschaft eingegriffen und hat doch eine große Erneuerung zustande gebracht. Er lehrte nicht Rechte fordern, sondern Tugenden üben.

Seine Predigt will nicht gefallen, es kommt ihm aufs Besserwerden an. Er verlangt praktisches Christentum: unrechtes Gut zurückgeben, Aussöhnung mit dem feindlichen Nachbarn.

Er sagt einmal, es gebe viele, die ihre Gebete verrichten, dem Gottesdienst beiwohnen, die Fasten einhalten, die aber wegen eines ihnen unangenehmen Wortes oder wegen einer ihnen zustoßenden Ungerechtigkeit aus der Fassung kommen; sie wüßten eben nicht, was auf dem Grunde des Christentums liege, und was es heiße, sogar die zu lieben, die uns verletzen und mißhandeln.

Seine eindringlichste Predigt war das Beispiel. Er hat alles getan, was er gepredigt hat.

Er sagte: Gib alles den Armen hin — und er hatte nur ein Kleid und erbettelte seine Speise.

Man soll sich selbst klein machen — und er ging zu den Genossen seines früheren Lebens, als Bettler gekleidet, und bat um Öl für die Lampe von St. Damian, obwohl es ihn schwer ankam.

Man soll gegen andere gütig und rücksichtsvoll sein. Eines Nachts schreit ein Bruder laut auf vor Hunger. Gleich läßt er ihm etwas herrichten, setzt sich mit ihm an den Tisch, ißt mit ihm, damit er sich nicht

[3] Acta Sanctorum, 3. April 329.

schäme, und sagt am andern Morgen den Brüdern: Es liegt nichts am Essen, aber alles an der Liebe.

Man soll barmherzig sein. Als er einmal auf dem Wege von Siena nach Assisi einen Bedürftigen antraf, sagte er zu dem ihn begleitenden Bruder: „Ich muß ihm meinen Mantel geben, da der Mantel nicht mir, sondern ihm gehört; denn ich habe dieses Kleid nur leihweise bekommen, bis ich einen noch ärmeren antreffen würde, als ich selbst bin."

Einst kam ein Dominikaner zu ihm und fragte, um ihn in Verlegenheit zu bringen: „Mein lieber Vater, wie versteht Ihr die Stelle des Propheten Ezechiel: Wenn ihr dem Bösen seine Gottlosigkeit nicht verkündet, so werde ich seine Seele von euch fordern. Ich weiß von vielen Menschen, daß sie in Sünde dahinleben, und doch verweise ich ihnen nicht immer ihre Laster; bin ich nun für ihre Seelen verantwortlich?" Franz schwieg erst, dann antwortete er: „Ja, der wahre Diener Gottes tadelt den Bösen unausgesetzt; aber er tut es vor allem durch sein Verhalten, durch die Wahrheit, die seine Worte erleuchtet, durch das Licht seines Vorbildes, durch sein ganzes Leben."

Die Armut ist seine eigentliche Predigt, wie die Armut des Heilands seine Bekehrung war. Er ließ sich eine Messe lesen und das Meßbuch aufschlagen und stieß auf folgende Worte: „Gehet hin, predigt und sagt: Das Himmelreich ist nahe . . . Ihr sollt weder Gold noch Silber noch Geld in euren Gürteln haben, auch keine Tasche, noch zwei Röcke, noch Schuhe, noch Stab; denn der Arbeiter ist seiner Nahrung wert . . . Wenn ihr aber in ein Haus geht, so grüßt es mit den Worten: Der Friede sei mit diesem Haus!"

Als er dies hörte, frohlockte er: „Das ist's, was ich will, das ist's, was ich suche, das wünsche ich aus Herzensgrund zu tun."

Franz hat das ganz ernst und wörtlich genommen, so wie er es in seinem Testament sagt: „Simpliciter et sine glossa intelligatis." Gleich warf er Stab und Schuhe fort, nahm statt des Ledergürtels einen Strick und kleidete sich wie die Armen von Assisi. Er wollte das bei seinen Jüngern und in seinem Orden streng durchführen. Keiner sollte mehr besitzen, als in jenen Worten gestattet schien. Auch das Kloster, der Orden soll nichts besitzen; auch die Häuser sollen nicht Eigentum des Ordens sein.

Man arbeitet und darf dann verzehren, was man braucht, oder man bettelt.

Auch das war anders als in früheren Orden.

Zwar hatte es schon im 15. Kapitel der alten Zisterzienserregel geheißen: „Sie verwerfen alles, was gegen die Regel ist . . ., arm mit dem armen Christus." Aber sie haben das doch anders verstanden. Das Kloster konnte reich, sehr reich sein, durfte seinen Mitgliedern reichlich geben. Für die Benediktiner war das Kloster eine Familie, eine Heimat; man denke an das Stabilitätsgelübde. Der Minderbruder dagegen hat kein Haus, keine Familie. Er gehört dem Orden und der Armut.

Franz und seine ersten Jünger beteten in Kirchen, die nicht ihr eigen waren; wohnten in Hütten, die sie aus Lehm und Stroh hergestellt hatten und die nicht für die Dauer bestimmt waren.

Dieser Verzicht, auch auf gemeinsamen Besitz, war sein eigenartiger Gedanke und der Grundpfeiler, auf dem er seinen Orden errichten wollte. Auch Klara kämpfte um dieses Ideal gegen Bischöfe, Kardinäle und den Papst.

Deshalb hat auch der Ausdruck „eine Zelle", den ein Bruder im Gespräch mit ihm gebrauchte, ihn so tief erregt. „Die Füchse haben Höhlen", sagte er ihm, „und die Vögel haben Nester, aber des Menschen Sohn hat keine Stätte, wohin er sein Haupt legen kann."

Ein großer Vorsehungsglaube sollte darin zum Ausdruck kommen. Jene Szene, die Giotto in einem Wandbild in der Oberkirche zu Assisi dargestellt hat, schildert es. Der Bischof, vor dem sein Vater ihn verklagt hatte, riet ihm, auf sein Erbe zu verzichten. Ohne ein Wort zu sagen, geht Franz in ein Nebenzimmer, zieht sich aus, kehrt nackt zurück, legt seine Kleider und das Geld, das er bei sich hat, vor den Bischof und sagt: „Höret alle und vernehmet es wohl! Bisher habe ich Peter Bernardone meinen Vater genannt. Von nun an will ich nur Gott dienen. Deshalb gebe ich ihm das Geld zurück, um das er sich so sehr grämt. Auch meine Kleider und alles, was ich sonst von ihm habe; denn von nun an will ich nur noch sagen: Unser Vater, der du bist im Himmel."

Seine Armut ist aber nicht nur Vorsehungsglaube, nicht in erster Linie Askese; das Verhältnis ist inniger. Er gehört der Armut; sie ist seine Braut.

Zum letztenmal luden ihn seine Freunde zum Gastmahl ein; sie riefen ihn wie sonst zum König des Festes aus. Franz schleicht sich heimlich weg. Sie fanden ihn, in der Hand noch das Szepter des Narrenkönigs. „Du sinnst wohl darauf, eine Braut zu nehmen?" „Jawohl", sagte Franz — und mit jenem sonderbaren, verträumten Lächeln, das Narren oder Seher haben, fährt er fort: „Ich sinne darauf, eine Braut zu nehmen, die schöner, reiner, reicher ist, als ihr sie euch vorstellen könnt."

Er ist der Troubadour dieser Braut, der Armut, geblieben. Es schien ihm, daß seit Christus niemand mehr sich der Armut angelobt, wie Dante sagt:

> „Seitdem der erste Gatte ihr gestorben,
> blieb sie elfhundert Jahr' und mehr im Dunkeln,
> verschmäht, bis dieser Eine sie umworben."[4]

Die ganze Liebe, deren ein Mann fähig ist, übertrug Franz auf seine Braut und Herrin, die Armut.

Giotto hat in einem, am griechischen Schönheitsideal gemessen unschönen, aber wunderbar innigen, echt franziskanischen Bild die Vermählung des Bettlers von Assisi mit der Armut dargestellt. Sie ist gemalt als eine Frau mit abgemagerten Zügen und zerrissenen Kleidern, ein Hund bellt sie an, zwei Kinder werfen Steine nach ihr und streuen Dornen auf den Weg. Aber ruhig und freudig gibt sie Franz die Hand und Christus segnet ihren Bund. Dann öffnen sich die Wolken und Gott erscheint inmitten von Engeln, als ob er die Hochzeit segnen wollte.

[4] Paradiso 11, 64—66.

Sein Armutsideal ist das Freiseinwollen der Seele von allen Fesseln materieller Abhängigkeit, um in ganzer Liebe dem armen Christus ähnlich zu werden.

Das ist kein Ressentiment, er tauscht für Armut Freude und Frieden der Seele ein. Er verzichtet auf die äußeren Güter, um die inneren zu besitzen. Denn „Armut ist ein großer Glanz von innen". Wunderbarer franziskanischer Frohsinn inmitten einer zerfallenen Strohhütte. Keine strenge, düstere Miene findet sich hier wie an vielen Asketen.

„Arm wie die warme Armut eines Stalles —
und doch sind Abende, da ist sie alles,
und alle Sterne gehen von ihr aus."[5]

Das alles geschieht aus einer großen Liebe zu Gott heraus. Seine ihm eigene Form dieser Liebe ist die Hingabe an den armen Christus. Thomas von Celano hat es geschildert: „Jesus trug er im Herzen, Jesus führte er im Munde, von Jesus wollte er hören, Jesus wollte er schauen, für Jesus arbeiteten seine Hände, Jesus sollten auch alle anderen Glieder seines Körpers dienstbar sein."

Das ist auch der Quell seiner Heiterkeit: die Gewißheit der Gemeinschaft mit dem armen Christus, die ihn erhebt über Not und Leid — diese Nachahmung, nicht gedacht als verdienstliches Werk, sondern als seine besondere Art der Lebensgemeinschaft mit Gott.

Franz hat in dem, was seine Eigenart war, manch bittere Enttäuschung erlebt. Als er von einer langen Missionsreise vom Heiligen Land zurückkam, empfand er besonders stark den Abstand seines Ideals von der unterdessen gewordenen Wirklichkeit. Man begann sich zu organisieren und zu einem Ordensverein umzugestalten.

Wie der Bergbach lenzfroh, jünglingsfreudig von den Bergen hüpft, so jubeln die ersten Franziskaner ihre Predigt hinaus. Später empfängt der Bach Zuflüsse, wird langsam und breit. Wenn man den Geist und die Gefühle in ein System oder in eine Organisation fassen will, wird das Schönste draußen bleiben. Als Franz schon der verehrte Heilige seines Ordens war, überkam ihn oft das Heimweh nach jenen ersten Zeiten, wo er die Aussätzigen pflegte und unbekannt und verachtet war; er sehnte sich nach der Süßigkeit und Seligkeit des Ausgestoßenseins. Die ersten Jünger hatten nur den einen Wunsch, ihm zu gleichen. „Sie hatten nichts und besaßen doch alles."

Ansiedlungen auch der bescheidensten Art waren nicht vorhanden; nur Höhlen und Lehmhütten, wohin die Brüder nach den Anstrengungen des Tages flüchteten.

„Der selige Franz", sagt Thomas von Celano, „versammelte sich mit den übrigen bei der Stadt Assisi an einem Ort, der Rivo Torto heißt. Dort stand ein verlassener Schuppen, unter dessen Schatten die strengen Verächter aller großen und prächtigen Häuser lebten und Schutz vor

[5] Rilke, Das Stundenbuch 3.

dem Regen suchten. Denn, so sagte der Heilige, der Weg aus einem Schuppen in den Himmel ist kürzer als aus einem Palast. Dort lebten alle Söhne und Brüder mit dem seligen Vater unter viel Mühe und Mangel an allem; sehr oft hatten sie nicht einmal Brot für den Hunger, sondern waren zufrieden mit Rüben, die sie in der Ebene von Assisi hie und da fanden und in ihrer Not erbaten."

Dieses Leben der Armut und der Wanderpredigt der ersten Tage, als die Form und Organisation noch nichts, die Sache und der Enthusiasmus alles war, kehrte nicht wieder.

Vergeblich suchte Franz den ursprünglichen Geist festzuhalten. Er sowohl wie die heilige Klara haben bis zum letzten Augenblick um das Werk gekämpft.

„Ich verbiete unbedingt", sagt er in seinem Testament, „bei Befehl des Gehorsams, allen Brüdern, Geistlichen wie Laien, der Regel oder dem Testament Auslegungen hinzuzufügen, unter dem Vorwand, sie erklären zu wollen. Wie mir der Vater verliehen hat, die Regel klar und einfach zu sagen und zu schreiben, so empfangt sie gleichfalls in klarer und einfacher Weise, ohne Kommentar, und übt sie bis ans Ende."

Es war umsonst. Schon 1221 waren ungefähr 3000 Brüder auf dem Generalkapitel versammelt, aber bei Tausenden können Liebe und Begeisterung nicht mehr Gesetz und Recht ersetzen.

Für den, der des Ideals voll ist, bedeutet die Form, in die es gebracht wird, immer eine Verminderung seines Inhalts; aber für die anderen sind Form und Organisation notwendig.

Zum Ordenskapitel 1225 errichteten die Bürger von Assisi eine Festhalle für die Brüder. Als Franz dies sah, stieg er mit einigen Brüdern auf das Dach und begann eifrig die Bretter abzutragen. Aber die herbeieilende Bürgerwehr verhinderte ihn daran mit der Bemerkung, die Halle gehöre der Gemeinde von Assisi. „Wenn das Haus euer ist, will ich es stehen lassen." Es war wie ein Gleichnis für den tiefen Widerspruch zwischen seinem Ideal und der Wirklichkeit[6].

Franz hatte eine gewisse Hilflosigkeit dem Leben und der Organisation gegenüber. Ein ehrgeiziger Mann, dessen kalte Überlegung wenig durch seelische Feinheit gestört wurde, trat zu seinen Lebzeiten an seine Stelle, Elias von Cortona. Er hatte als Matratzenmacher begonnen, wurde dann General des Ordens und endete als Günstling des Kaisers, ausgestoßen aus dem Orden und der Kirche.

Auch die Kirche hat Franz in aller Ehrfurcht Unrecht gegeben. Alle folgenden Regelfassungen weichen immer mehr vom ursprünglichen Enthusiasmus ab. Franz selbst hat unsäglich schwer darunter gelitten. Es war seine größte seelische Not, die ihm auf Zeiten hin seine sonnige

[6] Sabatier hat den Widerspruch übertrieben, darin auch einen Gegensatz zur Kirche sehen wollen. Franz stand im schroffen Gegensatz zum Luxus, der in der Kirche und im Klerus herrschte, aber sich und seine Jünger hat er gerne dem Statthalter Christi unterworfen und aus dieser Unterwerfung Kraft und Trost geschöpft. Die meisten Neueren haben dies gegen Sabatier erkannt.

Heiterkeit raubte. Er ging in die Einsamkeit der Alvernerberge und hat sich in die Kreuzigung und Qual des Herrn versenkt. Dort wurde ihm verliehen, die Wundmale Christi an seinem Körper sichtbar zu tragen. Dann kam er zurück und starb. Noch im Fieberwahn richtete er sich auf und rief nach denen, die ihm die Brüder geraubt oder ihm die Seinen entfremdet hatten.

Seine letzten Lebenstage sind sein schönstes Gedicht. Richtig sagt Thomas von Celano, er zog singend dem Tode entgegen. Immer wieder ließ er sich das Sonnenlied vorsingen, und als er sicher war zu sterben, dichtete er ihm noch die Todesstrophe hinzu:

„Preis Dir, o Herr, durch unseren Bruder, den Tod,
dem kein Lebendiger entrinnen kann.
Weh' denen, die in der Sünde sterben!
Selig die, die er in Deinem heiligen Willen findet:
denn der zweite Tod wird ihnen kein Übel tun.
Lobet und preiset Gott den Herrn und danket ihm
und dienet ihm mit großer Demut."

Beim Herannahen des Todes ließ er sich nach Portiuncula bringen. Auf halbem Wege ließ er halten und segnete die Stadt Assisi. In seiner letzten Stunde ließ er sich noch einmal seinen Sonnengesang vorsingen und den 141. Psalm beten, dann teilte er Brot, das man ihm brachte, seinen Brüdern aus, während man das Evangelium des Gründonnerstags verlas.

Auch an Klara dachte er, die gebeten hatte, ihn noch einmal sehen zu dürfen. Sie hat mit ihren Nonnen nur noch vor seiner Leiche gekniet, die man an das Gitter von St. Damian brachte. Der Biograph, der hl. Bonaventura sagt: „Sie boten den heiligen, mit himmlischen Perlen geschmückten Leichnam jenen heiligen Jungfrauen dar, ihn zu sehen und zu küssen."

Echt franziskanisch erzählt die Legende, zahllose Lerchen hätten sich auf dem Dach niedergelassen, um seiner fliehenden Seele den Abschiedsgruß zu singen von seiner Schwester, der Erde, und von allem, was er je auf ihr geliebt.

Eine ungezählte Menge strömte hinaus, Lichter und Ölzweige tragend, seinen Leichnam nach Assisi zu holen. So schied derjenige von dieser Erde, „dessen wunderbares Leben man besser sänge in des Himmels Herrlichkeit."

Was ist eigentlich die soziale Frage?

Von FELIX ZU LÖWENSTEIN S. J.

Man spricht heute — und nicht erst heute — viel von der sozialen Frage. Und doch darf man wohl ohne Übertreibung behaupten, daß die wenigsten eine befriedigende Antwort zu geben wüßten, wenn sie genau sagen sollten, was denn die soziale Frage eigentlich ist und worin sie besteht. Wie oft hört und liest man Redewendungen wie diese: Die soziale Frage ist noch immer nicht gelöst; wir fordern endlich eine Lösung der sozialen Frage! Dabei wird man das Gefühl nicht recht los, daß der Fordernde entweder selbst nicht weiß, was er eigentlich fordert, oder daß er dabei diese oder jene Einzelforderung im Auge hat, deren Erfüllung noch keineswegs die „Lösung der sozialen Frage" bedeuten würde.

Was ist die soziale Frage? Ist es die Frage des Mitbestimmungsrechts der Arbeiter oder die Frage der Bodenreform? Ist es das Verlangen nach höheren Gehältern oder nach der Eingliederung unserer Neubürger? Ist es die Frage, wie den vielen, die zum Universitätsstudium drängen, die Studien ermöglicht und danach entsprechende Lebensstellungen gesichert werden sollen? Ist es die Frage der Erhaltung unseres Mittelstandes oder die nach der Schaffung einer Staatsform, die die Schwächen vergangener Formen vermeidet? Oder ist es das alles zusammen? Was ist eigentlich die soziale Frage? Worin besteht sie?

I

Zunächst wird es notwendig sein, all die erwähnten und zahlreiche andere Einzelfragen und soziale Mißstände scharf gegen die soziale Frage abzuheben. Die soziale Frage kann keineswegs schlechthin gleichgesetzt werden mit diesem oder jenem Mißstand oder auch der Summe aller sozialen Mißstände. Denn: soziale Mißstände hat es gegeben, solange es Menschen gibt. Das lehrt die Geschichte. Daß es auch in Zukunft soziale Mißstände geben wird, können wir ohne weiteres voraussetzen, solange die Bosheit und Dummheit der Menschen bleibt. Übrigens braucht es gar nicht unbedingt ihre Bosheit, die Dummheit allein genügt schon durchaus, um immer wieder Mißstände zu schaffen. Und doch hat es keineswegs zu allen Zeiten eine soziale Frage gegeben in dem Sinne, in dem wir heute das Wort gebrauchen, mit den Gefühlswerten, die wir damit verbinden.

Die Geschichte zeigt, daß es große soziale Umwälzungen gegeben hat, die keine Revolutionen waren; so beim Übergang vom romanischen zum gotischen Zeitalter. Dieser Übergang war nicht etwa nur ein Wechsel des Stiles. Stilwechsel auf dem Gebiete der Kunst wird es wohl überhaupt nicht geben ohne eine tiefgreifende Umwälzung des allgemeinen Lebensgefühls. Und allgemeine Umwälzungen des Lebensgefühls legen zum mindesten die Vermutung nahe, es könne ihnen eine

soziale Umwälzung zugrunde gelegen haben. So war es in der Tat beim Übergang vom 12. zum 13. Jahrhundert. Was hier geschah, war eine soziale Umschichtung tiefgreifendster Art. Ein neuer Stand, der Ministerialadel, das Rittertum, war hochgekommen, wurde zur kulturtragenden Schicht und verdrängte den bisherigen Träger der Kultur, das Fürstentum. Eine ähnliche friedliche Umwälzung hat die Renaissance gesehen: den Aufstieg des kaufmännischen Bürgerstandes — besonders in Italien und England — zur kulturtragenden Schicht. Einschneidende soziale Umschichtungen also, aber ohne Revolution, ohne Klassenkampf, ohne die scharfen sozialen Spannungen, die wir heute mitmeinen, wenn wir von der sozialen Frage unserer Zeit sprechen.

Daß soziale Mißstände nicht einfach mit der sozialen Frage gleichgesetzt werden können, zeigt sich auch darin, daß die Behebung solcher Mißstände nicht notwendig auch eine Lösung der sozialen Frage zu bringen braucht. Bismarck war der Meinung, er könne durch Sozialgesetzgebung den Sozialisten „den Wind aus den Segeln nehmen". Die Sozialdemokraten jener Zeit glaubten, daß es wirklich so kommen werde, und waren deshalb längere Zeit Gegner einer solchen Gesetzgebung, die für die ganze Welt vorbildlich war und die, verglichen mit den Zuständen vor einem halben Jahrhundert, tatsächlich ganz wesentliche Besserung geschaffen hatte. Und doch kam es 1918 zur Revolution. Gewiß lag dazwischen der Weltkrieg und die Niederlage, aber diese Umstände allein hätten wohl nie zu einer Revolution geführt, wenn nicht die soziale Mißstimmung, die Unzufriedenheit weitester Kreise eben doch weitergelebt hätte.

Es zeigt sich also, daß beim Zustandekommen der sozialen Frage, so wie wir das Wort verstehen, außer den sozialen Mißständen noch ein Weiteres mitwirken muß. Es ist das, was man als den revolutionären Geist eines Zeitalters bezeichnen könnte, d. h. jener Geist der Unruhe, der über die Menschen einer Zeit kommen kann, wo jeder weiß und jeder fühlt und die meisten fordern, daß „irgend etwas" ganz anders werden müsse.

Wie soll man diesen Geist näher umschreiben? Es ist nicht die Unzufriedenheit einzelner Menschen. Den „lieben Bruder Augustin" des Volksliedes hat es immer gegeben. Das Eigene dieses Zeitgeistes ist vielmehr, daß die Unzufriedenheit breiteste Kreise, ganze Volksschichten, ja vielleicht die Allgemeinheit der Menschen einer Zeit ergreift, daß sie zu einer wesenhaften Unzufriedenheit wird, einer Unzufriedenheit, die nicht aus diesem oder jenem Übelstand geboren ist — wenn es auch vielfach auf den ersten Blick so scheint — und die darum auch durch die Behebung dieses Übelstandes nicht behoben wird. Würde das eine Übel heute behoben, so würde sich die Unzufriedenheit morgen auf etwas anderes werfen. Das ist es ja, was viele heute beunruhigt und erschreckt, daß es scheint, als könne man die Menschen auch mit allen möglichen

Zugeständnissen nicht mehr zufriedenstellen (vgl. die Heideggerschen Begriffe „Angst" und „Sorge").

Das ist nicht einfach Bosheit — obwohl es immer böse Menschen geben wird, die einen solchen Zustand für ihre Zwecke ausnützen, sei es für ihre Herrschsucht, sei es aus Zerstörungswut. Das ist auch kein bloßes Aufgehetztsein. Gewiß, allgemein kann dieser Geist der Unrast und Unzufriedenheit vielleicht tatsächlich erst dann werden, wenn ein Mann auftritt, der es versteht, die in vielen Herzen schlummernde Unzufriedenheit wachzurufen, sie in das öffentliche Bewußtsein zu heben, der den Mut hat, sie offen auszusprechen, und damit auch den andern den Mut gibt, zu sagen: Ja, so ist es! Aber woher kommt es, daß solche Hetzer oder solche Rufer nach Gerechtigkeit, wie immer man sie nennen mag, nur zu bestimmten Zeiten auftreten, zu anderen nicht? Woher kam es z. B., daß Hitler 1923 in den breiten Massen kein Echo fand, wohl aber im Jahre 1933? Es braucht dafür eben doch den „historischen Augenblick". Wodurch wird dieser herbeigeführt, wovon hängt er ab?

Es ist vom „Mündigwerden" der Völker gesprochen worden. Wie über den Jüngling eine Zeit komme, in der er nicht mehr gewillt ist, sich unter das väterliche Joch zu beugen, so komme auch über die Völker eine Zeit der Unruhe, wenn und weil eben auch sie mündig geworden seien. Aber abgesehen davon, daß solche Vergleiche soziologischer Vorgänge mit biologischen immer mit großem Vorbehalt gemacht werden sollten (Spengler hat uns da vorsichtig gemacht), — ist es nicht überraschend, daß das christliche Abendland erst nach tausend Jahren seines Daseins mündig werden sollte? Und die uralten Kulturen des Orients, sollten sie erst heute mündig werden? Oder soll man sagen, das Römerreich und seine Menschen seien erst mündig geworden zur Zeit der Bürgerkriege? Sicher mag der Begriff des Mündigwerdens manches in unserer Zeit besser begreiflich machen. Eine eigentliche Erklärung dieser Unruhe wird man aber doch wohl tiefer suchen müssen.

Vielleicht darf man so sagen: Dieser Geist entsteht immer dann, wenn den Menschen eine Weltordnung, in der sie sich bis dahin beheimatet und befriedet gefühlt hatten, plötzlich zerbricht.

Diese Ordnung braucht keineswegs notwendig die christliche zu sein; es kann auch die mohammedanische, hinduistische, buddhistische, schintoistische oder welche immer sein.

Verweilen wir für einen Augenblick beim Orient. Der nahe und der ferne Osten hatte und hat bekanntlich soziale Mißstände von einem Ausmaß, wie wir es uns in Europa nicht vorstellen können — man denke nur an das Kuliwesen, das Fellachentum. Und doch lag Jahrhunderte hindurch über dem Orient jene Ruhe, für die er sprichwörtlich geworden ist. Der Orient kannte soziale Mißstände, aber er kannte keine soziale Frage. Und heute steht er mit einem Mal in Flammen! Es ist längst klar, daß es sich hier nicht nur um politische Kämpfe handelt;

es handelt sich um tiefe soziale Unzufriedenheit und soziale Umwälzungen. Was ist da geschehen? Die Antwort wird jedem Kenner des Orients deutlich sein. Seit 80 bis 100 Jahren sind die geistigen Führer des Ostens — und auf diese, nicht auf die breite, führungsbedürftige Masse des Volkes kommt es bei revolutionären Bewegungen ja immer an — durch einen Universitätsunterricht gegangen, der europäisch ausgerichtet war, sei es an den Hochschulen Europas und Amerikas, sei es an den nach europäischem Vorbild arbeitenden Universitäten des Ostens. Die Folgen waren verheerend. In Poona z. B., einer ausgesprochenen Universitätsstadt Indiens, wurde mir versichert, wenigstens 90 Prozent der Universitätsstudenten seien ungläubig oder doch in ihrer Gläubigkeit erschüttert. Der Glaube ihrer Heimat, Hinduismus, Mohammedanismus oder was es sein mag, ist ihnen weitgehend verloren gegangen, und was trat an seine Stelle? Nichts, höchstens ein öder Materialismus. Damit ist aber den Menschen das Weltbild, in dem sie beheimatet waren, zerbrochen, und sicher ist das einer der Gründe dafür, daß allmählich die ganze östliche Welt in Gärung gerät.

Europa ist zweifellos zutiefst von einem Geiste innerer Unruhe und Unrast ergriffen. Fragt man sich nun, welches Weltbild uns, den abendländischen Menschen von heute, verloren ging, so mag der erste Gedanke vielleicht sein: das Christentum. Aber wann ist Europa die christliche Weltanschauung als ein das gesamte öffentliche Leben beherrschendes Leitbild verloren gegangen? Liegt das nicht weit zurück? Muß man nicht sagen, daß der europäische Geist als Ganzes schon seit Jahrhunderten, schon seit dem Ende des Mittelalters, seit dem Einbruch des Humanismus und noch mehr seit dem Zeitalter der Aufklärung nicht mehr christlich ist? Und muß man nicht anderseits sagen, das christliche Weltbild lebt wenigstens in der katholischen Kirche — um über andere nicht zu urteilen — noch ungebrochen fort? Nicht nur ungebrochen, sondern sogar geläutert, als eine Weltanschauung, die sich innerlich erfolgreich mit all den zahllosen Anfechtungen der letzten Jahrhunderte auseinandergesetzt hat? Liegt nicht gerade darin der Ruhm des Christentums, daß es auch nach den Stürmen, die es mitgemacht hat, heute in denen, die wirklich christlich sind, nicht nur ungeschwächt, sondern verjüngt, geläutert und gestärkt weiterlebt? Das „Christentum" ist je nachdem, wie man das Wort verstehen will, entweder als längst vergangen zu bezeichnen oder aber als ungebrochen noch heute fortlebend. Das Erlöschen des Christentums kann also nicht der Grund sein für den Geist der Unruhe, der unsere Zeiten kennzeichnet. Nein, was zerbrochen ist, ist etwas anderes: Es ist das Weltbild, in dem sich unsere Väter und Urgroßväter sicher und beheimatet gefühlt hatten — das Weltbild des Europa des 19. Jahrhunderts. Will man ihm einen Namen geben, so kann man es das liberal-bürgerlich-christliche Weltbild nennen (einen besonders stark gekennzeichneten Ausschnitt daraus nennen die Eng-

länder „Victorian"). Dieses Weltbild allerdings ist zerbrochen, und die zwei Weltkriege haben das Ihrige dazu beigetragen, es noch viel rascher zu zerschlagen, als dies sonst vielleicht geschehen wäre. Das fühlen heute alle, auch wenn sie keine Philosophen sind. Der einfachste Mann fühlt es, daß jene Welt vorüber ist, und daß nichts anderes, jedenfalls nichts Festes an ihre Stelle getreten ist.

Diesem Zusammenbruch war hundert Jahre vorher ein anderer vorausgegangen: das Ende des aristokratischen Weltbildes des Spätbarock und Rokoko. Auch dieser Zusammenbruch war plötzlich gekommen (1789) und hatte damit eine Unruhe entstehen lassen, die weit bis ins 19. Jahrhundert hineinreicht. Es ist ein tragisches Schicksal der europäischen Menschheit, daß sie zweimal in kurzer Folge solche Einbrüche erleben mußte, daß das „bürgerliche Weltbild" des 19. Jahrhunderts nicht die Zeit, vielleicht auch gar nicht die innere Kraft hatte, sich festzusetzen, und daß wir darum aus der inneren Unrast und Unruhe, der inneren Gehetztheit nicht herauszukommen scheinen.

Es wurde schon gesagt, daß es nicht notwendig das christliche Weltbild sein muß, in dem sich Menschen beheimatet fühlen; es kann auch das irgendeiner anderen Religion oder Glaubensform sein. Selbst der Kommunismus scheint es, wenn wir manchen Berichten Glauben schenken dürfen, weitgehend erreicht zu haben, den Menschen, die unter seiner Herrschaft leben, ein neues, geschlossenes Weltbild zu vermitteln: das Weltbild des Materialismus, freilich nur durch das Mittel einer völligen Abkapselung von der Außenwelt — ein Weltbild, das anscheinend zerbröckelt, wenn erst die Menschen jener Hemisphäre mit anderen Weltanschauungen in Berührung kommen und sehen, daß es auch anderes und Besseres gibt.

Wenn es wahr ist, daß die soziale Frage nicht einfach mit sozialen Mißständen gleichzusetzen ist, dann folgt daraus, daß sie auch nicht durch die Behebung solcher Mißstände allein gelöst werden kann, ja daß diese Behebung nicht einmal das wichtigste Mittel zur Lösung der sozialen Frage ist. Dann gewinnt es aber auch auf einmal einen neuen und tieferen Sinn, wenn die Päpste immer wieder von der „Erneuerung des Geistes" sprechen. Dann wird deutlich, daß und warum das nicht etwa nur ein frommer Zusatz ist, zu dem die obersten Priester der Christenheit auf Grund ihrer Stellung verpflichtet sind, daß vielmehr dieser Hinweis auf den Geist den eigentlichen Kern der sozialen Frage trifft. Dann zeigt sich aber auch, daß die Kirche, wenn sie Tausende von Priestern auf die Kanzeln schickt, um immer und immer wieder an dem Aufbau einer neuen christlichen Weltordnung in den Menschen selbst zu arbeiten, im Grunde mehr zur Lösung der sozialen Frage tut, als sie durch alle äußeren caritativen und sozialen Einrichtungen tun könnte und tut.

Wer an der Lösung der sozialen Frage mitarbeiten will, sollte sich über diese tieferen Zusammenhänge klar sein.

II

Allerdings, der Geist allein tut es auch nicht. Gäbe es keinerlei soziale Mißstände (noch einmal: wenn so etwas überhaupt möglich ist), dann könnte es zwar immer noch einen tiefen Unfrieden in den Herzen der Menschen geben, aber dieser Unfriede könnte sich nicht auf das Gebiet des Sozialen schlagen und darum entstände auch keine soziale Frage. Es scheint ein gewisser verhängnisvoller Zirkel vorzuliegen: Der Geist kann nicht zur Ruhe kommen, bevor nicht das neue Weltbild da ist, das seinen konkreten Niederschlag in einer neuen Gesellschaftsordnung finden muß; diese neue Weltordnung aber kann nicht kommen, bevor nicht das neue Weltbild, die Idee, das Ideal da ist. Darum genügt es zweifellos nicht, das Christentum als solches zu predigen; es muß vielmehr der Raum geschaffen, es müssen die gesellschaftlichen Zustände herbeigeführt werden, die ihm unter den heutigen Verhältnissen entsprechen. Dazu ist es nötig, klar zu sehen: Welches sind die sozialen Mißstände unserer Zeit? Und: Was ist das Ziel, die neue Ordnung, die allen unseren Einzelbemühungen um Besserung vorschweben muß?

Vorkämpfer auf dem sozialen Gebiet in der ersten Hälfte und um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts, wie etwa Bischof Ketteler, mußten erst mühsam darum ringen, die wahre Natur, die Auswirkungen, die tieferen Ursachen der sozialen Mißstände zu durchschauen. Wir haben keinen Grund, deshalb mitleidig auf sie herabzusehen. Wir befinden uns weitgehend heute noch in der gleichen Lage. Neue Probleme sind auf dem sozialen Gebiet entstanden, Fragen, deren Ausmaße und Auswirkungen wir heute noch gar nicht überschauen. Versuchen wir einen kurzen Überblick, wobei wir uns auf Deutschland und insbesondere auf die westlichen Zonen beschränken. Daß der Osten noch ganz eigene Probleme hat, ist klar.

Vor allen anderen steht die Frage nach der nackten Existenz. Wovon sollen die Millionen, die auf dem engen Raum von „Rumpfdeutschland" zusammengepfercht sind, leben? Das ist die erste und vordringlichste Frage.

Es kann darauf drei Antworten geben. Die erste wurde von Verbrechern gegeben — anders kann man sie nicht bezeichnen. Sie lautete: sie sollen aussterben. Nichts anderes bedeutete der Vorschlag, Deutschland zu einem reinen Agrarland zu machen.

Die zweite Antwort wäre: Auswanderung — ein Gedanke, der von vielen ernsthaft erwogen worden ist und erwogen wird und gewiß nicht ernsthaft genug, d. h. nicht sorgfältig und behutsam genug geprüft werden kann. Denn Auswanderung von Millionen würde ohne Zweifel die

schwersten Probleme aufwerfen, sowohl für die Länder, in die die Millionen einwandern würden, wie für das Land, das, nachdem die jungen, arbeitskräftigen und begabten Menschen ausgewandert wären — denn nur diese würden für Auswanderung ernstlich in Frage kommen —, mit Alten, Krüppeln, Kranken und sonst Minderbefähigten seinen Aufstieg nehmen soll.

Die dritte, wohl nächstliegende Antwort wäre der Vorschlag, Deutschland nicht nur wieder zu industrialisieren, sondern noch stärker zu industrialisieren als zuvor. Denn es ist eigentlich eine Binsenweisheit, daß eine große Menschenzahl auf engem Raum nur dann leben kann, wenn sie hoch industrialisiert ist. Aber auch diese Antwort wird sorgsam überlegt, durchdacht und ausgearbeitet werden müssen. Zum Aufbau einer Industrie braucht es nicht nur die Zustimmung der Siegermächte und tatkräftige Unterstützung durch großzügige Bereitstellung von Kapital; es braucht auch, damit die Menschen davon leben können, Absatzmärkte. Absatzmärkte werden, wie die Geschichte lehrt, entweder durch politische Macht erzwungen — eine solche haben wir nicht — oder in jahrzehntelanger mühseliger Kleinarbeit durch fleißige Kaufleute erschlossen; so lange aber können wir nicht warten. Ferner wird zu überlegen sein, wie bei einer etwaigen raschen Re-industrialisierung unseres Volkes all die sozialen Härten des vergangenen Jahrhunderts vermieden werden können. Ist es überhaupt ein Idealzustand, ganz Deutschland mit Fabrikschloten übersät zu sehen? Ist es wünschenswert, daß jeder zweite deutsche Mensch ein Fabrikarbeiter ist?

Es wäre wohl genau zu überlegen und von Berufenen zu untersuchen, ob nicht die Lösung dieser ersten Frage in der Richtung ausgedehntester Siedlung, und zwar Klein- und Gartensiedlung, zu suchen wäre, verbunden mit dem Ausbau einer dezentralisierten Industrie, deren besonderer Schwerpunkt die Präzisionsindustrie wäre, also eine Form von Fertigwarenherstellung, für die der deutsche Arbeiter besondere Eignung mitzubringen scheint und die auch ohne scharfen Konkurrenzkampf Absatz finden würde, weil sie in anderen Ländern weniger betrieben wird.

Es sei hier nur hingedeutet auf die Größe dieses Problems und auf die Richtung, in der die Lösung allenfalls zu suchen wäre. Nicht auf die Lösung der sozialen Frage kommt es ja in diesen Zeilen an, sondern darauf, zu zeigen, worin die Frage eigentlich besteht und wo die Probleme liegen.

Hinter dieser ersten Frage nach der Existenzgrundlage stehen dann die sozialen Mißstände im engeren Sinn des Wortes. Karl Marx hat ohne Zweifel das Verdienst, den Mißstand seiner Zeit richtig gesehen zu haben, wenn er sagte, die menschliche Gesellschaft zerfalle in zwei Hälften: hier Arbeitgeber, dort Arbeitnehmer (Expropriateure, wie er

sagte, und Expropriierte). Zwischen beiden stehe als trennende Linie der Arbeitsmarkt. Wenn es zur Zeit von Marx nur eine solche Trennungslinie gab, so gibt es heute deren viele. Einige von ihnen sind zeitbedingt, wie die von Stadt und Land; von Sachwertbesitzern und bloßen Geldwertbesitzern; von Schwergeschädigten und durch irgendeinen glücklichen Zufall Mindergeschädigten und andere mehr. Die Währungsreform und besonders das geplante Lastenausgleichgesetz werden suchen, einige dieser Gegensätze zu überbrücken. Das Gegensatzpaar Stadt-Land allerdings ist besonders tiefgreifend und ernst und wird durch diese Maßnahmen allein wohl nicht aus der Welt geschafft werden. Auch die Handhabung des Marshallplanes wird entweder zur Minderung oder zur Verschärfung dieses Gegensatzes vieles beitragen, je nachdem die Verteilung der Güter und die Verzollung so geregelt wird, daß sie den berechtigten Wünschen beider Teile Rechnung trägt oder nicht.

Außer den zeitbedingten und vielleicht vorübergehenden Trennungslinien gibt es aber auch solche, die sich nicht durch die Maßnahmen der nächsten Zukunft werden überwinden lassen.

Da ist einmal die alte Trennung zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern. So falsch es wäre, die Arbeiterfrage allein als die soziale Frage anzusehen, so falsch wäre es, sie zu übersehen. Denn es ist wieder nur zeitbedingt, daß diese Frage — wenigstens bis zur Währungsreform — noch verschleiert schien. Der Zustand des „Proletariats", d. h. die ungesicherte Existenz, die noch unsicherer ist als die des Beamten und des selbständigen Gewerbetreibenden (sicher ist freilich heute niemand), bleibt bestehen. Diese Unsicherheit der Existenz wird auch nicht behoben durch Sozialisierung (ob eine solche nun erstrebenswert ist oder nicht), noch weniger durch Verstaatlichung der Produktionsgüter (die den Arbeiter erst recht in Abhängigkeit und Sklaverei stürzen würde), auch nicht durch das Mitbestimmungsrecht (wiederum, ohne damit etwas sagen zu wollen, ob und wie ein Mitbestimmungsrecht eingeführt werden soll); eigentlich behoben wird sie nur auf dem Weg, den schon Leo XIII. und wiederum Papst Pius XI. gewiesen haben: durch die „Entproletarisierung", d. h. die Existenzsicherung auf dem Wege über den gerechten Lohn, den Familienlohn und letztlich den Besitz eines eigenen Heimes und eines eigenen Stückes Grund und Boden. Sollte die Entwicklung dazu führen, daß Deutschland wieder stärker industrialisiert wird, dann würde mit allen Kräften dahin zu wirken sein, daß neben den anderen Maßnahmen sozialgesetzgeberischer Art besonders dieses wesentliche Kernstück christlicher Soziallehre verwirklicht wird: ein freier Arbeiter, der mit seiner Hände Arbeit so viel verdient, daß er und seine Familie mit der Zeit zu einer krisengesicherten Existenz gelangen kann.

Eine andere Trennungslinie, die nicht in Kürze überwunden werden wird, ist die zwischen Altbürgern und Neubürgern. Es steht ohne Beispiel in der uns bekannten Geschichte zivilisierter Völker da, daß Mil-

lionen von Menschen von dem Lande, auf dem ihre Vorfahren seit Jahrhunderten gesessen hatten, vertrieben und in ein anderes Land „hineingepumpt" wurden. Darum können wir die Folgen einer solchen Tat noch gar nicht abschätzen. Es ist nicht richtig zu sagen, daß hier Deutsche zu Deutschen geschickt worden seien. Es sind Ostdeutsche, Sudetendeutsche, Ungarndeutsche, Balkandeutsche zu West- und Norddeutschen geschickt worden, d. h. zu Menschen, die eine andere Mundart reden, zu Menschen, mit anderen Gewohnheiten, Traditionen, Temperament, ja sogar vielfach anderer Kleidungsweise. Was soll mit diesen Millionen geschehen? Ist es richtig, sie unter sich zusammenzufassen? Ist es richtiger, sie so zu zerplittern, daß sie von der Stammbevölkerung aufgesogen werden? Oder ist es richtiger, sie immer wieder auf eine spätere Rückwanderung zu vertrösten? Jedenfalls kann von der sozialen Frage unserer Zeit nicht geredet werden, ohne diese ganz neue soziale Not zu berücksichtigen; sicher ist, daß eine befriedigende Lösung erst dann gefunden wird, wenn man diese Menschen nicht wie tote Zahlen behandelt, sondern als das, was sie sind: Menschen, fühlende Menschen, und Menschen, die einen Anspruch auf Gerechtigkeit haben!

Dieser vielfachen Zerrissenheit stellt die christliche Soziallehre den Gedanken der berufsständischen Ordnung oder der „Leistungsgemeinschaften" gegenüber, also den Gedanken einer vertikalen Gliederung und Ordnung der Gesellschaft.[1]

Das eigentliche und bezeichnende soziale Übel des 20. Jahrhunderts, im Gegensatz zum 19., ist jedoch nicht so sehr die Zerreißung als vielmehr die Vermassung der menschlichen Gesellschaft.

Was heißt Vermassung? Es ist dies eine Zeiterscheinung, die sich auf allen Lebensgebieten verfolgen läßt.

Zunächst auf dem Gebiete der Politik. Wir leben nicht mehr in der Zeit, in der die Politik von einzelnen Herrscherpersönlichkeiten und einem kleinen Kreise ausgewählter Staatsdiener gemacht wird. Das Wahlsystem bringt es mit sich, daß die große Zahl der Stimmen die Richtung der Politik bestimmt oder doch entscheidend beeinflußt. Wer daher den Ehrgeiz hat, eine führende Rolle in der Politik zu spielen, der muß heute — so wie er früher vielleicht einem Herrscher schmeicheln mußte — die größtmögliche Zahl von Stimmen zu gewinnen suchen. Wird es ihm dabei vor allem auf die Aufklärung der Massen, auf ihre Erziehung zu selbständigem Denken ankommen, oder vielmehr auf möglichst zugkräftige Schlagworte? Und haben wir auf dem Gebiete der Politik nicht

[1] Vgl. v. Nell-Breuning: „Um die berufsständische Ordnung" in dieser Zeitschrift, April 1948; ferner vom gleichen Verfasser „Berufsständische Gesellschaftsordnung" in „Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik", (Freiburg, Herder) Heft I, und „Berufsständische Ordnung", in „Lehrbriefe der Arbeitsgemeinschaft katholischer Laienwerke", Frankfurt a. M.

tatsächlich die große Masse auf der einen Seite und auf der anderen Seite die Einzelnen — Drahtzieher vielleicht —, die diese Massen lenken? Nur so war doch wohl die großartigste Erfindung unseres Jahrhunderts, das „Einparteiensystem" der totalitären Staaten, möglich.

Die Wirtschaft wird nicht mehr von einzelnen, vielleicht brutalen, vielfach auch genialen Köpfen geleitet, wie es im Aufstiegszeitalter der technischen Entwicklung diesseits und jenseits des Ozeans der Fall gewesen ist. Mit dem Anwachsen der Betriebe haben diese sich immer mehr verkartellisiert und zu Riesengebilden zusammengeballt, in denen der einzelne Wirtschaftler immer weniger, das anonyme Kapital immer mehr zu sagen hat. Sollte aber die Entwicklung wirklich zur Verstaatlichung der Wirtschaft führen, wäre sie dann nicht noch mehr entpersönlicht, d. h. zum Werkzeug einzelner und zwar wirtschaftsfremder, politischer Menschen geworden? Auch hier geht der Weg von der freien, einzelnen wirtschaftenden Persönlichkeit zur Vermassung der Wirtschaft.

Vermassung treffen wir aber ganz besonders auf gesellschaftlichem Gebiet, als soziologische Vermassung. Wir haben es schon fast vergessen, daß es vor gar nicht langer Zeit bei uns noch klar geschiedene Stände gegeben hat, daß schon die Kleidung die Bäuerin von der Bürgersfrau und diese von der adeligen Dame unterschied. Heute sind fast alle äußeren Unterschiede verschwunden. Mode und Standardisierung haben alle individuellen Unterschiede eingeebnet. Das Auto — um nur ein besonders augenfälliges Beispiel herauszugreifen — wurde vor 1914 von manchen Firmen noch genau so auf persönliche Bestellung und entsprechend nach persönlichen Wünschen und Angaben gemacht wie früher die Kaleschen. Mercedes-Benz hat sich noch lange bemüht, wenigstens Typen einer ausgeprägt individuellen Eigenart herauszubringen. Schließlich mußte auch diese Firma zum Mercedes-Heckwagen übergehen, und heute fährt man im „Volkswagen". Die dritte Klasse der Eisenbahn ist zur Einheitsklasse geworden, die Frau des Ministers zieht sich nicht wesentlich anders an als ihr Dienstmädchen, und im Straßenbild fällt die Bauersfrau aus dem Osten auf, die sich noch anders kleidet als alle anderen. Wie die individuellen Unterschiede sich verwischt haben, so auch die Grenzen zwischen den verschiedenen Schichten der Bevölkerung. Nicht als ob es zwischen arm und reich keinen Unterschied mehr gäbe; den wird es immer geben. Es gibt kein Volk, in dem es keine Ober-, Mittel- und Unterschicht gäbe. Aber die Grenzen sind nicht mehr fest, sondern fließend. Ununterbrochen steigen die einen auf, sinken die andern ab. Wenn es Zeiten gab, in denen das Übel darin lag, daß sich die Grenzen zwischen den Schichten so sehr verhärtet hatten, daß auch für Tüchtige keine Aufstiegsmöglichkeit mehr gegeben war, so liegt es heute darin, daß es überhaupt keine Grenzen und damit überhaupt kein festes Gefüge des Gesellschaftskörpers mehr gibt. Es gibt fast nur mehr gleichförmige Masse.

Die gleiche Erscheinung zeigt sich auch auf dem Gebiet der Kultur. Es gab einmal eine Fürstenkultur (Romanik), eine Ritterkultur (Gotik), eine bürgerliche Kultur (Renaissance), eine höfische Kultur (Barock), eine Adelskultur (Rokoko). Das heißt, es gab bestimmte kulturtragende Schichten. Heute gibt es angeblich nur mehr eine „Volkskultur". Angeblich trägt das Volk die Kunst. Aber wenn man sich die Kunst von heute ansieht, muß man dann nicht sagen, daß es vielleicht noch nie eine so volksfremde Kunst gegeben hat wie heute, wo etwa Erscheinungen wie „Surrealismus" oder „Gegenstandslose Kunst" als letzte Errungenschaft gepriesen werden? Volk kann eben allenfalls noch Träger der Kultur sein, die Masse aber nicht. So kommt es, daß weithin eine ganz dünne, ständig wechselnde, vielfach wurzellose, volksfremde Intelligenzschicht zur tatsächlichen Trägerin der Kultur geworden ist.

All das findet seinen Ausdruck in dem Mangel an „Persönlichkeiten", an dem unsere Zeit leidet. Auf dem Gebiete der Graphologie hat Klages darauf hingewiesen, wie tief das heutige durchschnittliche „Niveau der Handschrift" gesunken ist, verglichen etwa mit dem der Menschen der Renaissancezeit. Vermassung auf allen Gebieten!

Es braucht nicht ausgeführt zu werden, daß dieses Phänomen der Vermassung eines der schwersten sozialen Übel unserer Zeit ist. „Die Masse, wie Wir sie soeben gekennzeichnet haben, ist der Hauptfeind der wahren Demokratie und ihres Ideals von Freiheit und Gleichheit", sagt Papst Pius XII. in seiner Weihnachtsansprache von 1944. Es genügt, auf die Vermassung der Spätantike und ihre Folgen hinzuweisen, um zu erkennen, daß diese Vermassung das Ende der abendländisch-christlichen Kultur bedeuten könnte.

Demgegenüber genügt es aber nicht, die Erziehung selbständiger Persönlichkeiten zu verlangen. Vermassung ist ein soziologisches Problem, nicht nur ein rein individuelles. Darum genügt es nicht, einzelne selbständige Persönlichkeiten heranzuziehen — so notwendig das auch ist —, sondern es kommt darauf an, soziale Institutionen zu schaffen, die diese Persönlichkeiten zusammenfassen und auf den Platz führen, der ihnen gebührt. Das ist das Problem einer gesunden Oberschicht und darüber hinaus das Problem einer vertikalen Neugliederung der menschlichen Gesellschaft, das nicht weniger wichtig und dringlich erscheint als das der horizontalen.

So sind die sozialen Mißstände von heute, die zusammen mit dem Geist sozialer Unruhe und Unrast die soziale Frage unserer Zeit ausmachen, weit umfassender als früher, zum Teil ganz neu. Die soziale Frage ist die Frage, wie alle diese vielen Teilprobleme im Lichte einer höheren Weltschau und aus ihrer Kraft zu einer neuen Weltordnung gefügt werden können, in denen die Menschen sich wenigstens einigermaßen wieder befriedet finden können.

Daß dazu neben und über aller Teilarbeit ein Ideal, eine Idee als Ziel vorschweben muß, ist klar. Es ist nicht wahr, daß die materiellen, die wirtschaftlichen Gegegebenheiten einer Zeit die Ideen hervorbringen. Niemand hat das besser widerlegt als Marx selbst. Denn ihm schwebte sehr wohl eine Idee vor. Er sah vor sich das Idealbild der menschlichen Gesellschaft, und dieses immer noch nicht erreichte Idealbild war es, das seine eigene Tätigkeit und die seiner Nachfolger bestimmte: die klassenlose Gesellschaft. Die Tragik ist nur, daß eine klassenlose Gesellschaft kein wahres Idealbild ist, sondern eine Utopie. Es gibt keine klassenlose Gesellschaft und wird niemals eine geben. Dem widersetzt sich nicht diese oder jene Wirtschaftsordnung, sondern die Natur des Menschen selbst. Immer wird es z. B. eine Oberschicht geben; die Frage ist nur, wie sie gebildet wird und wer sie bildet. Rußland bietet dafür den deutlichsten Anschauungsunterricht. Das war es ja, was André Gide so tief enttäuschte[2], als er bei seinem Besuch im marxistischen Paradies feststellen mußte, daß es hier genau so wieder eine Aristokratie gab wie im zaristischen Rußland, nur mit anderen Namen und Personen.

Das wahre Ziel kann immer nur sein: wohlgeordnete Vielheit. Der Weg dahin aber wird nicht irgendein doktrinäres Apriori sein, das sich von vornherein auf dieses oder jenes bestimmte Gesellschaftsbild festlegt und dieses auf Biegen oder Brechen anstrebt. Geschichte ist Fluß. Worauf es ankommt, ist, diesen Fluß nicht sich selbst oder andern zu überlassen. Je mehr uns bei der Behandlung jedes Teilproblems der sozialen Frage dieses Idealbild wohlgegliederter Vielheit vor Augen schwebt, je mehr die Grundsätze wahrer Ordnung dabei zur Anwendung gelangen, desto mehr wird das Gesamtbild der Zukunft sich diesem Idealbild nähern.

Die Grundsätze wahrer Ordnung aber lassen sich an den Geboten des Dekalogs ablesen, der ja nichts anderes als geoffenbarte Naturordnung ist: Geist der Unterordnung (4. Gebot) im Gegensatz zum Geist der Empörung; Gerechtigkeit (7. Gebot) im Gegensatz zu Ausbeutung und Willkürherrschaft; Eintracht (5. Gebot) im Gegensatz zu Klassenhaß und Völkerhaß; endlich Religion (1.—3. Gebot) im Gegensatz zu materialistischer Gottlosigkeit.

Je mehr diese Grundprinzipien sich durchsetzen, desto eher wird die Gärung unserer Zeit überwunden werden, um zu einer neuen, wohlgeordneten Einheit in einer neuen Vielheit zu gelangen.

---

[2] André Gide: „Retour de l'URSS"

Erweiterung des dichterischen Raumes?

Von HUBERT BECHER S. J.

Der Versuch, auf Grund einer Zusammenschau der wichtigsten Romandichtungen des letzten Jahrzehnts ein Urteil über die Strömungen des Geistes der Zeit zu gewinnen, erscheint auf den ersten Blick wie eine Versuchung. Sie befällt fast notwendig jeden, der inmitten der Unordnung der Gegenwart noch an einen Sinn und eine Zielrichtung unseres geistigen Lebens glaubt. Zusammenbruch und Zeitenwende sind Worte, die jedem auf die Lippen kommen. In ihnen verspüren wir das Erschrecken über unser Schicksal und die Hoffnung auf eine bessere Zukunft. Beide Empfindungen erstarken und klären sich, wenn man sich ein Herz faßt, die bittere Wirklichkeit ganz aufzunehmen und sie auf ihre letzten Wurzeln zurückzuführen. Man entdeckt dabei das Keimhafte und Fruchtbare neuer Kräfte, die sich aus Trümmern, aus Verwesung und Asche zum Licht emporzuringen anschicken.

Die Dichter als Künder und Gestalter des Geistes oder der Geister der Zeit gehen immer dem Nachdenken und der Prüfung voraus und rufen nach bewußter Deutung ihrer Ahnungen und Gesichte. Die in uns aufstehende Versuchung kann darum keine Verführung zum Bösen sein; sie ist Sehnsucht und Hoffnung. Wer ihr Raum gibt, hat sich nur zu fragen, ob er nicht mit unzulänglichen Mitteln an sein Werk geht, ob er nicht zufällige Erscheinungen in eine Einheit fügt oder ein Ganzes zu schaffen unternimmt aus einer zufälligen Summe von Einzelheiten, wobei er Wichtiges übersieht oder vergißt.

Wir wollen diese Gefahr auf uns nehmen in dem — wohl nicht unberechtigten — Gefühl, daß die Betrachtung zeitgenössischer Dichtungen uns zu einer Reihe von Erkenntnissen führt, die in ihrer Gesamtheit doch ein einheitliches Bild aus Licht und Schatten formen.

Die Romandichtung soll im Vordergrund unserer Betrachtung stehen; Drama und Lyrik werden im Hintergrund bleiben und nur nebenbei berücksichtigt werden. Denn wenn der Roman auch nicht immer Höhepunkte künstlerischer Formung erreichte, so hat er doch stets den Anspruch erhoben, die Breite des Lebens einzufangen und zur Darstellung zu bringen.

Der erste Eindruck, den die erzählende Literatur der Gegenwart erweckt, ist der des Zufälligen und Chaotischen. Nur verhältnismäßig wenige Bücher von Rang sind erschienen. Mann, Werfel, Hesse, Wiechert, Langgässer, Gertrud von le Fort wurden am meisten gelesen. Eine Fülle von Übersetzungen, aus dem Englischen vor allem, kommen hinzu, aber diese sind doch wohl mehr zufällige Günstlinge einer erst mühsam in Gang kommenden Verlagstätigkeit. Wenn sie so zahlreiche Leser finden, wirkt dabei nicht nur der Mangel an Büchern mit und nicht nur die in

den politischen Verhältnissen begründete Neugier. Der deutsche Leser findet sich bei Hemingway, Wolfe usw. merkwürdig nahe angesprochen.

Der amerikanische Roman der Gegenwart gehört auch uns, wie im 19. Jahrhundert die nordische und russische Dichtung. Er verdiente eine eigene und eingehende Würdigung.[1] Mag auch die geschilderte Welt in ihrer Großräumigkeit, in der jungfräulichen Urkraft ihrer Natur, in der Rücksichtslosigkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse unsere Ordnungen und Unordnungen übersteigen, ein wesentlicher Unterschied zu unserer Lage besteht nicht. In der Form der Darstellung ist die amerikanische Prosadichtung europäischen Vorbildern (Proust, Joyce) verpflichtet, die auch ihre deutschen Nachahmer gehabt haben (z. B. Döblin). Der nüchterne, entsetzlich krasse Realismus ist jedoch in Amerika weniger die Folge einer gewissen Übersättigung an der höheren Kultur, sondern der Ausdruck barbarischer Gesundheit. Der erste, stärkste Eindruck der Romane ist der einer unbedingten Echtheit und Wahrheit. Das Vitale steht im Vordergrund. Das Unruhig-Flutende des Lebens, der Kampf, der Genuß, die Herrschaft der Maschine, das Elend der Massen, der Wirbel der Besitzverhältnisse, die ungezügelte Leidenschaft, die maskenhafte Hohlheit des Fassadenmenschen — und wieder das lebendige Vertrauen auf das Wachsen in Natur und Menschenwelt, die Sehnsucht nach einer sittlichen Ordnung —, dies alles findet seine Darstellung. Die Härte des Lebens, wie sie etwa Hawthorne schilderte, ist geblieben, aber wie weit entfernt ist man von jener ethischen und psychologischen Folgerichtigkeit, die im „Scharlachroten Buchstaben" ein menschliches Drama ablaufen läßt und im Sieg der Gerechtigkeit befriedigend endet.[2] Und dennoch wird der Leser gebannt durch die innere seelische Echtheit der Hemingway, Faulkner, Steinbeck, dos Passos usw., die den Schein entlarvt und auch kein metaphysisches Gebäude errichtet, weil es nicht in der Wirklichkeit vorhanden ist.

Dies scheint uns der Kern jener Dichtung zu sein: Das Chaos, die Not, der Schrei des unerlösten Menschen wird sichtbar und hörbar. Jene Welt steht auf der Stufe der Adventszeit vor der Geburt Christi. Man ruft, daß die Wolken herabtauen und die Erde sprieße. Gewiß sind

---

[1] Vgl. Joseph Warren Beach, Amerikanische Prosadichtung 1920—1940. (351 S.) Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1947. Das Buch gibt eine überaus ansprechende, wahrhaft menschliche Würdigung der hervorragendsten Dichter und Dichtungen der Vereinigten Staaten. Es sucht nicht die im luftleeren Raum geltenden philosophischen oder ästhetischen Gesetze festzustellen; wichtiger ist dem Verfasser, herauszuarbeiten, wie die amerikanische Seele, bedrückt und herausgefordert durch die Macht der landschaftlichen, wirtschaftlichen und kulturellen Kräfte und Verhältnisse, dem Zweifel und der Verzweiflung unterliegt oder sich über sie zu erheben und zu sich selbst zu finden sucht. Dabei ist es nicht der kleine oder mittelmäßige oder große Einzelne, von dem ein Dichter zu sagen weiß. Vielmehr ist es die menschliche Gemeinschaft, die im Kampf mit der Natur, im breitesten Sinn der Materie, steht.

[2] Nathanael Hawthorne, Der scharlachrote Buchstabe. (290 S.) Karl Alber, München 1947.

Kirchen da und Kirchendiener, aber es geht kein Segen von ihnen aus und keine Erlösung. In besonderen Stunden beten die Menschen, rufen nach Gott, beteuern, seinen Willen tun zu wollen, wenn er sie von ihrer Qual befreit. Wenn etwa der grausame Tod sein zerstörendes Werk getan hat, bricht die Verlassenheit aus; man ruft gegen einen verschlossenen Himmel und — erstarrt: „Es war, als ob man einer Statue Lebewohl sagt. Nach einer Woche ging ich hinaus und verließ das Krankenhaus und ging im Regen ins Hotel zurück.“[3]

Es ist in der Tat so, als ob Christus nicht erschienen wäre. Das Schicksal herrscht, jenes fatum, das jeden befällt und auch die menschliche Gesellschaft blind mit sich fortreißt. Die seelische Kraft, der Blick für die Wahrheit, der Sinn für die Gerechtigkeit, das instinktive Vertrauen auf einen Sinn des Lebens ist noch in der Menschenwelt. Wie die ewige Natur immer wieder blüht und Früchte bringt, greift auch der Mensch seine Werke an, bezwingt er in der Technik die Kräfte der Welt, entfaltet er in der Liebe die Schwingen der Freude und Beseligung, eignet er sich in Wissenschaft und Forschung die geistigen Güter der Menschheit an. Aber er findet kein Genügen. Vielleicht begegnet ihm in einer Gnadenstunde die Erzählung von dem reichen Jüngling im Evangelium, liest er das Wort, daß man, um vollkommen zu sein, alles verkaufen und Ihm nachfolgen müsse. Aber der dem Reichtum des Diesseits Verfallene hat Augen und sieht doch nicht, hört und versteht doch nicht.

Das ist das Erschütternde, was uns der amerikanische Roman vermittelt: daß im 20. Jahrhundert nach Christi Geburt Christus doch noch nicht geboren ist. Wenn jene Dichter dies mit einer solchen Echtheit aussprechen, dann sind sie in Wirklichkeit auch die Diagnostiker unserer europäischen Kultur. Daraus erklärt sich ihre Wirkung auf uns, eine Wirkung, die schon Nachahmer auf den Plan ruft. Daß im Theater der gleiche Geist lebt, ist verständlich. Auch hier begegnet uns die scharfe, nüchterne, mitleidlose Analyse, die das Abgründige des Herrn Gerstenberg und aller seiner Zeitgenossen bis zum General des Teufels ans Licht bringt.

Wir möchten die Erschütterung, die von hier ausgeht, nicht als Untergang und Zusammenbruch werten. Uns scheint jene unbedingte Echtheit und Treue die notwendige Voraussetzung einer Zukunft zu sein, in der die kranken und verwundeten Kräfte des natürlichen Lebens ihre Erlösung finden.

Im äußersten Gegensatz zur amerikanischen Dichtung steht der idealistische Kulturroman, wie ihn etwa Thomas Mann und Hermann Hesse pflegen. Thomas Mann, dessen Faustbuch uns noch eingehend beschäftigen wird, hat in seiner „Lotte in Weimar“ den geistigen Ahnen beschworen, in dessen Zeichen noch heute diese Dichtung steht. Der allseitige Mensch

[3] Ernest Hemingway, In einem andern Land, Schlußsatz.

eines edlen Humanismus, die Humanität als System ist der Inhalt, auch wenn abseitige Menschen, Karikaturen, Trümmer, selbst Zerstörer des Menschlichen geschildert werden. Die psychologische Wissenschaft hat diese Dichter gelehrt, alle, auch die feinsten Seelenregungen zu erspüren. Mit Vorliebe sogar werden jene halben Empfindungen, jene Ahnungen, in denen sozusagen das Reinmaterielle noch auf dem Übergang zum Vitalen ist, wo das Vitale in das Animalische und dieses ins Geistige mündet, dargestellt. Keine ferne Kultur, kein geistiges Gebiet bleibt dem Dichter fern. Der ganze Besitz der europäischen Menschheit wird hineingezogen. Selbst die Mathematik und Musik werden dem Wort unterworfen und durch das Wort zugänglich. Die Sprachgewalt im Sinne des Könnens paßt sich jeder einzelnen Gestalt, jeder einzelnen Zeit an. An der Meisterschaft, mit der etwa Mann die Zeitgenossen Goethes beschwört, mit der er ihn selbst wie seinen Kammerdiener in der größten Intimität, als Geheimrat, mit seinem weisen und zugleich verzichtenden Herzen zu Papier bringt, kann niemand zweifeln. Aber er bringt ihn eben, nach unserer Überzeugung, zu Papier. Seine hohe Stilkunst wird Manier. Der humane Mensch ist hohl, voll leerem Pathos. Man schaut in das Innerste, spürt, daß er so gewesen sei, gesteht, daß es sich um eine Leistung der Wortkunst handelt, wird sich bewußt, daß der autonome Mensch ein Mikrokosmos sei, aber am Ende steht doch eine Enttäuschung: die Unfruchtbarkeit einer in sich geschlossenen Welt. Im wohldurchwärmten Zimmer, dessen Schmuck reiche Kostbarkeiten aus allen Zonen und Jahrhunderten sein mögen, läßt sich diese Literatur genießen. Aber wie welk wird sie, wenn man nur einen Augenblick die frühlingsreiche Natur sieht, nur einmal sich von Wintersturm durchbrausen, von einem Regenguß durchnässen läßt! Ein Gang durch die Trümmer einer kriegsdurchtobten Stadt, durch die Hallen einer Fabrik, die Halden des Kohlenreviers, nur einmal eingekeilt sein in die Massen der Arbeiter, die ihre Arbeitsstätten verlassen oder den Vorortzügen entsteigen, nur einmal dem Spiel der Kinder zusehen, die halb zerlumpt sich am Sandhaufen vergnügen — und man wird den Abstand inne, der die Welt dieser Dichtung von der Wirklichkeit scheidet. Und dies trotz der Anerkennung ihres Realismus, ja Naturalismus, ihrer geistigen Fülle und Gestaltungskraft.

Daß dieser Humanismus in den besten Werken und in den einsichtigsten Dichtern nicht mehr recht an sich selbst glaubt, kann das Glasperlenspiel Hermann Hesses (vgl. diese Zeitschrift 142 [1948] 146 ff) beweisen. Aber auch in andern Dichtungen tritt diese Müdigkeit zutage. Die andere Form des Humanismus, die sich mehr auf das Instinktive und Irrationale gründet, wie etwa bei Ernst Wiechert, zeigt nicht minder einen Pessimismus, der die stoische Gelassenheit des einfachen Lebens als Täuschung erkannt hat und dem Untergang der Jerominkinder als unausweichlichem Geschehen im Gang des blinden Schicksals zuschaut.

Die höchste Idee dieser Weltanschauung ist eben die reine Menschlichkeit, die im äußeren, mindestens aber im inneren Sieg sich selbst genug ist. Sünde und Schuld sind Unglück; das Böse ist da, es wirkt als Anreiz auf die wahren und eigentlichen Kräfte der Menschen und der Welt. Ihren deistischen Ursprung kann diese Anschauung nicht verleugnen; vielfach ist sie sogar zum Atheismus des in sich geschlossenen Einzelwesens oder der menschlichen Gesellschaft geworden. Nunmehr erleben wir, wie sich das Prunkgewand, das die deutsche Klassik und der Idealismus um den Menschen zu legen begannen, allmählich in seine einzelnen, noch vielfach gleißenden Fäden auflöst und zu Staub wird. Die Gegensätze berühren sich: Das unerlöste Menschentum, das von Amerika uns in der Dichtung nahegebracht wird, begegnet der Untergangsstimmung des Abendlandes.

Inmitten dieses Zerfalls erscheint nun in Romanwerken auf einmal eine Welt, die über das Naturhafte und Reinmenschliche hinausragt. Das Dämonische und das Göttliche werden wieder entdeckt. Während man vor einigen Jahrzehnten noch versuchte, das Böse wie das Außerordentliche der Begnadung psychologisch zu erklären und auf geheime, mythische Kräfte zurückzuführen (vgl. Scholz, Kolbenheyer, Schmid-Noerr usw.), beginnt man es wieder als eigenständige, bedrohende oder heilende, verderbliche oder beglückende übermenschliche Macht zu erkennen, die in den Bereich dieser Welt eingreift und sie verwandelt.

Die Ursprünge dieser Anschauungen mögen in der russischen Dichtung und Spekulation liegen. Soviel wir wissen, gelangten sie zuerst in Frankreich zu reiner Formung. Ein Buch wie „Die Sonne Satans“ kann als Beweis gelten. Das Böse ist eine außer und über dem Menschen stehende Gewalt, die eine irgendwie als Person gefaßte Quelle hat. Indem sich der Mensch gegen den Dämon wehrt und dabei die Hilfe eines wirklichen und wirkenden Gottes erfährt, gestaltet sich der Mensch, erscheint die Erde als Wohnort von Sündern und Heiligen im christlichen Sinn. Bernanos und Claudel sind die hervorragendsten Zeugen einer neuen Begegnung von Natur und Übernatur, von Himmel und Hölle auf dem irdischen Schauplatz.

Das Eigentümliche und Neue der dichterischen Gegenwart auch in Deutschland ist damit bezeichnet.

In dem „Lied von Bernadette“ hat Franz Werfel es unternommen, das wunderbare Geschehen von Lourdes mit den Augen eines Gläubigen zu sehen und darzustellen. Das Wunder im strengen Sinn des Wortes wird Wirklichkeit. Der jüdische Dichter, der schon früher den Realismus als Innerlichkeit gefordert und sich zum Glauben an einen wahrhaftigen Gott bekannt hatte, der eine Zeitlang sich sogar ernst mit dem Gedanken trug, katholisch zu werden, schrieb sein Werk als Gabe der Dankbar-

keit für seine Rettung in der Not des Krieges. Es wurde kein Preisgedicht für einen Menschen, sondern ein Lob Gottes und seiner Offenbarungen. Die meisten Leser werden als Höhepunkt seiner Leistung dabei die Tatsache sehen, daß er hier den Einbruch des Göttlichen in den durch den schlichten Alltag begrenzten Menschen und in die äußere Gesetzmäßigkeit des natürlichen Ablaufs der Dinge schildert. Die rein persönliche Erfahrung eines unbedeutenden Mädchens bezwingt die ganze Umgebung, die kirchlichen und weltlichen Kreise. Nicht seine seelische Kraft, nicht die Macht der Suggestion bewirkt diese Veränderung, sondern die übernatürliche Tatsache, die wunderbare Erscheinung der allerseligsten Jungfrau in der Felsenhöhle von Massabielle. Dabei mögen, wie gesagt, die meisten Leser stehenbleiben. Uns selbst scheint die höchste Leistung des Dichters darin zu bestehen, daß er schildert, wie die kleine Bernadette über das Außerordentliche des Wunders wahrhaft hinauswächst in die Ordnung der Kirche, in die Verborgenheit des Klosterlebens, in das dunkle Opfer des Glaubens und der demütigen Hingabe an Gott. Die Menschlichkeiten kirchlicher Organisation, die Begrenztheiten religiöser Formen hüllen das eigentliche Geheimnis der sichtbaren Welt, das eigentliche Wunder dieser Erde ein: die Begegnung Gottes mit der menschlichen Seele im Mittler zwischen Himmel und Erde, dem Gottmenschen Jesus Christus.

Als zweites Beispiel sei „Das unauslöschliche Siegel" von Elisabeth Langgässer genannt. Die sprachlich ebenso verschwenderische wie zügellose Dichterin erzählt von einem Menschen, der aus rein äußeren Gründen sich taufen läßt und damit in die objektive Gemeinschaft der Kirche eingeführt wird. Nunmehr ringen um seine Seele Gott, dessen unauslöschliches Siegel ihr eingeprägt wurde, und der Dämon der Weltverfallenheit, des Genusses, der Gier, der Gewalt und des Selbstbesitzes. Ein reines und geläutertes Kunstwerk können wir das Buch nicht nennen, dafür unterliegt Langgässer zu sehr dem Ansturm ihrer Bilderfülle, dem Hang zum Grausigen, Verführerischen und Gemeinen. Schließlich kann auch der Vorwurf nicht unausgesprochen bleiben, daß trotz der Beschwörung einer hl. Theresia von Lisieux oder eines hl. Benedikt Labre die Endsicht in der Anonymität gipfelt, während doch gerade die Gnade Schöpferin der wahren Persönlichkeit ist. Dabei bleibt bestehen, daß Gott und sein Widerpart als Mithandelnde eines irdischen Geschehens erscheinen, dem gerade sie — nicht die Kräfte der Natur und des Menschen — die eigentliche Gestalt geben.

Das ganze Werk der Gertrud von le Fort wird in seinem Sinn erst dann verstanden, wenn die übernatürliche und die natürliche Welt in eins gesehen werden. Erst beide zusammen machen den Schauplatz des Lebens aus. Die reine Humanität, die aus den Ruinen der Antike immer wieder neu sich formt, die Dynamik der Erdenkräfte, die Eingrenzung des Menschen auf sein, ach so halbes und unfertiges Ich, sind zwar Teil-

möglichkeiten des Weltbegreifens. Sie sind auch voll glühender Leidenschaften und berückender Fülle. Die versucherische Lockung des Bösen, daß dem Menschen „alles" gegeben werde, besteht fort. Aber ihr Ende ist der Tod, der keine Auferstehung kennt, selbst wenn er in Schönheit kommt. Überdies ist es das Anliegen der Dichterin, zu zeigen, daß der gnadenhafte Mensch eine den Nächsten erlösende Aufgabe hat. Der Irrtum und der Einfluß des Bösen soll auch in andern, in der Menschengemeinschaft gebrochen werden, durch das Opfer der Selbsthingabe, die nach dem Vorbild und in der Kraft der gekreuzigten Liebe Jesu Christi immer neu geleistet werden muß. Dies geschieht zwar im Einzelmenschen und durch den Einzelmenschen; er erscheint aber immer als Glied der Gemeinschaft, als Kind der Kirche, als Bürger des Reiches Gottes. Die Vollendung der Welt in der Erlösung des Menschengeschlechtes und der immer neuen Ankunft des Reiches ist eine Kette der Kämpfe, der Opfer und Siege.

Wer die Lage der Dichtung von heute überblickt, wird mit Recht von einer Erweiterung des dichterischen Raumes sprechen können. Stärker als je zuvor treten uns der echte Ruf der unerlösten Menschen im Realismus und Naturalismus der amerikanischen Romane, das Scheitern des sich selbst vergöttlichenden Menschen entgegen. Sie alle umfaßt die opfernde Liebe des Gläubigen, der, zwischen Himmel und Hölle gestellt, die Bedrohung des Bösen und die werbende Kraft und Erhöhung durch die Gnade sieht. Bedeutungsvoll ist dabei, daß in dem Realismus der Menschen des Advents der einzelne wie von der Flut des Schicksals fortgetrieben, ganz in der Gesellschaft aufgeht, im Idealismus der humanitären Dichtung der einzelne zwar als letztes Ziel gesehen wird, aber zerbricht. Die neue Dichtung aus dem Glauben hingegen läßt den einzelnen in, mit und durch die Gemeinschaft der Heiligen der Erlösung teilhaftig werden, der Erlösung, die zugleich menschliche Vollkommenheit wie Gotteskindschaft in Jesus Christus ist.

So scheint jetzt der Wunsch nach einer christlichen, ja katholischen Dichtung in Erfüllung zu gehen, wie sie Karl Muth vor vierzig Jahren gefordert hatte. In der Rückschau vermögen wir indes noch mehr zu sehen und den Bogen der geschichtlichen Entwicklung genauer zu erkennen. Indem wir von der Zeit des Barock und seiner dichterischen Leistung, von Bidermann etwa angefangen, und von der Wandlung des Stilgefühls bis zur Aufklärung und Hochklassik absehen, erkennen wir, wie in der Goethezeit der Humanismus sich entfaltet, das eigentümlich Christliche aber fast vollkommen verschwunden ist. Die reinmenschliche Psalmendichtung etwa Wessenbergs ist völlig veräußerlicht und hat nichts mehr von der Kraft christlichen Geistes. Wohl sind im Werk Adalbert Stifters Christentum und Menschlichkeit zu schönem Bund vereint und hat die Droste für ihre Person den vollen Ton echter

Dichtung erklingen lassen. Aber im ganzen entsprach die christliche Dichtung dem Stande des religiösen Lebens, das unter dem Mehltau der Aufklärung schwach und farblos war.

Aus christlichem Geist formte zwar Christoph von Schmid fromme und liebliche Kindergeschichten, schrieb Ida von Hahn-Hahn nach ihrer Bekehrung apologetische Romane, erzählte Ferdinande von Brakel tapfer und innig aus katholischer Überlieferung; aber sie alle konnten doch keinen Anspruch auf echte Kunst erheben. Eine ganze Schar von biederen Männern und Frauen lieferten Erzählungen, Epen, Gedichte, die mit dem Wort Erbauungs- und Familienliteratur eigentlich zu Unrecht in Mißkredit gebracht worden sind. Eine innere Wahrhaftigkeit ist vielen dieser Werke eigen — ein Friedrich Wilhelm Weber wird von der zünftigen Wissenschaft immer noch verkannt —, aber dies alles wächst in einem umhegten Garten, der abgeschieden vom Streit der Zeit und den Bestrebungen und Auffassungen der „Kulturwelt" sein Eigenleben führt. Wer sich einmal in diese Dichtungen und literarischen Erzeugnisse vertieft, wird das Urteil fällen, daß in langsamer Entwicklung, entsprechend dem Stärkerwerden und der Erneuerung des religiösen Geistes, Geschmack und Stil, Tiefe der Fragestellung, Ernst der Bewältigung des Lebens im Dichtwerk bedeutender werden. Aber alles bleibt doch der „Zeit" eigentlich fern. Wir verstehen nur zu gut, wenn im Literaturstreit die ernste Auseinandersetzung mit dem säkularisierten Geist des 20. Jahrhunderts gefordert wurde, der im Gefolge Goethes das Humane zu ergründen und zu erhöhen suchte.

Karl Muth bedeutet eine Wende. Indes ist zu sagen und offen zu bekennen, daß seine Fanfaren wohl bedeutendere Dichter befeuert haben, daß aber auch die Dichtung katholischen Willens weithin ins Humanistische abglitt und sich darum mühte, in der rechten psychologischen Analyse ihre Stoffe zu meistern.

Heute sieht der Dichter eine höhere Aufgabe, die wahrhaft objektive Welt zu gestalten, an der das Böse und sein Einpeitscher, der Geist des Widerspruchs wie die göttliche Gnadenführung Anteil haben. Psychologie, Kunst der Darstellung, Realismus sind Voraussetzungen, die verhältnismäßig leicht wiegen im Vergleich zu der Sicht der Wirklichkeit. Diese Schau ist nicht so sehr die Folge und das Ergebnis der Bestrebungen Muths und seiner Freunde; sie wuchs vielmehr aus der religiösen Tiefgründigkeit, die aus der Gesamtlage christlicher Gesinnung stammt. Die Erschütterung der Kulturwelt, der zu begegnen man als Ziel aufgestellt hatte, hat ebenso dazu beigetragen wie die innere Gläubigkeit, als deren Höhepunkt etwa die Corpus-Christi-Mystik oder die liturgische Bewegung genannt seien. Wem wieder die „pompa Diaboli" des Taufritus und die Herrschaft der heiligsten Dreifaltigkeit volle Wirklichkeit geworden sind, der wird auch als Dichter die Welt anders gestalten. Der gläubige Christ sieht sich nicht mehr als einen Menschen, der außer den all-

gemeinen menschlichen Idealen eine private Sphäre hat, die Religion. Er wird getragen von dem sieghaften Bewußtsein, daß der kleinen Herde das Reich gegeben ist, das freilich nur im Kreuz gewonnen wird. In diesem Reich sind auch die natürlichen Werte beheimatet, haben ihren Rang und ihre Ordnung und müssen verteidigt und erobert werden. Gleich weit vom Spiritualismus wie vom Naturidealismus und Materialismus entfernt, hat auch der Dichter seine Stelle in der Mitte der sichtbaren und unsichtbaren Welt.

Wenn nicht alles täuscht, hat Muth selbst gegen Ende seines Lebens diese Einsicht gewonnen. Er würde wohl kaum dem Gedanken widersprechen, daß diese neue Dichtung und der erweiterte dichterische Raum mehr durch die innerkirchliche Entwicklung, die vor Jahren in ihrer Abgeschlossenheit zu erstarren schien, erobert wurde, als durch seine Forderung nach größerer Kulturfreudigkeit der Katholiken.

Es wäre ein Irrtum zu glauben, daß die christliche Dichtung ihr Ziel schon erreicht und ihre Vollendung gefunden hätte. Abgesehen davon, daß eine größere Gestaltungsmächtigkeit noch immer möglich ist, daß eine gewisse Unordnung und Ungeklärtheit, wie wir sie bei Elisabeth Langgässer festzustellen glaubten, eine bleibende Gefahr bilden, sehen wir einen besonderen Mangel in Folgendem: Bisher finden wir den Dichter hauptsächlich mit außerordentlichen Stoffen, mit zugespitzten Problemen beschäftigt. Das offenbare Wunder, wie bei Werfel, die Gestaltung des letzten Opfers wie bei Gertrud von le Fort, die Begegnung mit der letzten Bosheit wie in der Erzählung „Die Gesichte des Johannes Bürling" von Joseph Eschbach (vgl. diese Zeitschrift 142 [1948] 76) sind die Vorwürfe, die sich die Dichter wählen. Grenzsituationen sind gewiß berechtigt, und immer wird der Gegenstand der großen Kunst das große Schicksal und der große Mensch sein. Indessen ist der großen Kunst auch die große Einfachheit und die schlichte Abgeklärtheit eigen, als deren unvergängliche Meister immer ein Goethe und ein Stifter gelten werden. Franz Werfel erreicht, so will es uns scheinen, noch am meisten dieses Ziel. Wenn wir etwa fragen, durch welche Mittel er das Wunderbare uns nahebringt, werden wir die Antwort geben müssen, daß dies gerade die Selbstverständlichkeit und prunklose Natürlichkeit sind, mit der die Geschehnisse vor unserem Auge abrollen. Dem Dichter sind keine Höhen und keine Tiefen fremd, aber was sein Dichtertum ausmacht, ist nicht das Außerordentliche der Begebenheit, die er mitteilt. Was ihn vom Nichtdichter unterscheidet, ist das geistige Licht, die ruhige Innigkeit, die letzte Inbrunst. „Seine Freudigkeit müßte wie eine Frucht einem bloßen Sonnenstrahl entwachsen, die bloße Luft müßte die Kraft haben, ihn zu begeistern, Wasser müßte genügen, ihn trunken zu machen."[4]

Es ist verständlich, daß in der chaotischen Unruhe unserer Tage die Grimmigkeit der Auseinandersetzung zwischen Licht und Finsternis den

[4] Walter Bauer, Die Botschaft der Dichtung, in „Die Aussprache", April 1948.

Dichter verführend bedroht. Aber das Wehen des Geistes, auch des Heiligen Geistes, hat sein eigenes Gesetz. Je tiefer sich die Dichtung ihres erweiterten Raumes bewußt wird, je sicherer sie aus der ganzen Wirklichkeit des Seins und Lebens aufkeimt, desto reiner und unscheinbarer wird sie auch im Alltag die ganze Wahrheit bezeugen, die aus Gott ist.

Zur Lage des freien Schulwesens

Von PAUL WESTHOFF

Die Unterscheidung zwischen öffentlichen und privaten Schulen reicht in der Geschichte des Schulwesens noch nicht sehr lange zurück. Bis zur Aufklärung hatte das kirchliche wie das städtische Schulwesen durchaus öffentlichen Charakter. Erst mit dem beherrschenden Auftreten des Staates in der Organisation der Schule, also etwa seit Beginn des 18. Jahrhunderts, wurde der Begriff der öffentlichen Schule scharf umrissen. Mit der Ausbildung solcher Schulen verband sich von Anfang an das Streben nach einem staatlichen Schulmonopol, was naturgemäß die Bevorrechtung der öffentlichen Schulen ebenso förderte wie die Nachordnung der sogenannten Privatschulen. Sätze wie der des § 1 Teil II Titel 12 des Preußischen Allgemeinen Landrechts von 1794: „Schulen sind Veranstaltungen des Staates", spiegeln diese Tendenz deutlich wider.

Es wäre jedoch falsch, in diesem Grundsatz die Vollendung eines staatlichen Schulmonopols, etwa eines Monopols der Schulgründung durch den Staat, sehen zu wollen. Die genannte Vorschrift, die allerdings in den schulpolitischen Kämpfen vielfach mißdeutet und mißbraucht wurde, will im wesentlichen nichts anderes besagen, als daß dem Staat, und ihm allein (insbesondere nicht der Kirche), jenes Recht der Genehmigung, Beaufsichtigung und Leitung aller Schulen zusteht, das verwaltungsrechtlich unter dem Begriff Schulaufsicht zusammengefaßt wird[1]. Das Allgemeine Landrecht kennt denn auch sowohl von Privaten unterhaltene Schulen wie Schulen von Korporationen, Stiftungen usw. Ebensowenig ist das Allgemeine Landrecht ein Hindernis gewesen für die Ausbildung eines reichgegliederten Schulwesens der Städte. § 8 Teil II Titel 12 des Allgemeinen Landrechts unterwirft die sogenannten „Privaterziehungs-" sowie die „Pensionsanstalten" der Genehmigungspflicht. Auf dieser Vorschrift beruht bis heute die Praxis der Unterrichtsverwaltung in Preußen und seinen Nachfolgeländern.

Unter den Begriff „Privaterziehungsanstalten" wurden im Laufe der Zeit sehr verschiedene Arten von Schulen, Internaten usw. zusammengefaßt. Ein Überblick über den Stand wird zunächst einige Unterscheidungen zu treffen haben.

[1] Hierüber unterrichtet grundlegend Anschütz, Verfassungsurkunde für den Preußischen Staat, Berlin 1912, Seite 413 f.

Hinsichtlich des Schulträgers gibt es von Einzelpersonen getragene Schulen und Privatschulen in der Hand von Körperschaften (z. B. Vereinen, Stiftungen, Ordensgemeinschaften; aber auch von Körperschaften öffentlichen Rechts, wie z. B. Kirchengemeinden)[2].

Wirtschaftlich gesehen stehen Schulen, die den Charakter von privaten, erwerbswirtschaftlich geführten Unternehmungen haben, solchen Privatschulen gegenüber, die auf gemeinnütziger Grundlage arbeiten.

Was den Schultyp angeht, so unterscheiden wir mit Artikel 147 Abs. 1 der Weimarer Reichsverfassung die privaten Schulen, die als Ersatz für öffentliche Schulen tätig sind, z. B. private Gymnasien oder Mittelschulen, von denjenigen, bei denen das nicht der Fall ist, z. B. Berlitzschools, Musikschulen, Tanzschulen.

Als besonders wesentliche Typen privater Schulen seien folgende genannt: Die Vorbereitungsanstalten (regelmäßig erwerbswirtschaftlich tätig); die großen Privatschulen in den Städten, vor allem die privaten Mädchenschulen bekenntnismäßiger Prägung; die Rektoratsschulen in den Kleinstädten und auf dem Lande; die mit Internat verbundenen Schulen; Landschulheime (Wickersdorf); Heimschulen und ähnliche Anstalten (College-Typ); Versuchsschulen; Minderheitsschulen; Werkschaften.

Als Gründe für die Einrichtung privater Schulen ergeben sich in der Hauptsache: einmal das Eintreten für fehlende öffentliche Initiative bei gewissen erzieherischen Bedürfnissen (Krüppelschulen, Waisenhausschulen, Versuchsschulen, Internatsschulen, Rektoratsschulen, in historischer Sicht das höhere Mädchenschulwesen im ganzen. Fast das gesamte Alumnatsbedürfnis wird durch private Einrichtungen befriedigt); dann das Verlangen nach bekenntnismäßiger oder weltanschaulicher Ausprägung der Schule (Ordensschulen, Schulen der Herrnhuter und Diakonissen, Anthroposophenschulen, Waldorfschulen usw.); endlich bestimmte Sonderbelange wie bei den bekenntnismäßigen und völkischen Minderheitsschulen, den deutschen Auslandsschulen.

Für jeden, der eine auch nur oberflächliche Kenntnis vom deutschen Schulwesen hat, spricht die bloße Aufzählung des Bestandes an Privatschulen eine deutliche Sprache. In der Entwicklung der höheren Mädchenbildung war die Rolle der Privatschule grundlegend und der bedeutenden Leistung der Städte auf diesem Gebiet gleichwertig. Was die Tätigkeit der privaten Internate für die Schulbildung der Landjugend, die Heranführung an die Lehrerbildung, für die Unterbringung der Flüchtlingskinder bedeutet, ist kaum zu überschätzen. Privatschulen wie die deutschen und dänischen Minderheitsschulen in Nordschleswig sind ein interessantes Beispiel dafür, wie selbst der Staat unter Umständen seine eigenen Ziele über den Weg der Privatschule verwirklicht.

[2] Vgl. das Rechtsgutachten von Prof. Günther, Holstein, „Können Religionsgesellschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts Unterhaltsträger für private Schulen sein?“ Das Gutachten bejaht diese Frage. Im übrigen begründen auch andere Körperschaften des öffentlichen Rechts als die Kirche zur Verwirklichung ihrer öffentlichen Aufgaben gelegentlich private Einrichtungen, so z. B. die Kommunen.

Nicht weniger bedeutsam ist die Leistung der privaten Schulen und Internate in sozialer Hinsicht. Krüppelschulen verschiedener Art stehen hier neben Erziehungsanstalten für Waisen und gefährdete Jugendliche. Wichern und das Rauhe Haus, Bethel und seine Anstalten seien hier nur als Stichworte für eine bis heute durchgeführte Tradition genannt.

Dazu noch ein Blick in die geschichtliche Vergangenheit: Was etwa die Herrnhuter-Schulen bedeuten, ist in der Geschichte des deutschen Geistes der Zeit vor und nach Goethe nachzulesen; das Wirken der Jesuitengymnasien und der Gymnasien der Benediktiner in Deutschland und Österreich gehört der Geschichte der europäischen Bildung an. Von welcher Seite man auch die Sache betrachtet, überall zeigt sich das Bild einer ungemein starken erzieherischen Aktivität, ja in immer wiederholten Wellen das einer bahnbrechenden Pionierarbeit. Das ist auch in jüngster Zeit keineswegs anders geworden. Namen wie Wickersdorf, Hermann-Lietz-Schule, Odenwaldschule, Gymnasium am Lietzensee, Laacher Heimschule sind überall bekannt.

Eine systematische und vollständige Statistik des derzeitigen Bestandes an Privatschulen besteht noch nicht. Die Aufstellung einer solchen Statistik ist durch die Aufteilung des früheren Reichsgebietes in Zonen und Länder erheblich erschwert[3]. Folgende Angaben seien hier gemacht, um wenigstens einige Anhaltspunkte für die Größenordnungen, um die es sich handelt, zu geben und in etwa Schlüsse auf den Gesamtbestand zu ermöglichen: Im Jahrgang 1936/37 des Jahrbuches der Lehrer der höheren Schulen (Kunze-Kalender) sind für das Reichsgebiet 43 berechtigte private höhere Knabenschulen aufgewiesen (davon 8 in Nordrhein-Westfalen). Ebenda sind für Preußen 151 berechtigte private höhere Lehranstalten für Mädchen aufgeführt (davon 81 in Nordrhein-Westfalen). Nach der amtlichen Schulstatistik des Reichsministeriums des Innern für 1931/32 wurden in Preußen die öffentlichen höheren Mädchenschulen von 119 837 Schülerinnen besucht; demgegenüber betrug die Besuchsziffer der privaten höheren Schulen für Mädchen 38 909.

Ende der zwanziger Jahre besuchten nach den Statistiken dieser Zeit in Preußen etwa 30 % aller Schülerinnen höherer Lehranstalten Privatschulen. Für die katholischen Schülerinnen betrug die entsprechende Zahl 66 %.

Im Dritten Reich wurde das private Schulwesen seit 1935 in wachsendem Maße und zuletzt vollständig unterdrückt. Mit besonderer Schärfe richteten sich die Maßnahmen des Staates und der Partei gegen die bekenntnismäßig oder weltanschaulich geprägten Privatschulen. Den vom Nationalsozialismus beseitigten privaten Schulen wurde durchweg ein Wiedergutmachungsanspruch bzw. der Anspruch auf Wiedereinrichtung der Schule eingeräumt. Die Hoffnungen des Privatschulwesens auf staat-

---

[3] Für die Vergangenheit geben einen Überblick: a) Der „Führer durch das freie (private) Unterrichts- und Erziehungswesen Deutschlands"; herausgegeben vom Reichsverband deutscher freier (privater) Unterrichts- und Erziehungsanstalten. b) Lichius, Handbuch der privaten katholischen Schulen und Internate Deutschlands, Düsseldorf 1929. c) Das Jahrbuch der Lehrer der höheren Schulen (Kunze-Kalender).

liches Entgegenkommen auch bei Neugründungen wurden jedoch einigermaßen enttäuscht[4].

Man sollte erwarten, daß es bei dieser Sachlage eine der Bedeutung und Vielgestaltigkeit des Privatschulwesens entsprechende Rechtsordnung gäbe. Dies ist jedoch nicht der Fall. Die Schulgesetzgebung ist der Entwicklung und dem Aufstieg des Privatschulwesens nicht gefolgt, vielmehr sind diese Schulen noch immer völlig veralteten und unzureichenden Rechtsvorschriften unterworfen.

Die Preußische Verfassung vom 31. 1. 1850 verkündet zwar nach dem Muster der Belgischen Verfassung in Art. 22 eine begrenzte Unterrichtsfreiheit, die Vorschrift blieb jedoch dauernd suspendiert und ist niemals in Kraft getreten. Art. 147 der Weimarer Verfassung brachte einige wesentliche Grundsätze, insbesondere eine Unterscheidung der Privatschulen nach solchen, die als Ersatz für öffentliche Schulen die Stelle einer öffentlichen Schule vertreten[5] und solchen, bei denen das nicht der Fall ist. Ferner begründete der Art. 147 unter bestimmten Voraussetzungen einen Rechtsanspruch auf Genehmigung einer Privatschule. Auch die Grundsätze des Art. 147 der Reichsverfassung blieben jedoch ohne die notwendige durchgreifende Wirkung auf die Verwaltungspraxis. Eine Vereinbarung der Unterrichtsverwaltungen der Länder über die Durchführung des Art. 147 Abs. 1 der Reichsverfassung vom 24. 1. 1928 (Reichsministerialblatt 1928 S. 531 und vom 6. 8. 1930 R. Min. Bl. 1930 S. 500 f.) fand in den meisten Ländern, vor allem in Preußen, keine Durchführung. Die Praxis begnügte sich mit den Vorschriften der Preußischen Kabinettsorder vom 10. 6. 1834 (GS. S. 135) und der Preußischen Staatsministerialinstruktion zur Ausführung dieser Kabinettsorder vom 31. 12. 1839. Beide Verordnungen fußen auf dem Preußischen Allgemeinen Landrecht von 1794. Beide tragen durch und durch polizeistaatlichen Charakter, beide stammen aus einer Zeit, die ein privates Schulwesen von der Art und Differenzierung des heutigen überhaupt nicht kannte. Jegliche Verwaltungskontrolle fehlt, wie überhaupt jegliche rechtsstaatliche Ausgestaltung. Mit Recht stellt daher Walter Jellineck[6] fest, daß die Verordnungen in keiner Weise auf der Höhe der Zeit stehen[7]. Die Rechtsgrundlage dieser Verordnungen selbst ist durchaus brüchig, die Geltung der Einzelvorschriften in den neuen Provinzen bestritten[8]. Die für die Praxis so wesentlichen Vorschriften über die Prüfung der Bedürfnisfrage bei Genehmigung einer Privatschule ermangeln der gesetzlichen Grundlage[9].

Eine befriedigende Regelung der Privatschulgesetzgebung muß von Grund auf neu bauen. In mancher Hinsicht haben die erwähnten Ländervereinbarungen zu Art. 147 Abs. 1 der Weimarer Verfassung gute Vorarbeit geleistet. Sie enthalten z. B. die Forderung einer verwaltungsgerichtlichen Kontrolle, die Anerkennung eines Rechtsanspruchs auf Genehmigung von Privatschulen bei Vorliegen bestimmter Voraussetzungen, brauchbare Richtlinien hinsichtlich der Anforderungen an die Gleich-

[4] Heute (Schuljahr 1947/48) bestehen in Nordrhein-Westfalen 46 katholische private höhere Mädchenschulen und 15 katholische private Mittelschulen. Diese Anstalten werden von etwa 20 000 Schülerinnen besucht. Außerdem bestehen in Nordrhein-Westfalen 7 berechtigte private katholische höhere Lehranstalten für Knaben.

[5] Vgl. dazu Preuß. OVG vom 4. 10. 1927, Preuß. Verwaltungsblatt, Bd. 49, S. 449 f.

[6] Verwaltungsrecht, Berlin 1928, S. 503.

[7] So auch Wende, Gegenwartsprobleme des Schulrechts in Recht und Staat im neuen Deutschland I. 436; 1929.

[8] Vgl. dazu Landé, Preußisches Schulrecht, Berlin 1933, S. 1007.

[9] Vgl. dazu Westhoff in: Verfassungsrecht der Deutschen Schule, Düsseldorf 1932, S. 171.

wertigkeit der Privatschulen und zur Feststellung dieser Gleichwertigkeit. Die Reform des Privatschulrechts muß jedoch tiefer greifen und von den bedeutenden Unterschieden zwischen den verschiedenen Kategorien der Privatschulen ausgehend bei einer Revision der grundlegenden Begriffe selbst ansetzen.

Die Unterscheidung des Art. 147 der Weimarer Verfassung zwischen Privatschulen, die öffentliche Schulen ersetzen und solchen Privatschulen, die dies nicht tun, hat einen fruchtbaren Ansatzpunkt geschaffen. Die Rechtssprechung hat hier angeknüpft und klar herausgestellt, daß die als Ersatz für öffentliche Schulen dienenden Privatschulen im öffentlichen Interesse Unterricht erteilen und daß ihre Tätigkeit den Charakter des öffentlichen Unterrichts trägt[10]. Diese Grundsätze weisen den Weg, auf dem weiter fortgeschritten werden muß. Walter Landé, der bekannte führende Schulrechtler in der Zeit der Weimarer Republik, hat in seiner Schrift „Höhere Schule und Reichsvolksschulgesetz“[11] über die maßgebende Entwicklung auf dem Privatschulgebiet aufschlußreiche Ausführungen gemacht, die hier wiedergegeben seien.

Landé spricht von einer „immer deutlicher werdenden allmählichen Differenzierung innerhalb der Masse der Privatschulen, der Heraushebung einer Gruppe von Privatschulen und ihrer Privilegierung in einer Reihe von Beziehungen derart, daß sie schon jetzt — wenn man sich nicht auf das Formale beschränkt, sondern die Sache ansieht — als „halböffentliche“ höhere Schulen oder ähnlich bezeichnet werden dürfen. Diese privaten höheren Schulen erhalten unter bestimmten Voraussetzungen die „Anerkennung“ als höhere Schulen eines bestimmten Schultyps. Es werden ihnen u. U. Studienreferendare zur Ausbildung überwiesen und Studienassessoren an sie pari passu mit den öffentlichen Schulen beurlaubt. Sie erhalten unter gewissen Umständen das Recht, Reifeprüfung und Schlußprüfung an der Schule selbst abzuhalten, unterstehen der Aufsicht nicht der Regierung, sondern des Provinzialschulkollegiums. Sie werden in einer Reihe sonstiger Beziehungen dem Organismus der höheren Schulen eingegliedert, kurz, sie sind der Sache nach vollberechtigte höhere Schulen, von den öffentlichen höheren Schulen im Grunde viel weniger geschieden als von der Masse der Privatschulen im engeren Sinne, privater Erwerbsunternehmungen, Pressen, Vorbereitungsanstalten usw.“

Es ist Aufgabe der Privatschulgesetzgebung, diesem Sachverhalt Rechnung zu tragen.

Die künftige Regelung kann dabei auch an der wirtschaftlichen Seite der Frage nicht vorbeigehen. Wir haben gesehen, daß das Privatschulwesen in einen gemeinnützig arbeitenden Zweig auf der einen und eine Gruppe von erwerbswirtschaftlich eingestellten Unternehmungen auf der anderen Seite zerfällt. Dies ist auch rechtlich zu würdigen. Die wirtschaftliche Lage der gemeinnützigen Privatschulen, wie auch die jeder staatlichen oder städtischen Schule ist in dem Sinne ungesichert, daß der Schulbetrieb selbst notwendig mit Defizit arbeitet. Es ist bekannt, daß das heutige Schulgeld nur einen Teil der notwendigen Ausgaben der Schulanstalten deckt. Bei öffentlichen höheren Schulen werden nur gut 30 % (nach der Reichsschulstatistik von 1936: 34,5 %) der Ausgaben durch Schulgeld aufgebracht; bei den öffentlichen mittleren Schulen lautet die

[10] Vgl. Preuß. OVG v. 24. 1. 1928. [11] Berlin 1929.

entsprechende Anteilziffer 32,6% und bei den öffentlichen Fachschulen 19,2%. Die Folge davon ist, daß der Staat für jeden Besucher der öffentlichen Schulen jährlich einen bedeutenden Betrag zusetzt. Bei den öffentlichen höheren Schulen handelte es sich nach der Reichschulstatistik von 1936 je Schüler um jährlich RM 349,20, bei den öffentlichen Mittelschulen um RM 165,38. Gewiß arbeiten manche Privatschulen billiger, weil sie, soweit Ordensleute als Lehrkräfte tätig sind, nicht in gleichem Maße persönliche Lasten aufzubringen haben wie die öffentlichen Schulen. Doch haben die Ordensgemeinschaften auch für die Ordensleute die Kosten der Ausbildung, der Fortbildung und des Unterhalts sowie der Alters- und Invaliditätsversorgung aufzubringen. Außerdem war der Ordenseintritt und das Studium von Ordensleuten im Dritten Reich so gut wie unmöglich gemacht, und deshalb beschäftigen die Schulen der Ordensgemeinschaften heute in weit höherem Maße als früher weltliche Lehrkräfte, für die die gleiche Besoldung wie an öffentlichen Schulen und eine angemessene Versorgung sichergestellt werden müssen.

Die als Ersatz für öffentliche Schulen arbeitenden Privatschulen dienen, wie wir gesehen haben, dem öffentlichen Schulungsbedürfnis. Sie erteilen im öffentlichen Interesse Unterricht. Das begründet einen Anspruch auf angemessene Beteiligung der Privatschulen an den Mitteln, die für die öffentlichen Schulbedürfnisse vom Staat und den Kommunen bereitzustellen sind. Eine Beteiligung der Privatschulen an diesen Mitteln wird außerdem gerechtfertigt durch die finanzielle Entlastung, die Staat und Kommunen durch das Wirken dieser Schulen und ihrer Internate erfahren. Ein ungefährer Maßstab für das Ausmaß dieser Entlastung kann aus den oben angegebenen Zahlen über die Zuschußbedürftigkeit pro Kopf der Schüler an den verschiedenen Schularten entnommen werden.

Es verdient besonders hervorgehoben zu werden, wie stark die sozial überaus wichtige Sicherstellung der Lehrkräfte an den Privatschulen von diesen finanziellen Fragen abhängt. Die Versorgung der Lehrkräfte ist zweifellos ebenso schwierig wie lebenswichtig für alle Beteiligten. Die Schwierigkeit der Sache ergibt sich ohne weiteres, wenn man sich klar macht, daß die Sozialversicherung — auch bei Überversicherung — nicht die Möglichkeit gibt, eine den Ruhegehältern der Lehrer an öffentlichen Schulen entsprechende Versorgung zu finanzieren, daß weiter die Lebensversicherung unter den heutigen Verhältnissen ernstlich nicht mehr als eine wirkliche Sicherung angesehen werden kann. Zudem wird die Rentenversicherung ohnehin von den Lebensversicherungsanstalten nur ungern und daher wohl regelmäßig mit verteuerten Prämien durchgeführt. Zur Finanzierung eines der Beamtenpension gleichkommenden Ruhegehalts muß erfahrungsgemäß eine Prämie in Höhe von durchschnittlich 20% der Gehaltsbezüge aufgebracht werden und zwar als

Dauerlast. Es ist klar, daß jederzeit widerrufliche Zuschüsse im Hinblick auf diese Dauerlasten für die Lehrkräfte keine wirkliche Sicherstellung schaffen. Es ist weiter klar, daß bei dem Defizitcharakter jedes Schulbetriebs eine solche Sicherstellung der Lehrkräfte nur bei Zusammenwirken aller der Faktoren geschaffen werden kann, die wirtschaftlich von dem Betrieb der Ersatzschule Nutzen haben, also der Träger der Privatschule selbst und die öffentliche Hand (Staat, Kreis und Kommune). Die der Bewältigung von Dauerlasten entsprechende Rechtsform ist das Gesetz. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit eines Privatschullehrer-Versorgungsgesetzes, das im sozialen Interesse die Grundlagen zur Alters-, Invaliditäts- und Hinterbliebenenversorgung jener Lehrkräfte schafft, die an solchen den öffentlichen Schulbedürfnissen dienenden Privatschulen tätig sind.

Unser Überblick über die wichtigsten Arten privater Schulen ergab, daß das Privatschulwesen durch eine denkbar tiefgehende Verschiedenartigkeit der Schulbetriebe gekennzeichnet ist. Dabei heben sich, wenn wir von einigen minder wichtigen Unterscheidungen absehen, im wesentlichen zwei Haupttypen heraus: gemeinnützig arbeitende Schulen mit der gleichen Berechtigung für ihre Zeugnisse und Prüfungen wie entsprechende öffentlichen Schulen auf der einen, erwerbswirtschaftlich arbeitende Schulen mit den öffentlichen Anstalten nicht gleichwertigen Leistungen auf der anderen Seite. Mit Recht fordert Landé[12], daß die grundlegenden Unterschiede zwischen den verschiedenen Arten der sogenannten Privatschulen zu entsprechender rechtlicher Unterscheidung führen müssen. Die bisherige Schulgesetzgebung bietet keine angemessene Grundlage für die Beaufsichtigung jener Privatschulen, die öffentliche Schulen ersetzen und dem öffentlichen Schulbedürfnis dienen. Aber auch das Recht der übrigen Privatschulen bedarf dringend einer Reform unter rechtsstaatlichen Gesichtspunkten. Die Einführung einer verwaltungsrechtlichen Kontrolle ist für alle Arten von Privatschulen ein unbedingtes Erfordernis. Darüber hinaus bedarf es aber im Hinblick auf die öffentliche Schulen ersetzenden Privatschulen (Landé nennt sie privilegierte Schulen) grundlegender Reformen, die schon beim Begrifflichen ansetzen müssen.

Es ist unmöglich, alle diese in jeder Hinsicht so verschiedenen Schulen durch den gleichen Begriff „Privatschule" zutreffend zu erfassen. Die anerkannten und berechtigten Schulen lehnen deshalb auch die Bezeichnung Privatschule ab. In der Praxis benennen sie sich entweder nach dem Schultyp (z. B. Gymnasium der Benediktiner) oder mit einem freigewählten Namen (z. B. Marienschule, Hermann-Lietz-Schule, Deutsches Colleg). Anknüpfend an den bestimmenden Wesenszug dieser Schulen,

[12] Preuß. Schulrecht, S. 993

die freiere Gestaltungsmöglichkeit, bezeichnen sich die Anstalten allgemein als „Freie Schulen". Dieser Ausdruck wurde seit Jahrzehnten von der Vereinigung der Privatschulen auch im Namen geführt: „Reichsverband deutscher freier (privater) Schulen".

Bei der Ausgestaltung einer differenzierten Rechtsordnung für die verschiedenen Arten der freien Schulen kann auf Vorbilder zurückgegriffen werden, die in Süddeutschland und Österreich entwickelt worden sind. Hier besitzen die als Ersatz für öffentliche Schulen dienenden freien Schulen das Öffentlichkeitsrecht. Die Schulgesetzgebung in Bayern und Baden unterscheidet lediglich staatliche und nicht-staatliche Schulen. Die berechtigten freien Schulen stehen hier neben den städtischen Anstalten den staatlichen Schulen gegenüber. Das Beispiel der süddeutschen Länder beweist, daß die Verleihung des Öffentlichkeitsrechts an Anstalten wie die berechtigten freien Schulen der deutschen Verwaltungspraxis durchaus nicht fremd ist. Auch in der Verwaltungslehre sind die entsprechenden Ansätze vorhanden. Fleiner[13] z. B. behandelt das Recht der konzessionierten Privatschulen im Abschnitt „Konzessionen zur Errichtung öffentlicher Anstalten" — neben den Konzessionen von Privateisenbahnen als öffentliche Anstalten. Neben dem rein Rechtlichen darf die wirtschaftliche Seite der Dinge nicht aus dem Auge verloren werden. Ein staatliches Schulmonopol kann ebenso leicht durch geeignete finanzielle Maßnahmen wie durch verwaltungsrechtliche Bestimmungen herbeigeführt werden.

Abschließend sei auf den Lösungsvorschlag des Studienausschusses für Verfassungsfragen[14] in der Arbeitsgemeinschaft für Katholiken in Nordrhein-Westfalen hingewiesen, wo zu unserer Frage folgendes ausgeführt wird:

„Der Staat, die Kirche, die Gemeinden und andere Träger, wie Elternvereinigungen, religiöse Orden, wissenschaftliche Institutionen, die Gewähr für die ordnungsmäßige Führung der in Betracht kommenden Veranstaltungen bieten, können unter gleichen Voraussetzungen Schulen sowie Erziehungs- und Bildungsanstalten aller Art mit Einschluß der Hochschulen errichten.

Alle Schulen, die hinsichtlich ihrer Einrichtungen und Leistungen den allgemeinen, an jeden Schulbetrieb zu stellenden Anforderungen entsprechen, genießen gleiche Rechte. Sie werden nach den für alle diese Anstalten geltenden gleichen Grundsätzen zugelassen und aus öffentlichen Mitteln ausreichend finanziert, so daß eine gleiche Leistungshöhe aller dieser Anstalten gewährleistet ist."[15]

---

[13] Institutionen des deutschen Verwaltungsrechts, Tübingen 1919

[14] „Vorschläge zur Verfassung"; Abschnitt „Schule und Erziehung, Bildung und Kultur", veröffentlicht in: „Aus dem katholischen Leben", Köln-Hohenlind, Nr. 2, März 1948, S. 6.

[15] Der Aufsatz ist die Wiedergabe eines Referates vor der Landesschulkonferenz in Düsseldorf (Gutachterausschuß für Organisationsfragen des Schulwesens).

Zur Geschichte der Ostkirche

Von GEORG HOFMANN S. J.

Zwei wichtige Unionskonferenzen, die in diesen Tagen stattfinden — die eine zu Amsterdam von nichtkatholischer Seite, die andere in Bologna auf Anregung des Kardinals Nasalli-Rocca di Corneliano und der Bischöfe seiner Kirchenprovinz —, lenken heute den Blick des Westens von neuem auf die Probleme der Ostkirche[1] und ihre Wiedervereinigung mit der römischen Kirche. Sowohl die allgemeine Lage der östlichen Kirchen heute[2] wie der Fortschritt der geschichtlichen Forschungen rechtfertigen den Versuch, die Entwicklung der ostkirchlichen Frage bis zu ihrem heutigen Stand in einem gedrängten Überblick darzustellen und so eine erste Einführung in dieses ebenso wichtige wie weitverzweigte und schwierige Gebiet kirchlichen Lebens zu geben.

Bis in die jüngste Zeit wurde der Patriarch Photios von Konstantinopel unbestritten als der Vater der östlichen Kirchenspaltung angesehen. Aber seit 1933 bricht sich eine andere Ansicht Bahn, die besonders von den in der byzantinischen Kirchengeschichte gut bewanderten katholischen Priestern Grumel und Dvornik verfochten wurde und bisher großen Anklang bei den Gelehrten verschiedenster Richtung gefunden hat. Beide Forscher sind gleichzeitig und unabhängig voneinander zu dem Ergebnis gelangt, daß Photios in seinem zweiten Patriarchat (877—886) nach dem Tod des rechtmäßigen Patriarchen Ignatios vom Papst Johann VIII. anerkannt worden ist und daß er, obwohl er die päpstlichen Bedingungen seiner Wiederaussöhnung zum größten Teil nicht erfüllte, von ihm nicht wieder aus der Kirche ausgeschlossen wurde. Auf den Spuren der Gelehrten Lapôtre und Emil Amann wandelnd, verwarfen beide den geschichtlichen Wert einer griechischen antiphotianischen Sammlung von Quellenschriften, die von den Vertretern der gegenteiligen Ansicht (Baronius, Hergenröther, Hefele) gegen Photios verwertet worden war.

Wenn diese neueste Ansicht über die Wiederaussöhnung des Photios mit der katholischen Kirche zum Allgemeingut der Wissenschaft werden sollte, so wäre den Freunden der östlichen Kircheneinigung sicher ein

---

[1] Die Bezeichnung Ostkirche wird hier angewandt für die sog. Orthodoxe Kirche, die eine Zusammenfassung einer Anzahl vollständig gleichgeordneter, selbständiger autokephaler oder autonomer Kirchenverbände ist (vgl. Algermissen, Konfessionskunde, 4. Auflage, Hannover 1930, 310 ff.). Sie umfaßt die Patriarchate von Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Moskau, Serbien, Rumänien, die autokephale Kirche von Griechenland, Bulgarien usw. Außer den Angehörigen dieser „orthodoxen" Kirchen gibt es im Orient neben den mit Rom vereinten Kirchen noch eine Reihe von Nationalkirchen, die infolge der christologischen Kämpfe des Altertums entstanden sind: die Nestorianer, Armenier, syrischen Jakobiten, Thomas-Christen, Kopten, Abessinier.

[2] Vgl. dazu die Beiträge von W. de Vries in Heft 8 und 11 des letzten Jahrgangs dieser Zeitschrift über „Staat und Kirche im heutigen Rußland" und "Moskau, das dritte Rom"; außerdem Martin Jugie, Le schisme byzantin, Paris 1941.

nicht geringer Dienst erwiesen. Aber wie überall ist auch in dieser Frage genau zu unterscheiden, was nur wahrscheinlich und was unumstößlich sicher ist. Am 22. Februar 1948 habe ich im päpstlichen orientalischen Institut einen öffentlichen Vortrag gerade über diese Frage der Wiederaussöhnung des Photios mit der katholischen Kirche gehalten. Zunächst wurde auseinandergesetzt, welche lateinischen und griechischen Quellen uns heute über diesen Gegenstand zur Verfügung stehen, dann wurden die Versuche geschildert, die von den Gelehrten seit Baronius zur Lösung dieser Frage unternommen wurden, und zum Schluß einige Bemerkungen hinzugefügt, die begründen sollten, weshalb die von Grumel und Dvornik verfochtene These nur Wahrscheinlichkeitsgrad hat. Die Gründe sind kurz gesagt diese: 1. Es fehlt uns der Schlüssel zur Lösung der Frage, weil die Papstbriefe der Nachfolger Johanns VIII., die sich mit ihr zu befassen hatten, nicht mehr vorhanden sind. 2. Die Frage ist weitverzweigt und nicht nur geschichtlich, sondern auch theologisch, liturgisch und kirchenrechtlich zu untersuchen. 3. Grumel und Dvornik erwägen nicht, daß Photios nach seiner angeblichen Wiederaussöhnung die katholische Lehre vom Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater und dem Sohne in seinem Werk „Mystogogia" und in seinem Brief an den Patriarchen von Aquileja bekämpft hat. 4. Eine kritische Ausgabe der Synode von Konstantinopel (879—880), die sich mit jener Angelegenheit zu befassen hatte, steht noch aus. 5. Das spätere mittelalterliche Schrifttum über die Photiosfrage ist nicht eindeutig; es ist zum Teil recht parteiisch und sogar falsch. Trotz dieser Bedenken können die Freunde der Union mit den notwendigen Sicherungen von der neuen, dem Photios wie der katholischen Kirche günstigen Ansichten im Interesse der Wahrheit und der katholischen Kirche selbst Gebrauch machen.

Die Nachfolger des Photios nach seiner Absetzung durch Kaiser Leo VI. standen bis etwa einige Jahrzehnte vor Kerullarios (1043—1058) in guten Beziehungen zur katholischen Kirche. Freilich fehlte es nicht an Spannungen, so unter dem Patriarchen Nikolaus Mystikos, der über Papst Sergius III. (904—911) wegen dessen günstiger Einstellung zur vierten Ehe des Kaisers Leo VI. sehr ungehalten war, dann wieder unter dem Patriarchen Polyeuktos (956—970), Sisinnios II. (996—998) und Sergios II., wenigstens von der zweiten Hälfte seiner Regierung ab (1001 bis 1019). Der endgültige Bruch zwischen der byzantinischen und römischen Kirche erfolgte jedenfalls erst später, nach Ansicht des in dieser Frage führenden Historikers Anton Michel[3] etwa zwei Jahrzehnte vor Kerullarios, obwohl von dessen unmittelbarem Vorgänger, dem um die Reform seiner Kirche verdienten Alexios Studites (1025—1043), bisher kein einziger romfeindlicher Erlaß bekannt geworden ist[4]. Auf alle Fälle hat

[3] Anton Michel, Humbert und Kerullarios, 2 Bände, Paderborn 1924—1930.

[4] V. Grumel, Les regestes des actes du patriarcat de Constantinople, I, 3, Paris 1947, 1—16 (Nr. 856—886).

Kerullarios den unheilvollen Riß vertieft, allerdings nicht ohne Mitschuld des schroffen und unklugen päpstlichen Gesandten, des Kardinals Humbert, eines Lothringers. Die Trennung des Patriarchen von Byzanz riß nach und nach auch die slawischen Tochterkirchen (Rußland, Bulgarien) in den Abfall von Rom hinein; dem Beispiel des romfeindlichen Byzanz folgten die übrigen griechischen Patriarchate Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, die seit dem siebten Jahrhundert unter der Herrschaft der mohammedanischen Araber ein trauriges Dasein geführt hatten.

Es wäre aber grundfalsch, anzunehmen, daß seit 1054 der Einfluß der katholischen Kirche auf den Osten ganz geschwunden sei. Schon die Päpste des Mittelalters[5] vor Errichtung des lateinischen Kaiserreiches (1204—1261), besonders Gregor VII. (1073—1085) und Urban II. (1088 bis 1099), zeigten lebendige Anteilnahme am christlichen Osten, der immer mehr von den Mächten des Islams bedrängt wurde. Leider brachten die von Urban II. eingeleiteten Kreuzzüge keine dauernden Erfolge; ja auch in den neu errichteten Kreuzfahrerstaaten gelang es nicht, die von Rom getrennten Christen mit der katholischen Kirche auszusöhnen. Ein typisches Beispiel bietet Zypern, das 1191—1571 unter katholischen Herrschern stand. Erst recht war es verhängnisvoll, daß die Lateiner, vor allem die Venezianer, gegen den Willen des Papstes Innozenz III. (1198 bis 1216) die für den Kreuzzug geworbenen Truppen gegen Konstantinopel sandten und dort das lateinische Kaiserreich[6] gründeten. Noch heute wird gerade die lateinische Eroberung Konstantinopels von den von Rom getrennten Griechen oft gegen die katholische Kirche als Anklage vorgebracht.

Für eine gerechte Beurteilung des lateinischen Orients, besonders der Neugründung lateinischer Patriarchate und Bistümer sind freilich mehrere Umstände mit zu berücksichtigen: Im Orient befanden sich wichtige Kolonien der Lateiner; die Hoffnung auf die Gewinnung der einheimischen Orientalen waren zu optimistisch und die Vorbereitung der lateinischen Priester auf dieses schwierige Apostolat nicht ausreichend; der Grundsatz der Bewahrung der orientalischen Riten unter Anerkennung des katholischen Glaubens und des päpstlichen Rechtsprimats war noch nicht so wie heute in der kirchlichen Gesetzgebung zur Reife gediehen, ferner wurde die Freiheit der katholischen Kirche oft durch die weltliche Regierung beeinträchtigt. Wir wissen heute auf Grund der Forschungen von Altaner, Golubovich, Loenertz u. a., daß die Franziskaner und Dominikaner die Frage der Gewinnung der Orthodoxen mit allem Ernst studiert und Versuche zu ihrer Lösung gemacht haben. Die Päpste waren

---

[5] Vgl. meine Aufsätze in dem Buch Incontro ai fratelli separati die Oriente, Roma 1945, 29—41, 155—164.

[6] Vgl. Leo Santifaller, Beiträge zur Geschichte des Lateinischen Patriarchats von Konstantinopel (1204—1261) und der venezianischen Urkunde, Weimar 1938.

gut beraten, daß sie vorzugsweise den Franziskanern und Dominikanern die schwierigen Gesandtschaftsaufträge für den byzantinischen Kaiser und seinen Patriarchen anvertrauten.

Schon vor den Unionskonzilien von Lyon (1274) und Florenz (1438 bis 1445) wurden Religionsgespräche amtlichen oder halbamtlichen Charakters zwischen Lateinern und Griechen abgehalten, wie z. B. das Konzil von Bari (1098), die Unterredungen unter dem Vorsitz eines lateinischen Prälaten in Konstantinopel (1204, 1206, 1214), die Erörterungen zwischen den Abgesandten des Papstes Gregor IX. und den Griechen in Nikaia und Nif (bei Smyrna) im Jahre 1234. Auch Religionsgespräche privater Art fehlten nicht, wie z. B. die des Bischofs Anselm von Havelberg zu Konstantinopel und Thessalonike (1136 und 1155), die Erörterungen des Erzbischofs Peter Grossolano von Mailand 1133 zu Konstantinopel oder die von Hugo Aetherianus um das Jahr 1169 ebenda. Alle diese Versuche wurden von den Päpsten nicht mißbilligt, sondern im Gegenteil, wie z. B. die Anselms von Havelberg, besonders gelobt. Papst Urban IV. gab dem hl. Thomas von Aquin den Auftrag, das Werk Contra errores Graecorum zu verfassen, in das allerdings einige unechte Stellen des hl. Cyrill von Alexandrien Aufnahme fanden.

Eine weithin sichtbare Tat des Papstes war die Einberufung des Unionskonzils von Lyon durch Gregor X. Die geschichtlichen Umstände waren freilich dem Unternehmen nicht günstig. Der byzantinische Kaiser Michael VIII. Palaiologos, der nach dem siegreichen Einzug in die Hauptstadt des Lateinischen Kaisertums, Konstantinopel, schon unter Urban IV. die ersten Schritte zu einer Annäherung an die katholische Kirche tat, war keine ideale Persönlichkeit[7]. Er hatte sich den Weg zum Thron in Nikaia durch eine Gewalttat gegen den griechischen gesetzlichen Erben gebahnt, und wegen der Beseitigung der lateinischen Herrschaft konnte er vom Papst schwerlich eine wohlwollende Behandlung seiner Unionswünsche erwarten, die aus politischen Erwägungen, nicht aus religiöser Überzeugung hervorzugehen schienen. Trotzdem verhandelten Urban IV. und seine Nachfolger mit ihm. Aber Klemens IV. verlangte von ihm ein ausführliches Glaubensbekenntnis, das die Grundlage der Kirchenunion von Lyon bilden sollte. Der Kaiser nahm das Glaubensformular ohne Einschränkung an, nur wünschte er die Beibehaltung des griechischen Ritus, was ihm auch gewährt wurde. Mit dieser schriftlichen Erklärung (Professio fidei) und anderen Briefen entsandte er zum Konzil von Lyon den Expatriarchen Germanos, den Metropoliten von Nikaia Theophanes, den Senator Georg Akropolites und zwei andere, die auf der Reise durch Schiffbruch ums Leben kamen. Die byzantinischen Gesandten kamen noch vor der vierten Sitzung des Konzils, die am 24. Juni 1274 statt-

[7] Vgl. Georg Ostrogorsky, Geschichte des byzantinischen Staates, München 1940, 322 ff.

fand, in Lyon an. Schon am 6. Juli wurde die Einigung der griechischen mit der katholischen Kirche auf dem Konzil vollzogen. Auch in Konstantinopel wurde die Kircheneinigung von Lyon am 16. Januar 1275 feierlich angenommen und am 26. Mai Johann Bekkos[8] zum Patriarchen erhoben. Er blieb ein treuer Bekenner der Kircheneinheit bis zu seinem Tod im Gefängnis (1297) unter der Regierung des Andronikos Palaiologos, der das Werk der Kircheneinigung, das er selbst einst mit seinem Vater angenommen hatte, gegen Ende des Jahres 1282 zu zertrümmern begann.

Auch dem Konzilswerk von Florenz (1439) war trotz der großen Vorbereitung und des in gewissem Sinn glänzenden Verlaufs seiner Tagungen nur ein zeitweiliger Erfolg beschieden. Anwesend waren der byzantinische Kaiser Johann VIII. Palaiologos, der Patriarch von Konstantinopel, die Stellvertreter der drei Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, die Metropoliten des byzantinischen Kaiserreiches, des türkischen Kleinasiens, des Kaiserreichs Trapezunt, der Fürstentümer Bulgarien, Moldauwalachei (Rumänen) und sogar Georgiens und Rußlands. Den Griechen war von den Lateinern volle Freiheit der Rede in den Versammlungen gewährt. Alle Unterscheidungslehren wurden gründlich erörtert. Endlich am 6. Juli 1439 wurde im Dom zu Florenz die Union der Griechen verkündet. Ein besonderes Kennzeichen des Konzils zu Florenz besteht darin, daß der gesamte Orient — nicht nur die „orthodoxe" Ostkirche, sondern auch die Kirchen der Armenier, der Kopten, Syrer und Chaldäer — zum Konzil berufen und die Wiedervereinigung aller vorbereitet und abgeschlossen wurde. Ein Hauptgrund des Scheiterns der Florentiner Kircheneinigung trotz unleugbarer, auch in die örtliche und zeitliche Ferne wirkender Erfolge lag in der mangelhaften Vorbereitung der einheimischen Bevölkerung, der niederen Geistlichkeit und des Mönchtums für die Aufnahme der von ihren Häuptern angenommenen Einigung.

Aus dieser ganzen traurigen Vorgeschichte hat die Unionsarbeit der Neuzeit unter Führung der Päpste die Lehren gezogen[9]. Seit dem Konzil von Trient, das auch in die Orientmissionen frisches Leben brachte, wird die Erhaltung der orientalischen Riten stärker betont, es wurden an der römischen Kurie besondere Kardinalskommissionen gegründet, die den Orientfragen erhöhte Aufmerksamkeit schenkten (Hl. Offizium, Congregatio pro Graecis, Propaganda, endlich unter Benedikt XV. die Congregatio pro Ecclesia Orientali), es folgte die Gründung orientalischer Seminare in Rom, ferner die Errichtung von Schulen im Orient selbst in

---

[8] Vgl. meinen Aufsatz Patriarch Johann Bekkos und die lateinische Kultur, in Orientalia Christiana Periodica, XI, 1945, 141—164

[9] Vgl. dazu die Beiträge von Emil Hermann S. J. und mir in dem obenerwähnten Werk Incontro ai fratelli separati di Oriente.

immer steigendem Fortschritt, der besonders im 19. Jahrhundert durch viele männliche und weibliche Ordensleute des Abendlandes erreicht wurde.

Die Erfolge der neuzeitlichen Unionsarbeit zeigen sich in den bedeutsamen Gemeinschafts-Unionen der Chaldäer (1552), Melchiten (von 1587 an), Ruthenen in Polen (1595—1596), der Malabaren (1599), Ruthenen in Kroatien (1611), der Armenier in Polen (1635), der Ruthenen von Munkacs (1652), der Syrer (von 1656 ab), Rumänen (von 1696 ab), Armenier in Konstantinopel (besonders vom Anfang des 18. Jahrhunderts ab), der Kopten (von der Mitte des 18. Jahrhunderts an), Bulgaren (von 1859 ab), der Griechen von Konstantinopel (von 1911 an), der Russen (in den ersten zwei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts), der Äthiopier (1930: erster Bischof) und Malankaren (1930).

In zwei Sammlungen „Griechische Patriarchen und römische Päpste" und „Katholische Bistümer in Griechenland" sowie in verschiedenen Aufsätzen konnte ich durch Herausgabe neuer Quellenschriften den Nachweis erbringen, daß das Papsttum auch in der Neuzeit von den orientalischen orthodoxen Gläubigen, von Priestern, Mönchen, Bischöfen, Patriarchen gebeten wurde, der orientalischen Christenheit, die unter der Türkenherrschaft, während der Türkenkriege und durch die Räubereien der Korsarenschiffe in vielfacher Not war, wirksame Hilfe zu bringen. Der Heilige Stuhl und die Kongregation der Propaganda haben diesen Bitten weitgehend entsprochen. Die Liebestätigkeit der katholischen Kirche erstreckte sich bis in die entlegensten Klöster (Patmos, Athos, Sinai usw.). Auch durch ihre Nuntien und Bischöfe hat die katholische Kirche direkt und indirekt für die Besserung der sozialen Verhältnisse des Orients gewirkt, z. B. in der Sklavenfrage. In lebendiger Erinnerung steht noch, was Leo XIII., Pius X. und Benedikt XV. für die unglücklichen Armenier unternommen haben, leider oft ohne bei der verantwortlichen Macht Gehör zu finden. Gregor XVI. hat mit großem Freimut seine Stimme erhoben, als im neuen Königreich Griechenland unter dem Einfluß des Liberalismus Gesetze beschlossen wurden, die sich nicht nur gegen die katholische Kirche, sondern auch gegen das wahre Wohl der orthodoxen Kirche richteten. Pius IX. und Leo XIII. haben trotz mancher Gegenschriften den Aufruf an die Häupter der Ostkirche zur Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche nicht unterlassen, sondern immer wieder erneuert.

So erfreulich auch der Aufschwung der Orientmissionen in der Neuzeit ist, so harren doch noch gewaltige Aufgaben ihrer Lösung. Der größte Teil der christlichen Orientalen ist noch von der katholischen Kirche getrennt. Rußland und die seinem Einfluß unterstehenden Länder bedeuten allein schon eine Riesenaufgabe für das Apostolat. Ferner haben die so blühenden Orientmissionen in der Türkei großen Schaden

erlitten durch die an den Armeniern verübten Greueltaten und durch die schwere Beeinträchtigung der Freiheit der katholischen Kirche in der jungen türkischen Republik. Auch in Griechenland haben die Katholiken des griechischen Ritus schwere Tage durchlebt; zudem ist dieses Land gegenwärtig noch immer vom Bürgerkrieg heimgesucht. Aber das katholische Apostolat darf sich nicht entmutigen lassen. Unter Führung der Päpste Leo XIII., Pius X., Pius XI. und Pius XII., der ihnen untergebenen Kongregation der Propaganda und der Orientalischen Kongregation wurden klare Richtlinien für ein fruchtreiches und zeitgemäßes Apostolat unter den Orientalen gegeben und für das wohl bald abgeschlossene Gesetzbuch des kirchlichen orientalischen Rechts vorbereitet. Benedikt XV. hat das Päpstliche Orientalische Institut gegründet, das allen, die die höheren Studien vollendet haben, auch den von Rom getrennten Orientalen, offensteht, um sich in den verschiedenen Zweigen der orientalischen Wissenschaften (Geschichte, Theologie, Patrologie, Kirchenrecht, Liturgie, Archäologie und Kunst, Islamkunde, Sprachen) weiterzubilden. Sein Nachfolger Pius XI. hat eine eigene Enzyklika erlassen, um diese Studien zu empfehlen. Die Frage der östlichen Kirchentrennung und das Unionsproblem ist eben nicht einfach, sondern erfordert eine umfassende besondere Vorbereitung für jene, die über die Dinge richtig urteilen wollen. Aufrichtiges, ernstes Studium aus den Quellen heraus ist gegenwärtig wohl eine der wichtigsten Brücken der Annäherung an unsere im Glauben getrennten Brüder.

In der Vorhalle der Sophienkirche zu Konstantinopel befindet sich ein berühmtes Mosaikbild, das den Welterlöser auf dem Königsthron sitzend darstellt. Seine Rechte ist zum Segen erhoben, seine Linke hält das Evangelienbuch, in dem auf griechisch die Worte zu lesen sind: „Friede sei mit euch! Ich bin das Licht der Welt." Zur Rechten des Erlösers sieht man das Brustbild der Mutter Gottes, zur Linken das des Erzengels Michael. Zu Füßen des gottmenschlichen Allherrschers erblickt man wie in den Staub der Erde niedergeworfen den mächtigen byzantinischen Kaiser Leo VI. (886—911), dessen anbetende Haltung um so stärker beeindruckt, als doch gerade vom byzantinischen Hofzeremoniell des Mittelalters der irdische Herrscher so hoch über seine Untertanen erhoben wird.

Dieses Bild steht wie eine große Verheißung über der Missionsarbeit der getrennten Kirchen: Christus, der König des Friedens und des Lichtes, ist es, der sich die Herzen der Gläubigen unterwirft; er allein auch kann die Einigung der Katholiken und der von der römischen Kirche getrennten Christen im Morgen- wie im Abendlande herbeiführen.

Die Folter im Rechtsleben der Vergangenheit

Von ROBERT FIGGE

Die Berichte, die uns nach dem Zusammenbruch über die geheimen Machenschaften des nationalsozialistischen Terrorsystems, namentlich über das Treiben der Gestapo, zu Ohren kamen, ließen erkennen, daß in der hinter uns liegenden Zeit, wenn auch nicht von den ordentlichen Gerichten und Staatsanwaltschaften, so doch jedenfalls von der Polizei Mittel zur Erzwingung von Geständnissen angewandt wurden, von denen man glaubte, daß sie einer längst und für immer vergangenen Zeit angehörten.

Auf welche Art und Weise im einzelnen und in welchem Umfang solch grausame Mittel — für gewöhnlich Folter oder Tortur genannt — zur Anwendung kamen, ist vorläufig noch nicht zu übersehen und kann wohl erst in späterer Zeit endgültig geklärt werden. Aber allein schon die Tatsache, daß solche Unmenschlichkeiten an Häftlingen bei einem Kulturvolk des 20. Jahrhunderts vorgekommen sind, ist beschämend genug und hat allenthalben, auch in Deutschland selbst, nach ihrem Bekanntwerden Entsetzen und Abscheu erregt.

Gibt es nun auch kein Wort, das für die Verurteilung solcher Untaten stark genug wäre, so ist es doch leider Tatsache, daß der deutsche Polizeistaat der Jahre 1933—1945 in der Anwendung von Tortur und Folter selbst im 20. Jahrhundert nicht allein dasteht. Bevor der Nationalsozialismus in Deutschland seine Herrschaft antrat, hatten auch in unserer Zeit die Polizeiorgane anderer Staaten solche Mittel immer schon unbedenklich angewandt, wenn sie besonders gefährlichen Verbrechern, namentlich aber politisch verdächtigen Personen zu Leibe gehen wollten, und in der Vergangenheit finden wir die Erzwingung von Geständnissen mit Hilfe der Folter bei den meisten Kulturvölkern der Erde. Es ist daher wohl angebracht, in einem geschichtlichen Rückblick einmal die Entwicklung dieser Dinge im Laufe der Zeiten darzustellen, mag dieses Kapitel menschlicher „Kultur"-geschichte auch an sich sehr unerquicklich sein.

Manche Völker haben die Folter nicht gekannt, vor allem nicht die semitischen — Babylonier, Assyrier, Juden und Araber —, wohl aber die alten Ägypter, die Chinesen und Japaner. Auch die beiden bedeutendsten Kulturvölker des Altertums, die Griechen und Römer, kannten sie und wandten sie an, allerdings anfangs nur, um Sklaven zu einer wahrheitsgemäßen Aussage zu veranlassen. In alter Zeit wurde der freie Bürger weder in Griechenland noch in Rom gefoltert, so hart und unerbittlich das altrömische Recht sonst auch war. Das blieb grundsätzlich auch in der römischen Kaiserzeit zunächst so. Aber dann wandelten sich langsam die Dinge. In der späteren Kaiserzeit wandte man die sog. peinliche Frage (quaestio) auch gegen Freie an,

und zwar gegen Beschuldigte wie gegen Zeugen, grundsätzlich zwar nur in Kapitalprozessen, gelegentlich aber auch in bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten, ja sogar in Steuerprozessen. Allerdings wurden Freie nur ausnahmsweise diesen Verfahren unterworfen, und nur dann, wenn sie zu den unteren Klassen (humiliores) gehörten. Aber in Hochverratsprozessen (crimen laesae majestatis) verschonte man niemanden, auch nicht die höheren Stände (honestiores), mochten sie nun Beschuldigte oder auch nur Zeugen sein. Da die politische Macht hier bedroht war, schien jedes Mittel recht. Man war sich zwar in einsichtigen Kreisen wohl darüber klar, daß die „quaestio" ein recht bedenkliches Mittel zur Erforschung der Wahrheit sei. Der große römische Rechtslehrer Ulpian (gest. 228 n. Chr.) nennt sie eine res fragilis, eine bedenkliche Sache, und mahnt zur äußersten Vorsicht bei ihrer Anwendung. Und der heilige Augustinus (De civitate Dei XIX 6) schildert mit ergreifenden Worten, wieviel Elend die Folter schon über unschuldige Menschen gebracht habe. Aber geholfen hat das alles nichts.

Nach der Völkerwanderung übernahmen die romanisierten Germanenstämme mit dem römischen Recht auch die Folter und wandten sie in ihrem Gerichtsverfahren an. Dagegen haben die nicht romanisierten Germanen, namentlich die deutschen Stämme, die Folter zunächst nicht gehabt. Sie kamen auch, selbst nachdem sie mit römischem Rechtsbrauch bekannt geworden waren, zunächst gar nicht in Versuchung, sie zu übernehmen; denn die Anwendung der Folter setzt grundsätzlich voraus, daß die öffentliche Gewalt von sich aus die Verbrecher verfolgt und der Bestrafung zuführt. Bei den nicht romanisierten Germanen, also auch den Deutschen, war das aber bis zum Hochmittelalter nicht der Fall. Bei ihnen war bis dahin nach altgermanischem Rechtsbrauch die Verfolgung von Missetaten grundsätzlich Sache des Verletzten oder seiner Sippe. Die öffentliche Hand kümmerte sich grundsätzlich nicht darum. Dementsprechend war auch das Beweisverfahren in Strafsachen, genau wie bei Streitigkeiten um Hab und Gut, nur ganz formell. In der Regel konnte sich der Beschuldigte, wenn er ein Mann von Ehre war, durch einen bloßen Reinigungseid entlasten, den er selbst mit einer bestimmten Anzahl von Eideshelfern zu leisten hatte. Nur ausnahmsweise, namentlich wenn es sich um vorbelastete und zweifelhafte Personen handelte, war dieser einfache Weg nicht gangbar. Dann mußte sich der Beschuldigte unter Umständen einem Gottesurteil unterziehen. Wurde der Täter auf handhafter Tat ergriffen, so war der Kläger näher zum Beweis und konnte nun seinerseits mit seinen Eideshelfern durch seinen Eid den Beschuldigten überführen und zur Bestrafung bringen. Andere Beweismittel als Eid und Gottesurteil kannte man nicht. Bei dieser Sachlage war natürlich für die Folter kein Raum.

Die Dinge änderten sich, als im Hochmittelalter mit dem Verfall der Reichsgewalt die Landfriedensbrüche immer mehr überhandnahmen und

damit die öffentliche Sicherheit immer mehr schwand. Nun sah sich die obrigkeitliche Gewalt gezwungen, auch von Amtswegen gegen das Verbrechertum einzuschreiten, um den öffentlichen Frieden wiederherzustellen. Das geschah auf Grund einer umfangreichen Gesetzgebung, die wir als Landfriedensordnungen bezeichnen. Der erste sog. Reichslandfrieden wurde schon 1103 von Heinrich IV. erlassen. Weitere folgten. Besonders berühmt ist der Mainzer Landfrieden von 1235. Abgeschlossen wurde diese Reihe von Gesetzen erst durch den sog. ewigen Landfrieden von 1495. Alle diese Gesetze verlangten von den örtlichen Obrigkeiten ein energisches Vorgehen gegen Landfriedensbrecher aller Art, gegen Straßenräuber, Mörder, Frauenschänder und andere Übeltäter. Das aber hätte im Wege des bisherigen Strafverfahrens niemals geschehen können. Die Obrigkeit mußte vielmehr nun von Amtswegen eingreifen. Sie mußte deshalb auch von Amtswegen den Sachverhalt erforschen (inquirere) und dann, wenn sich der Verdacht bestätigt hatte, den Verbrecher der Strafe zuführen, ohne Rücksicht darauf, ob ein Verletzter Klage erhoben hatte oder nicht. Anstelle des bisherigen Verfahrens auf Klage des Verletzten trat nun das Verfahren auf Amtsermittlung, oder wie man auch sagt, der Inquisitionsprozeß.

Nun war natürlich auch das formelle Beweisverfahren des bisherigen Rechts nicht mehr brauchbar; es mußte vielmehr jedes Mittel recht sein, um den wahren Sachverhalt zu erforschen. Man vernahm jetzt vor allem Zeugen, verhörte den Beschuldigten, versuchte ihn zum Geständnis zu bringen und griff, wenn dies nicht ohne weiteres gelang, auch zu schärferen Mitteln. So kam man auch zur Folter oder Tortur im Strafverfahren. Man suchte im gegebenen Falle das erforderliche Geständnis durch körperliche Qualen zu erzwingen.

Dieser Gerichtsbrauch entstand schon im 13. Jahrhundert und wurde dann auch gesetzlich festgelegt. Der Sachsenspiegel (um 1230) kennt die Folter noch nicht, wohl aber das etwa gleichzeitige Recht von Wiener Neustadt (1220—1230) und auch das aus derselben Zeit (1235) stammende Recht von Geldern. Ebenso kennt die Folter schon der in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts verfaßte Schwabenspiegel. So fand diese furchtbare Einrichtung, wie überall im Abendland, auch in Deutschland Eingang, obwohl auch hier mancherlei Bedenken dagegen geäußert wurden.

Man hatte bisher immer angenommen, daß die Anwendung der Folter in Deutschland auf das Beispiel der damaligen kirchlichen Ketzerprozesse (Inquisitionsprozesse) zurückzuführen sei. Die Kirche fühlte sich in jener Zeit durch die immer mehr um sich greifenden Ketzereien, namentlich in den romanischen Landen, in ihrem Bestande ernstlich bedroht und hatte daher, wenn auch erst nach einigem Zögern, die Folter auch in den Ketzerprozessen angewandt, und zwar zur Erzwingung von Geständnissen, zur Ermittelung von Mitschuldigen, ja sogar gegen bloße

Zeugen (seit Innozenz IV., 1252). Sie war dabei dem Brauch der nach römischem Recht verfahrenden weltlichen Gerichte Italiens gefolgt. Es entsprach das aber u. a. auch der Lehre des hl. Thomas, der dem Beschuldigten zur Pflicht machte, die Wahrheit zu sagen, und bei ihm ein Recht auf wahrheitswidriges Abstreiten nicht anerkannte (S. theol. 2 II 69, 1). Da nun diese Ketzerprozesse z. T. auch nach Deutschland hinüberspielten, meinte man, daß sie der Anlaß für die Einführung der Folter in Deutschland gewesen seien. Neuerdings hat namentlich Eberhard Schmidt die Richtigkeit dieser Ansicht bestritten. Er ist der Ansicht, daß sich die Einführung der Folter ohne Rücksicht auf fremde Beispiele ohne weiteres aus dem Amtsverfahren gegen das Landfriedensbrechertum ergeben habe. Auch wenn die Ketzerprozesse nicht gewesen wären, hätte man die Folter in Deutschland doch eingeführt. Die Wahrheit dürfte wohl in der Mitte liegen. Das neue Verfahren legte gewiß die Anwendung der Tortur nahe, aber das böse Beispiel des römischen Rechts und seiner Anwendung durch die damaligen kirchlichen Instanzen hat sicher erheblich mitgewirkt. Stammt doch das Wort „Folter" selbst aus dem Lateinischen (von poledrum = Pferdchen-Marterinstrument). Auch ist zu beachten, daß das erste größere Rechtsbuch, das die Folter kennt, der Schwabenspiegel, im Gegensatz zum Sachsenspiegel stark unter kurialen Einflüssen steht.

Nachdem so die Folter in Deutschland einmal heimisch geworden war, wurde sie in immer steigendem Maße und immer schonungsloser angewandt. Im 14. und 15. Jahrhundert finden wir sie überall. Die Richter, die sie zur Anwendung brachten, waren vielfach ganz ungebildet und charakterlich recht bedenkliche Menschen. Wie das Amt des Henkers, so galt auch das Amt des Strafrichters als verrufen. Daher fanden sich nur minderwertige Personen für derartige Aufgaben. Die Gesetzgebung kümmerte sich zunächst um diese Dinge wenig und gab keine Anweisungen, wie im einzelnen zu verfahren war. Eine Rechtswissenschaft, wie sie z. B. in Italien bestand und dort regelnd eingreifen konnte, gab es in Deutschland noch nicht. So macht sich denn gegen Ende des Mittelalters in diesem Verfahren die entsetzlichste Willkür breit. Es mehrten sich denn auch gegen Ende des 15. Jahrhunderts die Klagen gegen die ganz verwahrloste Kriminaljustiz, so daß sie schließlich von der öffentlichen Gewalt nicht mehr überhört werden konnten. Namentlich auf den Reichstagen von Lindau (1496) und von Freiburg i. Br. (1497/8) wurde darüber verhandelt. Auch versuchten verschiedene Territorien wenigstens für ihren Bereich im Wege der Gesetzgebung Abhilfe zu schaffen. Einem kleinen mitteldeutschen Staat gelang dies auch vortrefflich, nämlich dem Bistum Bamberg. Der damalige Landhofmeister des Bischofs, Freiherr Johann von Schwarzenberg — zwar kein zünftiger Jurist, wohl aber ein hochgebildeter, namentlich an Ciceros Pflichtenlehre geschulter Mann —, konnte schon 1506 für seinen Bereich die berühmte

Bamberger Halsgerichtsordnung (Constitutio Criminalis Bambergensis, C.C.B.) schaffen, die wegen ihrer anerkannten Vorzüge bald auch in andern deutschen Territorien eingeführt oder jedenfalls befolgt wurde. Ihr Hauptzweck war, im Strafrecht und Strafverfahren, namentlich auch bei der Anwendung der Folter, der Willkür einen Riegel vorzuschieben. Kurz darauf griff das Reich selbst ein. Auf Grund der Vorarbeiten Schwarzenbergs wurde 1521 auf dem bekannten Lutherreichstag von Worms ein erster, sich an das Bamberger Gesetz anlehnender Entwurf für eine umfassende Reichsstrafgesetzgebung vorgelegt und, mehrfach umgearbeitet, nach Überwindung mannigfacher Schwierigkeiten — allerdings erst nach Schwarzenbergs Tod (1528) — auf dem Reichstag von Regensburg 1532 als Peinliche Gerichtsordnung Karls V. oder Constitutio Criminalis Carolina (C.C.C.) in deutscher Sprache zum Reichsgesetz erhoben.

Die Arbeiten Schwarzenbergs und seiner Gehilfen fußten auf den Ergebnissen der bis dahin in Deutschland ziemlich unbekannt gebliebenen italienischen Rechtswissenschaft, so wie sie seit dem 12. Jahrhundert vor allem in Bologna gepflegt worden war. Das Neue in dieser Gesetzgebung bestand darin, daß sie in Deutschland erstmals den Versuch machte, den Verbrechensbegriff klar zu umreißen, daß sie das Problem der Schuld und überhaupt der strafrechtlichen Verantwortlichkeit eingehend erörterte und auch sonst eine ganze Reihe von sog. allgemeinen Lehren, wie die von der Bestrafung des Versuchs, die Lehre von der Mittäterschaft u. a., sorgfältig zu behandeln bestrebt war.

Vor allem aber suchte sie Ordnung in das Strafverfahren zu bringen und auf diesem Gebiet der herrschenden furchtbaren Willkür ein Ende zu machen. Dabei waren namentlich zwei Fragen zu beantworten: Wann darf zur peinlichen Strafe verurteilt werden und wann darf man zur Überführung des leugnenden Angeklagten zur Folter schreiten? Denn die Folter glaubte man trotz aller Mißbräuche, die mit ihr getrieben wurden, nicht entbehren zu können, obwohl sich auch damals wieder gewichtige Stimmen gegen sie erhoben hatten, wie die des spanischen Philosophen und Humanisten Juan Luis Vives (1492—1540), der die Tortur als ein ganz widerchristliches Mittel brandmarkte. Nach der C.C.C. durfte eine Verurteilung zu peinlicher Strafe nur dann erfolgen, wenn die Täterschaft des Beschuldigten durch mindestens zwei einwandfreie unmittelbare Tatzeugen bewiesen war oder der Beschuldigte ein Geständnis abgelegt hatte. Indizien also, d. h. Tatsachen, aus denen die Täterschaft des Beschuldigten nur mittelbar zu folgern war, reichten niemals zur Verurteilung aus. Waren nun die beiden unmittelbaren Tatzeugen nicht vorhanden und legte der Beschuldigte freiwillig kein Geständnis ab, so konnte dieses mit Hilfe der Folter erzwungen werden. Aber die Folter, die sog. peinliche Frage, durfte nicht willkürlich erfolgen, sondern war an genau geregelte gesetzliche Voraussetzungen ge-

bunden. Abgesehen von verdächtigem, landfremdem Gesindel, mit dem auch die C.C.C. wenig Umstände machte, durfte nur dann gefoltert werden, wenn eine sog. „genugsame oder redliche Anzeigung" vorlag, d. h. wenn das bisherige Ermittlungsverfahren so starke Verdachtsgründe gegen den Beschuldigten ergeben hatte, daß eigentlich nach heutiger Auffassung an der Täterschaft und Schuld des Angeklagten nicht mehr zu zweifeln war. Eine solche „redliche Anzeigung" lag dann vor, wenn wenigstens ein unmittelbarer Tatzeuge vorhanden war oder Indizien im obigen Sinn vorlagen, die den Beschuldigten besonders stark belasteten. Insofern durften Indizien benutzt werden. Sie genügten nie zur Verurteilung, wohl aber zur Folterung.

Die Obrigkeit hatte daher zunächst nach „Annehmen", d. h. Verhaftung des Verdächtigen, diesen zu hören und im Falle seines Leugnens weitere Ermittlungen anzustellen, durch Abhören von Zeugen, Vernehmung von Sachverständigen (Ärzten, Hebammen usw.) und Einnahme des Augenscheins. War das geschehen, so war zu prüfen, ob das Ergebnis dieser Beweisaufnahme die Annahme einer „redlichen Anzeigung" rechtfertigen konnte. Hierbei hatte sich das Gericht an eingehende gesetzliche Vorschriften für die Beurteilung der einzelnen Indizien zu halten. Da gab es Indizien, die für alle Arten von Straftaten galten (indicia generalia), wie z. B. Umgang mit anderen notorischen Verbrechern oder Wohnen in Verbrecherquartieren, und Indizien, die nur bei einzelnen bestimmten Missetaten zu finden waren (indicia specialia), wie z. B. der Besitz des gestohlenen Gutes oder verdächtige Beziehungen des Beschuldigten zum Tatort eines Mordes. Manche Indizien (indicia proxima) reichten einzeln für sich allein aus, um eine „redliche Anzeigung" zu begründen, von andern (indicia remota) mußten erst mehrere zusammenkommen, um einen hinreichenden Verdacht zu ergeben. Schien nun nach den Ermittelungen eine „redliche Anzeige" vorzuliegen, so wurde der Beschuldigte dazu gehört und aufgefordert, sich zu verteidigen, namentlich seine Entschuldigungsgründe vorzubringen. Die Annahme eines Verteidigers war ihm dabei gestattet. Über sein Vorbringen wurden dann im gegebenen Falle weitere Beweise erhoben. Führte diese erneute Beweiserhebung nicht zur Beseitigung des Verdachts, so durfte man endlich der peinlichen Frage nähertreten. Es wurde auf sie durch ein Zwischenurteil erkannt, aber erst, wenn man vorher noch den Rat der Rechtsverständigen, d. h. eines mit Juristen besetzten Oberhofs, Schöppenstuhl, oder einer Juristenfakultät eingeholt hatte. Erst dann wurde nach vorheriger Androhung zur Vollstreckung der Tortur geschritten. Über Art und Maß entschied der örtliche Gerichtsbrauch. Führte die Folter zu keinem Geständnis, so mußte der Beschuldigte ledig gesprochen werden. Führte sie zu einem Geständnis, einem sog. „urgicht", dann war die Grundlage für ein verurteilendes Erkenntnis gegeben. Aber dieses durfte gleichwohl noch nicht sofort erfolgen. Zu-

nächst mußte der Beschuldigte sein Geständnis nochmals außerhalb der Folterkammer wiederholen (ratifizieren). Dann war er nochmals ganz eingehend über den Hergang der Tat zu vernehmen. Insbesondere sollte er dabei über Dinge verhört werden, die nur der wirkliche Täter wissen konnte. Über die von dem Beschuldigten vorgebrachten Angaben war, wenn nötig, nochmals Beweis zu erheben, d. h. das „urgicht" war so zu verifizieren. Dann erst durfte das Urteil gesprochen werden. Man kann nicht leugnen, daß alle diese eingehenden Vorschriften wohl in der Lage waren, Fehlsprüche nach Möglichkeit zu verhindern.

Aber die Verfasser der C.C.C. waren sich auch darüber klar, daß die besten Gesetze nichts nützen, wenn ungeeignete Richter sie handhaben. Und in dieser Hinsicht sah es damals noch immer sehr schlimm aus. Die Verwilderung und Verwahrlosung der damaligen Kriminaljustiz war hauptsächlich darauf zurückzuführen, daß die an sich schon verachteten Strafrichterposten, wie schon bemerkt, meist von ganz ungebildeten und auch sittlich anrüchigen Personen verwaltet wurden, die zudem oft der Bestechung zugänglich waren. Das hatte gerade zu der entsetzlichen Willkür und Grausamkeit geführt. Das Richteramt kann nur von einem wissenschaftlich geschulten, mit seinem Berufe verwachsenen und vor allem sittlich lauteren Mann gut verwaltet werden. Dessen sollte man sich auch heute wieder erinnern, wo man in manchen Gegenden Deutschlands wieder sog. Volksrichter walten läßt. Auch am Ende des Mittelalters hatten gerade solche Volksrichter das ganze Elend heraufbeschworen. Die Schwarzenbergsche Gesetzgebung suchte auch hier Besserung zu schaffen. Das Strafrichteramt mit seiner hohen Verantwortung sollte wieder ein Ehrenamt werden. Nur die Besten sollten es bekommen. Diese sollten mit Behutsamkeit vorgehen, immer ihre Verantwortung vor Augen haben und eingedenk sein, daß sie mit ihrer Seele Seligkeit für ihren Spruch zu haften hätten. Schließlich aber sollten den üblichen Laienrichtern alle wichtigen Entscheidungen abgenommen und den Juristen, den Rechtsverständigen an den Oberhöfen und Juristenfakultäten übertragen werden, besonders auch die Entscheidung, ob die Folter angewendet werden durfte oder nicht.

Es wurde schon gesagt, daß die C.C.C. nur unter großen Widerständen 1532 Gesetz geworden ist. Namentlich die Reichsstädte hatten sich dagegen gestellt. Sie waren der Ansicht, die C.C.C. nehme viel zuviel Rücksicht auf die Verbrecher und mache eine wirksame Bekämpfung des Verbrechertums unmöglich. Sie verlangten Beibehaltung des bisherigen summarischen Verfahrens, da sie sonst des überhandnehmenden Verbrechertums nicht Herr werden zu können glaubten. Sie wollten an dem Grundsatz des „kurzen Prozesses" festhalten, in dem die rücksichtslose Anwendung der Folter eine besondere Rolle gespielt hatte. Gleichwohl wurde die C.C.C. Gesetz.

Nachdem sie der Reichstag verabschiedet hatte, setzten sich ihre

Grundsätze bald überall im Reiche durch. Sie verbreitete sich auch außerhalb der Reichsgrenzen, in der Schweiz, in Preußen, in Schleswig, sogar in Polen. Die Gerichtspraxis, die Gesetzgebung und die nun auch in Deutschland entstehende Strafrechtswissenschaft gingen daran, die Rechtssätze der C.C.C. auszulegen, zu ergänzen und fortzubilden. Eine ganze Reihe von bedeutenden Gelehrten betätigte sich in dieser Richtung, von denen wenigstens der Senior des Leipziger Schöppenstuhls Benedikt Carpzow (1595—1666) genannt sei. Man suchte Grundsätze darüber aufzustellen, bei welchen Vergehen die Folter angewendet werden dürfe, ob bei allen oder nur bei todeswürdigen Verbrechen; man untersuchte, ob man nicht gewisse Klassen der Bevölkerung, ähnlich wie im römischen Recht, namentlich den Adel, die Graduierten, die Geistlichen und höheren Beamten von der Folter ausnehmen müsse; man fragte, wie oft hintereinander man die Folter anwenden dürfe und was mit einem Angeklagten zu geschehen habe, der trotz Folter nicht gestanden hatte, gegen den aber trotzdem weiter dringender Verdacht bestand. So suchte man weiter vorwärts zu kommen.

Dabei blieben aber auch sehr schmerzliche Rückschläge nicht aus. Die vielen Kriege der Zeit, namentlich der Dreißigjährige Krieg, führten zu einer Verwilderung des ganzen Volkes und damit auch der Strafjustiz. Vor allem aber hat im 16., 17. und z. T. auch noch im 18. Jahrhundert der Hexenwahn furchtbares Unheil angerichtet. Die damalige enge und teilweise auch ungesunde Verbindung des Rechtslebens mit der Religion hatte dazu geführt, in jeder Missetat zunächst einmal eine Beleidigung der göttlichen Majestät zu sehen, gegen die ähnlich wie gegen die Beleidigung der irdischen Majestät nicht scharf und rücksichtslos genug vorgegangen werden konnte. Als schwerstes Verbrechen gegen Gott galt aber das Bündnis mit dem Teufel, die Hexerei. Auf Grund des berüchtigten Hexenhammers (Malleus maleficarum) und der ihn billigenden Bulle Innozenz' VIII. (1484) hatte der Kampf gegen die Hexen begonnen und sich wie eine Seuche über Europa und damit auch über Deutschland verbreitet. Die Hexerei gehörte zu den crimina atrocissima, bei denen sich die Gerichte oft genug von jeglicher gesetzlichen Schranke auch hinsichtlich der Anwendung der Folter freimachten. Diese wurde rücksichtslos angewandt, und so sind in der Tat unzählige Menschen völlig unschuldig auf den Scheiterhaufen gekommen. Man kann sich kaum vorstellen, welche unsinnigen Geständnisse damals aus den Beschuldigten mit Hilfe der Folter erpreßt wurden. Dem Übel war mit Vernunft nicht beizukommen. Jeder, der dagegen anging, lief selbst Gefahr, in ein Verfahren verstrickt zu werden. Daher mußte Friedrich von Spee 1632 und 1634 seine berühmte „Cautio criminalis" anonym erscheinen lassen. Erst mit der Aufklärung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nahm der Wahn ein Ende.

Die Aufklärung, die überhaupt eine gänzliche Umwandlung der Kri-

minaljustiz herbeiführte, machte endlich auch der Folter ein Ende. Zuerst hatte in Deutschland der hallische Professor Christian Thomasius 1705 wieder einmal seine Stimme dagegen erhoben. Dann war ihm in der Mitte des Jahrhunderts Voltaire gefolgt. Schließlich ließ 1764 der Italiener Beccaria sein berühmtes Buch über Verbrechen und Strafen erscheinen, in dem er u. a. auch die immer noch übliche Anwendung der Folter scharf verurteilte. Alle diese Stimmen forderten vom Gesetzgeber die Abschaffung dieser Einrichtung. Manche Gelehrte der Zeit hielten die Verwendung derartiger Rechtseinrichtungen wie die Folter als der Vernunft widersprechend schon ohne weiteres nach dem Naturrecht für unzulässig. An diesen Stimmen konnte auch die Staatsgewalt auf die Dauer nicht vorübergehen. Langsam wurde die Folter abgeschafft. Voran ging hier das Königreich Preußen, und zwar schon zu einer Zeit, als die bedeutendsten einschlägigen Schriften Voltaires und Beccarias noch nicht erschienen waren. Der Ruhm, den ersten Schritt getan zu haben, gebührt Friedrich II. Schon wenige Tage nach seinem Regierungsantritt schaffte er durch Königliche Order vom 3. Juni 1740 die Folter in seinen Staaten für die meisten Fälle ab. Die völlige Aufhebung wurde bald darauf verfügt. Allmählich folgten dann auch die Nachbarstaaten, so 1776 Österreich, das sie in seiner Theresiana von 1768 noch beibehalten hatte, 1770 Mecklenburg und Sachsen, 1779 die Pfalz, 1806 Bayern und Württemberg. In Frankreich, dessen Kriminaljustiz im 18. Jahrhundert noch besonders grausam und willkürlich gewesen war, räumte die Gesetzgebung der Revolution mit der Tortur auf. Einige Staaten zögerten sehr lange, besonders das Königreich Hannover. Hier hatte die französisch-westfälische Zwischenregierung die Folter schon abgeschafft; gleichwohl führte sie 1814 die aus England zurückgekehrte hannoversche Regierung wieder ein, bis sie sich — erst 1822 — zur endgültigen Beseitigung bequemte. Noch später wurde sie in Gotha (1828) beseitigt. In Baden verschwanden die letzten Reste erst 1831. Außerhalb Deutschlands haben einige Schweizer Kantone bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts an der Folter festgehalten[1].

Dieses lange Zögern vieler Regierungen ist nicht immer auf Böswilligkeit, Grausamkeit oder Rückständigkeit zurückzuführen. Die Aufhebung der Folter brachte zunächst vielfach erhebliche Verwirrung in das Strafrechtswesen. Der damalige Strafprozeß beruhte nämlich auf einem mehr oder minder formalen Beweissystem. Es durfte nur verurteilt werden,

---

[1] So die kontinentale Entwicklung. In England hatte man dagegen — von politischen Sachen abgesehen — an dem altgermanischen Verfahren festgehalten, in dem auch in Strafsachen eine Verfolgung nur auf Klage des Verletzten stattfand. Daher gab es dort auch keine Folter im obigen Sinne. Doch mußte sich der Beschuldigte, wenn er nicht gestehen wollte, zu seiner Entlastung auf den Spruch einer Geschworenenbank berufen und konnte, falls er dies ablehnte, auch durch körperliche Qualen (peine forte et dure) dazu gezwungen werden (bis 1772).

wenn mindestens zwei unmittelbare Tatzeugen vorhanden waren oder der Beschuldigte gestand. Da nun zwei unmittelbare Tatzeugen selten vorhanden waren, kam es in der Regel auf das Geständnis des Beschuldigten an. Wenn man aber ein solches nicht mehr erzwingen konnte, so hätte man die meisten Verbrecher auch bei dringendstem Tatverdacht freisprechen müssen. Da das nicht anging, kam man zu allerhand bedenklichen, widerspruchsvollen und auch sittlich kaum einwandfreien Maßnahmen. Man erzwang zwar kein Geständnis mehr mit der Folter, aber man bestrafte nun den Beschuldigten dafür, daß er nach der Meinung des Gerichts gelogen und so seine Wahrheitspflicht gegenüber dem Gericht verletzt hatte (sog. Lügen- oder Ungehorsamsstrafen), was natürlich nur eine andere Art der Folter war. Oder man verhängte, wenn kein Geständnis zu erzielen war, eine geringere Strafe als sog. Verdachtsstrafe. So verfuhren 1805 Preußen, 1806 Bayern und 1822 auch Hannover. Aber das waren natürlich alles widerspruchsvolle Maßnahmen. Der einzig richtige Weg wäre gewesen, das bisherige formale Beweissystem abzuschaffen, den Richter von allen gesetzlichen Beweisregeln zu befreien und ihm das Recht zur freien Beweiswürdigung einzuräumen, so daß er ganz nach freier innerer Überzeugung den Angeklagten schuldig oder freisprechen konnte. Aber man scheute sich vorläufig noch, den Richter mit einer solchen Verantwortung zu belasten.

Dann aber wurden, zunächst in Frankreich und später auch in Deutschland, die Schwurgerichte eingeführt. Den Geschworenen konnte man die Beobachtung strenger Beweisregeln nicht zumuten; sie konnten nur nach ihrer freien Überzeugung urteilen, mußten also das Recht der freien Beweiswürdigung erhalten. In der Folge konnte man dieses Recht dann auch den rechtsgelehrten Richtern nicht mehr versagen. Und so fielen denn endlich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts alle die Überbleibsel, die in der Vergangenheit noch mit der Folter in Verbindung gestanden hatten. Da man ferner das gerichtliche Verfahren mit allen möglichen Sicherungen, wie Öffentlichkeit und Mündlichkeit der Verhandlungen, Unabsetzbarkeit der Richter usw. umgab, so kam es im Gerichtswesen selbst nicht mehr zu Rückschlägen. Anders dagegen ist es bei der Polizei gewesen, bei der derartige Sicherungen nicht vorhanden waren.

Daß sie auch hier in ausreichendem Maße eingebaut werden, ist eine Forderung und Aufgabe der Zeit, wenn so empörende Rückfälle in die Barbarei, wie sie im „Dritten Reich" zu verzeichnen waren, wirksam verhindert werden sollen. Ob es gelingt, diese Aufgabe befriedigend zu lösen, wird die Zukunft lehren. Jedenfalls ist größte Vorsicht und Wachsamkeit am Platz, zumal wenn die Gefahr droht, daß politische Macht zur Willkürherrschaft entartet und in der Furcht für ihren Bestand zu solch ungesetzlichen und unmenschlichen Mitteln greift.

Dante in unserer Zeit

Eine Übersicht von HERBERT SCHADE S. J.

Die Wirkkraft Dantes ist ungebrochen; das beweisen die zahlreichen Veröffentlichungen, die sich mit ihm und seinem Werk befassen. Freilich gibt Dante auf die Fragen unserer Zeit zunächst keine Antwort. Es wäre ja auch eine Utopie, sein Weltbild einfachhin restaurieren zu wollen. Keine Utopie dagegen ist es, die Wirklichkeit des Glaubens den Wirklichkeiten der Zeit gegenüberzustellen und die Zeit vom Glauben her zu durchdringen. Das hat Dante für seine Zeit getan, und so können wir von ihm den Weg dazu lernen. Die Bewältigung der Aufgabe selbst kann er uns nicht abnehmen, aber wir können uns von Dante helfen lassen.

Diese Hilfe kann uns freilich nur eine eingehende Beschäftigung mit dem Werk des Dichters vermitteln, wofür sich eine reichhaltige Literatur zur Verfügung stellt. Wenn sich auch nicht jeder alles zu eigen machen kann, so ist wenigstens eine kurze Einführung in die „Göttliche Komödie", wie sie Andreas Wahler[1] bietet, jedem anzuraten.

Tiefer in das Reich des Dichters führt uns Friedrich Schneider ein. „Ich hoffe, daß mit der Ausgabe dieser Bände (Dantebiographie und Dante-Jahrbuch) die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit erneut auf Dante als den Genius des Glaubens, der Moral, der Gerechtigkeit, der Humanität, der Menschen- und Gottesliebe gelenkt wird." Mit diesem Satz des Vorworts zur 4. Auflage seiner Dantebiographie umreißt Schneider[2] das Ziel seiner Danteforschung. Er verwirklicht es, indem er zunächst das Leben des großen Florentiners in gedrängter Fülle vor uns erstehen läßt.

Aus alter Familie, im Mai des Jahres 1265 in die Parteistreitigkeiten der Stadt Florenz hineingeboren, nimmt Dante als junger Mann mit der berittenen Mannschaft seiner Vaterstadt an der Schlacht bei Campaldino teil. Das Jahr 1301 führte ihn als Gesandten an den Hof Bonifaz' VIII. Während er vom Papst politisch überspielt wird, erhält die Gegenpartei in Florenz die Übermacht. Es folgen Anklagen, Verbannung und schließlich ein dreimaliges Todesurteil gegen ihn. Seit dieser Zeit bleibt Dante der große Heimatlose, bis er 1321 in Ravenna, ohne Florenz je wieder zu sehen, seine Augen schließt. So ist der mittelalterliche Gegensatz zwischen Kaiser und Papst, der den Hintergrund der Parteikämpfe seiner Vaterstadt bildete, auch sein Schicksal geworden, das ihn von der „Vita nuova" über die „Monarchia" bis zur „Göttlichen Komödie" geführt hat. Und obwohl er Papst Bonifaz VIII. drei Jahre vor dessen

---

[1] Dantes „Göttliche Komödie". Eine Einführung. (80 S.) München 1946, Glockenverlag. DM 2.50.

[2] Dante. Sein Leben, sein Werk. (328 S.) Weimar 1947, Hermann Böhlaus Nachf. (Mit 11 Bildtafeln und 3 Tafeln im Anhang.) Vierte, erneut vermehrte Auflage.

Tod in die Hölle versetzte, kam Dante doch nach Rom, um dessen Steine zu küssen; denn hier schaute er das Land der Verheißung, darin Christus Römer geworden war (S. 83). Er blieb trotz aller irdischen Enttäuschungen immer der gläubige Christ, der die Willensfreiheit als die größte Gnade Gottes rühmte (S. 158).

Der erste Teil des Buches enthält aber nicht nur Dantes Leben, sondern auch Abschnitte über seine Werke, vor allem die Göttliche Komödie, mit einer Reihe ausgezeichneter Bemerkungen historischer und ästhetischer Art. Kapitel über Dantes äußere Erscheinung und über die Illustration der Göttlichen Komödie sowie ein Überblick über die kritische Ausgabe seiner Werke bilden den Abschluß.

Der zweite Teil bringt einige „dringliche Anliegen" des Verfassers zur Sprache. Zunächst folgt als Beispiel für die Gestaltung eines umfassenden Kommentares zur Divina Commedia eine Erklärung zum „Gesang des Mitleids" (Inf. V), an Sachlichkeit und Formvollendung wohl das Schönste, was der Verfasser uns geschenkt hat. Ein Gesamtkommentar dieser Art wäre zweifellos eine große Bereicherung der deutschen Danteliteratur. In weiteren Kapiteln befaßt sich Schneider mit dem Problem der Einheit in der Göttlichen Komödie, mit der Frage der deutschen Übersetzung, und zeigt neue Ergebnisse der Danteforschung im Lichte der Templergnosis.

Einen wohlgelungenen Versuch, der zerbrechenden Gesellschaft wie einen Spiegel Dantes Auffassung vom Menschen vorzuhalten, hat Maria Schlüter-Hermkes[3] unternommen. „Durch Freiheit, Erkenntnis und Liebe ist die menschliche Person ein Abbild des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes." Diese christliche Struktur vom Menschen bildet im Anschluß an den hl. Thomas die Grundlage des Büchleins. Auf dieser Grundlage verwirklicht sich in den drei Typen des Dichters, des Liebenden und des Heiligen der Mensch bei Dante: im Dichter die Kraft der Erkenntnis, im Liebenden die Macht der Liebe und im Heiligen die Vollendung der Freiheit. „So kann der Aufstieg des abendländischen Menschen aus der Hölle, in die er geraten ist, unter den Zeichen erfolgen, die über Vergils und Dantes Aufstieg aus der Hölle leuchteten" — im Zeichen der Sterne.

Eine Geschichtsphilosophie Dantes gibt uns Johannes Kühn im Dante-Jahrbuch[4]. Kühn unterscheidet drei Typen der Geschichtsphilosophie. Der erste aus materialistisch-mechanistischen Vorstellungen erwachsende Typus ist gesetzeswissenschaftlich und kennzeichnet alles Geschehen nach bestimmten Ablaufgesetzen. Mit ihm verknüpft sich leicht

---

[3] Dantes Auffassung vom Menschen. (55 S.) Hansa-Verlag Josef Toth, Hamburg 1947.

[4] Deutsches Dante-Jahrbuch (219 S.) Herausgegeben im Auftrag der deutschen Dante-Gesellschaft von Friedich Schneider. 26. Bd. Neue Folge: 17. Bd. Hermann Böhlaus Nachf., Weimar 1946.

eine agnostizistisch-tragische Haltung. Der zweite Typus sieht die Geschichte als Werk eines persönlichen Gotteswillens. Er ist im mystischen Gottesglauben begründet und wird durch den Glaubensgehorsam gegenüber der göttlichen Weltordnung vollendet. Nach dem dritten Typ ist die Geschichte Ausdruck einer Entwicklung, eines Geistes, der absolut und an sich, aber auch zugleich in ihr lebt und zu neuen Formen des Weltwerdens treibt. Er lebt aus dem Bewußtsein einer göttlichen Essenz, die Welt und Wesen erfüllt, ohne mit ihnen identisch zu sein. Ihm ist die mystisch-ästhetische Haltung eigen.

Den ersten Typ lehnt Kühn für Dante ab. Der zweite Typ, die jüdisch-christliche Geschichtsdeutung, befindet sich offenbar mit anderen Tendenzen in Spannung. Es kann — so meint Kühn — kein Zweifel sein, daß die neuplatonische Entfaltungslehre von Dante vollständig Besitz ergriffen hat. Während aber dort die Ausstrahlung des Ur-einen von Stufe zu Stufe ins Unvollkommene führt, und Gott sich fast verflüchtigt, findet bei Dante in umgekehrter Weise eine Werterhöhung, ein Fortschritt statt. Hauptaufgabe dieses Prozesses ist die Herstellung einer vollkommenen politisch-sozialen Gemeinschaft, deren Inbegriff das religiös aufgefaßte römische Imperium ist. Grundlage dieser Gemeinschaft ist der Glaube an die Macht und an den Adel der menschlichen Natur, die Persönlichkeit. Durch weltwichtiges Tun strebt die Persönlichkeit zu Gott. So charakterisiert Kühn die Haltung des „neuabendländischen Menschen" als Religion der Leistung und Glauben an die Möglichkeit der Beherrschung der Welt. Indem Dante diese Persönlichkeit „aus der Fülle immanenter Gotteskräfte" handeln läßt, sublimiert er den personalistischen Theismus und gibt der Welt eine metaphysische Seele oder Idee, ein Geschichtsprinzip.

Während Kühn die Göttliche Komödie geschichtsphilosophisch durchleuchtet, stellt Erich Staedler im gleichen Jahrbuch noch stärker das politische Element bei Dante heraus, indem er die Göttliche Komödie der politischen Zweckdichtung des Niccolo da Uzzano von 1426 gegenüberstellt. Die Parallelen zeigen, daß das auslösende Moment für Dantes Dichtung politischer Natur war. Die Verbannung, der Verlust der irdischen Heimat hat ihn zum Dichter der Divina Commedia gemacht. Nach Staedler beweist das Zweckgedicht Uzzanos, daß für das Quattrocento die Divina Commedia eine große nationale Florenzdichtung gewesen ist und erst in zweiter Linie die Sonne und die anderen Sterne bewegt.

In einem Aufsatz über die Rechtslehre Dantes[5] überhöht Hermann Conrad diesen Gedanken, indem er nachweist, daß die Divina Commedia sich auch als juristisch-politisches Werk an den „Sternen" orientiert. Die Welt Dantes war mittelalterlich. Für Dante ist Recht nicht das zufällige Erzeugnis menschlichen Machtwillens, sondern der Ausdruck

[5] „Begegnung": 2. Jahrgang 1947 Nr. 7/8.

göttlichen Willens und göttlicher Weisheit. Die Naturrechtslehre, auf deren Boden sich Dante in Anlehnung an den hl. Thomas stellt, ist nicht die der Aufklärung, die ein ganzes Rechtssystem bis in die feinsten Verästelungen vom Naturrecht allein ausgestalten will, sondern weist nur Grundnormen auf, die durch menschliche Gesetze nach Besonderheit von Volk und Staat ergänzt werden müssen. Ausgangspunkt dieser Lex naturalis ist Gott, der Schöpfer aller Dinge, der durch diese Grundnormen den Menschen auf den Weg der Gerechtigkeit führt.

Da nun die Verwaltung des Staates und des Rechtes in die Hand des Menschen gelegt ist, mündet die Frage nach Recht, Staat und Geschichte letztlich in die Frage nach der Entscheidung dieses Menschen. Über die Macht der Entscheidung im Lichte Dantes spricht J. M. Nielen[6]. Das größte Geschenk, das Gott in seiner Freigebigkeit den Menschen gemacht hat, ist die Freiheit des Willens (Par. V, 19—24). In dieser Freiheit seiner Entscheidunng steht der Mensch in einsamer Größe und Herrlichkeit über allem Geschaffenen. Aufgabe dieser Entscheidung ist es, die Welt frei auf Gott hinzuordnen. Die Entscheidung unterliegt also nicht der Übermacht der Sterne, sondern „wenn die heutige Welt irrt aus den Gleisen, ist's eure Schuld, in euch müßt ihr sie suchen" (Purg. 16). So zeigt die Beschäftigung mit Dante in unserer Zeit, daß der Mensch im Mittelpunkt der Auseinandersetzung steht.

Bei fast allen bisher genannten Arbeiten treten zwei Grundhaltungen in Erscheinung: die eine ist von dem Wunsche beseelt, das christliche Weltbild des Abendlandes, wie es in Dante Gestalt gewonnen hat, wieder aufzurichten. Die andere versucht, in Dante die Problematik der Zeit hineinzutragen. Beide haben die gleiche Not zur Voraussetzung: das Fehlen eines geistigen Kosmos, wie ihn Dante geschaffen hat. Sie beschäftigen sich also mit etwas, was heute nicht vorhanden ist, was zu bauen aber unbedingt notwendig wäre.

Bei den Autoren der ersten Gruppe kommt dieser Gedanke in den wunschähnlichen Formeln zum Ausdruck, die sie an den Anfang oder Schluß ihrer Arbeit setzen, wie es sich etwa bei Schneider, Schlüter-Hermkes und Nielen beobachten läßt.

Die andere Gruppe geht vom Zeitgeist aus und möchte diesen als den eigentlichen Geist Dantes hinstellen. So schreibt etwa Kühn den Satz: „Dante hat das Pathos des neuabendländischen Menschen entdeckt. Das hat weder mit Christentum noch mit Neuplatonismus unmittelbar zu tun, es ist ein Neues. Es ist nicht christlich." So bestechend diese Auffassung im ersten Augenblick zu sein scheint, beweist sie doch in ihren Überspitzungen, wie unverständlich dem Verfasser das Christentum und damit die Welt Dantes geworden ist.

Wir wollen uns jedoch nicht im einzelnen mit diesen verschiedenen

---

[6] „Begegnung", 1. Jahrg. (1946) Nr. 2 u. 3.

Haltungen auseinandersetzen; wir betrachten sie vielmehr ganz allgemein als bezeichnende Symptome für den Riß, der durch die heutige Menschheit geht: auf der einen Seite modernes Denken, das von den christlichen Inhalten der Vergangenheit mehr und mehr abfällt, auf der anderen Seite christliches Denken, das die säkularisierte Gegenwart fast machtlos der Vergangenheit gegenüberstellt.

Das wird auch von der Übersetzung her deutlich. Eine eben erschienene neue Übersetzung[7] hat die Kluft zwischen Vergangenheit und Gegenwart dadurch zu überbrücken versucht, daß sie die zeitgebundenen, vor allem die politischen Teile der Göttlichen Komödie ausschied und durch Prosa ersetzte. Dafür hat sie sonst die Terzine beibehalten. Wenn wir auch die Schönheiten der Übersetzung von Moge nicht verkennen, so spricht doch heute die bekannte Übersetzung von Voßler (von der man sicher eine Neuauflage erhoffen darf) mehr an. Sie erschwert uns nicht durch eine gewisse Steifheit, die sich bei der Wiedergabe in Terzinen auf die Dauer nicht vermeiden läßt, den Zugang zum Gehalt der Dichtung. Und doch ist es nach Voßler gerade die Terzine, die der Göttlichen Komödie die ihr wesentliche dogmatische Festigkeit gibt, die aber dem heutigen Menschen fremd geworden ist. So offenbart sich auch hier der Zwiespalt zwischen dem heutigen Empfinden und dem christlichen Inhalt der Göttlichen Komödie.

Sehr stark wird diese Zerrissenheit beleuchtet, wenn wir in der Dantebiographie Schneiders lesen, daß eine Einführung in die Göttliche Komödie von Theophil Spoerl (Zürich) Verbindung zu den neuesten Denkern marxistischer Richtung sucht. Oder wenn uns im Dante-Jahrbuch mitgeteilt wird, daß in Rußland der dritte Teil der Übersetzung der Divina Commedia von M. Losinskij mit dem Stalinpreis ausgezeichnet wurde.

Es liegt auf der Hand, daß hier nicht mehr die Wirklichkeit gesucht wird, die Dante besingt, konkret die christlichen Glaubenswahrheiten und ihre Theologie, wie sie z. B. F. Koenen in seinem Aufsatz im Dante-Jahrbuch darlegt, sondern die dichterische Oberfläche, der allgemeine Mythos, der großartige Traum.

Es ist keine Frage, daß hier die große Not unserer Zeit offenbar wird. Wie stellen wir die Einheit zwischen der philosophisch-theologischen Wirklichkeit, zwischen den Tatsachen der Vernunft und des Glaubens und der erlebnismäßigen dichterischen Oberfläche her, die ja ihrer Natur nach unmittelbare Gegenwart ist?

Romano Guardini hat in seinem Büchlein „Vision und Dichtung“[8] diese Frage bis zu ihrer eigentlichen Tiefe vorgetrieben. Nach ihm findet

---

[7] Die Göttliche Komödie. Dante Alighieri. Übertragen von Hermann Moge. (502 S.) Essen-Freiburg i. Br. 1947, Dr. Hans v. Chamier.

[8] Der Charakter von Dantes Göttlicher Komödie. (60 S.) Rainer Wunderlich Verlag (Hermann Leins) Tübingen und Stuttgart 1946.

der Mensch in entscheidenden Augenblicken die notwendige Weisung nicht in sich selbst, sondern muß sie vom Jenseits herholen. Dieser Satz steht in Analogie zu dem Satz der Tiefenpsychologie, nach dem das bewußte Dasein letztlich nicht aus sich selbst verstanden und gemeistert werden kann, sondern nur dadurch, daß der Mensch zur Unterwelt seines Persönlichkeitskosmos, zum Unbewußten hinabsteigt. So sind die drei Bereiche der Göttlichen Komödie sozusagen der landschaftliche Ausdruck dessen, was die in ihm befindlichen Seelen sind. Was Dante geben will, sind also nicht nur Empfindungen oder Gedanken, sondern Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit, die ein Jenseits ist, wird im Traum wirklich, wirklich und scheinhaft zugleich. Guardini nennt diese besondere Art von Traum, die zwischen einer eigentlichen mystischen Schau und dem rein dichterischen Erlebnis steht, Vision.

Beispiel solcher Vision ist die Rose des Paradiso. In ihr ist die Vermählung des Geschöpfes mit seinem Schöpfer geschaut nicht als Ort allein, sondern als Zustand der Seele. Von der Tiefenpsychologie wird hier in einer Gegenüberstellung zu den Mandalabildern der geschöpfliche Seelengrund als Kreis, Rose, Grundriß usw. erhellt, von der Theologie die übernatürliche Wirklichkeit gezeigt, die diesem Bildgrund zugeordnet ist.

Wir stellen also bei Guardini zwei Bewegungen fest, die aufeinander zulaufen, die Wirklichkeit Gottes, die sich dem Menschen öffnet, und der Mensch, der zur Gottesschau berufen ist. Guardini zeigt, wie sich in Dante die dichterische Schau als rein natürliche Fähigkeit und die Kräfte, die aus dem Glauben kommen, begegnen. Im heutigen Menschen brechen diese Fähigkeiten auseinander. Entweder will er Gott — sei es als Wissenschaftler oder als Künstler — selbstherrlich ergreifen und wird zum Magier; oder er nimmt die christliche Wirklichkeit als Gehäuse der Vergangenheit, ohne von ihr im Innersten ergriffen zu sein, und endet in Unfruchtbarkeit.

Damit sind wir an dem Ort angelangt, wo Dante folgen bedeutet sich von ihm wegwenden — zur Wirklichkeit. Unsere Wirklichkeit ist nicht mehr die Wirklichkeit Dantes. Wir können also in ihm nicht in erster Linie den großen Dichter für uns heute sehen, sondern den Dichter einer Blütezeit des Abendlandes, der uns einen Weg lehrt, die Wirklichkeiten des Glaubens zu gestalten. Diese Gestaltung der Gegenwart vom Glauben her ist aber nicht eine rein künstlerische Frage, sondern eine Frage, die den Menschen überhaupt trifft. Sie kann nicht durch Dante beantwortet werden, sondern muß in der persönlichen Begegnung mit Gott und von Gott her ihre Lösung finden.

Diese Begegnung zu verwirklichen, bleibt Aufgabe eines jeden, vor allem aber des begnadeten Menschen.

Umschau

Sind die Deutschen jetzt bekehrt?

Es ist ein sehr fragwürdiger Vorzug des deutschen Volkes, daß es jetzt zum Studienobjekt der ganzen Welt geworden ist. Auf den politischen und wirtschaftlichen Konferenzen der großen und kleinen Mächte bildet die deutsche Frage den Hauptgegenstand der Verhandlungen und bereitet allen Beteiligten so viel Kopfzerbrechen, daß ihnen die Lust an Konferenzen vergangen ist. Man kann nicht selten sogar die Behauptung ausgesprochen hören, daß mit der Lösung des deutschen Problems zugleich alle anderen Probleme gelöst seien. Wie es um diese Lösung steht, können wir den Tagesblättern entnehmen und am eigenen Leibe verspüren.

Deutschland ist auch das Reiseziel vieler Politiker, Wirtschaftler, Professoren und Journalisten, die in dem verwüsteten und hungernden Lande ihre Beobachtungen anstellen und sie in ihren Aufsätzen, Gutachten und Büchern zusammenfassen. Der Deutsche kommt sich dabei etwa so vor wie der Kranke, an dessen Lager sich nach und nach sämtliche Ärzte des Krankenhauses einfinden, weil es sich bei ihm um einen besonders interessanten Fall handelt. Man verfolgt genau, wie das augenblickliche Befinden ist und ob sich an der Fieberkurve eine Änderung zum Besseren oder Schlechteren ablesen läßt. Den Patienten selbst nach seinem Befinden und seiner Meinung zu fragen, darauf wird anscheinend weniger Wert gelegt. Es gibt auch Besucher, die ihre Reise so geschickt einzurichten wissen, daß sie in ganz Deutschland keinen einzigen Menschen antreffen, der Not oder Hunger litte.

Von völlig anderer Art ist der Bericht, den der Schweizer Fritz Wartenweiler von seiner Reise durch Deutschland erstattet. Er hat seiner Schrift, die im Verlag Paul Haupt (Bern 1948, 128 S.) erschienen ist, den fragenden Titel gegeben: „Sind die Deutschen jetzt bekehrt?“ Es ist aber gar nicht seine Absicht, diese Frage zu beantworten. Er weiß, daß Deutschland heute ein Land voller Fragen ist, und er gibt sich und andern den Rat: „Frag nicht zuviel! Hör auf mit deinen tausend Warum! Auf keines erhältst du wirklich eine Antwort“ (29). Die Wahl des erregenden Titels ist nur eine kluge Anpassung an die Stimmung des Auslands und auch seiner Landsleute gegen die Deutschen. Im Grunde geht es ihm um andere Dinge. Er will weder die Rolle des Anklägers noch des Richters spielen. Indem er die Unfruchtbarkeit und Gefährlichkeit aller Rachegefühle betont, weist er auf den einzigen rettenden Ausweg hin, in gemeinsamer Anstrengung die furchtbare Not zu beheben und damit zugleich die Quelle einer weiteren unglückseligen Entwicklung zu verstopfen.

In seiner Schrift kommen die großen Fragen der Weltpolitik und Weltwirtschaft nicht zur Sprache; sie ist kein Leitfaden für Staatsmänner. Die Frage des Verfassers, der im Dienste der Erziehung und der Caritas steht, ist eine rein persönliche, überaus praktische: Was können wir tun, um zu helfen? Indem er durch Deutschland nicht als kalter Beobachter, sondern mit dem Willen zu helfen reiste, ist er hellsichtig geworden für das Ausmaß und die Tiefe der deutschen Not, so daß sich mit ihm eine Aussprache über deutsche Verhältnisse verlohnt, was man sonst keineswegs von allen Aussprachen zwischen Ausländern und Deutschen sagen kann. Er ist sich vor allem auch bewußt geworden, daß man erst sehr genau zusehen muß, ehe man seinen Rat und seine Hilfe anbietet; denn es ist eine alte Erfahrungstatsache, daß man auf bloße Berichte hin sich kein zutreffendes Bild der Wirklichkeit machen kann und daß Maßnahmen, die mit den tatsächlichen Verhältnissen nicht übereinstimmen, notwendig ihr Ziel verfehlen, vielleicht sogar das Gegenteil des beabsichtigten Erfolges bewirken. Das Erfreulichste an dieser kleinen Schrift ist der ehrliche Versuch, durch alle Vorurteile und Abneigungen hindurch zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen und sich von dem Pharisäismus zu lösen, der ein Grundzug unserer heutigen geistigen Lage ist.

Der Verfasser beginnt seinen Bericht mit dem erschütternden Eindruck, den das heutige Deutschland auf den fremden Besucher macht. Es sind nicht so sehr die Trümmer, die traurig stimmen, daran gewöhne man sich bald: „Das Schwere, was du siehst, ist das Alltagsleben ... trübe im lachenden Sonnenschein, freudlos bei der verschwenderischen Zauberpracht der Baumblüte in schimmerndem Weiß und zartestem Rosa! ... Es ist Nacht über Deutschland. Undurchdringliche, dunkle, schwarze Nacht — mit drückendem Bodennebel ... Kein Wort habe ich häufiger, lauter, eindringlicher ertönen hören als das eine, ständig wieder-

kehrende: hoffnungslos.“ Aber er hat auch klar erkannt, daß hinter dieser würgenden Hoffnungslosigkeit eine innere Kraft steckt, die sich gegen die verzweifelte äußere Lage stemmt und der Kraft des Samenkorns vergleichbar ist, die im dunkeln Schoß der Erde wirkt.

Wohl blieb es dem wachen Auge des Beobachters nicht verborgen, daß es im heutigen Deutschland viel Fäulnis und Zersetzung, Verwahrlosung und Entartung gibt; zwei Weltkriege, zwei Niederlagen, zwei Revolutionen mit all ihren furchtbaren Begleiterscheinungen sind nicht spurlos am deutschen Volk vorübergegangen. Doch er übersieht dabei nicht das stille Heldentum, das sich selbst in den allerschwierigsten Verhältnissen bewährt. Voll Bewunderung steht er vor dem eisernen Fleiß, der auch unter den ungünstigsten Bedingungen in den Familien, den Werkstätten, den Heimen der Caritas, bei den Studenten und Kulturschaffenden wirksam ist — ein Fleiß, der aus der Größe der Not den Ansporn entnimmt, alle Kräfte aufs äußerste anzuspannen. Den tiefsten Eindruck machte ihm die deutsche Mutter, an die geradezu übermenschliche Anforderungen gestellt werden: „Solange die Mütter nicht ausgestorben sind, so lange leuchten Sterne in der dunklen Nacht“ (11). Diese positiven Feststellungen und Erfahrungen sind der Grund, warum er durch alle düsteren Schilderungen des deutschen Elends immer wieder die Hoffnung durchschimmern läßt. Noch freilich herrscht ein Zustand der Krise, und niemand kennt den Ausgang. Aber daß bis jetzt das Pendel der Entwicklung nicht zum Extrem des Kommunismus ausgeschlagen ist, muß doch als ein gesundes Zeichen gelten. In der Tat, wenn es den aufbauenden Kräften im deutschen Volke gelingen sollte, die jetzige unermeßliche, freilich nicht unverschuldete Katastrophe zu meistern, dann wird es etwas vollbracht haben, was alle militärischen und technischen Leistungen der Vergangenheit in Schatten stellt.

Worin besteht nun die Hilfe, die der Verfasser für die Deutschen vorschlägt? Er kommt immer wieder auf das eine Hauptmittel zurück und sieht darin ohne Zweifel richtig: man solle den Deutschen helfen, sich selbst zu helfen; jede andere Hilfe sei Verwöhnung und Schwächung. So ruft er denn den Deutschen ermutigend zu: „Nicht unser Mitleid braucht ihr, sondern unser Zusammenarbeiten mit euch in eurer Arbeit. In aller Mühsal ist euer Volk ein reiches Volk — reich an Kräften. Mögen euch heute die äußeren Möglichkeiten in einem erschreckenden Maß fehlen — innere Kräfte sind mehr wert als äußere Schätze. So wie ihr euch früher zurechtgefunden habt, so seid ihr auch jetzt fähig, euch richtig in eure gegenwärtige Lage hineinzustellen. Freilich hält es nicht leicht, nach so hohem Aufstieg ein so jäher Fall! Dieser Fall aber wird euch zum Heil, wenn ihr ihn zu nützen versteht. Er reißt euch nach oben“ (83). Diese „Hilfe zur Selbsthilfe“ ist zweifellos ein wohlgemeinter Rat und Plan. Sich selbst helfen können — das ist es ja im Grunde, was — abgesehen von den Schiebern, Schwindlern und Schmarotzern — die große Mehrheit der Deutschen selbst will. Damit aber die Deutschen sich selbst helfen können, müssen sie die Hände frei bekommen, muß ihre Arbeit von dem Druck einer phantastisch angeschwollenen Bürokratie und dem Bleigewicht des Leerlaufs erlöst werden. Auch das fleißigste Volk verfällt der Mutlosigkeit und Erschlaffung, wenn seiner Arbeit keine Hoffnung winkt. Obendrein aber sind die Verhältnisse im heutigen Deutschland derartig zerrüttet, daß eine Rettung ohne Hilfe von außen unmöglich ist. Deutschland braucht für den Übergang aus dem jetzigen Elend in eine bessere, wenigstens erträgliche Zukunft einen „Überbrückungskredit“, zu dem die Gaben der Caritas, so dankenswert sie an sich sind, nicht ausreichen.

Seine besondere Aufmerksamkeit wendet der Verfasser der Hilfe für die Jugend zu, die unter der deutschen Not am meisten leide und aufs höchste gefährdet sei. Er denkt auch hier nicht nur an die materielle Not, sondern auch an den geistigen Hunger nach Licht und Weite. Klagend läßt er die Jugend sprechen: „Wir ersticken in unserer Abgeschnürtheit. Wir haben es nötig, unsere eigene Welt von außen zu sehen, sei es, daß wir selbst hinaus dürfen, sei es, daß man uns Menschen schickt, die uns von außen her auf uns selbst blicken lassen. Es dürfen jedoch nicht nur Amerikaner sein, die zwar Wertvolles zu bieten wissen, aber keine Ahnung haben von der deutschen Seele!“ (21). Der sichere Blick des Erziehers hat in der deutschen Jugend die positiven Kräfte erkannt. Diese Jugend, die soviel lügnerische Propaganda, soviel „faulen Zauber“ erlebt hat, trägt in sich ein brennendes Verlangen nach Wahrheit und Echtheit, das geradezu ergreifend ist; sie will nicht noch einmal betrogen werden. Aber hier wie überall macht der Verfasser es deutlich, daß äußere Mittel allein nicht verfangen (wiewohl Arbeit und Brot viel wichtiger sind als Worte!): „Mit den

radikalsten äußeren Änderungen geraten wir nur noch mehr ins Zerstören hinein. Richtige Hilfe kann doch nur herkommen aus der Gesinnung der Gerechtigkeit und Liebe" (41).

Kehren wir nach diesem kurzen Überblick zu der immer wieder anklingenden Titelfrage zurück! An ihre Beantwortung wagt sich der Verfasser nicht so recht heran. Für den, der die deutschen Verhältnisse aus eigener, langjähriger Erfahrung kennt, ist die Antwort gar nicht so schwer. Nur weiß er, daß weder ein einfaches Ja noch ein einfaches Nein am Platze ist, sondern vielfache Unterscheidungen geboten sind. Stellt man die Frage in ihrem weitesten Sinne, so ist zu sagen, daß die Durchschnittsdeutschen weder Helden noch Heilige sind; sie nehmen teil an dem allgemeinen Los der Menschen, immerfort der Besserung und Bekehrung zu bedürfen. Es wird sich daher empfehlen, für die Vergangenheit wie für die Gegenwart an die Deutschen keine heroischen Maßstäbe anzulegen. Faßt man die Frage dagegen im engeren Sinne, ob nämlich die Deutschen jetzt vom Nationalsozialismus bekehrt sind, so ist zunächst zu bemerken, daß es viele Millionen Deutsche gibt, die einer Bekehrung vom Nationalsozialismus gar nicht bedürfen, weil sie ihm nie verfallen waren, sondern ihn innerlich stets abgelehnt haben, mochten sie sich auch äußerlich unter seinen Terror beugen müssen. Sie lebten in Deutschland nicht viel anders als die Bewohner der außerdeutschen besetzten Gebiete, nur daß in ihrem Falle die Besatzung von den eigenen Landsleuten gestellt wurde. Diese Millionen Deutsche werden heute wahllos mit den Nazis in einen Topf geworfen und müssen schuldlos mit ihnen büßen und hungern, ja man redet sehr zu Unrecht auch noch von ihrer Bekehrung und Umerziehung.

Von denen ferner, die sich aus irregeleitetem Idealismus oder Abenteuerlust, aus Eigennutz oder Feigheit dem Nationalsozialismus bewußt und freiwillig verschrieben haben, kann ein großer Teil als „bekehrt" oder geheilt bezeichnet werden. Zahlen lassen sich freilich nicht angeben. Zu ihrer „Bekehrung" haben weniger ideale Beweggründe und noch weniger die gesetzliche Entnazifizierung beigetragen als vielmehr die einfache Tatsache der militärischen und politischen Niederlage; denn für jedes totalitäre System ist der Mißerfolg tödlich. Nach der Seite der inneren Überwindung des Nazitums könnte freilich noch mehr geschehen. Ideen, die zwölf Jahre lang unaufhörlich durch eine aufdringliche Propaganda eingehämmert worden sind, hinterlassen ihre Spuren, die nicht von heute auf morgen verschwinden. Das wirksamste Mittel, den Heilungsprozeß zu fördern, wäre der überzeugende Anschauungsunterricht, daß sich das neue Regime, unter dem die Deutschen zu leben haben, in Zielen und Methoden ganz wesentlich und vorteilhaft vom Nationalsozialismus unterscheidet.

Neben den bekehrten Nationalsozialisten wird aber immer ein Rest von Fanatikern verbleiben, die unentwegt und verbissen an ihren alten Ideen festhalten. Dieses Festhalten ist für sie eine Form der Selbstbehauptung, deren Preisgabe von ihnen nicht zu erwarten ist. Sie werden unter zeitgemäßer Tarnung auch ihren Zusammenschluß fortsetzen, sich gegenseitig wirtschaftlich stützen und ihre Gegner mit den Methoden bekämpfen, die sie im Dritten Reich gelernt haben. Aber es wird ihnen trotzdem nicht gelingen, den Nationalsozialismus in seiner alten Form wieder zu beleben; denn er ist geschichtlich zu sehr belastet und wird seine Entlarvung nicht überstehen, zumal da er nicht glänzend niederging.

Worin die schwarze Wolke besteht, die heute über ganz Deutschland und damit über der Welt lastet, sagt unser Schweizer Gewährsmann zum Schluß klar und deutlich: „Das Leben von Millionen hat Mittelpunkt und Zielrichtung verloren. Die Hoffnungslosigkeit scheint unüberwindlich zu sein. Da mögen am Ende nicht einmal die bittern Erlebnisse der letzten Jahrzehnte als Warnfinger hinreichen. Wer nichts zu verlieren hat als seine Ketten; wem es bei einer Änderung der Verhältnisse nicht mehr schlimmer gehen kann; wer nirgends eine Rettung sieht: — der ist wohl fähig, dem schlimmsten Scharlatan nachzulaufen!" (123) Die Gefahr, die heute Deutschland bedroht, ist — wie nach 1918 — die Zunahme der entwurzelten, haltlosen, verzweifelten Menschen, die um ihre Existenz bangen; sie sind für jede Verführung anfällig und für jede Agitation käuflich. Aus ihnen kann ein neuer Rattenfänger von Hameln wieder seine „Mitläufer" sammeln.

Auch der kritische Beobachter wird zugeben müssen, daß die Deutschen seit 1945 viel Geduld aufgebracht haben — in Wahrheit haben sie auch schon vor 1945 viel Geduld üben müssen —, und zuweilen regt sich ja auch im Ausland das Bedauern, daß die Deutschen nun die Prügelknaben geworden sind, auf deren Rücken die großen Mächte der Erde ihre Gegensätze auskämpfen. Aber die Geduld der Deutschen ist

nicht unerschöpflich. Je mehr die noch freien Völker sich bewußt werden, daß im Schicksal Deutschlands sich auch ihr eigenes Geschick entscheidet, desto geneigter werden sie sein, ihre Politik nicht nach längst überholten Begriffen und Gefühlen, sondern nach ruhiger, weitschauender und wirklichkeitsnaher Überlegung einzurichten. Man kann zwar heute nicht sagen, daß wir auf einem Vulkan tanzen; dazu ist die Stimmung zu schlecht. Aber daß der Boden unter den Füßen wankt, merken wir an den Erschütterungen, die auch ohne technische Apparate spürbar sind. Vielleicht ist es doch, damit es besser werde, mit der Bekehrung der Deutschen allein nicht getan; es müssen sich wohl auch noch andere bekehren.

Max Pribilla S. J.

Graphologie in der Praxis

In seinem Graphologischen Lesebuch (Leipzig 1933, S. 37) spricht Ludwig Klages von Könnern und Stümpern auf dem Gebiete der Handschriftdeutung. Die Frage, wie man in der Praxis den Fachmann vom Anfänger, Dilettanten und Stümper unterscheiden kann, ist nicht leicht zu beantworten. Setzen wir einmal voraus, daß bei Aufträgen ein Vergleich des Gutachtens mit dem begutachteten Menschen möglich ist; wird man die Treffer und Versager ermitteln können? Eine schwierige Frage. Wer sie rasch bejahen zu können glaubt, wird doch bedenken müssen, daß es sehr schwierig ist — selbst oder gerade bei vertrautem Umgang mit anderen Menschen —, Eigenschaften aus der Eigenschau mit Sicherheit festzustellen. Das Verhalten des Menschen ist im Hinblick auf seine Gründe vieldeutig. Ganz abgesehen davon: es wäre eigentlich nicht recht verständlich, daß man sich ein Gutachten anfertigen läßt (außer es handelt sich um eine reine Spielerei), wenn man schon Klarheit über die charakterliche Eigenart eines Menschen besitzt. Diese will man doch erst erlangen. Wenn man die Klarheit aber nicht vorher hat, wird ein Vergleich wenig Sinn haben. Die Unsicherheit der Beurteilung vor dem Vergleich macht den Vergleich selbst unsicher. Man gelangt so zu der Folgerung, daß das graphologische Können hauptsächlich „von außen her" garantiert werden muß, etwa durch ein Diplom. Ein solcher Ausweis des Könnens ist — zum Schutz der Gemeinschaft vor „Kurpfuschern" — bei allen irgendwie bedeutsamen Tätigkeiten im öffentlichen Leben gefordert und auch tatsächlich vorhanden.

Obschon Lehrstühle für Graphologie bereits in vereinzelten Fällen bestehen, gibt es noch kein staatliches Diplom für Graphologie, wenn man nicht das psychologische Diplom als solches gelten lassen will. Mit dem „Verband Deutscher Graphologen" und dem „Graphologischen Forschungskreis" haben sich auf Privatinitiative hin Vereinigungen gebildet, die neben der Förderung der graphologischen Wissenschaft den Nachweis zureichender Kenntnisse und praktischer Befähigungen vermitteln wollen. Der Verband Deutscher Graphologen macht die Mitgliedschaft von zwei Prüfungen, einer Vor- und Hauptprüfung, abhängig. Die Vorprüfung verlangt zwei selbständig ausgefertigte Gutachten, deren Schriftunterlagen selbst gewählt werden können. Die Hauptprüfung gliedert sich in einen schriftlichen und einen mündlichen Teil. Im schriftlichen Teil werden vier Gutachten verlangt, deren Schriftunterlagen dem Prüfling zugestellt werden; er kann sie sich also nicht auswählen. Zwei dieser Gutachten müssen mit eingehender Begründung der Befunde geliefert werden. Der mündliche Teil sieht Haupt- und Nebenfächer vor. Hauptfächer sind: graphologische Deutungs- und Gutachtertechnik mit Anwendungsgebieten, allgemeine Charakterkunde, Ausdruckswissenschaft (einschließlich Physiognomik). Als Nebenfächer werden genannt: Geschichte der Graphologie, allgemeine Psychologie unter besonderer Berücksichtigung der Typenlehren, der Konstitutionslehren, der medizinischen Psychologie, der Psychoanalyse, ferner Berufskunde und Schreibtechnik.

Eine solche Prüfung ist zu begrüßen. Viel zu oft macht sich im Bereich der Graphologie gewinnsüchtige Mittelmäßigkeit und Schlimmeres als dieses breit. Man vermißt in der Prüfungsordnung ein Gebiet, das bei den positiven Fächern als Zusatz sehr zu wünschen wäre: die Philosophie. Namentlich ethische Fragen sollten jemandem, der sich die Beurteilung von Menschen angelegen sein läßt, vertraut sein. Ein gewisses Berufsethos setzt auch ein Vertrautsein mit der Ethik voraus. Die Deutungspraxis schließt hohe Verantwortung ein. Man wird die Tätigkeit nicht als Anwendung einer naturwissenschaftlichen Disziplin betrachten dürfen, wenn auch die Naturwissenschaft in der bewegungsphysiologischen Auffassungs- und Forschungsrichtung große Bedeutung hat. Auch pädagogisches Wissen und vielleicht sogar erzieherische Erfahrung wäre für die gutachtliche Praxis sehr wünschenswert: oft wird neben der schlichten Feststellung von Tatsachen vom Graphologen auch ein Rat erbeten, was zu machen sei. Hier hilft die reine Theorie, die einfache Feststellung wenig.

In Anbetracht dieser Zusammenhänge sollte man vom Graphologen akademische Ausbildung verlangen, die auch dem Ansehen der Wissenschaft nützen würde. Es sind wohl Bestrebungen dazu im Gange. Wahrscheinlich werden sie sich aber nicht durchsetzen können, da die Rücksicht auf tüchtige Fachleute nicht-akademischen Standes hier hinderlich ist.

Wer Gelegenheit hatte, des öfteren Einblicke in Gutachten zu nehmen, wird sich häufig über deren formale wie inhaltliche Unzulänglichkeit, Unbestimmtheit und Unklarheit gewundert haben. Vielleicht fand man neben solchen andere, die durch Sachlichkeit und Schlichtheit, durch Kürze und Eindeutigkeit Gefallen weckten. Gutachten der ersten Art sind geeignet, diese psychologische Methode in den Augen vernünftiger Menschen herabzusetzen. Wenn man auch zur Entschuldigung anführen kann, daß es für den Psychologen nicht einfach ist, sich allgemein verständlich zu machen, so wird die rechte Kunst den rechten Weg zum Verständnis finden, ohne Gemeinplätze oder vieldeutige Redewendungen aufzusuchen.

Klarer Aufbau und schlichte, aber exakte Ausdrucksweise, also Klarheit Einfachheit und Sicherheit bilden gute Unterscheidungsmerkmale eines gekonnten Gutachtens.

Eine andere Frage von praktischer Bedeutung ist die nach der moralischen Berechtigung eines negativen Gutachtens. In dieser Zeitschrift (Heft 7, Mai 1948) wurde unter dem Titel: „Die Handschrift als Spiegel der Seele" ein Gutachten in vollem Wortlaut zitiert, das dem Graphologischen Lesebuch von Ludwig Klages entnommen war. Es erfüllte dort gut seinen Sinn: zu zeigen, was die graphologische Methode, formal und inhaltlich gesehen, leisten kann. In einem Punkt ist das Gutachten jedoch als verfehlt anzusehen: in der Unbekümmertheit der Mitteilung nachteiliger Eigenschaften. Es empfiehlt die graphologische Methode — rein menschlich gesehen — nicht sehr, wenn sie mit solcher Unverblümtheit das gesamte Verhalten eines Menschen demaskiert. Man ist geneigt, nach dem Lesen des Gutachtens zu fragen: Ist es moralisch erlaubt — selbst für den Dienstgebrauch —, ein Gutachten von solcher Schärfe zu verfassen? Daß das Gutachten Tatsachen benennt, wird hier vorausgesetzt. Aber kann dies nicht auf andere Weise geschehen? Noch in einer anderen Beziehung ist das Gutachten verfehlt, insofern es Anlaß wird zu einer Auffassung von der Graphologie, die jedenfalls nicht bindend ist. Es fehlt im Gutachten jeder Versuch einer pädagogischen Ausrichtung, also Hinweise auf Besserungsmöglichkeiten, Anleitung dazu, Ausgleichsmöglichkeiten usf. Die Einseitigkeit, mit der hier ein Mensch in seinen schlechten Eigenschaften entlarvt wird, wirkt abstoßend. Wenn man hört, daß das Gutachten von einer Polizeidienststelle ausgefertigt wurde, fühlt man die Vermutung bestätigt, daß hier mit wenig Liebe und Wohlwollen der Stab über einen Menschen gebrochen wurde. Man hat das Thema „Diskretion", eine Teilfrage des hier zur Erörterung stehenden Problems, in letzter Zeit mehrmals auch in Fachkreisen erörtert. v. Kunowski bringt in einem Aufsatz des „Graphologischen Forschungskreises" (1. Juni 1948) eine Stellungnahme zu diesem Thema. Drei Grundsätze stellt er dort zur Diskussion: „1. Rückhaltlose charakterologische Darstellung, insbesondere der Fehler, zunächst nur bei Auftragerteilung durch die zu beurteilende Person selbst. Graphologisch durch Schriftidentifikation mit dem Auftragschreiben festzustellen. Aber auch schon evtl. aus pädagogischen Gründen Einschränkungen in der Fehlerdarstellung. 2. Bei Auftragserteilung zur Beurteilung Dritter und weiterer Personen ist durch Fragebeantwortung ein möglichst einwandfreies Bild von den Veranlassungen und Ursachen der Auftragserteilung zu gewinnen. Hiernach sind die gutachtlichen Auskünfte auszurichten. Angemessene Beschränkung auf die gestellten Fragen erscheint zweckmäßig. Vorsichtige Abwägung der gutachtlichen Begrenzung bei charakterlichen Mängeln ist anzustreben. Eventuelle Hinweise auf erfolgte Einschränkungen der Angaben sind anzuführen. 3. In Zweifelsfällen, z. B. auch bei Aufträgen von Jugendlichen, sind eidesstattliche Versicherungen über die Richtigkeit der zum Auftrag gemachten Angaben anzufordern."

Diese Forderungen stellen Richtlinien auf, die sicher geeignet sind, die Möglichkeiten für Indiskretionen zu verringern. Wetzels fordert in ähnlicher Weise vom Graphologen das Feingefühl, den Takt, „die Grenze des Sagbaren und des zu Verschweigenden zu finden". Er fordert „Ernsthaftigkeit und Verantwortungsgefühl" („Angewandte Psychologie", April 1948).

Eine kurze moraltheologische Untersuchung der Frage soll hier folgen. Die Moraltheologie unterscheidet bei Verfehlungen gegen den guten Ruf des Mitmenschen die Ehrabschneidung von der Verleumdung. „Durch Ehrabschneidung und Verleumdung wird der gute Ruf eines andern auf ungerechte Weise verletzt, und zwar bei der Ehrabschneidung

durch Offenbarung wahrer Fehler, bei der Verleumdung dadurch, daß man einem anderen falsche Fehler andichtet" (Dr. Heribert Jone, Katholische Moraltheologie, Paderborn 1937). Der gute Ruf wird als die „öffentliche Meinung von dem Vorzug eines Menschen" definiert. Ein Recht auf seinen guten Ruf hat jedermann. Auf den wahren guten Ruf hat man „ein absolutes Recht", das niemand verletzen darf. Auf den falschen guten Ruf hat man ein relatives und beschränktes Recht, „weil zwar das Allgemeinwohl verlangt, daß geheime Fehler gewöhnlich nicht geoffenbart werden, es aber doch Ausnahmen geben kann, in denen die Offenbarung geheimer Fehler nützlich oder notwendig ist". Nützlich oder notwendig wird die Offenbarung der Fehler, wenn das „Allgemeinwohl" oder das „Privatwohl" daran interessiert ist. Beispiel für das Allgemeinwohl wäre die Besetzung eines Amtes, das im öffentlichen Dienst ausgeübt wird; für das Privatwohl: die Besserung des Fehlenden, Bewahrung einer dritten Person vor Schaden, Trost oder Rat für jemand, der an den Fehlern des andern leidet.

Damit sind klare Richtlinien für den Graphologen gegeben: 1. Negative Urteile müssen unbedingt der Wahrheit entsprechen, negative „Vermutungen" sollen deshalb überhaupt nicht geäußert werden, weil jeder „auf den wahren guten Ruf ein absolutes Recht" besitzt. 2. Sind Fehler und Unvermögen zu konstatieren, so muß die Gewähr geboten werden, daß die Mitteilungen berechtigt sind, also im öffentlichen oder privaten Wohl liegen. Namentlich im Fall des privaten Wohles muß die Diskretion gewahrt werden, was sowohl Forderung für den Graphologen wie für den Auftragerteiler ist. Deshalb sollte der Graphologe seine Gutachten nach Möglichkeit mit dem Aufdruck „vertraulich" versehen. Auf jeden Fall verpflichtet den Auftraggeber das moralische Gesetz der Schonung und Wahrung des guten Rufes genau so wie den Graphologen selber. Er dürfte ein negatives Gutachten, das er sich aus erlaubten Gründen ausstellen ließ, ohne triftigen Grund keinem Dritten zugänglich machen.

Noch eine Rücksicht soll hier geltend gemacht werden, die für die graphologische Praxis Bedeutung hat. Die Klages'sche Graphologie, wie auch seine Psychologie, hat trotz ihrer hohen Vorzüge einen Mangel (der allerdings nur einen Mangel für den unselbständigen Epigonen bedeutet): die einseitige Orientierung seiner Wertphilosophie an den Lebens- oder Vitalwerten; viele tüchtige Graphologen sind von der Lebensphilosophie Klages' völlig in Bann geschlagen und stehen eindeutig und einseitig zu seinen Wertbestimmungen. Danach wären Menschen mit hohem Vitalwert — was sicherlich ausschließlich Anlage ist — sehr positiv, Menschen mit geringer Lebendigkeit negativ zu bewerten. Vor allem ein Vorwiegen des „Willens" im Sinne der Lebensphilosophie bedeutet für den an den Lebenswerten orientierten Begutachter ein Negativum. Die Selbsthingabe kommt bei Klages absolut vor der Behauptung. Richtig ist, daß mancher ethische Vorzug viel mehr dem Egoismus, der Leere und Dürre sein Entstehen verdankt als der religiösen Liebe (Hingabe) oder der menschlichen Fülle. Dies wird jeder Psychologe und Pädagoge immer wieder feststellen können. Aber die sich „behauptende" Sittlichkeit ist nicht deshalb wertlos, weil sie sich behauptet. Richtig ist ferner, daß die Hingabe an Gott in sittlicher Hinsicht ein unbedingt besseres Motiv bedeutet als Rücksichten auf den guten Ruf, das Bestehen vor den Menschen, Furcht vor inneren Unzuträglichkeiten, Treue zum „System", Grundsätze usf. Aber ein im vitalen Sinn hochwertiger Mensch kann im sittlich-religiösen Sinn ein Lump sein, ein im nämlichen Sinn ärmlich veranlagter kann ein sittlich-religiös wertvoller Mensch sein. Man beachte doch einmal einen Menschen, der vital hochwertig, in leiblicher wie seelischer Hinsicht reich beanlagt ist, der Vitalkräfte und geistige Vermögen in Fülle besitzt: stellt er seine Gaben nicht oft in den Dienst minderwertiger Zwecke, fehlt ihm nicht sehr oft jedes Gefühl für das Opfer im Sinne christlicher Welt- und Lebensanschauung, sieht es in diesem Leben nicht oft nach billiger Konjunktur aus — trotz all der nicht zu leugnenden Werte? Kann nicht ein kleiner Ehrgeizling Gutes tun, wenn sich sein Ehrgeiz auch auf Anständigkeit und religiöse Sauberkeit erstreckt? E. Frankl brachte ähnliche Gedanken — wenn auch nicht im Zusammenhang der Graphologie, sondern überhaupt psychologischen Denkens — klar zum Ausdruck (V. E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, Wien 1947). „Im moralischen Sinn gibt es daher auch keine Rassen oder aber nur zwei ‚Rassen': die Rasse der anständigen Menschen und die Rassen der unanständigen Menschen. Diese Trennung geht quer durch alle Typen, die biologischen wie die psychologischen und die soziologischen" — auch durch die Lebenspsychologie.

Hubert Thurn S. J.

Besprechungen

Theologie

Geschichte Jesu. Evangelienharmonie und Harmonistik. Von Joseph Maiworm. (280 S.) Münster i. W. 1946, Regensberg. DM 10.50.

Versuche, unser viergestaltiges Evangelium zu einer durchgehenden „Geschichte Jesu" zu ordnen, werden wohl immer zu einem guten Teil subjektiv ausfallen müssen. Dafür sind die vier Darstellungen der „Reden und Taten Jesu" zu wenig darauf angelegt, eine solche Geschichte zu bieten. Schon die Entscheidung darüber, ob die Ein-, Zwei- oder Dreijahrtheorie als Rahmen für das öffentliche Leben Jesu gewählt werden soll, ist schwer und bedeutet eine tiefgehende Verschiedenheit für die Einordnung mancher Perikopen und Erklärungen einzelner Texte (vgl. z. B. S. 181). August Vezin — um eine der neueren Harmonien zu nennen — hat seinem Werk, Das Evangelium Jesu Christi, Freiburg ²1938, die Einjahrtheorie zugrundegelegt, obwohl er in den Erläuterungen (S. 360) nicht mehr so streng daran festzuhalten scheint. Unser Autor entscheidet sich dafür, im öffentlichen Leben Jesu drei Osterfeste anzunehmen, so daß Jesus zwei Jahre und einige Monate öffentlich gewirkt hätte. Das nicht näher bezeichnete Fest von Joh. 5, 1 ist für ihn das erste Laubhüttenfest nach dem öffentlichen Auftreten des Herrn. Hatte Vezin die Markus-Priorität angenommen und vorausgesetzt, daß Lukas das Matthäusevangelium nicht gekannt habe, so behauptet M. gerade das Gegenteil: Lukas habe Matthäus gekannt und benutzt, und bringt eine Reihe von Gründen dafür. Die meisten Exegeten lehnen freilich heute diese Annahme ab, vor allem wegen des gegenseitigen Verhältnisses der Kindheitsgeschichten bei Lukas und Matthäus. Unser Verfasser schließt folgendermaßen: Lukas hat sein Wissen über die Kindheit Jesu aus denselben ersten Zeugen wie Matthäus und muß darum auch dieselben Angaben erfahren haben. Wenn er also bestimmte Dinge ausläßt (und andere bringt), so kann es nur darum sein, weil er Matthäus vor sich hat und nicht das Ganze berichten muß (und ergänzen kann) (S. 20). „Auch die weitere Darstellung des Lukas beweist, daß er das Matthäusevangelium kennt und als Vorlage benutzt, nicht zum Abschreiben, sondern zum Ergänzen" (ebd.). Über seine Art, die Perikopen einzugliedern, gibt M. im einzelnen genau Rechenschaft und bringt dabei sicherlich eine Reihe guter Beobachtungen. Häufig spricht er von „Nachträgen", die Lukas gemacht habe — ein Prinzip, das ihm oft erlaubt, die harmonisierende Redaktionsschere anzusetzen (z. B. S. 166 u. 189). In der Übersetzung erlaubt er sich manche Freiheiten. Daß die Erläuterungen unter den Text gesetzt sind, ist gegenüber Vezin ein bedeutender Vorteil. Man vermißt jedoch am Rande eine Angabe der Herkunft der Perikope, was zur besseren Kontrolle des Textes um so wichtiger wäre, weil die Harmonisten es in der Auswahl des laufenden Textes aus den Parallelen gern an der methodischen Folgerichtigkeit fehlen lassen. Hiermit sind einige wichtige Grundzüge der neuen Harmonie angegeben. Sie enthält in den Erläuterungen eine eingehende Harmonistik, mit der sich die Fachzeitschriften auseinandersetzen müssen, wie sie auch zum größten Teil wohl nur von exegetisch geschulten Lesern verarbeitet werden kann.

A. Grillmeier S. J.

Begegnung mit Christus. Von Rudolf Graber. (186 S.) Würzburg 1947, Echter-Verlag.

Hans Carossa schrieb das schöne Wort: „Jesus, die große Sonne, kommt keinem abhanden, den sein Strahl einmal durchleuchtet hat. Man kann ihn vergessen, man kann ihm abschwören — das ändert nichts; er ist vergraben im umwölktesten Herzen, und es kann stündlich geschehen, daß er aufersteht." Das Buch von Graber will zu einer solchen unvergeßlichen Begegnung mit Christus führen, indem es zeigt, daß es viele Wege gibt, an denen der Herr steht, und daß unsere Augen vielleicht nur gehalten waren wie die der Jünger, die nach Emmaus gingen und ihn erst beim Brotbrechen erkannten, obwohl er selbst sie begleitet hatte. In zwölf Betrachtungen werden Wahrheiten des Glaubens vorgelegt, die wir kennen, die unser Herz aber vielleicht doch noch nicht lebendig berührt haben. Der Verfasser geht immer wieder von der Lehre der katholischen Theologie, vor allem des heiligen Thomas von Aquin, aus; dabei bleibt die Sprache anschaulich, so daß seine Darlegungen zu einem herzlichen Gespräch mit Gott führen und frohe Dankbarkeit für unsere Erschaffung und Erlösung wecken können. Das Buch ist keine Aszetik,

will es auch nicht sein, aber es ist eine praktische Anleitung zu einem christlichen Leben. Die zahlreichen Verweise auf theologische und aszetische Literatur im Anhang regen zu weiterem Studium an. W. Arnold S. J.

Die Stellung Mariens im Erlösungswerke Christi. Von George Smith. Aus dem Englischen übertragen von B. Erasmi. (263 S.) Paderborn 1947, Ferdinand Schöningh.

Das Marienbuch des Engländers ist klar und übersichtlich aufgebaut, die Sprache sachlich und doch voll verhaltener Anteilnahme, sein theologisches Denken stark nach Thomas und den Verlautbarungen der letzten Päpste ausgerichtet, wenn er auch weiß, daß nicht jedes Papstwort ex cathedra gemeint ist. Smith sagt sich einfach: „Alle Vorzüge Mariens müssen aus dem Anteil erschlossen werden, den sie am Erlösungswerk hat. Da wir die Struktur der Erlösung kennen, brauchen wir nur festzustellen, welche Stellung Maria darin einnimmt" (Nachwort von B. Erasmi, S. 239). Dabei ist sein Leitgedanke einmal das klare Durchzeichnen der Eva-Maria-Parallele und dann das Herausstellen des durchgehenden Gnadengesetzes von der aktiven Beteiligung aller Erlösten an der Vollendung ihrer eigenen Erlösung und der ihrer Mitmenschen.

Auch Maria mußte erlöst werden, wie denn überhaupt alle Gnade einzig aus Christus ist. Aber in ihre überreiche Begnadung ist gerade miteingeschlossen, daß sie eine einzigartige innere Nähe zu ihrem Christus hat und ihr freies Ja ein Ja zu ihrer Mittätigkeit im Erlösungswerk darstellt. Die Art ihrer Miterlösertätigkeit ist im Wesen der aller andern Glieder des mystischen Leibes ähnlich. Sie besteht in der Zuwendung der Erlösungsfrüchte Christi. Nur ist sie bei Maria viel reicher und umfassender. So nimmt ihre „körperliche Mutterschaft gegenüber dem Erlöser den Charakter einer geistigen Mutterschaft gegenüber allen Gliedern Seines mystischen Leibes an. Im Gegensatz zu Eva ist Maria in Wahrheit die Mutter aller Lebendigen" (237). — „Im Himmel bleibt sie mit dem Erlöser vereinigt, indem sie mit ihm an der Austeilung der Erlösungsfrüchte mitwirkt... Ihre Königsmacht ist fürbittende Allmacht. Jede Gnade, die seit dem Augenblicke ihrer Aufnahme in den Himmel Menschen gegeben worden ist, jede Wohltat und jede Gabe, die uns auf dem Wege zu Gott fördert, kommt zu uns — wenn auch ungesucht und unerkannt — durch die immerwachende, allbesorgte, fürbittend allmächtige Vermittlung der allerseligsten Jungfrau Maria" (238).

Wer eine sachliche und zuverlässige Einführung in die Fragen der Mariologie sucht, die heute so lebhaft besprochen werden, wird das Buch von Smith mit Gewinn lesen. Es sei noch bemerkt, daß es bereits im Jahre 1938, also fünf Jahre vor dem Rundschreiben über den Mystischen Leib, geschrieben ist. (Auf S. 173, Anm. 1 muß es Theotimus statt Philothea heißen.)

F. Hillig S. J.

Das neue Wort über Maria. Von Josef Dillersberger. (257 S.) Salzburg 1947, Otto Müller.

Der marianische Schlußteil der Enzyklika vom Mystischen Leib Christi dient dem Verfasser zum Ausgangspunkt, um die Stellung Mariens in der Heilsordnung zu entwickeln. Die Andacht zu Maria „wird der Weltweihe (an ihr reinstes Herz) entsprechend größer und weiter werden müssen. Sie wird vor allem von jenen Zügen leben, die Maria der Welt zugewandt erscheinen lassen. In diesem Geiste ersteht in den Worten des Papstes das ‚Neue Bild' von Maria, wie es unsere Zeit braucht, um wagemutigen Schrittes in die schauervolle Zukunft vorzustoßen" (11). Das Buch behandelt in vier Teilen: Maria und die Menschwerdung Gottes, Maria und die Erlösung, Maria und die Kirche auf Erden, Maria im Himmel und die Kirche auf Erden. Sein Anliegen ist, zu zeigen, daß Maria nicht nur Mutter Gottes, sondern als neue Eva auch „aller Glieder Christi hochheilige Gebärerin" ist, daß sie als Vertreterin der Menschheit bei der Verkündigung ihr Jawort sprach und unter dem Kreuz ihren Sohn mitdarbrachte.

Dillersberger betont den Anteil des Laien beim alttestamentlichen Opfer und bei jedem Opfer überhaupt: Maria sei die „Laiendarbieterin" und ihr Mitopfern ein „unerläßlicher Bestandteil des Opfers Christi", wenn es dem Menschengeschlecht als vom Menschen aus dargebracht angerechnet werden sollte. Dies ist eine der hervorstechendsten Anschauungen des Verfassers, aber sie wird wohl auch die meisten Bedenken hervorrufen. Denn man fragt sich, ob nicht der Menschensohn selbst als wahrer Mensch imstande ist, sein Opfer im Namen der Menschheit darzubringen. Dillersberger hat sein neues Marienbuch mit viel Wärme und Überzeugung geschrieben. Ob es aber richtig war, daß er auch hier die Technik des Exegeten beibehalten hat? Denn einmal wird dadurch der innere Fluß der Dar-

stellung in etwa doch gehemmt und anderseits hat der Leser den Eindruck, als sei diese Exegese nicht immer ein unbefangenes Hinhören auf die Worte des Papstes, sondern trage mehr als einmal vorgefaßte Meinungen an den Text heran. Dieser Eindruck verstärkt sich besonders da, wo mit sprachlichem Pathos nachgeholfen wird. Die Wärme des Buches ist sicher zu begrüßen, aber die Sprache wünschte man sich schlichter. F. Hillig S. J.

Biblische Wörter neu gehört. Von Gerhard Schade. (48 S.) Agentur des Rauhen Hauses, Hamburg 1947. DM 1.80.

Rund fünfzig christliche, biblische Wörter will der Verfasser, der in der evangelischen Kirche ein praktisches Amt verwaltet, von neuem zum Leuchten bringen. Am besten gelingt ihm der Versuch an den zahlreichen Stellen, wo er dafür moderne Literatur heranzieht. Im übrigen helfen treffende eigene Formulierungen und passende Zitate aus Lutherschriften; auch Etymologie, religionsgeschichtliche Parallelen und Belege aus der Praxis werden herangezogen. Die meisten Begriffe werden in jenem allgemein christlichen Sinn ausgelegt, der von den Unterscheidungslehren der Kirche absieht. Dann und wann ist ein protestantischer Einschlag mehr oder weniger stark zu spüren, so etwa bei Beichte und Erbsünde. Ärgerlich bis zum Ärgernis sind die Beiträge über Dreifaltigkeit und Hölle: sie bringen nicht einmal das Wahrheitsgut, das den Gläubigen aller christlichen Kirchen gemeinsam ist — oder doch sein sollte.
P. Bolkovac S. J.

Literatur

Abendländische Heimat. Von Bernt von Heiseler. (156 S.) Iserlohn 1947, Holzwarth-Verlag.

Diese Sammlung von Lesestücken sieht zunächst so aus, als habe der Herausgeber darin nur zusammengetragen, was eine ausgiebige und abwägende Lektüre als besonders wertvoll sich merken und zur Verfügung halten wollte. Doch Bernt v. Heiseler will mehr bieten als einen Kalender voll schöner Geschichten. Er will mit der Auswahl und mit der Anordnung der Texte noch etwas sagen, was sie selber nicht ausdrückten. Er empfiehlt seine Absicht mit dem Wort Hofmannsthals: „Im Sozialen und Geistigen schafft man durch das, was man voraussetzt." Jedes dieser Stücke ist zur Bezeichnung einer Station des Menschlichen gemeint und, aneinandergereiht, grenzen sie einen Raum ab, in dem tatsächlich „abendländische Heimat" gefühlt wird. Indes wird dieser geheime Grundriß des Büchleins wohl von den wenigsten Lesern bewußt erkannt oder gar nachgeprüft werden. Sie werden sich freuen, mit liebenswerten und seltenen Texten beschenkt zu werden, und das ist eigentlich genug. Vielleicht überschätzt der Dichter, wenn er mehr beabsichtigt, ein wenig die Kraft dessen, „was man voraussetzt". W. Barzel S. J.

Europäische Dichterprofile. Von Adolf von Grolman. (120 S.) Düsseldorf 1947, Bastion-Verlag. DM 6.—.

In acht Vorträgen spricht der kenntnisreiche Autor über je einen Dichter je eines europäischen Landes: Racine, Shakespeare, Manzoni, Stifter, Hölderlin, Ibsen, Keller und Strindberg. Es werden selbständige, manchmal ungewöhnlich eigenwillige Urteile gefällt; es werden geistvolle Ausblicke eröffnet, und die Art zu reden ist von einem warmen humanen Ethos getragen. Doch ergibt die Summe der Aussagen wohl nicht ganz das, was der Titel verheißt. Um Profile zu zeichnen, müßte man den Stift etwas bestimmter und genauer ziehen.

Wo sich der Autor begeistert oder Religiöses berührt, kann man ihm nicht immer ohne Vorbehalt folgen. Was er etwa zum Preise Hölderlins sagt, gerät an die Grenze des guten Geschmackes. Und wennn er die an sich schon problematische Unterscheidung einer „paulinischen" im Gegensatz zu einer „johanneischen" Religiosität einseitig dazu benutzt, um daraus ein rein subjektives, reichlich unverbindliches Christentum abzuleiten, dann muß der kirchlich gesinnte Christ den Autor allein lassen.
W. Barzel S. J.

Die Tragödie Fausts. Von Albert Daur. (91 S.) Heidelberg 1948, Carl Winter, Universitätsverlag.

Die kurze Faustinterpretation, die einem angekündigten ausführlicheren Werk als „Vorbericht" vorangeht, setzt sich besonders mit der neuesten Faustkritik auseinander, die Goethe die Szene, wo Faust „Logos" mit „Tat" übersetzt, zum Vorwurf macht, weil dadurch die Abkehr von Christus und der Primat des Chaotisch-Irrationalen verkündigt werde. Der Verfasser gibt zu, daß Faust nicht, wie meist bislang, als eine Idealgestalt angesehen werden könne. Aber er will die große Dichtung davor in Schutz nehmen, daß sie fortan als ein zerstörerisches Signal der deutschen Geistesgeschichte zu gelten habe. Er sucht in einer neuen Deutung den religiös-positiven Gehalt der Szene

zu erweisen. Das Problem (wie das des Faustschlusses) wird die Geister in der nächsten Zeit wohl noch rege beschäftigen. Schon dieser Versuch zeigt, daß es mit rein literarkritischen Kategorien nicht zu lösen ist, sondern der theologischen Durchleuchtung bedarf.

W. Barzel S. J.

Erzählungen und Novellen

Die Hochzeit des Prinzen Sebald von Dänemark. Von Leo Weismantel. (87 S.) Berlin 1946, Albert Nauck u. Co.

In dieser „Legende der Gotik" kommt ebensosehr der Volkserzieher wie der Volkserzähler Weismantel zur Geltung. Er versucht in freier dichterischer Ergänzung eine Vorgeschichte des Schutzpatrons der Reichsstadt Nürnberg zu geben. Die eigenartige Gestalt dieses Einsiedlers, besonders aber seine Herkunft verliert sich für uns heute im Dunkel und in der Legende. Den meisten ist er wohl einzig durch das unvergleichliche Kunstwerk von Peter Vischers „Sebaldusgrab" noch bekannt. Manche tiefe und erzieherische Weisheit hat Weismantel diesem schmalen Band anvertraut. Das Bemühen um die Erziehung zu einer aller Frömmelei und Scheinheiligkeit abholden kernigen Frömmigkeit wird besonders spürbar. Das Ganze könnte eine lebendige Veranschaulichung des Wortes sein: Gottes Gedanken sind nicht Menschengedanken. Gott führt die Menschen seine eigenen Wege zur Vollendung. Und so wird auch aus dem wilden Königssohn Sebald der heilige Einsiedler und Schutzpatron Nürnbergs. Die Sprache ist von jener Lebendigkeit, bildhaften Anschaulichkeit und Lebensnähe, die wir an Weismantel kennen und schätzen.

H. Gorski S. J.

Die Begegnung. Erzählung. Von Peter Dörfler. (45 S.) München 1947, Karl Alber.

Der junge, wilde und rastlose Melchior Diepenbrock trifft im elterlichen Haus mit dem weisen, gütigen Johann Michael Sailer zusammen. Diese Tage im November 1818 entscheiden über seine Zukunft. Er folgt Sailer nach Landshut, wird dessen Freund, entschließt sich zum Priestertum, um später segensreich als Fürstbischof und Kardinal von Breslau zu wirken. Diese historische Begegnung wird hier in dichterischer Freiheit nachgestaltet und in die Nähe der Probleme gerückt, die heute viele Heimkehrer erfüllen. Die Sonne Napoleon war untergegangen, Melchior hatte den Dienst quittiert, zu Hause fühlte er sich fremd, und die Zukunft war verhangen. So erscheint er den Menschen der jungen Generation seltsam nahe. Möchten sie gleichfalls ihren Sailer finden.

F. Hillig S. J.

Die Versöhnung. Novelle von Josef Johannes Link. (119 S.) Paderborn 1947, Schöningh.

Das Mädchen Angela hat versagt. Als ihr im Wirbel des Aufbruchs ein Kind anvertraut werden sollte, lief sie davon. Der Kleine blieb zurück und erlitt durch einen Unfall schweren Schaden. Doch später trifft Angela ihn irgendwo wieder, sie nimmt sich diesmal seiner an und versucht mit den Kräften der Liebe, die in ihr, durch diese Aufgabe geweckt, zum erstenmal die sorgsam gehüteten Hüllen der Selbstsucht sprengen, an dem Kind wiedergutzumachen, was sie an ihm verschuldet hat. Es gelingt ihr wirklich, die Geistesverstörtheit des Kindes zu überwinden. Aber das neue Licht, das, im Antlitz des Kindes aufleuchtend, auch ihr die Botschaft der Versöhnung bringt, muß sie nun noch durch viele neu andringende Finsternisse tragen. Wie ihre Liebe am Ende Herr wird über diese Angst des eigenen Herzens und gegen die Bedrohung finsterer Mächte, das ist der weitere Inhalt der Erzählung.

Dem Dichter kommt es sichtlich auf die Reinheit der Form an. Die Sprache ist bis zu möglichster Schlackenlosigdurchgefiltert, die Komposition bis zu äußerster Durchsichtigkeit getrieben, die Gestalten in klare Eindeutigkeit gebannt. Trotzdem wirkt das Ganze auf eine eigentümliche Weise ungenau. Der Dichter hat mit aller Aufmerksamkeit an den Konturen seines Werkes gearbeitet, und es ist ihm dabei entgangen, daß man Gesichter nicht nur am Umriß erkennt. Zudem muß man bei manchen der so betont stilisierten Figuren zweifeln, ob sich in ihrem gezogenen Umriß tatsächlich, wenn man ihn ausfüllte, das wirkliche Leben einfangen ließe. Eine starke dichterische Kraft, die sich aber erst noch entfalten muß.

W. Barzel S. J.

Die Zeitalter. Erzählung von Elsa Bernewitz. (128 S.) Karlsruhe 1947, Stahlbergverlag.

Das Zeitalter der Medici in Florenz und ihres Gegenspielers Savonarola, Wallenstein nach seiner Verabschiedung in Prag und Zar Alexander I. von Rußland, der dem Thron entsagt und das Pilgerkleid nimmt: das ist der Inhalt der Erzählungen.

In einer sehr anschaulichen Sprache bringt Elsa Bernewitz uns diese Gestalten nahe. Stets erscheint hier die

Frage nach der Macht und ihrem Mißbrauch, die sich die Gewaltigen im Angesichte des Todes stellen. Die Antworten sind verschieden. Nur Alexander erkennt die Schuld und nimmt die Sühne auf sich.

So wird eine uns heute bewegende Frage von der 1880 in Kurland geborenen Dichterin beantwortet, indem sie uns drei geschichtliche Persönlichkeiten in der Entscheidungsstunde ihres Lebens vorführt. A. Hüpgens S. J.

Daß ihr erkennet. Von Kurt Loehning. (127 S.) Berlin 1947, Erich Schmidt.

Das Buch wird zugleich ein „Dokument der Zeitgeschichte" und eine Novelle genannt. Wo das eine aufhört und das andere beginnt, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Ein überlegener Beobachter berichtet eindrucksvoll von der Eroberung Warschaus, wie sie auf polnischer Seite erlebt wurde. Gegen das Dunkel des Dokumentarischen hebt sich verheißungsvoll und mahnend das freilich wohl mehr Novellistische eines beispielhaft leuchtenden Schicksals ab. Ein deutscher Student ist mit eingeschlossen in die Schrecken, die seine Landsleute über die Stadt bringen. Eine junge Polin steht zu ihm gegen die drohende Volkswut der Belagerten. Beide überwinden durch den Gegensatz, in den sie plötzlich zu ihrem eigenen Volk gestellt werden, ihre blinden nationalen Vorurteile und werden zu Menschen christlicher Liebe geläutert.

W. Barzel S. J.

Die letzte Weihnachtsreise. Erzählung von Eugen Gagarin. (120 S.) München 1947, Franz Ehrenwirth. Kart. 3.50 Mk.

Die letzte Weihnachtsreise erlebt ein Gymnasiast vor dem Ausbruch der russischen Revolution auf der Heimreise in das väterliche Dorf. Vor uns ersteht die winterliche Schönheit des weiten russischen Landes. Aus ihm steigt das alte, heilige Rußland der Kirchen und Ikonen empor, das heute unwiederbringlich verloren ist. Der Schmerz um diesen Verlust und das Heimweh durchzittern diese Erzählung, die Eugen Gagarin in vollendeter Sprache gestaltet hat. A. Hüpgens S. J.

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

Die Geschichten, sowohl die über Mahgub den Töpfer erzählt werden, wie die Geschichten, die darin Mahgub der Töpfer selber erzählt, sind vor allem dazu da, daß jedesmal auf eine Lebensfrage eine weise Antwort erteilt wird. Die Weisheiten sind dem Autor wichtiger als die Geschichten, in die er sie kleidet. Mit der vergnüglichen Umständlichkeit eines, der selber weise ist, läßt er seinen Töpfer, „den aus gleichen Gründen die einen einen Narren, die andern einen Weisen nannten", die Hinfälligkeit alles Irdischen und die Torheit der Menschen enthüllen. Der Leser geht sehr belehrt, wenn auch nicht ebenso erfrischt, von dannen.

W. Barzel S. J.

Volk, mein Volk, was tat ich dir ... Gesänge von Werner Lenartz. (158 S.) Bonn 1947, Götz Schwippert.

In den vorliegenden „Gesängen" erleben wir in freien Rythmen eine Gewissenserforschung. Christus, der Herr der Geschichte, verlangt Rechenschaft von den großen Gestalten des Abendlandes, angefangen von der Frühzeit (Armin der Cherusker) bis heute: Volk, mein Volk, was tat ich dir?

Die Gedanken sind tief, der Rythmus glatt, aber das Ganze ist zu stark von Hölderlin geprägt. „Noch im Irrtum, dem tiefsten, lebt das Rettende auch", schreibt Lenartz. „Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch", singt Hölderlin. Man kann die Parallelität bis in die Wortstellung hinein verfolgen, so daß die eigenen großen Bilder des Verfassers Mühe haben, die Hölderlinsche Fassade zu tragen. Warum werfen sie die Fassade nicht ab? Die große Anklage hätte sicher die Kraft gehabt, uns aufzurütteln. H. Schade S. J.

Krebse und grüner Tee. Geschichten aus Estland. Von Karin Maria Wilde. (76 S.) Aschaffenburg 1947, Paul Pattloch. DM 3.50.

In den Bereich der Kunst dringen diese in der Form sehnsüchtiger Jugenderinnerungen erzählten Gefühle nicht vor, weil sie von der Erzählerin nicht losgelöst genug sind. Nur wenn man menschlichen Anteil an der Person, die sich da ausspricht, zu nehmen vermag, kann man sich an ihren Geschichten erfreuen. Auch sind die Empfindungen zu selten um den Kern eines bestimmten Ereignisses geschlungen, so daß man auf die Dauer Mühe hat, bei ihnen zu verweilen, weil nichts die Aufmerksamkeit festhält als sie selbst. Und das gelingt bei reinen Gefühlen nicht lange, auch wenn sie so liebenswert und herzlich sind wie diese. W. Barzel S. J.

Tom Sawyer. Von Marc Twain. (250 S.) Berlin 1947, Aufbauverlag.

Eine frische Jungengeschichte, die schon auf der fünften Seite eine kräftige Keilerei erzählt und von Abenteuern, die ein Jungenherz bewegen können, reich angefüllt ist. Natürliches Ethos, Treue, Ehrlichkeit, Ritterlichkeit

geben der Gestalt des kleinen Helden, des Tom Sawer, trotz aller lausbübischen Frechheit und Dreistigkeit den Charakter anziehender Liebenswürdigkeit. Ein Buch das auch Erwachsene erfreuen und fesseln kann, ein echter Marc Twain. H. Thurn S. J.

Kinderszenen. Von Friedrich Podszus. (120 S.) München 1947, Karl Alber Verlag. DM 4.20.

Der Ostpreuße Friedrich Podszus erzählt bezeichnende Einzelerlebnisse aus seiner Jugend. Der Titel „Kinderszenen" könnte irreführen. Denn es ist eigentlich mehr von der Jugendzeit die Rede als von der Kindheit. Das Ostpreußen vor dem ersten Weltkrieg entsteht vor unsern Augen. Podszus hat hier seiner Heimat, vor allem Königsberg, dem er einen besonderen Epilog widmet, ein ergreifendes Denkmal gesetzt. Die sehr anschauliche Sprache erhebt sich zu dichterischer Höhe. Die starke Liebe und Treue zur ostpreußischen Heimat, die aus dem Buche spricht, verleiht ihm heute besondere Bedeutung und wird vor allem die vertriebenen Landsleute des Dichters erschüttern und packen. Aber auch die andern wird dieses Buch Mitgefühl lehren mit allen, die ihre Heimat verloren haben.

A. Hüpgens S. J.

Kleine Sammlungen

Abendländische Bücherei. Herausgegeben von Reinhold Schneider. John Milton: Simson der Kämpfer. Lord Byron: Kain. Johann Wolfgang v. Goethe: Die natürliche Tochter. Alfred de Vigny: Hauptmann Renaud. Verlag Herder, Freiburg.

Das Bedürfnis nach den Texten der großen Dichter ist so dringend, daß man den, der sie darreicht, wohl vergessen könnte zu fragen, nach welcher Reihenfolge er sie auswählte. Reinhold Schneider ließ sich, was zweifellos das Recht eines Herausgebers ist, von seinem eigenen belesenen und originellen Geschmack leiten und wählte Werke als die ersten, die eine allzu allgemeine Beliebtheit weder bereits verbürgen, noch für die Zukunft versprechen. „Die natürliche Tochter" kann man wirklich nicht zu den feurigsten Werken Goethes zählen, und „Simson" und „Kain" gehören zu der Art von „Klassik", der eine abgeklärte Bildung zwar tiefe Einsichten entnimmt, die aber ein noch ungestümeres Verlangen nach Erlebnis leicht als ein wenig langweilig empfindet. Einzig Vignys „Hauptmann Renaud" durchbricht den esoterischen Kreis. Die Erzählung seiner Napoleon und die Kriegsgloriole überwindenden stillen Laufbahn wird auch ohne Bildung sofort verstanden und geliebt. Besonders ergreifend darin die berühmte Schilderung von dem belauschten Zusammentreffen Napoleons mit Papst Pius VII.

Doch selbst bei diesem Werk hätte man in einer Einleitung, wenn sie schon vorangeschickt wird, einige kritische Bemerkungen erwartet. Etwa über den Unterschied zwischen stoischem Pflichtgefühl und christlicher Heiterkeit in der Bescheidung. Der Herausgeber beschränkt sich immer auf eine sinndeutende Inhaltsangabe, deren manchmal moralisierender Ton das vorausgesetzte Niveau des Lesers wieder in Zweifel zu setzen scheint.

Dankenswerterweise sind bei den englischen oder französischen Autoren den Übersetzungen die Urtexte gegenübergedruckt. W. Barzel S. J.

„Gürzenichbücherei." Balduin-Pick-Verlag, Köln.

Die kleinen Ausgaben der „Gürzenichbücherei", die im Balduin-Pick-Verlag, Köln, in Heften von 90—100 Druckseiten Umfang erscheinen, bringen Werke von Klassikern und lebenden Autoren heraus und wissen sich den Bildungskräften eines christlichen Humanismus verpflichtet.

Balzac ist mit „Oberst Chabert", einer Meisternovelle der Comédie humaine, vertreten, Johann Peter Hebel mit einer Auswahl heiterer Geschichten, Jeremias Gotthelf mit der „Schwarzen Spinne". Von den Neueren liegen vor: „Der Meister", eine Novelle von Ponten, die bereits 1919 erschien, und Erzählungen von Joachim C. Renck und Ernst Hardt.

„Carmina in nocte" nennt Gottfried Hasenkamp eine Sammlung von Sonetten, in denen er das schwere Erleben der Kriegsjahre voll christlicher Tapferkeit und Hoffnung zu gestalten sucht, die aber im Dichterischen nicht voll befriedigen. Zwei Bändchen englischer Lyrik, Sonette und Oden von Keats und Liebeslyrik, bieten neben dem Originaltext gut lesbare Nachdichtungen. Der Verlag gibt auch in einer eigenen Reihe „Kölner Hefte" französische und englische Texte heraus, die für den akademischen Unterricht gedacht sind und von Fachleuten betreut werden. Es sind bereits erschienen: „Julius Cäsar" von Shakespeare, zwei Essais von Montaigne, „Le neveu de Rameau" von Diderot und Französische Lyrik des 19. Jahrhunderts. Kommende Hefte sollen auch mit Anmerkungen erscheinen.

F. Hillig S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Alain, Gedanken über Religion. (248 S.) Frankfurt/M. 1948, Schulte-Bulmke. Kart. DM. 8.50

Anwander, Anton, Wörterbuch der Religion. ((331 S.) Würzburg 1948, Echter. Geb. DM. 15.—

Augustinus, Das Ethos des Christen. Hrsg. Paul Keseling. (139 S.) Münster 1948, Regensberg. Brosch. DM. 4.50

Bauer, Josef, Werk vor Gott. (75 S.) Bonn 1948, Götz Schwippert. Kart. DM. 1.20

Bense, Max, Philosophie als Forschung I. (104 S.) Köln 1947, Staufen-Verlag. Geb. DM. 3.30

— Hegel und Kierkegaard. (81 S.) Köln 1948, Staufen-Verlag. Geb. 3.30

Berkenkopf, Paul, Berufsständische Wirtschaftsordnung. (94 S.) Köln 1948 ,Bachem. Kart. DM. 1.—

Binsteiner, Albert, Jesus, dir leb ich. (195 S.) Donauwörth 1948, Cassianeum. Geb. DM. 2.—

Blankmeister, Helmut, Seltsame Geschichten. (48 S.) Frankfurt/M. 1948, Manuskriptdruck.

Bonsels, Bernd Holger, Persephone. Dramat. Gedicht. (47 S.) Aschaffenburg 1948, Pattloch.

Bopp, Linus, Erlösung. (247 S.) Bonn 1947, Schwippert. Geb. DM. 5.80

Böckeler, Maura, O.S.B., Das große Zeichen. Die Frau als Symbol göttl. Wirklichkeit. (588 S.) Salzburg 1948, Otto Müller. Geb. S 39.—

Brems-Moßhamer, Das Wort an die Jugend. I: Christus der Weg zum Vater. (334 S.) Freiburg/Brsg. 1948, Herder. Kart. DM. 3.—

Brunn, Walther von, Geschichte der Chirurgie. (80 S.) Bonn 1948, Universitäts-Verlag.

Büttner, Ludwig, Georg Büchner. (146 S.) Nürnberg 1948, Hans Carl. Kart. DM. 6.50

Casel, Odo, Das christl. Kultmysterium. (174 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Verlag. Brosch. DM. 6.—

Cassianus, Johannes, Weisheit der Wüste. (199 S.) Einsiedeln 1947, Benziger.

Claudel, Paul, Fünf große Oden. (126 S.) Freiburg/Brsg. 1948, Herder. Karton. DM. 3.—

Descartes, Abhandlung über die Methode. (205 S.) Mainz 1948, Intern. Universum-Verlag. Brosch. DM. 4.80

Dessauer, Philipp, Erwartung der Ewigkeit. (367 S.) Frankfurt/M. 1947, Jos. Knecht.

Döblin, Alfred, Südamerikatrilogie: Land ohne Tod. 1. Bd. Das Land ohne Tod. (327 S.) DM. 9.— 2. Bd. Der blaue Tiger. (424 S.) DM. 10.— 3. Bd. Der neue Urwald. (194 S.) DM. 6.80. Baden-Baden 1947/48, Keppler.

— Heitere Magie. (127 S.) Baden-Baden 1948, Keppler.

— Berlin Alexanderplatz. Roman. (541 S.) Kassel 1947, Schleber.

— Unsere Sorge: der Mensch. (67 S.) München 1948, Alber.

Doppelfeld, Otto, Der unterirdische Dom. (94 S.) Köln 1948, Staufen Verlag. Kart. DM. 8.50

Ellbracht, Wilhelm, Erziehung in der Familie. (148 S.) Paderborn 1948, Schöningh. Kart. DM. 4.80

Etudes Carmélitaines, Satan. (666 S.) Bruges 1948, Desclée de Brouwer. Brosch. frs. 180.—

Faulhaber, Michael, Kardinal, Seid getrost. (119 S.) Wuppertal 1948, Abendland-Verlag. Geb. DM. 4.80

— Auf zu den Sternen. Wuppertal 1948, Abendland-Verlag. Geb. DM. 4.80

Fischer, Josef, Der gültige Gottesstaat. (232 S.) Heidelberg-Waibstadt 1948, Kemper. Geb. DM. 6.—

Förster, Otto H., Der Dom zu Köln. (76 S.) Köln 1948, Staufen-Vlg. Geb. DM. 5.20

Frantz, Constantin, Der Föderalismus. (88 S.) Koblenz 1948, Histor.-polit.-Vlg.

Geiger, Albert, u. *Sorg, Josef,* Offenbarung Jesu Christi. (32 S.) Stuttgart-Degerloch 1947, Otto Schloz. Brosch. DM. 2.50

Gerlach, Walther, Die Quanten-Theorie. (36 S.) Bonn 1948, Universitäts-Vlg.

Giesen, Wilhelm, Schwangerschaftsunterbrechung. (26 S.) Tübingen 1948, Furche. Kart. DM. —.90

Hartmann, Richard, Islam und Nationalismus. (47 S.) Berlin 1948, Akademie-Vlg.

Hasenkamp, Gottfried, Das Totenopfer. Ged. (46 S.) Warendorf 1948, Schnell. Kart. DM. 2.10

Hebensperger, Joh. Nep., Metaphysik des Dämonischen. (56 S.) Donauwörth 1948, Cassianeum. Geb. DM. 2.—

Heinen, Wilh., u. *Höffner, Jos.,* Menschenkunde im Dienst der Seelsorge und Er-

ziehung (Müncker-Festschrift). (208 S.) Trier 1948, Paulinus-Vlg.

Hemmerle, Eduard, Der Weg in die Katastrophe. (566 S.) München 1948, Kösel. Kart. DM. 14.50

Hengstenberg, Hans-Eduard, Das Band zwischen Gott und Schöpfung. (202 S.) Regensburg 1948, Habbel. Geb. DM. 7.—

Heufelder, Emmanuel, Der Weg zu Gott nach der Regel des hl. Benedikt. (192 S.) Dülmen 1948, Laumann.

Holtzmann, Walther, Das Register Papst Innozenz' III. 2. Teil. (242 S.) Bonn 1948, Universitäts-Vlg.

Hünermann, Wilhelm, Der endlose Chor. (768S.) Freiburg 1948, Herder. Geb. 20.—

Jaspert, Reinhard, Lyrik der Welt. Zwei Bde. (359 u. 784 S.) Berlin 1948, Safari-Vlg. Geb. DM. 12.50 u. 20.—

Kahl, Willi, Selbstbiographien deutscher Musiker des 18. Jahrh. (349 S.) Köln 1948, Staufen-Vlg. Kart. DM. 8.50

Kierkegaard, Diario I. (450 S.) Brescia 1948, Morcelliana.

Kirfel, Willibald, Die dreiköpfige Gottheit. (210 S.) Bonn 1948, Dümmler. Geb. DM. 24.80

Kißner, Josef, Geistige Strömungen der Gegenwart im Lichte des Katholizismus. (309 S.) Wien 1947, Herder.

Konertz, Paul, Über Liebe und Ehe. (184 S.) Freiburg/Brsg. Herder. Geh. DM. 6,50

Koster, Dominikus, Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche. (215 S.) Münster 1948, Regensberg. Brosch. DM. 5.25

Krämer, Karl Fr., Der katholische Bischof. (39 S.) Donauwörth 1948, Cassianeum. Geb. DM. 2.—

Kraus, Annie, Über die Dummheit. (70 S.) Frankfurt/M. 1948, Knecht.

— Die Vierte Bitte. (72 S.) Frankfurt/M. 1948, Knecht.

Krehle, Heinrich, Der Weg aus der Not. Vorträge der Kath.-soz. Woche München 1947. (196 S.) München 1948, Pflaum.

Kuckhoff, Josef, Vater. (111 S.) Dülmen 1948, Laumann.

Leese, Kurt, Die Religionskrisis des Abendlandes und die relig. Lage der Gegenwart. (436 S.) Hamburg 1948, Hoffmann und Campe. Geb. DM. 8.50

Lehmann, Arno, Die Sivaitische Frömmigkeit der tamulischen Erbauungsliteratur. (79 S.) Berlin-Hermsdorf 1948, Heimatdienstverlag.

Lenhart, Ludwig, Idee, Gestalt und Gestalter des 1. Dt. Katholikentages in Mainz 1848. (283 S.) Mainz 1948, Kirchheim u. Co.

Lenz, Josef, Vorschule der Weisheit. (552 S.) Würzburg 1948, Augustinus-Vlg. Geb. DM. 15.—

Les Intellectuels devant la charité du Christ. Semaine des Intellectuels catholiques 1948. (235 S.) Paris 1948, Editions de Flore.

Littner, Jakob, Aufzeichnungen aus einem Erdloch. (148 S.) München 1948, Kluger.

Loosen, Maximilian, Pilgerfahrt in England. (70 S.) Trier 1948, Paulinus-Vlg. Kart. DM. 2.—

— Geistiges Frankreich. (55 S.) Trier 1948, Paulinus-Vlg.

Löhr, Ämiliana, O.S.B., Des Endes Ende. (71 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Vlg. Kart. DM. 2.80

Marte, Hermann, Von deutscher Aufgabe und ihrem Verrat. (79 S.) München 1947, Schnell u. Steiner.

Meinertz, Max, Die Gleichnisse Jesu. (94 S.) Münster 1948, Aschendorff. Kart. DM. 2.50

Meissinger, Karl August, Glauben und Tun. Lutherbrevier. (263 S.) München 1947, Piper. Geb. DM. 6.80

Mensching, Gustav, Geschichte der Religionswissenschaft. (106 S.) Bonn 1948, Universitätsverlag.

Meurers, Joseph, Begegnung der Konfessionen. (79 S.) Köln 1947, Bachem. Kart. DM. 1.—

Michels, Josef, Schlagende Wetter. Erz. (208 S.) Paderborn 1947, Schöningh. Kart. DM. 2.50

Mies, Paul, Der Charakter der Tonarten. (228 S.) Köln 1948, Staufen-Vlg. Geb. DM. 3.85

Miller, Arthur Maximilian, Die Botin. Erz. (275 S.) Ziemetshausen 1948, Wiborada-Vlg. Brosch. DM. 6.50

Moock, Wilhelm, Natur und Gottesgeist. (322 S.) Frankfurt/M. 1948, Knecht.

Morant, Peter, Das Psalmengebet. (1137 S.) Schwyz 1948, Drittordenszentrale. Geb. Frs. 39.50

Müller, Günther, Kleine Goethebiographie. (301 S.) Bonn 1948, Universitäts-Vlg.

Nink, Caspar, Philosophische Gotteslehre. (268 S.) München 1948, Kösel. Karton. DM. 9.—

Neundörfer, Ludwig, Unser Schicksal. (180 S.) Frankfurt/M. 1948, Knecht.

Nötscher, Friedrich, Altes Testament: Zwölfprophetenbuch oder Kleine Propheten. Echter-Bibel. (221 S.) Würzburg 1948, Echter. Kart. DM. 6.60

Ohm, Thomas, Asiens Kritik am abendländischen Christentum. (216 S.) München 1948, Kösel. Kart. DM. 5.50

Parsons, Wilfrid, S. J., The first Freedom. (178 S.) New York 1948, The Declan X. Mc Mullan Comp. Geb. $ 2.25

Pauquet, Peter, Die Fahrt über den Strom. Erzählung. (157 S.) Krailling vor München 1948, Wewel.

Piel-Manderscheid, Sammlung kirchl. Gesänge. (144 S.) Münster 1948, Aschendorff. Kart. DM. 2.50

Pieper, Josef, Wahrheit der Dinge. (145 S.) München 1947, Kösel. Kart. DM. 4.80

— Muße und Kultur. (99 S.) München 1948, Kösel. Kart. DM. 3.60

Pulsfort, Georg, S. J., Herz-Jesu-Litanei. (132 S.) Essen 1948, Fredebeul u. Koenen.

Rössing, Karl, Passion unserer Tage. Holzstiche. Diez a. d. Lahn 1947, Aldus-Vlg.

Sand, George, Das Teufelsmoor. (152 S.) Konstanz 1948, Lingua-Vlg. Kart. DM. 3.—

Schamoni, Wilhelm, Kosmos, Erde, Mensch und Gott. (54 S.) Düsseldorf 1948, Bastion-Vlg. Geb. DM. 2.—

Schiedermair, Ludwig, Mozart. (530 S.) Bonn 1948, Dümmler. Geb. DM. 17.40

Schmidt-Pauli, Elisabeth von, Christus und der neue Mensch. (220 S.) Wuppertal 1948, Abendland-Vlg.

Schwarz, Karl, Friedrich Spee. (61 S.) Düsseldorf 1948, Bastion-Vlg. Geb. DM. 2.—

Schwertschlager, Rudolf, Lob der Freundschaft. (67 S.) Heidelberg 1947, Kemper. Kart. DM. 2.40

Seidlmayer, Michael, Das Mittelalter. (108 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Vlg. Brosch. DM. 2.20

Seiterich, Eugen, Die Glaubwürdigkeitserkenntnis. (111 S.) Heidelberg 1948, F. H. Kerlé. Kart. DM. 4.80

Severus, Emmanuel von, O. S. B., Der Hl. Benedikt. (63 S.) Düsseldorf 1948, Bastion-Vlg. Geb. DM. 2.—

Simon, Paul, Das Handbüchlein des Augustinus. (134 S.) Paderborn 1948, Schöningh. Kart. DM. 4.80

Sophokles, Ödipus. Zweisprachig. (139 S.) Freiburg 1948, Herder.

Söhngen, Gottlieb, Aus der Theologie der Zeit. (229 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Vlg. Brosch. DM. 6.—

Steinbüchel, Theodor, Existenzialismus und christl. Ethos. (71 S.) Heidelberg 1948, Kerlé. Kart. DM. 2.50

Stricker, Simon, Der Vatikanische Psalter. Dt.-lat. (367 S.) Münster 1948, Regensberg. Geb. DM. 8.60

Stützer, Herbert A., Die Literatur der Gegenwart. Heft 1. (48 S.) Recklinghausen 1948, Bitter u. Co. Kart. DM. 2.50

Szylkarski, Wladimir, Solowjew und Dostojewskij. (72 S.) Bonn 1948, Schwippert.

Tambornino, Hermann, Oberstaufen. (80 S.) Donauwörth 1948, Cassianeum. Karton. DM. 1.—

Thadden, Reinhold von, Auf verlorenem Posten? (226 S.) Tübingen 1948, Furche. Kart. DM. 4.80

Torberg, Friedrich, Zehnjahrbuch des Verlages Bermann-Fischer. (425 S.) Wien-Stockholm 1948, Bermann-Fischer.

Tyciak, Julius, Der dogmat. Schriftbeweis bei Scheeben. (72 S.) Dülmen 1948, Laumann.

Weizsäcker, Viktor von, Grundfragen medizin. Anthropologie. (34 S.) Tübingen 1948, Furche. Kart. DM. 1.20

Westermayr, Joh. B., Wege zu Kind und Volk. (163 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Vlg. Brosch. DM. 5.—

Winckler, Josef, Das bunte Brevier. Ein ernst-fröhliches Buch von den letzten Dingen. (271 S.) Wuppertal 1947, Abendland-Verlag.

Wolf, Erik, Rechtsgedanke und biblische Weisung. (94 S.) Tübingen 1948, Furche-Verlag. Kart. DM. 2.80

Zechlin, Egmont, Maritime Weltgeschichte. Altertum und Mittelalter. (500 S.) Hamburg 1947, Hoffmann u. Campe. Geb. DM. 24.—

Zimmermann, Heinz, Auf dem Wege zu Augustinus. (277 S.) München 1948, Kösel. Kart. DM. 5.50

Zimmermann, Karl, Ein Mann wie irgendeiner. Geschichten vom bürgerlichen Leben. (184 S.) Dietmannsried (Allgäu) 1947, Walter Rau, Kart. DM. 6.—

Sind die Vereinten Nationen ein lebensfähiges Gebilde?

Von ROBERT A. GRAHAM S. J.[1]

Die internationale Völkergemeinde bemüht sich, allmählich jene organische Einheit wiederherzustellen, die sie früher einigermaßen besaß und die durch die revolutionären Ereignisse des letzten Jahrzehnts schwer erschüttert wurde. Sie ist sich bewußt, daß diese Einheit alles übertreffen muß, was je zuvor erreicht worden war. Die Erde ist heute in politischer wie in wirtschaftlicher Hinsicht und auch rein geographisch gesehen viel zu klein, als daß wir einfach zu dem alten System zurückkehren könnten, das die Welt bisher zusammenhielt. Diese Entwicklung zur Einheit wird langsam vor sich gehen und, wie die Erfahrung lehrt, schwierig sein. Widersprüche und zeitweilige Rückschläge werden die Arbeit oft genug erschweren. Aber die Kräfte der Einigung, die in der menschlichen Gesellschaft leben, wirken heute ebenso beharrlich, wie die Natur selbst arbeitet, um ein verletztes Gewebe im Körper unmittelbar nach einem Unfall zu ersetzen. Schließlich wird keine Kraft diese Entwicklung aufhalten können.

Es ist aufschlußreich und bezeichnend für die Verbundenheit des Menschen mit seinem Nebenmenschen, daß die grundlegenden Begriffe, auf denen der Völkerbund aufgebaut war, durch die Mißerfolge in Genf nicht vollständig vernichtet werden konnten. Wir haben gelernt, daß eine Welt, die auf Frieden und Ordnung unter den Menschen hofft, unfehlbar eine allgemeine internationale Völkergemeinschaft im Auge haben muß, die zusammengehalten wird durch rechtliche Verpflichtungen, gegenseitige Abmachungen und Verantwortlichkeiten. Es war nicht überraschend, daß nach verhältnismäßig kurzem Zaudern jene drei Staaten, aus denen sich die Koalition gegen die Achse zusammensetzte, zu Moskau im Oktober 1943 durch Vermittlung ihrer Außenminister darin übereinkamen, daß es „notwendig sei, in möglichst kurzer Zeit eine allgemeine internationale Organisation zu schaffen, die auf dem Grundsatz der souveränen Gleichheit aller friedliebenden Staaten beruhen sollte und offenstehen würde für die Mitgliedschaft aller solcher Staaten —

[1] Der Verfasser, ständiger Mitarbeiter der „America" für internationale Fragen, hat als Korrespondent dieser bekannten katholischen, in New York erscheinenden Wochenschrift an der Konferenz von San Francisco (1945) und an der ersten allgemeinen Versammlung der Vereinten Nationen in London (Januar 1946) teilgenommen. Wir bringen den Originalbeitrag als eine „Stimme Amerikas" zu diesem vielbesprochenen Thema. Die Schriftleitung.

Großstaaten und Kleinstaaten — im Interesse der Aufrechterhaltung des internationalen Friedens und der Sicherheit". Ich spreche von einem kurzen Zaudern, weil anfangs Zweifel geäußert wurden, ob nicht besser an Stelle einer allgemeinen Organisation ein System regionaler Gruppen geschaffen werden sollte. Churchill zum Beispiel befürwortete in einer 1943 gehaltenen Rede sehr entschieden die Schaffung solcher regionaler Gruppen, aber schließlich gab er doch zu, daß die Welt einer allgemeinen Organisation bedarf, in der im Bedarfsfall solche regionale Gruppen organisiert und integriert werden könnten. Es wurde beschlossen, den Völkerbund, dem so viele unliebsame Erinnerungen anhaften, nicht wieder aufzurichten, sondern an seiner Stelle eine neue Institution zu schaffen, die sich von ihm nicht allzu radikal unterscheiden sollte. Am Ende sollten alle Nationen, einschließlich der ehemaligen Feinde, volle und gleichberechtigte Mitglieder werden. Die einzige Bedingung für die Mitgliedschaft sollte die Liebe zum Frieden sein.

Die Vereinten Nationen — die neue Institution, in der sich nunmehr die Einheit der Welt darstellen sollte — erhielten ihre Verfassung bekanntlich auf der Konferenz von San Francisco (25. April bis 26. Juni 1945), an der sich Delegierte aus 46 Staaten beteiligten. Die Verfassung von San Francisco, wie die Urkunde benannt wurde, fußte auf einem Entwurf, der von den Delegierten der Vereinigten Staaten, Großbritanniens und der Sowjetunion in Dumbarton Oaks vorbereitet wurde. Obwohl in San Francisco namentlich auf dringendes Verlangen kleinerer Staaten, die sich an den Vorbereitungen nicht beteiligt hatten, weitreichende Änderungen vorgenommen wurden, blieben doch die Grundgedanken der neuen allgemeinen Sicherheitsorganisation die gleichen, wie sie von den „Drei Großen" in Dumbarton Oaks entworfen worden waren.

Die Geschichte der Vereinten Nationen seit der Zeit, da sie tatsächlich zu arbeiten begannen, bietet jedem, der sich für internationale Politik interessiert, ausgiebige Gelegenheit zu Betrachtung und Studium; stellt doch diese Organisation einen bewußten und kollektiven Versuch dar, das internationale Leben auf eine geordnete rechtliche Basis zu stellen. Den Drei Großen wurde es überlassen, die Probleme zu regeln, die der Zweite Weltkrieg hinterließ. Die Sorge für die Aufrechterhaltung des Friedens in der Zukunft wurde der allgemeinen Organisation übertragen. Der Erfolg oder Mißerfolg der Vereinten Nationen wird ein Ausdruck und eine Probe für die Fähigkeit des Menschen sein, seine irdischen Probleme vernünftig und sittlich einwandfrei zu lösen. Die verfassungsmäßige Entwicklung dieser Völkergemeinschaft wird genau die Schwankungen des moralischen Denkens wiedergeben, das alle menschliche Tätigkeit regelt.

Zu den bezeichnendsten Zügen in der bisherigen Entwicklung der Vereinten Nationen gehört die Tatsache, daß sie gleich im Anfang einige

schwere Krisen erlebt hat. Selten wurde ein Programm für internationale Zusammenarbeit auf Grund so tiefgreifender technischer und politischer Vorbereitungen ausgearbeitet. Selten aber auch wurden so viele Erwartungen getäuscht und trafen so viele Vermutungen nicht ein wie gerade hier. Einige wenige Beispiele mögen genügen: Die Vereinigten Staaten, die in dieser Angelegenheit die Führung hatten, waren sich ständig zweier großer politischer Gefahren bewußt. Die eine war der Senat der Vereinigten Staaten, der im Jahre 1920 Wilsons Völkerbund abgelehnt hatte; die zweite war die Sowjetunion. Man hoffte und setzte voraus, daß das Ende eines großen Weltkriegs der Sowjetunion und andern Völkern Gelegenheit bieten werde, einen neuen Versuch zu machen, um eine internationale Zusammenarbeit herbeizuführen. Dies setzte andrerseits voraus, daß die Friedensverträge rasch abgeschlossen würden, daß Einverständnis in Bezug auf Deutschland erreicht und daß es im Grunde leicht fallen würde, sich mit der Sowjetunion über andere Dinge zu verständigen, namentlich sofern sie mit dem Zweck und den Grundzügen der Vereinten Nationen zusammenhingen. Wie die späteren Ereignisse zeigten, überschätzte das amerikanische Außenamt die erste Gefahr und unterschätzte die zweite; oder, mit anderen Worten, die erste Gefahr wurde erfolgreich überwunden, während es sich zeigte, daß die zweite größer war, als man erwartete. Derselbe Senat, der 1920 mit seiner starren Isolationspolitik Wilson das Herz brach, ratifizierte die Verfassung der Vereinten Nationen im Jahre 1945 beinahe einstimmig, während die Sowjetunion von Anfang an zeigte, daß sie entschlossen war, die Zwecke und Grundsätze der Vereinten Nationen auf ihre Art auszulegen.

Der Fehlschlag der ursprünglichen Erwartungen hatte zur Folge, daß das neue Gebilde gezwungen wurde, sich einen eigenen Weg zu schaffen, der seiner Natur entsprach. Eine Organisation, die eine Schöpfung der politischen Berater der Drei Großen war, bewies nun ihren Schöpfern, daß sie die Geschicke dieser Organisation nicht vollständig kontrollieren konnten. Zu einer Zeit, da die Vereinten Nationen ihren Tiefstand erreicht hatten, entdeckten die Großmächte, daß sie nicht umhin konnten, die Organisation in Dingen zu unterstützen, deren Wahl nicht von ihnen abhing. Jedermann fand plötzlich, daß es viele Gründe gab, warum man nicht zulassen durfte, daß dieses Symbol der Welteinheit in Mißkredit komme. Sogar kleine Nationen beginnen in den Vereinten Nationen eine Möglichkeit zu erblicken, am internationalen Leben Anteil zu nehmen, ohne gezwungen zu sein, in den Kampf zwischen Ost und West allzu offen Partei zu ergreifen. Außenminister George C. Marshall teilte z. B. einem Senatsausschuß im Mai 1948 mit, daß ihm die kleinen Staaten, namentlich jene an den Grenzen der Sowjetunion, bedrängten, sie nicht vor eine unerträgliche Wahl zu stellen und nicht eine Entscheidung in den Vereinten Nationen zu provozieren. Und nun wetteifern auf einmal

alle Großmächte untereinander in der Unterstützung der Organisation, um nicht als Feinde des Friedens bezeichnet zu werden. Obwohl diese Haltung der Großmächte in ihren Motiven nicht immer ganz rein sein mag, ist sie doch ein Tribut an das Ideal, das die Vereinten Nationen darstellen, und ein Beweis, daß die überwiegende Mehrheit der Menschen im Banne dieser Idee steht.

Im Anfang wurden die Vereinten Nationen der Welt als eine Organisation vorgestellt, die stark genug sein würde, wirksame Maßnahmen gegen Friedensbrecher in jedem Teile der Welt zu ergreifen. Diese Hoffnung hat sich vorläufig offensichtlich nicht erfüllt. Die bewaffneten Kräfte, die dem Sicherheitsrat auf Grund des Artikels 43 zur Verfügung stehen sollten, existieren nicht, obwohl gerade diese Einrichtung als eine bedeutende Reform gegenüber dem Völkerbund gedacht war. Außerdem haben sich die für eine solche Einrichtung notwendigen politischen Voraussetzungen nicht erfüllt. Im Augenblick kann man nicht sagen, daß die Sicherheit der Welt direkt auf dem Sicherheitsrat beruht. Die bisherigen Ergebnisse zeigen dies nur allzu deutlich.

So scheint es, als ob die Welt noch weit entfernt wäre von dem Zeitpunkt, da eine internationale Armee unter dem Befehl der Vereinten Nationen Aktionen, die gegen den Frieden der Welt gerichtet sind, im Keime ersticken kann. Wenn dem so ist, dann entbehrt die Verfassung von San Francisco jenen Zug, durch den sie sich vom Völkerbund unterscheiden sollte. In dieser Hinsicht wäre also die Verfassung nicht viel besser als die des Völkerbundes. Um diesem Einwand zu begegnen, mag es genügen, darauf hinzuweisen, daß das Problem der Weltsicherheit nicht auf das einfache mechanische Konzept eines internationalen Polizeikorps reduziert werden kann. Eine weit wichtigere Frage ist, ob die Verfassung von San Francisco ein lebensfähiges Dokument ist, ob sie Möglichkeiten und Hoffnungen für die Zukunft bietet.

Die strenge Kritik, die an der Wahlprozedur im Sicherheitsrat geübt wurde, ist ein Beweis dafür, daß die Vereinten Nationen tatsächlich ein lebensfähiges Gebilde sind. Das Aufsehen, das jenes Murren erweckt hat, ist eine beinahe sichere Garantie, daß die Verfassung von San Francisco in wenigen Jahren mit Zusätzen versehen werden wird. Es war schon immer eine Binsenwahrheit, daß politische Urkunden dieser Art schon im Augenblick der Unterzeichnung überholt sind. Sie schließen eine Aera ab; aber sie schaffen auch den Ausgangspunkt für ein neues Zeitalter. Das zeigte sich fast buchstäblich bei dieser Verfassung, die trotz der technischen Verbesserungen auf Grund der Erfahrungen mit dem Völkerbund doch im großen Ganzen ein konservatives Dokument darstellt. Am gleichen Tag, an dem die Konferenz von San Francisco eröffnet wurde, erhielt Präsident Truman von den Wissenschaftlern und Ingenieuren, die an der Atombombe arbeiteten, die Mitteilung, daß es binnen kurzem gelingen werde, eine neue Energiequelle zu meistern,

die Krieg und Frieden gleichermaßen revolutionieren werde. Das Atomzeitalter zeichnete sich bereits am Horizont ab, während die Delegierten am Konferenztisch saßen.

Obwohl die Vertreter einiger kleinerer Staaten gewichtige Einwände gegen die sogenannten Veto-Vorschläge des Entwurfes erhoben, hatten sie doch zu jener Zeit noch nicht das entscheidende Argument zur Verfügung. Es wird für immer ein Gegenstand interessanter Erwägungen bleiben, welchen Einfluß es auf die Verfassung der Vereinten Nationen gehabt hätte, wenn die Delegierten zu jener Zeit schon gewußt hätten, was sie heute vom Atomkrieg wissen. Aber in kurzer Zeit hatten sie ein weiteres Argument gegen das Veto. In der Spanne von zwei oder etwas mehr Jahren haben die Vertreter der Sowjetunion mehr als 23 mal von ihrem Vetorecht Gebrauch gemacht. Dadurch erlitt das Prestige des Sicherheitsrats starke Einbuße und seine Wirksamkeit wurde gelähmt.

Der springende Punkt ist nicht, daß die Sowjetunion vom Veto Gebrauch machte, auch nicht, daß sie es so oft getan hat, da doch die andern vier ständigen Mitglieder ganz offen bereit sind, das gleiche Recht auszuüben, sobald ihre eigenen Interessen auf dem Spiele stehen sollten. Frankreich hat das Vetorecht zweimal ausgeübt, und wenn Großbritannien, die Vereinigten Staaten und China von ihm bisher keinen Gebrauch gemacht haben, so kommt das daher, daß sie sich bisher nicht dazu genötigt sahen. Worauf es ankommt ist vielmehr, daß die Interessen der internationalen Völkergemeinschaft viel zu wichtig sind, als daß es erlaubt sein könnte, daß diese Interessen durch die Aktion eines einzelnen Staates, mag er auch noch so mächtig sein, beeinträchtigt werden. Und die Stimme der öffentlichen Meinung der ganzen Welt ist heutzutage stark genug, um sich in den Konferenzsälen der Vereinten Nationen in Lake Success vernehmbar zu machen.

Die Reform der Verfassung, namentlich in Bezug auf das Vetorecht, wurde der sogenannten Kleinen Versammlung, einem Interim-Ausschuß, anvertraut. Verfassungsmäßige und politische Schwierigkeiten stehen einer solchen Reform im Wege. Ein Zusatz zur Verfassung erfordert vor allem die Ratifizierung durch dieselben fünf Mitglieder, deren Rechte hierdurch beschränkt werden sollen. Außerdem gibt es verschiedene Dinge, in denen eine Großmacht berechtigt ist, das entscheidende Wort zu sprechen. Majoritätsentscheidungen sind an sich kein Universalheilmittel. Einer der praktischen Vorschläge, die gemacht wurden, besagt, das Veto solle bei solchen Fragen beseitigt werden, die sich auf die friedliche Beilegung von Streitigkeiten beziehen, während es für Fragen, die sich auf den Gebrauch von bewaffneter Macht beziehen, beibehalten wird. Inzwischen wurde auch ein stillschweigendes Übereinkommen erzielt, insbesondere in der Frage, wie die Stimmenthaltung eines der fünf ständigen Mitglieder zu werten sei. Es wird behauptet, eine solche Stimmenthaltung sei kein Veto, obwohl der Text des Artikels 27, wenn

man ihn wörtlich auffaßt, eine solche Deutung nicht zuläßt. Sehr wahrscheinlich wird im Jahre 1955, in Übereinstimmung mit Artikel 109, eine allgemeine Konferenz einberufen werden, um über Zusätze zur Verfassung zu beraten. Die Liberalisierung der Veto-Vorschriften kann von den Fünf Großen kaum bekämpft werden, und dies gilt auch für die Sowjetunion; namentlich wenn die bisherigen Beschwerden fortdauern oder wenn die Vereinten Nationen keine besseren Erfolge erzielen als bisher.

Im Aufbau der Vereinten Nationen bahnen sich andere Entwicklungsprozesse an, die ebenso wichtig sind für die Zukunft einer geeinten Welt. Die frühere Absicht, die Völkergemeinschaft der Welt auf regionaler Grundlage wiederherzustellen, wurde bereits erwähnt. Obwohl dies, wie gesagt, zugunsten der universalistischen Lösung abgelehnt wurde, so wurde doch der Begriff des Regionalismus in das System der Vereinten Nationen hereingenommen. Diesbezügliche Grundsätze kommen in den Artikeln 51 bis 54 zum Ausdruck. Sie können kurz folgendermaßen zusammengefaßt werden:

1. Der Bestand regionaler Abmachungen oder Organe für die Behandlung von Angelegenheiten, die den internationalen Frieden und die Sicherheit betreffen, steht nicht im Gegensatz zu den Zwecken und Grundsätzen der Vereinten Nationen. Dies widerspricht offensichtlich jenen Theorien, die zur Zeit des Völkerbundes in Geltung waren.

2. Der Sicherheitsrat soll die friedliche Beilegung von Streitigkeiten mit Hilfe solcher regionaler Methoden fördern.

3. Am wichtigsten jedoch ist, daß das unbestrittene individuelle oder kollektive Recht zur Selbsthilfe diesen regionalen Systemen zuerkannt wird, „solange der Sicherheitsrat keine Maßnahmen getroffen hat, die notwendig sind, um den internationalen Frieden und die Sicherheit aufrecht zu erhalten".

Senator Arthur H. Vandenberg, der eine führende Rolle in der Delegation der Vereinigten Staaten in San Francisco gespielt hat, bemerkte, daß die Vorschriften der Verfassung über Regionalismus gewisse bisher nicht genau überprüfte und mannigfaltige Möglichkeiten für eine friedliche Regelung des internationalen Lebens enthalten. Obwohl zu jener Zeit namentlich das interamerikanische System ins Auge gefaßt wurde, blieben die Begriffe „regionale Abmachungen" oder „regionale Agenturen", wie auch der neue Begriff „individuelle oder kollektive Selbsthilfe" bewußt unbestimmt. Das folgende Versagen des Sicherheitsrates gab den Anstoß, diese unentwickelten Möglichkeiten der Verfassung von San Francisco zu überprüfen.

Die Vorschriften bezüglich des Regionalismus kamen bereits beim Pakt zwischen den fünf Mächten von West-Europa vom 17. März 1948 zur Anwendung. Vielleicht wird dieser Pakt in wenigen Jahren sogar noch erweitert werden. Der Heilige Vater hat sich am 2. Juni 1948 über

die Hoffnungen geäußert, die Ereignisse dieser Art für den Frieden bedeuten. Er sagte: „Während die Welt drei Jahre lang in einer eigenartigen Angst und auf mancherlei Weise zwischen Krieg und Frieden schwankt, suchen weitsichtige und tapfere Männer neue Wege, die zur Sicherheit führen. Indem sie Versöhnungsversuche dauernd wiederholen, widmen sie sich der Aufgabe, das in seinen Grundlagen erschütterte Europa wieder ins Gleichgewicht zu bringen, diese Quelle immer wiederkehrender kriegerischer Unruhen und Konflikte in einen Wall des Friedens umzuschaffen und Europa zu einem von der Vorsehung erkorenen Vorkämpfer des Weltfriedens zu verwandeln."

Der Friede der Welt beruht sowohl auf den natürlichen Gruppierungen der Völker in den verschiedenen Weltteilen wie auf der rechtlichen Organisation aller Staaten. Es mag sein, daß traditionelle Widersacher in der Erwägung, daß sie zusammen Teile eines großen Ganzen formen, lernen werden, in welcher Weise sie jene Stellungnahme überwinden könnten, durch die sie in der Vergangenheit entzweit wurden. Die regionale Bewegung ist sicherlich eine Aufforderung an alle Nationen, ein für allemal ins Auge zu fassen, was sie einigt, anstatt das zu betonen, was sie trennt.

Wenn die Vereinten Nationen, was durchaus im Einklang mit ihrem Geiste stünde, in Anerkennung des regionalen Prinzips in der Förderung lokaler Abmachungen erfolgreich wären, würden sie damit zweifellos den Dank der Völkergemeinschaft ernten. Aber die Wiederherstellung der internationalen Einheit kann nicht einfach auf ein Spiel mit Verfassungen reduziert werden. Zuerst müssen die Überbleibsel des Hasses und der Feindseligkeit aus den Herzen der Menschen verschwinden. Ein dauernder Fortschritt kann nicht erreicht werden, solange ein dicht bevölkerter und hoch entwickelter Teil dieser internationalen Völkergemeinschaft im Elend schmachtet oder unter der Schmach des Ausgestoßenseins leidet. Aber es will uns scheinen, wir haben genug gesagt, um nachzuweisen, daß Heilkräfte vorhanden sind, und daß sie kraftvoll und zahlreich sind. Die Zukunft wird, so hoffen wir, zeigen, daß sie sich siegreich durchzusetzen vermögen.

Die anderen Völker

Von FRANZ HILLIG S. J.

Die Frage nach dem Bruder hat für den Christen immer bestanden und weder bei der Familie noch bei einem Stand oder einer Rasse je haltgemacht. Eines Tages steht der Bruder als Pole oder Franzose, als Amerikaner oder als Farbiger vor uns. Was dann? Die Kirche Christi ist Weltkirche, in der alle Völker Heimatrecht haben und gleichberechtigt sind. Ja der Herr hat im Gleichnis vom Barmherzigen Samaritan einen

besonderen Ton darauf gelegt, daß auch die Ausländer und Angehörigen einer fremden Rasse unsere Nächsten sind und wir auch ihnen Bruderliebe schulden. Er weiß, wie stark die Stimme des Blutes spricht, und mit welcher Gewalt die Menschen gleicher Herkunft und Sprache zueinander streben und sich vom Fremden abwenden.

Diese Liebe zu Volk und Heimat ist naturhaft gut und offenbar vom Schöpfer in den Menschen eingesenkt; aber sie neigt zur Überspannung. Sie bedarf der Veredelung. Sie muß, ohne sich aufzugeben, in einen umfassenderen Zusammenhang hineinwachsen. Gleichgesinnte und Gleichgeartete lieben, das können auch die Heiden. Den Söhnen und Töchtern des Vaters ist Höheres und Schwereres aufgetragen. Sie sollen selbst ihren Feinden Gutes tun. Ihre Güte soll ohne Einschränkung sein wie der strahlende Segen der Sonne und der rauschende des erquickenden Regens (vgl. Mt 5, 45).

Die alte Welt war in Fächer und „Kasten" eingeteilt, und die Kastenunterschiede reichten tief hinab. Sie waren mehr als Farb- und Sprachunterschiede. Die andern waren unrein, minderwertig und verachtet. Die höchste und unübersteigbarste aller Scheidewände, welche die Erde zerteilten, war die zwischen Gottesvolk und Heidenwelt. Sie dokumentierte am tragischsten, daß die gefallene Menschheit eine gespaltene und zerrissene Menschheit war. Diese Wand ist im Opfertod des Welterlösers zusammengestürzt. „Er ist unser Friede. Er hat beide Teile geeint und die trennende Scheidewand niedergerissen" (Eph 2, 14).

Damit ist der neue Mensch da und der Raum für eine neue Menschheitsordnung erschlossen. Damit verlieren auch alle andern Mauern und Unterscheidungen an Bedeutung. „Da gilt nicht mehr Jude oder Heide, nicht mehr Knecht oder Freier, nicht mehr Mann oder Weib . . . Denn durch den Glauben seid ihr alle in Christus Jesus Kinder Gottes" (Gal 3, 28 u. 26). Geblendet schauen die Zwölf in die unermeßliche Weite, die sich vor ihnen auftut. Paulus wächst als erster in die neuen Maße hinein und erringt sich den Namen des Völkerapostels. Petrus muß erst durch das Gesicht von Joppe lernen: „Was Gott für rein erklärt hat, sollst du nicht unrein nennen" (Apg 10, 15). Dreimal muß es ihm gesagt werden, dann erst ist er gerüstet, Kornelius, den Fremdstämmigen, den Hauptmann der feindlichen Besatzungsmacht, den Heiden, als Bruder aufzunehmen.

Nur zaghaft sind ihm die Völker gefolgt. Das Kapitel von der Einengung und Entstellung des christlichen Brudergeistes durch den Nationalismus ist ein dunkles und schmerzliches Kapitel. Der Geist Christi liegt da zu allen Zeiten im Kampf mit einem anderen Geist. Doch wichtiger als alle Scham und Trauer ist die Erkenntnis dessen, was sein sollte. Die Botschaft von der alle Völker und Rassen umspannenden Bruderliebe bleibt bestehen und muß jedem Geschlecht neu verkündet

werden. Eines Tages fragt das Kind die Mutter, kommt im Religionsunterricht das „erste und größte Gebot" an die Reihe, ist das Gleichnis vom Barmherzigen Samaritan zu erklären, und vom Geschichtsunterricht und von eigenen Beobachtungen her erheben sich Fragen und Bedenken: Wie ist das mit den Ausländern in den Lagern und mit den Juden? Wie stehen Chinesen und Neger in der Kirche? Was greift tiefer: die Teilnahme an der einen Taufe, an dem einen Glauben und dem einen Tisch oder die Staatszugehörigkeit? Dann darf der Katechet nicht unsicher stammeln, dann muß er klar und weckend die Freiheit verkünden, zu der Christus uns befreit hat.

Es wäre ein Hohn auf die Geschichte, wollte man behaupten, daß sie sich geradlinig aus blutigen Auseinandersetzungen zu friedlicher Verständigung hinbewege. Die Geschichte des Sich-Vertragens zwischen den Völkern ist eine einzige Geschichte schlimmer Rückfälle. Dennoch ist heute eine neue Stufe erreicht. Erstmalig ist durch die Technik die Welt in ihrer Ganzheit erschlossen und wird sich die Menschheit ihrer Einheit bewußt. War es bisher wenigen Dichtern und Menschheitsfreunden vorbehalten, von einer kommenden Vereinigung aller Völker zu träumen, so ist diese Einheit als reale Schicksalsgemeinschaft heute Tatsache. Gebirge und Ozeane sind keine Schranken mehr. Es gibt keine Erdteile mehr zu entdecken. Wir überblicken ziemlich genau das Weltvorkommen der Rohstoffe und müssen uns miteinander ins Benehmen setzen. Wir sind wie eine Familie um den Tisch der Welt zusammengerückt. Keiner kann mehr etwas von Bedeutung unternehmen, ohne daß alle davon mitbetroffen werden, und was heute ein Minister sagt, weiß morgen die ganze Welt. Die Versuche, überstaatliche Regelungen zu treffen und Welt-Gremien zu schaffen, ergeben sich aus dieser Lage der Dinge wie von selbst, und mögen sie auch noch so unbefriedigend ausfallen, man kann sie wahrlich nicht als eine Verstiegenheit belächeln.

Es ist wenig wahrscheinlich, daß der Patriotismus alten Stils unverändert aus dieser Entwicklung hervorgehen wird. Die Anschauungen von Volk und Vaterland haben im Laufe der Zeit schon manche Wandlungen durchgemacht. Sie stehen heute in einem neuen, tiefgreifenden Umbildungsprozeß. Ein freieres und unbefangenes Denken beginnt sich durchzusetzen, das weder Romantik noch Pathos liebt und mit martialischen Standbildern wenig anzufangen weiß. Es muß nicht ehrfurchtslos und lieblos gegen das Vergangene sein, aber es will nichts von Unwahrheit und Scheuklappen wissen. Die Geschichte soll nicht zum Götzen werden, dem die lebendige Entwicklung geopfert wird. Ein ganzes Vokabular ist einfach nicht mehr möglich, nicht nur weil es in den letzten fünfzehn Jahren schändlich mißbraucht worden ist, sondern weil der neue Wein neue Schläuche braucht. Weil ein gewisser Nationalismus ein falscher Mythos und ein Anachronismus ist.

Damit ist auch für das Christentum eine neue Stunde angebrochen

und im besonderen für seine Botschaft von der Würde aller Menschen ohne Ausnahme und von der höheren Einheit, in die alle Völker brüderlich hineingerufen sind, ohne daß ihrem Eigenwesen und ihren Gaben damit Gewalt zu geschehen braucht. Es ist hier wie auf dem sozialen Gebiet die Schicksalsfrage, ob unser heutiges Christentum nur noch eine Verzierung darstellt, die der im übrigen unveränderten Struktur des Lebens aufgesetzt ist, oder ob es als Sauerteig in die Strukturvorgänge selber hineinwirkt und die neuen Lebensformen mitbestimmt. Läßt unser christlicher Glaube nationale Enge und Überhebung unangetastet und baut sich am Rande ein bescheidenes Haus, oder stellt er die überkommenen nationalen und politischen Kategorien in Frage und sucht auch den zwischenstaatlichen Beziehungen ein christliches Gesicht zu geben? Übernehmen wir unbesehen die Anschauungen unserer Umwelt oder unterstellen wir auch unsere politischen Auffassungen dem Evangelium und den Rundschreiben der letzten großen Päpste? Denn oft wird es nicht leicht sein, die Verbindungslinien vom Evangelium zur Tagespolitik und zur Tageszeitung unmittelbar durchzuziehen. Die Weisungen des kirchlichen Lehramtes bieten da eine kaum zu überschätzende Hilfe.

Die Stunde scheint günstig für einen ganz neuen Anfang, für einen Brückenbau zwischen Völkern und Kontinenten. Und doch ist es die Tragik der Gegenwart, daß gerade sie gefährliche neue Spannungen zwischen den Völkern und ganzen Völkerblocks geschaffen hat. Schon wieder ist an vielen Stellen das Anschwellen eines feindseligen und gereizten Nationalismus zu beobachten. Die Botschaft von der völkerumspannenden Liebe trifft weithin auf Menschen, die in ihrem vaterländischen Fühlen verwundet, die von ihrer Heimat vertrieben sind und unsäglich Bitteres von den andern erduldet haben. Was nützt die Kontinente verbindende Technik, wenn in ihrem Zeichen Riesenevakuierungen vor sich gehen, wenn es Bomber sind, die sie hinüberschickt? Und welchen Segen kann die um den Weltball eilende Stimme des Rundfunks stiften, wenn sie im Dienste der Unwahrhaftigkeit und der Aufhetzung steht? Die Technik allein wird es nie schaffen. Es kommt darauf an, ob sie das Instrumentarium in der Hand des neuen Menschen ist.

Der Zeitpunkt, über unser Verhältnis zu den anderen Völkern zu sprechen, möchte übel gewählt erscheinen: Nicht nur weilen die Mitglieder der Besatzungsmächte auf deutschem Boden und ist das Restgebiet Deutschlands neben den vertriebenen Einwohnern unserer Ostprovinzen von Sudeten-, Ungarn- und Balkandeutschen überschwemmt, die uns oft recht fremd anmuten: Volksgruppen aus allen Ländern Europas, Juden, Deportierte, politische Flüchtlinge stellen eine Überfremdung dar, die mit Naturnotwendigkeit den Ruf nach Entfremdung laut werden läßt. Der Antisemitismus findet neue Nahrung, und manche fragen schon vorsorglich, wie sie morgen dastehen werden, wenn etwa wieder ein bewußt nationaler Kurs die Oberhand gewinnen sollte.

Darauf können wir nur antworten: Das sind alles ebensoviel Gründe, über unser Thema zu sprechen. Wir haben nicht zu fragen, welcher Gefahr und Rache von seiten nationalistischer Fanatiker sich der Verkünder der christlichen Bruderliebe gegebenenfalls aussetzt, sondern wie wir einem Rückfall in diese Geisteshaltung mit allen Kräften entgegenwirken. Unser Christentum darf nicht vor der Politik kapitulieren. Es gibt kein Gebiet, das sich dem Geist Christi entzieht. Dabei ist weltweites, brüderliches und friedliches Denken keineswegs Sache des Politikers allein. Die christliche Botschaft ergeht an alle Menschen. Auch wenn es für sie nie eine politische Verwirklichung gäbe, könnte sich keiner von uns damit herausreden. Wir haben vom Ausländer und Fremdrassigen wahrhaftig und gütig zu denken und als Bruder gegen ihn zu handeln.

Jeder spürt, welche Kluft sich hier zwischen naturhaftem und geheiligtem Menschentum auftut. Die Widerstände, die sich solcher Aufhellung und Aufweitung im Geiste Christi entgegenstemmen, sind gewaltig und wirken wahrhaftig auch bis in die Reihen der Christen hinein. Diese Widerstände stammen nicht erst von gestern. Sie haben jahrhundertealte Wurzeln und gehen auf letzte Fehlneigungen des gefallenen Menschen zurück. Wohl trifft man gelegentlich auf Anerkennung, ja Bewunderung des Fremden, aber wer in das Leben schaut, muß feststellen, daß das nicht die Regel ist. Weit häufiger ist das Urteil über Ausland und Ausländer überheblich und verächtlich. Das gilt keineswegs nur vom Deutschen. So sind die Menschen von Natur aus alle. Wer Gelegenheit hat, in das ungezwungen sich äußernde Nationalgefühl eines Volkes hineinzuschauen, wird mehr als einmal geradezu fassungslos vor dem naiven Selbstbewußtsein, vor der Überzeugung von der eigenen Größe und Leistung und dem Herabsehen auf alle anderen stehen, wenn wir auch nicht leugnen wollen, daß dieses Gefühl bei den verschiedenen Völkern verschieden stark ausgeprägt sein mag. Für den Deutschen scheint das Schwanken zwischen nationalem Selbstgefühl und nationaler Würdelosigkeit bezeichnend. Der großen Spannungsweite der deutschen Seele entspricht offenbar nicht immer die innere Sicherheit, so daß der Deutsche bald dem Zauber des Fremden erliegt, bald durch krampfhafte Selbstbehauptung sich zu verteidigen sucht. Von Natur aus ist er gewiß nicht starr und eng, und schon seine Lage im Herzen Europas bestimmt ihn für offene Empfänglichkeit. Eine ruhige Gewißheit im Besitz unserer Gaben wird uns am ehesten zu einer unbefangenen Anerkennung auch der anderen führen.

Allein die Art, wie wir, ohne uns viel dabei zu denken, vom Ausländer reden, ist aufschlußreich — und schon entdecken wir eine Mitschuldige an dieser Einstellung: die Sprache. Sie ist ja nicht nur Ausdruck einer Gesinnung, sie hilft sie schaffen. Ein ganzes Sprachprivatissimum ließe sich über diesen Punkt schreiben. Es wäre eine lohnende Aufgabe für einen Philologen. So nannten die Israeliten die Nichtjuden voll Verach-

tung Gojim, und die Griechen die Nichtgriechen Barbaren, was freilich damals nicht ganz den heutigen Sinn hatte. Dafür sahen die alten Römer auf ihre Lehrmeister, die Griechen, als auf die Graeculi herab, mit welchem Wort sich für sie die Vorstellung von Unzuverlässigkeit und Würdelosigkeit verband. Sie nahmen dieses Artistenvolk nicht ganz ernst, ähnlich wie manche unserer Landsleute die Franzosen, die ihnen „frivol" vorkommen, nicht recht ernst nehmen wollen. In Tirol haben die Welschen (oder Walschen), die „Katzlmacher", keinen guten Ruf, wovon sich in „Kauderwelch" und „Rotwelsch" noch Spuren finden. Die Italiener geben es den Tedesconi, den teste dure, den lanzichenecci (den Dickköpfen und Landsknechten) auf ihre Art zurück.

Wenn wir von böhmischen Dörfern, spanischen Stiefeln und polnischer Wirtschaft reden, ist das so wenig anerkennend wie das engliche Germansilver für Ersatz- oder Neusilber oder das französische „querelle d'Allemand", ein vom Zaun gebrochener Streit, oder der englische Gebrauch von Gotisch für etwas Rückständiges und Rohes. Ein Volk schiebt es übrigens fröhlich auf das andere. So empfiehlt man sich beim Engländer (wie bei uns) „auf französisch": to take French leave, bei den Franzosen aber „auf englisch": filer à l'anglaise. Bringt man die Fremden überhaupt je mit etwas Erfreulichem in Zusammenhang? Die Iren tragen den Spitznamen Bog-trotter (von bog, Sumpf), German measles sind Röteln, ein Krawat (Kroat) ist ein heimtückischer Mensch, wie überhaupt fast sämtliche Namen der slawischen Nachbarvölker im süddeutschen und österreichischen Sprachgebiet als Schimpfnamen verwendet werden: Ruß, Schlowack, Schlawiner, Pollack (Pole), Bömak, Bemm (Böhme). Manchmal fällt man gemeinsam über dasselbe Volk her, zum Beispiel die Chinesen. Für die Franzosen ist zopfiges, kompliziertes Wesen eine „chinoiserie", und Nietzsche will gewiß kein Lob spenden, wenn er Kant den „großen Chinesen von Königsberg" betitelt. Er kränkt damit nebenbei gleich noch ein großes und altes Kulturvolk. Ganze Stufenleitern der Einschätzung werden errichtet, aber immer steht das eigene Volk obenan: L'Italiano canta, il Francese parla, l'Inglese tossisce, il Tedesco sputa! — Der Italiener singt, der Franzose spricht, der Engländer hustet, und der Deutsche — man verzeihe dem Übersetzer — spuckt. In Spanien erzählt man sich folgenden Ausspruch Karls V.: Das Französische ist die Sprache der Frauen, das Deutsche die der Pferde, das Italienische die Sprache der Liebenden und das Spanische die Sprache — der Engel.

Das sind noch harmlose Beispiele, aber sie sind bezeichnend. Natürlich hat jedes Volk seine Fehler, und eines ist dem andern in bestimmten Dingen überlegen. Nur daß meist die Fehler der andern im Vordergrund des Bewußtseins stehen, während die Balken im eigenen Auge geflissentlich übersehen werden. Gewiß, die andern haben uns Schweres zugefügt; aber haben wir es ihnen nicht vergolten? Sind nicht gerade die Völker

Europas eine jahrhundertealte Gemeinschaft des Gebens und Nehmens? Haben wir nicht alle voneinander gelernt und auch schon einmal Gutes voneinander empfangen?

Wer daran zweifelt, daß es eine weitverbreitete und alteingewurzelte Gewohnheit ist, über die anderen Völker abfällig zu reden und zu denken, der beobachte einmal unauffällig die Gespräche seiner Umgebung. Er wird bald die oben gebotenen Proben um kräftige Ausdrücke vermehren können. Er wird ferner die Feststellung machen, daß die Ausdrucksweise gläubiger Menschen sich häufig kaum von der ihrer Mitmenschen unterscheidet. Es ist nicht immer böse gemeint; es ist Übermut und Freude an kräftigen Wendungen oder es ist längst zu einer Gewohnheit geworden, die gar nicht mehr vom Bewußtsein überwacht wird. Und dennoch stimmt da etwas nicht und spiegelt sich in solchen Zufälligkeiten und Äußerlichkeiten eine tiefer sitzende Fehlhaltung.

Woher stammt nur diese weitverbreitete Abneigung gegen die fremden Völker, dieses zähe Vor-Urteil, das allem vernünftigen und sachlichen Denken voraufläuft und es unter den Einfluß einer heimlich schwelenden Leidenschaft beugt? Wer zu Friedenszeiten im Ausland weilt, ist doch immer wieder überrascht von der Freundlichkeit der Menschen. Es ist fast gleich, in welches Land man fährt: die Bewohner, die kleinen Leute zumal, sind harmlose, gute Menschen, die keinem etwas Böses wollen. Selbst noch der Soldat, der als „Feind" in das Land kam, hat das oft wie mit Beschämung empfunden. Die Menschen sind sich überall ähnlich. Sie haben es nirgends leicht. Ihr einziger Traum ist ein kleines Haus, ein eigener Garten und — Frieden! Warum glauben die Menschen bei uns nicht, daß die Menschen draußen in den Ländern rings um das unsere herum nett und freundlich sind, und warum wollen es umgekehrt die andern nicht wahr haben, daß auch bei uns die Menschen im Grunde gutwillig und arglos sind und sich nur nach einem sehnen: nach Frieden? Woher nur stammt diese Vergiftung der politischen Phantasie, das lieblose Reden und Urteilen über die anderen Völker?

Es ist nicht einfach böser Wille. Man weiß es nicht besser; der Blick reicht nicht so weit. Die erste Stufe der Politik ist nun einmal die Kirchturms- und Kantönli-Politik. Dahinter beginnt das Ausland, das heißt das „Elend". Die Unwissenheit bewirkt nicht nur, daß der Mensch eine Brille trägt, sondern daß er fest davon überzeugt ist, keine zu tragen. Der Bewohner des europäischen Festlandes weicht im Straßenverkehr nach rechts aus. Das ist sein gutes Recht; aber er tut mehr: er hält diese Art auszuweichen für die einzig richtige und vernünftige. Kommt er nach England und beobachtet dort den umgekehrten Brauch, dann beginnt er am Verstand der Engländer zu zweifeln.

Wir haben in Deutschland in der Kirche Bänke, und das hat seinen guten Sinn; das macht einen ordentlichen und ernsten Eindruck. In den

romanischen Ländern zieht man den Betstuhl vor, mit dem jeder sich seinen Platz suchen kann. Der Deutsche, der das zum erstenmal sieht, ist in Gefahr, mit dem Kopf zu schütteln. Er ist in noch größerer Gefahr, das zu tun, wenn er merkt, wie in anderen Ländern etwa das Versicherungswesen viel weniger ausgebaut ist als bei uns. Sein Urteil ist bald fertig. Es lautet auf Rückständigkeit, und er wird im Gespräch mit seinen ausländischen Bekannten den vorwurfsvollen Ton des Besserwissers anschlagen. Bis er erfährt, daß die andern unser System gar nicht wollen. Daß ihnen die Vorteile zu teuer bezahlt erscheinen. Daß sie eine Freiheitsberaubung und ein Überhandnehmen der Staatseinmischung darin sehen, daß sie eine Nivellierung des Ärztestandes samt einem Anwachsen der Versicherungspsychose befürchten.

Jedes Ding hat zwei Seiten, und oft führen viele Wege zu einem Ziel. Unsere Methode mag gut sein, darum ist aber eine andere noch nicht schlecht. Man müßte vergleichen. Man müßte die Gründe für das eine oder das andere ruhig abwägen. Aber oft weiß man gar nicht, daß es auch andere Wege gibt, und die Gründe kennt man schon gar nicht. Wir sind es von Kindesbeinen an so gewohnt. Wir kennen es nicht anders, und darum ist es so richtig, und alles andere ist falsch. „Anders, also falsch", das ist geradezu die Ursünde vieler Überheblichkeit und mancher Fehlurteile.

Die Unkenntnis ist ein willkommener Boden für Schlagwort und Abstempelung. Völlig weiße Flecken erträgt keiner lange auf seiner Weltkarte. Sie werden von der Schule und der öffentlichen Meinung auch bald mit fertigen Ansichten jeder Gegend und der dortigen Zustände zugedeckt. Es sind einfache und einprägsame Bilder, die von den Tagen der Kindheit an unsere Vorstellung bevölkern, und deren Einfluß sich ein Mensch wohl Zeit seines Lebens nie mehr ganz zu entziehen vermag. Der Himmel Italiens muß sich alle Mühe geben, wenn er unentwegt so tiefblau und heiter erscheinen soll, wie die landläufige Vorstellung das von ihm erwartet. Die Dinge haben so zu sein, wie wir es gelernt haben; und umgekehrt mögen sich die Angehörigen bestimmter Rassen und Völker noch so sehr anstrengen, unsere nicht gerade freundlichen Vorurteile zu besiegen, sie ernten wenig Erfolg; denn so leicht trennen wir uns nicht von unseren vorgefaßten Meinungen.

Die Atmosphäre ist dabei keineswegs immer eine sehr heitere. Sie ist von der Glut politischer Leidenschaft erfüllt. Man beruft sich auf die hohen Werte des Vaterlandes und der Heimat. Es geht, so heißt es, um das Abendland und die heiligsten Güter der Menschheit. Wie wenige Menschen haben die geschichtliche Kenntnis und die geistige Unabhängigkeit, um zwischen den ernsten, unabdingbaren Anliegen unserer Kultur und irgendeiner eingebildeten Bedrohung zu unterscheiden! Gerade weil der nationale Egoismus als überpersönliches Ideal, als selbstloses Sich-Einsetzen für die Gemeinschaft auftritt, kann er gut-

meinende und idealgesinnte Menschen betören. Unter der Einwirkung des politischen Fanatismus erhält das Urteil vieler Menschen eine Kälte und Härte, deren sie sonst nicht fähig wären. Bedenkt man ferner, über welche Macht der Meinungsbildung der moderne Staat von den Schulbüchern und der Lehrerbildung an bis zu Presse, Rundfunk und Film verfügt, und wie diese Macht in gewissen Ländern skrupellos und systematisch in den Dienst der Völkerverhetzung gestellt wird, dann wundert man sich nicht, daß die Völker sich nicht sehen, wie sie sind, sondern daß je das eine für das andere die abstoßenden Züge eines Schreckbildes annimmt.

Es kommt hinzu, daß die politische Meinungsbildung nicht im luftleeren Raum arbeitet. Die furchtbare politische Hypothek der Vergangenheit liefert ihr das eindrucksvollste Anschauungsmaterial. Man braucht nur unermüdlich auf die Wunden hinzuweisen, die die anderen Völker dem eigenen geschlagen haben. Es bedarf gar nicht der Lüge. Es genügt, wenn man die Wunden sich nie schließen läßt, und es gibt eine ganze Literatur, die dafür sorgt, daß das nie geschieht.

Dabei arbeitet die Propaganda mit der selbstverständlichen Vereinfachung, als ob der einzelne Ausländer oder Fremdrassige die Auffassung der Regierung seines Volkes teilte und für sie verantwortlich wäre. So sehr wir uns, und mit Recht, gegen die These einer unterschiedslos alle Deutschen treffenden Kollektivschuld wehren, so sehr neigen wir dazu, sie den andern gegenüber ohne weiteres gelten zu lassen. „Die Russen" und „die Tschechen" zum Beispiel sind für das landläufige Urteil Menschengruppen von einer einheitlichen Art und Haltung, und dabei haben wir doch gerade erst alle am eigenen Leibe erfahren, wie sehr ein Volk und seine Regierung und verschiedene Teile desselben Volkes auseinanderklaffen können.

Die Völker der Erde sehen sich mit kritischen und mißtrauischen Augen, weil ihnen Sympathie und Vertrauen fehlen. Es kommt so unendlich viel auf die Einstellung an, mit der wir dem Mitmenschen entgegentreten. Und diese Einstellung selbst setzt wieder ein objektives Ordnungsbild voraus, das uns erlaubt, das Brudervolk einzuordnen, das es uns überhaupt erst möglich macht, von einem Brudervolk zu sprechen. Die Gemeinschaft der abendländischen Völker ist zerbrochen. Sie kam auch im Mittelalter nie zu einer vollen harmonischen Darstellung. Aber es gab doch das Ordnungsbild der Völkerfamilie. Und dies wieder stand auf metaphysisch-theologischem Grund. Die Menschheit hatte einen gemeinsamen Vater. Sie beteten in all ihren Sprachen und Mundarten: „Vater unser, der du bist im Himmel". Der Abfall der Christenheit vom gemeinsamen Glauben ist mehr als ein Vorgang, der die Philosophie und die Geistesgeschichte angeht. Es wird uns immer erschütternder klar, wie er die Fundamente unserer gesamten Kultur zerstört hat. Wenn die Völker der Erde den Weg zueinander finden sollen, den die

moderne Technik ihnen materiell erschlossen hat, und auf den sie durch die dringendsten wirtschaftlichen und politischen Weltprobleme verwiesen sind, dann werden sie das nur dadurch können, daß sie wieder das Vaterunser lernen. Denn damit lernen sie auch das Wort vom Bruder.

Vieles ginge leichter im Leben, wenn es einfach nur Menschen gäbe, wenn alle der gleichen Rasse angehörten und die gleiche Sprache sprächen. Wenn die Menschheits-Ingenieure, die Bevölkerungspolitiker und die Lenker der Wirtschaft sich nur über geographische Karten und nicht auch über die bunten und komplizierten politischen Atlanten zu beugen brauchten. Wenn die Menschen sich wie Kugeln frei verschieben ließen und nicht in der Verflechtung der Geschichte verfangen wären. Gott aber hat den Menschen so gewollt, in dieser Buntheit und mit Wurzeln. Er hat das Menschengewächs geschaffen in einer gewissen Ähnlichkeit mit den andern Gewächsen der Erde auch. Und wenn das Leben dadurch auch kompliziert und spannungsreich ist, so ist es darum doch auch voller Reichtum.

Es ist bezeichnend, daß die Völker in der Heiligen Schrift wie lebende Wesen benannt werden und als solche handeln. Sie sind wie große moralische Personen, denen der Schöpfer eine eigene Art und Gestalt gegeben hat. So wie der Reichtum des Gottesgedankens „Mensch" nicht in einem Geschlecht erfaßt wird, sondern in Mann und Frau, wie er nicht in irgendeinem platonischen Allgemeinbegriff, sondern in der unübersehbaren Fülle der einmaligen und einzigartigen Individualitäten sich verwirklicht, so enthält er auch die Möglichkeit, sich in den vielen Spielarten der Rassen und Völker lebendig darzustellen. Jedes Volk ist ein Geschöpf Gottes. Jedes Volk ist ein einzigartiger Reichtum Gottes. Und alle sind sie aufeinander bezogen und zu einer Gesamtharmonie bestimmt, wie die verschiedenen Instrumente eines Orchesters. Damit ist auch angedeutet, daß die christliche Liebe keineswegs eine wahllose Vermischung fordert oder herbeisehnt. Auch die Natur ist vom Schöpfer, und die Harmonie entsteht nicht dadurch, daß die einzelnen Instrumente ihre Partitur aufgeben, sondern sie gewissenhaft spielen, freilich im steten Hinblick auf den Dirigenten und das Gesamtwerk.

Das ist die katholische Freude an der Buntheit der Schöpfung, die katholische allumfassende Weite, die jedes Werk des Herrgotts gelten läßt, die katholische Überwindung jeder engen Unduldsamkeit. Warum sollte es nur eine Art von Gewächsen geben? Alle Blumen sind schön auf ihre Art; keine darf die andere verachten, und alle brauchen einander. Denn selbst die königliche Rose braucht ihre geringeren Schwestern, eben um Königin zu sein.

Es gibt Deutsche, die es dem Italiener verübeln, daß er kein Soldat sei. Nehmen wir einmal an, daß diese Feststellung in dieser Allgemein-

heit richtig sei und daß auch die andere Voraussetzung zutrifft, daß der Deutsche ein besserer Soldat ist. Mit welchem Recht wollen wir denn fordern, daß alle Völker es uns in diesem Punkte gleichtun? Vielleicht ist der Italiener ein Künstler, vielleicht ist er diplomatisch begabt, vielleicht ist er von einer frommen und kindlichen Art, vielleicht ist er in einem schönen Sinn Mensch und liegt es ihm darum weniger, zu schießen und zu zerstören. Man muß vorsichtig sein mit seinem Aburteilen und mit seiner Unduldsamkeit. Gott will, daß es die Vielheit der Völker gibt, daß jedes seine besonderen Gaben pflegt und daß sie sich vertragen.

Aber ist nicht auch die Liebe zu den eigenen Menschen und zu unseren Gaben Pflicht? Hat nicht gerade für den religiösen Menschen das Vaterland teil an der Ehrfurcht, die wir den Eltern schuldig sind? Liegt da nicht ein Widerspruch vor? Franz von Sales ist im ersten seiner „Gespräche", die er den Schwestern der Heimsuchung hielt, auf ein ähnliches Problem gestoßen: Wie soll man sich den andern Orden gegenüber verhalten? Auch da kann es ja allerlei menschliche Spannungen und Rivalitäten geben. Der weise, gütige Bischof gibt die Antwort: Wir sollen den eigenen Orden mehr lieben, denn er ist unsere Mutter; aber die andern sollen wir mehr ehren. — Wir sollen und dürfen uns unserer deutschen Art freuen. Sie ist uns in einer echten und tiefen Weise teurer als alles auf der Welt. Sie ist nach dem Willen des Schöpfers unser Nährboden, und mit unseren Landsleuten verbindet uns vieles Unsagbare, was wir nie mit einem Fremden werden teilen können. Aber diese Liebe soll keine feindselig geschlossene, sondern eine weltweit geöffnete sein. Auch die Fremden sind Brüder. Und gerade, weil sie Fremde sind, haben sie einen besonderen Anspruch auf unsere Ehrerbietung. Auch ihr Besonderes und Einmaliges stammt von Gott.

Es gehört zum katholischen Menschen, daß er ein katholisches, das heißt weltweites Herz habe und sich nie mit dem vaterländischen Horizont begnügt. Unbeschadet einer echten, opferfrohen Liebe zu seinem Volk wird er immer auch Aug und Ohr haben für die Menschen draußen. Er wird in ihnen die Glaubensbrüder sehen oder doch die Kinder des gleichen Vaters, für die alle das Erlöserblut floß, und denen allen das Heil in Christus und seiner Kirche angeboten ist. Er wird sie willkommen heißen, wenn er ihnen begegnet. Er wird sie in sein Gebet einschließen. Er wird die Zeitung mit ganz anderen Augen lesen als der Heide.

Das sind nicht programmatische Erklärungen ins Leere hinein. Die Katastrophe, die die Völker der Welt heimgesucht und in einer wahren Völkerwanderung durcheinandergewirbelt hat, hat unzählige Christen ganz konkret vor die Aufgabe gestellt, die christliche Bruderliebe zu leben und in ihrem Geist die Vorurteile von Volk und Rasse zu sprengen. Wir wollen gewiß nicht behaupten, daß Priester und Laien in jedem Fall

dieser Aufgabe voll entsprochen haben. Aber es gab so viel Beispiele menschlicher Güte und lebendigen Glaubensgeistes zwischen den Gefangenen und Deportierten auf der einen und der Bevölkerung des Gastlandes auf der andern Seite, zwischen den Mitgliedern der Besatzungsmächte und christlichen Gruppen unter der Bevölkerung, zwischen den verfemten Juden und den Christen, daß man von einem Aufbrechen urchristlichen Brudergeistes sprechen kann. Die tiefe und eigentliche Front deckt sich längst nicht mehr mit Ländergrenzen. (Hat sie es je getan?) Sie geht horizontal durch alle Völker hindurch. Wenn der christliche deutsche Soldat auf dem Rockaufschlag des deportierten französischen Jungarbeiters das Zeichen der christlichen Arbeiterjugend sah, dann stand er vor einem Bruder.

Das sind Ansätze, die beglückend und wichtig sind, aber es sind Ansätze, und es bleibt viel zu tun, bis sie in ein breiteres Bewußtsein vordringen. Es gab auch schmerzliche Enttäuschungen, etwa, wenn Kriegsgefangene zu spüren bekamen, daß der Priester des Landes, in dem sie zu arbeiten hatten, seine Nationalität dermaßen in den Vordergrund stellte, daß sein Priestertum dahinter zurücktrat. Der höchste und umfassendste Wert ist der Glaube; alle andern sind ihm untergeordnet. Wer Priester ist, vor allem Priester, und wer Christ, ist vor allem Christ. Wir müssen den Mut haben, damit Ernst zu machen, sonst ist unser Christentum nur noch Fassade.

Da sind nun die Gottesdienste von Mitgliedern der verschiedenen Besatzungsmächte in unsern Kirchen. Auch sie sollten bewußt in diesem Zusammenhang gesehen werden. Ihre Gestaltung liegt bei den Geistlichen der Besatzungsmacht. Diese legt zum Teil Wert darauf, daß die Gottesdienste den Charakter der Exklusivität wahren. Manche unserer Gläubigen werden das begrüßen. Der Gedanke, daß da Ausländer oder gar „Feinde" ihre Kirche benutzen, ist ihnen irgendwie peinlich. Aber das ist eine falsche Sicht! Wir sollten uns dieser Gottesdienste mit katholischem Herzen freuen. Daß diese Menschen Kanadier oder Engländer oder Franzosen sind, tritt in dem Augenblick zurück, da sie mit uns das heilige Opfer feiern. Wir sollten die Gelegenheit benutzen, um voll Freude der weltumfassenden Weite der Mutter Kirche bewußt zu werden. Diese katholischen Menschen sind hier in der Kirche und in unserer Gemeinde zu Hause. Sie sollten es fühlen, und wir selber auch. Es wäre eine Aufgabe der Geistlichen beider Teile, auf den „katholischen" Sinn solcher Begegnungen hinzuweisen, wie es an manchen Stellen ja auch schon geschieht. Aber sind wir katholischen Christen in diesen Dingen nicht viel zu schüchtern, und kann uns da nicht manchesmal das Beispiel der Christen anderer Bekenntnisse beschämen? Oder sind wir uns unserer Sache so wenig sicher, daß wir schon wieder nach irgendeinem unsichtbaren Zensor schielen und besorgen, wie man später einmal darüber urteilen werde? Anstatt zu fragen, was der Herrgott heute von

uns verlangt, und freilich, was die Kirche Christi morgen und in hundert Jahren von unserem wesenhaften Christentum denken wird.

Wie können wir uns und unsere Kinder zu einer solchen katholischen Weite erziehen? Denn es kommt vor allem darauf an, daß die jungen bildsamen Menschen die fremden Völker und die fremden Menschen mit christlichen Augen sehen lernen. Wir werden uns der aufgewiesenen Fehlerquellen zu erinnern haben, um sie eine nach der andern zu bekämpfen: An die Stelle stolzer Abschließung muß geistige Aufgeschlossenheit für das Gute und Schöne bei den andern Völkern treten: Welche Gnaden haben sie empfangen, was haben sie der Kirche gegeben, welchen Kämpfen und Prüfungen ist der Glaube bei ihnen ausgesetzt? Es handelt sich dabei nicht einfach nur um Wissen, sondern um geistige Geräumigkeit und Sympathie, eben um ein katholisches Herz. Ein schönes Beispiel, wie Wissen und Güte das Verständnis für ein fremdes Volk aufzuschließen vermag, ist die „Amerika-Fibel" von Margret Boveri (Badischer Verlag, Freiburg 1946). Solcher Bücher brauchten wir für jedes Volk eines!

Man denke an die kindhafte Neugierde und liebenswürdige Aufnahmebereitschaft, mit der ein Jón Svensson fremde Länder und Völker bereiste. Ein deutscher Studierender, der von Irland nach den USA reiste, schrieb unter dem 26. Juni 1947: „Ich erzählte auf dem Schiff meinen amerikanischen Tischnachbarn, daß ich von jedem Land und Volk die guten Seiten mir aneignen und so von Irland ‚kindness' und ‚sense of humor' mitnehmen möchte; was denn die amerikanischen Vorzüge seien?" Er erhielt zur Antwort: „Ungezwungenheit, Aufgeschlossenheit und Sportbegeisterung." Aber das Inhaltliche ist hier weniger wichtig. Wichtig ist die Einstellung des Reisenden. Wer so reist, wird wirklich lernen. Er wird nicht, wie es manchem SS-Mann erging, draußen nur die Bestätigung für das finden, was man ihm zu Hause eingetrichtert hatte. Ein deutscher Gerbergesell, der 1838 in Venedig war, das ihn enttäuschte, schrieb in sein Tagebuch: „Soll jeder selber suchen, der Augen im Kopfe hat, und sich nicht anderer Leute Brillen aufsetzten" (Johann Eberhard Dewald, „Biedermann auf Walze").

Reisen und gegenseitige Besuche, das Lernen fremder Sprachen, das Verfolgen ausländischer, insbesondere der christlichen Literatur, das alles können Hilfen sein, um die Völker verstehen zu lernen und der Unwissenheit und dem übelwollenden Schlagwort entgegenzutreten, wie wir überhaupt unser ganzes Reden über die andern einer strengen Kontrolle unterstellen müssen. Der Christ wird der Propaganda gegenüber mißtrauisch sein und Selbständigkeit bewahren. Er freut sich nicht über das Böse. Er will sich lieber am Guten freuen. Die geistige Freiheit, die er sich errungen hat, wird ihn über die Parteien stellen. Oft genug wird ein Wort der Bischöfe oder des Heiligen Vaters die Schleier der Verleumdung und der Lüge zerreißen. Dadurch, daß er nach Rom schaut,

wird der Katholik mit der Einheit der Gesamtkirche verbunden bleiben und sich nicht in das enge Netz der Gehässigkeit einfangen lassen.

In der Gesellschaft Jesu gibt es seit Jahrhunderten eine Regel, die in dieser Fassung nicht wörtlich von Ignatius stammt, aber ganz seinen katholischen Geist atmet. Sie faßt alles, was hier gesagt wurde, auf eine knappe Formel zusammen, und man wünschte, daß alle wahren Christen sie sich zu eigen machten. Sie lautet foglendermaßen: „Alle mögen sich vor der Neigung hüten, mit der die Völker übereinander abfällig zu urteilen und zu sprechen pflegen. Vielmehr sollen sie einander wohlwollen und mit besonderer Liebe den fremden Völkern im Herrn zugetan sein."

Der gläubige Mensch weiß vom Vater im Himmel. Auch er kann sich den bitteren Wirklichkeiten der Geschichte nicht verschließen. Aber er sieht sie im Licht des Glaubens. Er weiß, daß alle Sünder sind, und hütet sich vor Pharisäertum. Wir sind Kinder desselben Vaters. Und wenn ein Volk besonders belastet erscheint, dann ist es krank und doppelt der Hilfe bedürftig. Alles sehen, wie es in Gott ist, und mit dieser Glaubensschau Ernst machen bis in den Alltag und die Politik hinein, das wäre die Lösung — die Überwindung des Laizismus im privaten und im öffentlichen Bereich, die Aufrichtung des Königstums Christi in allen Bereichen des Seins.

Vom Sinn des Kirchenrechts

Von WILHELM BERTRAMS S. J.

„Providentissima Mater Ecclesia — Die Kirche als besorgte, vorausschauende Mutter . . .", so beginnt die Apostolische Konstitution, durch die Papst Benedikt XV. dem Gesetzbuch der Kirche am Pfingstfest 1917 Rechtskraft verlieh. Diese Worte, die das Gesetzbuch selbst einleiten, sind keine leere Formel, sie deuten auch nicht nur den Zweck der kirchlichen Gesetzgebung an: das kirchliche Leben vorherschauend zu ordnen; sie geben vielmehr — im Kern wenigstens — die eigentliche Natur, das innerste Wesen alles Kirchenrechtes wieder: in mütterlicher Liebe das übernatürliche Leben der Gnade stets neu zu schenken, zu erhalten und zu entfalten[1].

Es mag zunächst befremdend scheinen, daß das Kirchenrecht eine solch lebenspendende und lebenfördernde Kraft haben soll. Wir sind eher geneigt, von jeder Rechtsordnung und vom Zwang des Rechtes zu fürchten, daß sie das frische Leben hemmen, seine sprudelnden Quellen

[1] Für eine vertiefende philosophisch-theologische Begründung der folgenden Ausführungen und für Literaturhinweise siehe: W. Bertrams, Die Eigennatur des Kirchenrechts, in: „Gregorianum" (Rom) 1946, 527—566, und: Das Privatrecht der Kirche, ebd. 1944, 283—320.

zum Versiegen bringen, ja vielleicht gar das Leben selbst ertöten. Und nun erst ein Recht in der Kirche! Wie kann man es wagen, jene heiligsten persönlichen Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen rechtlichen Formen zu unterwerfen! Wie kann man dem Geist, der doch weht, wo er will, vorschreiben, er müsse sich in bestimmten, klar umschriebenen Bahnen bewegen! Wozu überhaupt eine streng rechtliche Verpflichtung in der religiösen Lebenssphäre, in der doch ihrem eigentlichen Wesen nach Freiheit und Liebe herrschen sollen, ohne die religiöses Leben keinen sittlichen Wert hat!

Ist aber diese hier kurz angedeutete Auffassung vom Recht — so weit verbreitet sie auch sein mag — wirklich die rechte? Gewiß, wenn die Rechtsordnung der seinshaften Grundlage entbehrt, dann geht sie auf in lebensfremden, formalistischen Abstraktionen; wenn sie aus der Willkür des Gesetzgebers hervorgeht, dann wird sie zum drückenden, lästigen Zwang. Aber jede Rechtsordnung, die wahrhaft diesen Namen verdient, hat als seinshafte Grundlage die Gemeinschaft. Das Leben der Gemeinschaft will sie ordnen; also muß sie hervorgehen, herauswachsen aus diesem Gemeinschaftsleben. Das Recht will und muß eine Funktion des Gemeinschaftslebens sein; es kann also nur aus wahrem Leben entstehen, es muß Leben auch wieder wecken und fördern. So wird z. B. eine Verfassung, die sich ein Volk gibt, der Niederschlag der lebendigen Kräfte sein, die in diesem Volke wirksam sind; ihre Anwendung und Ausführung steht im Dienste eines geordneten Lebens des Volkes, im Dienste der Lebensentfaltung der Menschen, der Familien, der Stände, die dieses Volk bilden.

Wenn aber die Rechtsordnung eine Lebensäußerung der Gemeinschaft ist, dann wird ihr Wert von der Höhe dieses Gemeinschaftslebens abhängen. So wird sich z. B. ein politisch geschultes, seiner Verantwortung bewußtes Volk eine bessere Verfassung geben als ein weniger geschultes, weniger verantwortungsbewußtes Volk. Ja es wird überhaupt der Charakter, die Natur einer Rechtsordnung von der Natur der Gemeinschaft abhängen, deren Lebensordnung sie sein soll. Das Staatsrecht wird bestimmt vom Gemeinwohl des Volkes, das Völkerrecht ordnet die Beziehungen der Staaten untereinander, es steht im Dienste der großen Gemeinschaft der Völker. Staatsrecht und Völkerrecht sind verschieden, weil die Struktur der Volksgemeinschaft von der Struktur der Völkergemeinschaft verschieden ist.

Von solchen Erwägungen aus erschließt sich auch ein Zugang zum Verständnis des Kirchenrechts. Das kirchliche Gemeinschaftsleben ist wesentlich anderer Natur als alles Leben der natürlichen Gemeinschaften. Damit ist aber auch das Kirchenrecht, die Ordnung des übernatürlichen Lebens der kirchlichen Gemeinschaft, wesentlich verschieden von allem weltlichen Recht. Es ist deshalb ganz richtig — um das gleich hier festzustellen —, daß die religiöse Lebenssphäre einer natürlichen „welt-

lich"-rechtlichen Ordnung nicht zugänglich ist; aber das besagt nicht, daß sie eine rechtliche Ordnung überhaupt ausschließt.

Im folgenden werden wir deshalb den Nachweis zu erbringen suchen, daß die Kirche als Gemeinschaft notwendig einer Rechtsordnung bedarf, daß aber das Kirchenrecht wesentlich verschieden ist vom weltlichen Recht, daß es seinem Wesen nach übernatürliches Recht ist.

I.

Die Kirche ist eine wahre Gemeinschaft. Alles Leben der Kirche, so vielgestaltig es auch sein mag — Gottesdienst, Sakramentenspendung, Verkündigung des Wortes Gottes, Erziehung zum christlichen Leben —, ist hingeordnet auf ein einziges Ziel: die Bedingungen zu schaffen, die es dem Menschen ermöglichen, ein religiöses Leben zu führen, die Mittel bereitzustellen, deren die Menschen zur Gestaltung des religiösen Lebens bedürfen, also das religiöse Gemeingut der Menschen zu verwirklichen. Diese Aufgabe ist allen Gliedern der Kirche gemeinsam. Alle sollen an ihrer Stelle dazu beitragen, dieses Ziel zu verwirklichen. Klerus und Gläubige zusammen haben die Aufgabe, in wahrhaft gemeinschaftlicher Tätigkeit das Ziel der Kirche zu erreichen, das Leben der Kirche zu formen und zu gestalten.

Damit erweist sich aber die Kirche als eine wahre Gemeinschaft, als eine Vielheit von Menschen, die einmütig einem Wert zustreben, ein Gut verwirklichen, um gerade dadurch zur Einheit zu werden, zu einer Ordnungseinheit, die wesentlich anderer Natur ist als die Summe der Einzelmenschen, die sie umfaßt. Die Kirche erweist sich als öffentliche Gemeinschaft; geht doch das Wertstreben der kirchlichen Gemeinschaft auf ein allen Menschen notwendiges Gut, auf die soziale Verwirklichung des religiösen Gemeingutes der ganzen Menschheit.

Als öffentliche Gemeinschaft aber ist die Kirche notwendig Rechtsgemeinschaft. Die Kirche besteht um des religiösen Gemeingutes der Menschen willen; sie hat die Pflicht, dieses Gemeingut zu verwirklichen. Deshalb hat sie auch alle Rechte, deren sie bedarf, um ihr Ziel, eben die Verwirklichung des religiösen Gemeingutes, zu erreichen. Die Kirche ist also Trägerin von Rechten; sie ist Rechtssubjekt.

Aber auch die Menschen, die Gläubigen, welche die kirchliche Gemeinschaft bilden, sind Träger von Rechten, sind Rechtssubjekte. Denn die „Rechtspersönlichkeit" des Menschen beginnt naturrechtlich mit seinem Dasein als Mensch; sie ist davon unzertrennlich. Somit tritt aber der Mensch in jede Gemeinschaft, auch in die Kirche, als Rechtssubjekt. Das natürliche „Personsein" und die darauf beruhenden Rechte bleiben notwendig auch in der Kirche erhalten. Hingewiesen sei nur auf das kirchliche Eherecht, das zum großen Teil einfach Naturrecht ist. Aber auch soweit es eigentlich kirchliches Recht darstellt, ist es von dem Grundsatz bestimmt, das persönliche Recht des Menschen auf die Ehe zu schützen. Darum sind z. B. die Ehehindernisse streng zu interpre-

tieren; auch können die Bischöfe — vorausgesetzt, daß ein eigentliches Hindernis nicht besteht — nur wenn schwerwiegende Gründe vorliegen, das Eingehen einer bestimmten Ehe verbieten, und auch das nur für eine bestimmte Zeit, solange diese Gründe fortbestehen (Can. 1039 § 1).

Vor allem „aber wird der Mensch durch die Taufe zur Person in der Kirche Christi mit allen Rechten und Pflichten eines Christen" (Can. 87). Die Taufe begründet also in der Kirche als eigenständiger, religiöser Gemeinschaft eine eigene Rechtsfähigkeit, mit der selbstverständlich auch gewisse, spezifisch kirchliche Rechte gegeben sind, so vor allem das Recht auf jene Mittel der religiösen Formung, deren der Getaufte zum christlichen Leben bedarf.

Wie in jeder Gemeinschaft, so sind also auch in der Kirche die Beziehungen der Glieder der Kirche zur Kirche rechtlicher Natur; es sind Beziehungen zwischen Rechtssubjekten und Trägern unverletzlicher Rechte. Die Verwirklichung des Gemeinwohls der Kirche muß in rechtlich geordneter Weise geschehen; die Aufgaben und Befugnisse der einzelnen Glieder, der Autorität und der Gläubigen, sind rechtlich umschrieben und festgelegt.

Die Kirche muß darum aus ihrem Wesen heraus als „societas perfecta", als vollkommene Gesellschaft bezeichnet werden, d. h. als eine Gemeinschaft, die ein ihr eigenes Ziel mit den ihr eigenen Mitteln anstrebt und zu verwirklichen fähig ist. So hat die Kirche denn auch stets eine Rechtsordnung gehabt. Heute ist fast das gesamte geltende Kirchenrecht im Codex Iuris Canonici, dem Gesetzbuch der Kirche, zusammengefaßt. Es ist ein wahres Gesetzbuch, dessen äußerer Aufbau einer staatlichen Gesetzessammlung ähnlich ist. Nach den einleitenden Canones, die vor allem die Beziehungen zum früher geltenden Recht regeln, enthält das erste Buch die allgemeinen Normen, das zweite das Personenrecht, das dritte das Sachenrecht, das vierte das Prozeßrecht, das fünfte das Strafrecht.

Schon aus dieser Einteilung erhellt, daß es sich um ein wahres Recht, um eine rechtliche Ordnung des kirchlichen Gemeinschaftslebens handelt. Tatsächlich enthält das Gesetzbuch viele Bestimmungen, die den entsprechenden Bestimmungen eines staatlichen Gesetzbuches recht ähnlich sind. So ist z. B. die Art und Weise, die Gesetze zu verkünden, die Zeit zu berechnen, ein Wohnsitzrecht zu erwerben, eine Wahl zu einem Amt vorzunehmen, in der Kirche nicht viel anders als im staatlichen Rechtsbereich geregelt. Der Verlauf eines Prozesses vor dem kirchlichen Gericht entspricht weithin dem Verlauf eines Prozesses vor dem staatlichen Gericht. Wie diese Beispiele zeigen, handelt es sich hier um mehr formelle Bestimmungen. Nach der inhaltlichen Seite dagegen ist das kirchliche Gemeinschaftsleben vom natürlichen sehr verschieden. Freilich, auch die Kirche kann ohne materielle Mittel und Güter nicht auskommen, die ein kirchliches Finanz-, Steuer- und Güterrecht not-

wendig machen. Auch in der Kirche gibt es menschliches Versagen und Fehltritte, die ein kirchliches Strafrecht fordern. Aber der größere Teil des kirchlichen Sachenrechts handelt von den Sakramenten, diesen nie versiegenden Quellen des Gnadenlebens, vom Gottesdienst, von den Festtagen, den Kultstätten — Kirchen, Altären, Friedhöfen —, den Prozessionen, von der Predigt des Wortes Gottes, vom Religionsunterricht, von den Priesterseminaren usw. Das kirchliche Personenrecht ist vor allem eine rechtliche Ordnung der Stände und Ämter in der Kirche: Klerikerrecht, Ordensrecht, Bestimmungen für den Bischof und die Leitung der Diözese, für den Pfarrer und die Verwaltung der Pfarrei usw.

Ähnlich verhält es sich mit dem kirchlichen Prozeßrecht. Gewiß erschöpft sich dieses nicht im Eheprozeß. Aber es ist auch nicht zufällig, daß heute der weitaus größere Teil der kirchlichen Prozesse Eheprozesse sind. Die gültig geschlossene und vollzogene Ehe der Getauften ist ja unauflöslich nicht nur als solche, sondern vor allem als Sakrament, als Abbild der unauflöslichen Verbindung Christi mit der Kirche. Deshalb das Bemühen der Kirche, wenn immer es sich um die Gültigkeit einer Ehe handelt, die größtmögliche Sicherheit zu erlangen, eben durch die Anwendung des prozessualen Beweisverfahrens.

Das kirchliche Strafrecht ahndet gewiß auch die Vergehen gegen Leben, Freiheit, Eigentum, guten Ruf und gute Sitten. Aber die Vergehen gegen den Glauben und die Einheit der Kirche, gegen die Tugend der Gottesverehrung, Vergehen bei der Spendung und beim Empfang der Weihen und der anderen Sakramente usw. sind die eigentlich kirchlichen Vergehen; die Kirchenstrafen treffen vor allem diejenigen, die sich in dieser Beziehung schuldig machen.

Gibt sich so das Kirchenrecht schon durch seinen Inhalt als ein Recht eigener Art aus, so wird diese Eigenart erst recht offenbar in dem innersten Wesen aller rechtlichen Tätigkeit der Kirche.

II.

Gewiß, die Kirche ist Rechtsgemeinschaft, vollkommene Gesellschaft aus ihrem Wesen heraus. Aber damit ist das Wesen der Kirche nicht erschöpft. Zwar ist die Kirche nach der klassischen Definition, die der hl. Kirchenlehrer Robert Bellarmin gegeben hat, ein Verband von Menschen, die durch das Bekenntnis des gleichen christlichen Glaubens, den Empfang der gleichen Sakramente eine Einheit bilden unter der Gewalt der gesetzmäßigen Hirten, vor allem des Stellvertreters Christi auf Erden, des Bischofs von Rom[2]. Es ist auch eine Tatsache, daß sich fast allgemein nur diese Definition in den theologischen Lehrbüchern der letzten Jahrhunderte findet, die naturgemäß gegenüber der protestantischen Auffassung von der Kirche als unsichtbarer Gemeinschaft deren Charakter als äußerer, rechtlich organisierter Gemeinschaft heraus-

[2] De Ecclesia militante. Cap. II.

stellen mußten. Nur ist dabei zu beachten, daß der hl. Robert Bellarmin ausdrücklich darauf hinweist, daß die von ihm gegebene Definition nur eine Seite der Kirche darstellt, die Kirche als äußere Gemeinschaft, daß aber die Kirche im Vollsinn ein lebendiges Gebilde ist, bestehend aus Leib und Seele.

Leib Christi nennt ja der hl. Paulus die Kirche. Wie immer auch theologisch die Einheit von Christus mit der Kirche aufzufassen sein mag — das eigentliche Leben der Kirche ist Christi Leben. All ihr Leben geht von Christus aus, wird von Christus getragen. Christus setzt durch die Kirche und in der Kirche sein Lehr-, Priester- und Hirtenamt fort. Christus lebt weiter in der Kirche. Die Kirche offenbart lehrend göttliche Wahrheit, sie spendet segnend göttliches Leben, sie schenkt leitend und befehlend Christi Liebe. Im Opfer der Kirche opfert sich Christus, in ihren Sakramenten wirkt Christus. Von Christus also geht alles Leben der Kirche aus, in ihm hat es seinen Mittelpunkt. Er selbst als übernatürliche, alle Heilswahrheiten und Heilsgüter umfassende Wirklichkeit ist das innere Gestaltprinzip des Lebens der Kirche, die objektive Norm für alle ihre Wirksamkeit.

Die Kirche ist also wahrhaft ein Geheimnis, eine Wirklichkeit der Heilsordnung, die wir in Begriffen und Bildern nicht restlos wiedergeben können: eine Rechtsgemeinschaft, deren eigentliches Lebensprinzip eine bloß soziale Bindung und Einheit weit überragt, ja in einer höheren Ordnung, in der übernatürlichen Ordnung liegt: Christi Leben selbst. Dieses Geheimnis erklären zu wollen, indem eines dieser beiden Elemente geleugnet wird, heißt das Geheimnis selbst aufgeben. Die Kirche ist der Leib des Herrn, aber dieser Leib ist notwendig als corpus sociale, als Rechtsgemeinschaft aufzufassen. Der theologische Begriff der Kirche — Leib Christi — schließt den soziologischen, juridischen Kirchenbegriff ein. Die theologische Erklärung der Kirche hat im Begriff der Rechtsgemeinschaft ein unverrückbares Fundament[3]. Deshalb vermag weder eine bloß apologetische, noch eine rein spiritualistische Auffassung die ganze Wirklichkeit der Kirche darzustellen; hier kommt die Rechtsgemeinschaft, dort das innere Leben der Kirche zu kurz. Aber in beiden Fällen handelt es sich im Grunde um die gleiche Mißdeutung, die Mißdeutung des Grundgeheimnisses der übernatürlichen Ordnung, der Menschwerdung des Wortes Gottes. „Das Wort ist Fleisch geworden."

[3] „Die Kirche, das Sakrament der Sakramente, kleidete sich mehr und mehr in das nichtssagende Gewand der naturrechtlich begründeten abstrakten societas perfecta ... Sie ging für die Begründung ihres eigenen Rechtes nicht mehr von der existentiell gegebenen sakramentalen Ordnung aus, sondern von diesem konstruierten rechtlichen Hilfsbegriff, dem in seiner Blässe alle echte repräsentative Kraft abgeht." So J. Klein, Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts, Tübingen 1947, 10 f., im Anschluß an Sohms Ausführungen über die Entwicklung des Kirchenrechts. Nach dem oben Gesagten ist die Kirche eben nicht als abstrakte societas perfecta aufzufassen, sondern als societas perfecta in der ihr eigenen, konkret bestimmten, übernatürlichen Ordnung.

Das ist das Geheimnis Christi: göttliches Leben in Menschengestalt. Nur von hier aus ist auch das Geheimnis der Kirche in etwa zu verstehen; nur wenn wir die Kirche als Fortsetzung der Menschwerdung des Sohnes Gottes sehen, werden wir ihr gerecht.

Denn die Kirche nimmt teil an der Doppelnatur Christi. Er ist wahrer, ganzer Mensch, dem alle Eigenschaften der menschlichen Natur zukommen. Diese Menschennatur wird in der hypostatischen Union aufgenommen von der Person des Wortes Gottes. Göttliche und menschliche Natur bilden so eine Einheit in der Person des Sohnes Gottes. Und doch bleibt auch in dieser Einheit die menschliche Natur vollkommen erhalten; die menschliche Natur bleibt auch in dieser Einheit Prinzip eigener, wahrhaft menschlicher Tätigkeit, deren innere Wertfülle freilich unendlich ist, weil ihr Träger eine göttliche Person ist. So ist die Menschheit des Herrn Hülle, aber auch Offenbarung seiner Gottheit. „Niemand hat Gott je gesehen. Der Eingeborene, der Gott ist, der ruht am Herzen des Vaters, der hat uns Kunde gebracht.“ [4] Die menschliche Tätigkeit Christi ist für die Menschen Offenbarung göttlicher Wahrheit, Quelle göttlichen Lebens, Leitung göttlicher Liebe; Christus, der Mensch, ist Prophet, Priester, König der Menschheit, weil seine heilige Menschheit getragen ist von der Gottheit. Die hypostatische Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus ist das Ursakrament, da hier das äußere Zeichen der menschlichen Natur die ganze Fülle der übernatürlichen Gnade versinnbildet und bewirkt.

Ähnlich ist es in der Kirche. Auch hier ist wahres, ganzes Menschsein, menschliche Gemeinschaft, der alle Eigenschaften menschlicher Sozialbildungen zukommen. Aber diese menschliche Gemeinschaft steht in innigster Verbindung mit Christus. Auch hier bildet Christi Tätigkeit und die menschliche Gemeinschaftstätigkeit eine Einheit: der Kirche Wirken ist in sich menschliches Wirken, das den Gesetzen menschlicher sozialer Tätigkeit folgt, aber diese menschliche Tätigkeit ist zutiefst geformt und getragen von Christus. Sie ist Hülle und Offenbarung für Christi Wirken. Es gibt keine bloße Geistkirche, und es gibt keine bloße Rechtskirche, es gibt nur eine Kirche, die beide Elemente in sich enthält.

Das ist das Geheimnis der Kirche: Göttliches Leben, Christi Leben in der Gestalt einer wahren, menschlichen, rechtlich organisierten Gemeinschaft. Die Rechtsgemeinschaft ist Hülle und Offenbarung des inneren Lebens der Kirche, des Lebens Christi. Auch die Kirche ist ein Sakrament, ein heiliges Zeichen, das göttliches Leben versinnbildet und bewirkt. Denn die Kirche als Rechtsgemeinschaft dient ausschließlich der Offenbarung und der Vermittlung des übernatürlichen Lebens. Der Dienst Gottes im eigentlichen Sinne, die Kulthandlungen, besonders das Meßopfer, sind Ausdruck jener inneren Hingabe, in der die Kirche mit

[4] Joh 1,18.

Christus vereint sich dem Vater darbringt. Hier ist dann aber auch die Quelle, aus der das göttliche Leben der Kirche beständig zufließt, ist doch das Meßopfer Darstellung und Erneuerung des Kreuzesopfers, also jener Tat des Gottmenschen Jesus Christus, die für Gott unendliche Ehre bedeutet und für die Menschen Versöhnung mit Gott, Erlösung, Rechtfertigung, Gnade und ewige Seligkeit — die hl. Messe als Ausdruck und zugleich Vermittlung übernatürlichen Lebens. Nicht anders ist es in den Sakramenten. Das äußere Zeichen versinnbildet und bewirkt die innere Wertfülle, die sie enthalten, als Handlungen, die Christus durch seine Kirche vollzieht, um den Gliedern der Kirche die übernatürliche Gnade zukommen zu lassen. Die Lehrtätigkeit der Kirche ist Offenbarung der Geheimnisse Gottes, des innersten Lebens des dreifaltigen Gottes. Als Ziel hat sie die Weckung des Glaubens in den Menschen, da der Glaube ein integrierendes Element des übernatürlichen Lebens der Gnade ist. Die Leitung der Gläubigen durch die Kirche ist Offenbarung des göttlichen Willens für das sittliche Leben; als Ziel hat sie die innere Heiligkeit und Vollkommenheit, d. h. ein sittliches Leben, das die übernatürlichen Tugenden tragen, und das also letztlich bestimmt ist von der Gottesliebe, in der das übernatürliche Leben vor allem besteht.

Das Rechtsleben der Kirche ist also seiner ganzen Natur nach Ausdruck und Vermittlung des Geistlebens der Kirche. Diese innerste Natur der gesamten Ordnung des Kirchenrechts gibt diesem einen durch und durch geistlichen, übernatürlichen Charakter. Gemeinschaftsordnung ist, wie alle Ordnung, inhaltlich bestimmt von dem Ziel, dem die Ordnung dienen soll. Das geistliche, übernatürliche Ziel gibt auch der Ordnung, die diesem Ziel dienen soll, geistlichen, übernatürlichen Charakter. So ist das innerste Wesen des Kirchenrechts geistlich, übernatürlich. Eben weil „Rechtskirche" und „Geistkirche" erst zusammen die Kirche bilden, weil das äußere und das innere Leben der Kirche erst zusammen das wahre, volle, ganze Leben der Kirche ausmachen, eben weil „Rechtsleben" und „Geistleben" eine Einheit bilden, steht das Kirchenrecht nicht nur in äußerer Beziehung zum übernatürlichen Leben der Kirche; es ist dessen integrierender Bestandteil, es ist selbst übernatürlich[5].

Freilich tritt der geistliche, übernatürliche Charakter des Kirchenrechts nicht in allen seinen Teilen in gleicher Weise in die Erscheinung. Am klarsten offenbart er sich dort, wo die äußere Handlung der äußere Aus-

[5] „Diese Welt des Geistlichen kann nicht mit juristischen Begriffen erfaßt werden. Noch mehr, ihr Wesen steht zu dem Wesen des Rechtes im Gegensatz." R. Sohm, Kirchenrecht I, München 1923, X. „Das Wesen der Kirche ist geistlich; das Wesen des Rechts ist weltlich", ebd. 1. „Nicht nur das moderne Empfinden wehrt sich dagegen, das Religiöse in Rechtsbegriffen, den ausgesprochenen Kategorien dieser Weltsphäre, aufzufangen." Klein, a. a. O. 11. Wie schon oben einleitend bemerkt wurde, schließt das religiöse Leben eine „weltliche" rechtliche Ordnung aus; aber das Recht ist seinem Wesen nach Ordnung des Gemeinschaftslebens, nicht notwendig Ordnung des weltlichen Gemeinschaftslebens.

druck, die äußere wesensmäßige Vollendung des inneren, übernatürlichen Lebens ist, wie im eucharistischen Opfer, das ja in der Konsekration von Brot und Wein der stets neue Vollzug des Opfers Christi selbst ist; ähnlich dort, wo die äußere Handlung Mittel ist, um direkt die seinsmäßige, übernatürliche Gnade hervorzubringen, wie in den Sakramenten, die ja die Gnade nicht nur versinnbilden, sondern auch aus sich (ex opere operato) hervorbringen.

Aber der grundsätzlich übernatürliche Charakter bleibt auch in allen übrigen Sphären des kirchlichen Gemeinschaftslebens gewahrt. Die Beziehung zum übernatürlichen Leben ist freilich oft mehr oder weniger indirekt und vermittelt, aber sie fehlt nie. Oben schon wurde darauf hingewiesen, daß das Kirchenrecht viele Bestimmungen nicht bloß formeller, sondern auch inhaltlicher Art kennt, wie sie sich auch in der Rechtsordnung einer natürlichen Gemeinschaft finden, so etwa die Normen für die Verwaltung der kirchlichen Güter und Finanzen. Aber auch diese Dinge stehen in der Kirche im Dienste ihres übernatürlichen Zieles. Sie gehören mit zu den Bedingungen des übernatürlichen Gemeinschaftslebens der Kirche. Der Vollzug des direkt übernatürlichen Lebens der Gottesverehrung und Gnadenvermittlung kann nicht auf geordnete Weise geschehen, wenn nicht auch diese „weltliche" Seite des kirchlichen Gemeinschaftslebens geordnet ist. Das kirchliche Gemeinwohl, das als Ganzes der übernatürlichen Ordnung angehört, kann ohne diese Elemente, die ihrer Eigenart nach der natürlichen Ordnung angehören, nicht bestehen.

In diesem Zusammenhang sei auch noch einmal das kirchliche Strafrecht erwähnt. Es ist dies gewiß der am meisten „menschliche" Teil des Kirchenrechts, durch sein bloßes Bestehen ein Beweis, daß in jeder menschlichen Gemeinschaft Fehler begangen werden, die der Sühne bedürfen. Aber wenn alle Strafe ihrer Natur nach hingeordnet ist auf die Wiederherstellung der verletzten sittlichen Ordnung, so bedeutet die Kirchenstrafe die Wiederherstellung der verletzten übernatürlichen Ordnung. Je höher die übernatürliche Ordnung über der natürlichen steht, um so dringender ist das Gebot, das Sühne für Vergehen gegen die sittliche soziale Ordnung fordert. Gerade deshalb aber kommt es hier nicht nur auf eine rein äußere Wiederherstellung der verletzten Ordnung an. Nicht nur bei den Besserungsstrafen (Zensuren), auch bei den eigentlichen Sühnestrafen erstrebt die Kirche auch die innere Bekehrung und Umwandlung des Fehlenden.

Die Eigennatur des Kirchenrechts offenbart sich nicht zuletzt in seiner Anwendung. Gleich in den ersten Canones (Can. 20) weist der kirchliche Gesetzgeber hin auf die aequitas canonica, die kanonische Billigkeit. So gestattet denn das Kirchenrecht weithin die Berücksichtigung besonderer Umstände; es hat deshalb viel weniger als das staatliche Recht den Charakter des strengen, zwingenden Rechtes, das die Berücksichtigung

besonderer Umstände ausschließt. Das Kirchenrecht kennt die Rechtseinrichtung der Dispens, der Lockerung der Gesetzesbindung im Einzelfall. Die Dispensmöglichkeit besteht grundsätzlich für alle von der Kirche erlassenen Gesetze; die tatsächliche Gewährung der Dispens hängt vom Einzelfall ab insofern, als naturgemäß für die Dispens vom wichtigeren Gesetz auch Ausnahmegründe wichtigerer Art erforderlich sind als für die Dispens von einem weniger wichtigen Gesetz. Als Beispiel sei hingewiesen auf das Gebot der Nüchternheit vor dem Empfang der hl. Eucharistie, das die Kirche — als Ausdruck der dem Herrn geschuldeten Ehrfurcht — als sehr wichtige Sache betrachtet. Und doch, wie weit und wahrhaft weitherzig hat die Kirche durch Dispensen auch dieses strenge Gebot den veränderten Verhältnissen der letzten Jahre angepaßt. Ferner sei hingewiesen auf das kirchliche Bücherverbot. Eine Gemeinschaft, deren eigentliche Aufgabe die Vermittlung und Erhaltung des übernatürlichen Lebens ist, kann sich nicht gleichgültig gegen eine Lektüre verhalten, die dieses übernatürliche Leben, und namentlich dessen Fundament, den Glauben, gefährdet; daher die Notwendigkeit einer entsprechenden Gesetzgebung. Anderseits wird es zuweilen notwendig sein, besonders aus beruflichen Gründen oder zu Studienzwecken, verbotene Bücher zu lesen. Wenn solche ernsten Gründe vorliegen, wird vielfach eine unmittelbare Gefahr für den betreffenden Leser nicht gegeben sein, dem die Kirche dann auch die Erlaubnis erteilt, verbotene Bücher zu lesen.

Wenn so das Kirchenrecht aus seiner Natur heraus weithin alle Starrheit ausschließt, soll deshalb nicht geleugnet werden, daß auch dieses Recht — eben weil es von Menschen gehandhabt wird — die Gefahr der bürokratischen Anwendung in sich birgt. Aber das innere Leben der Kirche war noch immer stark genug, stets von neuem hervorzubrechen und den Rechtsapparat der Kirche auf seine dienende Stellung zurückzuführen. Salus animarum suprema lex: dieses Grundprinzip allen Kirchenrechtes sorgt immer wieder dafür, daß die Rechtsanwendung nicht Selbstzweck wird: Oberstes Gesetz ist das Heil der Seelen.

Das Kirchenrecht ist also in seiner Eigenart vom übernatürlichen Leben der Kirche her bestimmt. Es dürfte aber nicht überflüssig sein, noch einmal zu betonen, daß der übernatürliche Charakter der Kirche ein wahres Gemeinschaftsleben nicht ausschließt. Auch die Kirche wird zur Einheit, zur Gemeinschaft dadurch, daß die Glieder einmütig zusammenwirken, um stets von neuem das Gemeinwohl zu schaffen. Gewiß, das innere Leben der Kirche, das Leben Christi als ihr eigentliches Lebensprinzip, überragt an einheitschaffender Kraft alle rein menschlichen gemeinschaftsbildenden Faktoren. Aber diese Fähigkeit kommt ihm gerade zu als Prinzip einer höheren, der übernatürlichen Ordnung. Als solches hebt dieses Prinzip die natürliche Gemeinschaftsbildung und Tätigkeit nicht auf; es erhebt sie vielmehr in diese höhere, übernatürliche Ordnung. Von

Christi Leben getragen, hat die soziale Tätigkeit der Kirche nicht nur äußere, sichtbare Wirkungen: ihre eigentliche Wirkung besteht darin, das Leben Christi hervorzubringen, zu erhalten und zu vermehren.

Das innere, übernatürliche Leben der Kirche verhält sich demnach zu ihrer äußeren, sozialen Tätigkeit ähnlich wie das übernatürliche Leben der Gläubigen; ihre übernatürlich wirksame Tätigkeit geht aus von dem übernatürlichen Lebensprinzip, das uns in der Taufe eingegossen wird. Aber dieses Prinzip hebt die Eigentätigkeit des Menschen nicht auf. Es ist und bleibt der Mensch, der handelt und tätig ist, indem er sich seiner natürlichen Fähigkeiten, des Verstandes und des Willens, bedient. Das gilt sogar von jenen Akten, die — wie z. B. Akte des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe — auf ein direkt übernatürliches Objekt sich beziehen. Das gilt um so mehr von jenen Akten, die sich auf ihrer Natur nach natürliche Objekte beziehen, wie z. B. Akte der Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Erfüllung der Berufspflichten usw. Es handelt sich also immer um echte menschliche Tätigkeit. Der Einfluß des übernatürlichen Lebensprinzips auf diese Tätigkeit bewirkt ihre Erhebung in die übernatürliche Ordnung. Die Eigentätigkeit des Menschen bekommt einen qualitativ höheren Wert, den sie aus sich nicht hat: sie bewahrt und steigert das übernatürliche Leben der Gnade in uns.

Ähnlich ist es in der Kirche. Wie in den Gläubigen das persönliche Eigenleben und Wirken erhalten bleibt, so in der Kirche ein vollgültiges menschliches Gemeinschaftsleben und Wirken. Der Einfluß des inneren Lebens, des Lebens Christi auf diese soziale Tätigkeit der Kirche bewirkt ihre Erhebung in die übernatürliche Ordnung. So bildet die Kirche eine Einheit und Gemeinschaft in Christus; so bekommt die soziale Tätigkeit der Kirche einen wesentlich höheren Wert, der ihr aus sich nicht zukommt: sie dient der Vermittlung des übernatürlichen Lebens, des Lebens Christi in den Menschen, indem sie es hervorbringt, erhält und vermehrt.

Dem Wesen des übernatürlichen Lebens entspricht es nun, daß in der Kirche die Gewalt — als übernatürliche Gewalt — nicht aus der Gemeinschaft aufsteigt, sondern ihren Trägern von oben gegeben wird. Aber deshalb liegt die aktive Gestaltung des kirchlichen Gemeinschaftslebens nicht nur bei den Trägern der Gewalt. Die Kirche ist nicht eine bloße Heilsanstalt, welche die übernatürlichen Güter den Menschen vermittelt, sofern diese nur einige Bedingungen erfüllen, im übrigen aber sich rein passiv verhalten und leiten lassen[6]. Aktive Glieder der Kirche, aktive Träger echten Gemeinschaftslebens sind alle Gläubigen schon deshalb, weil die Taufe, durch die der Mensch Glied der Kirche wird, ein freies Bekenntnis des Menschen bedeutet, eine zutiefst persönliche Entscheidung für Christus, die das ganze Leben hindurch vor der kirchlichen Gemeinschaft und vor der Welt immer wieder neu vollzogen und in christ-

[6] Diese Auffassung vertritt O. Gierke, Das deutsche Genossenschaftsrecht II, Berlin 1873, § 19.

licher Lebensgestaltung, in der Nachfolge Christi, ihre Bewährung finden muß. Darüber hinaus gestaltet und formt die Gemeinschaft der Gläubigen auch das Leben der Kirche. Das kirchliche Leben vollzieht sich nicht einfachhin, ja nicht einmal hauptsächlich, als Ausführung autoritativer Ordnung; die Gemeinschaft selbst ist weithin Träger dieses Lebens.

Dieser Einfluß der Gemeinschaft ist wirksam in fast jedem Bereich des kirchlichen Lebens. In diesem Zusammenhang sei nur darauf hingewiesen, daß alle kirchlichen Vorgesetzten ihre amtlichen Berater haben, deren Urteil sie in allen wichtigeren Fragen einzuholen haben; zuweilen sind sie sogar an deren Zustimmung zu einzelnen Rechtshandlungen gebunden. Selbst an der eigentlichen Rechtsschöpfung ist die Gemeinschaft beteiligt. Die Rechtsgewohnheit hat in der Kirche eine weit größere Bedeutung als etwa — heute wenigstens — im staatlichen Leben. Jede Gemeinschaft innerhalb der Kirche, für die ein eigenes Gesetz gegeben werden kann — Diözese, Orden, die Kirche in den einzelnen Ländern, vielleicht sogar die einzelne Pfarrei — kann durch Gewohnheit Recht schaffen sowie Gesetz und Rechtsgewohnheit abschaffen.

So erklärt es sich, daß es wohl kaum eine Gemeinschaft gibt, in der die Gesetzgebung sich so stark an alte Traditionen hält wie in der Kirche; für gewöhnlich wird von ihr gesetzlich nur das festgelegt, was sich in langer Übung schon bewährt hat, also von der Gemeinschaft tatsächlich längst geübt wird. Sollte trotzdem einmal ein allgemeines Kirchengesetz in einzelnen Teilen der Kirche nur unter größten Schwierigkeiten ausgeführt werden können, so besteht die Kirche dort für den Augenblick kaum auf dessen Durchführung. Immer aber gilt die Art und Weise, wie ein Gesetz von der Gemeinschaft beobachtet wird, als dessen beste Interpretation. „Darum zeigt das katholische Rechtssystem kaum in leisen Spuren jenen Mangel, der uns oft das Rechtswesen im staatlichen Leben so abstoßend, so leblos und unfruchtbar erscheinen läßt: die Willkür. Man merkt dem Kirchenrecht nirgends etwas von einer willkürlich schaltenden Regentenlaune an. Man fühlt fast an jedem Punkt die objektive Notwendigkeit oder Sachlichkeit, aus der alles geflossen ist.“[7]

Tatsächlich ist so in der Kirche die Rechtsbildung und Rechtsentwicklung weithin immer ein Werk der Gemeinschaft. Die Gewohnheit geht dem Gesetz voran, die Gewohnheit interpretiert das Gesetz, die Gewohnheit gleicht das Gesetz den veränderten Verhältnissen an und bereitet seine formelle Abschaffung vor.

Gewiß bedarf in der Kirche die Gewohnheit, um Rechtsgeltung zu haben, — eben wieder wegen des übernatürlichen Charakters der Kirchengewalt der Zustimmung der kirchlichen Autorität. Aber diese Zustimmung ist damit gegeben, daß die Bedingungen erfüllt sind, unter denen eine Gewohnheit zur Rechtsgewohnheit wird; an sich ist es nicht einmal notwendig, daß der Gesetzgeber die entstandene Gewohnheit kennt.

[7] P. Lippert, Die Kirche Christi, Freiburg 1931, 154.

Zusammenfassend läßt sich also sagen, daß in der Kirche Klerus und Gläubige zusammen das katholische Gemeinwohl verwirklichen und durch wahrhaft gemeinschaftliche Tätigkeit das Ziel der Kirche erreichen: die Ehre Gottes und die Heiligung der Menschen durch Mitteilung, Erhaltung und Entwicklung des übernatürlichen Lebens. So vollzieht die Kirche ein vollwertiges menschliches Gemeinschaftsleben, dessen letzte Wirkungen jedoch jenseits aller menschlichen Fähigkeiten liegen, im Bereich der Übernatur, das deshalb, wie alles Wirken der Kirche, Christi Wirken ist. Die Kirche ist nicht bloß menschliche Gemeinschaft; sie ist Christusgemeinschaft. Der Geist Christi lebt in ihr; der Hl. Geist ist die Seele der Kirche. Das Geheimnis der Kirche ist das Geheimnis Christi: Göttliches Leben trägt sie in sich, aber göttliches Leben verborgen unter der Hülle menschlicher Gemeinschaft, offenbar nur in ihrem sozialen, rechtlichen Wirken. Das also ist die Eigennatur des Kirchenrechts: Es ist wahres Recht, Ordnung menschlichen Gemeinschaftslebens, und doch hat es seine tiefsten Quellen im göttlichen Leben der Kirche, und alle Wirkung dieses Rechtes ist hinwiederum Vermittlung des übernatürlichen Lebens.

Krankheit und Schuld[1]

Von GEORG TRAPP S. J.

Gleichlaufend mit der Entwicklung einer philosophischen Anthropologie hat sich in neuerer Zeit auch in der medizinischen Forschung und Praxis eine unverkennbare Wende zum Subjekt vollzogen, die durch die Fülle der einzelwissenschaftlichen Befunde in Anatomie, Physiologie und Pathologie hindurch wieder zum Menschen führt, dessen Schuld und Schicksal, Hoffen und Verzagen dem sachlichen Bild seiner Krankheit die persönliche Note gibt. Freilich hat der Blick mit der größeren Entfernung des Auges vom Mikroskop nicht immer an Schärfe gewonnen. Dies wird vor allem da spürbar, wo über den unmittelbar erhobenen Befund des Krankheitsbildes hinaus nach der Krankheitsursache gefragt wird. Denn sobald bei der Erforschung der Pathogenese die anthropologische Fragestellung eingeführt wird, tritt neben die Frage nach dem konstitutionellen, funktionellen oder bakteriologischen Krankheitsgrund jene andere nach dem Krankheitshintergrund, der sich beim Menschen als geist- und freiheitsbegabtem Wesen zwischen den Polen Schuld und Schicksal spannt.

Da nun der Begriff der Schuld in der menschlichen Geistes- und Seelengeschichte immer schon ein Kristallisationskern für dogmatische, mythische und philosophische Systeme war, ist es nicht verwunderlich, daß es bei den Versuchen zu einer verstehenden und vom Menschen her

[1] Verkürzte Überarbeitung des gleichlautenden Referates auf dem religiös-wissenschaftlichen Ärztekongreß in Ellwangen (5. bis 11. April 1948).

verstandenen Lehre von einer allgemeinen und besonderen Pathogenese gerade in diesem Begriffsfeld zu einer Begegnung zwischen Theologie und Medizin kam. Sie wird im Sinne der alten Universitas dankbar gewertet, dann aber doch auch, nicht ohne Verschulden Übereifriger beider Fakultäten, hier und dort von der Schultheologie und Schulmedizin mit kritischer Vorsicht beobachtet. Zeigte sich doch bald, daß bei solcher Begegnung im Theologen leicht etwas vom Medizinmann wachgerufen wird, der Mediziner aber sich als Vertreter einer esoterischen Therapieschule gerne als Seelsorger schlechthin betrachtet.

Jedoch will die Begegnung nicht nur von ihren Auswüchsen her gesehen und dann verurteilt sein. Das haben jene Kreise richtig empfunden, die sich von unzulässigen Übertritten auf fremde Gebiete nicht beirren ließen, sondern im ehrlichen Streben, für den Dienst am Menschen voneinander zu lernen, in wissenschaftlich einwandfreier Weise die Ergebnisse von Theologie und Medizin über dem gemeinsamen Nenner des schuldigen und leidenden Menschen zu sehen bestrebt sind. Daß verschiedentlich Theologen und Geistliche von ihren Ordinarien zum Studium der Medizin und Psychologie beurlaubt werden und Mediziner von Ruf Arbeitsgemeinschaften mit Theologen zum Studium von Dogma und Moral bilden, ist ein erfreuliches Zeichen für die aufgeschlossene Weite eines lebendigen Christentums.

Solch lebenförderndem Öffnen der Grenzen möchten auch die folgenden Gedanken dienen. Aus der Erkenntnis der Zusammenhänge von Krankheit und Schuld, wie sie uns die Lehre der Schrift und die kirchliche Lehrverkündigung bieten, soll ein Beitrag zur Theologie der Krankheit geleistet werden, der seine Aufgabe vornehmlich darin sieht, in der Abgrenzung der theologischen wie der medizinischen Einseitigkeit vorschneller Lösungen Priester und Arzt als helfende Menschen einander näher zu bringen, dem Menschen in Schuld und Leid aber eine Wegweisung zum erbarmenden Gott zu geben, wie er sich in Theologie und Medizin seinem Geschöpfe neigt.

Da die Darlegungen demnach nicht so sehr eine systematisch-theologische Zielsetzung haben als vielmehr eine praktisch-pastorelle, dürfen sie sich in der Darstellung der theologischen Quellen auf jene Form einer Skizzierung beschränken, die keine wesentlichen Punkte außer acht läßt, in der Behandlung der Zeugnisse aber der Breite nach keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit macht.

Um beim schwankenden Gebrauch der Begriffe in Literatur und Praxis größere Mißverständnisse auszuschließen, sei klargestellt, was unter „Schuld" und was unter „Krankheit" verstanden sein will:

„Schuld" meint hier den Tatbestand der theologischen Schuld als des Zustandes, der sich aus der personalen, das heißt: der verstandesmäßig durchleuchteten und frei gewollten Abwendung von Gott ergibt.

Eine unanfechtbare Definition des Begriffes Krankheit wird der Mediziner vom Theologen nicht verlangen, da ja bis in die allerneueste Fachliteratur hinein die Festlegung zwischen den Möglichkeiten einer wertbetonenden und einer normativen Abgrenzung schwankt. Da wir aber für die Untersuchung unserer Frage eines wenigstens vorläufig festgelegten Ausgangspunktes bedürfen, soll unter „Krankheit" jene Gegebenheit im natürlichen Bereich des leib-seelischen Ganzen verstanden werden, deren Behebung der Mensch unter der Vorstellung von Heilung sucht.

I. Die theologischen Gegebenheiten

1. Der Gläubige des Alten Bundes weiß nicht recht, ob er die Krankheit beweinen oder verfluchen soll. Die teils stille, teils hadernde Wehmut einer sich schließlich bescheidenden Ergebung bei Jesus Sirach (vgl. z. B. 40, 1—10) kehrt in Ton und Färbung immer wieder. Krankheit steht in deutlichem Zusammenhang mit Schuld. Das wechselnde Vorherrschen einer bald persönlichen, bald allgemein menschlichen Verschuldung zeigt in ihrer Thematik ein Auf und Ab, das nicht so sehr in der historischen Folge der Schriften eine Entwicklung von einem Standpunkt zum anderen bedeutet, sondern vielmehr immer beide kennt.

So sehr dabei das Alte Testament ein Lied der Klage ist und Krankheit grundsätzlich der Hand des allmächtigen Schöpfers entstammt, wird sie doch als in der ursprünglichen Ordnung nicht vorgesehen erkannt. Der Friede einer lichtvoll durchwalteten Ordnung am Ende des ersten Genesiskapitels und der Schmerz als die Kühle der Distanz zwischen Schöpfer und Geschöpf im dritten Kapitel zeigen die historische Entwicklung, deren Ergebnis Sirach formuliert: „Vom Weibe kam die erste Sünde, und um ihretwillen müssen wir alle sterben" (25, 24).

Aber dieser Gesichtspunkt eines historischen Ursachverhältnisses Schuld-Krankheit als eine den Menschen als solche angehende Wirklichkeit ist nicht der einzige.

Die immer wieder gestellten Fragen nach dem Zusammenhang von Krankheit und persönlicher Schuld, die wesentlich auch zur Not des Psalmisten gehören, treffen sich im Buche Job wie Strahlen im Brennpunkt zu jener Doppelfrage: „Bedenke, wer kam je um ohne Schuld!" (4, 7), und: „Laß mich wissen, warum du mir grollst — wo du doch weißt, daß ich schuldlos bin" (10, 2, 7).

Wo die extreme Vergeltungstheologie: persönliches Leid — persönliche Schuld zur Sprache steht, ist es die Problematik des gottsuchenden oder der Groll des sich mit Gott zerwerfenden Menschen. Das Gejagtwerden zwischen Liebe und Haß, zwischen Weinen und Fluchen ist die ärgste Krankheit aller Kranken des Alten Bundes, und es hat ja auch die Überzeugung von einem Zusammenhang der Krankheit mit der Einzelverschuldung des Menschen ihre sachliche Begründung immer wieder darin

finden können, daß persönliche Schuld durch Krankheit gesühnt werden mußte (Num 12, 2; 2 Sam 10 und 15).

Kennzeichnenderweise bieten die Fälle von Erkrankung, wo ein Zusammenhang mit persönlicher Schuld einsichtig ist, die geringere Not. Wo der Geschlagene das Warum einsieht, ist ihm die Qual des Fragens erspart.

Solch menschliche Not des Fragens — und menschlicher Stolz glatter Lösungen! — griff sogar zum Kurzschluß einer Erklärung; ging man doch schließlich so weit, bestimmte Krankheiten bestimmten Sünden zuzuordnen, ja Sünden der Kinder im Mutterschoße zur Begründung später erscheinender Krankheiten anzunehmen. (Strack-Billerbeck II, 193 und 527.)

Aber auch in der Zeit der Erstarrung in pharisäische Rubrizistik ist noch das letzte Echo der vorstehenden Heilsordnung hörbar. Der Satz der nachchristlichen Synagoge: „Leiden gehört zu den drei großen Gaben Gottes als Weg des Verdienens" (a. a. O. I, 495) mutet wie eine Kurzfassung der Worte des Tobias an: „Diese Prüfung ließ der Herr über ihn kommen. Er sollte dadurch der Welt ein Beispiel der Geduld geben wie der fromme Job" (Tob. 2, 12).

Zu dem Gesichtspunkt der gemeinschaftlich überkommenen Verschuldung und jenem persönlicher Schuld als Krankheitsursache kommt so ein dritter: persönlich schuldfreies Kranksein als Weg zur eigenen Vollendung oder zum Heile anderer (vgl. auch Tob 12, 13; Jdt 8, 21; Is 48, 10).

In diesem Zusammenhang gehören auch jene Stellen der Schrift, die Krankheit weder eindeutig als Strafe noch betont als schuldfreie Gegebenheit kennen. Die Theologie von Krankheit und Schuld heißt hier: „Wen der Herr lieb hat, den züchtigt er wie ein Vater den Sohn, dem er wohlwill" (Spr. 3, 12).

Den Höhepunkt der alttestamentlichen Theologie des Leidens bildet Isaias in seinem Kapitel 53, wo die Vergeltungstheologie in die Erlösungstheologie einmündet. Der Gottesknecht leidet ohne persönliche Schuld für die Schuld anderer. Freilich ist gerade diese Gottesweisheit wohl an vieler Ohr gelangt, den wenigsten aber in Herz und Verstehen eingegangen.

2. Der Alte und der Neue Bund begegnen sich auf der Suche, hinter das Geheimnis von Krankheit und Schuld zu kommen, in der Frage der Jünger bei Johannes 9, 2—3: „Rabbi, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren wurde?" Der Herr durchbricht den starren Ring Schuld—Vergeltung—Krankheit indem er antwortet: „Weder dieser noch seine Eltern haben sich versündigt, sondern die Werke Gottes sollen an ihm offenbar werden". Nicht jede Krankheit ist also Folge persönlicher Schuld. Diese Aussage darf aber auch nur so formuliert werden; denn diese Sinngebung der Krankheit ist eine unter den anderen von Christus aufgezeigten. Die anderen sind die der Überlieferung.

Bei der Heilung des Gichtbrüchigen (Mk 2, 1) sind die Worte „Sohn, deine Sünden sind dir vergeben" und „Steh auf, nimm dein Bett und wandle" gleich sinnvoll und gleich wirksam. Auch Christus kennt Krankheit aus Schuld. Weiterhin muß hier an jene Krankenheilungen erinnert werden, die einer Besiegung dämonischer Mächte gleichkommen (z. B. Mt 12, 22); denn wenn wir auch hier auf das Wesen der Dämonie nicht näher eingehen können, ist jedenfalls festzuhalten, daß der Sündenfall die freie Überantwortung des Menschen an den Versucher war.

Andere Krankenheilungen werden uns ohne sichtbaren Zusammenhang mit persönlicher Schuld, Dämonie oder Schuld überhaupt berichtet (z. B. Mt 12, 9). Sie betreffen also nicht unsere besondere Fragestellung, helfen aber jede Einengung einer verfrühten Lösung vermeiden, die an gegebenen Sachverhalten vorüberginge.

Solcher uns in den Evangelien begegnender Leidens- und Heilungsgeschichte kranker Menschen ist nun das Leiden Christi selbst gegenüberzustellen. Hier ist vornehmlich einmal die Frage zu berühren, ob denn von einer Krankheit Christi die Rede sein könne. Die Evangelien sagen uns von einer solchen nichts, und die Tradition der Väter ist genauestens darauf bedacht, jede Art physischen Fehlers vom menschgewordenen Gottessohn auszuschließen.

Daß es sich dabei nicht um ein Schweigen des zufälligen Nichterwähnens handelt, erscheint klar, wenn wir bedenken, daß eines der Kernaxiome der Erlösungslehre lautet: Quod non est assumptum, non est sanatum — was der Erlöser nicht in seine Leiblichkeit hineinnahm, ist von der Gottheit und damit vom Heile der Erlösung nicht angerührt. Mit diesem Satze, in allen Variationen abgewandelt, wird bis ins einzelnste aufgezeigt, was es bedeutet: Christus homo factus est — Christus ist Mensch geworden.

Die Lösung der Frage müssen wir wohl dort suchen, wo sich ein Gemeinsames von menschlicher Krankheit und Leiden Christi aufzeigen läßt. Wo kann das Gemeinsame liegen, wo das Unterscheidende?

Die Lehre der Väter stellt neben das Geheimnis der Erlösung durch die äußerste Angleichung an den erlösungsbedürftigen Menschen das andere der Freiheit des Leidens Christi als seines besonderen Vorzuges.

Vielleicht gehen wir also recht, wenn wir sagen, Krankheit sei eine enger umschriebene Gegebenheit als Passio. Krankheit ist das biologische Ausgeliefertsein an den körperlichen Zerfall, Passio das personale Durchleben des sachlichen Befundes. Da nun das Ausgeliefertsein an die Krankheit mit der ersten personalen Absage an Gott gegeben war, wurde die Krankheit eben dadurch erlöst, daß ihr biologisches Erscheinungsbild des Verfallens in den Tod in freier, persönlicher Hingabe an Gott ohne passiven Zwang übernommen wurde. So stellt auch das Buch der kirchlichen Segnungen unbefangen und schlicht fest: „Alle, die von einem Übel geplagt werden, hat Christus geheilt: Er selbst hat unsere Schwächen

angenommen, unsere Krankheiten geheilt" (Antiphon zur Segnung eines Krankenhauses im Rituale Romanum; Suppl. vom 18. 7. 1939).

Von einem solchen Versuche aus, eine Brücke von der Krankheit aus Schuld zur erlösenden Passio Christi zu finden, können wir dann auch die Gelöstheit verstehen, mit der Paulus in seinen Briefen von Leiden und Krankheit spricht. Er weiß, daß seine Leiblichkeit im Ganzen der Schöpfung noch seufzt und der vollen Sichtbarkeit des Erlöstseins harren muß. Aber in der Überwindung Christi ist es auch dem Christen möglich, aus einem hoffnungslos Kranken ein von der Hoffnung getragener Leidender zu werden.

3. Was nun die Systematik der kirchlichen Lehre als der geistigen und geistgeleiteten Durchdringung des Offenbarungsgutes zur Lösung oder Klärung unserer Frage bringt, kann in die folgenden Gedankenreihen zusammengefaßt werden:

Die eigentlichen Begriffe „Krankheit" und „krank" finden sich wohl nur in den Lehrentscheidungen über das Sakrament der Krankenölung. Hier werden Krankheit und Schuld in gleicher Weise in Gottes Hand gelegt, ohne daß ein innerer Zusammenhang ausgesprochen würde.

Der Sache nach begegnen wir unserem Problem dort, wo von der Erstausstattung des Menschen die Rede ist, von seinem Fall und seiner Erlösung. Krankheit muß hier vor allem mitgesehen werden im Ganzen der „prolixitas mortis", der durch die Erbsünde bedingten Verfallenheit in den Tod, insofern sich ja das Hingeneigtsein zum Sterben schon im Kommen und Gehen von Gesundheit und Krankheit darstellt.

Die Tatsache des sündebedingten Ursprungs der Krankheit als Folge der Erbsünde besagt aber keinen Widerspruch zu ihrer inneren Natürlichkeit. Wie Tod und Begierlichkeit ist auch die Möglichkeit, krank zu werden, unserer Anlage natürlich. Lediglich die tatsächliche Überantwortung des Menschen an die vielgestaltige Wirklichkeit des Krankseins ist durch die Erbsünde ausgelöst worden, während sie bis dahin in außernatürlicher Weise gebunden war. Krankheit ist unserer Menschlichkeit durchaus nicht schlechthin unangemessen und etwa nur von außen her zudiktiert. Durch die erste Sünde hat sich die Menschheit vielmehr auf ihre bloße Natürlichkeit zurückgenommen.

Schließlich ist es, um auch dies noch zu bemerken, an sich denkbar, daß der Mensch von Anfang an in einem reinen Naturstand ohne außernatürliche Gaben geschaffen worden wäre. Sein Kranksein wäre dann gleichwohl von unserem darin wesentlich verschieden, daß Krankheit für uns auf Grund der ursprünglichen und von Gott nach wie vor gewollten übernatürlichen Seinsausrichtung nicht nur eine natürliche Erscheinung, sondern Ausdruck einer Fehlentwicklung, Darstellung der Sündigkeit bedeutet.

II. Der theologische Sinn der Krankheit

Wenn wir nun nach diesem Überblick über die theologischen Gegebenheiten nach einem Leitgedanken fragen, wie also Schuld und Krankheit letztlich zueinander zu sehen seien, läßt sich ein solcher etwa dergestalt umschreiben:

1. Krankheit begegnet dem Menschen als persönliche Strafe für persönliche Schuld.

2. Krankheit ist als Gegebenheit oder doch Möglichkeit Teil der gemeinsam zu tragenden und abzutragenden Folgen der Erbschuld. (Da am Anfang der Erbschuld die persönliche Schuld steht, wählen wir mit Absicht diese Reihenfolge.)

3. Krankheit ist Aufruf und Weg zu persönlicher Liebe im Sinne der persönlichen Heimsuchung durch den Schöpfer.

4. Krankheit gehört — als Teil des Seufzens der Schöpfung — zum gemeinsamen Heimweg der gemeinsam verirrten Menschheit.

Im Gefüge dieser Sätze wird das uralte Theodizeeproblem sichtbar, wie der liebende Gott mit Schmerz bestrafen könne. Letztlich erscheint aber dort, wo die gestörte Ordnung leidvoll erlebt wird, keine andere Wirklichkeit, als daß die aufgegebene Liebe eben darin ihren Primat offenbart, daß die Entbehrung erleben läßt, wie sehr ihr Besitz allein beseligen kann. Auch die ewige Strafe könnte gar nicht unendliche Pein sein, wenn das Verlorene nicht die unendliche Liebe wäre.

So erscheint letztlich Krankheit mit einem ganz eigentümlichen Signalcharakter begabt. Wenn dieses Wort in unserem Zusammenhang auch übertrieben technisch klingen mag, so sind doch ähnliche den Sachverhalt bezeichnende Begriffe wie „Ausdruck" und „Symbol" schon vielseitig mit Bedeutungen belegt und meinen auch die hier darzustellenden Wesenszüge nur zum Teil. Was hier am Begriff „Signal" besonders brauchbar erscheint, ist die Doppelseitigkeit seiner Bedeutung. Ein Signal wird gegeben, um einmal einen bestimmten Sachverhalt in Erscheinung treten zu lassen, wo dies sonst nicht oder doch nicht so merklich der Fall wäre, und zugleich zu einem besonderen Verhalten auf Grund jenes Sachverhaltes aufzufordern. Dabei ist jenes erste immer ohne den notwendigen Vollzug dieses zweiten möglich.

Das Erscheinungsbild der Krankheit ist das Antlitz der Schuld, insofern im Wanken des Menschen offenbar wird, daß er sich der führenden Hand seines Schöpfers zum Teil entwunden hat. Dieses Antlitz sollte der Mensch richtig deuten und so vor der Krankheit nicht tiefer erschrecken, um ihre Heilung nicht emsiger besorgt sein, als er sich ergreifen läßt vom Ernst der sichtbaren Schuld und von der Macht der aufgerufenen Liebe.

III. Sinnvolle Krankheit und sinnvolle Heilung

1. Wo demnach einer — sei es Kranker oder Arzt — sich von diesem Antlitz der Krankheit ansprechen läßt, ist ihm der Weg gezeigt, mitzuhelfen, daß das Seufzen der Schöpfung am Herzen Gottes seine Erlösung finde. Weiß er um persönliche Schuld, so sieht er nun einen Weg persönlicher Liebe. Sieht er sich leidend im Ganzen der noch harrenden Schöpfung, so trägt er im personalen Ja zu einer persönlich nicht verschuldeten Krankheit bei, das abzuleisten, was „noch aussteht". Der Arzt weiß wie der Priester, daß gar nicht selten großes Leid die große Liebe weckt. Besonders dann, wenn der Mensch sich in die Hilf- und natürliche Heillosigkeit seiner Krankheit ergeben muß und wenn der in seiner Kunst meisterliche Arzt an den Grenzen seines Könnens steht, wird die Demut der klaren Einsicht ein wahrhafter Mut zum Dienen am mysterium passionis als dem letztlich doch gesegneten Heimweg des in seiner Not aufgerufenen Geschöpfes. Immer noch fanden Menschen zu der begnadeten Reife, in der ihnen ihre Passio viel mehr das persönlich vollzogene Durchleiden als der überwältigende Zwang des Erleidens war.

Für den Christen wird sich dieser Übergang nicht so sehr im Ansporn durch ein human-ethisches Prinzip vollziehen als vielmehr im Blick auf das Kreuz. Jedes Leiden ist seit dem Karfreitag eine Passio Christi. Im Herrn ist als dem neuen Adam die Menschheit zusammengefaßt und die Tränen aller Weinenden und das Blut jedes Opfers müssen in seinen Kelch münden.

2. Als äußerster Gegensatz hierzu wäre die Verleugnung des Signalcharakters der Krankheit zu denken. Wir dürfen hier der Frage nicht ausweichen, ob es sinnvoll sei, das Symptom der Krankheit zu beseitigen, ohne daß ihr kausaler Hintergrund behoben wird. Wenn nämlich die Krankheit, theologisch gesehen, ein Anruf Gottes ist, so könnte ihre oberflächliche und vordergründige Behebung eine „Heilung wider Gott" bedeuten. Abgesehen von der psychologisch anerkannten Reife eines Menschen, der mit wacher Seele durch viele Leiden ging, ist theologisch gesehen jene Reife der Persönlichkeit, die in einem erneuten Hörigwerden auf Gott hin besteht, das mit der Gesundung wesentlich zu erwartende Ergebnis. Denn wenn schon nur der Mensch letztlich und eigentlich krank ist, der mit seiner Krankheit nichts anzufangen weiß, so kann eine wirkliche Heilung auch nur dort gesehen werden, wo einer den Krankheitsprozeß nicht nur „hinter sich gebracht" hat, sondern wo er ihm auch zum Heile wurde. Reife und Heil sind dabei durchaus nicht bloß im Sinne eines überwindenden Ausleidens persönlicher Schuld aufzufassen, sondern in den weiteren Zusammenhängen der Erbschuldfrage als Gnade zu werten, durch die im Einzelmenschen Menschheit und Kosmos der Fülle der Erlösung entgegenreifen.

Solche und ähnliche Überlegungen mögen es in der Tat gewesen sein,

die in der jüngsten Vergangenheit die Frage nach einer sinnvollen Heilung so sehr zuspitzten, daß man aus ihrem Tonfall schon glaubte heraushören zu müssen, der Arzt könne nicht in jedem Falle mit gutem Gewissen seine Kunst dem Kranken zur möglichst schnellen Genesung angedeihen lassen. Wer sich aber zu solchen Folgerungen verpflichtet fühlte, könnte der Frage nicht ausweichen, wo denn für den Arzt das subjektive Kennzeichen einer Heilung für oder gegen Gott zu sehen wäre. Damit wird die eigentliche Fragestellung erst sichtbar; zugleich aber auch — in der Unmöglichkeit einer sicheren Klärung — der Weg zu ihrer Lösung.

Einmal liegt in der körperlichen Krankheit eine wesentliche Zweideutigkeit, die im Letzten keine andre ist als die des Leibes selbst. Der Körper ist als die „potentia" der Seele ihr Vermögen und als Nur-können ihre Begrenzung zugleich. Die Seele bildet sich den Leib und kann das auch wieder nur so weit, als die ihr vorgegebene Möglichkeit dies gestattet. Demnach kann also der kranke Leib Ausdruck der Seele sein, insofern diese schuldig wurde. Er kann aber auch Grenze der unschuldigen Seele sein, die ihr Vermögen nicht erweitern kann. Der kranke Leib ist ebenso Leid der unschuldigen wie Bild der schuldigen Seele.

Eine andere Zweideutigkeit ergibt sich aus der Tatsache, daß die Schuld vergeben sein kann, obwohl die Strafe noch ihre Spuren zeigt. Wie im Getauften, der in Christus wandelt, „nichts Verdammenswertes mehr" (Röm 8, 1) ist, obwohl doch die Folgen seines vorchristlichen Verfallenseins in Krankheit und Tod weiterhin sichtbar bleiben, so kann auch der Kranke als Leidender sich längst zur Stimme seines Gottes gewandt haben, wo diese immer noch oder erst jetzt dem Außenstehenden vernehmbar ist.

Eine dritte Doppelsinnigkeit schließlich erscheint vom Gegenteil der Heilung her: es kann ein Kranker sein langes Siechtum auch trotzig durchstehen und sterben, ohne den Ruf zu personaler Erfüllung aufgenommen zu haben. Ob also einem Kranken seine Krankheit genommen oder behalten wird, sagt in sich noch gar nichts über seine personale Vollendung oder die Leistung einer Gemeinschaftsschuld aus.

Der gewissenhafte Arzt begegnet in der Auseinandersetzung mit diesen Fragen in eigenartiger Weise dem Priester, der gerade in der Spendung der Sakramente zwischen dem sachlichen Zeichen und der persönlichen Einstellung des zu Bezeichnenden steht und oft ergriffen staunt, wie sehr Gott die Freiheit des Menschen unangetastet wissen will. Wie das Ölkreuz oder die Lossprechung ohne die personale Ausrichtung vergebliche Zeichen bleiben, so kann auch die körperliche Genesung ein Zeichen zum Schein sein. Vielleicht sollte auch der Arzt hier und dort heilen, „si es capax et dispositus — wenn du dazu fähig und innerlich bereit bist".

Ein wesentlicher Unterschied besteht allerdings zwischen den beiden Funktionen, und man wird in ihm zugleich die entscheidende Lösung des

scheinbaren Widerspruchs erkennen dürfen, der zwischen dem gottgewollten heilsgeschichtlichen Sinn der Krankheit und der Möglichkeit einer Umgehung gesehen werden könnte. Es ist nämlich nicht zu übersehen, daß jede Krankheit in sich schon auch ihr ganz bestimmtes Potential der Heilungsmöglichkeit hat und so weitgehend einer bloß willkürlichen Beeinflussung entzogen bleibt. Demnach ist mit jeder Krankheit dem Menschen ein vorgegebenes Maß der Bewältigung von Leid aufgetragen, und im Vollzug dieser Bewältigung stehen Arzt und Kranker im Rufe des Schöpfers, der den Menschen heißt, sich die Erde untertan zu machen. Der Arzt ist der Pionier im Kampf zwischen Leben und Tod und muß sich im Dienste des Lebens dem Tod entgegenstemmen. Er tut dabei nichts anderes als der Kolonist, der bei immer neuer Landnahme die Erde von den Dornen und Disteln des Fluches befreit.

3. Jenseits der Hauptentscheidung zwischen einer Heilung im Sinne Gottes oder gegen diesen sind Medizin und Theologie in der Beurteilung, wie eine geforderte personale Umstellung zu tätigen sei, im Laufe der Zeit ihre besonderen Wege und Umwege gegangen, die uns vom Mißverstehen her das Zentralgeheimnis von Krankheit und Schuld noch einmal an der Stelle aufzeigen können, wo die Theologie von Krankheit und Schuld zu einer Moraltheologie ihrer Zusammenhänge werden muß.

Die personale Ausrichtung des kranken Menschen kennt im wesentlichen zwei Wege, nicht im Sinne einer Vorgabe zur freien Wahl, sondern als die je gegebene Art der zu vollziehenden Stellungnahme. Unter Bezug auf die oben gemachte Unterscheidung bezeichnen wir diese Wege als „Mut zum Durchleiden" und „Demut des Erleidens".

Bei der Darstellung dieser Wege möchten wir der größeren Deutlichkeit halber vom Erscheinungsbild ihrer Gegensätze ausgehen, wie sie sich in der medizinischen Fehllösung einer „Sündenvergebung durch Therapie" — was die Verleugnung des Mutes zum Durchleiden bedeutet — und der theologischen Fehllösung einer ebenso verabsolutierten „Heilung durch Absolution" — der Verleugnung einer Demut des Erleidens — darstellen.

Es wird sich zwar zeigen, daß gleich viel Mut und Demut zu beiden Wegen gehört; da aber gerade das erste Mißverstehen, theologisch beurteilt, alles zu leicht machen will, das zweite dagegen, medizinisch gesehen, zu harmlos denkt und vom „guten Willen" alles erwartet, wählen wir diese Bezeichnung.

Wo der Übergang vom Bewußtwerden des Signalcharakters der Krankheit als Antlitz der Schuld zur Bejahung des Anrufs zum Heimweg verweigert oder verzögert wird und in der Erkenntnis eines notwendigen Opfers die personale Hingabe überschwer erscheint, zeigt sich in irgendeiner Form die Angst. Sie ist gleicherweise die Begleiterin von Krank-

heit wie von Schuld und zeigt uns so, wie sehr beide, Krankheit und Schuld, die Fügsamkeit ins Gegebene verlangen und wie jedes Ausweichenwollen ein Wegschauen von sich selbst bedeutet, die Abwendung des Blickes vom Schauen der Wirklichkeit. Ja, es gibt ein Kranksein, das gerade in der Angst vor dem Unbekannten oder vor dem zu gut Bekannten besteht und den Menschen zermartet und ihm jenen gläsernen Blick gibt, jenes Starren in die Ferne, das dem Arzt wie dem Seelsorger immer wieder begegnet. Näher besehen ist es sehr oft die Angst, sich loszulassen und freizugeben aus der personalen Selbstherrlichkeit in ein lösendes „pater peccavi". Nicht nur auf dem weiten Gebiete seelischer Erkrankungen, wo natürlich der personale Sinn und dessen Ausdruck am engsten beieinander stehen, sondern auch bei körperlichen Erkrankungen kann der Arzt zugegebenermaßen gar nicht so selten erkennen, daß die eigentliche Not seines Patienten eine im tiefsten religiöse ist. Wir sehen dabei hier noch ganz ab von den immer mehr ins Blickfeld rückenden leib-seelischen Zusammenhängen, deren weitere Erforschung wichtige Erkenntnisse eines seelischen Ausdruckssinnes „rein" körperlicher Krankheiten erwarten läßt.

Wenn hier Kranker und Arzt dem Blicke Gottes ausweichen und den Mut zum Durchleiden nicht aufbringen, kommt es zu der medizinischen Fehllösung, die man die „Absolution des Psychiaters" genannt hat, „vor dem es keine Sünde gibt, die nicht vergeben werden kann, weil es keine Seele gibt, die sich Gott versagen kann". Sie gibt „jenen furchtbaren Frieden", „von welchem heute Tausende leben, deren Krankheit nichts anderes ist, als daß sie den Frieden Gottes verschmähten" (Gertrud von Le Fort, Das Schweißtuch der Veronika).

Bis freilich der Weg zur gottgesegneten Absolution gefunden ist, bedarf es einer oft langen, vom verstehenden Arzt und einfühlenden Priester mit Geduld und Takt zu leistenden Arbeit, die aber bisweilen gerade im Aufdecken der Schuld und in einer gewissen Überantwortung an die Angst ihr wesentliches Moment haben kann.

Wo aber die Angst schon eine übergroße Qual bedeutet, kann eine Therapie der Hoffnung Wunder wirken, wenn der kranke und schuldige Mensch langsam und gütig mit der Wirklichkeit erfüllt wird, daß Gott „größer ist als unser Herz" und „alles weiß" (1 Joh 3, 20). Der Mut zum Durchleiden ist dann schon der Anfang der Gesundung.

Wo die große Güte aufgerufen ist, wird um so mehr auch die Gefahr ihres Gegenteils spürbar, der unbarmherzige Eifer, den wir als die theologische Fehllösung bezeichnen, die keine Demut des Erleidens kennt. Gerade in neuerer Zeit hat man die schon früher wiederholt vorgetragene Theorie, daß vornehmlich seelische Erkrankungen aus der Auflehnung gegen Gottes Willen und Fügung erwachsen, offenbar verabsolutiert und vor allem den ursprünglich in irgendeiner Analogie festgestellten Schuldcharakter schließlich als persönliche Schuld darge-

stellt. Solche Kranke müßten nur einmal „richtig beichten", dann würden sie schon gesund. Zugleich wurde die Beichte als Psychotherapie gepriesen, nicht immer von psychologisch berufenster Seite. In Wirklichkeit hat man der sakramentalen Würde der Beichte damit schlecht gedient, und was zuvor die Medizin fehlte, der keine Krankheit aus persönlicher Schuld galt, das verdirbt hier eine mißverstandene Theologie, die bei der Moral sucht, was nur bei der Medizin zu finden ist.

Vieler Menschen Krankheit ist in Zeiten weitgehender biologischer Erschöpfung die „Angst ohne Namen" als Ausdruck des baren Entsetzens über geahnte Abstürze. Oft findet man, daß sich ein heller Strahl über ein verdüstertes Antlitz legt, wenn es einem gelingt, das Ölberggeheimnis zum persönlichen Erleben eines solchen Menschen werden zu lassen: auch die Angst ist durch Christi Erlösung geheiligt. Wenn ein Herz wie das des Gottmenschen, das doch wirklich von Ergebung getragen war, so furchtbare Angst durchstehen konnte und mußte, soll man Leidende nicht erst ganz krank machen, indem man sie eine „willensmäßige" Ergebung als Befreiung aus ihrer Angst lehren will. Diese Menschen, vor allem jene, die nie ganz aus ihrer Not herausgeholt werden können, oder bei denen vorauszusehen ist, daß sie immer mehr von der Dämmerung in die Nacht kommen, müssen viel Weltleid abtragen. Wir spüren hier das solidarische „Nachwehen der Sünde in der Schöpfung" (Kierkegaard), das aber doch nicht einfachhin als Offenbarung persönlicher Schuld gedeutet werden darf. Hier braucht es die Demut des Erleidens, übrigens nicht nur für den Kranken, sondern auch für den Arzt und den Priester, weil sie doch so wenig helfen können.

4. Bei allen Einschränkungen der gebotenen Vorsicht muß endlich auch noch jener Befunde Erwähnung getan werden, die darauf hinweisen, daß es nicht nur Krankheit ohne persönliche Schuld gibt, sondern auch „Schuld", die geradezu aus Krankheit kommt. Die Justiz kennt den § 51 und die Moral die impedimenta actus humani, Grenzen für die Möglichkeit personal vollwertiger Entscheidung. Was dem helfenden Menschen hier besonders am Herzen liegen muß, ist ein gewisses Niemandsland, das zwischen den Grenzen von Gut und Bös zu liegen s c h e i n t und in dem der Mediziner zum Arzt und der Theologe zum Seelsorger werden muß. Wer hier die Verantwortung übernimmt und Krankheit nennt, was wie Schuld aussieht, tut dies nicht deshalb, weil er die Gesetze der Moral zu wenig kennt, sondern weil er so gut um sie weiß, daß er sich bewußt ist, daß die ernsteste Prinzipienmoral eben auch ihre Prinzipien für individuell besonders gelagerte Situationen kennt. Es geht hier nicht um die faule Grenzmoral dessen, der sich vorher überlegend fragen wollte, was er gerade noch tun oder lassen könnte, um ein „guter" Christ zu sein: das hieße an den Abgrund gehen, um Höhe und Tiefe zugleich genießen zu können. Aber es geht um jene Prinzipienmoral, die Menschen in der Grenzsituation davor bewahren kann, an sich und so

schließlich auch an Gott zu zerbrechen. Diese Kranken erhalten dadurch weder einen Freibrief schlechthin, noch werden sie ihrer persönlichen Einsatzpflicht enthoben; sie wollen dies auch selbst am allerwenigsten. Es muß ihnen aber jeweils Vergangenheit und Gegenwart im rechten Licht gezeigt werden, damit sie nicht vor der Zukunft kapitulieren. Sie werden dann am ehesten und wirklich voll ihr Möglichstes tun, wenn dies nicht als überschwere Last auf sie gelegt wird, unter der sie zusammenbrechen müssen. Gerade jene Kranken, die in solcher Lage den Priester aufsuchen, leiden oft so furchtbar unter ihrer Not, daß nur ein sehr Selbstgerechter von einem Nicht-wollen sprechen kann. Arzt und Priester hellen Auges wissen, daß Medikament und Sakrament da des nötigen Ansatzpunktes entbehren können, wo junge Menschen zwischen Fliegeralarmen ihre gejagte Kindheit verlebten und ohne Fett und Zucker reifen müssen, wo Erwachsene müde geworden sind nicht aus Hoffnungslosigkeit, sondern aus Hunger, wo in feuchte Ruinen eingeengte Menschen fahl werden wie Wachs. Wenn da Arzt oder Priester aus selbstsüchtiger Klugheit um der eigenen Schonung willen einer wohl überlegten, aber doch mutigen Verantwortung ausweichen wollten, blieben sie leicht im Vorübergehen an einem „Schuldigen aus Krankheit" selber gesund aus Schuld.

Verantwortungsvoll erlebt aber, kann das Geheimnis von Krankheit und Schuld Arzt und Priester unter dem Kreuz zusammenführen; sie werden dann spüren, wie sehr jenes Gebet der heiligen Hildegard von Bingen aus einem Herzen voll selbstloser und verstehender Güte kommt: „O mildester, gütigster Gott, hilf denen, die zermürbt sind!"

Das Problem der Bodenreform in China

Von AUGUST TELLKAMP S. V. D.

China ist das Land der Zukunft. Wie könnte ein Volk, das — nach den neuesten amtlichen Schätzungen vom Jahre 1947 — 463 Millionen Menschen zählt, das über einenRaum von 11 Millionen qkm verfügt, ein Volk, das 4000 Jahre alt ist und lebenskräftig wie nie zuvor, das durch seine kulturellen und politischen Leistungen seine hohe Befähigung hundertfach erwiesen hat, ohne Zukunft sein! Und dieses Volk hat seinen Dornröschenschlaf beendet und ist erwacht. Der amerikanische Staatsmann John Hay hat gesagt: „Wer immer den Schlüssel zum Fernen Osten besitzt, hat den Schlüssel zur Zukunft der Menschheit für die nächsten fünf Jahrhunderte in seiner Hand." Was sich darum in China ereignet, geht die Menschheit an, geht auch uns an. Das neue China wird unter Schmerzen geboren. Der durch den Kommunismus entfesselte Bürgerkrieg zerreißt grausam das Land und bringt unsägliches Leid über viele Millionen Menschen. Grundlage und Gegenstand der Kämpfe ist in

vorzüglichem Maße — für viele ausschließlich — die Bodenreform. Wer diese Kämpfe und unaufhörlichen Unruhen verstehen will, muß die bäuerlichen Besitzverhältnisse in China kennen lernen.

I. Die Lage des Bauernstandes in China

In alter Zeit — während der Chou-Dynastie (1122—255 v. Chr.) — soll der Grund und Boden des ganzen Landes im Besitz des Staates gewesen sein. Der Kaiser galt als der einzige rechtliche Grundherr des ganzen Reiches. Jeder Familie wurde ein bestimmter, gleicher Anteil zur Nutznießung zugewiesen, so daß Arbeitssoll und Einkommen aller Volksgenossen fast mathematisch gleich waren. Die Bebauer des Bodens waren gleichsam nur Taglöhner des Kaisers. In bestimmten Zeitabständen wurde eine Neuverteilung vorgenommen, um etwaige Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten auszugleichen. Wenn auch die historischen Schilderungen, die von diesem „Brunnenfeld-System" entworfen werden, weder vollen Glauben verdienen noch volle Klarheit aufweisen, so ist doch anzunehmen, daß lange Zeit in China der Gemein- oder Staatsbesitz vorgeherrscht hat. Diese allzu schematische, den Tätigkeitsdrang des einzelnen hemmende Besitzverteilung verfiel nach und nach und wurde durch den Privatbesitz abgelöst. Da aber die weitere Entwicklung dazu führte, daß immer mehr Bauern diesen ihren Privatbesitz verloren und das Land immer mehr in die Hände von Großgrundbesitzern geriet, versuchte Kaiser Wang-Mang zu dem Brunnenfeld-System zurückzukehren, indem er im Jahre 9 n. Chr. den gesamten Grund und Boden für Königsland erklärte und die alte Landverteilung wieder einführte, so wie sie unter den Chou bestanden hatte. Der freihändige Verkauf von Land wurde verboten. Dadurch sollte die Bildung von Großgrundbesitz verhindert und der Kleinbauer im Besitze seines Ackers geschützt werden. Aber der Versuch scheiterte. Wang-Mang mußte den Privatbesitz anerkennen und den freihändigen Verkauf von Land wieder gestatten. Das Volk hatte sich an den freien Privatbesitz bereits zu sehr gewöhnt, als daß es noch davon hätte lassen wollen. Immer wieder erneuerten sich seitdem die Bestrebungen, auf eine periodisch wiederkehrende Neuverteilung des Bodens zurückzugreifen. Immer wieder nahm der Großgrundbesitz überhand und immer wieder brachen spontan revolutionäre Bewegungen unter der Bauernbevölkerung aus, durch welche die gedrückten Bauern ihre Lage zu verbessern strebten. Die Bauernnot ist also in China absolut keine Neuerscheinung. Mit der neuzeitlichen Entwicklung hat sich indes die Lage des chinesischen Bauern ungewöhnlich verschlechtert. Verschiedene Umstände trugen zu diesem unglücklichen Ergebnis bei.

1. Infolge Überbevölkerung ist der durchschnittliche Besitz der Bauern allzu klein geworden. Eine stets wachsende Bevölkerung führte zu einer stets zunehmenden Zersplitterung der Ackerfläche und entzog

damit vielen Familien die sichere Existenzgrundlage. Zwar wird die mittlere Bevölkerungsdichte für das eigentliche China auf „nur" 115 Einwohner für den qkm berechnet. Auch dieser Durchschnittssatz wäre für ein landwirtschaftlich organisiertes Land — 80% der Chinesen sind Bauern — sehr hoch, doch wäre er wohl für China noch tragbar. Aber die Bevölkerungsdichte geht gerade in den fruchtbarsten Gegenden weit über den obigen Durchschnitt hinaus. Im Mündungsgebiet des Sikang, also in der weiteren Umgegend von Kanton, ferner am unteren Yangtsekiang, im Raum von Hankow, im berühmten „Roten Becken" von Czechwan, endlich in der reichen Lößebene Nordchinas, zumal in dem Raum, wo die Provinzen Shantung, Hopeh, Honan und Nangwei zusammenstoßen, ist eine wesentlich höhere Bevölkerungsdichte zu verzeichnen. In Lintsing am Kaiserkanal schätzten englische Missionare die Bevölkerung sogar auf 832 Köpfe für den qkm. Das wäre für ein Bauernland geradezu ein erschreckendes Ergebnis; indes sind die Methoden dieser Schätzung doch mehr als unsicher. Und wenn Tang Leang-Li behauptet, daß die Bevölkerung stellenweise sogar auf 600 Personen für den Acre (!) ansteige, so ist diese Schätzung offensichtlich übertrieben. Wie dem auch sein mag, jedenfalls ist für weite Teile Chinas eine Überbevölkerung, eine schnell fortschreitende Zersplitterung des Ackerlandes und eine Verkleinerung der Höfe feststellbar. Das Ergebnis ist: Von 57 011 000 Bauernhöfen haben 60% nicht mehr als 4 Acres (6,5 Morgen) in Besitz (Fu Jen-Life, 1948, April).

Die chinesische Bauernbevölkerung besteht zu 45% aus Eigenbesitzern, von denen aber ein großer Teil noch außerdem Äcker gepachtet hat, und zu 55% aus Pächtern, die überhaupt kein eigenes Land besitzen. Etwa 150 Millionen (einschließlich der Familien) rechnet man zu den landbesitzenden Bauern, während 136 Millionen auf die Pächterfamilien entfallen, 30 Millionen als Landarbeiter oder Taglöhner sich ein kärgliches Brot verdienen müssen, 20 Millionen aber überhaupt keinen regelmäßigen Unterhalt haben. Diese Zahlen beruhen auf amtlichen, freilich wohl ziemlich unsichern Schätzungen. Die Besitzverteilung bei den Eigenbesitzern — von den Pächtern sehen wir einstweilen ab — ist nach einer Aufstellung der Kuomitang die folgende[1]:

Hundertsatz der Landbesitzer:	Größe des Besitzes:	Hundertsatz des Bodens:
44 %	bis 10 Moo = bis 66 ar	6 %
24 %	10— 30 „ = 66—200 „	13 %
16 %	30— 50 „ = 200—330 „	17 %
11 %	50—100 „ = 330—660 „	21 %
5 %	über 100 „ = über 660 „	43 %

[1] Die Angaben über die größe des Moo (Mow) schwanken zwischen 430 qm und etwa 700 qm. Offenbar sind sowohl geschichtlich wie nach den einzelnen Landesteilen erhebliche Unterschiede vorhanden. Wir haben bei der Umrechnung 664 qm für das Moo zugrunde gelegt, weil die chinesische Vertretung in Berlin selbst diese Größe angibt.

Allein die drei letzteren Gruppen der obigen Aufstellung, die 32% der Landeigentümer — von der gesamten landwirtschaftlichen Bevölkerung jedoch nur 13% — ausmachen, aber 81% des Bodens besitzen, haben eine völlig gesicherte Existenzgrundlage; alle übrigen dürften, von besonders günstigen Umständen abgesehen, wirtschaftlich keinen sichern Boden unter den Füßen haben.

Wohl schreibt ein erfahrener Shantung-Missionar: „Bei guten Erntejahren kann das Land sehr wohl seine zahlreiche Bevölkerung ernähren. Freilich leidet es außerordentlich oft unter Dürre, Überschwemmung und der furchtbaren Heuschreckenplage. Mißernten und Hungersnöte sind infolgedessen sehr häufige Erscheinungen." In günstigen Jahren, aber nur in diesen, reicht die Ernte unter Berücksichtigung der außerordentlichen Bedürfnislosigkeit des chinesischen Landmannes zum Unterhalt der Familie aus. Aber die geringste Störung durch Naturkatastrophen oder durch die leider so häufigen Unruhen wirft das ökonomische System der Familie leicht gänzlich durcheinander und setzt Millionen äußerster Not aus. „Das Land leidet", setzt unser Shantung-Missionar hinzu, „besonders in Gegenden mit gutem Boden, stark an Übervölkerung, so daß man sagen kann: Je besser der Boden, um so ärmer die Bevölkerung."

2. Wenn nun schon die Mehrzahl — etwa 68% — der landbesitzenden Bauern keine wirklich sichere Existenzgrundlage hat, so gilt dies im allgemeinen in noch höherem Grade von den Pächtern und Landarbeitern. Nach einer neuesten Mitteilung[2] sollen 95% der chinesischen Bauern reine Pächter sein oder wenigstens neben den wenigen eigenen Äckern noch gepachtete Parzellen bearbeiten. Auch diese Pächter leiden oft genug unter der Kleinheit ihres Pachtgrundstückes und leben nicht selten schon aus diesem Grund in bitterster Not. Aber dazu kommt noch die Ungunst der Pachtverhältnisse. Diese sind natürlich nach Form und Inhalt in den verschiedenen Landesteilen sehr verschieden, aber die allgemeine Klage geht dahin, daß die geforderten Pachtsätze zu hoch sind, und daß sie zweitens in den Jahren der Mißernten und Not allzu rücksichtslos eingetrieben werden. Der Pachtzins kann auf mehrfache Weise festgesetzt werden; in manchen Fällen ist ein unabhängig vom Ernteausfall festgesetzter Betrag an Naturalien, in andern ein bestimmter Geldbetrag zu entrichten. Die Angaben über die Höhe dieser Sätze gehen sehr weit auseinander. Sun Yat-Sen hatte ein Drittel des Bodenertrages als tragbar erklärt. Demgemäß ist anzunehmen, daß die meisten Sätze diese Grenze überbieten. Wenn aber das Pachtgrundstück so klein ist, daß die ganze Ernte den Unterhalt der Familie gerade noch zu decken imstande ist, kann eben auch eine kleine Rente schon eine Härte bedeuten. Und was dann, wenn eine Mißernte erfolgt? Die Grundherrn alten Schlages, die auf dem Lande lebten und vielfach ein mehr patriar-

[2] Fu Jen-Life, 1948, Aprilheft.

chalisches Verhältnis zu ihren Pächtern unterhielten, waren im allgemeinen eher geneigt, im Falle der Not Nachsicht zu üben. Aber in den letzten Jahrzehnten hat eine neue Klasse moderner Kapitalisten einen bedeutenden Teil des Grundbesitzes in ihre Hand gebracht. Es handelt sich hier meist um Beamte oder um Kaufleute und Geldmänner des städtischen Bürgertums. Sie leihen den besitzenden Bauern Geld, die dann aber in nicht seltenen Fällen die hohen Zinsen nicht aufbringen können und darum ihren Grundbesitz dem Gläubiger überlassen müssen. Diese neuen Gutsbesitzer aber ermangeln der patriarchalischen Traditionen, wie sie meist auch gar nicht auf dem Lande leben. So ist nicht nur die Zahl der selbständigen Bauern immer mehr gesunken, sondern die Pächter werden manchmal rücksichtslos nach kapitalistischen Grundsätzen behandelt und ausgebeutet. In manchen Provinzen Chinas soll dieser modern-kapitalistische Enteignungsprozeß einen raschen Verlauf genommen haben.

Nach einer Aufstellung der Kuomintang besitzen:

	Hundertsatz der Landbevölkerung	Hundertsatz des Bodens:
Großgrundbesitzer	4 %	50 %
Großbauern	6 %	18 %
Mittlere Bauern	20 %	15 %
Kleinbesitzer und Pächter	70 %	17 %

In gewissen Gegenden sollen die meist abwesenden Grundherrn über zwei Drittel des Bodens in Besitz haben und nur noch ein Drittel in der Hand der Bauern selber sein, wie überhaupt in einzelnen Landesteilen diese Durchschnittssätze nach der untern oder obern Grenze hin vielleicht weit überboten werden[3]. Man darf überhaupt nicht vergessen, daß wir es in China, nach europäischen Maßstäben gemessen, nach Umfang wie Bevölkerungsmasse mit einem ganzen Erdteil zu tun haben, innerhalb dessen Grenzen wieder sehr große Unterschiede obwalten können. Jedenfalls aber scheint uns aus dem Gesagten hervorzugehen, daß ein sehr erheblicher Teil der chinesischen Landbevölkerung keine sichere Daseinsgrundlage hat. Die Äcker der Mehrzahl der Bauern und Pächter sind zu klein oder die Pachtforderungen zu hoch, als daß sie eine sichere Existenz gewährleisten könnten. So kommt es, daß das wirtschaftliche Gleichgewicht bei Hunderten von Millionen erschreckend labil ist.

3. Andere Einnahmequellen stehen diesen armen Kleinbauern meist nicht zur Verfügung. In früheren Zeiten konnten die Besitzer und Pächter solcher Zwerghöfe sich vielfach einen zusätzlichen Verdienst durch eine entsprechende Hausindustrie sichern. So war die Seidenindustrie auf dem Lande weit verbreitet und verhalf vielen Familien zu zusätzlichen Einnahmen und damit zu einem auskömmlichen Dasein. Aber diese

[3] Hsiao T'ung-Fei, Peasant Life in China, 1947, 191.

ländliche Seidenindustrie konnte sich gegenüber der aufkommenden modernen industriellen Fabrikation nicht behaupten. Die Preise fielen mehr und mehr, und die Einnahmen aus dieser Hausindustrie gingen so-sehr zurück, daß sie nicht mehr lohnend war und darum meist aufgegeben wurde[4]. So blieben die Familien auf die kärglichen Einnahmen ihrer kleinen Äcker angewiesen. Bei vielen Landwirten reichten darum die Einnahmen nicht mehr aus, um nur die unterste Grenze der Lebenshaltung zu sichern. Der Hunger und die Not hielten ihren Einzug in viele Hütten. — Diese ungünstige Lage wurde sodann noch durch weitere ungünstige Umstände verschlimmert.

4. Der chinesische Bauer mußte in manchen Fällen der Rechtsgleichheit und des Rechtsschutzes entbehren. Gerade er ist oft genug ein Opfer der Bestechlichkeit, der Willkür und der Aussaugungspolitik einer korrupten Beamtenschaft. Lin Yu Tang sagt[5]: „Es gibt in China so etwas wie die Notwendigkeit einer politischen Korruption." Erpressen, Aussaugen „mögen im öffentlichen Leben ein Vergehen sein; von der Familie her gesehen ist es eine Tugend. Der Beamte, der zum Besten seiner Familie das Volk ausplündert, indem er für seine oder auch gar für die nächsten drei oder vier Generationen vorsorgt und ein gewaltiges Vermögen anhäuft, hat ja nur den Ruhm und das Ansehen seiner Ahnen im Auge und gilt als ‚gutes' Glied der Familie." So haben Erpressung und Korruption ein erschreckendes Ausmaß angenommen. Da kam es vor, daß die Bauern die Steuern so und so viele Jahre im voraus entrichten oder ein Vielfaches der gesetzlichen Steuern zahlen mußten, oder daß die Beamten willkürlich mit nie versagender Findigkeit neue Steuern erfanden und eintrieben, wie z. B. eine Sargsteuer, eine Hochzeitssänftensteuer usw. usw. Es kam vor, daß die erpreßten Steuern das gesamte Einkommen überschritten. Vor Gericht sein Recht zu suchen, ist aber dem Bauern, der der Hauptleidtragende dieser unausrottbaren Korruption ist, vielfach völlig unmöglich. Er hat ja nicht die Mittel, sich Zeugen zu kaufen oder die Richter zu bestechen bzw. der Bestechung der Gegenpartei entgegenzuwirken. „Man erlebt nicht selten den Fall, daß ein Reicher ohne Rechtstitel das Besitztum eines andern beansprucht. Er schreibt ein Dokument, läßt es offiziell abstempeln und erhält auf solche Art von den Beamten einen Rechtstitel. Viele arme Bauern unterlassen nämlich aus Sparsamkeitsgründen die urkundliche Eintragung ihrer Grundstücke. Kommt es in solchen Fällen zum Prozeß, so sind bezahlte Zeugen zu jeder Aussage bereit. Ebensooft ereignet es sich, daß einer rundweg seine Schulden ableugnet oder daß er durch bezahlte Zeugen den Beweis für die regelrechte Abtragung der Schuld erbringt. Hinzu kommt der schändlichste Wucher, denn Zinssätze von 36% im Jahr sind etwas ganz Gewöhnliches. Der Verschuldete ist dem Wucherer auf Gnade

[4] Hsiao T'ung-Fei S. 16 und 282.
[5] Mein Land und mein Volk, Stuttgart 1946, 228 ff.

und Ungnade ausgeliefert. Ein Sprichwort sagt: „Vor der Tür des Yamen (Amtsgebäudes) steht geschrieben: ‚Wer recht hat, aber kein Geld, der gehe nicht hinein!'"[6] Auch heute sind die Klagen über Korruption, Erpressung und Unterschlagungen im neuen China allgemein. „Die jetzige allgemeine Korruption ist in China derart schlimm, daß eine Zusammenfassung der gesunden Kräfte fast unmöglich erscheint." Zu allem Überfluß wurde die Not in den letzten Jahren bis ins Unerträgliche gesteigert durch die unaufhörlichen Unruhen und Kriege, die China durchtobten: die Revolution des Jahres 1911, die zahlreichen Kämpfe der „Herren des Krieges", d. h. der Generäle untereinander und mit der Zentralregierung, die Kämpfe gegen die Kommunisten, dann der achtjährige japanische Krieg, und nun schon seit drei Jahren die schlimmste und verheerendste all dieser Plagen, der Aufstand der Kommunisten. Kein Wunder, daß die Not bis ins Ungemessene anstieg und selbst der sprichwörtlich geduldige und friedsame chinesische Bauer die Geduld verlor.

II. Reformbestrebungen

Es war eine dringende Forderung der Stunde, daß man ernstlich auf Abhilfe sann. Schon Sun Yat-Sen, der Begründer und Lehrmeister der modernen chinesischen Republik, hatte unter seine berühmten „Drei Prinzipien" als drittes aufgenommen: Sicherung des Lebensunterhaltes für alle! Und dazu gehörte für die Bauern vor allem eine Neuordnung des Landbesitzes. Von Sun Yat-Sen selbst stammt die Parole: Das Land soll dem gehören, der es bebaut! Er erstrebte eine proportionelle Verteilung des Großgrundbesitzes. Woher aber wird das Land, das verteilt wird, genommen? Es wird durch Zwangsenteignung gewonnen, aber die bisherigen Besitzer erhalten eine angemessene Entschädigung.

1. Die Zentralregierung

In Sinne Sun Yat-Sens nahm die herrschende chinesische Partei, die Kuomintang, eine gerechte Verteilung des Grundbesitzes in ihr Programm und sogar in die Reichsverfassung (1947) auf. Eine Reihe von Maßnahmen wurde geplant, um den armen Kleinbauer und Pächter aus seiner gedrückten Lage zu befreien. Eine „Amerikanisch-chinesische Landwirtschaftsmission" arbeitete unter anderen folgende Vorschläge aus: Landverteilung an die Kleinbauern und landlosen Pächter und Arbeiter; Ausbau und Erweiterung der künstlichen Bewässerung; erhöhte und verbesserte Verwendung von Düngemitteln; Einrichtung von Bauernbanken, um den Bauer aus den Händen der Wucherer zu befreien; Erleichterung der Pachtbedingungen, Festsetzung von Höchstsätzen, Herabsetzung der Pachtsätze; Beseitigung aller ungerechten Steuern; Befreiung von Pacht- und Zinszahlungen bei Mißernten; Schaffung eines einheitlichen Steuersystems, das der Willkür und den Härten der Bezirks-

[6] P. Vitalis Lange O. F. M., Das Apostolische Vikariat Tsinanfu, 1929, 13.

gewaltigen Einhalt gebietet; schnelle Durchführung der Landesvermessung; Gewährung eines Vorkaufsrechtes für die Pächter; Hebung der landwirtschaftlichen Ausbildung; Gründung von Bauernvereinigungen; Durchführung eines Aufforstungsprogramms; Hebung des Transportwesens und Verbesserung der Verkehrswege; Verhinderung von Krankheiten und Schäden; Verbesserung des Saat- und Zuchtgutes ... und merkwürdigerweise auch: „Erwägung von Maßnahmen, ... um einem schnellen Anwachsen der Bevölkerung vorzubeugen." Auch die herrschende Kuomintang erblickte in einem Landausgleich die erste und wichtigste Voraussetzung für die Sicherung des Lebensunterhaltes des Volkes. Auch in ihren Augen ist es untragbar, daß das Recht auf das Land in den Händen weniger ruht. „Allein durch die Lösung dieses Problems", so wurde als Auffassung der regierenden Partei verkündet, „kann die Menschheit vom Kriege befreit werden. Der Bauernstand ist die Klasse, die am meisten gelitten hat, die also auch am meisten der Hilfe bedarf. Unsere Hauptabsicht zielt dahin, das Monopol weniger zu verhüten und dafür zu sorgen, daß jedermann gleiche Rechte und gleiche Nutzungsmöglichkeiten auf das Land bekommt."[7]

In der Tat hat die chinesische Zentralregierung eine Reihe von Maßnahmen getroffen, um diese Ziele wenigstens teilweise zu erreichen. Sie richtete Bauernbanken ein; sie suchte Land aufzukaufen oder vorsichtig zu enteignen, um es an Kleinbauern oder Pächter verteilen zu können; sie suchte die Korruption einzudämmen. Sie traf auch sonst allerlei Bestimmungen, um den Pächter vor Ausbeutung zu schützen. In den letzten drei bis vier Jahren hat die Nationalregierung an 52 117 Bauern und Pächter 1 230 980 Moo verteilt. Das mögen etwa 82 000 ha sein[8]. Diese Verteilung von Grundstücken betraf hauptsächlich die Provinzen Fokien, Kiangsu und Kansu. Das Land wurde aber den Bauern nicht geschenkt, sondern verkauft, jedoch zu sehr maßvollen Preisen. Außerdem wurde der Kaufpreis bis zu 80% von den Bauernbanken vorgestreckt; ebenso wurden bezüglich der Rückzahlung sehr günstige Bedingungen gewährt.

In Anbetracht der ungeheuren Größe des Landes muß man aber diese Landverteilung als geringfügig bezeichnen. Sie kann kaum als ernsthafter Beitrag zur Lösung des Problems betrachtet werden. Die Stimmung im Lande geht dahin, daß wenig, allzuwenig geschehen sei. Gewiß kann die Regierung ernste Entschuldigungsgründe für sich in Anspruch nehmen. Sie mußte Rücksicht üben auf die Stimmung der einflußreichen bürgerlichen Kreise in der Kuomintang. Sie wurde ferner fortwährend so sehr von andern dringenden Aufgaben in Anspruch genommen — denken wir an die unaufhörlichen Unruhen und Kämpfe, bald mit dem auswärtigen, bald mit dem inneren Feind —, daß sie diesem Problem wohl kaum das nötige Augenmerk zuwenden konnte. Es kann endlich

[7] Hsiao T'ung-Fei, 1947, S. 190.
[7] Hsiao T'ung-Fei S. 190.

nicht zweifelhaft sein, daß manche wohlgemeinte Anordnungen von säumigen oder übelwollenden Beamten oder Offizieren sabotiert wurden. Es gibt auch Stimmen, die darauf hinweisen, daß Marschall Chiang Kai Shek mit den mächtigsten Finanzmagnaten Chinas, mit den Familien Sung und Kung, verschwägert ist. Jedenfalls hat die Nationalregierung trotz der papiernen und zweifellos gutgemeinten Versprechungen und Anordnungen nicht Kraft und Zeit gefunden, jene Maßnahmen durchzuführen, die sie den Bauern schuldig ist (Hsiao ebd. S. 248). Was geschehen ist, reicht nicht entfernt aus, die aufgeregte Stimmung zu beruhigen, geschweige denn, das Problem zu lösen. So ist es zu erklären, daß in der chinesischen Nationalversammlung aus den Kreisen der eigenen Partei heraus in den letzten Monaten der Regierung heftige und bittere Kritiker entstanden, obwohl dieselben Männer am 19. April 1948 den Marschall mit 2430 (von 2743) Stimmen zum ersten verfassungsmäßigen Präsidenten der chinesischen Republik gewählt hatten. Deshalb hat die Regierung offenbar die Notwendigkeit gefühlt, zu durchgreifenderen Maßnahmen zu schreiten. Nach einer neuesten Meldung[9] hat sie in jüngster Zeit drastische Verfügungen getroffen, die noch in diesem Jahre, vorerst freilich nur in den Provinzen Kiangsi und Kansu, das Problem der Bodenreform einer Lösung entgegenführen sollen. Danach darf eine Bauernfamilie, die bis zu 10 Personen umfaßt, einen Landbesitz bis zu der Größe von 50 Moo (3,3 ha) „Reisland" behalten. Was darüber hinausgeht, soll abgegeben werden. Wenn ausdrücklich betont wird „Reisland", so ist damit offenbar Boden besonders guter Qualität gemeint, denn es wird ergänzend hinzugefügt: Wenn die Familie größer sei, oder bei ungünstigerer Bodenqualität könne entsprechend mehr behalten werden. Das Ganze bedeutet Enteignung des Großgrundbesitzes und teilweise Enteignung der größeren Bauern zugunsten der Besitzlosen. Das auf diese Weise frei werdende Land soll an die landlosen Bauern verkauft werden. Der Kaufpreis kann ratenweise binnen fünf Jahren entrichtet werden. Bevorzugt werden die landlosen Pächter und Arbeiter sowie die ehemaligen Soldaten aus der betreffenden Gegend. Das sind nun freilich äußerst weitgreifende Maßnahmen. Aber sie kommen spät! Ob zu spät, das muß die weitere Entwicklung zeigen. Jedenfalls zeigt das Ausmaß dieser Verfügungen, daß die Regierung den vollen Ernst der Lage erkannt hat.

Die Landreform ist zweifellos in China heute das Problem, das fast die ganze Politik beherrscht, und das den Kommunisten die wirksamsten Propagandamittel an die Hand gibt. Die Zukunft der Nationalregierung und, wenn nicht alles trügt, die Zukunft des Reiches wird mit der Lösung dieses Problems stehen und fallen. Unverkennbar hat die gegenwärtige Regierung des Marschall Chiang Kai Shek in der letzten Zeit an Ansehen und Vertrauen erhebliche Einbußen erlitten.

[9] Ho Ping Pao, 1948, Juliheft.

2. Die Kommunisten

Viel radikaler verfuhren die Kommunisten in der Lösung dieser Frage. Die kommunistische Bewegung in China ist vor allem eine Bauernrevolte, die aus der Unzufriedenheit und der Not des Bauernstandes hervorging und aus ihr gespeist wird. Die Kommunisten haben sich sofort des Problems der Bodenreform bemächtigt und erkannt, welch kostbares Propagandamittel sich ihnen hiermit darbot. Nicht die kommunistische Ideologie als solche oder die marxistischen Theorien sind es, die dem Kommunismus in China soviel Anziehungskraft verleihen, sondern die Aussicht für den armen Bauern, bei der Neuverteilung des Bodens durch die Kommunisten Berücksichtigung zu finden. Schon in den 20er Jahren, als die kommunistische Partei vor allem in Kiangsi Fuß gefaßt hatte, war das ihr Schlagwort: Das Land gehört dem, der es bebaut! Daß sie auch vor demagogischen und radikalen Methoden nicht zurückschreckte, läßt sich denken. „Nieder mit den Gutsbesitzern! Alle Landeigentümer sind Schurken, und alle Vornehmen sind Verbrecher! Nieder mit den Gutsherrn, nieder mit den Steuern!“ [10] So stachelten sie auf der einen Seite die Begehrlichkeit, auf der andern den Haß an und forderten zum Klassenkampf auf. Nach Beendigung des japanischen Krieges wurden diese Parolen sofort wieder aufgegriffen. Die Agrarreform ist die Grundlage der gesamten kommunistischen Politik der Gegenwart. Die Kommunisten haben der Regierung gegenüber den großen Vorteil, daß sie nicht durch rechtliche oder sittliche Bedenken irgendwelcher Art gehemmt werden und keinerlei Rücksichten zu nehmen brauchen. Wenn sie auch Hunderttausende, ja Millionen in Furcht und Wut versetzen, so rechnen sie kaltblütig damit, daß doch die Zahl der Nutznießer dieses Systems, auf die sie sich stützen, immer noch weitaus größer sein wird. Der Angreifer ist ja sowieso taktisch im Vorteil. Er wählt die Angriffsstunde und den Angriffspunkt; er sucht die schwächste Stelle in der gegnerischen Front aus und schlägt dort rücksichtslos zu. So war das Vorgehen der Kommunisten überall das gleiche: rücksichtslose Enteignung und Neuverteilung des Bodens!

Im übrigen ist die Art des Vorgehens die alte, oft bewährte. Sie stellen sehr maßvolle Prinzipien auf, die sich auf dem Papier gut ausnehmen und geeignet sind, auch Wohlmeinende zu gewinnen. Zwar wird der Besitz der Grundherrn, der Tempel und Klöster (Lamaserien), wie auch der Besitz der Mission, entschädigungslos enteignet, aber aller Besitz soll unter die Bauern gleichmäßig verteilt werden. Sogar den ehemaligen Grundherrn und ihren Familien soll ein Anteil zugesprochen werden, ebenso den nationalen Beamten, Offizieren und Soldaten. Gleichheit aller Volksgenossen als Angehörigen einer großen Familie.

Auch das Eigentum von Kaufleuten und Industriellen soll anerkannt

[10] Nach Green, Story of China's Revolution, New York, S. 103 und 137.

und geschützt werden. Die chinesischen Kommunisten lehnen also vorerst eine allgemeine Sozialisierung ab, wie es überhaupt unter ihnen solche gibt, die gerne betonen, daß sie vom russischen Kommunismus ideologisch unabhängig seien. So entwickeln sie ihre Grundsätze wenigstens auf dem geduldigen Papier. Leider scheint das alles mehr Tarnung und Bauernfängerei als Wirklichkeit. Denn die Wirklichkeit zeigt ein ganz anderes Gesicht und ist mit dieser schönen Theorie schlechterdings nicht vereinbar. Offiziell verkünden sie die Freiheit der Religion; dennoch werden die Christen, wenigstens an manchen Stellen, von allen Organisationen zurückgewiesen und finden daher bei der Neuverteilung des Bodens keinerlei Berücksichtigung. Wenn sie nicht vom Glauben abfallen und Beweise einer antichristlichen Haltung geben, werden ihnen wohl die paar Äcker, die sie haben mögen, abgenommen, aber sie erhalten keinen einzigen wieder. Völlig hilflos und mittellos werden sie mit ihren Familien brutal ins tiefste Elend hinausgestoßen.

Der Führer der chinesischen Kommunisten, Mao Tse-Tung, hat selbstverständlich auseinandergesetzt, daß das russische Sowjet-System die Regierungs- und Gesellschaftsform aller fortschrittlichen Länder werden wird; aber in halbkolonialen Ländern, wie China, ließe es sich nicht sofort in vollem Umfange durchführen. Es gebe eben für die kommunistische Partei ein sofortiges und ein späteres Ziel, oder ein Mindest- und ein Höchstprogramm. Für die Gegenwart begnüge sich die Partei in China mit der Durchführung des Mindestprogramms, eben mit der Durchführung der Sun Yat-Senschen Forderung: Das Land dem, der es bebaut, d. h. allgemeine Enteignung und Neuverteilung des Bodens! Aber deshalb denke die Partei nicht daran, auf das Höchstprogramm dauernd zu verzichten. Mit andern Worten: Für den Augenblick wird der chinesische Bauer geködert mit der Landverteilung, denn für eine Kolchose wäre er noch nicht reif, und erst recht nicht bereit, für das System der Kolchose die Schlachten des Kommunismus zu schlagen. Die Frage der Kolchose wird erst entschieden, wenn nach Jahren die Herrschaft der kommunistischen Partei sich befestigt hat. Genau in der gleichen Weise wurde auch der russische Muschik betrogen. Im Jahre 1917 erfolgte zu seiner unaussprechlichen Freude die Aufteilung der großen Güter. Beglückt schlug daraufhin der russische Bauer die Schlachten der Sowjets gegen die Kornilow, Denikin, Koltschak und Wrangel, um dann ein Dutzend Jahre später mit dem Zwang zur Kollektivierung, zur Kolchosenwirtschaft, „belohnt" zu werden. Dasselbe Vorgehen wird jetzt offenbar in China geplant, wie für den Wissenden Mao Tse-Tung ziemlich unverblümt zu verstehen gibt.

In vielen Fällen spricht das Verhalten der chinesischen Kommunisten den maßvollen Zusicherungen Hohn. Wohin sie kommen, wenden sie sich sofort gegen die Missionare und gegen die Gutsherrn, wie damals um 1930, so auch jetzt. „Gutsherrn und Missionare waren die besondere

Zielscheibe der Kommunisten", sagte O. M. Green[11]. „Viele von den ersteren, die nicht rechtzeitig fliehen konnten, wurden erschlagen. Das Land aller Besitzer wurde konfisziert und an die Pächter verteilt. Auch das Missionseigentum wurde ausgeplündert und verbrannt." So geschah es damals in Kiangsi, und genau das gleiche vollzieht sich heute im nördlichen China, soweit die Kommunisten die Herrschaft erringen konnten. Dabei gehen sie oft mit großer Grausamkeit vor. „Es ist unbeschreiblich, was im roten Paradies vor sich geht", ruft ein Missionar aus: „Das arme Volk, das belogen und betrogen wurde! Was hat es nicht allein durch die furchtbaren ‚Volksgerichte' gelitten! Nicht nur wurden alle enteignet, die etwas zu eigen nannten, sondern man quälte die armen Opfer zu Tode, prügelte und mißhandelte sie auf die unmenschlichste Art und Weise." Auch wenn sie kampflos Gebiete besetzen, scheint blinde Zerstörungswut sie zu beseelen. Brücken fliegen in die Luft, Schienen werden auf Hunderte von Kilometern aufgerissen, Häuser, ganze Dörfer gehen in Flammen auf. Wozu das? Ob Land und Volk immer noch nicht arm genug sind? Es ist, als wollten sie das gequälte Volk erst in noch tieferes Elend hinabstürzen, in der Hoffnung, daß es dann willenlos eine Beute des Kommunismus werde. Weshalb die Hunderttausende von Flüchtlingen, die sinnlos vor Angst alles im Stich lassen, sobald es heißt, daß die Roten herannahen? Aus Tsingtau lautet ein Bericht: „Die Flüchtlingsmassen aus allen Gegenden bevölkern die Straßen der Stadt; bettelnd und frierend ziehen sie von Haus zu Haus. Eine furchtbare Not! Alle flüchten vor den Kommunisten, die vorgeben, das Volk beglücken zu wollen." — „Die Unterdrückung des Volkes ist in allen Gebieten, die fest in der Hand der Kommunisten sind, derart stark, daß sie von allen gehaßt sind, die nicht einen Platz an der Krippe gefunden haben." Es gehört offenbar zu ihrem wohlüberlegten System, daß sie der Bevölkerung Furcht einjagen wollen. Kraft durch Furcht! Auch da, wo sie sich zurückziehen müssen, wo die kommunistischen Banden sich auflösen und vorübergehend scheinbar wieder ins biedere Bürgertum zurückkehren, soll die geängstigte Bevölkerung es nicht wagen, Rache und Vergeltung zu üben.

Immerhin dürfte dies nur die eine Seite der Wahrheit sein. Denn es ist nicht zu verkennen, daß die Parole: das Land dem, der es bebaut, äußerst wirksam ist; und daß es viele, zumal jüngere Leute gibt, die mit innerer Gläubigkeit leidenschaftlich und fanatisch den kommunistischen Lehren anhängen und ihre Kräfte für die Partei einsetzen. Mag auch die Partei durch ihre Grausamkeit und Unduldsamkeit noch so viele abstoßen, durch das verführerische Ziel: gleichmäßige Verteilung des Bodens an alle, lockt sie immer wieder viele Anhänger an. Diese Parole von der Bodenreform war für sie die Rettung in der Niederlage, das Sprungbrett zu neuen Er-

[11] Nach Green, Story of China's Revolution S. 99.

folgen nach noch so vielen Mißerfolgen. Durch sie trat sie immer wieder in lebendige Fühlung mit dem Volke und gewann immer wieder neuen Auftrieb.

So spielt die Bodenreform eine schlechthin entscheidende Rolle in dem Bürgerkriege, der heute in China tobt. Beide Parteien haben sie auf ihre Fahnen geschrieben. Aber während die kommunistische Partei das Ziel rücksichtslos und konsequent, auch unter brutaler Gewaltanwendung, erstrebt und so weite Schichten des chinesischen Bauerntums zu sich herüberzieht, tritt die Regierung Chiang Kai Sheks nur zaghaft und unentschlossen an die große und schwere Aufgabe heran und bleibt viel zu sehr im Theoretischen stecken. Man gewinnt den Eindruck, daß die Regierung infolge ihres zaudernden Verhaltens und infolge des Unvermögens, der Korruption Herr zu werden, ins Hintertreffen geraten ist, und daß der Marschall an Ansehen und Vertrauen beim Volke verloren hat. Trotz der Erfolgsmeldungen, welche die Regierung noch gelegentlich hinaussendet, hat doch der rote Fleck auf der Landkarte Chinas sich stetig verbreitert. So ist die Lage augenblicklich nicht erfreulich und vertrauenerweckend. Es läge wahrhaftig im Interesse des chinesischen Volkes, des Friedens in China und der ganzen Welt, daß auch hier eine maßvolle vernünftige Mitte zum Siege käme und das Problem der Bodenreform zu lösen verstände.

Wie dem auch sein mag, eins bleibt noch zu beachten. Insofern eine wirkliche Überbevölkerung vorhanden ist und vorzüglich diese die Notlage des chinesischen Bauern verschuldet hat, ist auch mit einer neuen Landverteilung oder Besitzveränderung dem Kern des Übels nicht beizukommen. Denn durch eine solche gleichmäßige Verteilung mögen zwar manche Übelstände beseitigt werden, aber die Äcker, die verteilt werden können, werden dadurch nicht größer. Waren sie insgesamt vorher zu klein, so bleiben sie zu klein. Da könnte nichts helfen als Auswanderung bzw. Erschließung neuen Bodens, etwa in den Außengebieten, oder die Erschließung neuer zusätzlicher Einnahmequellen, d. h. eine Industrialisierung.

Neue Sterne — Katastrophen im All

Von DIEDRICH WATTENBERG

Schon in alter Zeit haben die gelegentlich aufleuchtenden neuen Sterne durch ihr plötzliches Erscheinen und ihre oft entwickelte große Helligkeit die Sternkundigen in Erstaunen und Verwunderung versetzt. Am eindrucksvollsten hat wohl der große dänische Astronom Tycho Brahe über ein solches Ereignis berichtet, nachdem er am Abend des 11. November 1572, als er eben ins Freie trat und in gewohnter Weise seinen Blick zum Himmel richtete, „mit nicht zu beschreibendem Erstaunen

nahe am Zenit in der Kassiopeia einen strahlenden Fixstern von nie gesehener Größe" erkannte, der die Helligkeit der Venus besaß und an den folgenden Tagen selbst zur Mittagszeit bei hellem Sonnenschein sichtbar blieb. Innerhalb weniger Stunden mußte dieser Stern zu einer strahlenden Fackel des Firmaments aufgestiegen sein, um hernach langsam an Licht zu verlieren und nach 17 Monaten, im März 1574, dem bloßen Auge ganz zu entschwinden.

Auch aus der Zeit vorher sind Nachrichten über ähnliche Erscheinungen überliefert, die ihrem äußeren Wesen gemäß als Novae oder Neue Sterne bezeichnet werden. Seit 1572 sind insgesamt 100 Novae bekannt geworden, von denen allein 68 in den Jahren 1900 bis 1937 aufgefunden wurden. Nur wenige sind unter ihnen (kaum 18 %), die auch für das bloße Auge auffällige Erscheinungen bildeten, während alle übrigen Entdeckungen im Zuge photographischer Durchmusterungen oder Überwachungen des Himmels gelungen sind. Gegenwärtig beträgt die jährliche Ausbeute an neu entdeckten Sternen etwa 1 bis 2, womit in unserem Sternsystem aber nur ein geringer Bruchteil der wirklich auftauchenden Neuen Sterne erfaßt sein dürfte, da die Jahresquote mit etwa 20 Novae anzunehmen ist.

Die Neuen Sterne werden nach dem Sternbild benannt, in dem sie jeweils aufleuchten, so daß z. B. eine Nova im Bilde des Adlers als „Nova Aquilae" (Aquila = Adler) bezeichnet wird. Heute wissen wir jedoch, daß die Novae (wenigstens die gewöhnlichen oder typischen unter ihnen) gar keine „neuen" Sterne im Sinne des Wortes sind, weil sich an ihrer Stelle bis zu ihrem Aufleuchten stets ein schwaches Sternchen nachweisen läßt, das unter der großen Zahl seinesgleichen bis dahin keine sonderliche Beachtung gefunden hatte. Ebenso ist bekannt, daß die wieder verlöschenden Novae nicht spurlos in das Dunkel des Weltalls zurücksinken, sondern zu ihrer ursprünglichen bedeutungslosen Helligkeit zurückkehren, wenn auch nicht ohne eine tiefe Wandlung ihres Wesens. Man spricht insofern von einer Pränova und einer Postnova. Zwischen beiden Stadien liegt der gewaltige Lichtausbruch, der die Helligkeit der Pränova in wenigen Tagen (zuweilen auch Stunden) um das 50 000—100 000fache steigert. Von der Nova Persei (1901) ist bekannt, daß sie im Lichtmaximum sogar 250 000mal heller war als ihre Pränova, und die Nova Herculis (1934) stieg bis zum 300 000fachen ihres Frühzustandes hinauf. Im Innern jener Gestirne müssen sich demnach folgenschwere Vorgänge abspielen, die in kurzer Zeit eine Lichtentfaltung bedingen, die zwar sehr bald zum Abstieg anhebt, in manchen Fällen aber die Nova erst nach ein bis zwei Jahrzehnten zu ihrem schwachen Ausgangslicht zurückgelangen läßt. Bezeichnend ist dabei die Tatsache, daß alle Neuen Sterne nahezu die gleiche Totalhelligkeit erreichen, die der Astronom als absolute Leuchtkraft zu bezeichnen pflegt. Verstanden wird darunter diejenige Helligkeit, die ein Stern in

der Maßstabentfernung von rund 32 Lichtjahren aufweist. Unsere Sonne sinkt mit ihrer Helligkeit in einer solchen Distanz zu einem Stern der fünften Größenklasse zurück, so daß sie dadurch hart an die Grenze der Sichtbarkeit mit bloßem Auge gelangt. Da die Pränovae allgemein die Leuchtkraft der Sonne besitzen und bei ihrem Lichtausbruch durchschnittlich um 12 Größenklassen heller werden, müssen sie, an die Seite der Sonne gestellt, etwa 50 000—60 000mal heller strahlen als diese. Daneben sind allerdings Novae bekannt, die zwar nicht so zahlreich auftreten wie die bisher besprochenen gewöhnlichen Neuen Sterne, aber auch deren Helligkeiten nicht erreichen, weil sie kaum 20—50mal stärker strahlen als die Sonne. Diese Sterne, als Subnovae bezeichnet, sollen uns hier nicht weiter beschäftigen.

Viel wichtiger ist die Frage, was im Innern eines Sternes vorsichgehen mag, der plötzlich eine so gewaltige Steigerung seines Lichtes erfährt. Eine Antwort hierauf gibt uns das Nova-Spektrum. Es weist die Neuen Sterne in ihrer größten Helligkeit physikalisch gesehen völlig anders aus als im Pränova-Stadium. Denn während die Pränovae allgemein als gelbe und rote Zwergsterne (etwa von der Beschaffenheit unserer Sonne) gelten, bieten sich die eigentlichen Novae im Helligkeitsmaximum als Normalsterne mit Oberflächentemperaturen von 10 000 bis 12 000 Grad dar. Allerdings deuten dauernde Veränderungen im Nova-Spektrum auf fortgesetzt sich vollziehende Wandlungen in der Nova-Materie hin, die mit den heutigen Forschungsmitteln durchschaut werden können. Vor allem zeigt sich, daß die nachgewiesene Verdoppelung der Temperatur allein nicht ausreicht, um die plötzliche Helligkeitssteigerung bis zum 300 000fachen zu erklären. Wohl ist nach den Strahlungsgesetzen die Leuchtkraft von der Temperatur abhängig, aber doch in der Weise, daß sie mit der vierten Potenz der Temperatur zunimmt. Bei einer Verdoppelung der Temperatur kann die Leuchtkraft daher lediglich um das $2^4 = 16$fache anwachsen, nicht aber in dem aus der Beobachtung folgenden Verhältnis bis 1 : 300 000. Hier müssen andere Gründe mitsprechen, die eine plötzliche Vergrößerung der strahlenden Sternoberfläche um das 10 000fache ihrer ursprünglichen Ausdehnung herbeiführen, indem sie den Sternradius auf der Stelle 100mal verlängern.

Diese Schlußfolgerung befindet sich in Übereinstimmung mit der Deutung der im Nova-Spektrum hervortretenden Verschiebung der Spektrallinien zum violetten Teil des Spektralbandes, in der sich (als Doppler-Effekt gesehen) Geschwindigkeiten bis zu 4000 km/sec anzeigen, mit denen sich die Nova-Materie dem Beobachter zu nähern scheint. Die wahren Vorgänge aber, die sich hinter jener Erscheinung im Spektrum verbergen, spiegeln eine unübersehbare Katastrophe in fernen Welten wider, die unzweideutig den Charakter einer gewaltigen Explosion der kosmischen Materie besitzt. Das heißt mit anderen Worten: Die Novae sind explodierende Sterne! Was dort explodiert, scheint aber nicht den

gesamten Stern, sondern nur seine äußersten Schichten von mindestens 1/100 des Halbmessers der Pränova zu umfassen. Und wenn die Pränovae auch nur die Größenverhältnisse der Sonne besitzen, also einen Radius von rund 700 000 km aufweisen, so besagt doch die Verhundertfachung dieser Maße, daß ihr Halbmesser plötzlich auf 70 Millionen km anwächst und damit der Hälfte des Erdbahnhalbmessers entspricht. Es möge im Hinblick hierauf dem Vorstellungsvermögen des Lesers vorbehalten sein, sich auszumalen, was auf der Erde geschehen würde, wenn unsere Sonne, die ihren äußeren Eigenschaften nach einer Pränova ähnelt, einmal von einer derartigen Katastrophe heimgesucht werden sollte.

Sobald die Sternexplosion im Abklingen begriffen ist, zeigt sich ein recht merkwürdiges Bild: Der aufgeblähte Stern sinkt nach Abstoßung seiner Außenhülle völlig in sich zusammen, während die abgeschleuderten Massen ihre Abwanderung fortsetzen und nach einiger Zeit als Nebelhülle sichtbar werden. Diese Nebelhüllen sind wenig dauerhafte Gebilde. Schon ihre geringe Masse von einem Hundertstel der Sonnenmasse macht es verständlich, daß die Nebel bei fortdauernder Ausweitung bald an Dichtigkeit und Helligkeit verlieren und sich nach einigen Jahrzehnten in den Raum verflüchtigen. Bevor aber die Nebelhülle sichtbar wird, treten im Nova-Spektrum helle Linien auf, die für das Spektrum eines kosmischen Nebels typisch sind. Man bezeichnet diesen Zustand der Nova daher als Nebelstadium. Die Tatsache jedoch, daß diese Eigenschaften erst nach dem Durchschreiten des Lichtmaximums auftreten, läßt erkennen, daß die Temperatur der Nova im Maximum noch nicht ausreichte, um die Nebellinien, die einer hohen Anregungstemperatur bedürfen, wirksam hervortreten zu lassen. Es muß deshalb nachträglich eine Steigerung der Sterntemperatur bis auf etwa 30 000 Grad eingetreten sein, wie dies ohnehin durch die Beobachtungen erwiesen ist. Diese Verhältnisse lassen sich freilich erst näher erforschen, wenn die Post- oder Restnova aus der durchsichtiger werdenden Nebelhülle hervortritt. Hierbei zeigt sich in der Regel, daß die Totalhelligkeit der Postnova zwar äußerst klein ist, während ihre Temperatur um 25 000 Grad höher liegt als im Pränovastadium, aber wenigstens 30 000 Grad beträgt. Maßgebend für diese Erkenntnis ist der Ausdruck des Spektrums, das jetzt die typischen Eigenschaften einer Klasse von Sternen zeigt, die in der Astrophysik als Wolf-Rayet-Sterne bekannt sind und sich durch die höchsten Temperaturen auszeichnen, die sich auf den Sternen überhaupt ermitteln lassen. Die Wolf-Rayet-Sterne zeichnen sich allgemein durch große Massen und große absolute Leuchtkräfte aus. Überraschend finden wir aber, daß die Postnovae mit ihnen nur eine hohe Temperatur gemeinsam haben, während sie sonst nur über geringe Leuchtkräfte und kleine Massen verfügen. Sie rücken dadurch in die Nähe einer anderen merkwürdigen Klasse von heißen Sternen, denen eine zwerghafte Ausdehnung und

enorme Dichtigkeit eigen ist, und die daher als „Weiße Zwerge" im Ablauf der kosmischen Entwicklung eine seltsame Rolle spielen.

Von solchen weißen Zwergsternen kennt die heutige Astronomie etwa 75 Objekte. Ein bekannter Vertreter ist der Begleiter des Fixsterns Sirius, dessen Dichtigkeit 34 000mal größer ist als die des Wassers. Ähnlich verhalten sich auch die Postnovae. So wurde der Radius der Postnova Herculis (1934) zu 1/30 des Sonnenradius (das sind 3,6 Erdhalbmesser) gefunden. Und da sich die Masse der Nova durch ihren Lichtausbruch nur unwesentlich verändert, bedeutet dies, daß eine volle Sonnenmasse in einer zwerghaften Kugel untergebracht ist, in der die Dichtigkeit demnach 38 000mal größer sein muß als die Wasserdichte. Das heißt: Ein Kubikzentimeter der Postnova-Materie wiegt 38 Kilogramm! Die rätselhaften Weißen Zwerge scheinen somit das Endstadium der normalen Novae zu bilden, was durch ihre Seltenheit noch besonders unterstrichen wird.

Als es vor etwa 25 Jahren gelang, einzelne Spiralnebel in Sterne aufzulösen und daran ganz allgemein die Erkenntnis zu knüpfen, daß die Spiralnebel, die zu Millionen und aber Millionen das Weltall erfüllen, ferne Milchstraßensysteme sind, wurden unter ihren Sternen auch zahlreiche Novae beobachtet. Insgesamt sind gegenwärtig 170 Novae in fernen Weltsystemen bekannt, von denen allein 130 dem Andromedanebel angehören. Auch bei diesen Neuen Sternen zeigt der Helligkeitsverlauf eine vollkommene Übereinstimmung mit den Erfahrungen an den Novae des Milchstraßensystems, in dem unsere Sonne ihre Platz hat, so daß die Neuen Sterne als eine allgemeine kosmische Erscheinung zu betrachten sind. Um so merkwürdiger mußte jedoch die eigenartige Entdeckung empfunden werden, daß in den letzten Jahrzehnten in 36 Spiralsystemen rund 40 Novae aufleuchteten, die völlig aus dem bisher bekannten Rahmen fielen, indem sie sich durch ungeheure Leuchtkräfte auszeichneten, die 100 Millionen mal größer sind als das Strahlungsvermögen der Sonne. Ein solches Gestirn verausgabt in 25 Tagen mehr Energie als unsere Sonne in 1 Million Jahre verstrahlt. Im Jahre 1937 flammte in dem Nebelsystem IC 4182, einem schwachen Spiralnebel im Sternbild der Jagdhunde, eine Nova auf, die sehr schnell eine so starke Lichtentfaltung zu zeigen begann, daß die Sonne davon 500 Millionen mal überflügelt wurde! Als man erkannte, daß es sich hier um keine Einzelerscheinungen handelte, faßte man diese gewaltigen Leuchtfeuer des Raumes zur Klasse der Supernovae zusammen.

Die Helligkeiten der Supernovae übertreffen alle im Weltall sonst vorkommenden Leuchtvorgänge ganz erheblich. Sie unterscheiden sich oft nur unwesentlich von dem zusammengefaßten Licht der Millionen von Sternen, die das betreffende Sternsystem bilden, in dem sich die riesenhafte kosmische Fackel erhebt. Allerdings unterscheiden sich die Supernovae von den normalen Neuen Sternen auch noch dadurch, daß sich am

Ort ihrer Erscheinung innerhalb der mit den verfügbaren optischen Hilfsmitteln überblickbaren Helligkeitsklassen weder eine Pränova noch eine Postnova nachweisen ließ. Es bedarf daher keiner besonderen Betonung, daß schon aus diesem Grunde die Voraussetzungen zu den Vorgängen in einer Supernova ganz andere sein müssen als bei den typischen Neuen Sternen, zumal auch die beim Supernova-Ausbruch nachgewiesenen Geschwindigkeiten innerhalb der Sternmaterie, die sich in der Größenordnung von 5000—6000 km/sec bewegen, durch völlig andersartige Ursachen veranlaßt sein müssen als durch einfache Explosionsvorgänge.

Was sich in einer Supernova abspielt, möge am Beispiel der Nova in IC 4182 etwas näher erläutert werden. Die Supernova strahlte in 100 Tagen 4×10^{48} Erg an sichtbarem Licht aus. Das entspricht einer Verbrennungsenergie von 10 Quintillionen Tonnen Kohle! Nimmt man für die Nova die zehnfache Sonnenmasse an (das wären $= 2 \times 10^{34}$ Gramm), so ergibt sich für jedes Gramm ihrer Materie eine Energieerzeugung von $4 \times 10^{48} / 2 \times 10^{34} = 2 \times 10^{14}$ Erg, die als Licht zur Ausstrahlung gelangten und 20 Millionen Watt (pro Gramm) entsprachen! Es ist klar, daß derartige Energieentwicklungen ihren tieferen Ursprung nur in den Urkräften der Natur haben können und die Beziehungen der Atomkerne untereinander engstens berühren. Die theoretischen Vorstellungen, die man sich heute von solchen Prozessen machen kann, weisen auf die sogenannten Kettenreaktionen hin, die bei einmal eingeleiteten Kernspaltungen sehr bald ein lawinenartiges Anschwellen von Kernreaktionen bedingen und zu einem gewaltigen Aufschaukeln der Energieentwicklung führen, die in einer unvorstellbaren Atomkatastrophe endet. Diesen Gewalten gegenüber verhalten sich die Wirkungen der Atombomben wie unmerkliche Mückenstiche, weil daran nur wenige Kilogramm Materie beteiligt sind, während in einer Supernova die Substanz eines ganzen Sterns daran wirksamen Anteil nimmt.

Die Ursachen jener Ereignisse sind noch nicht geklärt. Um ihr Verständnis bemühen sich im wesentlichen zwei Hypothesen. Die erste ist die Annahme, daß die im Laufe des Sternendaseins nicht in Strahlung umgewandelte Materie am Ende einem Zustand entgegenstrebt, in welchem sich ihre Protonen und Elektronen wie in einem Neutron miteinander „verschmelzen". Infolgedessen erscheint an Stelle der bisherigen „Raumzelle" von der Größe eines Atoms mit einem Durchmesser von 10^{-8} cm bereits eine Kerndimension im Ausmaß von 10^{-12} cm elektrisch neutral. Der früher zwischen Atomkern und der Elektronenhülle vorhandene „leere" Raum ist also verschwunden. Die Folge davon ist, daß die Materie einen Dichtigkeitsgrad erhält, der 1 Billion mal größer ist als der normaler Stoffe, so daß 1 Kubikzentimeter $= 10^{-12}$ Gramm oder 1 Million Tonnen wiegt. Der Eintritt eines solchen Stadiums erscheint denkbar, sobald ein normal gefügter Stern seinen Bestand an

Wasserstoff restlos verzehrt bzw. in Helium umgewandelt hat. Allein durch die Verwandlung von Wasserstoff in Helium gewinnen nämlich die Sterne die nötigen Energiemengen zur Aufrechterhaltung ihres Strahlungshaushalts. Sobald diese Quellen versiegen, bleibt dem Stern nur die eine Möglichkeit, auf die seiner Masse innewohnende Gravitationsenergie zurückzugreifen, wobei es sich aber ereignet, daß der Stern schon nach kurzer Zeit aus seinem normalen Dichtigkeitszustand zu einem „Neutronenstern" zusammenstürzt und die oben beschriebenen Eigenschaften annimmt. Während des Zusammenbruchs stößt die frei werdende Gravitationsenergie die äußere Hülle des Sterns explosionsartig vom Kern ab, was von einer ungeheuren Lichtentfaltung begleitet wird, die dann in einer Supernova-Erscheinung ihren Ausdruck findet. Nach diesen Überlegungen wäre die Supernova der natürliche Übergang von einem „ausgebrannten" Stern in einen Neutronenstern, in dem die Materie ihren niedrigsten Energiezustand erreicht und dem anscheinend alle Materie zustrebt.

Anderseits haben Jordan und Unsöld die Hypothese aufgestellt, daß die Supernovae wirklich neue Sterne sind. Unsöld hatte aus anderen Untersuchungen gefunden, daß es verhältnismäßig junge Sterne (im Alter von etwa 20 Millionen Jahren) gibt, die den Gedanken nahe legen, daß noch heute fortgesetzt Sterne entstehen. Zeichen dieser Sternbildung sah er in den Supernovae, in denen er neu ins Dasein tretende Sterne erkannte, die vorher nicht vorhanden waren. Diesen Gedanken hat Jordan dahin erweitert, auch die Materie der Supernovae sei vordem nicht dagewesen; desgleichen habe sie in Form eines Nebelstoffes nicht existiert. Vielmehr müsse angenommen werden, daß sie eben erst im Zuge von Materialisierungsvorgängen entstanden sei, was freilich bedeuten würde, daß die Supernovae gewissermaßen Produkte aus dem „Nichts" wären. Jordan denkt sich diesen Vorgang so, daß alle kosmische Materie zunächst in Form von Neutronen auftritt und nicht in Form feinverteilter Nebelstoffe, wie früher allgemein angenommen wurde. Ein solcher Vorgang mutet abnorm an, zumal theoretische Überlegungen aus dem Energieprinzip deutlich machen, daß die in Form von „Neutronenpaketen" geborene Materie nur in der schon erwähnten Dichtigkeit von 10^{12} Gramm pro Kubikzentimeter auftreten kann. Entscheidend dürfte aber der Umstand sein, daß bei jenem Elementarakt eine Temperatur von 1 Billion Grad vorherrscht, von der die junge Materie in einen hochexplosiven Zustand versetzt wird, daß die nächstfolgende Reaktion nur in einer gewaltigen Neutronenexplosion bestehen kann, bei der die überschüssige Temperatur unter gleichzeitiger Entfaltung einer riesenhaften Leuchtkraft abgestoßen wird. Im Lichte dieser freilich noch umstrittenen Auffassung würden die Supernovae also am Anfang alles kosmischen Werdens stehen. In konsequenter Weiterführung dieses Gedankens bedeutet das, daß jeder Stern aus einer solchen „Katastrophe"

geboren wurde, die als solche gesehen aber doch eine ganz natürliche Phase des Geschehens im Weltall darstellt.

Jordan hat sich auch Klarheit darüber zu verschaffen versucht, was aus den Sternen werden mag, die einen Supernova-Ausbruch hinter sich haben. Zunächst wird man annehmen dürfen, daß mit dem Ausstoß der thermischen Energie eine Aufspaltung der Neutronen in Protonen und Elektronen erfolgt, womit es zur Bildung von Atomen kommt. Der aus einer Supernova hervorgehende Stern wäre demnach ein Wasserstoffstern, eine Folgerung, die mit den Beobachtungen und Deutungen, daß die Wasserstoffsterne junge Sonnen sind, ohne weiteres übereinstimmt. Damit wären dann die Voraussetzungen für den weiteren Bestand des Sterns in der Weise geschaffen, daß der bald anhebende Umwandlungsprozeß von Wasserstoff in Helium die Speisung des Energiehaushaltes übernimmt. Bis zu diesem Zeitpunkt wird der junge Stern aber in einem lichtschwachen Stadium verweilen, womit sich die Tatsache in Übereinstimmung befindet, daß bei den bisher beobachteten Supernovae die Postnova nicht (oder noch nicht) sichtbar ist. Es kann indessen nicht von der Hand gewiesen werden, daß im Innern der bereits explodierten Neutronensterne explosive Materie zurückbleibt, die nach Ablauf einer gewissen Zeit (Jordan vermutet 100 Millionen Jahre, in anderer Lesart werden nur 50 000 Jahre angenommen) von neuem aktiv wird und abermals eine Explosion des Sterns herbeiführt, die nicht die ursprünglichen Ausmaße erreicht, sondern sich mit dem begnügt, was wir an Vorgängen bei den normalen Novae erkannt haben. Vielleicht sind es auch mehrere Explosionen, die sich von Zeit zu Zeit wiederholen, bis endlich der Stern den Weg einer ruhigen Fortentwicklung beschreiten kann. In dieser Hinsicht wäre dann ebenfalls für die inneren Ursachen der normalen Novae eine Erklärung gefunden, durch die beide Typen — Supernovae und Novae — zu einer genetischen Folge verbunden wären. Daß in der Tat die Nova-Erscheinung kein einmaliges Ereignis ist, wie bisher vielfach vermutet wurde, ist neuerdings durch mehrere Beispiele klar geworden. Man kannte bereits novaähnliche veränderliche Sterne. Doch im Jahre 1946 ereignete es sich, daß zwei bekannte Novae, die Nova Corona borealis von 1866 und die Nova Sagittae von 1913, einen neuen Lichtausbruch zeigten, dessen Verlauf genauestens mit den früheren Beobachtungen übereinstimmte, so daß wir uns sicherlich auch hier auf dem Wege zu neuen Einsichten befinden.

Welche der Hypothesen die wahrscheinlichere ist, kann nur durch neue Beobachtungen und Fortschritte der Atomphysik entschieden werden. Wir können aber die Häufigkeit der Nova-Erscheinungen noch zu einem Vorstoß in anderer Richtung benutzen. Im allgemeinen ist anzunehmen, daß auf eine Supernova etwa 1000 gewöhnliche Novae kommen. Hinsichtlich der Supernovae hatte der amerikanische Forscher Zwicky eine Häufigkeit von je einer Erscheinung in 600 Jahren pro Sternsystem ange-

nommen. Jordan findet eine Supernova pro Sternsystem in 200 bis 300 Jahren, so daß umgerechnet auf das gesamte Weltall in jeder Sekunde 400 Supernovae aufleuchten müßten. Die Erfahrung lehrt jedoch, daß manche Sternsysteme in Abständen von nur wenigen Jahren die Wiederholung von Supernova-Katastrophen zeigen, wie beispielsweise der Nebel NGC 6946, in dem im Juli 1948 die dritte Supernova auftauchte, nachdem ihr in den Jahren 1921 und 1939 zwei Erscheinungen vorausgegangen waren. Ähnliche Verhältnisse sind auch bei anderen Spiralnebeln erkannt worden, so daß die ermittelten Häufigkeitszahlen nur als rohe theoretische Mittelwerte zu betrachten sind.

Da auch die Milchstraße den Spiralnebeln ebenbürtig ist und nach neuesten Erkenntnissen der Gestalt und Größe des Andromedanebels weitgehend entspricht, erhebt sich allgemach die Frage, ob auch in diesem Verband der Welten jemals Supernovae auftauchten oder zu erwarten sind. Diese Frage müssen wir bejahen. Wohl kann aus der Zeit moderner astrophysikalischer Forschung kein Beispiel beigebracht werden, das als unmittelbares Zeugnis dafür zu werten wäre. Dafür sind aus dem laufenden Jahrtausend drei Neue Sterne bekannt, die in ihrem Erscheinungsbilde vollauf dem Wesen der Supernovae entsprechen. An erster Stelle ist ein Neuer Stern aus dem Jahre 1054 zu nennen, der im Sternbild des Stiers aufleuchtete und nach chinesischen und japanischen Chroniken die Helligkeit des Planeten Jupiter besaß. Am Ort dieser Nova finden wir heute den sogenannten Krebsnebel, der sich nach neueren amerikanischen Forschungen in einem Zustand dauernder Veränderung befindet und sich allmählich ausdehnt. Die im Innern seiner Materie auftretenden Geschwindigkeiten betragen 1300 km/sec. Seine Entfernung wurde mit 4200 Lichtjahren und sein Durchmesser mit 6 Lichtjahren gefunden. Aus der Kenntnis dieser Zahlen und den gemessenen Bewegungen der Nebelmaterie konnte mit einiger Zuverlässigkeit die Zeit berechnet werden, die seit dem vermutlichen Ausbruch dieses expandierenden Nebels aus einem Stern verstrichen ist. Dieser Zeitpunkt weist sehr nahe in das Jahr 1054, so daß eine unmittelbare Beziehung zwischen Krebsnebel und Stier-Nova wahrscheinlich wird. Ein Stern, der für die Lichtanregung des Nebels verantwortlich wäre, hat sich bisher nicht gefunden, obwohl er vorhanden sein muß. Man weiß sogar, daß er einen Durchmesser von 14 000 km besitzt, also der Größe der Erdkugel gleichkommt und außerdem über eine Oberflächentemperatur von 500 000 Grad verfügt, so daß auch diese Eigentümlichkeiten für einen Vertreter der Weißen Zwerge sprechen. Wesentlicher aber ist die Feststellungen, daß sich auf Grund der Nebelentfernung und der nach Jupiterhelligkeit bemessenen scheinbaren Leuchtkraft die totale Leuchtkraft berechnen ließ, die sich von den Leuchtkräften der Supernovae in den Spiralnebeln nur wenig verschieden erwies, so daß eine Gleichsetzung der Nova von 1054 mit einer Supernova als gesichert gelten kann.

An zweiter Stelle hat sich die Nova von 1573 als Supernova enthüllt, wofür in erster Linie der Helligkeitsverlauf spricht. Auch die abgeleitete absolute Leuchtkraft dieser Erscheinung hat an einer solchen Identifizierung keinen Zweifel gelassen, was noch bekräftigt wird durch den Umstand, daß sich auch hier (ebenso wie bei der Nova von 1054) eine Postnova nicht gefunden hat. Schließlich ist aus dem Jahre 1604 eine helle Nova bekannt, die damals im Sternbild des Schlangenträgers erschien und in ihrem Lichtverlauf eine überraschende Ähnlichkeit mit der Lichtkurve einer Supernova hervortreten ließ. Von besonderem Interesse ist jedoch die im Jahre 1942 gelungene Entdeckung eines Nebelrestes in unmittelbarer Nähe des Nova-Ortes, in dessen Spektrum genau so wie beim Krebsnebel expandierende Vorgänge auftreten, die sich in Geschwindigkeiten der Nebelmaterie zwischen 200 und 260 km/sec ausprägen. Es liegt die Vermutung nahe, auch hier nach einer Verbindung mit der Supernova von 1604 zu suchen, weil die Nebelmassen einen Zusammenhang mit abgestoßenen Sternmassen wahrscheinlich machen.

Es muß aber betont werden, daß die bei den Supernovae beobachteten Nebel etwas anderes sind als die Nebelhüllen der gewöhnlichen Novae. Bei letzteren haben wir die Masse nur mit 1 % der Sonnenmasse gefunden, beim Krebsnebel aber handelt es sich um 15 Sonnenmassen, so daß hier vermutlich ein Übergang zu den zahlreichen kosmischen Nebelwolken sichtbar wird, die weithin das Gebiet der Milchstraße umhüllen und durchziehen. Was aber besonders hervorgehoben werden muß, ist die Tatsache, daß die sogenannten planetarischen Nebel sich in die hier sichtbar werdende Entwicklungsfolge zwanglos einfügen. Diese Nebel zeigen nicht die diffuse Struktur der üblichen Gas- und Staubnebel, sondern bieten eine viel schärfere Begrenzung ihres ringförmigen Bildes dar, das sie im Fernrohr einem Planetenantlitz ähnlich macht. Auch die planetarischen Nebel befinden sich in dem Zutand fortschreitender Ausdehnung, der an die Verhältnisse im Krebsnebel erinnert und insofern eine Verbindung zu den Supernovae herstellt. Wahrscheinlichkeitsgründe sprechen dafür, daß alle 200 Jahre ein planetarischer Nebel entsteht und daß er durchweg 30 000 Jahre hindurch sichtbar bleiben kann, bis seine Auflösung in eine diffuse Nebelmasse erfolgt. Die Häufigkeit des Auftretens befindet sich mit der Supernova-Häufigkeit in trefflicher Übereinstimmung, wie denn auch die geringe Zahl der planetarischen Nebel (etwa 150) auf verwandtschaftliche Beziehungen zum Supernova-Problem hindeutet. Das würde etwa besagen, daß die planetarischen Nebel die Überreste von vorgeschichtlichen Supernova-Ereignissen sind.

Typisch für alle planetarischen Nebel ist ein Zentralstern in ihrer Mitte, der die Nebelmasse zum Leuchten anregt und dem Wesen der Wolf-Rayet-Sterne bzw. den Weißen Zwergen entspricht. Die absolute Leuchtkraft der Zentralsterne ist von der Größenordnung der Sonnenhelligkeit, während ihre Temperaturen zwischen 30 000 und 140 000

Grad schwanken. Es will daher kaum zweifelhaft erscheinen, daß die Nebelhüllen der planetarischen Nebel von diesen Sternen abgestoßen wurden, als sie zu einer Supernova aufbrachen, wenn auch im einzelnen der Zusammenhang noch unbefriedigend erscheint. Jedenfalls bestehen zwischen den einzelnen Phänomenen, wie sie hier in den Problemen der Supernovae, der normalen Novae, der planetarischen Nebel samt den Wolf-Rayet-Sternen und Weißen Zwergen entgegengetreten sind, sicherlich innere Zusammenhänge, deren Aufdeckung eine wesentliche Aufgabe der zukünftigen Forschung bleiben wird.

Abschließend mag noch eine andere Frage einer kurzen Erwähnung wert sein: das Rätsel der kosmischen Höhen- oder Ultrastrahlung. Der Ursprung dieser ungemein energiereichen Strahlung, die vielen Billionen Elektronenvolt entspricht und die aus den Fernen des Alls zu uns dringt, galt lange Zeit hindurch als dunkel und geheimnisvoll. Es schienen dazu Temperaturen erforderlich zu sein, deren Vorkommen im Weltall nirgends nachweisbar war. Erst die in der Neutronenmaterie anzutreffenden Temperaturen bis zu 1 Billion Grad haben die Aufmerksamkeit der Physiker auf diese Quelle gelenkt, so daß zuerst von amerikanischen Astronomen die Ansicht geäußert wurde, die Ultrastrahlung entstamme den Vorgängen in einer Supernova. Obwohl dadurch die Frage nicht als entschieden angesehen werden kann, solange das Supernova-Problem selbst noch einen hypothetischen Charakter trägt, so greifen doch diese Spekulationen bereits über die Grenzen der kosmischen Physik hinaus und stellen die Biologie vor neue Fragen. Es ist eine beobachtete Tatsache, daß Strahlen im Organismus Zerstörungen auszulösen vermögen. Ferner ist bekannt, daß energiereiche Strahlungen zu Veränderungen der Gene in den Fortpflanzungszellen führen, weshalb die Frage auftaucht, inwiefern auch die kosmische Ultrastrahlung dazu einen Beitrag liefert. Wohlgemerkt: es handelt sich hier um tastende Versuche nach Aufhellung von unlösbar erscheinenden Geheimnissen. Aber wäre es nicht denkbar, daß in dunkler Vergangenheit in Sonnennähe eine Supernova aufleuchtete, die die Erde mit vernichtenden Strahlungsteilchen überschüttete, so daß ganze Familien vorweltlicher Lebewesen infolge einer Schädigung ihrer Fortpflanzungsfähigkeit einem allmählichen Aussterben preisgegeben wurden? Und endlich: erscheint es nicht möglich, daß kosmische Ultrastrahlen einst den Anstoß zu Mutationen der lebenden Organismen gaben und dadurch die Vielgestaltigkeit des irdischen Lebens ihr heutiges wechselvoll-buntes Gepräge erhielt? Wäre nicht in dieser Weise eine Antwort auf Fragen zu gewinnen, auf die sie uns immer noch fehlt? Immerhin scheint sich in dieser Richtung ein Weg aufzutun, der die naturwissenschaftliche Forschung zu einer großen Quelle zurückführt, aus der letzthin alles hervorging und deren Wesen sich wohl immer außerhalb naturwissenschaftlicher Zuständigkeit halten

wird. Ohne Zweifel nähern wir uns hier völlig neuen Einsichten in kosmische Verborgenheiten, in denen sich Materie und Leben zu einer umfassenden Einheit verschmelzen, weil sie in die Hand einer alles durchdringenden Kraft gegeben sind, für die selbst die Gewalten der Atome nur der äußere Ausdruck eines weltgestaltenden Gesetzes sind.

Deutscher Philosophenkongreß in Mainz

1.—7. August 1948

Tagungsbericht von WALTER BRUGGER S. J. und JOHANNES B. LOTZ S. J.

Das einstmals goldene Mainz bot mit seiner neuen Universität dem Treffen der deutschen Philosophen einen überaus günstigen Rahmen. Zumal die Möglichkeit gemeinsamen Lebens brachte die Teilnehmer in seltener Weise einander nahe. So kam es zu einer besonders offenen und vom Willen zu gegenseitigem Verstehen durchseelten Aussprache, die sich über den ganzen Tag und einen guten Teil der Nacht erstreckte und sogar am Ruhetag (Rheinfahrt) nicht zur Ruhe kam. Damit erfuhren alle etwas von der Kraft der Universitätsdevise „Ut omnes unum sint — Daß alle eins seien".

Zu diesem Kongreß der deutschen Philosophen hatten sich Teilnehmer aus allen Gauen eingefunden; doch fehlten leider, mehr noch als im vergangenen Jahr, die Vertreter der Ostzone. Darüber hinaus gewann die Zusammenkunft durch das Erscheinen zahlreicher Ausländer auch ein internationales Gepräge. Vorträge hielten Gelehrte aus der Schweiz (Keller, Kränzlin, Savioz, Landmann), aus Belgien (Dockx O. P., Verbeke, Wyllemann), Frankreich (Philippe, Rossier), Österreich (Dempf, Erismann), Holland (Peters C. Ss. R., Pleßner), den Vereinigten Staaten (Tillich), Kanada (Viatte), Ungarn (Brandenstein), Italien (Lombardi), Spanien (Calvo) und Portugal (Santos).

Aufs Ganze gesehen, vermittelte der Kongreß ein zutreffendes Bild vom Stand des philosophischen Schaffens in Deutschland, was auch Litt in seinem Schlußwort unterstrich. Von stärkeren Gruppen fehlte nur der dialektische Materialismus. Eine beherrschende Rolle spielte weder die Existenzialphilosophie, deren Hauptvertreter nicht anwesend waren, noch der Neupositivismus. Mehr als je zuvor waren Philosophen christlicher Richtung, Laien und Priester aus dem In- und Ausland, erschienen. Niemand bekannte sich ausdrücklich zum Atheismus. Gegenüber dem erkenntnistheoretischen Idealismus und dem Relativismus war ein deutliches Abrücken zu bemerken. Was den Relativismus im besonderen angeht, so wurde die Dringlichkeit, aber auch Schwierigkeit seiner Überwindung allenthalben empfunden; der These nach zwar abgelehnt, war er doch vielfach im tatsächlichen Vollzug des Denkens immer noch am Werke. Der Realismus erschien als ein fast schon selbstverständliches Gemeingut, was, geistesgeschichtlich gesehen, nicht zum geringsten dem Lebenswerk Nikolai Hartmanns zu verdanken ist. Wenn es sich jedoch darum handelte, die Realität in ihrem letzten Wesen zu begreifen, spürte man eine betonte Zurückhaltung gegenüber dem Metaphysischen.

Bei der letztjährigen Tagung in Garmisch-Partenkirchen war die Beteiligung aus dem In- und zumal aus dem Ausland bedeutend geringer. Der Neupositivismus und die Probleme der Logistik traten noch mehr hervor. Dagegen war man weniger von den Fragen bewegt, die zur Metaphysik hinführen.

In der Eröffnungsfeier ergriff der um die Organisation des Treffens hochverdiente Präsident des Kongresses, von Rintelen, das Wort. Obwohl für die Verhandlungen kein bestimmtes Thema festgelegt und den Rednern freie Stoffwahl gestattet war, rückte Rintelen die heute zentrale Frage nach dem Menschen als Leitgedanken in den Vordergrund. Gegenüber den Einseitigkeiten des Rationalismus und Vitalismus gelte es, das echte Menschenbild zu erneuern. Daran schloß sich der gewandte und von hohem Ethos erfüllte Vortrag des Ehrenpräsidenten Litt über die Weltbedeutung des Menschen. Diese besagt, daß der Mensch in der Welt nicht ein belangloses Nichts ist; denn die Welt verlangt danach, von ihm erlebt, ausgedrückt und erkannt zu werden. Litts Ausführungen gipfelten in dem Pascalwort: „Wenn der Mensch sich rühmt, demütige ich ihn; wenn er sich demütigt, rühme ich ihn."

Versuchen wir nun einen Einblick in den reichen Inhalt der folgenden Tage zu geben. An erster Stelle seien organisatorische und philosophiegeschichtliche Fragen, an zweiter Stelle vorwiegend systematische Themen besprochen.

Von weitreichender Bedeutung war der mit Beifall aufgenommene Bericht von Dockx über das Institut international des sciences théoriques (Brüssel), das eine Synthese des gesamten modernen Wissens erstrebt. Über den deutschen Raum hinaus führten auch die Vorbesprechungen zur Gründung einer philosophischen Gesellschaft, die an die Stelle der früheren Kantgesellschaft treten und von vornherein Glied einer internationalen philosophischen Gesellschaft werden soll. Als ihr Organ ist die schon bestehende „Zeitschrift für philosophische Forschung" vorgesehen. Ein ähnliches Gepräge weist die „Internationale Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie" auf, deren Neugründung im Zusammenhang des Kongresses vollzogen wurde (Organ: „Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie"). Hier sei auch eine von Eckhart geleitete Arbeitsgemeinschaft erwähnt, die Bericht über das Wiederaufleben der Ostasiatischen Gesellschaft erstattete.

Was die philosophiegeschichtlichen Fragen betrifft, so wenden wir uns zunächst einigen Referaten über den Stand der Philosophie im Ausland zu. Ein erschöpfendes Bild der Philosophie in Belgien entwarf Wyllemann, wobei er als Brennpunkte des philosophischen Lebens Brüssel und Löwen hervorhob. Besonders eindrucksvoll waren die Mitteilungen über das durch Zahl und Gewicht der Arbeiten hervorragende Löwener Institut für Philosophie (20 Lehrstühle). Die wechselseitigen Beziehungen zwischen Spanien und der europäischen Philosophie stellte Calvo heraus. Auf das diesjährige Suarez-Jubiläum (geboren 1548) und den im September zu Barcelona stattfindenden Suarez- und Balmes-Kongreß machte Santos aufmerksam. Außer diesen eigentlichen Berichten warfen

auch die Vorträge anderer ausländischer Teilnehmer Licht auf die geistige Lage im Ausland.

Zur Geschichte der Philosophie teilten Einzelergebnisse der Forschung mit Landmann (saubere Studie über die sokratische Ironie), Schlechta (Spekulation und Empirie in der antiken Gehirnforschung), Viatte (Bericht über die Entdeckung der ursprünglichen Ordnung der „Pensées" Pascals) und Szylkarski (überzeugender Nachweis der Abhängigkeit Dostojewskijs von Solowjew bezüglich der Legende vom Großinquisitor). Umfassendere Interpretationen lieferten Ballauff (Heraklits Lehre von Logos und Doxa auf dem Hintergrund der Existenzialphilosophie), Delekat (Kants Ethik in wesentlichen Punkten Erbe der christlichen Tradition, zugleich aber Beginn der Säkularisierung des Sittlichen) und Savioz (Versuch, Bergsons Intuition gegenüber dem Vorwurf des Antiintellektualismus als Vollendung der Intelligenz zu erweisen).

Forschung und Interpretation verband Wilpert. Ein von ihm bei Sextus Empiricus aufgefundenes Referat über Platons Altersvorlesung „De bono" ermöglicht erstmalig die Einordnung der bisher davon bekannten Fragmente. Aus dieser Entdeckung ergeben sich bedeutsame Folgerungen für den späten Platon, für dessen Verhältnis zu seinen Nachfolgern und zu Aristoteles, besonders aber dafür, daß das Mittelalter und die Renaissance nicht einen neuplatonisch umgeformten, sondern den späten Platon selbst aufgenommen haben.

Das Gedenkjahr Schelers (gestorben 1928) bot Anlaß, in drei Vorträgen sein von Anregungen sprühendes Lebenswerk zu würdigen. Rothackers ungemein kenntnisreiches Referat und Kränzlin wandten sich vor allem der Schrift „Die Stellung des Menschen im Kosmos" (1928) zu, wobei der Bruch zwischen der phänomenologischen Wertphilosophie der ersten Phase und der Trieb- und Drangphilosophie der zweiten Phase, aber auch die Grenzen und die Fragwürdigkeit der letzteren hervortraten. Reiner versuchte eine Kritik und Ergänzung des Schelerschen Prinzips des Guten.

Die vorwiegend systematischen Themen ordnen sich von selbst in mehrere Gruppen. Zwar nicht allgemeines, aber lebhaftes Interesse fanden die logischen, logistischen und erkenntnistheoretischen Probleme. Mit der Logistik beschäftigten sich Lorenzen und Stammler, ersterer mit positivistisch-pragmatistischem Einschlag. Über das Problem der empirischen Anschauung sprach Zocher. — Die Fragen um Wahrscheinlichkeit, Kausalität und Statistik behandelten Erismann und Sauer in scharfsinnigen Vorträgen und einer eingehenden Diskussion. Dabei wurde man sich einig über den Unterschied von subjektiver Indeterminierbarkeit und einer etwaigen objektiven Indeterminiertheit sowie darüber, daß aus einem echt statistischen Verhalten des Durchschnitts noch nichts gegen die kausale Determiniertheit der Einzelvorgänge gefolgert werden kann. — Schischkoffs beachtenswerte Ausführungen kreisten um den Zusammenhang der Mathematik mit der Logik. Im Gegensatz zu einem bloß mathematisch-formalen Denken stellte er die philosophische Frage nach dem Wesen der Zahl und der Mathematik. Die Analyse komplexer

Denkinhalte führt nach ihm zu einer Vielheit logisch verknüpfter, gleichartiger Einheiten und damit zur Zahl.

Daß das logisch-rationale Erkennen in seiner modernen Verengung nicht das einzig mögliche ist, zeigten die Folgerungen, die Kühn aus dem reichen Tatsachenmaterial der Frühgeschichte zog. Drei Erkenntnisformen hoben sich klar voneinander ab: die magische, die mythische und die logisch-rationale. In der Diskussion gab der Redner zu, daß letztlich eine gemeinsame geistige Grundstruktur alle diese Formen durchzieht. Gefährdet hingegen erschien der rationale Kern jedes menschlichen Erlebens in der dem Irrationalen zugewandten religions-philosophischen Darlegung Hessens. Welche Bedeutung aber den über das bloß Rationale hinausgreifenden Kräften im Menschen zukommt, zeigte Behns Vortrag über das symbolische Weltbild Dantes.

Das Wesensbild des Menschen, auf das schon die vorausgehenden Gedankengänge hindeuten, trat in den der Anthropologie, Existenzialphilosophie, Geschichte, Kultur- und Rechtsphilosophie gewidmeten Vorträgen thematisch hervor. Die anthropologische Bedingtheit unserer Erkenntnis entwickelte Pleßner am Beispiel der Sinneserkenntnis. Die Eigenart der verschiedenen Sinne erklärt sich zunächst aus den Forderungen der Motorik; doch bleibt der Mensch kraft seines Verstehens nicht in der Motorik gefangen; vielmehr dringt er zur Objektivität, ja zum Sein (Diskussionsergebnis) vor. — In seinen Grundzügen entwarf das Menschenbild Brandenstein, der zeigte, daß der Mensch nicht nur ein biologisches Mangelwesen ist, sondern als Kulturschöpfer ein Streben ins Unendliche hat. Darin offenbart sich das geistige Bewußtsein, das nach Brandenstein der einzige Erklärungsgrund für konsequent sinnvolles Wirken ist. Die strenge Gleichsetzung von Sinnvollzug und Bewußtsein dürfte jedoch problematisch sein. — Zur Fragestellung der Anthropologie gehörte auch der Vortrag von Wellek über die Phänomenologie des Witzes.

An verschiedenen Stellen der Vorträge und Diskussionen befaßte man sich mit dem Sinn und der Bedeutung der Existenzphilosophie. Eine ablehnende Haltung nahm gleich zu Anfang Litt ein, dessen Anschauungen bei vielen Beifall fanden. Doch traten in den Darlegungen von Peters, Keller und Krüger sowie in den Aussprachen auch die wertvollen Beiträge dieser Geistesrichtung zum Menschenbild hervor. Als Ergebnis aller Auseinandersetzungen kann die Äußerung Litts in seinem Schlußwort zum Kongreß angesehen werden; wie die destruktiven Elemente der Existenzphilosophie abzulehnen seien, so müsse man zugestehen, daß sie das heutige Denken weithin geformt und befruchtet habe. Am meisten kamen ihre positiven Seiten in dem stark besuchten Vortrag von Peters zur Geltung, der über Gabriel Marcel sprach und dessen Philosophie der Hoffnung in ihrer Eigenart feinsinnig zu entwickeln und dem deutschen Hörer nahezubringen verstand. Von der Krise der Psychologie her stieß der Häberlinschüler Keller zu einem positiven Begriff der Existenz vor.

Wie die Existenzphilosophie in all ihren Formen zeigt, ist mit der Betrachtung des Menschen das Thema der Geschichte auf das engste

verbunden. Ziemlich relativistisch wirkten die von einer nur psychologischen Analyse des Zeitbewußtseins ausgehenden Darlegungen Schultzes, während Lombardis im übrigen marxistische Geschichtsauffassung den Nachdruck auf eine objektive Erkenntnis des Geschichtlichen legte. — Gegenüber den bisherigen Einheitstheorien der Weltgeschichte betonte Freyer in seinem überlegenen Vortrag, daß sich, jedenfalls vom empirischen Tatbestand her, eine einheitliche Tendenz der Weltgeschichte bislang noch nicht erkennen läßt. (Davon wird unseres Erachtens die christliche Einheitsschau der Geschichte insofern nicht betroffen, als diese den Gang der Geschichte von einem übernatürlichen Ziel her bestimmt sein läßt.) Als Wirkzentren der Geschichte zeichnen sich bisher lediglich die einzelnen Völker und Kulturen ab, die miteinander in Wechselwirkung treten. So bot Freyer die Grundlage für eine eigentlich philosophische Untersuchung des Problems. Eindrucksvoll war sein Hinweis darauf, daß erst das Christentum mit seiner von der Person des Gottmenschen her bestimmten Einmaligkeit ein Erleben und Begreifen der Welt als Geschichte ermöglichte. — Von Krüger und Tillich wird noch eigens die Rede sein.

Ein durch seine edle Menschlichkeit bewegender Vortrag (er mußte in die Aula maxima verlegt werden) waren Sprangers Ausführungen über Kulturbegegnungen als philosophisches Problem. Hauptsächlich drei Fragen kamen zur Sprache, nämlich die Einheit der einzelnen Kulturen, die einander gegenübertreten, die Morphologie und der Aufbau der Kulturen und endlich die Begegnung selbst mit der Frage: Welche Kultur wird siegen: und: Was heißt hier siegen? Dabei zeigte es sich, daß Eroberung und Machtpositionen hiefür nicht maßgebend sind: siegen in Wirklichkeit wird jene Kultur, die den Menschen besser macht; besser aber wird er durch die Wiedergeburt zum transzendent gebundenen Menschen. Wenn Spranger meinte, Werte-an-sich seien bloß eine philosophische Konstruktion des Abendlandes, so dachte er dabei wohl in erster Linie an die Hypostasierung einer weder dem Geschichtlichen innewohnenden noch im Göttlichen gegründeten Wertordnung.

Über ein nach den Erfahrungen der jüngeren Vergangenheit gewiß aktuelles Thema, Macht und Ethos im Recht, sprach Barion, der unter gewissen Bedingungen auch das aktive Widerstandsrecht gegen die Staatsgewalt einräumte. — Tiefer an das Wesen des Naturrechts führte Würtenberger heran. Die eingehende Durchdringung der Problematik eines überzeitlichen Naturrechts veranlaßte ihn, dieses letztlich in Gott zu verankern. Doch kam er dabei nicht zu einer klaren Fassung des nächsten Rechtsfundamentes, nämlich der Wesensnatur des Menschen.

Kreisten die bisher besprochenen Ausführungen um den Menschen und seine Welt, so schritten andere Vorträge darüber hinaus. Die eingangs erwähnte Zurückhaltung gegenüber dem metaphysischen Bereich bedeutete fast durchweg nicht dessen Leugnung. Vielmehr hielt man meist wenigstens mit einem teils theologischen, teils säkularisierten Glauben am Metaphysischen fest. Was jedoch die wissenschaftlich-philosophische Begründung des Metaphysischen angeht, so waren die refor-

matorische Beschränkung der menschlichen Vernunft auf die Welt und der übermächtige Einfluß Kants zu spüren. Zugleich spielte aber auch der Wille zu methodischer Sauberkeit und zu einer die dialektische Struktur des menschlichen Erkennens ernstnehmenden Beweisführung mit.

Trotz diesen Vorbehalten machte sich jedoch auch eine deutliche metaphysische Strömung auf dem Kongreß geltend. In diese Richtung ging das Philosophieren Philippes, dessen Noumenologie das Gesamtgefüge des Metaphysischen mittels der bloßen Analyse des Denkens zu entwickeln sucht. Damit will er alle Gegensätze, besonders den des Realismus und Idealismus, überwinden. Man kann sich fragen, ob das analytische Verfahren der typisch menschlichen Situation angesichts des Metaphysischen in allem gerecht wird.

Grundlegende Einzelfragen aus dem Bereich der Metaphysik behandelten die Vorträge von Verbeke und Brugger, denen Litt in der Diskussion das Zeugnis eines heute in der Philosophie nicht mehr selbstverständlichen Strebens nach genauer Rechenschaftsablage gab. Verbeke, der Dekan der philosophischen Fakultät Löwen, untersuchte das metaphysische Fundament der Wahrheit. Ausgehend von der überlieferten Definition der Wahrheit, die deren Wesen als Angleichung des Geistes an das Seiende bestimmt, arbeitete er als metaphysischen Grund der Wahrheit ein Doppeltes heraus. Einerseits ist der Mensch auf das Seiende angewiesen, so daß er sich ihm zu unterwerfen hat; anderseits ist das Seiende dem Geiste nicht verschlossen, sondern kraft seiner Intelligibilität auf ihn angelegt. Der in sehr ansprechender Darstellung gebotene Vortrag hätte eine noch tiefere Wirkung erzielt, wenn er die Zuhörer noch mehr durch die moderne Fragestellung hindurch an das scholastische Erbgut herangeführt hätte.

Eben diesen Weg suchte Brugger zu beschreiten, der in gedrängter Gedankenführung die Grundfrage nach der Möglichkeit und Art metaphysischer Begriffsbildung stellte. Es handelte sich darum, zu zeigen, wie sich der Mensch mit seinen der Erfahrung entnommenen Begriffen auf wesenhaft unerfahrbare, metaphysische Gegenstände zu beziehen und diese, wenn auch unvollkommen, durch seine Begriffe vorzustellen vermag. Dieses Problem führte Brugger im Anschluß an die transzendentale Methode Kants seiner Klärung entgegen durch eine Analyse des Setzungsmomentes im Urteil, das seinem Wesen nach über alle Erfahrung hinaus auf den transzendenten Seinsbereich und damit auf das Absolute verweist. Im besonderen war dann die Objektivität und Realität des metaphysischen Bereiches zu erweisen. — Die Anziehungskraft, die das Thema ausübte, ist ein Zeichen dafür, daß die Sehnsucht nach dem Metaphysischen und seiner wissenschaftlichen Sicherung im Wachsen begriffen ist.

Ihre stärksten Impulse empfing die metaphysische Strömung in zwei Vorträgen, die als Höhepunkte des Kongresses eine gesonderte Besprechung verlangen. Sein bescheidenes Wesen und die Kraft seiner Überzeugung gewannen Krüger, der über „Ansichsein und Geschichte“ sprach,

von vornherein die Sympathie seiner Zuhörer. Zunächst trat die Aporetik in ihrem ganzen Ernst hervor: trotz vielfältigen Ringens um das Ansichsein und das Metaphysische fällt man immer wieder in den Relativismus zurück. Dessen Überwindung vollzieht sich auf einer ersten Stufe durch Besinnung auf die Rezeptivität des Bewußtseins, das seinem Inhalt nach wesentlich durch ein Begegnendes bestimmt ist. Die Unabhängigkeit des letzteren als Ansichsein offenbart sich uns, insofern es uns ergreift und sich nicht von uns beherrschen läßt. Diese Nichtverfügbarkeit wird besonders deutlich am personalen Sein des begegnenden Menschen, durch den höhere Mächte, wie etwa die Sittlichkeit, unser Gewissen gebieterisch in Anspruch nehmen. In ihnen erreicht das Ansichsein in der Form der Autorität (Anspruch und Urheberschaft) seine größte Dichtigkeit. Hinter den irdischen Trägern dieser Autorität erscheint als deren letzter Grund die metaphysische Selbstmacht des Autoritativen oder die absolute Autorität des personalen Gottes; jeder Verfügbarkeit entzogen, ist er die unendliche Fülle des Ansichseins.

Der Theologe Tillich (früher Frankfurt, jetzt New York) sprach über das Thema „Die philosophisch-geistige Lage und der Protestantismus" mit weltweiter Erfahrung und tiefem Einblick in das geistige Geschehen der Zeit. Die bisher alles tragende Kraft war der Harmonieglaube, nach dem sich trotz des freien Spiels der Kräfte immer wieder eine übergreifende Ordnung von selbst herstellt. Das Entscheidende unserer geistigen Lage ist es, daß dieser einst in der christlichen Vorsehung und seit der Aufklärung nur noch in der Vernunft verwurzelte Glaube erschüttert ist. Das zeigt sich auf allen Gebieten (Ökonomie, Politik, Pädagogik, Philosophie, Religion). Der so gegebenen Unsicherheit begegnen nach Tillich die Menschen meist entweder durch pragmatistisches oder heroisches Hinnehmen oder aber durch Unterwerfung unter eine Autorität. Von diesem Umbruch wird der Protestantismus besonders erfaßt, da in ihm der einzelne isoliert vor Gott steht und deshalb die Harmonie des Ganzen tief gefährdet ist. Die drohende Auflösung suchen die einen zu überwinden durch starres Festhalten am überlieferten reformatorischen Glaubensbewußtsein, die andern durch Annäherung an die Weite und Sicherheit der katholischen Kirche. Dem gegenüber betont Tillich die unaufhebbare Gültigkeit des protestantischen Prinzips, nach dem das Ringen um das Unbedingte in persönlicher Verantwortung dem einzelnen von keiner Institution abgenommen werden kann und darf. Aufgabe des Protestantismus sei es also, gegen das bloß Priesterlich-Institutionelle das Prophetisch-Personale zur Geltung zu bringen. — In der Aussprache sahen die Katholiken das, was Tillich als protestantisches Prinzip formuliert hatte, nicht im Gegensatz zum Institutionellen, sondern als allgemein christliches Prinzip. Übereinstimmend damit war für Krüger das Priesterlich-Institutionelle das Tragende, das Prophetische aber nur ein Korrektiv, das durch die Autorität des fortwirkenden Christus überboten wird.

Wir beenden unseren Bericht mit der Feststellung aus Litts Schlußansprache, auf dem Kongreß sei eine gewisse Konvergenz der verschie-

denen Richtungen spürbar geworden. Diese Konvergenz bildete den tieferen Grund der eingangs erwähnten fruchtbaren Aussprache; sie gab auch dem Kongreß seine charakteristische Note. Für die Zukunft möge sie als günstiges Zeichen über dem deutschen Philosophieren leuchten, dessen ungebrochene Kraft sich in Mainz überzeugend bekundete.

Umschau

Gesellschaft katholischer Publizisten.

Neben mancherlei anderen praktischen Ergebnissen brachte die Arbeitstagung des 72. deutschen Katholikentages in Mainz auch die Gründung einer „Gesellschaft katholischer Publizisten". Über die Notwendigkeit dieser Gründung herrschte völlige Einmütigkeit schon seit der Werktagung für katholische Publizisten, die im Frühjahr 1948 in Walberberg stattfand. Diese Gesellschaft ist aber insofern etwas Neues gegenüber früheren Vereinigungen ähnlicher Art, als sie sich nicht mehr auf das enge Gebiet der Zeitungspresse und Journalistik beschränkt, sondern den heutigen, weiteren Begriff der Publizistik zugrunde legt, der auch Film, Rundfunk, Autoren, Lektoren und Verleger umfaßt, mit einem Wort alle, die an der Bildung der öffentlichen Meinung mitwirken, insofern sie aktuelle Bewußtseinsinhalte öffentlich aussagen und verbreiten zum Zweck der Aufklärung, Beeinflussung und Führung der Menschen[1]. Über die Zugehörigkeit der Verleger, besonders der ausgesprochenen Zeitungsverleger, gingen die Meinungen etwas auseinander, weil naturgemäß hier die Auffassungen von der Tätigkeit und Aufgabe eines Zeitungsverlegers eine große Spannweite aufweisen, angefangen vom rein geschäftlichen Typ des Unternehmers und Geldgebers bis zur geistig führenden und verantwortlich mitbestimmenden Persönlichkeit.

Die neugegründete Gesellschaft katholischer Publizisten soll alle Zonen umfassen. Das kommt gut zum Ausdruck in dem vorläufigen Ausschuß, der aus den folgenden Persönlichkeiten gebildet wurde: Prof. Dovifat, Berlin, Ostzone, für den Rundfunk — Dr. Stenzel, Frankfurt Main, amerikanische Zone, für die Presse — Karlheinz Schmidthüs, Freiburg-Brsg., französische Zone, für die Verlage — Direktor Kochs, Köln, britische Zone, für den Film.

Der organisatorische Aufbau und Ausbau der Gesellschaft — in Anpassung an die in den einzelnen Besatzungszonen sehr verschiedenen Lagen—wird eine besondere Aufgabe der kommenden Zeit sein. Schon bestehende Gruppen und Vereinigungen von katholischen Publizisten oder Journalisten sollen sich dabei möglichst zwanglos in den Rahmen der neugegründeten Gesellschaft einfügen.

Die allgemeine Aufgabe wird eine möglichst lebendige und ständig wachsende Zusammenarbeit katholischer Publizisten in gegenseitiger Förderung und tatkräftiger Hilfe sein, entsprechend den vielfältigen Möglichkeiten und Aufgabenbereichen heutiger Publizistik. Dabei unterscheidet sich die Gesellschaft als eine freie Vereinigung auf der Grundlage der katholischen Weltanschauung grundsätzlich von den gewerkschaftlichen oder berufsständischen Organisationen, mit deren besonderen Aufgaben sie sich nicht überschneidet.

Als dringlichste Sofortaufgabe wurde der neuen Gesellschaft die Sorge für die Auswahl, Ausbildung und Förderung eines geeigneten Nachwuchses an katholischen Journalisten übertragen. Dabei gingen allerdings die Meinungen über den hier einzuschlagenden Weg sehr auseinander. Während die einen eine gründliche, möglichst umfassende wissenschaftliche und akademische Ausbildung für den Nachwuchs forderten, wollten die anderen nur von einer in erster Linie praktischen Ausbildung als Volontär bei einer Zeitungsredaktion etwas wissen. Auch der Wert der Journalistenschulen und Schulungslehrgänge war umstritten, wie auch der Wert eines Studiums der Zeitungswissenschaft durchaus nicht von allen anerkannt wurde. Es wird die Aufgabe der neuen Gesellschaft sein, hier geeignete Erprobungen, vielleicht auf ganz neuen Wegen, durchzuführen und Erfahrungen zu sammeln, die zur Ausbildung eines gangbaren Weges führen, der beiden Teilen gerecht wird und geeignet ist, einen wirklich guten Nachwuchs an jungen katholischen Journalisten zu stellen.

Alle aber waren einmütig davon überzeugt, daß nicht nur in dieser Einzel-

[1] Vgl. dazu Walter Hagemann: Grundzüge der Publizistik. (235 S.) Münster 1947, Regensberg.

frage, sondern in allen Fragen der Zusammenarbeit auf den verschiedenartigen Gebieten moderner Publizistik der neugegründeten „Gesellschaft katholischer Publizisten" eine große Bedeutung für die Zukunft zukommt. Dieser Zusammenschluß, der noch in den Anfängen steht und in den ungeheuren Schwierigkeiten unserer Notzeit erst seine Probe zu bestehen haben wird, muß darum von allen Seiten gefördert und unterstützt werden, wenn er auch nur einen Teil der Aufgaben lösen soll, die an ihn herantreten werden. Möge die neugegründete Gesellschaft sich wirksam durchsetzen und zu ihrem Teil mithelfen bei der Rettung des Menschen in unserer chaotischen Zeit.

Herbert Gorski S. J.

Meinungsbefragung

Die Meinungsbefragung als Verfahren zur Erforschung der öffentlichen Meinung beruht auf den Überlegungen des Amerikaners George Horace Gallup. Bereits in den 20er Jahren bediente man sich ihrer in den Vereinigten Staaten zur Erkundung der Marktlage. Als Gallup im Jahre 1932 das „American Institute of Public Opinion" gegründet hatte, geriet er alsbald mit Einrichtungen gleicher Zielsetzung in einen lebhaften Wettstreit, denn es fanden sich Leute, die bestrebt waren, die Veranstaltung von Umfragen zu einer ergiebigen Einnahmequelle zu machen. Vor dem zweiten Weltkrieg gab es auch schon in Großbritannien ein Gallup-Institute, und bald bürgerte sich das Verfahren auch in anderen Ländern ein. In Deutschland wurde erst in der jüngsten Vergangenheit von der Meinungsbefragung, Gebrauch gemacht, als im Jahre 1945 Gebietsteile unter amerikanische Verwaltung gestellt worden waren. Inzwischen sind Institute in allen drei Westzonen entstanden.

Was hat es mit dem „Gallup-Verfahren", von dem allenthalben die Rede ist, für eine Bewandtnis? Obgleich er nur einen verhältnismäßig kleinen Kreis von Personen befragt, vermag Gallup auf Grund seines Verfahrens aus den Antworten die Meinung einer um ein Vielfaches größeren Menschenmenge, wenn nicht gar der Gesamtbevölkerung herauszulesen und danach den Befund einer Sache zu einem späteren Zeitpunkt vorauszusagen. Beispielsweise sei hier an seine Vorankündung zu dem Ausfall der amerikanischen Präsidentenwahlen erinnert, deren Treffsicherheit geradezu verblüffte. Die Meinungsbefragung erfreut sich seitdem in den USA wachsender Beachtung.

Wer die Lebensgewohnheiten der Bewohner jenseits des Ozeans kennt, den wird diese Treffsicherheit nicht in Erstaunen setzen, da wohl in keinem Land der Erde die öffentliche Meinung einen so beherrschenden Einfluß auf die Gedankenwelt und das Verhalten des einzelnen ausübt wie in Nordamerika. Wenn auch der Amerikaner nicht den „Massenmenschen" verkörpert, so steckt doch in ihm ein Herdentrieb, der seinesgleichen sucht. Die Beobachtung, daß der eine wie der andere dasselbe ißt und trinkt, bedeutet keine Übertreibung. Es werden die gleichen Bekleidungsstücke getragen und die gleichen Bücher gelesen. Man begeistert sich für bestimmte Sportarten und gebraucht in gewissen Lebenslagen stets dieselbeRedewendung. Geschmack und Lebensführung werden in einer Weise vereinheitlicht, die das Dasein von Außenseitern nahezu ausschließt. Die wirtschaftliche Entwicklung des Landes erklärt, wie die auf Massenbedarf eingestellte Industrie die Daseinsgestaltung in solche Bahnen lenken konnte. Presse, Film, Rundfunk und Werbung leisten hierzu ihre Vorspanndienste. Es leuchtet ein, daß bei einer so nachhaltigen Beeinflussung des einzelnen eine Meinungsbefragung Schlußfolgerungen ermöglicht, für die das Zeitgeschehen dann die Bestätigung liefert.

In Deutschland, wo, bedingt durch den geschichtlichen Werdegang des Volkes, eine stark ausgeprägte Neigung zum Individualismus auch in unseren Tagen noch vorhanden ist und sich der Hang zur Eigenbrötelei allen Stürmen der Zeit zum Trotz erhalten hat, liegen im Vergleich zu den Vereinigten Staaten die Verhältnisse ganz anders. Die bewußte Abkehr von den Totalisierungsbestrebungen des Nationalsozialismus läßt zudem nicht erwarten, daß die öffentliche Meinung so einförmig ausgerichtet wird wie in den USA. Mithin ist es begreiflich, wenn die Treffsicherheit der in den Westzonen vorgenommenen Meinungsbefragungen Zweifeln begegnet. Um mit einer Vorausschau bis zum Kern einer Sache vorzustoßen und ihr Wesen vorzeitig zu erkennen, erweist es sich im Hinblick darauf zum mindesten als erforderlich, in Abweichung von dem in Amerika erprobten Verfahren eine weit größere Anzahl von Personen zu befragen. Trotzdem bleibt die Gefahr, bei der Auswertung einer Umfrage Fehlschlüsse zu ziehen, zumal wenn die Ansicht der breitesten Öffentlichkeit Gegenstand einer Untersuchung ist.

Dient die Meinungsbefragung lediglich dazu, sich über den Ausgang bevorstehender Wahlen zu vergewissern, so ist in dieser Zwecksetzung nichts zu erblicken, was bedenklich stimmen könnte. Als verwerflich muß es aber angesehen werden, wenn eine geschickt aufgezogene Meinungsbefragung sich etwa zugunsten nur einer Partei auswirkt, so daß das Ganze auf eine Fernlenkung der Wähler nach dem Willen einer bestimmten Bevölkerungsschicht hinausläuft. Der Zusammenhang erhellt, wie leicht mit dem Verfahren eine Stimmungsmache betrieben werden kann und damit dem Mißbrauch Tür und Tor geöffnet ist. Während der einzelne meint, seinen freien Willen zu bekunden, indem er sich an der Veranstaltung beteiligt, führt die angewandte Frageweise unauffällig zu einem Bekenntnis, das mit der ursprünglichen Auffassung von einer Sache nichts mehr zu tun hat. Hierbei spielen die Fragen, denen eine mehr oder weniger starke Eingebungskraft innewohnt, eine wesentliche Rolle. Sind sie es doch, die dem Mißbrauch vor allem Vorschub leisten. Was Eingebungskraft vermag, läßt sich daraus ermessen, daß auf die durch eine suggestive Frage erweckte Vorstellung bereits eine Antwort zu erfolgen pflegt, bevor der Verstand in vollem Umfang tätig geworden ist und die Überlegung zustande kommt, deren es an sich zunächst bedarf. Das Gesagte gilt natürlich auch für den Bereich der Wirtschaft, nur daß sich dabei nicht die politischen Geschäftemacher, sondern die Träger finanzieller Macht das Ergebnis der Meinungsbefragung zunutze machen.

Soll eine Meinungsbefragung ihren Zweck erfüllen, so wollen verschiedene Gesichtspunkte berücksichtigt sein. Zunächst muß ein geeigneter Zeitpunkt für das Vorhaben gewählt werden, um nicht auf Teilnahmslosigkeit zu stoßen. Voraussetzung für die Treffsicherheit der Voraussage ist vor allem, daß der richtige Querschnitt hergestellt ist, d. h., daß die Personen aus der Bevölkerung ausgesucht worden sind, die als Sprachrohr der Menge gelten können. Insbesondere wird darauf Bedacht zu nehmen sein, daß alle Personen in die Befragung einbezogen werden, die üblicherweise als Vertreter für die zu befragende Gruppe in Betracht kommen. Ist z. B. zu untersuchen, ob dem Bedarf an Nahrungsmitteln oder Bekleidung der Vorrang eingeräumt wird, so besagt eine nackte Prozentziffer über die Einstellung der Verbraucher zu dieser Frage herzlich wenig. In so einem Fall ist vielmehr auch die Stärke des Bedarfs, unterschieden nach Geschlecht, Lebensalter, Familienstand, Beruf u. dergl., mit in das Blickfeld zu rücken, um zu brauchbaren Ergebnissen zu gelangen.

Für eine einwandfreie Befragung hängt ferner sehr viel von der Zusammenstellung der einzelnen Fragen und der Abfassung ihres Wortlautes ab. Da die Menschen, die ihre Meinung äußern sollen, geistig recht unterschiedlich beanlagt sind, müssen die Fragen leicht verständlich, dürfen aber nicht abgeschmackt sein, um auf den Gebildeten nicht abstoßend zu wirken. Zudem sollen sie sich wie zufällig in ein angeknüpftes Gespräch einfügen, wobei es nicht allein auf die Einhaltung einer gedanklich bedingten Aufeinanderfolge, sondern auch sozusagen einen farblosen Anstrich ankommt. Dieses Erfordernis ist unerläßlich, wenn die Unbefangenheit des Befragten gewahrt bleiben soll. Die Beantwortung der Fragen vollzieht sich entweder schriftlich oder mündlich, je nachdem ein Fragebogen oder ein Gespräch den Ausgangspunkt bildet. Neben dem schlichten Ja oder Nein bzw. der durch einen Zusatz abgetönten Bejahung oder Verneinung, wie z. B. „ja ziemlich“, „nein sehr“ u. a. ist möglicherweise ein vollständiger Satz als Entgegnung zu erwarten. Bei der im deutschen Wesen begründeten Neigung zur Gründlichkeit wird häufiger als anderswo die Antwort in einen Satz gekleidet sein. Da die Mannigfaltigkeit der Ansichten vornehmlich in den Sätzen ihren Niederschlag findet, bedingt dies, deren Inhalt bei der Auswertung gebührende Beachtung zu schenken.

Schließlich ist auch die Tätigkeit des Befragers von Belang. Er bedarf hierzu eines gerüttelten Maßes von Ausdauer, um sich mit seinem Anliegen Gehör zu verschaffen, und muß gleichzeitig zuverlässig sein, d. h. seine Aufzeichnungen haben mit den Erwiderungen übereinzustimmen. Eine wichtige Voraussetzung ist, daß er während der Unterhaltung die eigene Meinung nicht durchblicken läßt, so daß der Befragte sich völlig unbeeinflußt zu einer Äußerung veranlaßt fühlt.

Was die Treffsicherheit angeht, so können Meinungsbefragungen, die z. B. die Presse in Tageszeitungen durchführt, nicht den gleichen Anspruch auf Zuverlässigkeit erheben, denn erfahrungsgemäß pflegen sich an derartigen Abstimmungen lediglich die Leser zu beteiligen, die geistig aufgeschlossen sind, während ein weiter Kreis von Personen, der für die Beurteilung der tatsächlichen Verhältnisse nicht weniger von Bedeutung ist, für die Untersuchung ausfällt. Es ist daher nur recht und billig, wenn Meinungsbefragungen, bei denen man

sich an die Allgemeinheit schlechthin wendet, in ihrem Wert nicht überschätzt werden.

Ganz anders verhält es sich mit Umfragen, die auf einen enger begrenzten Personenkreis beschränkt werden. Dies wäre beispielsweise der Fall, wenn lediglich die Ansicht von Radfahrern, Lebensmittelhändlern oder Krankenschwestern zu ermitteln wäre. Die Notwendigkeit, über die Absatzmöglichkeit einer Ware Klarheit zu erhalten, kann Anlaß geben, daß ein Marktforschungsinstitut oder ein Industrieunternehmen selbst eine Reihe wohlüberlegter Fragen an eine bestimmte Gruppe von Weiterverarbeitern, Wiederverkäufern oder Verbrauchern heranträgt. Die gewählte Begrenzung schließt die Gewähr in sich, daß sich aus den eingehenden Antworten eine treffsichere Voraussage entwickeln läßt.

Eine Frage ist, ob der privaten Wirtschaft, dem einzelnen Unternehmen der Industrie oder eines sonstigen Erwerbszweiges aus derartigen Umfragen in Abnehmerkreisen ein Vorteil erwächst. Vergegenwärtigt man sich, daß jeglicher Bedarf im Laufe der Jahre dem Wandel unterworfen ist und die rechtzeitige Kenntnis um diese Einwirkung mit zu den Geboten einer nützlichen Gütererzeugung und zweckmäßigen Warenverteilung gehört, so ist darauf mit ja zu antworten. Die Kosten, die sich mit einem solchen Vorhaben verbinden, dürften in dem später sich einstellenden Geschäftserfolg ihre Rechtfertigung finden.

Zum Schluß sei hervorgehoben, daß es mit der Aufbereitung des durch die Meinungsbefragung gewonnenen Materials allein noch nicht getan ist. Immer wieder muß ein besonderer Spürsinn entfaltet werden, da er es erst ermöglicht, die sozusagen unter der Oberfläche ruhenden Zusammenhänge aufzudecken und somit den zahlenmäßigen Nachweisungen den Sinn zu verleihen, der ihnen bei rechter Erkenntis der Dinge beizulegen ist.

Was die Verwertbarkeit des Gallup-Verfahrens betrifft, so eignet es sich durchaus dazu, Tatbestände zu beleuchten und deren Beziehungen untereinander aufzuhellen; jedoch sollte dabei nicht vergessen werden, daß man nach den vorangestellten Darlegungen in Deutschland weit eher Gefahr läuft, mit einer Voraussage daneben zu zielen als in den Vereinigten Staaten.

Konrad Hammer

Besprechungen

Christus und die Menschen. Von Erich Rommerskirch S. J. (216 S.) Karlsruhe 1948, Badenia. Kart. DM 5.—.

Das Buch will zeigen, wie der Herr den Menschen unserer Tage begegnet. Es will Menschen in der Begegnung mit Christus zeigen, wie sie im Alltag und in der Not unserer Tage und auch auf den Blättern der Dichtung und Philosophie unserer Tage dem Christen entgegentreten.

Der erste Teil des Buches zeichnet Menschen von heute in ihrer Verlorenheit und Gottferne und doch vom Herrn gesucht und zur Erlösung bestimmt. Der zweite Teil zeigt seelische Voraussetzungen, Haltungen, die gewonnen werden müssen, wollen Menschen zu Christus kommen. Im dritten Teil, der in vorwiegend biblischer Theologie die Gestalt des Herrn und Erlösers zu umreißen sucht, tritt naturgemäß das Menschliche und Zeitbedingte mehr vor dem Bleibenden und Ewigen der Person des Gottmenschen zurück. Der vierte Teil wendet sich besonders an die Frauen. Der letzte Teil endlich will uns in der schweren und verantwortungsvollen Lage, in der wir nach dem zweiten Weltkrieg als Christen sind, ein wenig Trost des Auferstandenen schenken.

E. Rommerskirch S. J.

Der christlich-humanistische Erziehungsplan. Von DDr. Franz Ranft (30 S.) („Wissen und Wirken", Zeitbuch Nr. 3.) Donauwörth 1948, Cassianeum.

Die Umerziehung des deutschen Volkes, von der auch in dieser Zeitschrift (Bd. 140 [1947] 16 ff.) die Rede war, stellt dem Berufserzieher ganz besondere Aufgaben. Von dieser Erkenntnis ausgehend, zeigt die Schrift in psychologisch-pädagogischer Schau die Notwendigkeit, die ganze Erziehung mit einer klaren, straffen Erfassung der in der menschlichen Natur verwurzelten Grundtriebe zu durchdringen und von vornherein auch auf die Abwege zu achten. Nicht rein natürliche Humanität ist das Ziel, sondern die Krönung der Natur durch die göttliche Gnade. Daher im zweiten Teil der Überblick über die Tugendlehre des hl. Thomas. Die in Stichworten gegebenen trefflichen Anregungen dienen der charakterlichen Erziehung, müssen aber, wie der Verfasser andeutet, vor der Jugend näher veranschaulicht werden.

M. Pribilla S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Aussprache. Deutsch-französische Hefte. Heft 1/1948. (104 S.) Reutlingen 1948, Continental-Verlag. DM 1.90

Balzer, Hans, Wilhelm Buschs Buch des Lebens. (328 S.) Kempen/Niederrhein, Thomas-Verlag.

Basil, Fritz, Der Taferlmaler Wendelin. Roman. (144 S.) München 1947, Dr. Heinrich Buchner. Geb. DM 4.50

Bassermann, Dieter, Der späte Rilke. (540 S.) Essen und Freiburg i. Br. 1948, Dr. Hans v. Chamier. Geb. DM 8.32

Binkowski, Dr. Johannes, Der Mensch am Scheidewege. (68 S.) Meitingen 1947, Kyrios-Verlag.

Bock, Margarete, Das heimliche Reich. (204 S.) Aschaffenburg 1948, Paul Pattloch. Kart. DM 5.50

Böcker, Juliane, Aphorismen. (Das Gastmahl, X.) (47 S.) Nürnberg 1948, Glock und Lutz.

Böhm, Dr. Wilhelmine, Geschichtsunterricht heute. (27 S.) München 1948, Richard Pflaum.

Bopp, Linus, Liturgie und Lebenserneuerung. (60 S.) Meitingen 1947, Kyrios-Verlag.

Boullaye, H. Pinard de la S. J., Manrése. Les exercices spirituels de St. Ignace mis à la portée de tous les fidèles. (440 S.) Paris 1948. Beauchesne et ses fils.

Brandweiner, Heinrich, Die christlichen Kirchen als souveräne Rechtsgemeinschaften. (116 S.) Wien und Graz 1948, Ulrich Moser. Kart. S 18.60

Brinkmann, A. E., Geist der Nationen. Italiener-Franzosen-Deutsche. (312 S.) Hamburg 1948, Hoffmann und Campe.

Brosch, Dr. Joseph, Der Wille des Vaters. Christliches Trostbuch. (150 S.) München-Gladbach 1947, Michael Schwarz.

Brunner, August S. J., Erkenntnistheorie. (378 S. Köln 1948, Bachem. Kart DM 9.50; geb. DM 11.50

Condren, Charles de (1588-1641), Lettres. (596 S.) Paris 1943, Editions du Cerf.

De Persoon (Sammelwerk). (64 S.) Nijmegen 1948, Dekker u. van de Vegt.

Dehn, Dr. Fritz, Vom Menschlichen im Menschen. (96 S.) Berlin 1948, Haus und Schule.

Dillersberger, Josef, Lukas. I. Band: Maria. (177 S.) Salzburg 1947, Otto Müller. Geb. S 12.50

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

Dürer, Albrecht, Apocalipsis cum figuris. 16 Holzschnitte. Freiburg 1948, Christophorus-Verlag. DM 7.50

Eckhart, Meister, Ewige Geburt. (191 S.) Gütersloh 1948, Bertelsmann. Geb. DM 5.—

Feger, Petrus O.S.B., Wir wollen bauen. Christliche Lebensordnung. (155 S.) Beuron 1948, Beuroner Kunstverlag. Kart. DM 3.—

Fischer, Joseph, Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des hl. Augustinus. (362 S.) Heidelberg-Waibstadt 1948, Kemper.

Friedlaender, Ernst, Leitartikel 47. (194 S.) Hamburg 1948, Hans v. Hugo.

Gindele-Boegel, Maria, Krönung der Liebe. Gedichte der bräutlichen und mütterlichen Liebe. 18 Blatt geschriebene Gedichte. (Geschr. Alfred Riedel.) Freiburg i. Br. 1948, Christophorus-Verlag. DM 6.80

Gräf, Richard, Ja Vater. (294 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Verlag, vorm. Friedrich Pustet. Geb. DM 5.50

Grenzmann, Wilhelm, Gott und Mensch im jüngsten deutschen Roman. (61 S.) Bonn 1948, Borromäus-Verein.

Heinisch, Dr. Klaus J., Ursprung und Sinn der Geschichte. Versuch einer Wesensdeutung. (75 S.) Essen und Freiburg i. Br. 1948, Hans v. Chamier. Kart. DM 1.56

Hengstenberg, Dr. Hans Eduard, Die religiöse Situation des Soldaten im Kriege. (48 S.) Büren/Westfalen 1948, Hoheneck-Verlag. Brosch. DM 1.80

Herders Hauskalender 1949 für Zeit und Ewigkeit. (224 S.) Freiburg 1948, Herder. Brosch. DM 2.—

Hocke, Gustav René, Der tanzende Gott. Roman. (782 S.) München 1948, Nymphenburger Verlagshandlung. Kart. DM 14.50

Impekoven, Johannes, Die Unverheiratete im Lebenskampf. (120 S.) Lippstadt 1946, Lippia-Verlag.

— Drum prüfe, wer sich ewig bindet. Ratschläge und Hinweise für Brautleute. (62 S.) Lippstadt 1946, Lippia-Verlag.

Jungmann, Josef Andreas S. J., Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe. 1. u. 2. Band. (610 u. 615 S.) Wien 1948, Herder.

Klevinghaus, Johannes, Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur alttestamentlichen Offenbarung. (157 S.) Gütersloh 1948, Bertelsmann. Br. DM 10.—

Kologriwof, Iwan v., Von Hellas zum Mönchtum. Leben und Denken Konstantin Leontjews (1831—1891. (299 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Verlag, vorm. Friedrich Pustet. Geb. DM 9.—

Landgraf, Artur Michael, Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik. (143 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Verlag, vorm. Friedrich Pustet. Kart. DM 6.—

Lübeck, Konrad, Fuldaer Heilige. (239 S.) Fulda 1948, Parzeller. Brosch. DM 4.30

Martin, Alfred v., Nietzsche und Burckhardt. (300 S.) München 1947, Federmann (bisher Erasmus-Verlag). Brosch. DM 9.—

Martin, Alfred v., Geistige Wegbereiter des deutschen Zusammenbruchs. Hegel — Nietzsche — Spengler. (47 S.) Recklinghausen 1948, Ritter. Brosch. DM 1.20

Mauriac, François, Leid und Glück des Christen. (91 S.) Essen 1948, Dr. Hans v. Chamier. Geb. DM 3.40

Menn, Wilhelm, Die Ordnung Gottes und die Unordnung der Welt. Deutsche Beiträge zum Amsterdamer ökumenischen Gespräch 1948. Stuttgart und Tübingen 1948, Furche-Verlag.

„Merian". Städte und Landschaften. 1. Heft: Würzburg; 2. Heft: Lübeck; 3. Heft: Köln. (80, 95, 96 S.) Hamburg 1948, Hoffmann u. Campe.

Mühlmann, Wilhelm E., Geschichte der Anthropologie. (274 S.) Bonn 1948, Universitäts-Verlag.

Müller-Armack, Alfred, Das Jahrhundert ohne Gott. (211 S.) Münster 1948, Regensberg. Kart. DM 6.50

Müller, Michael, Vom Sinn des Alters. (119 S.) Münster 1948, Regensberg.

Müller, Alfred Dedo, Prometheus oder Christus. (71 S.) Leipzig 1948, Felix Meiner. Brosch. DM 3.50

Przywara, Erich, Nuptiae agni. Liturgie des Kirchenjahres. (340 S.) Nürnberg 1948, Glock u. Lutz.

Rahner, Karl S. J., Die Kirche der Sünder. (31 S.) Freiburg 1948, Herder. Brosch. DM —.80

Richter, Liselotte, Philosophie der Dichtkunst. Moses Mendelsohns Ästhetik. (58 S.) Berlin 1948, Chronos-Verlag.

Rintelen, Dr. F. J. v., Unsere geistige Lage im Lichte christlicher Kultur. (31 S.) Trier 1948, Cusamus-Verlag. Brosch. DM —.90

Runge, Kurt, Urheber- und Verlagsrecht. (320 S.) Bonn 1948, Dümmler. Brosch. DM 16.80

Schiel, Hubert, Johann Michael Sailer in Selbstzeugnissen, Gesprächen und Erinnerungen der Zeitgenossen. (772 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Verlag, vorm. Friedrich Pustet. Geb. DM 22.—

Schmaus, Michael, Von den letzten Dingen. (736 S.) Münster 1948, Regensberg. Kart. DM 14.50

Schmid, Karl Anton, Friedrich II. von Preußen. Versuch einer Umwertung. (212 S.) Westheim 1948, Gangolf Rost. Kart. DM 5.50

Schneider, Reinhold, Gnade der Zeit (Sonette). Acht Blätter (Geschrieben: Alfred Riedel). Freiburg 1948, Christophorus-Verlag. DM 3.20

Schomerus, Hans, Bindung und Freiheit in der Verkündigung. (31 S.) Stuttgart 1948, Evang. Verlagswerk. Brosch. DM 1.25

Schuh, Johann, Der Dichter und die Wirklichkeit. Novellen. (205 S.) Dietmannsried/Allgäu 1948, Walter Rau. Kart. DM 5.40. Geb. DM 6.—

Schweinsberg, Fritz, Singen und Sprechen im Gottesdienst. (38 S.) Heidelberg 1948, Kerle. Kart. DM —.70

— Vorlesen, Vortragen, Erzählen. (67 S.) Heidelberg 1948, Kerle. Kart. DM 1.50

Sander, Erich, Das Schicksal der Menschheit. (98 S.) Essen 1948, Dr. Hans v. Chamier. Kart. DM 2.60

Sealsfield, Charles, Nathan, der Squatter-Regulator. (267 S.) Nürnberg 1948, Verlag Hans Carl.

Sellmair, Josef, Weisheit unterwegs. Worte der Meister. (262 S.) Regensburg 1948, Gregorius-Verlag, vorm. Friedrich Pustet. Geb. DM 6.—

— Der Mensch in der Tragik. (306 S.) Krailling vor München 1948, Erich Wewel. Geb. DM 5.60

Simon, Gottfried, Die Welt des Islams und ihre Berührungen mit der Christenheit. (693 S.) Gütersloh 1948, Bertelsmann. Geb. DM 22.—

Speyer, Joseph, Venite Seorsum. Ewigkeitsgedanken für Priester und gebildete Laien. (113 S.) Würzburg 1948, Echter-Verlag. Geb. DM 2.10

Spülbeck, Otto, Der Christ und das Weltbild der modernen Naturwissenschaft. (135 S.) Berlin 1948, Morus-Verlag. Brosch. DM 5.50

Stifter, Adalbert, Kulturpolitische Aufsätze. (175 S.) Einsiedeln 1948, Benziger. Geb. Fr. 10.40, brosch. Fr. 7.50

Sträter, Paul, Maria in der Offenbarung. 1. u. 2. Band. (383 u. 359 S.) Paderborn 1947, Schöningh. Geh. je DM 10.—

Strobel, Ferdinand, Zur Jesuitenfrage in der Schweiz. Tatsachen und Überlegungen. (191 S.) Zürich 1948, NZN-Verlag.

Thomas a Kempis (Ausgabe J. M. Sailer), Nachfolge Christi. (367 S.) Kempen/Niederrhein 1947, Thomas-Verlag.

Valeske, Ulrich, Die Stunde ist da. Zum Gespräch zwischen den Konfessionen. (136 S.) Stuttgart 1948, Schwaben-Verlag.

Vogel, Prof. D. Heinrich, Freiheit und Reue. Das Evangelium und die Fliegen von Jean Paul Sartre. (36 S.) Berlin 1948, Haus und Schule.

Wackenroder, W. H., Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders. (207 S.) Kempen/Niederrhein 1948, Thomas-Verlag.

Wallau, R. H., Die Musik in ihrer Gottesbeziehung. (137 S.) Gütersloh 1948, Bertelsmann. Geb. DM 4.80

Wenzl, Prof. Dr. Alois, Nietzsche. Versuchung und Verhängnis. (36 S.) Recklinghausen 1948, Ritter. Brosch. DM 1.20

Wibbelt, Augustin, Mäten-Gaitlink. Gedichte in Münsterländer Mundart (278 S.) Essen 1948, Fredebeul u. Koenen. Geb. DM 7.20

Wolpert, Leo, Kind und Himmelreich. Ein Beispielbuch. (231 S.) Würzburg 1948, Echter-Verlag. Geb. DM 5.40

Unsere Neuerscheinungen Herbst 1948

ANKE EHLERS
Immer rundet sich das Jahr
Erzählung / 248 S. / Pappband etwa 6,40 DM

MAURICE ROELANTS
Abschied von Ariel
Aus dem Flämischen von Heinz Graef
Erzählung / 60 S. / Pappband etwa 3,80 DM.

HEINZ STOLZ
Sieben Malerpoeten
190 S. / mit Bildtafeln / 5,60 DM

EGON VIETTA
Mediterranea
Anmutungen und Schilderungen aus dem Mittelmeerraum
192 S. / mit Bildtafeln / Pappband etwa 7,80 DM

LIONARDO DA VINCI
Der Paragone
Wettstreit der Künste
Freie Fassung von Peter Mennicken
Bibliophile Ausgabe / 32 S. / brosch. etwa 2,40 DM

MARIA SCHLÜTER-HERMKES
Europäische Gestalten
Lebensbilder aus dem christlichen Abendland
304 S. / Pappband etwa 7,80 DM

FRANCIS JAMMES
Elegien
Zweisprachig / aus dem Französischen von Joachim Huppelsberg
112 S. / Pappband etwa 6,80 DM

GÖRGE SPERVOGEL
Graue Segel
Träume, Taten und Tod des Schiffsjungen
226 S. / Pappband etwa 6,— DM

GÖRGE SPERVOGEL
Der Hechtkönig
und andere Erzählungen
Mit einem Nachwort von Bastian Müller
200 S. / Pappband etwa 6,— DM

E. MOBERLY BELL
Octavia Hill
Ein Lebensbild
328 S. / mit 3 Bildtafeln / kart. etwa 8,— DM

Laßt uns Menschen sein
Das humanistische Leitbild in der deutschen Literatur der Goethezeit
Eine Anthologie von Karl Thieme
256 S. / Pappband 4,80 DM

Neuer Band der „Zwei-Mark-Reihe"

Erzähler der Zeit
24 Erzählungen zeitgenössischer Autoren
Herausgegeben von Franz A. Hoyer
Etwa 250 S. / kartoniert 2,— DM

Neuer Band der Reihe „Das Unvergängliche"

Erasmus von Rotterdam
Auswahl von seinen Schriften
Übertragen und eingeleitet von Anton Gail
Etwa 680 S. / Halbleinen etwa 10,50 DM

Kunstschriften

HANS PETERS
Der Dom zu Köln
Aufnahmen von K. H. Schmölz
Großer Tafelband / Halbleinen 20,— DM

PAUL CLEMEN
Gesammelte Aufsätze
Herausgegeben von Heinrich Lützeler
Großoktav / 300 S. / Halbleinen 12,50 DM

GUSTAV HAGEMANN
Geheimnis des Hohen Nordens
96 S. / davon 64 Bildtafeln / Halbleinen etwa 11,— DM

HANS PETERS
Carl Barth
Mit 33 ganzs. Abb. / Pappband 6,40 DM

PAUL WEMBER
Heinrich Nauen
Mit 33 ganzs. Abb. / Pappband 6,40 DM

ERNST JOHANN
Der Bildhauer Kurt Schwippert
Mit 24 ganzs. Abb. / Pappband 5,80 DM

Bücherei der Jugend

MARGIT PETERMANN
Vom lieben Leben
Pappband 5,20 DM

KONRAD HEINRICH SIMONS
Drei gehen durch die Nacht
Mit mehrfarbigem Schutzumschlag 4,80 DM

RUDOLF PREDEEK
Das große Erleben
Mit mehrfarbigem Schutzumschlag 4,80 DM

WILHELM STAMMKÖTTER
Auf geraden hellen Wegen
Mit mehrfarbigem Schutzumschlag 4,80 DM

FRITZ NÖLLE
Kasperle und Tausendschön
Mit farbigen Illustrationen / Halbl. etwa 5,40 DM

OTTO THISSEN
Die Heinzelmännchen
Farbig illustriert / Halbleinen etwa 5,40 DM

HERBERT POTHORN
Der Kinderbaum
Illustrierte Erzählung / Halbleinen 3,20 DM

Fordern Sie unsere Prospekte an

VERLAG SCHWANN DÜSSELDORF

Die Liturgie missionarisch gesehen

Von KLEMENS TILMANN

Wer Menschen über Liturgie sprechen hört, kann oft feststellen, daß die einzelnen ihr Gesprächsthema von ganz verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten. Der eine sieht dabei vor allem die liturgischen Vorschriften. Er interessiert sich dafür, was beim Gottesdienst vorgeschrieben oder verboten ist. Liturgische Fragen sind für ihn die Fragen nach der richtigen Erfüllung der Rubriken. Ein anderer denkt bei dem Wort Liturgie an die Schönheit und Erhabenheit der sichtbaren Handlungen und der Gesänge, an die einzigartige Verkörperung betenden Geistes. Ein Dritter betrachtet die Liturgie als die große Gottesverherrlichung; er ist gefesselt von dem Geist der betenden Kirche und den heiligen Mysterien, die die Kirche vor Gottes Angesicht vollzieht.

Neben diesen verschiedenen Seiten der Liturgie wird eine andere verhältnismäßig wenig beachtet, obwohl sie, wie schon das Wort Liturgie erkennen läßt, wesentlich zur Liturgie gehört und bei ihrem Werden entsprechend mitgewirkt hat. Es ist ihre Bedeutung für das Volk, ihre seelsorgliche, menschenformende Seite. Es ist ihre Macht und Möglichkeit, den konkreten Menschen unserer Zeit den Glauben zu offenbaren, immer tiefer in die Wirklichkeiten des Glaubens hineinzuziehen, zu seiner Verwirklichung zu führen, die Liebe zu entflammen, in Gemeinsamkeit christliches Leben zu vollziehen und zu verwirklichen, kurz ihre missionarische Kraft im weitesten Sinn. Diese Seite zu betrachten ist durch die gegenwärtige seelsorgliche Lage in besonderer Weise nahegelegt. Ihr dienen die folgenden Ausführungen.

Die Kirche hat, solange sie auf Erden pilgert, die Aufgabe, die Menschen zu Gott zu rufen und sie in die Welt Gottes und seines Heilswerkes immer tiefer hineinzuführen. Vor solcher missionarischen Aufgabe steht die Kirche auch in geschlossen katholischen Ländern und Zeiten. Denn immer ist ihr das Ziel gegeben, das sie nie ganz erfüllen kann, ihre Glieder zur Heiligkeit zu führen und „jeden in Christus zur Vollendung zu bringen“ (Kol 1, 28).

Heute aber steht die Kirche, zumal in Deutschland, vor außerordentlichen missionarischen Aufgaben. Sie soll die Jugend zu lebendigen Christen erziehen, die Masse der Arbeiterschaft für Christus gewinnen. Sie muß in der Diaspora die Versinkenden retten, den Flüchtlingen im Gottesdienst eine heilige Heimat geben und die übrigen in die Welt des

Glaubens hineinholen. Wo noch ziemlich geschlossenes katholisches Volk ist, muß sie aus Formalismus, Gewohnheit oder Erstarrung heraus zu bewußtem und lebendigem Glaubensleben führen, das wissend und auf persönlicher Entscheidung beruhend die Kraft hat, in dem Wirrsal der Zeit standzuhalten und es zu bewältigen. Ja, in jeder Gemeinde steht die Kirche vor der Aufgabe, Menschen zu Christus zu führen, Glaube und Liebe zu wecken, Abständige zu gewinnen, die Masse des Volkes innerlich zu formen und jeden einzelnen zu der ihm möglichen Höhe christlichen Lebens zu führen. Selbst der Unterricht bei den Kindern hat heute, über die Wissensvermittlung weit hinausgehend, eine missionarische und lebenformende Aufgabe.

Ein wichtiges Mittel dieses missionarischen Willens ist die Volksmission. Aber ist sie das einzige?

Die Volksmission als außerordentliche Seelsorgshilfe will wie jede andere missionierende Tätigkeit eine Wirkung erzielen, die nach drei Richtungen geht: Sie will eine Massenwirkung; denn alle Menschen sind zum Himmel berufen. Darum sucht die Volksmission möglichst alle Glieder der Gemeinde zu erfassen. Sie will eine Tiefenwirkung, darum will sie zu innerer Umkehr, zu neuer Gottes- und Christusverbundenheit führen und das christliche Leben in seinen innersten Wurzeln erneuern. Sie will schließlich eine Dauerwirkung; darum wird das Missionskreuz errichtet, wird Missionserneuerung gehalten, und der Pfarrer wird zu erhalten suchen, was an neuem Guten während der Volksmission geworden ist.

Der Seelsorger schätzt die religiösen Werte solcher Erneuerung gewiß nicht gering ein, aber er weiß, daß diese dreifache Wirkung durch die acht Tage einer Volksmission nur in sehr beschränktem Maße erreicht werden kann. Das liegt in ihrem Wesen: ihrer kurzen Dauer, ihrer Seltenheit und in dem Primat des Wortes. Anders wird ein Kind in einer guten Familie geformt: Es steht unter einem ständigen, gleichmäßigen Einfluß; es hört nicht nur das Gute, sondern sieht es und tut es gemeinsam mit den andern. Die Wahrheit und das Gute erlebt es und verwirklicht es immer wieder. Beides ist greifbar, sichtbar und ständig um das Kind und wird von ihm selbst mitverwirklicht.

Wäre es nicht ein Ideal, wenn dasselbe auch in der Pfarrgemeinde geschehen könnte? Daß z. B. nicht nur einmal bei der Volksmission über das Gebet gepredigt würde, sondern die Gemeinde es praktisch lernte und nicht nur einmal, sondern die Übung ständig beibehalten würde? Oder daß Christus als der Erlöser und Mittler zum Vater nicht nur einmal geschildert würde, sondern diese Wahrheit ständig da wäre, erlebt würde und ihr entsprechend gehandelt würde? Wenn die Gehorsamshingabe an Gott nicht nur in einer Erschütterung nach der Missionspredigt vollzogen, sondern in einem sichtbaren Zeichen und einem

selbstvollbrachten Tun lebendig vor Augen treten und vollzogen würde? Wenn ein ständiges Hören, Sehen, Handeln, Beten und Vollziehen aus dem Geiste der Volksmission geschähe? Dann würde nicht alles so schnell verfliegen und vergessen sein. Dann hätte der nacharbeitende Pfarrer ständig Anknüpfungspunkte. Dann würde sich alles Wort verleiblichen und eine neue lebendurchdringende Kraft erhalten.

Wir haben ein solches ideales Mittel ständiger Missionserneuerung. Es ist unsere Liturgie.

Wie der Liturgie tatsächlich das seelsorgliche Element der Menschenführung und -formung und der Missionierung innewohnt und somit zur Bewältigung unserer gewaltigen Missionsaufgabe bereitsteht, sei an drei konkreten Beispielen gezeigt.

1. Das erste Beispiel erschloß sich dem Verfasser in der Jugendseelsorge. Beim Unterricht in den Volksschulklassen einer Pfarrei merkte ich, wie wenig bei den Kindern während des Betens innerlich vorging. Sie waren ungesammelt und ungeübt im Sprechen mit Gott. Daher überlegte ich, wann die Kinder wohl einmal ganz persönlich mit Gott sprächen. In der Schule kaum. Das Morgen- und Abendgebet war meist das Aufsagen einer Formel. Der Kindergottesdienst war stramm und wohlgeordnet, führte aber auch nicht zur Innerlichkeit. Anderseits mußten die Kinder einmal erfahren, wie das ist, wenn man mit Gott spricht und wie man das macht; zumal sollten das die gut veranlagten Kinder, die sich hierin entwickeln konnten, einmal kennenlernen. Zu diesem Zweck wurden die eifrigeren Kinder eines Tages in die Kirche bestellt. Ein biblisches Bild nach Fugel diente der Betrachtung. Alles wurde im einzelnen angeschaut, nacherlebt, betrachtet. Dann sollte die Antwort der Kinder kommen. Sie sollten beten. Dafür schien mir folgende Form die beste: 1. Ich gab ihnen das Thema an, z. B.: Nun wollen wir dem Heiland danken, wie der Kranke auf dem Bilde es tut. 2. Ich nannte den Stoff zum Thema: Wir überlegten, für was wir danken könnten. 3. Die Kinder knieten nieder und beteten nun persönlich. 4. Ich faßte das stille Gebet mit einigen vorgebeteten Sätzen zusammen. Dann gab ich ein neues Thema, neuen Stoff dafür, und das Ganze wiederholte ich so mehrfach.

Diese Methode, die rein von der Absicht der Gebetserziehung herkam, erkannte ich später in der ursprünglichen Form der Karfreitagsbitten wieder. Da gibt zunächst der Priester das Thema an: „Laßt uns beten für die heilige Kirche Gottes." Dann nennt er den Stoff: „Daß Gott der Herr ihr auf dem ganzen Erdkreis den Frieden schenke" usw. Darauf folgt das „Flectamus genua". Hier kniete früher die ganze Gemeinde zu stillem persönlichem Gebet nieder und verharrte darin, bis das „Levate" erklang und der Priester die persönlichen Gebete zusammenfaßte mit

dem vorgesungenen Gebet, das ja wegen seines zusammenfassenden Charakters den Namen „Collecta“ hat.

Das ist überraschend! Eine Gebetsübung, die zur Anleitung eines fruchtbaren Gebetsvollzuges überlegt war, deckt sich mit einer zentralen Gebetsform der Liturgie, die früher nicht nur auf den Karfreitag beschränkt war. So führte die Kirche ihre Gläubigen durch ihren Gottesdienst zum Gebet. Hier zeigt sich, welche seelsorglichen Möglichkeiten in der Liturgie schlummern.

2. Es ist eine seelsorgliche Aufgabe des Priesters, die Gläubigen zu lehren, daß nicht nur der Priester das Meßopfer feiert, sondern die Gläubigen insgesamt mit dem Priester es darbringen. Dieses Darbringen des Opfers ist sogar der Hauptsinn des Meßbesuches am Sonntag. Diese Wahrheit wird aber kaum in den Geist und das Gebetsleben der Christen eindringen, wenn sie nur gelegentlich gepredigt wird, aber nichts davon beim Gottesdienst wahrzunehmen ist. Der konkrete Gottesdienst ist wie eine ständige Verkündigung, die auf die Dauer stärker wirkt als das einmalige Predigen. Wollen wir diese Wahrheit so verkünden, daß sie wirklich ins Leben eingeht, daß eine Massen-, Tiefen- und Dauerwirkung entsteht, so muß sie sichtbar dargestellt werden. Darum verweist die Enzyklika „Mediator Dei“ dort, wo sie über die Teilnahme der Gläubigen am Opfer spricht, auf die sichtbare Darstellung dieser Wahrheit, auf den Opfergang, indem sie spricht: „Sodann bringen die Gläubigen manchmal — und das geschah in früheren Zeiten häufiger — den Dienern des Altares Brot und Wein, damit sie zum Leib und Blut Christi werden.“

Um uns die seelsorgliche Wirkung des Opferganges vorzustellen, übersetzen wir ihn einmal in eine Form, wie sie heute möglich ist und geschieht: Am Eingang der Kirche steht ein weißgedeckter Tisch mit einem Ziborium, daneben eine Schale mit Hostien und einem flachen Löffel. Wer zur Kommunion gehen will, legt beim Eintritt in die Kirche eine Hostie als Opfergabe in den Speisekelch. Nach dem Credo gehen die Ministranten durch den Mittelgang der Kirche und bringen in feierlichem Zuge die Opfergabe der Gläubigen als Sinnbild der sich opfernden Gemeinde zum Altar. Das sehen alle, das verstehen nach einer einführenden Predigt alle, das ist jeden Sonntag gegenwärtig. Hier ist eine Verkörperung des Herzensopfers geschehen und eine ständige Erinnerung und Mahnung zur Innerlichkeit und persönlichen Hingabe an Gott gegeben. Diese ständige Aussage im Zeichen, das erklärt ist und durch gelegentliche Hinweise wieder ins Bewußtsein gerufen wird, kann durch keine einzelne Predigt oder andere Mittel ersetzt werden. Ein solcher Opfergang übt, wenn den Gläubigen das Verständnis dafür erschlossen wird, eine ständige missionarische Wirkung aus.

3. Die volle missionarische Kraft, die der Liturgie innewohnt, sehen wir aber erst dann, wenn wir uns eine Meßfeier und ihre Elemente in alter Zeit ins Gedächtnis rufen. Das Volk stand nicht gleichsam in der Vorhalle des Heiligtums als ferner Zuschauer des Gottesdienstes, sondern mitten darin, erfaßt von dem lebendigen Geschehen. So stand es — das ist das erste Element der Lebensbildung — in einer ständigen Gebetsschule mit vielfachen Formen. Die eine Form ist das gemeinsame Beten oder Singen. So erscholl das Gloria, das Sanctus usw. Dann gab es das persönliche stille Gebet nach der Gebetsaufforderung: „Oremus" oder an den ernsten Tagen nach dem: „Flectamus genua". Eine dritte Form war das laute Vorgebet des Priesters: Z. B. die Oration, die Präfation und der Kanon. Diese erklangen in der Muttersprache und konnten von jedem leicht mitvollzogen werden. Schließlich ertönten die meditierenden Gesänge zu den vier Zügen: Dem Einzug, dem Zug zum Evangelium, dem Opfergang und dem Kommuniongang, diese ausdeutend und zu stillem Mitgehen und Sinnen einladend. Nehmen wir noch die Wechselgesänge hinzu, wie sie in der Anfangslitanei gegeben waren, deren Rest wir noch im Kyrie haben, und das Gläubigengebet, in dem die besonderen Anliegen des Volkes laut wurden, so haben wir hier eine Gottesdienstgestalt, die mit ihrer Echtheit, ihrer Vielfalt, ihrer Schönheit und ihrer Heiligkeit die Menschen aufs tiefste formen mußte. Das zweite Element ist die Verkündigung des Wortes Gottes in den vorgetragenen Lesungen der Heiligen Schrift und der Homilie. Das dritte Element ist das zugleich aszetische und symbolische im Opfergang, der darüber hinaus der praktischen Caritas diente. All das wurde ergriffen, überhöht, verklärt und von Gott vollendet in dem eucharistischen Opfer und Mahl, das nun als viertes Element folgte, in das die Gläubigen ebenfalls hineingezogen wurden durch die Anrufungen vor dem eucharistischen Hochgebet, durch das Amen vor dem Pater noster, das Agnus Dei und vor allem durch den Empfang der himmlischen Speise. Durch alle diese Elemente war die Sonntagsmesse gleichsam der totale Lebensakt der Gemeinde, in der alles Wesentliche verwirklicht wurde und die jeden Gläubigen in die grundlegenden Akte und Haltungen hineinzog, sie darin formte und heiligte. So ist Liturgie zugleich Mittel und Ziel, denn Ziel der Seelsorge ist die lebendige Hingabe des Menschen in Christus an Gott in Glaube und Liebe. Gerade das aber vollzieht die betende Gemeinde in der Sonntagsliturgie.

Wenn man einerseits die seelsorgliche Notlage der Gegenwart sieht, die alle Möglichkeiten der Missionierung anfordert, und anderseits erkennt, was in der Liturgie für die Bewältignug der Seelsorgsaufgaben ungenützt bereit liegt, so drängt sich einem die Frage auf, wie es kommt, daß diese Möglichkeiten in so verhältnismäßig geringem Ausmaße ge-

braucht werden. Es lohnt sich, den vielfältigen Gründen nachzugehen, die uns diese merkwürdige Lage in der Seelsorge verstehen lassen.

1. Die Seelsorger der letzten Jahrhunderte haben natürlich so gut wie wir gewußt, daß die Predigt für die Missionierung des Volkes nicht genügt, sondern daß dazu gemeinsames Tun, sichtbare Handlung, Verwirklichung in ergreifender Feier treten muß. Aber dafür bot die Liturgie nicht die rechte Möglichkeit. Diese war für sie ein unantastbares, in seinem Sinn oft verschlossenes Heiligtum, das in allen seinen Teilen gleichsam ex opere operato wirkte, dem man ehrfurchtsvoll zuschaute oder das man, wenn man Priester war, nach überkommener und genau festgelegter Weise vollzog, ohne zu fragen, warum die Handlung so und nicht anders festgelegt sei. Die Liturgie war ein verschlossener Schrein, der das Heiligtum barg, den man zwar unter das Volk stellte, aber nicht öffnete. Es war, um in einem andern Bild zu sprechen, so ähnlich wie bei einem Zuschauer, der gestellte lebende Bilder auf der Bühne sieht und sich an den Bildern freut, ohne auf den Gedanken zu kommen oder den Wunsch zu haben, diese Personen müßten sich nun bewegen und es müßte aus dem Bilde ein Schauspiel werden.

Die sichtbare, das Volk ergreifende Handlung, die Gottesdienstgestaltung, in der das Volk zu Hause sein und mitleben könnte, wurde darum neben die Liturgie gestellt. Noch heute kommt es vor, daß die Karfreitagsliturgie in einer leeren Kirche am Seitenaltar gehalten wird, während eine Stunde später die Kirche gedrängt voll ist, wenn die Figur des verstorbenen Herrn durch die Kirche getragen wird, begleitet von Kindern, die die Leidenswerkzeuge tragen, um dann unter dem Altar ins Grab gelegt zu werden. Maiandacht und sakramentale Prozession, Auferstehungsfeier und Orchesterhochamt sind Beispiele dafür, wie das religiöse Lebensgefühl, das in die Liturgie keinen Zulaß erhielt, seine eigene Form schuf.

2. In die Haltung, die in der Liturgie ein fertiges, verschlossenes, unantastbares Heiligtum sieht, das man ehrfürchtig und von fern stehend betrachtet, ohne den Sinn seiner einzelnen Züge zu erkennen, ist nun in den letzten Jahrzehnten ein geistiger Prozeß von noch nicht abzusehender Wirkung eingebrochen. Man fragt nach dem Sinn des liturgischen Geschehens. Man erforscht das Werden der Liturgie bis zur gegenwärtigen Form. Man klopft an das Heiligtum, und der Schatzkasten öffnet sich und zeigt seinen Reichtum. Man spricht die „lebendigen Bilder" an, und sie regen sich und antworten. Die Liturgie beginnt ihren Sinn und ihr inneres Leben zu offenbaren. Und mit dem Begreifen des Sinnes drängt es die Gläubigen, die Liturgie sinngemäß zu vollziehen. Sie wollen nicht nur von außen zuschauen, sondern innerlich mitfeiern. Noch mehr, sie wollen nicht nur im Geiste oder durch das Hilfsmittel des

Schott mitbeten, sondern sie wollen real mitsprechen, mithandeln. Sie wollen sinnvoll handelndes Glied in einer gemeinsamen Feier sein und werden dazu von der kirchlichen Leitung gerufen.

Der Prozeß der Bewußtwerdung des Sinnes der liturgischen Handlung verläuft nun aber nicht in einer geraden Frontlinie, sondern mit zahlreichen Vorwölbungen und Einbuchtungen, die durch die Verschiedenheit der Personen oder Gemeinden oder durch die Verschiedenheit der liturgischen Handlungen bedingt sind. Einige Beispiele mögen das zeigen.

Die Antworten bei der heiligen Messe können vom Ministranten oder vom Chor gegeben werden. Geschieht dies, so genügt man den Rubriken. Heute aber ist es weitgehend ins Bewußtsein gedrungen, daß dies eine Ersatzform ist und daß eigentlich das Volk die Antwort geben muß. Diese Forderung nach der sinngemäßen Erfüllung dieser Handlung fordern Pius XI. und Pius XII. in ihren Liturgie-Enzykliken.

Ein Gegenbeispiel, bei dem nämlich die Bewußtwerdung noch nicht begonnen hat, ist der Beginn der stillen Messe. Wenn der Priester den Kelch auf den Altar stellt, das Buch aufschlägt und zum Staffelgebet herabsteigt, so wird den allermeisten dabei nichts als störend erscheinen. Sie vollziehen in ihrem Bewußtsein das Stehen an den Stufen des Altares nicht als eine Haltung, die nicht wagt, ins Heiligtum einzugehen. Wem aber die Stellung beim Staffelgebet ein bewußter Ausdruck der Ehrfurcht ist, den stört es, wenn er schon vorher zum Altar hinaufsteigen muß, um dort den Kelch hinzustellen. Denn dadurch zerstört er den Symbolwert der Haltung beim Staffelgebet. Er empfindet, daß er hier ähnlich handeln muß wie ein Fremder, der mit seinem Koffer in eine Stube tritt, den Koffer darin abstellt, hinausgeht und, wie es sich gehört, von außen anklopft und das „Herein" abwartet. Daß solches Empfinden richtig ist, zeigt ein Blick auf das Hochamt, bei dem der Kelch schon vor dem Einzug auf dem Altar steht, oder gar auf das Levitenamt, bei dem der Kelch erst nach der Vormesse dorthin gebracht wird, die Haltung des Staffelgebets also nicht in ihrem Sinn beeinträchtigt wird. Dies wäre ein Punkt, wo die Linie der Bewußtwerdung noch weit nachhängt.

Zwischen beiden Beispielen steht, wenn wir die Verbreitung der Bewußtwerdung betrachten, als weiteres Beispiel der Brauch, ein deutsches Lied während des stillen Evangeliums zu singen. Die einen finden es noch selbstverständlich, daß man während einer Stillmesse gleichmäßig zu den verschiedenartigen Teilen Lieder singt, die zu diesen Teilen passen. Andere fordern, daß beim Evangelium eben das Evangelium von einem Vorbeter vorgelesen wird. Sie würden gegenüber den ersten, um ihnen die Schiefheit ihrer Auffassung zum Bewußtsein zu bringen, vielleicht folgenden Vergleich gebrauchen: In einer Familie wird der Geburtstag eines Sohnes gefeiert, der nach Amerika ausgewandert ist. Man sitzt an der Familientafel. Nun kommt der feierliche Augenblick, wo

der Vater den Brief des Sohnes aus der Tasche holt, um ihn vorzulesen. Er sagt den Kindern: Hört zu! Dann aber liest er ihn leise und in englischer Sprache vor, während gleichzeitig das Radio angestellt wird, so daß man vom Vorlesen nichts hören kann. — Wem der Widerspruch des genannten gottesdienstlichen Verhaltens nicht zum Bewußtsein gekommen war, wird über den Vergleich vielleicht zuerst empört sein. Er wird aber, wenn er ehrlich ist, bald erkennen, daß hier etwas richtig empfunden ist. Er wird auch sehen, wieviel Ehrfurcht vor dem heiligen Gottesdienst der Kirche in dem Suchen nach einer nicht nur den Vorschriften genügenden, sondern sinngemäßen Erfüllung der liturgischen Handlungen liegt.

Ein letztes Beispiel sei das Credo der Orchestermesse. Die einen sind nach einer Meßfeier, die durch Chorgesang und instrumentale Musik verschönt ist, über die wunderbare Kunst begeistert und werden, wenn sie gefragt werden, nach dem Gottesdienst sagen, es sei sehr schön gewesen. Wem aber der liturgische Vorgang des Credo in der Messe zum Bewußtsein gekommen ist, wird über diese Gestaltung nicht ganz glücklich sein und vielleicht wieder mit einem Vergleich antworten. Er verweist auf die Erwachsenentaufe. Dort wird der Täufling gefragt: „Widersagst du dem Teufel?“ Darauf gibt es keine sachlich bessere Form der Antwort, als wenn der Täufling spricht: „Ich widersage!“ Nun könnte einer kommen und sagen, das sei nicht feierlich genug, und machte es nun so: Der Täufling sagt gar nichts, während ein Chor mit Orchester in feierlichen Melodien singt: „Ich widersage“. Durch diesen Vergleich wäre ausgedrückt: Die Funktion, daß die Gemeinde selbst den Glauben vor Gott bekennt und dieses Bekenntnis bewußt versteht, läßt sich durch keine noch so schöne und kulturell hochstehende Handlung ersetzen. Auch hier ist bei einem Stück der Liturgie zum Bewußtsein gekommen, was dieser Teil eigentlich ist und zu bedeuten hat. Die Erfassung seines Sinnes drängt zur sinngemäßen Erfüllung.

Bevor wir sehen, wie dieser geistige Prozeß von der Enzyklika „Mediator Dei“ aufgegriffen und vorwärtsgetragen wird, gilt es, einen zweiten Prozeß im Leben der Kirche zu beobachten.

3. Während ursprünglich das Volk, wie oben bei der Darstellung der Sonntagsmesse geschildert, lebendig und mitwirkend im Geschehen des liturgischen Gottesdienstes stand, rückte es etwa vom 9. Jahrhundert an immer mehr aus dem Heiligtum heraus. Es stand gleichsam in der Vorhalle des Domes der Liturgie und nahm von fern in stiller Ehrfurcht an dem heiligen Geschehnis teil. Die Meßfeier war nicht mehr eine Lebensschule des Volkes. Sie übte auf diese Weise wenig missionarische Kraft aus. Das Volk war darin nicht heimisch und nicht verwurzelt. So versteht man, wie in der Reformation der Verlust der Meßfeier von den betroffenen Volksteilen recht rasch verschmerzt wurde. Auch als später

die Reformatoren ihren Gläubigen Raum und Stimme im Gottesdienst gaben und mit neuen Kirchenliedern den neuen Glauben in die Herzen sangen, trat in der Stellung des katholischen Volkes in der Liturgie keine Änderung ein. Selbst die Übersetzung des Meßbuches in die Muttersprache war unter Bann verboten, ein Verbot, das noch im Jahre 1855 wiederholt wurde. Man empfand dies als Entweihung. Das Erwachen der Arbeiterschaft zum Selbstbewußtsein und zur politischen Mündigkeit führte zu keiner erkennbaren Änderung in dieser Frage, bis, vom Wehen des Heiligen Geistes begleitet, langsam eine geistige Bewegung einsetzte, die dem Volke die Liturgie zu öffnen begann. Das Werk Guérangers, die Herausgabe des Schott-Volksmeßbuches, die Liturgie- und Kommuniondekrete Pius' X. kündigten eine Wende an. Die Liturgie erschloß sich, und das Volk begann, in den Raum der Liturgie einzutreten. Die liturgische Bewegung entstand. Es wurden Ritualien genehmigt, in denen bei bestimmten Gebeten die Muttersprache verwendet ist, so daß neben dem Latein die Sprache des Volkes als liturgische Sprache in einem umgrenzten Raum anerkannt wurde. Papst Pius XI., der die Katholische Aktion proklamierte und den mündigen Laien zur aktiven Teilnahme an den apostolischen Aufgaben der Kirche berief, schrieb in seiner Liturgie-Enzyklika: „Es ist in der Tat dringend vonnöten, daß die Gläubigen nicht wie fremde und stumme Zuschauer, sondern als zuinnerst von der Schönheit der Liturgie Ergriffene den heiligen Zeremonien folgen und ihre Stimme mit denen des Priesters und des Chores im Wechselgesang erheben. Glückt dies, so wird es nicht mehr vorkommen, daß das Volk entweder gar nicht oder nur mit schwachem, unterdrücktem Gemurmel bei den liturgischen oder in der Muttersprache verrichteten Gemeinschaftsgebeten antwortet". Hier ist nicht nur erlaubt, hier ist gefordert, daß das Volk in das Heiligtum der Liturgie eintritt und sie in seiner Weise mitträgt.

4. Was Pius XI. begonnen hat, brachte Pius XII. zum vollen Durchbruch. Die Liturgie soll erschlossen, ihre missionarische Möglichkeiten sollen voll ausgenutzt werden. Immer wieder weist der Papst in seiner Liturgie-Enzyklika darauf hin, daß die Gläubigen an der Liturgie wahrhaft teilnehmen sollen. Sie bringen ja das eucharistische Opfer mit dar, wie es der Kanon der Messe ausspricht. Es werden jene gelobt, die den Gläubigen das Meßbuch in die Hand geben und „die sich darum bemühen, daß die Liturgie auch nach außen eine Handlung werde, an der tatsächlich die Umstehenden teilnehmen". „Das christliche Volk nehme derart lebendigen Anteil an der Liturgie, daß diese wirklich zu einer heiligen Handlung werde, bei der vor allem der Seelsorgspriester in der Pfarrei mit der Schar der Gläubigen vereint dem ewigen Gott die gebührende Huldigung darbringt." Der Opfergang mit Brot und Wein wird bei der Teilnahme der Gläubigen am Opfer genannt. Gelobt werden die, „welche

die im gleichen Opfer, dem sie beiwohnen, konsekrierten Hostien empfangen". Über die Sprache des Volkes heißt es: „In nicht wenigen kirchlichen Handlungen kann die Verwendung der Landessprache beim Volke sehr nützlich sein".

Wie deutlich wird die missionarische Aufgabe der Liturgie gesehen, wenn es heißt: „Damit aber das christliche Volk in immer reicherem Maße dieser übernatürlichen Gabe teilhaftig werden könne, so belehrt es sorgfältig über die in der Liturgie verborgenen Schätze der Frömmigkeit!" Dieser Aufgabe sollen auch die „rituellen Vorschriften und Normen" dienen. „Diese haben vor allem den Zweck, die Frömmigkeit der Christen und ihre innige Verbindung mit Christus sowie dessen sichtbarem Vertreter zu nähren und zu fördern, ferner jene Gesinnungen und Seelenhaltungen anzuregen, durch die wir dem Hohenpriester des Neuen Bundes angeglichen werden sollen. Sie zeigen auch nach außen, daß das Opfer, da es vom Mittler zwischen Gott und den Menschen dargebracht wird, seiner Natur nach als Werk des ganzen mystischen Leibes Christi anzusehen ist." Der Hauptzweck der Rubriken ist also die Förderung der Frömmigkeit und Christusverbundenheit der Gläubigen. Welch eine Wende im Denken! Welche Konsequenzen hat dieses Wort!

Wurde schon durch die neue lateinische Psalmenübersetzung der Grundsatz durchgeführt, daß der fromme und fruchtbare Vollzug des liturgischen Betens höher zu bewerten ist als das Aufrechterhalten einer tausendjährigen Tradition um jeden Preis, so ist hier das Prinzip, das die Frömmigkeit an die erste Stelle rückt, direkt ausgesprochen. Weiter: Sagt schon das Wort vom „Liturgischen Apostolat", welche Wende mit der neuen Enzyklika in der Betrachtung der Liturgie gegeben ist, so wird mit dem Wunsche, daß jede Diözese einen Rat zur Förderung des liturgischen Apostolats errichte, das Anliegen in hohem Maße vorangetrieben, die in der Liturgie liegenden apostolischen und missionarischen Möglichkeiten in voller Breite zu entfalten. Nicht in falscher Weise; darum wird an vielen Stellen vor Fehlern gewarnt. Nicht einseitig; darum werden die anderen Formen der Frömmigkeit hervorgehoben. Nicht im Vorauseilen einzelner, sonst zerreißt die Frontlinie der geistigen Bewegung; die Schwerfälligeren müssen Zeit haben, nachzukommen. Aber in voller Breite soll die liturgische Arbeit vorwärtsgetragen werden. „Mit ganzem Eifer bewirkt, daß die Gläubigen allüberall in Scharen zu den Kirchen und Altären eilen, um als lebendige, mit ihrem göttlichen Haupt verbundene Glieder durch die Gnade der Sakramente erneuert zu werden, zusammen mit Ihm und durch Ihn das hochheilige Opfer zu feiern und dem ewigen Vater den schuldigen Lobpreis darzubringen."[1]

[1] Ein zweiter Teil wird die Schwierigkeiten der Verwirklichung und die Wege zu ihrer Überwindung behandeln.

Das Verhalten der Unternehmer im Dritten Reich

Moraltheologisches Gutachten

Von MAX PRIBILLA S. J.

Vorbemerkung. Am 27. August 1947 begann in Nürnberg vor dem amerikanischen Militärgericht VI (Fall Nr. 6) die Hauptverhandlung im Prozeß gegen 23 führende Persönlichkeiten, vor allem die Vorstandsmitglieder, des riesigen deutschen Industrie-Unternehmens I. G. Farben. Die Anklagepunkte betrafen besonders die Beteiligung an der Vorbereitung von Angriffskriegen und Verbrechen gegen die Menschlichkeit. Im Verlauf des langwierigen Prozesses ergaben sich auch Fragen, die den juristischen Rahmen sprengten und moraltheologischer bezw. rechtsphilosophischer Natur waren. Dieser Umstand bot dem Professor der Rechte an der Universität Heidelberg, Dr. Eduard Wahl, der den Verteidigern als Berater in internationalen Rechtsfragen beigegeben war, und Rechtsanwalt Dr. Hellmuth Dix, dem Verteidiger des für allgemeine Sozialfragen zuständigen Hauptbetriebsführers der I. G., die Veranlassung, ein moraltheologisches Gutachten über bestimmte strittige Punkte einzuholen. So entstand das vorliegende Gutachten. Es wurde am 26. Februar 1948 von der Verteidigung dem Gericht als „Schneider"-Dokument 161 überreicht, unter der Exhibit-Nr. 231 registriert und vom Gericht als beweiserhebliches Dokument angenommen. Die im Gutachten behandelten Fragen sind nicht willkürlich zusammengestellt oder begrenzt; es sind vielmehr jene Fragen, auf die — wie bei einem Gutachten üblich — eine Antwort gewünscht wurde. Das Gutachten ist keine Parteischrift, sondern bemüht sich, in grundsätzlicher Untersuchung der objektiven Rechtsfindung zu dienen. Das dürfte auch daraus hervorgehen, daß die erkennenden Richter in den wichtigsten Punkten zu der gleichen Entscheidung gelangten wie das Gutachten. Die allgemeine Form der Darstellung, die eine ausschließliche Zuspitzung auf den Prozeß der I. G. Farben vermeidet, schien deshalb ratsam, um den einzelnen besonderen Fall in einen größeren Zusammenhang einzureihen.

Weil das Gutachten viel begehrt wurde und sein Gegenstand von öffentlichem Interesse ist, wird es hier abgedruckt. Der Leser möge sich bewußt sein, daß es sich um ein moraltheologisches Gutachten handelt und daß entsprechend dem Zweck seiner Abfassung der strafrechtliche Gesichtspunkt immer im Vordergrund steht.

Gutachten

Es ist einleuchtend, daß Hitler seine Pläne nicht hätte ausführen und das unermeßliche Unheil nicht hätte anrichten können, wären ihm nicht viele Millionen von Mitarbeitern auf dem politischen, militärischen und wirtschaftlichen Gebiet erstanden. Daher besteht kein Zweifel, daß viele Millionen an der objektiven Verursachung des Unheils beteiligt sind. Der tiefe Abscheu, der in der ganzen Welt gegen den Nationalsozialismus, seine Methoden und seine Verbrechen herrscht, könnte nun zur Folge haben, jeden, der irgendwie dieses verderbliche System unterstützt hat, vor ein Gericht zu stellen und zu verurteilen. Aber ein wenig Überlegung genügt, um diese Schlußfolgerung schon wegen der großen Zahl der Beteiligten als undurchführbar abzulehnen. Denn praktisch hat jeder Deutsche, der im Dritten Reich lebte, das System — durch Steuerzahlen, stilles Verhalten, Dienstleistung als Beamter oder Soldat — irgendwie unterstützt.

Weil nun aber nach jeder Katastrophe nach den Schuldigen gefragt und gerufen wird, so will man wenigstens die für das System Verantwort-

lichen heraussuchen und bestrafen. Diese Aufgabe ist in besonderer Weise den Nürnberger Gerichten gestellt, die sich deshalb namentlich mit den politischen, militärischen und wirtschaftlichen Führern des Dritten Reiches befassen. Die Eigenart der Nürnberger Prozesse besteht nun darin, daß sie nicht nach positiv gesetzten Rechtsnormen oder gar nach machtpolitischen Gesichtspunkten entscheiden sollen, sondern nach dem allgemeinen Rechtsbewußtsein, und zwar mit der ausgesprochenen Absicht, der Menschheit den Weg in eine bessere Zukunft zu eröffnen und einen erneuten Rückfall in die Barbarei zu verhüten. Die Absicht dieser Rechtsprechung kann aber nur erreicht werden, wenn die Urteile des Gerichts wirklich in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Rechtsbewußtsein stehen und von diesem gebilligt werden; denn wenn sie ihm widersprechen sollten, so würden sie nicht als Dokumente hoher Gerechtigkeit, sondern als Beispiele eben jener Gewaltpolitik empfunden werden, um deren Überwindung es sich eigentlich handelt. In dieser geschichtlich entscheidenden Stunde wird kein politisch gefärbtes, sondern nur ein gerechtes Urteil von läuternder Wirkung für die Vergangenheit und von erzieherischem Einfluß für die Zukunft sein.

Da nun die Moraltheologie die Aufgabe hat, für das Denken und Handeln des Menschen gerade die Normen aufzufinden, die sich nicht aus einer positiven staatlichen Gesetzgebung, sondern aus der Natur der Sache ergeben und daher auch dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein entsprechen, so ist es keinesfalls abwegig, wenn auch der Moraltheologe sich mit dem Gegenstand der Nürnberger Prozesse befaßt und wenn der Jurist auch das Urteil der Moraltheologie zu Rate zieht. Gegenstand der Moraltheologie ist ja nicht nur die religiöse oder rein private Sphäre, sondern auch das politische und wirtschaftliche Gebiet in sittlicher Hinsicht. Der Studiertisch des Moraltheologen steht in unmittelbarer Nähe des flutenden Lebens. So erklärt es sich, daß die kulturellen, rechtlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse vergangener Zeiten aus den Werken der Moraltheologen erschlossen werden können.

Die Erkenntnisquellen der Moraltheologie sind die Vernunft und die christliche Offenbarung. Da indes die christliche Offenbarung in sittlichen Fragen wesentlich die Grundsätze des Naturrechts bestätigt und erhellt, so vermittelt die Moraltheologie eben jene allgemeinen richtunggebenden Leitsätze, die gesucht werden; sie sind durch ihre innere Leuchtkraft — auch über die Grenzen der Christenheit hinaus — Gemeingut der ganzen gesitteten Menschheit geworden. Wichtig sind dabei die Lehren der großen Moralisten, deren vereinte Autorität gleichsam eine aufgespeicherte Vernunft darstellt, die den Nachkommenden die Findung der rechten Entscheidung sehr erleichtert. Weil an dem Ausbau der katholischen Moraltheologie wegen der weltweiten Verbreitung der katholischen Kirche Gelehrte der verschiedensten Völker in wechselseitigem Gedankenaustausch zusammenarbeiten, so bietet ihre Übereinstimmung zugleich eine Gewähr gegen die Einseitigkeiten, die sich aus der Verschiedenheit der nationalen und geschichtlichen Besonderheiten ergeben können.

Da es sich in Nürnberg um Strafprozesse handelt, so kann und wird sich auch dieses moraltheologische Gutachten auf die strafrechtliche Beurteilung beschränken. Es kommt also hier nicht darauf an, zu untersuchen, ob das Verhalten der Unternehmer durch politischen Weitblick, durch Uneigennützigkeit und Zivilcourage ausgezeichnet ist, sondern die Aufmerksamkeit ist auf die Frage gerichtet, ob das Verhalten der Unternehmer die durchgängige Haltung des deutschen Volkes zum Nazisystem derart überschreitet,

daß ein strafwürdiges Verbrechen vorliegt und ein strafrechtliches Vorgehen gegen sie im öffentlichen Interesse[1] angebracht ist.

Bei der Durchführung eines Strafprozesses und bei der Prüfung der Schuldfrage sind bestimmte allgemeine Grundsätze zu beachten, die auch für unsern Fall von großer Bedeutung sind.

1. Da ein Gerichtsverfahren in relativ kurzer Zeit zu einem abschließenden Urteil kommen muß, ist sein Gegenstand auf ein menschliches Format, auf einen scharf umrissenen, übersehbaren Tatbestand zu begrenzen. Es ist einem menschlichen Gericht z. B. unmöglich, die politische und moralische Katastrophe eines Volkes von 70 Millionen nach Ursache und Schuld aufzuhellen. An dieser Aufgabe werden die Historiker noch Jahrzehnte zu arbeiten haben; das Gericht würde sich dabei ins Uferlose verlieren.

2. Die Handlungen der Menschen sind moralisch zu beurteilen nach der Erkenntnis, die sie im Augenblick der Entscheidung und der Tat hatten, nicht nach der nachfolgenden Erkenntnis. Das ist in unserem Falle ganz besonders zu berücksichtigen, weil wir heute den ganzen äußeren Ablauf der Ereignisse seit 1933 vor Augen haben und so der Gefahr ausgesetzt sind, das, was jetzt klar erkannt wird, auch als klar erkannt in der Vergangenheit vorauszusetzen. Mit aller Sorgfalt ist also die Fehlerquelle einer optischen Täuschung zu meiden, daß wir nämlich den damals handelnden Personen ohne weiteres ein Wissen zuschreiben, das heute dem rückschauenden Beurteiler zur Verfügung steht. Wir wissen heute viel mehr, als damals selbst die Nächstbeteiligten gewußt haben. Das gilt um so mehr, als im Dritten Reich eine Geheimpolitik ohne öffentliche Kontrolle getrieben wurde. Das deutsche Volk unterlag bis in seine führenden Schichten einer dichten Vernebelung, aus der viele erst durch die Katastrophe erwachten. Der Einwand eines Angeklagten, von diesen oder jenen Vorgängen nichts gewußt zu haben, darf daher nicht von vornherein als unglaubwürdig abgewiesen werden.

3. Nach einem allgemeinen Strafrechtsgrundsatz ist für die Beurteilung einer Straftat jenes Recht anzuwenden, das zur Zeit der Tat gültig ist, bzw. im allgemeinen Bewußtsein der Menschen lebt, nicht aber ein Idealrecht, das vielleicht in der Zukunft verwirklicht wird. Die deutschen Unternehmer dürfen dabei erwarten, daß an sie kein strengerer Maßstab angelegt wird als an die Unternehmer anderer Länder. Nicht als ob die Sünden der einen durch die Sünden der andern entschuldigt würden, sondern weil es berechtigten Anstoß erregt, wenn wegen des gleichen Verhaltens der eine bestraft wird und der andere unbestraft bleibt. „Zweierlei Gewicht und zweierlei Maß sind ein Greuel vor Gott" (Prov. 20, 10), und der Verurteilte könnte mit Recht gegen seine Ankläger den Einwand erheben: „Worin du den anderen richtest, verdammst du dich selbst, da du dasselbe tust, was du richtest" (Röm. 2, 1). Ja, der Ankläger muß selbst ein besseres Beispiel geben, soll seine Anklage glaubhaft und wirksam sein. Um empörende Ungleichheit auszuschließen, gilt daher im Völkerrecht allgemein das Gesetz der Gegenseitigkeit (Reziprozität). Das Recht muß das gleiche bleiben, ohne Rücksicht auf die Machtverteilung, auf Sieger und Besiegte.

4. Eine gerechte Beurteilung muß die Anschauungen berücksichtigen, in denen die Menschen aufgewachsen sind, und die ganze Umwelt, in der sie leben. Wiewohl die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts Gemeingut aller Menschen sind, so macht sich doch in ihrer Verwirklichung und Aus-

[1] Nicht Rache, sondern Gerechtigkeit um des Gemeinwohls willen muß das Ziel der Untersuchung sein. Darum sagt Thomas von Aquin (Summa theol. 2, 2, q. 68, a. 3c): „Accusatio ordinatur ad bonum commune, quod intenditur per cognitionem criminis; nullus autem debet nocere alicui, ut bonum commune promoveat."

prägung die persönliche und nationale Eigenart der einzelnen geltend. Es ist nur eine Anwendung dieses Grundsatzes, wenn man von den Menschen nicht solche Kenntnisse verlangt, die ihrer ganzen Vorbildung und ihrem Berufskreise fernliegen. Wenn nach dem Urteil des schwedischen Reichskanzlers Oxenstierna und vieler anderer die Staaten im allgemeinen mit wenig Weisheit regiert werden, so wird man erst recht von den wirtschaftlichen Unternehmern in der Regel politischen Weitblick oder Tiefblick nicht fordern dürfen. Es wird sich also empfehlen, mit der nachträglichen Unterstellung: „Dies oder jenes hätte vorausgesehen oder verhindert werden können oder müssen", sehr zurückhaltend zu sein. Es handelt sich um Geschäftsleute, die — wie überall in der Welt — auf ihr Geschäft bedacht sind und die Verantwortung für die politischen Angelegenheiten andern überlassen. So wird man z. B. der Wahrheit sehr nahe kommen, wenn man bei den deutschen Industriellen keine oder sehr primitive Kenntnisse in politischen, staatsrechtlichen und völkerrechtlichen Fragen voraussetzt, da ja diese Dinge nicht zu ihrer „Zuständigkeit" gehören. Selbst ein hoher Posten in der Wirtschaft und Technik bedeutet noch keineswegs politischen Einfluß, ja nicht einmal politische Einsicht.

Einzelne Anklagepunkte

I. Die Vorgänge vor 1933. Wer die Geschichte des Dritten Reiches aus nächster Nähe kennt und miterlebt hat, ist sich darüber im klaren, daß die schwersten, verhängnisvollsten Fehler vor 1933 begangen worden sind. Die Ernennung Hitlers zum Reichskanzler war der Ausgangspunkt für das größte Unglück, das je durch einen einzigen Menschen über die ganze Welt gebracht worden ist. Alle, die den Aufstieg Hitlers gefördert haben, haben daher ohne Zweifel eine schwere geschichtliche Schuld auf sich geladen. An dieser Schuld tragen auch deutsche Unternehmer ihren Anteil, zumal jene, die durch reiche Geldspenden vor der „Machtergreifung" den Nazis den ungeheuren Propagandaapparat ermöglichten, mit dem sie das deutsche Volk vernebelten oder terrorisierten. Hätten diese Führer der Wirtschaft im Bunde mit dem demokratisch gesinnten Teil des Volkes Hitler als politischen Hochstapler entschieden und offenkundig abgelehnt, so wäre dessen „Machtergreifung" wohl sicher verhindert worden. Wie konnten Männer, die in Handel und Industrie bedeutende Posten innehatten, durch einen Mann wie Hitler sich täuschen lassen und seine Bewegung so völlig verkennen? Hier liegt zweifellos ein bedauerlicher Mangel an politischer Weisheit vor. Aber ist das ein strafwürdiges Verbrechen? Wenn Mangel an politischer Weisheit ein Verbrechen wäre, stände es schlecht um die Staatsmänner und Politiker. Und haben nicht auch sehr einflußreiche Kreise des Auslands anfänglich Hitler und seine Bewegung gänzlich mißverstanden, ihm später weitgehende Zugeständnisse gemacht, statt ihm entschieden zu widerstehen? Wohl kaum einer der wirtschaftlichen Führer, die damals Hitler unterstützten, haben die wirkliche spätere Entwicklung auch nur für möglich gehalten. Wiewohl die verbrecherischen Triebe Hitlers den Tiefblickenden schon in der Kampfzeit erkennbar waren, so galt er den Millionen seiner Anhänger doch als der selbstlose, sich aufopfernde Patriot und als der Retter aus aller Not, auch als der letzte Schutzwall gegen den drohenden Kommunismus und Bolschewismus. Er gab beruhigende Versicherungen nach allen Seiten und erklärte sogar in seinem Parteiprogramm und in feierlichen Beteuerungen, daß seine Partei auf dem Boden des positiven Christentums stehe. Möglich durchaus, ja wahrscheinlich, daß so manche Vertreter der Industrie und des Handels gehofft haben, Hitler als gefügiges Werkzeug für ihre geschäftlichen Interessen zu benutzen. In keinem Lande

der Erde ist ja Selbstlosigkeit die starke Seite der Industriellen und Bankiers. Andere hofften, durch Hitler die Gewerkschaften los zu werden usw.

Was sich vor 1933 — aus der Perspektive der damaligen Zeit — an Fehlern von Unternehmern feststellen läßt, ist politische Kurzsichtigkeit, selbstsüchtige wirtschaftliche Spekulation, politische Intrigen, Stiftungen für den Wahlfonds der ihnen genehmen Partei, alles Dinge, die für eine strafrechtliche Verfolgung nicht hinreichen und — mutatis mutandis — in allen Demokratien vorkommen, ohne einer Strafe zu unterliegen.

II. „Gleichschaltung" und Aufrüstung. Aus den ersten Jahren nach der „Machtergreifung" kommen vor allem die „Gleichschaltung" und die Aufrüstung in Betracht.

Die Gleichschaltung hatte im Plane der Nazis den Zweck, den gesamten politischen und wirtschaftlichen Apparat des Staates in ihre ausschließliche Gewalt zu bekommen und mögliche „Herde des Widerstandes" (politische Parteien, Gewerkschaften, selbständige Verbände, freies Parlament, freie Presse) zu beseitigen. In Zukunft sollte der einzelne für den Konfliktsfall isoliert — ohne den Schutz einer Organisation — der erdrückenden Macht der Partei gegenüberstehen. Daß ein Volk, das in seiner Mehrheit dem Nazisystem innerlich widerstrebte, sich dieser Gleichschaltung ohne erheblichen Widerstand fügte, war ein politischer Fehler ersten Ranges und folgenschwerster Art. Es ist die Konsequenz der Gleichschaltung gewesen, wenn die Nazis die Staatsgewalt willkürlich für ihre Zwecke benutzen und selbst die ungeheuerlichsten Verbrechen ungestraft begehen konnten. Die Frage nach der Möglichkeit und den Gründen einer solchen Entwicklung ist nur zu berechtigt. Charakter und Geschichte der Deutschen machen die Sache verständlich.

Der Deutsche ist in einem Obrigkeitsstaat, nicht in einem Volksstaat aufgewachsen. Der Gedanke, daß der einzelne Staatsbürger für den Staat verantwortlich ist und die Staatsführung zu überwachen hat, ist dem Volksbewußtsein fremd. Im Gegenteil, der Deutsche erwartet von der Regierung die Weisungen für sein politisches Denken und Handeln und ist geneigt, in der treuen Erfüllung dieser Weisungen seine Pflicht zu sehen und seine Zuverlässigkeit zu beweisen. Seine Sehnsucht ist es, durch „Befehl" gedeckt und gerechtfertigt zu sein. Dieser Subordinationsgeist hat den Deutschen geformt. Er hat — in Verbindung mit einem hervorragenden Organisationstalent — insbesondere aus der Beamtenschaft jenen in vieler Hinsicht bewunderungswürdigen Apparat gemacht, der sich durch Gehorsam, Pflichteifer, Sparsamkeit und Unbestechlichkeit auszeichnete und mit der Genauigkeit eines Uhrwerkes funktionierte. Die offene oder latente Grundlage dieses Regierungssystems war das Christentum, das zwar nicht notwendig in seinem dogmatischen Gehalt, aber doch in seinen sittlichen Forderungen als selbstverständliche Norm vorausgesetzt wurde. Eins war in diesem nach Zuständigkeiten feingegliederten Staatsgefüge nicht vorgesehen, nämlich die Möglichkeit, daß der ganze Staatsapparat eines Tages in die Hände ausgesprochener Verbrecher gelangen könnte. Die Krise des Systems mußte mit innerer Notwendigkeit in dem Augenblick eintreten, in dem das Christentum seinen regulierenden Einfluß auf die Staatsführung einbüßte und der Staatsapparat — gleichsam freischwebend — die Beute politischer Abenteurer wurde. Das geschah bei der „Machtergreifung" des Nationalsozialismus. Der völlig intakte und eingespielte Apparat blieb, aber geriet unter die Herrschaft eines ganz anderen „Geistes".

Die Deutschen merkten wohl — mehr oder minder deutlich —, daß hier etwas nicht mit rechten Dingen zugehe, aber sie waren auf diesen Fall in

einer geradezu bemitleidenswerten Weise unvorbereitet. Auch schwiegen alle autoritativen Quellen, die hätten Klarheit bringen können. Die Nazis waren „legal" an die Regierung gelangt und waren zu den neuen überraschenden Maßnahmen durch das „legal" zustande gekommene Ermächtigungsgesetz berechtigt. Die Deutschen fuhren also fort, auf die neue Staatsverderbnis ihre alten gewohnten Begriffe von legalem Staat und politischer Gehorsamspflicht anzuwenden und entsprechend zu handeln. Aus dieser Gesinnung erklärt sich nicht nur die Tatsächlichkeit, sondern auch die Reibungslosigkeit, mit der die Nazis in kurzer Zeit die ganze politische und wirtschaftliche Maschinerie des deutschen Volkes wie von einer Schalttafel aus gleichschalten konnten. (Näheres darüber in meinem Buch „Deutschland nach dem Zusammenbruch", Frankfurt a. M. 1947, Carolusdruckerei, S. 45 ff.)

Hier liegt zweifellos ein sehr bedauerlicher Mangel an politischer Einsicht und freiem Bürgersinn vor, aber ein strafwürdiges Verbrechen läßt sich daraus nicht konstruieren. Die Gleichschaltung bedeutete wohl das Preisgeben eigener Rechte, aber verpflichtete an sich nicht zur Begehung irgendeines Unrechts. Zudem hatte Hitler damals die Maske noch nicht abgeworfen, und niemand ahnte die Entwicklung der Dinge, wie sie später tatsächlich erfolgen sollte. Wie das übrige Volk ließen auch die deutschen Unternehmer sich gleichschalten, die einen willig, die anderen mit saurer Miene. So wurden auch ihnen für die Zukunft die Hände gebunden. Das war sehr folgenschwer; denn durch die Gleichschaltung wurden alle wirksamen Sicherungen beseitigt, die den Marsch ins Verderben hätten hindern können. Im Ausbruch des zweiten Weltkrieges sollte die Gleichschaltung ihre bitterste, giftigste Frucht treiben. Das alles ist geschichtlich wahr, bietet aber dem Strafrichter keinen Stoff zum Einschreiten.

Die Aufrüstung war objektiv, kausal und geschichtlich die Vorbereitung auf den zweiten Weltkrieg. Es ist aber zu untersuchen, ob zwischen Aufrüstung und Kriegsentfachung auch ein gewußter und gewollter, somit schuldhafter Zusammenhang in den damals handelnden Personen sicher nachweisbar ist.

Eine Aufrüstung ist — in sich betrachtet — sittlich eine indifferente Sache, die zum Guten und zum Schlechten, zur Verteidigung und zum Angriff verwendet werden kann. Sie kann im politischen Leben auch als Druckmittel bei diplomatischen Verhandlungen dienen. Wenn die Regierung eines Landes sich zur Aufrüstung entschließt, dann wird sie ihre Gründe kaum je ohne Rückhalt darlegen, und Hitler war der letzte, das zu tun. Es besteht auch in keinem Lande der Erde für die Industrie die Verpflichtung, nur dann Waffen herzustellen und zu liefern, wenn sie sich vorher genau vergewissert hat, daß sie nur im Dienste der Gerechtigkeit und zu Verteidigungszwecken gebraucht werden. Eine solche Verpflichtung entspräche durchaus einer idealen Gesetzgebung, aber bisher ist ein solches Gesetz nirgendwo erlassen. Bisher war die Lieferung von Waffen für die Industrie ein geschäftlicher Auftrag, der meist reichlichen Gewinn abwarf. Daß hier große Gefahren für den Frieden lauern, ist einleuchtend. Kein Geringerer als der große englische Staatsmann Gladstone hat auf die enge Verflechtung von Kriegsindustrie und der Schürung des Krieges hingewiesen[2]. Aber bei dem derzeitigen Stande der Wirtschaftsethik ist es begreiflich, wenn die deutschen Industriellen sich um diese Zusammenhänge keine Sorgen machten und in der Aufrüstung ein gutes Geschäft sahen. Im wesentlichen ist ja die Haltung der Industriellen in der ganzen Welt die gleiche. Wenn die Regierung eines Landes — mag sie nun

[2] In seinem Buch: „Gleanings of past Years" II (London 1879) 144 f.

demokratisch oder autoritär sein — sich zur Aufrüstung entschließt, dann werden die Industriellen des Landes ihre Mitwirkung nicht versagen. Für die deutschen Unternehmer kam noch hinzu, daß durch die Aufrüstung die drückende Arbeitslosigkeit beseitigt und die Ungleichheit ausgeglichen wurde, die seit Versailles in Europa bestand: Deutschland war abgerüstet, während die anderen Länder ihrer Verpflichtung zur Abrüstung nicht nachgekommen waren.

Daß die Industriellen um die Absicht Hitlers, einen Angriffskrieg vorzubereiten, gewußt hätten, ist eine rein willkürliche Annahme. Es läßt sich ja nicht einmal ein schlüssiger Beweis erbringen, daß Hitler selbst von Anfang an den Krieg gewollt hat. Er betonte damals immer wieder seine Friedensliebe und wies den Gedanken an Krieg weit von sich. (Sein Buch „Mein Kampf", das die blinden Patrioten hätte nachdenklich und sehend machen können, wurde weit verbreitet, aber kaum gelesen und noch weniger beherzigt.) Alle Wahrscheinlichkeit spricht dafür, daß Hitler auch die Industriellen angelogen hat. Im übrigen betrieb er eine solche Geheimnistuerei, daß selbst die einzelnen Formationen seiner Partei voneinander nicht Bescheid wußten. Das Entsetzen des nazifreundlichen Fritz Thyssen, als Hitler den Krieg begann, verrät jedenfalls keine Vertrautheit mit dessen Absichten. Strafrechtlich wäre also ein Wissen, um die aggressiven Pläne Hitlers zu beweisen, nicht vorauszusetzen.

Aber mußten die Industriellen nicht aus dem Umfang der Aufrüstung auf aggressive Pläne schließen? Die Führer mächtiger wirtschaftlicher Konzerne können sich doch nicht auf den subalternen Standpunkt stellen, mit geschlossenen Augen die Politik der Regierung zu unterstützen und im übrigen nur auf ihren wirtschaftlichen Vorteil bedacht zu sein. Sie stehen auf wichtigen Posten, verwalten große Teile des nationalen Vermögens und haben sich daher für das Wohl des Volkes und die Politik des Landes verantwortlich zu fühlen. Die Beantwortung obiger Frage hängt ab von Art und Umfang der Aufrüstung, der Kenntnis hiervon und der Möglichkeit, hieraus gedankliche und tatsächliche Folgerungen zu ziehen. Ein sicheres Urteil darüber war nur den ganz Eingeweihten möglich, denen die gesamten Unterlagen zur Verfügung standen. Für die andern aber war es kaum möglich, weil jedes Kampfmittel in einem Verteidigungs- oder in einem Angriffskrieg benutzt werden kann, weil außerdem unter dem nationalsozialistischen Regime nur ganz wenige politisch und militärisch führende Personen einen vollständigen Überblick über die Gesamtrüstung hatten und schließlich die Meinungen immer geteilt sein werden, welche Rüstung zur Verteidigung des Landes in einer bestimmten politischen Konstellation notwendig ist, namentlich für eine Großmacht in geographisch-militärisch so schwieriger Lage, wie sie bei Deutschland gegeben ist.

Für die deutsche Situation kommt noch der bezeichnende Umstand hinzu, daß es in Deutschland sehr viele hervorragende Spezialisten auf den verschiedensten Gebieten gibt, aber nur sehr wenige Männer, die einen Überblick über die Gesamtlage haben oder auch nur erstreben. In seinem Fach und innerhalb seiner Zuständigkeit Tüchtiges leisten, das ist der Ehrgeiz des Deutschen, der dabei eine Erleichterung empfindet, alles übrige andern überlassen zu können. Hitler, der die Schwächen des deutschen Charakters geschickt auszunützen verstand, paßte sich dieser Situation an und wies den einzelnen Berufen ihre Teilaufgabe zu, während er sich selbst, und zwar sich allein die Bestimmung der Gesamtrichtung vorbehielt. Unablässig trommelte die Goebbelssche Propaganda dem deutschen Volke ein, daß dies das einzig Richtige sei, da ja bekanntlich das Volk die politischen und wirtschaftlichen

Zusammenhänge nicht überschauen könne; das könne einzig und allein nur der „Führer". Wie die Generäle meist reine Techniker ihres Fachs waren und politisch hilflosen Kindern glichen, so wird über die Wirtschaftsführer das Urteil von H. Schlange-Schöningen („Am Tage danach", Hamburg 1946, 36) zutreffen: „Ein großer Teil unserer Industriellen hat überhaupt keine feste politische, nicht einmal eine wirtschaftspolitische Konzeption; er ist rein opportunistisch-geschäftlich eingestellt ... Nur selten wird man Einzelgänger treffen, die über eine klare Fernschau der politischen und wirtschaftlichen Zusammenhänge verfügen."

So ist es durchaus glaubwürdig, daß die deutschen Industriellen auch über Art und Ausmaß der Aufrüstung und über ihren Zweck keinen zuverlässigen allgemeinen Überblick hatten, sich darüber eine genaue Kenntnis zu schaffen auch nicht bemühten, bzw. unter der Herrschaft der nationalsozialistischen Methoden nicht schaffen konnten. So rüsteten sie auf, ohne sich über den Zweck der Aufrüstung klar Rechenschaft zu geben. Daß hier ein schweres politisches Versagen vorliegt, soll nicht bestritten werden. Aber dieses politische Versagen ist unter den geschilderten, jetzt wohl allgemein bekannten Umständen nicht als eine strafbare Handlung zu werten, will man nicht — man denke auch an die Offiziere und Soldaten — zu einer Massenkriminalisierung gelangen, die unter moralischen Gesichtspunkten untragbar wäre.

III. Kriegslieferungen und Nicht-Widerstand. Die Entfachung des zweiten Weltkrieges war das furchtbarste Verbrechen der Nazis, zugleich die Quelle empörendster Ungerechtigkeiten und unermeßlicher Leiden. Die deutschen Unternehmer haben diesen Krieg durch ihre Arbeit und ihre Lieferungen unterstützt. Wiederum ist die Frage zu stellen, ob sie dadurch bewußt Schuld auf sich geladen haben. Zu ihrer Beantwortung ist es notwendig, die Gesamtlage des deutschen Volkes bei Kriegsbeginn und während des Krieges ins Auge zu fassen; denn man kann die Lage der deutschen Unternehmer nicht aus dieser Gesamtlage herauslösen. Zugleich sind die moraltheologischen Grundsätze darzulegen, die für das Verhalten des Volkes im Kriege gelten.

Um die Beweisführung klarer und wirksamer zu gestalten, wird hier nicht bewiesen, sondern als bewiesen vorausgesetzt, daß Hitlers Krieg von Anfang an objektiv ungerecht war. Daß die Entfachung eines ungerechten Krieges, zumal bei der heutigen Kriegstechnik, ein ungeheures Verbrechen ist, darüber sind keine Worte zu verlieren. Deshalb ist es die einstimmige Lehre aller Moraltheologen, daß zur Führung eines offenbar ungerechten Krieges niemand — koste es, was es wolle — (formell) mitwirken dürfe. Das ist begrifflich klar und unanfechtbar. Und doch bietet — soviel ich weiß — die gesamte bisherige Geschichte kein Beispiel, daß ein Volk nach der Kriegserklärung seiner Regierung den Heeresdienst und sonstige Hilfsdienste verweigert hätte, weil der Krieg ungerecht sei. Das gibt zu denken. Wie ist es zu erklären?

Zur Kriegführung gehört eben auch die propagandistische Vorbereitung des Krieges, die schon in den Streitreden der homerischen Helden vor dem Zweikampf ihre Vorläufer hat und an der es in unseren Tagen die Nazis sicherlich nicht haben fehlen lassen. Die Folge davon ist, daß bei Ausbruch eines Krieges über die Rechtsfrage meist ein sehr dichter Nebel gebreitet ist. Die Lage des Volkes bei Kriegsbeginn ist also praktisch so, wie es Shakespeare in seinem „Heinrich V." (vierter Aufzug, erste Szene) mit unvergleichlicher Treffsicherheit und Kürze geschildert hat. Der König geht — als solcher unerkannt — vor der Schlacht durch das Lager und spricht mit Soldaten, die sich über die Verantwortung des Königs und ihr eigenes unsicheres Schicksal unterhalten. Der König sagt: „Mich dünkt, ich könnte nirgends so zufrieden

sterben als in des Königs Gesellschaft, da seine Sache gerecht und sein Zwist ehrenvoll ist." Darauf antwortet ihm der eine Soldat: „Das ist mehr, als wir wissen." Und der andere fügt hinzu: „Ja, oder mehr, als wonach wir fragen dürfen; denn wir wissen genug, wenn wir wissen, daß wir des Königs Untertanen sind. Wenn seine Sache schlecht ist, so reinigt unser Gehorsam gegen den König uns von aller Schuld dabei."

So wie diese einfachen Soldaten denken die meisten, die auf Befehl in den Krieg ziehen, wenn sie überhaupt über ihren Kriegseinsatz nachdenken. Ja, sie stimmen dabei mit der allgemeinen Lehre der Moraltheologie überein. So schreibt z. B. H. Simar (später Erzbischof von Köln) in seinem „Lehrbuch der Moraltheologie" (Freiburg 1893, S. 409): „So oft die Gerechtigkeit des Krieges zweifelhaft ist (was in der Regel für die große Menge der nicht unmittelbar an der Leitung der Staatsgeschäfte Beteiligten der Fall sein wird), darf und muß der einzelne Soldat dem Rufe seines Kriegsherrn bereitwillig Folge leisten. Diesem fällt die Verantwortlichkeit zu." Genau so hat auch Luther den Fall entschieden[3].

Aber läßt sich dieser Grundsatz der Moralisten so ohne weiteres auch auf den Krieg Hitlers anwenden? Schon Kardinal de Lugo († 1660), einer der größten katholischen Moraltheologen, hat seinerzeit vor einer zu weit gehenden Auslegung dieses Grundsatzes gewarnt, da das Vertrauen auf den Herrscher wohl oft, aber keineswegs immer und allgemein genüge, um das Gewissen über die Gerechtigkeit des Krieges zu beruhigen, zumal wenn der Herrscher schon anderweitig Anlaß zu schweren Bedenken gegeben habe[4]. War das nicht bei Hitler der Fall? Hitler hatte bis zum Kriegsbeginn so viele Beweise seiner Verlogenheit und Brutalität gegeben, daß es keinem Einsichtigen gestattet war, einfachhin seiner Versicherung von dem uns aufgezwungenen Kriege zu vertrauen. Auch war es doch allzu offenbar, daß für Hitler der Krieg nicht als ultima ratio in Betracht kam. Wie erklärt sich nun trotzdem die Haltung des deutschen Volkes beim Kriegsbeginn?

Die fanatischen Anhänger Hitlers glaubten auch jetzt seinen Worten oder zwangen sich zu diesem Glauben; sie wiederholten stereotyp seine Phrasen von unserer gerechten Sache und dem gerechten Krieg. Viele andere aber zweifelten und hatten die schwersten Bedenken, die nach der objektiven Seite nicht behoben werden konnten, zumal da jede öffentliche Diskussion ausgeschlossen war und keine autoritativen Stimmen sich vernehmen ließen. Wenn nun auch die Zweifler sich zum Gehorsam entschlossen, so waren dafür zwei Gründe maßgebend:

1. die allgemeine Meinung, daß — wie immer es um die Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit des Krieges stehen möge — dem einzelnen in dieser verzweifelten Lage nichts anderes übrigbleibe, als den Befehlen der „legalen" Regierung nachzukommen und ihr die Verantwortung zu überlassen;

2. der klar erkannte Notstand, daß jede Verweigerung des Heeresdienstes oder des Hilfsdienstes Konzentrationslager oder Tod bedeutet hätte.

Diejenigen aber, die — nicht unmittelbar beteiligt — die ganze Sachlage klar durchschauten und von der Ungerechtigkeit des Krieges überzeugt waren, schwiegen gleichwohl:

1. weil sie ohne Einblick in die diplomatischen Verhandlungen keinen strengen, dokumentarischen Beweis für die Ungerechtigkeit des Krieges führen konnten;

---

[3] Vgl. „Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei", 1523 (Weimarer Ausgabe 11, 277 f.) und „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können", 1526 (ebd. 19, 656 f.).

[4] De iustitia et iure, disput. 18 n. 21.

2. weil sie die bona fides der unmittelbar Beteiligten nicht stören und sie nicht in einen Konflikt hineintreiben wollten, aus dem es nur das Martyrium als sittlich einwandfreien Ausweg gab — die Flucht in die Emigration (Fritz Thyssen!) war damals nur ganz wenigen möglich und schloß die Gefahr der Sippenhaftung ein;

3. weil ein offenes Bekenntnis ein ohnmächtiges Reden gegen einen Orkan gewesen wäre und ihnen selbst den sicheren Untergang bereitet hätte.

Es träfe aber nun keineswegs die deutsche Situation, wollte man annehmen, daß die vorstehenden Erwägungen im hellen Bewußtsein der meisten Deutschen gelebt hätten; sie wurden mehr instinktiv gefühlt und befolgt. Gott allein weiß, wie viele Seelen dabei von inneren Konflikten zerrissen wurden, weil sie für eine Sache kämpfen mußten, die sie innerlich verabscheuten. Was nach außen hervortrat, war die Abwesenheit jeglicher Diskussion und die Selbstverständlichkeit, mit der alle — mit ganz verschwindenden Ausnahmen — dem entsprechenden „Gestellungsbefehl" nachkamen. Es ist daher nicht verwunderlich, sondern nur der Widerhall des allgemeinen Verhaltens, wenn auch die deutschen Unternehmer, die doch ebenfalls unter dem Druck der Gesamtlage standen, ihre Betriebe — ob groß oder klein — in den befohlenen Dienst des Krieges stellten. Wie aber den Generälen ihre Teilnahme an der Kriegsführung als solche nicht zum strafrechtlichen Vorwurf gemacht wird, so hat das gleiche von der Mitwirkung an der wirtschaftlichen Kriegsführung zu gelten.

(Die Behauptung, daß die Industriellen oder einige von ihnen Hitler zum Kriege gedrängt hätten, ist mir nicht begegnet und bleibt deshalb hier unberücksichtigt; sie ist innerlich so unwahrscheinlich, daß sie in strengster Form bewiesen werden müßte.)

Aber die Lage änderte sich im Laufe der Kriegsjahre. Es kam der Augenblick, in dem auch den Blinden die Augen aufgehen mußten, weil die verbrecherische Natur des Nationalsozialismus immer klarer zutage trat. Insbesondere wurde es offenbar, daß der längst verlorene Krieg zum Verderben des deutschen Volkes und zum Schaden der anderen Völker sinnlos fortgesetzt wurde, nur um den Sturz der Nazigrößen hinauszuzögern. Warum hat nicht wenigstens dann ein umfassender Widerstand eingesetzt? Warum haben auch dann noch die Unternehmer mit ihren Kriegslieferungen fortgefahren?

Außer der fortwirkenden Macht der bei Kriegsbeginn getroffenen Entscheidung lassen sich zwei Gründe zur Erklärung beibringen:

1. Die Aussichtslosigkeit des Widerstandes. Im Dritten Reich hatte sich immer mehr eine geradezu paradoxe Lage herausgebildet. Je klarer es wurde, daß Hitler das Vertrauen seiner Anhänger und die ihm erteilte Gewaltenfülle mißbrauchte, desto mehr hatte sich die Macht der Partei verfestigt und machte jeden Widerstand unmöglich oder doch aussichtslos. Ein wirksamer Widerstand konnte jetzt nur noch von der Wehrmacht ausgehen. Die Generalität in ihrer Mehrheit versagte sich aber der Aufgabe, das Nazisystem zu stürzen. (Man muß allerdings ehrlicherweise hinzufügen, daß diese in der deutschen Geschichte unerhörte Aufgabe — Erhebung gegen den „obersten Kriegsherrn" mitten im Kriege — jenseits des traditionellen Gesichtskreises deutscher Generale lag.) So verfiel das deutsche Volk immer mehr einem dumpfen Fatalismus, weil der in den Abgrund rasende D-Zug nicht zu bremsen sei. Man gehorchte weiterhin mechanisch, ließ die Dinge laufen und erwartete das Ende durch die Katastrophe und die Ankunft der Alliierten. — Dazu kam noch:

2. Die Unklarheit über die sittliche Erlaubtheit des aktiven Widerstands gegen die Staatsgewalt. Diese Frage ist moralisch und juri-

stisch sehr umstritten. In der katholischen Kirche gibt es eine große theologische Tradition (der auch ich beipflichte), die den aktiven Widerstand gegen den Mißbrauch der Staatsgewalt im äußersten Fall für erlaubt erklärt. Aber es gibt auch, besonders in der neueren Zeit, eine ganze Reihe von katholischen Theologen, die ihn für unbedingt unerlaubt erklären. So sagt z. B. Anton Koch (Lehrbuch der Moraltheologie, Freiburg ^{3}1910, S. 74): „Niemals, auch nicht auf Grund einer ungerechten Gesetzgebung, kann es ein Recht oder eine Pflicht der Revolution gegen eine legitime Regierung geben". Ebenso Joh. Pruner (Katholische Moraltheologie I^{3}, Freiburg 1902, S. 356): „Gegen ungerechte und schlechte Regenten, welche das Volk bedrücken, aber auf rechtmäßige Weise die Autorität innehaben, ist keine Empörung, kein aktiver Widerstand erlaubt . . . (Es) bleibt dem bedrückten und vergewaltigten Volke nur der Rekurs zum König aller Könige, zu Gott." Da aber die große Mehrzahl der deutschen Wirtschaftsführer dem evangelischen Bekenntnis angehört, so ist noch wichtiger, daß das deutsche Luthertum durchgängig jeden aktiven Widerstand gegen die Staatsgewalt als unerlaubt ablehnt (vgl. „Die Religion in Geschichte und Gegenwart" ^{2}IV, Tübingen 1930, 2006).

Es ist also hier ein bedeutsamer Unterschied zu beachten. Im deutschen Protestantismus ist das Luthertum (mit seiner Ablehnung des aktiven Widerstandsrechts) weit überwiegend, während im englischen und amerikanischen Protestantismus die reformierte, von Calvin bestimmte Richtung vorherrscht und das Widerstandsrecht sehr entschieden bejaht. Chr. Ernst Luthardt bemerkt in seiner „Geschichte der christlichen Ethik" II (Leipzig 1893) S. 60 über die reformierte Richtung: „Es ist eine von Luther und der deutschen Denkweise überhaupt verschiedene Grundstimmung; und unverkennbar herrscht hier von vornherein gegenüber der weltlichen Herrschaft Mißtrauen und Gegensatz vor, wie dies deutscher Denkweise an sich fernliegt." Dieser Unterschied, der sich aus der geschichtlichen Entwicklung hüben und drüben erklärt, hat auch auf das politische Urteil und die Rechtsgestaltung starken Einfluß ausgeübt. In Nordamerika hat über den Calvinismus und zur Wahrung namentlich der religiösen Freiheit das Widerstandsrecht in die Verfassung oder Verfassungsgrundlage der einzelnen Staaten Eingang gefunden. So heißt es z. B. in der „Erklärung" von Maryland vom 11. November 1776: „The doctrine of non-resistance, against arbitrary power and oppression, is absurd, slavish and destructive of the good and happiness of mankind". Am 9. Februar 1775 erklärt ein Aufruf des Provinzialkongresses Massachusetts den Widerstand eines Volkes gegen tyrannische Bedrückung so weit entfernt, verbrecherisch zu sein, „daß er vielmehr zur christlichen und sozialen Pflicht eines jeden Individuums wird" (vgl. Hägermann, Die Erklärungen der Menschen- und Bürgerrechte in den ersten amerikanischen Staatsverfassungen: Historische Studien, herausgeg. von Ebering, 78, 1910). Ganz anders ist Auffassung und Entwicklung in der neueren Geschichte Deutschlands, wo vielmehr eine Neigung zur Staatshörigkeit festzustellen ist. (Auch Kant hat den aktiven Widerstand als unbedingt unerlaubt erklärt und sich für die Pflicht des Volkes ausgesprochen, „selbst den für unerträglich ausgegebenen Mißbrauch der obersten Gewalt dennoch zu ertragen": Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre II. Teil, 1. Abschnitt; Akad.-Ausg. VI 320).

Zu dem religiösen Motiv kommt noch hinzu, daß an den deutschen Universitäten bis vor kurzem ein ausgesprochener Rechtspositivismus herrschte, der das Widerstandsrecht gegen die Staatsgewalt unbedingt ablehnte. In dem Deutschland des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts war aktiver Widerstand gegen die Staatsgewalt Revolution. Revolution aber kam höch-

stens für Sozialisten und Kommunisten in Frage, nicht jedoch für die Leute von „Bildung und Besitz", zu denen sich die deutschen Unternehmer zählten. Amerikanische Richter werden wohl Mühe haben, diese deutsche Mentalität zu verstehen, aber sie ist bei der Beurteilung deutscher Angeklagter zugrunde zu legen.

Es ist für unseren Zweck nicht notwendig, auf dieses weitschichtige Thema weiter einzugehen. Die Schlußfolgerung, die sich aus dem Gesagten in strafrechtlicher Hinsicht ergibt, ist zwingend. Man mag die Unterlassung des aktiven Widerstandes gegen das Nazisystem für verkehrt und verderblich halten — solange angesehene Theologen und Juristen solchen Widerstand als überhaupt unerlaubt erklären, kann man niemandem die Unterlassung dieses Widerstandes zum strafwürdigen Verbrechen anrechnen. Auch können die Angeklagten für sich den Satz von Hugo Grotius geltend machen, daß niemand zu dem gezwungen werden darf, was ihm unerlaubt ist[5].

Einen passiven Widerstand in irgendeinem erheblichen Maße zu organisieren, war deshalb unmöglich, weil alle Betriebe mit Spionen durchsetzt waren. Jeder Versuch dazu wurde mit blutiger Strenge unterdrückt.

So war die Lage des deutschen Volkes im Kriege eine außerordentliche, ja „einmalige". Ein sehr großer Teil des Volkes — vielleicht die Mehrheit — betrachtete von Anfang an den Krieg nicht als seinen Krieg, sondern als den der Nazis, und doch fuhr auch er fort, in ihm zu kämpfen und zu bluten. Fürwahr, eine widerspruchsvolle Erscheinung! Wer hier gerecht richten will, muß die verschiedensten materiellen und geistigen, politischen und sozialen Umstände berücksichtigen. Die Beurteilung ist deshalb so schwierig, weil die gewohnten Maßstäbe versagen. Es dürfte auf jeden Fall schwer sein, in diese dunklen, verwickelten Verhältnisse durch ein strafprozeßliches Verfahren Klarheit zu bringen.

IV. Beschäftigung der deportierten Fremdarbeiter und der KZ-Häftlinge. Über die Einrichtung und Eigenart der Konzentrationslager ist kein Wort zu verlieren. Von überall, wo Konzentrationslager bestehen, wird Grauenvolles berichtet. Aber auch die Deportation fremder „freier" Arbeitskräfte führt zu unmenschlichen Härten. Es erscheint in höchstem Maße inhuman, Menschen aus ihrem Heim und ihrer Heimat herauszureißen, sie weithin zu verschleppen und zur Arbeit für den Feind ihres Landes zu zwingen. Aber ist die Achtung vor Menschenrecht und Menschenwürde international anerkannt? Wird sie international gewahrt? Jedenfalls gibt es zu denken, daß es in der Proklamation des Kontrollrats Nr. 2 vom 20. 9. 1945 (also nach Beendigung der militärischen Kampfhandlungen) heißt: „Zu diesem Zweck (der Reparation) müssen die deutschen Behörden Arbeitskräfte ... zum Gebrauch innerhalb und außerhalb Deutschlands zur Verfügung stellen." Daraus scheint doch hervorzugehen, daß die Alliierten eine Deportation von Arbeitskräften ins Ausland nicht als in sich unerlaubt ansehen, da ein unsittliches Mittel auch nicht zur Vergeltung angewendet werden darf.

Da sich aber mein Gutachten nur mit den Unternehmern zu befassen hat, so kann es diese und ähnliche Rechtsfragen, die für Erwägungen de lege ferenda von größter Bedeutung sind, auf sich beruhen lassen; denn sowohl die Einrichtung und Leitung der Konzentrationslager wie auch die Anordnung und Durchführung der Deportationen lagen ausschließlich in den Händen der politischen Organe, auf die den Unternehmern kein Einfluß zustand. Bei der diktatorischen Lenkung der Arbeit und des Arbeitseinsatzes durch den von der Partei regierten Staat blieb den Unternehmern und ihren Betriebsführern keine Freiheit. Sie waren gezwungen, die Arbeitskräfte zu

[5] De iure belli ac pacis III, cap. 1, § 21.

beantragen oder anzunehmen, um die ihnen gestellten Aufträge erfüllen zu können. Eine Weigerung oder nur ein Zaudern ihrerseits hätte sofort den Verdacht „staatsabträglicher" Gesinnung und der Sabotage am Kriegseinsatz geweckt, was mit den strengsten Strafen geahndet wurde. Somit befanden sie sich in einem wahren Notstand, der eine strafrechtliche Verfolgung ausschließt, selbst wenn die Beschäftigung dieser Arbeiter unrecht gewesen wäre. Indessen war es in Wirklichkeit so, daß zumal die KZ-Häftlinge die Beschäftigung in der Industrie als eine Erleichterung ihrer harten Lage empfanden und sich bemühten, dort bleiben zu können.

Strafrechtlich zu prüfen ist einzig die Frage, ob bei der Beschäftigung und Behandlung der Fremdarbeiter und KZ-Häftlinge in den Betrieben der Industrie vorsätzlich Quälereien und Tötungen vorgekommen sind und bei der Unterbringung, Ernährung usw. in schwerer Weise gegen die Gesetze der Menschlichkeit gefehlt worden ist. Im Falle der Bejahung ist eine strafrechtliche Verfolgung gerechtfertigt und entspricht dem allgemeinen sittlichen Bewußtsein. Bloße Fahrlässigkeit bei der Aufsicht des Betriebs oder der Durchführung einer Maßnahme könnte in normalen Zeiten nach der strengen Gerechtigkeit bestraft werden; doch angesichts der ganz außerordentlichen Verhältnisse unter dem Nazisystem und während des Krieges und bei der Überbelastung der Wirtschaftsführer und Betriebsleiter wäre es kleinlich und pedantisch, wenn nicht geradezu gehässig, diesen rigorosen Maßstab nachträglich vom grünen Tisch aus anzulegen.

Zusammenfassung des Gutachtens

Mein moraltheologisches Gutachten lautet also dahin: Bestrafung aller, die bewußt und freiwillig die verbrecherischen Pläne der Nazis wesentlich unterstützt und damit nachweisbar in schwerer Weise gegen die allgemein anerkannten sittlichen Grundsätze verstoßen haben, aber keine Bestrafung einzelner wegen eines Verhaltens, das nichts anderes als das Verhalten der Gesamtheit war. Dadurch wird keineswegs eine Rechtfertigung des deutschen Unternehmertums ausgesprochen, das an den Fehlern der Gesamtheit (Mangel an politischer Einsicht, Mangel an Zivilcourage, Mangel an Widerstand) ganz erheblich beteiligt ist, aber es wird dadurch der Schein vermieden, als sollten einzelne aus einer riesigen Masse willkürlich herausgegriffen und als Sündenböcke in die Wüste geschickt werden zur Entsühnung eines grauenvollen weltgeschichtlichen Geschehens, das für jedes menschliche Gericht unübersehbar ist. Der Historiker Friedrich Meinecke bezweifelt, ob man die ungeheuerlichen Ereignisse des Dritten Reiches je vollkommen verstehen werde (Die deutsche Katastrophe, Wiesbaden 1946, S. 5). Kein irdisches Gericht sollte daher den aussichtslosen Versuch machen, diesen dicht verschlungenen, unentwirrbaren Knäuel zu entwirren und so gleichsam das Weltgericht vorwegzunehmen; denn geschichtliche Schuld läßt sich nicht in juristische Paragraphen fassen.

Die Sühne erfolgt bei solchen geschichtlichen Vorgängen von größtem Ausmaß in ganz anderer Weise. Politische und wirtschaftliche Fehlentscheidungen tragen ihre immanente Sanktion in sich. Die deutschen Unternehmer, insbesondere die großen Wirtschaftsführer, haben durch die Gefolgschaft, die sie Hitler leisteten, gewaltige Vermögensverluste erlitten, sehen sich selbst entmachtet und ihr Lebenswerk vernichtet, ganz abgesehen von den Leiden und Erniedrigungen, die der Anteil eines besiegten Volkes sind.

Überschaue ich zum Schluß mein Gutachten, so erscheint es mir wie ein auf die heutige Zeit übertragener Kommentar zu dem Ausspruch, den ein heiliger und auch politisch hervorragender Papst — in einer ebenfalls verworrenen,

aufgewühlten Zeit, mitten in den Stürmen der Völkerwanderung — niedergeschrieben hat. Dem Ausspruch kommt deshalb eine erhöhte Bedeutung zu, weil er in das „Corpus Iuris Canonici" aufgenommen und damit auch den Juristen als voranleuchtende Norm empfohlen wurde. Innozenz I. (401—417) schreibt in seinem Briefe vom 13. Dezember 414 an die Bischöfe Mazedoniens: „Es kommt oft vor, daß, wenn von ganzen Völkern oder einer großen Menge gefehlt wird, manches ungestraft zu bleiben pflegt, weil es wegen der großen Zahl unmöglich ist, über alle ein Strafgericht abzuhalten. Dann soll man das, was geschehen ist, dem Urteil Gottes überlassen, aber für die Zukunft mit äußerster Umsicht Vorsorge treffen."[6]

Es ist nicht wahrscheinlich, daß unsere Zeit die Weisheit dieses Rates widerlegen wird.

* * *

Nachwort. Das Urteil im I. G.-Farben-Prozeß wurde am 29. und 30. Juli 1948 verkündigt. Sämtliche Angeklagte wurden von der Beschuldigung, Angriffskriege vorbereitet bzw. geführt und an einer gemeinsamen Verschwörung in dieser Richtung teilgenommen zu haben, freigesprochen. Abgewiesen wurde auch die schwere Anklage, die I. G. Farben habe in KZ-Lagern Menschenexperimente zur Erprobung neuer Produkte durchführen lassen und das Giftgas zur Ausrottung der Häftlinge geliefert. Das bedeutet, daß die Hauptanklagepunkte, die in der Weltpresse eine sensationelle Verbreitung gefunden hatten, sich nicht aufrechterhalten ließen. Zehn Angeklagte wurden in allen Punkten freigesprochen. Hinsichtlich der Beschäftigung von Zwangsarbeitern wurde durchgängig das Vorliegen des rechtlichen Notstandes anerkannt. Verurteilungen zu Gefängnis ergingen gegen 13 Angeklagte wegen Erwerb von Industrien in den besetzten Gebieten unter politischem Druck und wegen Anforderung und Beschäftigung von Sklavenarbeitern über den Notstand hinaus. Das Gericht hob ausdrücklich als „klar erwiesen" hervor, daß die I. G. eine menschenunwürdige Behandlung der Arbeiter nicht beabsichtigt oder vorsätzlich gefördert habe, sondern bestrebt gewesen sei, das mit dem Sklavenarbeiterprogramm unvermeidbar verbundene Elend zu mildern.

Aus der deutschen Urteilsfassung seien zwei Stellen von besonderem Interesse eigens herausgegriffen. Die Richter waren sich der Gefahr der „optischen Täuschung" (vgl. oben S. 173) bewußt und bemerken deshalb: „Wir haben den gefährlichen Fehler zu vermeiden versucht, das Verhalten der Angeklagten ausschließlich von der Gegenwart aus zu betrachten. Im Gegenteil, wir haben uns bemüht, auf Grund der Lage, so wie sie ihnen damals erschien oder hätte erscheinen müssen, auf ihre Kenntnis, ihren Seelenzustand und ihre Motive zu schließen" (S. 38.)

Vor allem bedeutsam aber sind die Ausführungen S. 63/64 über die Beteiligung an der Kriegsführung. Sie lauten: „Selbstverständlich hat die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung Deutschlands bis zu einem gewissen Grade die Kriegsführung unterstützt. Sie hat Deutschland bei seinem Widerstand sowohl als bei seinen Angriffen geholfen. Deswegen muß ein vernünftiger Maßstab gefunden werden, nach dem derjenige Grad der Teilnahme festgestellt werden kann, der notwendig ist, damit der Tatbestand des Verbrechens gegen den Frieden, begangen durch die Führung eines Angriffskrieges, als erfüllt angesehen werden kann. Das IMT (Internationales Militär-Tribunal) hat einen strengen Maßstab für den Grad der Teilnahme sogar für diejenigen festgestellt, die ihr Land in den Krieg gestürzt hatten.

Die Angeklagten, die jetzt vor uns stehen, waren weder hohe Staatsbeamte in dem zivilen Sektor der Regierung noch hohe Offiziere. Ihre Teilnahme war dem Grade nach die von Mitläufern, nicht die von Führern. Wenn wir den Maßstab herabsetzen, der zur Feststellung der Teilnahme erforderlich ist, um auch sie ein-

[6] Epist. 17, c. 6, n. 13: „Sed, ut saepe accidit, quoties a populis aut a turba peccatur, quia in omnes propter multitudinem vindicari non potest, inultum solet transire, priora dimittenda dico Dei iudicio et de reliquo maxima sollicitudine praecavendum" (ML 20, 535); im „Corpus Iuris Canonici": Decreti Secunda Pars, Causa I, Quaestio VII, C. XIV (ed. Friedberg 1879, I 433).

zuschließen, dann wird es schwierig, logisch die Stelle zu finden, wo die Grenzlinie zwischen den Schuldigen und den Unschuldigen in der großen Masse des deutschen Volkes gezogen werden kann. Es ist selbstverständlich undenkbar, daß die Mehrheit aller Deutschen verdammt werden soll mit der Begründung, daß sie Verbrechen gegen den Frieden begangen hätten. Das würde der Billigung des Begriffs der Kollektivschuld gleichkommen, und daraus würde logischerweise Massenbestrafung folgen, für die es keinen Präzedenzfall im Völkerrecht und keine Rechtfertigung in den Beziehungen zwischen den Menschen gibt.

Wir können von einem gewöhnlichen Bürger nicht erwarten, daß er sich in eine Zwangslage versetzen läßt, in der er mitten in der aufregenden Kriegsatmosphäre entscheiden muß, ob seine Regierung recht oder unrecht hat, oder, wenn sie anfangs im Recht gewesen ist, den Augenblick bestimmen muß, von dem an sie sich ins Unrecht gesetzt hat. Wir können nicht verlangen, daß dieser Bürger wegen der Möglichkeit, nach den Bestimmungen des Völkerrechts als Verbrecher zu gelten, sich zu der Überzeugung bekennt, daß sein Land zum Angreifer geworden sei, und daß er seinen Patriotismus, seine Treue zu seinem Heimatland und die Verteidigung seines eigenen Herdes aufgibt, weil er Gefahr läuft, eines Verbrechens gegen den Frieden beschuldigt zu werden, während er doch anderseits zum Verräter an seinem eigenen Lande werden würde, wenn er auf Grund von Tatsachen, von denen er nur ungenaue Kenntnis hat, eine falsche Entscheidung trifft. Würde man eine solche Entscheidung von ihm verlangen, so würde man ihm eine Aufgabe zumuten, der sich die Staatsmänner der Welt und die Völkerrechtswissenschaftler nicht gewachsen gezeigt haben, als sie versuchten, eine klar umrissene Definition des Begriffs ‚Angriff' zu finden."

Als Ganzes betrachtet, ist das Urteil der amerikanischen Richter angesichts der ungeheuerlichen Anklagen, die in der großen Öffentlichkeit verbreitet worden waren, eine Ehrenrettung für den in der ganzen Welt bekannten deutschen Industriekonzern. Daher hat das geflügelte Wort, das in Nürnberg umging, seine Berechtigung: das Urteil habe die Vorstandsmitglieder der I. G. Farben und ihre Mitarbeiter aus dem Verbrecherkeller, in den die Anklagebehörde sie versetzt hatte, herausgeholt und wieder in den Kreis anständiger Menschen eingeführt.

Existentialphilosophie und Naturrecht

Von FRIEDRICH AUGUST FREIHERR VON DER HEYDTE

„Modebegriffe"

Vor etwa zwei Jahren hat einer der Altmeister der deutschen Rechtsphilosophie, der Heidelberger Gelehrte Gustav Radbruch, in der Zeitschrift „Die Wandlung" einen Aufsatz veröffentlicht, der bei seinen vielen Freunden und Schülern wie bei seinen wenigen Gegnern gleichermaßen Aufsehen erregt hat. Der einstige Rechtspositivist bekennt sich in ihm offen und vorbehaltlos zu einem ewigen, über jeder positiven Satzung stehenden und jede positive Satzung bestimmenden Naturrecht[1].

In den Beifall, den dieses Bekenntnis Radbruchs vielfach ausgelöst hat, mischten sich Stimmen der Kritik. In diesem konkreten Fall der „Wandlung" Radbruchs sei, so hörte man sagen, der Titel der Zeitschrift bezeichnend für eine Wissenschaft, die mit der „Mode" gehe. Radbruchs Schwenkung zeige, so wurde — hier bedauernd und dort frohlockend —

[1] Gustav Radbruch, Die Erneuerung des Rechts, in: Die Wandlung, 2. Jahrg. 1947, 1. Heft, S. 1 f.

behauptet, daß der Begriff des „Naturrechts" zum abgegriffenen, zweideutig-zweifelhaften „Modebegriff" zu werden beginne.

Ein Jahr nach der Veröffentlichung von Radbruchs Bekenntnis zum Naturrecht in der „Wandlung" hielt der Katholische Akademikerverband, der sich in den letzten Jahrzehnten vor seinem Verbot im „Dritten Reich" durch Pflege thomistischen Geistes in der Wissenschaft einen rühmlichen Namen gemacht hat, in Regensburg seine Pfingsttagung ab. Im Mittelpunkt der Tagung, die die Überschrift trug: „Der Mensch und der Menschensohn", stand der Versuch, von der christlichen Ethik her der Existentialphilosophie unserer Tage näherzukommen. Drei von den fünf Vorträgen der Tagung — die Vortragsreihen des Tübinger Moraltheologen Steinbüchel und des Münchener Dogmatikers Schmaus sowie die Ausführungen des Nijmwegener Philosophen Peters — verfolgten ganz oder zum Teil dieses Ziel.

Weniger den einzelnen Ausführungen der genannten drei Gelehrten als der vermutlichen oder vermeintlichen Zielsetzung der Tagung galt die zum Teil schroff gegensätzliche Stellung des vierten Vortragenden und eines kleinen Teiles der Zuhörer. Der eine oder andere sprach von einer geistigen „Wandlung" des Katholischen Akademikerverbandes, von einem Aufgeben der „Philosophia perennis" zugunsten des blendenden, unruhig flackernden Scheins eines „Modebegriffs".

Auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie ist heute das Naturrecht, in der reinen Philosophie der Existentialismus „Mode". Die Mode lockt; aber sie fordert auch heraus. Man muß sich mit ihr befassen.

Wenn die Kritik dort an Radbruchs Schwenkung zum Naturrecht und hier an der scheinbaren Zielsetzung der Regensburger Tagung von „Modebegriffen" spricht, so versteht sie darunter propagandistische Etiketten: Namen, hinter denen sich verschiedene und oft gegenteilige Gedanken verbergen, Namen, die die Begriffe nicht klären, sondern verwirren — ein buntes Kleid, das die Gestalt verbirgt.

Sind das Naturrecht, von dem Radbruch sprach, und der Existentialismus, mit dem sich die Regensburger Tagung auseinandersetzte, solche Modebegriffe? Oder steht nicht doch hinter diesen Modebegriffen ein echtes Anliegen — ein Anliegen der Zeit, das Lösung erheischt und ohne das ein Begriff gar nicht zur Mode hätte werden können? Muß nicht der Gelehrte, der wie jeder andere Mensch in der Zeit steht und mehr als jeder andere sie zu deuten hat, sich zum „Modebegriff" bekennen, weil die Zeit ihn verlangt und ihn sich bildet?

Existentialphilosophie und Naturrecht scheinen zunächst als Modebegriffe zusammenhang- und beziehungslos nebeneinanderzustehen. Weil die Mode es will, meint die Kritik. Mode kümmert sich nicht um Gegensätze. Sie huldigt dem Zufall.

Aber ist es nicht tatsächlich mehr als nur zufälliges Zusammentreffen, daß gleichzeitig in der reinen Philosophie der Existentialismus und in der

Rechtsphilosophie das Naturrecht zur „Mode" wird? Besteht zwischen den beiden Modebegriffen, die der Kritik zunächst als Gegensätze und deren Zusammentreffen als Zeichen der Zwiespältigkeit unserer Zeit erscheinen, nicht doch ein innerer, wesentlicher Zusammenhang? Lösen sich die beiden zunächst unvereinbar erscheinenden Modebegriffe von heute nicht wenigstens für den gläubigen Christen in einem großen und einheitlichen System des Denkens in christlichem Geiste auf?

Die gleiche Frage läßt sich auch anders stellen: Führt ein Weg von der christlichen Existentialphilosophie zur Naturrechtslehre, von der Naturrechtslehre zur Existentialphilosophie? Ist im Rahmen der Existentialphilosophie Raum für einen Begriff wie den des Naturrechts, und läßt sich die Naturrechtslehre als Teil einer Existentialphilosophie begreifen?

Es ist der gleiche Mensch und die gleiche Zeit, die — unbefriedigt von einer Wissenschaft, die sie mit ins Elend geführt hat und jetzt keinen Ausweg zeigt — aus der gleichen Not heraus sich hier zur Existentialphilosophie und dort zur Naturrechtslehre bekennen. Es muß deshalb Berührungspunkte zwischen diesen beiden Begriffen geben. Sie zu suchen ist Aufgabe dieses Beitrags. Er will weder in die Existentialphilosophie noch in die Lehre vom Naturrecht einführen, will nicht definieren, das heißt abgrenzen, sondern verbinden. Er will nichts Neues bringen, sondern bloß schon hundertmal Gesagtes zusammenschauen und übereinanderlegen. Ihn schreibt ein Jurist, kein Philosoph.

Das Recht in einer christlichen Existentialphilosophie

Eine Zeit wie die unsere läßt den einzelnen Menschen jedwede satte, selbstzufriedene Lebenssicherheit und jeden Glauben an einen Vernunftzusammenhang des Geschehens, in das er gestellt ist, jeden Glauben an einen geschichtlichen Fortschritt und an festgesetzte, erreichbare Menschheitsziele verlieren. Der Mensch ist heute, wie Heimsoeth schon 1925 einmal sagt, „sich selbst fragwürdig geworden".[2] Unendlich einsam, unendlich verlassen, allein mit seiner Angst vor der Sinnlosigkeit des Heute und vor dem Nichts des Morgen ist der einzelne Mensch in eine Welt voll Trümmer gestellt, in der jede geschichtliche, politische, wirtschaftliche, soziale, überhaupt jede Ordnung erschüttert, nichts mehr gewiß und nichts mehr echt zu sein scheint, nichts mehr wahr, nichts wirklich, und in der die Polypenarme der namen-, gestalt- und besitzlosen Masse, der Maschine, die den Menschen unterjocht, und eines unabwendbaren, katastrophenhaften Geschehens nach jedem einzelnen Menschen greifen, um ihm noch sein letztes Eigenes, sein Ich, sein erlebtes und erlebbares Sein zu rauben. Eine solche Zeit braucht eine Philosophie, die den Menschen über das bloße sinn- und wertlose „Vorhandensein" hin-

[2] H. Heimsoeth, Die Philosophie im 20. Jahrhundert, in: Wilhelm Windelband, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1935, S. 599

aus zur „Existenz" führt, das heißt zum bewußten, auf freier Entscheidung beruhenden, einmaligen „Dasein" und „Selbstsein" — die ihn sein Ich zurückfinden und die in diesem Ich ruhenden Möglichkeiten entwerfen, verstehen und erleben läßt. Unsere Zeit braucht eine Existentialphilosophie.

Der Existentialismus ist übrigens nicht so „modern", wie man vielfach annimmt. Die Philosophie jedweder Zeit, „die aus den Fugen geht" und die in ihrer geistigen und politischen Situation der unseren ähnelt, ist im Grunde irgendwie Existentialphilosophie. In der ungeheuren geistigen, politischen, wirtschaftlichen und sozialen Krise, in der das Römische Reich auseinanderbricht und die alte Kultur des Mittelmeerbeckens in der Sturmflut der germanischen Völkerwanderung zu verschwinden droht, steht Augustinus als der unerreicht große Philosoph eines christlichen Existentialismus, wobei „im engeren Blick der Philosophiegeschichte" der Existentialismus Augustins ebenso „Reaktion auf den Zusammenbruch eines idealistischen Lebensgefühls und einer idealistischen Philosophie"[3] ist, wie die Existentialphilosophie des 20. Jahrhunderts. Pascal, der große Vorläufer der modernen französischen Existentialphilosophen, lebt im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges — als Kind Zeuge der Hugenottenkriege, als Mann Zeuge der Niederwerfung der Fronde.

In welchem Jahrhundert und in welcher Gestalt die Existentialphilosophie auch erscheint, stets will sie, ausgehend von der Gewißheit, die im eigenen Ich ruht, und von der inneren Erfahrung nicht nur des denkenden, sondern auch des innerlich empfindenden, suchenden, ahnenden, von seinen Stimmungen hin- und hergeworfenen, in Seelennot und Schuld und Angst verstrickten Menschen, diesen einzelnen und einmaligen Menschen zur „Existenz" aufrufen, das heißt zu einem Ich-Sein, das Wollen, Wählen, Sich-Entscheiden bedeutet. Die Frage nach dem Sein fällt in dieser Zielsetzung für den Existentialphilosophen mit der Frage nach dem Sinn oder dem Un-sinn des Seins zusammen.

Zu solcher „Existenz", zum bewußten und erfüllten Dasein gelangt der Mensch aber nur, indem er über sein Ich hinausgeht, das heißt in der bewußten und erlebten Begegnung mit dem „Anderen", das außerhalb des Ichs steht, mit dem Du im anderen Menschen und mit dem Du in Gott. Erst in solcher Begegnung kann sich der Mensch frei entscheiden, erst in solcher Begegnung erleben: Nur in der eigenen Entscheidung und im eigenen Erlebnis aber erfüllt der Mensch seine Möglichkeiten des Seins, und damit sein Ich. Deshalb steht dieses Hinausgehen über das Ich, dieses Sich-öffnen-können, diese Begegnung mit dem „Anderen", ein Ich-Du-Verhältnis also, im Mittelpunkt jeder Existentialphilosophie[4].

[3] Theodor Steinbüchel, Existentialismus und christliches Ethos, Bonn 1948, S. 16.
[4] „Begegnung", „Ich-Du-Verhältnis", bedeutet gegenseitiges Teilhaben an-

Eine solche Begegnung, in der das Ich über sich hinausschreitet, „existiert", vollzieht sich im Tod, der „eigensten unüberholbaren und unvertretbaren Seinsmöglichkeit" jedes Menschen; eine solche Begegnung, in der der Mensch aus sich heraustretend sich findet, vollzieht sich im Gotterleben des Glaubens, im Gespräch mit Gott, dem „Sich-ganz-Gott-öffnen" des Beters, in der mystischen Verbindung des Menschen mit Gott im eucharistischen Mahl[5]; eine solche Begegnung vollzieht sich auch im Kampf mit Gott, den der Atheist führt, der Gott leugnen will und doch von Gott nicht loskommt; denn auch der Atheist erlebt Gott im Kampf gegen Ihn; eine solche Begegnung vollzieht sich in der Liebe, in der der Mensch sein Ich dem Du des anderen hingibt und so sein Ich im Du des anderen findet; und eine solche existenzbegründende Begegnung vollzieht sich schließlich im Recht.

Kern jedes Rechts ist ein Ich-Du-Verhältnis[6]. Recht ist im letzten Grunde Anerkennung des Du des anderen durch den einzelnen Menschen — nichts anderes besagt die klassische Definition der Pandekten, daß das Recht jedem das Seine gebe; nichts anderes die Kantische Begriffsbestimmung, daß das Recht „die Bedingungen festzustellen habe, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit vereinigt werden kann." Indem der Mensch im Recht das Du des anderen anerkennt, findet er — wie in der Liebe, so auch im Recht — sein Ich im Du des anderen. Jede Rechtsverwirklichung ist damit Existenzbegründung; indem er Recht verwirklicht, entwirft, gestaltet und erlebt der Mensch sein Dasein.

Damit ist aber offenbar vom Standpunkt der Existentialphilosophie her ein Kriterium gegeben, um das Wesen des Rechts zu begreifen: Nämlich, daß im Mittelpunkt des Rechts der einzelne Mensch steht, die sittliche Persönlichkeit des Ich und des Du, nicht ein „Man" und nicht ein „Wir", das den einzelnen als Existenz aufsaugt und auslöscht, nicht

einander. Von der „Begegnung" zu unterscheiden ist die ursprüngliche „Duhaftigkeit", das Teilsein — etwa im Verhältnis des Kindes zur Mutter. Beides, „Ich-Du-Verhältnis" sowohl wie „Duhaftigkeit", Teilhaben sowohl wie Teilsein, heißt „Gemeinschaft".

[5] Das Leben der großen Existentialphilosophen ist gekennzeichnet durch eine einmalige, plötzliche, gnadenhafte Begegnung mit Gott, die ihrer Lehre das Gepräge gibt. Kern der Pascalschen Existentialphilosophie ist sein „Mémorial". Dieses einmalige, unwiederholbare, unbeschreibliche echte innere Erlebnis im Leben, das allein erst zur echten Philosophie des Lebens und inneren Erlebnisses führt, scheint den Epigonen, Sartre vor allem und Jaspers, Heidegger vielleicht nur bis 1947, völlig zu fehlen. Deshalb bleibt Jaspers für Erich Kaufmann der „stoische Homunculus, der sich am eigenen Zopf aus dem Sumpf zieht"; und deshalb wird Sartre — der vergeblich nach Halt und Haltung sucht, aber ohne Halt nur zur Pose findet — in der Relativierung aller inneren Erlebnisinhalte zum absoluten Nihilisten, der letztlich nur das wert- und sinnlose Nichts erlebt und deshalb verkünden kann: „La conscience humaine n'est qu'une négation".

[6] Die Störung des Ich-Du-Verhältnisses wirkt sich nach außen als Un-Recht, nach innen als Neurose aus. Verbrechen und Krankheit liegen so für den existentialistischen Rechtsphilosophen nicht neben-, sondern über- und ineinander.

der Staat oder das Volk oder die Klasse als „Persönlichkeiten". Das Recht steht logisch und ontologisch wertmäßig vor und über jedem „Man" und „Wir" einer Gemeinschaft.

Moorhouse F. X. Miller hat in der Festgabe zu Josef Geysers 60. Geburtstag[7] einen Beitrag geschrieben, in dem er zeigt, daß schon Augustinus, der erste und größte abendländische Existentialphilosoph, zu solcher Wesensbestimmung des Rechts als eines in seinem Ursprung vom Staat unabhängigen, dem Staat vorausgehenden Beziehungsverhältnisses von Mensch zu Gott und von Mensch zu Mensch gelangt ist. Die moderne Existentialphilosophie hat sich mit dem Problem des Rechts nur am Rande befaßt. Es ist dies schwer verständlich; denn gerade die Existentialphilosophie müßte, so scheint es, auch Rechtsphilosophie sein, da sie ja nicht nur — und nicht einmal in erster Linie — wissenschaftlich feststellende Erkenntnis und Deutung, sondern vor allem Lebensweisheit sein will — also nicht bloß sagen will, was ist, sondern auch, „was als verwirklichter Sinn sein soll in der Welt".[8] Das menschliche Ethos, das heißt „die Haltung des Menschen zu sich und zum Sein"[9], die aus der Sinndeutung des Seins notwendig folgt, ist ihr eigentliches Problem — letzten Endes auch für Heidegger, obwohl es zunächst so scheint, als wolle er nur eine „beschreibende Analytik des Menschseins"[10] geben, bei der „das ethische Problem im Hintergrund bleibt"[11]. Die Frage nach dem Wesen des Rechts aber, die die Rechtsphilosophie stellt, und deren Lösung auch auf die beiden Fragen nach seinem Geltungsgrund und seiner Aufgabe Antwort gibt, ist eine Frage nach diesem menschlichen Ethos.

In der Sicht des Existentialphilosophen wird dieses Ethos bestimmt durch die Freiheit der individuellen Entscheidung und durch die mit dieser Freiheit untrennbar verbundene Selbstverantwortung des Menschen. Seit Augustinus ringt jeder Existentialphilosoph mit dem Problem der menschlichen Freiheit; denn der Mensch tritt aus dem willenlosen Sich-treiben-lassen eines bloßen „Vorhandenseins" ins „Dasein" — das heißt: er „existiert" — eben nur dadurch, daß er sich frei entscheidet und in dieser freien Entscheidung zu sich selbst findet, „sich selbst setzt". Jede „Begegnung", in der das Ich sich erlebt, setzt eine solche Entscheidung und damit Freiheit voraus oder verlangt sie. Auch die Begegnung im Tod wird bestimmt und gestaltet durch freie Ent-

[7] Moorhouse Francis X. Miller S. J., The significance of St. Augustine's criticism of Cicero's definition of the State, in: Fritz Joachim von Rintelen, Abhandlungen über die Geschichte der Philosophie, der Philosophia Perennis I. Bd., Regensburg 1930, S. 99 ff.

[8] Theodor Steinbüchel, a. a. O. S. 14.

[9] Theodor Steinbüchel, a. a. O. S. 7.

[10] Johannes B. Lotz S. J., Artikel „Ontologie" in: Walter Brugger S. J., Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1947, S. 245.

[11] Heinz Heimsoeth, a. a. O. S. 602.

scheidung im Leben. Ja, jeder bewußt erlebte Augenblick eines Lebens ist solche — vorweggenommene — Entscheidung für die Begegnung im Tod. Die Freiheit der Entscheidung ist Voraussetzung der Existenz. Freiheit der Entscheidung wird damit für den Existentialphilosophen zu dem Kennzeichen des Menschen schlechthin allem anderen Geschaffenen gegenüber. Der Mensch ist das freie, das wollende Wesen[12].

Diese Freiheit der Entscheidung, dieses Wählen-Können zwischen verschiedenen Möglichkeiten, bedeutet aber Selbstverantwortung — bedeutet meine Verantwortung für mich. Wer frei ist in der Entscheidung, ist auch verantwortlich für sie. In dieser Verantwortung kann mich niemand vertreten. Sie ist mir ebenso unveräußerlich unüberholbar eigen wie mein Tod.

Freiheit der Entscheidung und Selbstverantwortung sind Begriffe, die nicht nur mitten in die Existentialphilosophie, sondern auch mitten in die Rechtsphilosophie führen. Sie sind Voraussetzung der Rechtsverwirklichung wie auch der Rechtsverletzung. Das Recht setzt als Adressaten seiner Normen ein Wesen voraus, das sich frei entscheidet und für diese Entscheidung selbst die Verantwortung trägt; es will in seinen Normen diese Entscheidung beeinflussen, aber nicht von ihr entbinden, diese Verantwortung festlegen, nicht von ihr befreien. Daher gehört es zum Wesen des rechtlichen Zwanges, daß er kein absoluter ist, das heißt, daß die Rechtsnorm zwar die Unrechtsfolge für den Fall der Rechtsverletzung bestimmt, aber die Möglichkeit, sich trotzdem für das Unrecht, für die Normverletzung, zu entscheiden, nicht ausschließt. Wer unter hypnotischem Zwang einen Menschen tötet, ist kein Mörder; aber auch der, der unter gleichem Zwang eine Rechtsnorm erfüllt, verwirklicht nicht Recht, ist nicht „gerecht" — eben weil er nicht frei ist.

Das Recht will also die Freiheit der Entscheidung des einzelnen Menschen beeinflussen — doch nur, um ihm diese Freiheit der Entscheidung zu sichern. Es weist dem einzelnen einen bestimmten Bereich zu, innerhalb dessen er von niemandem gehindert werden soll, seine freigewollte Entscheidung im äußeren Akt zu verwirklichen — um dann auch nach außen die Verantwortung dafür zu tragen; es grenzt diese Bereiche der Freiheit — und der Verantwortung — der einzelnen gegeneinander und gegenüber dem „Man" und dem „Wir" der Gemeinschaft ab, und es legt fest, von wem und unter welchen Voraussetzungen in diesen individuellen Bereich der Freiheit eingegriffen werden kann.

Indem das Recht die Freiheit wahrt, schließt es die Willkür aus[13]. Willkür ist kein bewußtes, freies Wollen, in dem der Mensch sich findet,

---

[12] Vgl. zu dem Problem der „Freiheit" in der Existentialphilosophie: Günther Steffen, Schreckliche Freiheit, in: Berliner Hefte für geistiges Leben, 3. Jahrg., 1948, Heft 2, S. 130 ff.

[13] Vgl. hierzu Karl Jaspers, Freiheit und Autorität, in: Berliner Hefte für geistiges Leben, 3. Jahrg., 1948, S. 104: „Die Verwechselbarkeit von existentieller Freiheit

„sich setzt", „existiert"; es ist ein triebhaft-sinnloses Sich-aufgeben, Sich-verlieren in vorexistentiellem Wollen. In der Willkür betäubt der Mensch seine Angst vor dem Nichts, vor Zweifel und Verzweiflung, ohne je davon loszukommen. Willkür bedeutet im Bereich des „Vorhandenseins" das, was im Bereich des „Daseins" Freiheit ist: Bedingung nämlich und Folge dieses jeweiligen Seins. Stößt die Willkür auf ein Du, so sucht sie in dem vergeblichen Streben, zu sich selbst zu finden, „sich selbst zu setzen", es auszulöschen, aufzusaugen. Sie bedroht die Existenz des Du, ohne die Existenz des Ich zu begründen — während die Freiheit, wie wir sahen, gerade dadurch zum eigenen Dasein führt, daß sie das Dasein auch des anderen, dem sie begegnet, erkennt und anerkennt. Dies unterscheidet wesentlich den „Zusammenstoß" der Willkür von der „Begegnung" der Freiheit[14].

Ich bin von der Existentialphilosophie ausgegangen; indem ich aber vom Problem der Freiheit und der Willkür spreche, stehe ich mitten im Fragenkreis auch der Naturrechtslehre.

Die Existentialphilosophie in einer Lehre vom Naturrecht

Was bisher gesagt wurde, ist zu einem Gutteil nur ein Anknüpfen und Weiterspinnen von Gedanken, die Theodor Steinbüchel in seinem Vortrag über „Existentialismus und christliches Ethos" auf der Pfingsttagung 1948 des Katholischen Akademikerverbandes"[15] dargelegt hat: Randbemerkungen eines Juristen zu diesem schier unerschöpflichen Thema.

Ich habe in groben Umrissen die Stellung des Rechts innerhalb einer christlichen Existentialphilosophie angedeutet und den Weg beschrieben, der den christlichen Existentialphilosophen zur Rechtsphilosophie führt. Es gilt nun auch von der anderen Seite her die Brücke zu schlagen und die Stellung der christlichen Rechtslehre zur Philosophie des Existentialismus aufzuzeigen — den Weg also, der den christlichen Rechtsphilosophen zur Existentialphilosophie führen kann.

Ich sprach eingangs von der scharfen Kritik, der Gustav Radbruchs „Wandlung" zum Teil begegnet ist. Diese Kritik scheint verfehlt und ungerecht. Nicht „um der Mode zu folgen", sondern aus innerer Überzeugung von der Notwendigkeit einer Überwindung des Rechtspositivismus durch einen von menschlicher Satzung und menschlichen Zwecken unabhängigen Rechtsbegriff nähert sich Radbruch heute naturrechtlichem Denken. Wenn das Naturrecht heute ein „Modebegriff" zu werden beginnt, so zeigt das nur, daß hinter dieser Wendung ein echtes

und Willkür führt zu ruinösen Konsequenzen, wenn nicht Einschränkungen eintreten. Das Maß der Überwindung dieser Verwechselung im inneren Handeln des einzelnen schafft den Raum möglicher Freiheit."

[14] Die Willkür kennt als Gemeinschaft nur das Teilsein, nie das Teilhaben.

[15] Vgl. Anm. 3.

Anliegen unserer Zeit steht. Unsere Zeit braucht eine Naturrechtslehre.

Kaum je ist der Begriff des Rechts so mißbraucht, so vielfach verschieden gedeutet worden wie heute. Nicht nur nach der Wahrheit, sondern auch nach dem Recht wird heute die skeptische Pilatusfrage gestellt, die in ihrer Fragestellung schon die Unmöglichkeit einer sicheren Antwort behauptet. Sprach man vor Jahrzehnten nach von „Rechtssicherheit", so scheint heute in dem Augenblick, in dem man den Bannkreis des Rechts betritt, alles unsicher und ungewiß zu werden. Der „feste Boden des Rechts" ist schwankend und schlüpfrig geworden. Für die einen unserer Zeitgenossen ist das Recht nur „eine Maske, hinter der sich ein herrschendes wirtschaftliches Interesse den Vorteil polizeilicher Macht sichern will", nur ein „System von Beziehungen, das die Wünsche derer ausdrückt und durchsetzt, die im Besitz einer wirtschaftlichen Machtstellung sind"[16]; für die anderen ist der „Nutzen des Volkes" oberstes Recht; für alle aber ist Recht gleichbedeutend geworden mit Macht — Macht, die für bestimmte menschliche, politische Zwecke rücksichtslos angewandt wird[17].

Die Krise des Rechtsdenkens, die wir erleben, ist nur ein Ausschnitt aus der Krise des Wertdenkens unserer Zeit. Rechtslehre ist Wertlehre. Das Recht „wertet" menschliche Handlungen, menschliches Verhalten; es orientiert sich an dem Höchstwert menschlichen Lebens; es erhält von diesem Höchstwert her Inhalt und Sinn. Ist dieser Höchstwert in Frage gestellt, so ist mit ihm auch das Recht fraglich geworden.

Die Auflösung des Rechts in das wirtschaftliche Interesse einer Klasse oder in den Nutzen des Volkes, jedenfalls jedoch in reine Macht, ist logische Konsequenz einer Wertauffassung, die den höchsten Wert des menschlichen Lebens im „Politischen" sucht[18]. Diese Wertauffassung hat sich heute, im Zeitalter der Säkularisierung des Denkens und der Vermassung des Individuums, außerwissenschaftlich beim „Mann auf der Straße", bei Hinz und Kunz, weitgehend durchgesetzt. Durch Kant und Hegel wurde ihr gleichzeitiger Eingang in das wissenschaftliche Denken

[16] Harold J. Laski, An Introduction to Politics, 7. Aufl., London 1943, S. 21.

[17] Der schon erwähnte Aufsatz von Karl Jaspers in den Berliner Heften mit dem Titel „Freiheit und Autorität" scheint mir zu zeigen, daß auch Jaspers — dem positivistischen Rechtsbegriff noch ebenso verhaftet wie dem positivistischen Wissensbegriff — Macht und Recht nicht zu trennen und in ihren Beziehungen nicht zu erfassen vermag. Von seinem Rechtsbegriff her gelangt Jaspers ebensowenig zu den eigentlichen Rechtswerten wie von seinem Wissensbegriff her zu einer wirklichen metaphysischen Erkenntnis Gottes. Auch den Unterschied zwischen Autorität und Macht (der hier nur angedeutet werden kann in dem Hinweis, daß unter gewissen Umständen Autorität Macht begründet und Macht Autorität, und daß beide, um von Dauer zu sein, einander bedürfen) scheint Jaspers nicht klar genug zu sehen.

[18] Vgl. zu diesem Problem ausführlich meinen Aufsatz „Staatliches Unrecht und überstaatliches Recht", in: „Die neue Ordnung", 2. Jhrg., 1948, Heft 6.

— in die Rechtslehre z. B. als Rechtspositivismus — ermöglicht. Kant hat das Sittliche zwiefach relativiert, indem er es einerseits in dem von niemandem angesprochenen, sich selbst die Norm setzenden Willen des Menschen zu finden versucht und so nur als Gesetz im Menschen, nicht als Gesetz über dem Menschen erfaßt hat, und indem er anderseits als den Inhalt eines geforderten sittlichen Verhaltens die rein formale Eigenschaft seiner Maxime erkennen zu müssen geglaubt hat, daß sie als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten, also von allen Menschen vollzogen werden könne — womit das „Sittliche" praktisch inhaltlos wurde und offen für jede mögliche Allgemeingültigkeit; Hegel hat die Einzelpersönlichkeit vom „Sittlichen" wesentlich gelöst und im Absoluten aufgelöst, indem er unter „Sittlichkeit" die Verwirklichung des „Gesamtbewußtseins" im Staat verstand und im Staat die „sittliche Idee" verwirklicht sah, den Menschen selbst aber und seine konkrete Beziehung zum anderen Menschen nur als „Momente" in einem unpersönlichen Prozeß erfaßte.

Diese „Umwertung der Werte" — die Verdrängung des Sittlichen als Höchstwert des Lebens durch das Politische — hat das Rechtsdenken von Grund auf verändert. Das Recht hat sich nach dem Politischen als Höchstwert ausgerichtet. Während das Sittliche seinem Wesen nach vom Ich, von der Persönlichkeit des Einzelmenschen, ausgeht, sie voraussetzt, setzt und in ihr sich verwirklicht, ist das Politische in gleicher Weise mit der Persönlichkeit einer Gemeinschaft, mit einem Wir verbunden, sei dies nun Klasse oder Volk oder Rasse. Weil das Politische seinem Wesen nach ein relativer Wert ist, das heißt auf eine bestimmte Lage, eine bestimmte Gemeinschaft, ein bestimmtes Volk, eine bestimmte Klasse bezogen sein muß, hat ein Denken, dem das Politische zum Höchstwert geworden war, in der Ebene des Rechts alle Maßstäbe relativiert. Einen Maßstab relativieren heißt aber: ihn als Maßstab aufheben; denn es ist ja der Sinn des Maßstabs, etwas Absolutes darzustellen, auf das bezogen werden kann.

Der Generation unserer Väter dünkte das Denken im Politischen für das Recht fester Stand. Das Erlebnis zweier Weltkriege, in der sich eine Menschheit zerfleischte, weil ihr das Politische Höchstwert geworden war, und vielleicht mehr noch die Auswirkungen dieses Gedankens vom Höchstwert des Politischen in den totalitären Staaten Deutschland und Rußland, die auf ihm gründeten und im Bereich des Rechts die letzten Folgerungen aus ihm zogen, lassen den Menschen von Heute den Irrtum von Gestern mehr fühlen als erkennen.

Es ist das große Anliegen der Rechtsphilosophie unserer Zeit, aus einem Denken, dem das Politische Höchstwert ist, heraus und zurück zu absoluten Maßstäben zu finden und die verlorene Bindung des Rechts an das Sittliche wieder zu knüpfen.

Die Wissenschaft geht dabei zwei verschiedene Wege: Zum Teil tastet sie sich zurück auf den Spuren der „großen Tradition“ [19] des abendländischen Geistes, sich „auf die alte gemeinsame Weisheit der Antike, des christlichen Mittelalters und des Zeitalters der Aufklärung“ besinnend, „daß es ein höheres Recht gebe als das Gesetz, ein Naturrecht, ein Gottesrecht, ein Vernunftrecht, kurz ein übergesetzliches Recht, an dem gemessen das Unrecht Unrecht bleibt, auch wenn es in die Form des Gesetzes gegossen ist, — vor dem auch das auf Grund eines solchen ungerechten Gesetzes gesprochene Urteil nicht Rechtsprechung ist, vielmehr Unrecht, mag auch dem Richter, eben wegen seiner positiven Rechtserziehung, solches Unrecht nicht zur persönlichen Schuld angerechnet werden“ [20]; zum Teil geht die Rechtsphilosophie bei ihrem Suchen aus vom vorwissenschaftlichen, ja vorrationalen Rechtsbegriff, dem Fühlen und Erleben des Rechts — und des Unrechts — durch den einzelnen Menschen im Alltag. Am Ende beider Wege steht der einzelne Mensch — der Mensch, der „von Natur aus“ „unabhängig und vorgängig zu jeder positiv-rechtlichen Bestimmung der staatlichen Gemeinschaft ein strenges Recht“ und einen unverlierbaren Anspruch auf bestimmte Güter besitzt; der Mensch, dem aus „seinem Wesen selbst heraus“ eine bestimmte Ordnung als Recht „im Gewissen aufscheint“ [21]; der Mensch, der das Unrecht, das ihn trifft, als solches empfindet und der vor dem Unrecht innerlich zurückschreckt, das er begeht; der Mensch, der als sittliche Persönlichkeit in allem, was er zur Entfaltung dieser Persönlichkeit bedarf, vom Recht geschützt wird, und der als sittliche Persönlichkeit die Grundnorm in sich trägt und in sich erkennt, aus der heraus sich jedes Recht entfaltet und deren jedes Recht, um „Recht“ zu sein, bedarf.

Der einzelne Mensch steht so, vom Naturrecht aus gesehen, im Mittelpunkt des Rechts. Aber er wird nicht beziehungslos und isoliert, als einzelner von ihm erfaßt, sondern nur dadurch, daß und insoweit er in Beziehung zu einem anderen „Seienden“ tritt. Schon wenn von Schutz, von Anspruch und von Unrecht die Rede ist, wird neben den einen einzelnen Menschen, der geschützt wird, der Recht beansprucht, Unrecht erleidet, sofort ein zweites Seiendes gesetzt, gegen das der Schutz oder der Anspruch sich richtet oder das das Unrecht zufügt. Dieses zweite Seiende aber, das zunächst „Gegenstand“, „Objekt“ im Beziehungsverhältnis ist, das, was „entgegensteht“, wird, sobald man sich ihm nähert, selbst zum „tragenden Subjekt“, das dem Beziehungsverhältnis „zugrunde liegt“, zum Subjekt, das geschützt wird, Recht beansprucht, Unrecht erleidet:

[19] Max Rheinstein, The justice of the Law, Vorabdruck aus der Festschrift für Max Radin.

[20] Gustav Radbruch, a. a. O. S. 9.

[21] Jakob Gemmel S. J., Artikel „Naturrecht“ in: Walter Brugger S. J., Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1947, S. 231.

Denn es ist wieder der einzelne Mensch, um den es hier geht. Es ist das Merkmal des Rechts, daß es in seinen Beziehungen kein starres Subjekt-Objekt-Verhältnis kennt, sondern daß Auswechselbarkeit von Subjekt und Objekt, die Möglichkeit der Gegenseitigkeit und damit eine potentielle Gleichheit in den Beziehungen, die es bestimmt, zu seinem Wesen gehören.

Das Recht verlangt vom Menschen, so mag der Jurist diesen Gedanken in seiner Terminologie ausdrücken, in all seinen Beziehungen die Anerkennung der Rechtspersönlichkeit des Menschen neben sich. Diese Anerkennung der Rechtspersönlichkeit des anderen Menschen steht am Anfang jedes Rechts; sie ist Inhalt einer Grundnorm, die ein jeder von uns „seiner Natur nach" in seinem Gewissen trägt und erkennt, und sie ist Grundlage und Voraussetzung der beiden Einrichtungen, die jedes Recht besitzt, ganz einerlei, wie es beschaffen sein mag: der vertraglichen Verpflichtung und der Strafe.

Diese Anerkennung der Rechtspersönlichkeit des anderen Menschen ist — nicht mehr in der Sprache des Juristen, sondern in der des Existentialphilosophen gesprochen — ein notwendiges Erkennen des „Ich" im „Du". Erkennen des „Ich" im „Du" ist aber für den christlichen Existentialphilosophen — ich denke hier vor allem an Gabriel Marcel — in erster Linie Liebe[22]. Besteht also etwa gar zwischen Recht und Liebe — zwischen dem strafenden, rächenden Recht und der alles verzeihenden, vergessenden Liebe, zwischen dem anspruch-erhebenden Recht und der sich selber hingebenden Liebe — eine verborgene Beziehung, die die Existentialphilosophie wieder aufdeckt? Eine im Rechtspositivismus befangene Rechtswissenschaft wird über diese Vermutung lächelnd hinweggehen. Der Jurist dagegen, der über das positive Recht hinausblickt und hinter und über ihm ein Naturrecht stehen sieht, das Teil ist des natürlichen Sittengesetzes — nämlich insoweit dieses Sittengesetz das äußere Verhalten der Menschen umfaßt — wird den Gedanken einer Verbindung zwischen Recht und Liebe nicht gar so merkwürdig finden[23].

Die Evangelien berichten, ein jüdischer Gesetzeslehrer, ein „Nomi-

[22] Auch Ludwig Binswanger, Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins, Zürich 1942, erfaßt die Liebe als Grundtatsache jeglichen „Daseins"; es bleibt ihm — einem säkularisierten Gabriel Marcel — jedoch scheinbar noch die Gnade versagt, die letzte und höchste Vollendung der Liebe und jeglichen Daseins in Gottesliebe und Gotterleben zu begreifen.

[23] Vgl. hierzu Günther Küchenhoff, Rückkehr zum Naturrecht, in: „Die Lücke", Heft 1—2, 1948, S. 22: „Darüber hinaus sind wir in einer Fortentwicklung des Naturrechts begriffen, indem, wie die im Alten Testament verkündeten zehn Gebote Gottes durch das im Neuen Testament erlassene Liebesgebot umfaßt und überhöht werden, das von jenen zehn Geboten im wesentlichen gespeiste Naturrecht hinaufgesteigert wird zu einem aus dem Gebot der Nächstenliebe folgenden Liebesrecht." Zum Problem Strafe und Liebe vgl. Georg Trapp S. J. in seinem Referat über „Krankheit und Schuld" auf der Religiös-Wissenschaftlichen Tagung in Ellwangen vom 5.—11. April 1948: „Das Entsetzen, daß sich der geliebte Mensch aus der Liebe entfernen könne, zeitigt die Strafe."

kos", ein Jurist also, habe Jesus, um ihn auf die Probe zu stellen, gefragt: „Meister, welches ist das größte Gebot im Gesetze?" Und der Herr antwortete ihm: „Liebe (agapeseis) den Herrn, deinen Gott . . .; liebe (agapeseis) deinen Nächsten wie dich selbst! An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten."

Liebe, Gottesliebe und Nächstenliebe, ist so nach den Worten des Herrn Spitze und Ausgangspunkt des Sittengesetzes. Das Naturrecht aber ist Teil dieses Sittengesetzes. Also muß auch sein oberstes Gebot das der Liebe sein. Die Liebe gibt dem Naturrecht seinen Inhalt; das zweifache „Agapeseis!" des Evangeliums ist die naturrechtliche „Grundnorm".

Von dieser Grundnorm zur praktischen Rechtsverwirklichung[24] im täglichen Leben, zum positiven Recht, scheint allerdings der Weg zunächst unendlich weit, ja kaum zu finden. Er ist nicht zu finden für den, der in Naturrecht und positivem Recht nichts anderes sieht als zwei voneinander geschiedene Normensysteme, von denen das eine, nämlich das System des positiven Rechts, bestenfalls im anderen seinen Geltungsgrund findet, indem das Naturrecht das positive Recht gewissermaßen beauftragt, „delegiert". Doch die Beziehung zwischen Naturrecht und positivem Recht ist weit mehr als ein bloßer Delegationszusammenhang. Das Naturrecht steht nicht nur über, sondern auch hinter dem positiven Recht; es durchleuchtet und durchsetzt es; es ist der Geist des Rechts, ohne den der Buchstabe tot ist; es ist damit nicht nur Geltungsgrund, sondern auch Auslegungsregel und Geltungsgrenze des positiven Rechts. Die Existentialphilosophie hat dem Juristen zwei Begriffe gegeben, die es ihm ermöglichen können, das Verhältnis von Naturrecht und positivem Recht richtig zu erfassen: die Begriffe der „Erhellung" und der „Teilnahme". Das positive Recht wird durch das Naturrecht „erhellt", es „nimmt an ihm teil".

Das Naturrecht, so hieß es eben, ist das „Wesensrecht" des Menschen, das aus seinem Wesen selbst heraus seinem Gewissen aufscheint. Das Naturrecht beruht nicht auf der Erkenntnis des Wissens, sondern auf der Erfahrung des Gewissens. Es ist Gewissensrecht. Wir hörten in letzter Zeit viel vom „gesunden Volksempfinden" als letzter Richtschnur des Rechts. Im positiven Recht naturrechtlich denken bedeutet: an Stelle dieses „gesunden Volksempfindens" das Gewissen setzen[25].

Das Gewissen: das heißt jenes andere, im Menschen rufende, im Menschen wirkende „Ich", das tiefer reicht und weiter schaut als das seinem Wesen nach begrenzte, seinem Wesen nach irrende „Ich" des bloßen

[24] Es gehört zum Wesen des Rechts, daß es, um zu bestehen, verwirklicht werden will. Es „ist" in seiner Verwirklichung in menschlichen Akten. Auch zum Verständnis dieses Problems — des Problems der „Effektivität" der Normen — dürfte die Existentialphilosophie beitragen können.

[25] Und damit auch an die Stelle des „Man" das „Ich".

Wissens; das Gewissen, das den Menschen sich selbst begreifen und damit in all seiner Not sich selbst wieder finden läßt; das Gewissen, das dem Menschen nicht nur wie der denkende Geist die Tatsache seines „Vorhandenseins" aufzeigt, sondern darüber hinaus auch die Möglichkeit seiner sittlichen „Existenz".

Das Gewissen verhindert, daß der Mensch der Welt und dem Alltag verfällt, sich treiben läßt, sich im Nichts, in der „großen Langeweile" verliert. Es ist die Unruhe im Menschen, die ihn nicht ruhen läßt, bis er ruht in dem Einen; es führt den Menschen über sich selbst hinaus und stellt ihn in seiner Schuld und seiner Angst, aber auch in seiner Freiheit und seiner Verantwortung (denn Gewissen, Freiheit und Verantwortung sind Begriffe, die zusammengehören) vor Gott. Jeder gefühlte Ruf des Gewissens ist eine Begegnung mit Gott: Gewissensrecht aber ist Recht, in dem ich Gott in Seinem Sittengesetz erlebe, Recht, das die menschliche Satzung vor Gott stellt.

Ich bin vom Naturrecht ausgegangen. Indem ich aber so vom Problem des Gewissens spreche, stehe ich mitten im Fragenkreis der Existentialphilosophie.

Tiefenpsychologie

Wesen und Geschichte

Von HUBERT THURN S. J.

Es gibt Menschen, die sich selbst und anderen eine Last sind. Sie quälen sich mit schweren Unzulänglichkeitsgefühlen oder „eingeklemmten Affekten", mit Zwangsgedanken, Zwangsimpulsen oder Zuständen fortgesetzter Angst, mit erheblichen Stimmungsschwankungen oder dauernder Depression. Sie sind unfrei und gestört; sie klagen vielleicht viel, aber man kann es ihnen trotz gutem Willen nicht recht machen. Die Umwelt erträgt solche Menschen oft lange, sieht die auffälligen Zeichen innerer Unausgeglichenheit und Unzufriedenheit zunächst als Folgen äußerer Schwierigkeiten an, hält sich soweit möglich zurück, beschwichtigt oder sucht zu verstehen. Möglich, daß man durch Ermahnung zu Selbstbeherrschung und Willenstraining Abhilfe schaffen will. Nützt dies alles nichts, mehren sich vielmehr die Beschwerden, prallen die Erziehungseinflüsse wirkungslos ab, so beginnt man allmählich zu begreifen, daß es im Innern der Menschen nicht recht stimmen könne, daß „Krankheit" oder Abnormität im Spiele sein müsse. Vielleicht haben die Leidenden auch allmählich selbst begriffen, daß es so nicht weitergehen kann; sie verlangen danach, den Zuständen ein Ende zu machen.

Der Therapeut oder Arzt wird in solchen Fällen feststellen, daß es sich um neurotische Störungen handele. Was ist eine Neurose?

Geht man alle Unzuträglichkeiten oben geschilderter Art durch und bezieht man sie auf das Gesamtbefinden, so wird man zu Begriffsbestim-

mungen etwa folgender Art kommen[1]. „Die Neurose ist ein Leiden der Seele, die ihren Sinn verlor" (Jung), oder sie „ist ein Notstand der Persönlichkeit" (Speer), eine Folge mangelhafter Erlebnisverarbeitung, ein mißglückter Weg zur Höherentwicklung. Am besten entspricht der Erfahrung eine Bestimmung Grosschopfs und Jungs. Sie lautet im ersten Fall: „Die Neurose ist — unter welcher Form sie auch auftreten mag — die sichtbare Folge einer tiefen Kluft zwischen innerlich Erstrebtem und äußerlich Erreichtem", und C. G. Jung nennt sie schlicht und treffend: Uneinssein mit sich selbst.

Der neurotische Mensch ist also gespalten. Aber die Spaltung, von der hier die Rede ist, bezieht sich im Gegensatz zu den Geisteskrankheiten nicht auf den „Geist", d. h. den Verstand, sondern auf das Gefühl und den Willen. Neurotische Menschen werden von ihren widerstreitenden Gefühlen hin- und hergerissen; sie sind überempfindlich, gehemmt, halsstarrig und starr, verkrampft, gespalten zwischen Oberfläche und „Tiefe". Durch all das wird ihre Willenshaltung uneinheitlich, gegensätzlich, selbstzerstörerisch und quälerisch. Neurotiker sind deshalb bedauernswerte Menschen. Kann man ihnen nicht helfen? Die normalen Umwelt- und Erziehungseinflüsse versagen, wie oben bereits bemerkt. Gibt es für sie keine Heilmittel besonderer Art? Und wo findet man sie?

Es gibt seit einigen Jahrzehnten einen Zweig psychologisch-medizinischer Forschung, der sich die Heilung seelisch Erkrankter angelegen sein läßt: die Psychotherapie. Sie kennt verschiedene Methoden. I. H. Schultz nennt folgende: die Populärpsychotherapie, die Hypnotherapie, die Wachpsychotherapie, die Tiefenpsychotherapie[2]. Als Populärpsychotherapie bezeichnet man „alle ärztlichen Maßnahmen, deren Einfluß ganz oder überwiegend seelischer Art ist, ohne daß sie doch eigentlich psychotherapeutisches Arbeiten darstellten". Es sind vor allem gewisse soziale Eigentümlichkeiten des Arztes, seine Wärme, Nüchternheit, Sachlichkeit, Hilfsbereitschaft, Überlegenheit, die beruhigend, stärkend, aufmunternd auf den Kranken wirken, ohne daß neben geringfügigen Hilfen durch Medikamente u. a. etwas Besonderes geleistet würde. Unter Hypnotherapie versteht man eine Form der Heilkunst, die sich meist der suggestiven Rede, der „verbalen Suggestion" bedient, um den Zustand der Hypnose herbeizuführen. Dieser kann „nach ganz verschiedenen Seiten therapeutisch ausgenützt werden. So kann sich der Arzt darauf beschränken, die erhöhte Suggestibilität und Konzentrationsfähigkeit auszunützen, um bestimmte suggestive Maßnahmen vorzunehmen, um Übungseffekte zu unterstützen; er kann das Erleben der Lösung und Passivität der Beruhigung dienen lassen; er kann die Hyp-

[1] Vgl. zu den Begriffsbestimmungen: Eugen v. Grosschopf. Seelische Störungen, Leipzig 1939; Ernst Speer, Vom Wesen der Neurose, Leipzig 1938; C. G. Jung, Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie, Zentralblatt f. Psychotherapie und ihre Grenzgebiete, Bd. VIII, H. 2; derselbe: Ziele der Psychotherapie, Bericht über den IV. Allgemeinen ärztlichen Kongreß f. Psychotherapie in Bad Nauheim 1929; Wilhelm Laiblin, Was ist Psychotherapie? Deutsche Zeitschrift für Homöopathie usf., Heft 1/2, 1944

[2] I. H. Schultz, Seelische Krankenbehandlung, 5. wesentl. neuerarb. Auflage, Berlin 1943

nose in ausgedehnte Schlafzustände überführen und damit eine Erholungswirkung anstreben; er kann die künstliche ‚Einengung des Bewußtseins' der Wiederbelebung früheren Gedächtnisbesitzes dienen lassen und so in der ‚Tiefentherapie' häufig Gedächtnismaterial zur Reproduktion bringen, das vordem nur ‚unterbewußt' oder bewußt verheimlicht war; endlich kann er die hypnotische Veränderung lediglich benützen, um etwelchen Allgemeinmaßnahmen der Psychotherapie mehr Nachdruck zu geben. So zeigt die Hypnotherapie verschiedene Formen ..." Unter dem Sammelbegriff allgemeiner Wachpsychotherapie „werden zweckmäßig alle psychotherapeutischen Arbeitsweisen zusammengefaßt, die planmäßige und zielsichere, von bestimmten methodischen Voraussetzungen und Absichten geleitete seelische Beeinflussung darstellen, ohne die hypnotische, psychokathartische oder tiefenpsychologische Technik zu benützen ..." Kürzere Konzentrationsübungen, deren einschläfernder Einfluß durch abwechselnde Bewegungsübungen aufgehoben wird, „Ruheübungen", die im Verlauf der Behandlung immer länger ausgedehnt werden, gehören ebenso hierher wie „Schmerztherapie" bei Kranken, „deren Symptome hart an der Grenze des Willkürlichen stehen oder der Simulation verdächtig sind", und „moralische Abhärtung", die, wenn sie mit vollem Einverständnis des Kranken geschieht, bei seelischen Idiosynkrasien, die das Berufsleben stark beeinträchtigen, sehr wirksam sein kann. Andere Mittel sind: Aufklären, Bilden, Üben, Gewöhnen, Belehren, Beschäftigen, Beraten usf. Im Gegensatz zu den bislang genannten Methoden steht die tiefenpsychologische und „psychokathartische", insofern sie „ausdrücklich Reaktionen und Umstellungen in den unbewußten Tiefen der Persönlichkeit des Kranken herbeizuführen, zu beobachten, zu begleiten und mit ihm zu verarbeiten sucht". Die tiefenpsychologische Therapie will „einen Zugang zum ‚endothymen Grund', zur vitalpsychologischen Schicht und zur anschaulichen Bilderwelt des Seelenlebens erschließen und darin heilend wirken".

Nun hat eine Darstellung tiefenpsychologischer Heilpraxis Schwierigkeiten, die von J. H. Schultz sogar als sehr beträchtlich angesehen werden. Er sagt: „Um eine Tiefung wissenschaftlich darzustellen, die etwa 300 Stunden umfaßt (!), wären Tonfilmaufnahmen des ganzen Verlaufes und ein ergänzender Text von etwa 30 Foliobänden erforderlich, sicher eine utopische Forderung, ebensosehr für die Herstellung wie für die Benützung Dritter ..."

Immerhin läßt sich wohl eine Anschauung gewinnen, wenn die Geschichte, die Methoden, der Wert und die Grenzen dieser Art Heilkunde aufgewiesen werden. Schon der Einblick in das geschichtliche Werden wird klären können, worum es geht.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hatte die französische Hysterie- und Hypnoseforschung (Charcot, Janet usf.) merkwürdige Erscheinungen von „double conscience" (doppeltem Bewußtsein) beobachtet und zu erklären versucht. Hysterische Personen waren fähig,

„automatisch" zu schreiben. Wenn man ihnen einen Bleistift in die Hand gab, schrieben sie Antworten auf Fragen nieder, die an sie in der Zerstreuung gerichtet wurden, oder führten Rechenaufgaben aus, ohne davon mit dem „Wachbewußtsein" zu wissen. Ähnliche Spaltungen der Seele wurden bei einem Mann beobachtet, der unter der Einwirkung alkoholischer Vergiftung stand. „Während der Arzt mit ihm sprach", erzähl Janet, „befahl ich, hinter ihm stehend, ihm leise die Arme zu heben. Das erste Mal mußte der Arm dafür berührt werden, dann folgte unbewußt die Ausführung, auf entsprechende Befehle marschiert er, setzt sich, kniet nieder usf. Auf die Frage, was er denn da mache, erklärte er, er sitze ja wie vorher."[3] Mit anderen Worten: die Seele war insofern gespalten, als zwei Handlungen nebeneinander herliefen, die beide von der nämlichen Seele getragen, d. h. ausgeführt wurden, die aber keinen Bewußtseinszusammenhang zeigten. Betrachtet man den Teil der Seele, der im Rapport mit dem Arzt stand, so wird man geneigt sein, ihn den bewußten zu nennen, während der Teil, der die Körperbewegung ausführte, automatisch schrieb oder rechnete, als unbewußter bezeichnet werden könnte.

Der Erfolg dieser Erfahrungen und Beobachtungen war die Aufstellung des Begriffes des Unterbewußten (subconscience). Janet verstand das Unterbewußtsein als notwendige Folge gesamtmenschlicher Schwäche: Konzentration erfordert Kraft. Wo diese fehlt, spaltet sich das Bewußtsein, das man auch als „Aufmerksamkeit" bezeichnen könnte. Hysteriker und Deliranten sind geschwächte Menschen, deshalb verfügen sie über ein doppeltes Bewußtsein.

Breuer und Freud, zwei Wiener Ärzte, lernten diese Erfahrungen der französischen Hysterieforschung kennen[4]. Breuer ließ ein hysterisches Mädchen, das er zuvor in Hypnose versetzte, im Anschluß an einige hingemurmelte Worte frei assoziieren. Er benützte das künstlich herbeigeführte „zweite Bewußtsein" als Voraussetzung einer Aussprache. Hatte sich die Kranke in der Hypnose ausgesprochen, so war sie befreit und ins normale seelische Leben zurückgeführt. Breuer hatte auf diese Weise das Unterbewußte zum Sprechen gebracht, hatte es „abreagieren" lassen. Der Erfolg war seelische Befreiung, zugleich immer Abbau irgendeines „Symptomes", eines hysterischen Zwangs. Die Symptome, so folgerten die beiden Ärzte, waren entstanden als Reste, als Niederschläge von affektvollen Erlebnissen, die später „psychische Traumen" genannt wurden.

Freud, der eigentliche Begründer der Tiefenpsychologie, stellte in seiner Praxis fest, daß Hypnose bei manchen Patienten nur sehr schwer, bei anderen gar nicht herbeigeführt werden konnte. Er verzichtete deshalb auf sie und versuchte das Unterbewußtsein auf andere Weise aufzuschließen. Dies gelang ihm durch die sogenannte „freie Assoziation"; diese besteht in einem schlichten Berichten der Einfälle, die sich im Anschluß an ein Gespräch oder einen Traum einstellen. Freud bemerkte

[3] Jos. Fröbes, Experimentelle Psychologie, II. Bd., Freiburg 1929
[4] Jos. Breuer und Siegmund Freud, Studien über Hysterie, Leipzig 1916

immer wieder, daß sich neben unbekümmert vorgebrachten Einfällen Hemmungen bemerkbar machten; sie wurden leicht erkannt durch die verlängerten Reaktionszeiten. Diese Hemmungen erklärte er als durch „Verdrängung" herbeigeführte Mechanismen. Die Verdrängung selbst erläutert Freud mit folgenden Worten „Bei all diesen Erlebnissen (die verdrängt wurden) hatte es sich darum gehandelt, daß eine Wunschregung aufgetaucht war, welche in scharfem Gegensatz zu den sonstigen Wünschen des Individuuns stand, sich als unverträglich mit den ethischen und ästhetischen Ansprüchen der Persönlichkeit erwies. Es hatte einen kurzen Konflikt gegeben, und das Ende dieses inneren Kampfes war, daß die Vorstellung, welche als der Träger jenes unvereinbaren Wunsches vor dem Bewußtsein auftrat, der Verdrängung anheimfiel und mit den zu ihr gehörigen Erinnerungen aus dem Bewußtsein gedrängt und vergessen wurde. Die Unverträglichkeit der betreffenden Vorstellung mit dem Ich des Kranken war also das Motiv der Verdrängung; die ethischen und anderen Anforderungen des Individuums waren die verdrängenden Kräfte. Die Annahme der unverträglichen Wunschregung oder die Fortdauer des Konfliktes hätte hohe Grade von Unlust hervorgerufen; diese Unlust wurde durch die Verdrängung erspart."[5] Aber diesem Nutzen steht ein Schaden gegenüber: das verdrängte Bewußtsein wirkt im Unbewußten weiter, wie oben im Beispiel klar ersichtlich. Freud selbst beschreibt die Tätigkeit verdrängter Komplexe sehr witzig: „Nehmen Sie an, hier in diesem Saal und in diesem Auditorium befände sich ein Individuum, welches sich störend benimmt und durch sein ungezogenes Lachen, Schwätzen, Scharren mit den Füßen meine Aufmerksamkeit von meiner Aufgabe abzieht. Ich erkläre, daß ich nicht weiter vortragen kann, und darauf erheben sich einige kräftige Männer unter Ihnen und setzen den Störenfried nach kurzem Kampf vor die Tür. Er ist also jetzt ‚verdrängt', und ich kann meinen Vortrag fortsetzen. Damit aber die Störung sich nicht wiederhole, wenn der Herausgeworfene versucht, wieder in den Saal einzudringen, rücken die Herren, welche meinen Willen zur Ausführung gebracht haben, ihre Stühle an die Türe und etablieren sich so als ‚Widerstand' nach vollzogener Verdrängung." Freud leitete also die psychische Spaltung, die mit der Verdrängung gegeben ist, im Gegensatz zu Janet nicht aus der seelischen Schwäche, einer „angeborenen Unzulänglichkeit des seelischen Apparates zur Synthese" ab, sondern erklärt sie „dynamisch durch den Konflikt widerstreitender Seelenkräfte", erkennt in ihr das Ergebnis eines aktiven Sträubens zweier „psychischer Gruppierungen", der lustbetonten Vorstellung und des unlustbetonten Einwandes.

Welches ist nun das Schicksal der verdrängten Vorstellung? Freud sagt dazu: „Der Herausgeworfene (die verdrängte Vorstellung), der jetzt verbittert und ganz rücksichtslos geworden ist, gibt uns weiter zu schaffen. Er ist zwar nicht mehr unter uns, doch ist die Verdrängung umsonst gewesen; denn er führt nun draußen einen unerträglichen Spektakel auf." Die Verdrängung, so wird die Ausdeutung des Bildes sagen,

[5] Siegmund Freud, Über Psychoanalyse, Leipzig und Wien 1916

erzeugt Symptome, bringt seelische oder körperliche Störungen hervor. Was ist zu tun? Freud spricht hier von einem Vermittler und Friedensstifter, der vernünftigerweise, um größere Unannehmlichkeiten zu vermeiden, mit dem ungebärdigen Gesellen spricht und das Auditorium bitten wird, ihn doch wieder einzulassen, da er die Garantie übernehme, daß er sich nun besser betragen werde." Der Vermittler ist in dem Fall der Arzt, der etwa durch die Traumanalyse die verdrängte Vorstellung ermittelt, sie dem Ich des Kranken, also dem Bewußtsein, vorstellt und ihn bittet, in irgendeiner „vernünftigen Form" mit ihr fertig zu werden. Freud gibt mehrere solcher zweckmäßiger Erledigungen an, die Konflikte und Neurose zum glücklichen Ende führen und im einzelnen Fall auch miteinander kombiniert werden können: „Entweder wird die Persönlichkeit des Kranken überzeugt, daß sie den pathogenen Wunsch mit Unrecht abgewiesen hat und veranlaßt, ihn ganz oder teilweise zu akzeptieren, oder dieser Wunsch wird selbst auf ein höheres und darum einwandfreies Ziel geleitet (was man eine Sublimierung heißt), oder man erkennt seine Verwerfung als zu Recht bestehend an, ersetzt aber den automatischen und darum unzureichenden Mechanismus der Verdrängung durch eine Verurteilung mit Hilfe der höchsten geistigen Leistungen des Menschen, man erreicht seine bewußte Beherrschung."

Fassen wir die bislang gewonnenen Einsichten über das Unbewußte (im Freudschen Sinne) kurz zusammen. Das Unbewußte ist der Ort, an dem die verdrängten, als ungehörig empfundenen Vorstellungen oder Affekte eingeschlossen sind. Da die Affekte Wünsche, also Triebkräfte sind, die verwirklicht werden möchten, kommt dem Unterbewußtsein Aktivität, Kraft zu. Das Bild belehrte darüber, daß sich die unterbewußten, verdrängten Wünsche durchzusetzen suchen, oft mit Gewalt und vervielfachter Ungehörigkeit. Wird das Unterbewußtsein geöffnet und das Verdrängte herausgelassen, sei es im Sinn eines „Abreagierens" oder einer Stellungnahme des geistigen Ich (Über-Ich), so schwinden die Symptome; die seelischen oder körperlichen Störungen — die Freud übrigens vom eigentlichen Ziel der Wünsche aus gesehen mit Recht „Ersatzbefriedigungen" nennt — hören auf.

Mit diesen Bestimmungen ist die formale Seite des Unterbewußtseins nach Freud einigermaßen umschrieben. Die Frage erhebt sich nun, welcher Art denn der Inhalt der Verdrängungen, also auch des Unterbewußtseins ist. Die Antwort Freuds lautet: der Inhalt ist ausschließlich sexueller Natur[6]. Allerdings muß hinzugefügt werden, daß Freud das Wort Sexualität in „einem viel weiteren Sinn, als man gewohnt ist" versteht. Sexualität ist für ihn dasselbe wie „Drang", Trieb schlechthin. Speziell für die seelisch-bedingten Erkrankungen, die Neurosen, macht Freud sexuelle Entwicklungshemmungen verantwortlich. Die kindliche Sexualität — von Freud wiederum sehr weit gefaßt — entwickelt sich aus „verschiedenen Teilkomponenten, die aus verschiedenen Quellen stammen", zur Eindeutigkeit des „Fortpflanzungstriebes" und der „Objektwahl" (Wahl des Geschlechtspartners). (Freud nennt das kindliche

[6] Siegmund Freud, Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Leipzig 1915

Sexualleben „zerfahren, reichhaltig, dissoziiert".) Bleibt in einem bestimmten Fall die Entwicklung auf einer Stufe oder innerhalb eines Teilbereiches stecken, so treten Störungen seelischer oder körperlicher Art auf. Verläuft die sexuelle Entwicklung des Menschen regelrecht, so kann die leiblich-seelische Kraft normal eingesetzt und ausgewertet werden; wird die Entwicklung verzögert, wird sie anstelle „vernünftigen" Entsagens oder der „Sublimation" oder teilweisen Hinnehmens des Wunsches „verdrängt", so treten Fehlleitungen der Energie ein, wird der Mensch gespalten. In einem solchen Fall absorbiert das Unterbewußtsein (man denke an den von Freud verwandten Vergleich) einen mehr oder weniger großen Teil der Triebkraft („libido"). Denn die Spaltung, die Störung nährt sich von der Kraft, die dem Wirken des Menschen dienlich sein sollte. Das Unterbewußtsein ist also nach Freud Ort der Verdrängungen, Ursache der Entwicklungshemmungen, Staubecken von Kräften, die der Ganzheit entzogen werden, wobei zu beachten bleibt, daß sowohl das Verdrängte wie die Entwicklungshemmung und die Triebkraft („libido") in sexuellem Sinn zu verstehen sind.

Alfred Adler sah den Grund seelischer Disharmonien, körperlicher Symptome nicht im Bereich des sexuellen Triebes, wie Freud, sondern innerhalb des Machttriebes, der ebenso wie der Geschlechtstrieb jedem Menschen eignet. Hier wird das Unterbewußtsein zu einem Ort, in dem die unbefriedigten, gefährdeten und deshalb besonders heftigen und maßlosen Geltungsansprüche des Menschen ihr dunkles Spiel treiben. Auch sie werden verdrängt, vom Wachbewußtsein nicht geduldet, vielfach auch nicht verstanden — jedenfalls immer abgeschoben —, ohne daß sie dem Gesamt der Person eingeordnet und auf ein bestimmtes Maß begrenzt werden könnten. Das Unterbewußtsein bekommt hier den Charakter eines Raumes, in dem mit viel Geschick und Tücke, unter mannigfachen Verschleierungen, Verharmlosungen und Verkleidungen, der egoistische Drang nach Macht und Geltung „hoffähig" gemacht wird. Unzulänglichkeiten des Körpers und der Seele werden vom Unterbewußten „arrangiert", d. h. erfunden oder übertrieben, um die Umgebung abhängig von sich zu machen (Flucht in die Krankheit). Der neurotisch-kranke Mensch ist nach Adler der zwischen Gemeinschaft und Eigensucht in Konflikt geratene Mensch, der aber im Wachbewußtsein nichts davon weiß noch wissen will. Die Tragik des Neurotikers besteht darin, daß alles Schaffen und Wirken des Charakters der Eigentlichkeit entkleidet wird — es dient lediglich als Mittel zum Zweck. Hier ist das Unterbewußte der Hexenmeister, insofern die Seele „unbewußt" ein „von langer Hand gefertigtes Arrangement als ein Mittel zur siegreichen Bewältigung des Lebens"[7] ausarbeitet. Wie Freud die Grundlage der seelischen Erkrankung in die frühen Kinderjahre verlegte, so auch Adler. „Die Anfänge (krankhafter Zielsetzungen) führen uns regelmäßig in die früheste Kindheit zurück, in der mit dem Ausweiten der Konstitution im psychischen Rahmen eines Milieus die ersten tastenden Versuche unternommen wurden, um zu einem sich aufdrängenden Ziel der Überlegenheit zu gelangen" (ebd. S. 43). Alle möglichen Arten seelischer

[7] Alfred Adler, Praxis und Theorie der Individualpsychologie, München 1920, S. 43

Anomalien, wie Platzangst, nervöse Schlaflosigkeit, Zwangskrankheit, sexuelle Abwegigkeiten, erklärt Adler mit verdrängten Geltungsansprüchen, die, ähnlich wie bei Freud, wenn sie mit ihrem Urgrund — hier der Behauptungs- und Geltungstendenz — verglichen werden, unkenntlich geworden sind. Und doch sind sie allesamt „Auswege", die als solche allerdings nicht mehr durchschaut werden.

Die Heilung sah Freud in einer Durchleuchtung des Unbewußten, einer Stellungnahme des bewußten Ich zu den Komplexen. Bei Adler heißt es: „Die Aufdeckung des neurotischen Systems oder Lebensplanes ist der wichtigste Bestandteil der Therapie"[8]. Gemeint ist, daß das „Arrangement", also das Gesamt verschlagener und doch wieder unangepaßter Mittel zur Behauptung, das in früher Kindheit schon begonnen wurde, demaskiert werden muß und zwar dadurch, daß es dem Bewußtsein als solches zugeführt wird. Also auch hier ist das Bewußtwerden Ansatz der Heilung, wie umgekehrt das Unterbewußtsein Mechanik und Art der Neurose bestimmt.

C. G. Jung knüpft in seiner „Komplexpsychologie" an Freud an. Methodisch gesehen unterscheidet er sich insofern nicht von Freud, als er wie dieser den Traum als die „via regia" zum Unbewußten ansieht, die Traumelemente besonders mittels freier Assoziationen angeht und so die Komplexe aufgreift[9]. Freud hatte im Anschluß an das unten zitierte Werk von Jung gesagt: „Wir lassen also den Kranken reden, was er will, und halten an der Voraussetzung fest, daß ihm nichts anderes einfallen kann, als was in indirekter Weise von dem gesuchten Komplex abhängt. Erscheint jemandem dieser Weg, das Verdrängte aufzufinden, allzu umständlich, so kann ich ihm wenigstens die Versicherung geben, daß er der einzig gangbare ist"[10]. Der Unterschied zu Freud wird von Jung jedoch klar umrissen, wenn er schreibt: „Das Unbewußte ist für mich nicht nur das Rezeptaculum aller unsauberen Geister und sonstiger odioser Hinterlassenschaften abgelebter Zeitläufte ....., sondern recht eigentlich die ewig-lebendige und schöpferische Keimschicht, die sich zwar alter symbolischer Bilder bedient, darin aber und dadurch neuen Geist meint"[11]. Damit rückt Jung vom Pansexualismus Freuds ab. Und das ist ein offensichtlicher Gegensatz zur Psychoanalyse im ursprünglichen Sinn. Während Freud neben dem Bewußtsein lediglich ein Unterbewußtsein kennt, das Staubecken verdrängter Affekte ist, nimmt Jung ein „schöpferisches" Unbewußtes an. Eine Erklärung dieses Begriffes wird mit folgenden Worten gegeben: „Um die Produkte des Unbewußten einigermaßen zu deuten, ergab sich mir daher auch die Notwendigkeit einer ganz anderen Lösung der Träume und Phantasien, welche ich nunmehr, insofern dies der Natur des Falles angemessen schien, nicht wie Freud auf Persönliches (Verdrängtes!) reduzierte, sondern mit Symbolen der Mythologie, der vergleichenden Reli-

[8] Adler, a. a. O. S. 29

[9] C. G. Jung, Diagnostische Assoziationsstudien, 1. Bd., 1906

[10] S. Freud, a. a. O. S. 30

[11] C. G. Jung, Einleitung zu W. M. Kranefeldt, Die Psychoanalyse, Leipzig 1930; ders., Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Darmstadt 1928

gionsgeschichte u. a. m. in Analogie setzte, um dadurch den Sinn zu erkennen, in welchem zu wirken sie sich anschickten“ [12].

Diese Auffassung, die neben Verdrängtem, Unerfreulichem des persönlichen Lebens „Kollektives“, d. h. der menschlichen Natur Eigenes, Urtümliches, Schöpferisches anerkennt, ergab nach den Angaben Jungs „äußerst interessante Resultate“. Ebenso wie die Mythen Einblick in Grundanliegen, Richtungen, Dränge, Sehnsüchte usf. der menschlichen Natur ermöglichen, so auch die unbewußten Tiefen des einzelnen Menschen, die sich in den Träumen und Phantasien symbolhaft erschließen. Denn diese suchen für den gleichen oder ähnlichen Inhalt den gleichen oder ähnlichen symbolischen Ausdruck wie die Mythen. So sind beispielsweise Wasser und Feuer in vielen Mythen wichtige Symbole („Archetypen“). Im Dionysosmythos ist es z. B. das „Element der Feuchte“ [13], das Wasser, das zum geheimnisvollen Wesen des „wahnsinnigen Gottes“ paßt. „Es verrät, wie er, eine Doppelnatur, eine helle, fröhliche, belebende und eine dunkle, unheimliche, gefährliche, tötende . .“ [14]. Das Wasser ist des Gottes Zufluchtsstätte und Heimat. Die feuchte Grotte, die in seinen Kulten und Mythen so oft wiederkehrt, zeugt von der Vorliebe des Gottes für das Wasser. Ebenso das feuchte Waldtal. Diese mythischen Ausgestaltungen tiefempfundener Wesenseigentümlichkeiten des Wassers tönen in den Träumen und Phantasien der einzelnen Menschen wider. Ist dort vom Wasser die Rede, nun so wird es zunächst persönlichem Erleben entstammen. Aber über diese Enge hinaus langt die symbolische Bedeutung, die gleiche, die die Mythen schuf. Ein Beispiel möge das Gesagte verdeutlichen helfen.

„Ein Gelehrter, Geisteswissenschaftler, hatte wiederholt einen Traum, der für ihn das Gefühl des Bedeutsamen, gemischt mit unerklärlicher Bangigkeit und Unheimlichkeit, besaß; es war einer der Träume, die den Träumer nicht mehr loslassen. Auf der endlosen Wasserfläche des Meeres schwimmt, gerade noch über das Wasser sich hinaushebend, ein männlicher Kopf. Mit einem leidend-schmerzlichen Ausdruck (ähnlich dem des Laokoon, fügte der Träumer hinzu) versinkt langsam, unaufhaltsam der Kopf in der Flut“ [15].

Seifert gibt eine Deutung des Traumes, die nicht willkürlich scheint, weil sie aus der Kenntnis der Eigenart des Träumers wuchs. „Was sagt der Traum? Wasser ist eines der ältesten und verbreitetsten Symbole für die unbewußte Totalität. Das Meer mit all den unbekannten Möglichkeiten und Gefahren in der dunklen Tiefe unter der schimmernden Weite seiner Oberfläche, es repräsentiert die Gegenwelt zur Lichtregion des Äthers. Es ist aber auch als Wasser des Lebens, aqua vitae, die materia omnium formarum, ist flüssiges Urprinzip alles Schöpferischen, Urseele, mütterlicher Schoß, in den alles Vergangene eingeht, dem alles Künftige entsteigen wird. Wasser in der Bedeutung der pleromatischen Ursubstanz ist Gemeingut der ältesten Kosmogonien und Naturphilosophien; es er-

[12] C. G. Jung, a. a. O. S. 13
[13] W. F. Otto, Dionysos, Frankfurt 1933
[14] W. F. Otto, S. 150
[15] G. R. Heyer und F. Seifert, Reich der Seele, München und Berlin 1937

scheint als Urgrund alles Seins in der altjonischen Naturphilosophie, es bezeichnet in der Genesis das All der noch zu erschaffenden Möglichkeiten... Der Traum sagt, was zu geschehen hat oder was geschehen könnte; die Niederfahrt in die Wassertiefen, in die unbekannten Gründe der eigenen und doch so erschütternd ichfernen unbewußten Seele. Dies aber verlangt zugleich die schmerzliche Preisgabe des ‚Oben', das Opfer des männlichen, allzu männlichen Intellekts. Offenbar geht es um die Aufgabe, den ‚Kopf', das Bewußtsein, den Tag sterben zu lassen. Der kollektive Charakter der Symbolik ist nicht zu verkennen. Es ist ein Analogon zu dem in zahllosen Mythen vorkommenden Bild vom Sonnenball, der im Meer versinkt oder vom Ungeheuer verschlungen wird, um die Nachtfahrt anzutreten, nach der er dann in morgendlicher Kraft wiedergeboren werden kann..."[16]

Es handelte sich im Traum um die Mitteilung einer Gefahr, die darin bestand, daß der Träumende in einseitiger intellektueller Betätigung sein Genügen fände und den Lebensgründen, dem Gemüt und Herzen, dem Erlebnis entfremdet würde. Der Traum bedient sich eines Symbols, des Wassers, um diese Gefahr zu verdeutlichen. Dieses Symbol — und das war hier zu zeigen — übersteigt die rein persönliche Bedeutung einer Erinnerung; es steht in der „kollektiven", für alle Menschen bedeutsamen Funktion, die dem Wasser schlechthin zukommt: Urgrund, Schoß, Lebendigkeit usf. zu sein[17].

In einem weiteren Punkt geht C. G. Jung ebenfalls über Freud hinaus: in der Erkenntnis der „Dissoziationstendenz" des Menschen der Gegenwart. Jung versteht sie als die Neigung, lediglich aus dem Bewußtsein, aus Regeln und Gesetzen, nicht aber aus der ganzen Fülle des Menschseins zu leben. Die Analyse des Traumbewußtseins könne, so meint Jung, wenn sie gepflegt wird, die leicht auseinanderfallenden Teile — Bewußtes oder Unbewußtes — wieder zusammenfügen; denn der Traum läßt die vernachlässigten und stiefmütterlich behandelten, die vielleicht zu Unrecht befehdeten Seiten des Wesens, vor allem in Zeiten neurotischer Überreizung und Zerfalls, durchscheinen. Jung sagt: „Diese Vereinigung (des Bewußtseins mit dem Unbewußten) hat mir von jeher als das Erstrebenswerte vorgeschwebt; denn der Neurotische (und mit ihm viele Normale) leidet im Grunde an der Dissoziation des Unbewußten vom Bewußten. Da nun das Unbewußte zwar einerseits die Triebquellen und die ganze prähistorische Natur des Menschen bis ins Tierische hinunter, daneben aber auch alle schöpferischen Keime der Zukunft und die Quelle aller gestaltenden Phantasie enthält, so bedeutet die Abtrennung vom Unbewußten durch neurotische Dissoziation nichts anderes als die Abtrennung von der Lebensquelle schlechthin, im Guten wie im Bösen"[18].

---

[16] Heyer, Seifert a. a. O. S. 14

[17] Wie tief die Symbolik von Wasser und Feuer auch die christliche Vorstellungswelt (innerhalb des liturgischen Brauchtums) durchdringt, zeigt u. a. die Karsamstagsliturgie, in der Wasser und Feuer mit Sterben und Neugeburt in Zusammenhang gebracht werden. Vgl. A. Dietrich, Mutter Erde, Leipzig 1913

[18] Jung, a. a. O. S. 13/14

Dissoziation bedeutet so viel wie Abspaltung. Bei der Darstellung der Freudschen Psychoanalyse wurde von den Komplexen der Hysteriker gesprochen: die Verdrängungen wurden hier selbständige Zentren, die Symptome oder seelische Störungen hervorbrachten. Es wurde ferner darauf hingewiesen, daß diese abgespaltenen Komplexe Energie anziehen und dem ganzen Menschen abziehen, vor allem auch seinem Wirken nach außen hin. Die Heilung liegt in der bewußten Aufnahme und Annahme des Abgespaltenen. Jung fügt hinzu, daß es nie so weit gekommen wäre, wenn der Mensch sich rechtzeitig um einen Ausgleich bemüht hätte, um Bereinigung von Differenzen zwischen dem „Oben" und „Unten", dem Geist und dem Trieb. Infolge der Wachheit, der Überanstrengung der deshalb so gereizten Stimmungslage des Menschen der Gegenwart, bleibt keine Zeit zu Besinnlichkeit, zum Hinhorchen auf die „innere Stimme". Der Mensch veräußert und verliert sich selbst. Von seinen tieferen Quellen abgeschnitten, wird er leicht das Opfer von Agitation und Mode. Der oben ausführlich wiedergegebene und gedeutete Traum kann hier als Beispiel herangezogen werden: das Unbewußte erschließt sich im Traum, er zeigt die Gefahr der „Dissoziation" von Kopf und Herz, von Geist und Leben.

In einer dritten Weise zeigt das Unbewußte Jungs schöpferische, die einfache Reproduktion des Verdrängten übersteigende Fähigkeiten, im „drame interieur" des Traumes.

Das Schauspiel der Innerlichkeit erschließt sich als solches in der Deutung auf der „Subjektstufe". Jung führt hierzu erläuternd aus: „Unter Deutung auf der Objektstufe verstehe ich diejenige Auffassung eines Traumes oder einer Phantasie, bei der die darin auftretenden Personen oder Verhältnisse auf objektiv Wirkliches (ausschließlich, Zusatz von mir) bezogen werden. Dies im Gegensatz zur Subjektstufe, bei der die im Traum vorkommenden Personen und Verhältnisse ausschließlich auf subjektive Größen bezogen werden." (C. G. Jung, Psychol. Typen, Zürich 1930, S. 647/673). Subjektive Größen will sagen: Seiten des eigenen Wesens, der eigenen Seelenzustände und Persönlichkeitseigentümlichkeiten. Im Traum produziert die Seele ein Schauspiel, in dem die Widersprüche und Abspaltungen in Personen und Zuständen verbildlicht werden. Der Sinn ist, die Einbeziehung bisher ausgeschlossener Persönlichkeitsmerkmale zu ermöglichen, den ‚fragmentarischen Charakter", die neurotische Abspaltung aufzuheben. Ein Beispiel hierzu: „Ein Traum von Kleist, den er in seinen letzten Tagen geträumt hat. Er hatte zu der Zeit schon den Entschluß gefaßt, den Freitod zu wählen und den Entschluß Marie von Kleist mitgeteilt. Er geht im Traum durch das nächtliche Berlin, durch einsame Straßen. Er kommt zu einem Haus, das er als Ziel seiner Wanderung erkennt. Er findet ein Schild mit dem Namen Magister Dunkelklar; ihn will er besuchen. Er betritt die Stube, in der eine Lampe brennt, aber er findet sie leer. Während er auf Magister Dunkelklar wartet, öffnet er eine Schublade und findet in ihr das Manuskript des Käthchens von Heilbronn — und indem er weitersucht, fallen ihm seine eigenen Dichtungen in die Hand. Nach dem Erwachen fühlt er

sich tief bewegt. Er begreift, daß er selber der Magister Dunkelklar ist: Dunkelklar, das ist sein Wesen, das rätselvolle, widersprüchliche, im Zwielicht von Berufung und Dämonie schillernde. Und in der Leere des Raumes wird sein eigener Tod vorweggenommen,"

Die Frage, wie denn bei Jung die Heilung des seelisch oder körperlich Erkrankten theoretisch zu denken und praktisch zu bewerkstelligen sei, wird in einigen Punkten anders zu beantworten sein als in der Therapie Freuds oder Adlers. Bei Freud und Adler ist Grundlage der Heilung neben dem Bewußtwerden der Komplexgrundlage, also der Verdrängung im einen und im andern Fall des neurotischen Lebensplanes, die gereifte Stellungnahme zur Vergangenheit oder Zukunft. Bei Jung handelt es sich neben solchen Möglichkeiten um mehr, nämlich um die durch neurotische Dissoziation verlorengegangene Ganzheit der Person, die von der Seele selbst wiederhergestellt wird. Das Unbewußte ist für Jung die Seele, insofern sie über das Ordnende und Regelnde der Vernunft, über das Planende und Ausführende des Willens, also über das Bewußtsein hinaus zielvoll und vernünftig wirkt, den Menschen die Fehlentscheide, die Irrwege, die Gründe des Versagens und der seelischen Disharmonie, aber auch nicht selten die rechte Richtung des Lebens deutlich werden läßt. Das Unbewußte, als die im Wachbewußtsein abgespaltene, verleugnete Seite des Menschen, birgt oft die Mittel zur Heilung und bietet sie der Seele kraft ihrer Bildbegabung (im Traume) an.

Als eine letzte Form der Tiefenpsychologie können wir ihre gegenwärtige Richtung bezeichnen. Sie wird durch die Kritik an den Systemen der Vergangenheit ebenso gekennzeichnet wie durch das Aufgreifen metaphysischer und religiöser Motive. Wenn es auch noch Fanatiker geben mag, die sich einem System verschrieben haben und unbekümmert um berechtigte Kritik an ihm ausschließlich einer Deutungspraxis huldigen, so ist man im allgemeinen davon abgewichen. Man ist der Auffassung, daß es „Freudsche Neurosen" gibt, d. h. aus frühkindlichen Sexualträumen entstandene, u. U. schwere und schwerste Entwicklungsstörungen; anderseits verschließt man sich nicht der Tatsache, daß neurotische Fehlentwicklungen aus gestörter Selbstsicherheit, aus früh untergrabenem Selbstvertrauen im Sinne Adlers möglich sind. Weiterhin weiß man die Erkenntnisse Jungs zu schätzen, der oftmals recht hat mit den Hinweisen auf Dissoziation, d. h. Spaltung aus Einseitigkeit von Bewußtem und Unbewußtem, Trieb und Geist.

Scharfe Kritik an den Systemen ist übrigens aus den Kreisen der Tiefenpsychologie selbst gekommen. So hat Jung sich energisch von Freuds Diktatur losgesagt mit dem Hinweis auf die Zeitbedingtheit seiner Erfahrungen und die dogmatische Erstarrung einer begrenzt gültigen Auffassung. Jung schreibt: „Freud steht auf historischen Vorbedingungen, welche eine Erscheinung wie ihn geradezu notwendig machten, und zwar ist es sein Hauptgedanke, nämlich die Lehre von der Verdrängung der Sexualität, welche am deutlichsten kulturhistorisch bedingt ist. Das viktorianische ist ein Zeitalter der Verdrängung, ein krampfhafter Versuch, anämische Ideale im Rahmen bürgerlicher Wohlanständigkeit durch Moralismus künstlich am Leben zu halten." An anderer

Stelle: „Wenn man Freud dergestalt von rückwärts betrachtet, nämlich als einen Exponenten des Ressentiments des beginnenden neuen Jahrhunderts gegenüber dem 19. mit seinen Illusionen, seiner Heuchelei, seinen halben Unwissenheiten, seinen falschen überspannten Gefühlen, seiner seichten Moral, seiner künstlichen, saftlosen Religiosität und seinem lamentablen Geschmack, so sieht man ihn, meines Erachtens, sehr viel richtiger, als wenn man ihn zu einem Künder neuer Wege und Wahrheiten stempelte . . ."[19].

Auch an den Auffassungen Adlers, die Künkel aufgriff und in origineller Weise vertiefte, ist in der gegenwärtigen Psychotherapie harte Kritik geübt worden. So schrieb v. Hattingberg: „Die Adlersche Individualpsychologie . . . . . vertrat offen einen platten Rationalismus, für welchen der gesunde Menschenverstand die schlechthin höchste Instanz darstellte. Bewußt wollten beide Lehren (die Freuds und Adlers) nicht mehr sein als eine Art von Seelenhygiene, die Individualpsychologie für das Machtstreben, die Psychoanalyse für das Sexualleben. Ethische Ziele und andere höhere Wertsetzungen meinten sie außer Betracht lassen zu können"[20].

Zu Jungs Lehren vom Unbewußten äußert sich v. Gebsattel und greift wohl deren schwächste Stelle oder auch deren Gefahren treffend heraus. Vergegenwärtigt man sich die Technik der Therapie Jungs, so wird man zugeben, daß es sich dort im wesentlichen um Einswerden mit sich selber handelt: das Gespaltene soll wieder vereinigt werden, das Bewußte mit dem abgetrennten Unbewußten, der Geist wieder mit dem Trieb verbunden werden. Die Vereinigung und Befriedung des Menschen geschieht hier eindeutig mit „menschlichen" Mitteln, die nach einer Art Selbsterlösung ausschauen. Für das wesentliche Verhältnis Geschöpf — Gott im Sinne der Offenbarung scheint kein Raum oder wenigstens keine Notwendigkeit vorgesehen. Der Weg der „inneren Erfahrung", der im Durchdringen der unbewußten Schichten zu sehen ist, führt nach Jung zum eigenen Lebensgesetz und damit zum Lebensinhalt und zum Lebenssinn und damit zur Verwirklichung des „Selbst". Aber v. Gebsattel hat durchaus recht, wenn er dazu bemerkt: „Wo schließlich ist ein Kriterium dafür, daß ein solches Leben nicht legitim, solche Erfahrungen nicht gültig, nur illusionär seien? Gibt es . . . eine bessere Wahrheit über letzte Dinge, als die, die einem hilft zu leben?"[21] Für den Absolutheitsanspruch der (transzendenten) Wahrheit, die „die personale Fülle des dreieinigen Gottes" hat, besteht kein Verständnis, wird keine Notwendigkeit gespürt.

Trotz dieser in wesentlichen Punkten erfolgenden Kritik weiß die gegenwärtige Tiefenpsychologie, daß sie gewisse Grundeinsichten und Praxen den kritisierten Systemen verdankt. „Die deutungs- und wertungsfreien Grunderkenntnisse tatsachenhafter Art der Tiefenpsychologie aller Richtungen ergeben insgesamt den Ansatz für ein vollständiges (?) und lebendiges Bild unbewußten Seelenlebens; die individuelle

[19] C. G. Jung, Siegmund Freud als kulturhistorische Erscheinung, in: Wirklichkeit der Seele, Zürich 1934, S. 120 u. 123

[20] H. v. Hattingberg, Neue Seelenheilkunde, Berlin 1943, S. 31

[21] V. E. Freiherr von Gebsattel, Christentum und Humanismus, Stuttgart, 1947

Einzelentwicklung (Freud), die Einbettung in die reale menschliche Umwelt (Adler) und in die urtümlich geistig-seelischen, anthropologischen Zusammenhänge (Jung) als die drei Welten inneren Lebens und Entfaltens spiegeln sich in Träumen, Bildern und Symbolen, in Fehlhaltungen, Symptomen, Neigungen und Wesenszügen. Die (hier) stets erhobene Forderung der Eingestaltung dieser Erkenntnisse in die ganze lebendige Persönlichkeit hat seit 1930 entscheidende Unterstützung erfahren, indem die produktiven und selbständigen deutschen Ausgestalter des vordem einseitig maskierten Erkenntnisgutes sich ausdrücklich von jeder doktrinären Engstirnigkeit und Überheblichkeit — oft mit schweren Kämpfen und Nachteilen — lösten und im Ringen um lebensnahe Ganzheitsschau mehr oder minder bewußt sich einander näherten und die starren Grenzen schulischer Orthodoxie sprengten“ [22].

Damit wäre die gegenwärtige Psychotherapie unter der Rücksicht der kritischen Haltung gegenüber den drei Systemen der Tiefenpsychologie in Umrissen gekennzeichnet. Ihre andere Seite läßt sich bestimmen als metaphysisches, ethisches und ganz vereinzelt auch religiöses Interesse. Wenn man auch einräumen wird, daß sich dergleichen Fragen schon bei Jung finden, so ist es doch berechtigt, der neueren Psychotherapie einen besonderen Zug zu weltanschaulichen Fragestellungen und philosophischen Erörterungen zuzuerkennen. Wenn etwa Grosschopf die These verficht [23], der Arzt — und nur dieser — sei der „Seelsorger der Zukunft“, es hätte demnach keine andere Seelsorge zu geben als die ärztliche, rein an diesseitigen Werten orientierte, so fällt hier die schroffe Einseitigkeit weltanschaulicher Einstellung auf, die für Jung völlig undenkbar und für Freud und Adler undiskutabel war. Von Hattingberg forderte seinerzeit einen obersten Wert für die Psychotherapie und lehnte jede Art von „Voraussetzungslosigkeit“ ab [24]. Er begründet seine Forderung damit, daß es sich bei der Therapie um Menschenführung handelt, die ohne die edlen Werte im Sinne Platons, also ohne Gewissen, Pflicht, Verantwortung, Ehre und Würde nicht auskommen könne. Schultz sieht als Ziel der „Tiefung“ das Erwachsensein, d. h. das Selbstverantwortlichsein an, betont darin und noch auf andere Weise Freiheit und Selbstentscheid als Grundlagen der Gesundheit und als Ziel der Behandlung der Kranken.

In einem sehr aufschlußreichen Aufsatz der Zeitschrift „Psyche“ liest man übrigens folgende Sätze: „Das Wesen des Menschen erschöpft sich nicht darin, daß er ist, sondern zu seinem Wesen gehört entscheidend, daß er etwas sein soll.“ [25] Er ist also entscheidend ein ethisches Wesen, d. h. aber frei und verantwortlich. Das Problem der Schuld innerhalb der Neurose wird damit ernst genommen. Einen schlichten, aber anerkennenswerten Beitrag zum Problem der Schuld und der Sünde im Zusammen-

[22] Schultz, a. a. O. S. 184
[23] Grosschopf, a. a. O. S. 55
[24] Hattingberg, a. a. O. S. 35
[25] C. Müller-Braunschweig, Prolegomena zum Grundriß einer Tiefenpsychologie, 1947, 1. Lief., S. 193

hang der Psychotherapie lieferte F. W. Diedrich[26]. Die Sünde bedeutet für labile, für besonders feinfühlige und störbare Menschen, wenn sie religiös sind, eine große Belastung. Diese verharmlosen wollen, hieße den Zugang zur Heilung eines solchen Menschen verfehlen. Anderseits bedarf gerade der Neurotische einer äußeren Steuerung, auch in religiösen Belangen, da er selbst vielfach unfähig geworden ist, klar die Schuld von der Nicht-Schuld zu scheiden.

Diedrich fordert die Zusammenarbeit von Seelsorger und Arzt, zumal religiöse Menschen vielfach nur dem Seelsorger ein rechtes Urteil in Fragen moralischer Schuld zutrauen. Ein Arzt, der diese Zusammenhänge nicht sähe, würde sich leicht das Vertrauen und damit die Basis gedeihlicher Arbeit entziehen. Allerdings wird auch vom Seelsorger zum mindesten das grundlegende Wissen um seelische Krankheiten vorausgesetzt, damit er nicht mühsam vom Arzt aufgebautes Vertrauen durch unangebrachte Strenge und Uneinsichtigkeit zerstöre. Chrysostomus Schulte hat seinerzeit ein brauchbares Werk zur Orientierung des Priesters geschrieben[27]. Ein aufmerksamer Leser wird nicht so leicht in der Praxis versagen, zum mindesten vor voreiligen Urteilen bewahrt, wenn er überhaupt mit der Möglichkeit anormaler Veranlagungen und Entwicklungen zu rechnen vermag.

Eine recht wertvolle, weil zugleich aufbauende Kritik aus philosophischen Erwägungen und gereiften Erfahrungen gab Frankl in seinen verschiedenen Veröffentlichungen[28]. Es geht ihm in der psychotherapeutischen Menschenführung vor allem um den Sinn des Lebens, den die Kranken vielfach verloren haben. Der Therapeut soll nach seiner Auffassung dem Patienten behilflich sein, ihn wiederzufinden. Dazu muß er ihn selbst besitzen. Es gehört schon rechte philosophische Vertiefung dazu, ihn selbst zu finden, und volle Aufrichtigkeit, menschliche Tiefe und Weisheit, ihn anderen zu vermitteln, sie dorthin zu führen, wo sie fähig sind, ihn selbsttätig zu ergreifen. Frankl belustigt sich mit Recht über die (fingierte) Therapie eines völlig entmutigten arbeitslosen Menschen, bei dem man Komplexforschung im Sinne Freuds betriebe — obwohl der Grund der Mutlosigkeit offensichtlich sei und die Aufgabe darin bestände, einem sinnlosen Leben den Sinn wiederzugeben.

So darf man behaupten, daß die Psychotherapie den Geist wiederentdeckt hat, den sie im Beginn zu verlieren drohte (Pansexualismus). Denn: Sinn des Lebens, Schuld und Sünde, Freiheit und Verantwortung, Gewissen, Pflicht, Ehre und Würde — Grundbegriffe der neueren Psychotherapie — gehen auf die Geistnatur des Menschen, sie sprengen den Rahmen der „Natur". Allerdings darf man sich darüber nicht täu-

[26] F. W. Diedrich, Arzt und Seelsorger in der Zusammenarbeit, Berlin 1937, Vgl. hierzu auch: Dr. Albert Niedermeyer, Psychotherapie und Weltanschauung, in: Universitas, Juli 1947; Paul Matussek, Metaphysische Probleme der Medizin, Berlin 1948

[27] Chrysostomus Schulte, Was der Seelsorger von nervösen Seelenleiden wissen muß, Paderborn, 1936; vgl. auch: Rudof Allers, Das Werden der sittlichen Person, Freiburg 1935

[28] Viktor E. Frankl, Ärztliche Seelsorge, Wien 1946; Die Psychotherapie in der Praxis, Wien 1947; Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit, 1947

schen, daß von einer wirklichen Einheit weltanschaulicher Art in praxi noch keine Rede sein kann. Sie ist einstweilen noch ein Wunsch, eine Möglichkeit; denn nicht jeder Therapeut nimmt an den Fortschritten seiner Kunst teil[29].

Thomas Mann und sein Faustbuch

Von HUBERT BECHER S. J.

Thomas Mann ist wirklich ein Zauberer der Sprache! Indem er umständlich, mit Schnörkeln, Einschiebseln, Wiederholungen zu erzählen beginnt, scheint er fast den Widerstand des Lesers herauszufordern — und doch zieht er ihn in seinen Bann. Bald läßt man sich von dem langsamen Gewoge seiner Sätze tragen, läßt sich willig durch das verschlungene Gewirr führen, um sicher auf eine Höhe zu gelangen, von der aus man alles überschaut. Ohne Verdrießlichkeit liest man die Erwägungen, die der Dichter anstellt, wenn er mit sich zu Rate geht, wie er dem schwierigen Stoff gerecht werden soll, ob er, den Gesetzen strenger Kunst zuwider, das rechte Maß und die schöne Ordnung außer acht lassen und verletzen dürfe. Je weiter der Bericht fortschreitet, desto mehr wächst die Anteilnahme des Lesers an der inneren Erregung des Erzählers, der als Beobachter, Freund und Mithandelnder die Schicksale seines Helden überliefert.

Dabei spürt man mehr und mehr in sich Freude und Bewunderung aufsteigen, wie doch alles, das Gelehrte wie das Gemeine, das Einfache wie das Verwickelte, klare Entscheidung wie dunkler Ansturm der Gefühle, in gleicher Weise in Worte gefaßt werden kann, und zwar in das Wort des Dichters, der die nüchterne Wirklichkeit und die blaue Traumwelt in Schönheit eint. Man kann unter den Lebenden wohl niemand nennen, der hierin Mann gleichkäme. Hesse mag ihn an silberner Klarheit, Wiechert an dunkler Wucht, Langgässer in der Neuheit der Bilder übertreffen, aber Mann ist ihnen allen voraus, wenn man an die ganze Breite der Sprachmöglichkeiten denkt. Der von Richard Wagner übernommene Kunstgriff der Leitmotive, geistreich geschliffene Sentenzen, humorvoll-ironische Charakterisierung, das Ineinander von Ursache und Wirkung, anschauliche Landschaftsschilderung, kindliche Schlichtheit, letzte Ergriffenheit, allgemeine Betrachtungen, persönliche Offenbarungen — alles das findet sich hier und für alles findet Mann das rechte Wort. Er scheint selbst den alten philosophischen Grundsatz Lügen zu strafen, daß das Individuum ineffabile, unaussprechlich sei. Thomas Mann weiß, daß ihm das Wort gehorcht, daß es ihm nicht versagt ist, auszusprechen, was der Mensch leidet und was ihn beseligt. Diese Bewußtheit, anderswo vielleicht eine Beeinträchtigung des reinen Ge-

[29] Es folgt ein zweiter Beitrag über Methoden und Grenzen tiefenpsychologischer Therapie.

nusses, wird hier sogar zum Anreiz. Gespannt folgt man dem Dichter, wie er die Gebirge der Sprache erklettert und die kühnsten Grate sicher und leicht begeht. Er ist in der Tat ein Zauberer der Sprache.

Natürlich muß der Betrachter des Faustbuches[1] sein besonderes Augenmerk auf die Tatsache richten, daß die Hauptperson des Romans ein Musiker ist und daß ein ganz großer Teil der 773 Seiten des Faustbuches der Musik gewidmet ist. Es ist gewiß auffällig, daß sowohl Hermann Hesse im Glasperlenspiel wie Thomas Mann in seinem Dr. Faustus dem Musiker und der Musik eine einzigartige Rolle zuweisen. Bei Hermann Hesse ist der Musikmeister der vollkommene Mensch, der vollendete Kastalier. Thomas Mann erzählt das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn. Was mag beide veranlaßt haben, in den sich biographisch gebenden Dichtungen, die offenbar ihre Deutung der geistigen Gegenwart enthalten sollen, sich gerade an der Musik zu versuchen?

Man kann zuerst daran denken, es habe Thomas Mann verlockt, die unanschaulichste, unmittelbarste Kunst zur Anschauung zu bringen und das Wortlose im Wort zu beschwören. Er mag es auch für richtig und wichtig gefunden haben, dem Bilde des deutschen Menschen, wie ihn die Faustgestalt darstellt, die Musik als Wesenszug einzufügen. Noch mehr aber dürfte in ihm der Drang lebendig gewesen sein, über die Gestalt des Auges hinaus mit Hilfe der letzten der Künste in jene Kreise vorzudringen, die unmittelbar den Kern des geistigen Lebens berühren. Wir wollen nicht eindringen in die Grundgesetze der neuesten musikalischen Prosa, wie sie Mann erörtert, wobei er weder die Anfänge der europäischen Musik, noch die Klassiker, Romantiker und Impressionisten ausschließt. Wir wollen auch nicht seine Kenntnisse auf diesem Gebiete rühmen oder die Einfälle des Dichters erwähnen, die vielleicht schon irgendwo Vorbilder haben mögen. Es genüge das Gesagte, um eine Ahnung von der unerhörten Sprachmeisterschaft des Dichters zu geben, der hier schier die Grenzen des Aussprechbaren erreicht zu haben scheint.

Im Nachsinnen über ein Gesamtbild für diese Wortkunst des Dichters aber kam uns eine persönliche Erinnerung. Das Arabeskenhafte seines Stils hat sie ausgelöst. Es gehört gewiß zu den menschlich erschütterndsten Erlebnissen, die Alhambra in Granada gesehen zu haben. So verwahrlost die seit Jahrhunderten leer stehenden Räume sein mögen, die hier vollzogene Verbindung von Kunst und Natur kann kaum überboten werden. Ob im stählernen Licht der Sommersonne, ob in der verfließenden Helle der Dämmerung, ob unter den Fluten des Mondes, immer bietet sich ein zauberhaftes Bild. Die umgebende Landschaft, die edlen Maßverhältnisse der Architektur, die überraschend kleinen, ja winzigen Höfe und Räume, der immer neue Reichtum der Zierformen,

[1] Dr. Faustus, Berlin 1948, Suhrkamp-Verlag.

dies alles sammelt sich zu dem überwältigenden Eindruck, daß hier eine Kultur geformt wurde, die die Sinne des Menschen bis an die Grenzen anspannt. Noch ein wenig mehr hieße sterben! Und dann kam wie ein greller Blitz die plötzliche Wahrnehmung, daß diese ganze Kunst aus — Gips besteht.

Es liegt uns fern, den Mephisto zu spielen; wir wollen nur mitteilen, wie diese Erinnerung uns im höchsten Maße anregte, zu prüfen, was die Meisterschaft Thomas Manns denn geschaffen hat, ob ihr Gehalt eine kostbare Perle oder nur eine leere Schale ist. Denn ein Mittelding schien ausgeschlossen.

Serenus Zeitblom, Altphilologe und Gymnasialprofessor in Freising, erzählt die Lebensgeschichte seines Jugendfreundes Adrian Leverkühn. Sie stammen beide aus dem mitteldeutschen Raum, besuchen zusammen das Gymnasium ihrer Heimatstadt und beziehen dann die Universität Halle, der eine, um Philologie, der andere, um Theologie zu studieren. Aus Freundschaft hört auch Serenus theologische Vorlesungen und schließt sich der Theologengemeinschaft an, in der Adrian wenigstens hin und wieder zu Gast ist. Denn sein sehr ichbezogenes, abgeschlossenes Wesen liebt nicht die Zerstreuung größerer Freundeskreise. Nach einigen Semestern gibt Adrian seinen Beruf auf, um sich in Leipzig der Musik zu widmen, für die er schon früh eine zufällig erkannte Begabung gezeigt hat. In Leipzig erreicht ihn sein Schicksal. Durch den bösartigen Einfall eines Dienstmanns kommt Adrian zu der Begegnung mit einer Dirne, die er zwar abschüttelt, aber nach Jahresfrist sucht und wiederfindet. Die Ansteckung wird zwar scheinbar geheilt, aber der Keim der Krankheit wirkt in Körper und Geist weiter. Nach einem längeren Italienaufenthalt wohnt Leverkühn in der Nähe Münchens in einem Bauernhaus. Er steht in loser Verbindung mit einem kleinen Freundeskreis in München. Serenus besucht ihn von Freising aus und „hält ihn im Auge". Er erlebt die innere Wandlung des Künstlers, der in steilem Aufstieg seine Form findet und sich, nach einer scheinbar vorübergehenden seelisch-körperlichen Störung, einige Jahre hindurch der höchsten Schaffenskraft erfreuen darf. Seine Werke gewinnen immer kühnere Gestalt und meistern immer abgründigere Stoffe — über die Apokalypse bis zu „Dr. Fausti Weheklag". Als dies letzte Werk vollendet ist, lädt Adrian, der sich lange Zeit ganz zurückgezogen hat, alle seine Freunde ein und teilt ihnen mit, wie er in seelischer Hoffart sich von Gott losgesagt und dem Teufel verschrieben habe. Der habe ihm Arbeitsjahre und Erfolg versprochen und stehe jetzt vor der Tür, seine von Anfang an für die Verdammnis bestimmte Seele zu holen. Da Adrian nun beginnen will, einige Takte des neuen Werkes, eben der „Wehklage", zu spielen, bricht er zusammen. In zunehmender Umnachtung ver-

dämmert sein Leben, bis es nach einigen Jahren, die er in der mütterlichen Hut seiner Heimat verbringt, erlischt.

Das ist in groben Zügen der Gang der Ereignisse, die dem Dichter Gelegenheit geben, Kunst und Wissenschaft, Künstler- und Bürgertum, seelische Entwicklungsstufen aller Art, kurz die ganze geistige Gegenwart künstlerisch zu gestalten. Denn dies alles geschieht in unseren Tagen: der Schreiber schließt seinen Bericht, als 1945 die feindlichen Armeen Freising und München besetzen.

Es sei vorweggenommen, daß der Emigrant Mann dem Schreiber Zeitblom jene Gedanken in die Feder legt, die ihn selbst in diesen Jahren beschäftigten. Denn der sein Vaterland liebende und seine Primaner begeisternde Professor erlebt schrittweise, wie er sich von der äußeren Machtgestaltung seiner Heimat abwenden und ihr Schicksal klagend begrüßen muß. Dieser Gewissensstreit, von dem auch Manns Rede über „Deutschland und die Deutschen“[2] Zeugnis ablegt, kommt weder hier noch in dem Roman zu völliger Klarheit, verrät aber das innerste Ringen eines Menschen, der es sich nicht leicht macht und offen die Erschütterungen zeigt, die wir alle mehr oder minder in diesen bitteren Jahren spürten.

Indes gehört dies zum Rahmen, zur dichterischen Einkleidung des Chronisten, der seinem Freunde das persönlichste und darum lebendigste Denkmal setzen will. Das eigentliche Anliegen des Dichters ist ein anderes. Es zu bestimmen ist einigermaßen schwierig. Thomas Mann will zweifellos das Bild unserer Zeit geben. Man hat von dem Dichter der „Buddenbrooks“ und des „Zauberbergs“[3] schon gesagt, daß er hier zu seinen Anfängen zurückkehre und die Welt des verfallenden Bürgertums zeichne. Sofort schließt sich dieser Behauptung das Urteil an, man habe es hier mit einem Alterswerk zu tun, das die üblichen Züge der Ermattung in Sprache und Aufbau an sich trage. Wir wollen uns darüber nicht auslassen, sind aber der Meinung, daß dieser Gedanke eine Versuchung ist, der zu unterliegen sich täuschen, sogar vom Dichter sich täuschen lassen hieße. Das Buch könnte auch als Fortführung des Tonio Kröger gelten und versuchen wollen, in das Wesen des Künstlers als Mensch und Schöpfer einzudringen. Auch der hätte nicht unrecht, der behauptete, Mann habe, vielleicht in der Vorbereitung des Goethejahres, dem Fauststoff eine neue Gestalt geben wollen. Indem er ihn um das Musikalische bereicherte und ihn zeit- und wirklichkeitsnäher machte, auch durch die Übernahme mancher Lebens- und Charakterzüge Nietzsches — die Erkrankung Leverkühns ist bis in Einzelheiten hinein dem

[2] Gehalten am 6. 6. 1945 in Washington (Suhrkamp-Verlag, Berlin 1947).

[3] Vgl. die eindringliche Studie von Johanna Graefe, Über den Zauberberg von Thomas Mann, Herbig, Berlin 1947, 78 S. Graefe bleibt aber im Labyrinthischen des Zauberbergs stecken.

Leben Nietzsches entnommen —, habe er dem Stoff einen neuen Atem gegeben, der unsere Gegenwart in einer überzeitlichen Gestalt belebt.

Dies alles könnte dargetan werden. Man würde auf diese Weise sowohl dem Werk gerecht werden wie eine Fülle tiefer Einsichten mitteilen können. Daß dies möglich ist, beweist die Vielseitigkeit des Dichters und den hohen Rang seines Werkes. Wir lassen aber das alles auf sich beruhen und richten unser Augenmerk auf einen anderen, mit dem Bisherigen zweifellos zusammenhängenden Sinn des Dichtwerkes, der uns weit wichtiger erscheint: In den beiden Persönlichkeiten Zeitblom und Leverkühn entfaltet Mann sein eigenes zwiespältiges und doppelseitiges Wesen. Er setzt sich in ihm mit sich selbst auseinander. Die innere Erregung und Qual des Chronisten ist die des Menschen und Dichters Thomas Mann selbst. Es will uns scheinen, als ob dieser Gedanke nicht nur dadurch begründet sei, daß aus innerer Wahlverwandtschaft die geistigen Kinder die Züge des Vaters haben, sondern daß Mann sich hier selbst darstelle. Doktor Faustus wäre dann eine Selbsterklärung und Selbstkritik. Indem wir es unternehmen, dies im einzelnen darzutun, möchten wir zugleich unser Urteil aussprechen, das, auch wenn es letzten Endes verwerfend ausfällt, eingedenk bleiben muß, daß ein nicht alltäglicher Mensch und Künstler der Gegenstand der Kritik ist.

Thomas Mann ist Serenus Zeitblom: ein fleißiger Mensch, ein guter Freund und Vertrauter, ein braver Familienvater und biederer Bürger, ein etwas pedantischer, aber pflichtbewußter Schulmeister, Gelehrter, Humanist, Liebhaber der Hausmusik im Spiel der Viola d'amore. Er ist eine sympathische Natur, nicht über das Mittelmaß, vielseitig und doch ausgeglichen. Es wäre natürlich falsch und kleinlich, für alle Züge eine Entsprechung im Dichter zu suchen. Aber es ist dem Kenner seiner Dichtungen klar, daß hier Wesentliches seiner Kunst und Anschauungsweise ausgesprochen wird. Die geistige, humanistisch-bürgerliche Welt, die er sich nach allen Seiten hin in ernsten Studien zu erobern sucht, die er mit innerer Achtung vor jeder Einzelheit ordnet, getreu in Wort und Gedanke gestaltet, prägt sein eigenes Wesen. Von der toten Natur über alle Bereiche des Wissens bis zu Gott ist er ein wahrer Mikrokosmus. Von Tiefseeforschung und Astronomie, von Medizin und Recht, Psychoanalyse, Geschichte und Völkerkunde, den verschiedenen Formen der Religion, von allem Wissenswerten vermag er Kunde zu geben[4]. Er sucht wirklich allem gerecht zu werden. Bis in Kleinigkeiten hinein dringt er vor und gibt gewissenhaft Bericht. Die Genauigkeit seines Wortgebrauchs, der naturalistische Grundzug seines Erzählens haben hier ihre Wurzel. Das kann zur Manier werden im pedantischen Ausbreiten

[4] Das große Josephswerk, in dem sich ähnliche Züge kundgeben, wird noch Gegenstand einer eigenen Untersuchung sein. Vgl. unsern Aufsatz „Thomas Mann unter den Patriarchen" in dieser Zeitschrift Band 126 (1935) S. 372—383.

der Kenntnisse und der Umständlichkeit der Wiedergabe. Vergessen wir auch nicht den Einschlag einer gewissen Sinnlichkeit, die nicht ungern etwas Anrüchiges und Fatales erzählt, um dann wieder in die bürgerliche Anständigkeit zurückzukehren. Dem Humanisten ist auch dieses Allzumenschliche nicht fremd.

Die Stellung zur Religion bedarf eines besonderen Hinweises. Zeitblom = Mann kennt sie, weiß in vielen theologischen Fragen Auskunft zu geben, nennt Kierkegaard und Thomas von Aquin. Alles ist ihm achtbar und wert, aber für ihn selbst ist Religion doch eigentlich nur Ehrfurcht — Ehrfurcht zuerst vor dem Geheimnis, das der Mensch ist[5]. Im Grunde ist er autonomer Humanist, der die Gottesmutter am liebsten die Jovis alma parens nennt. Er läßt dem durch „Gott" gekennzeichneten Bezirk Anerkennung zuteil werden, wird aber nicht gebunden, steht nicht im Dienst. Nicht die Religion ist ihm das richtige Mittel, das Ungeheure zu bändigen, sondern die humanistische Wissenschaft, das Ideal des freien und schönen Menschen.

Alles in allem ist Zeitblom ein achtenswerter Mann, der darum von allen geschätzt und angegangen wird, wenn er auch nicht über seinen Schatten zu springen vermag. Auch Thomas Mann schätzt ihn und schätzt diese Seite seines Wesens, aber er liebt sie nicht. Er liebt einen anderen: Adrian Leverkühn.

Leverkühn ist der schöpferische Künstler, das Genie. Um ihn und seine Ergründung kreist der Dichter von Anfang an. Schon in den ersten Zeilen seines Romans fällt das Stichwort „genialisch", bedrohlich wie lockend zugleich. Leverkühn ist anders als die vielen, seiner selbst nicht recht bewußt, wie durch Zufall angeregt und erweckt, und doch von Anfang an von sich selbst überzeugt. Alles andere ist Gegenstand. Er steht darüber, über Menschen und Dingen, er braucht sie nicht; er erwartet, wenn auch dankbar empfangend, daß man ihm und seinen äußeren Bedürfnissen diene. In seiner Welt aber steht er allein. So kann er alles andere nicht eigentlich ernst nehmen. Eine ironische und spöttische Art ist ihm angeboren und wird selbst scharf ablehnend, wenn das andere, Gemeine, sich wichtig macht. Er gehorcht seinem inneren Antrieb, wartet in Leid und Bitterkeit auf die Stunde, wirft das Werk der Eingebung sozusagen ohne Anstrengung aufs Papier und steht schon wieder darüber, dem Neuen zugewandt, das sich vielleicht an diesem oder jenem Gegenstand entzünden wird. Das ist für Mann der eigentliche Mensch, Gegenstand beredter und noch mehr stummer Verehrung, am eigentlichsten aber in selbstgewählter Abgeschiedenheit und Inner-

[5] Vgl. dazu auch Thomas Mann, Nietzsches Philosophie, Suhrkamp, Berlin 1948, S. 51.

lichkeit. Er bedarf nicht des Ruhmes, mag es ihn auch zuweilen gelüsten, über Lorbeeren der Zukunft entgegenzuschreiten.

Doch ist auch er den Geheimnissen und den geheimnisvollen Mächten verpflichtet. So hochmütig und hoffärtig er in sich selbst sein mag, er ist doch von ihnen abhängig, sein Inneres gehorcht ihrer Eingebung.

Thomas Mann weiß von Inspiration und Enthusiasmus. Er läßt seinen Leverkühn Theologie studieren, die höchste Wissenschaft, vor der alles andere bloßes Rüstzeug wird. Er öffnet sich den Gaben der Höhe, verachtet aber jene Theologen, die aus der Religion eine Funktion der Humanität machen und sich mehr als Beamtenanwärter fühlen. Das Schöpferische im Menschen betrachtet er als einen Abglanz göttlicher Seinsmächtigkeit, die sich zum Menschen gnadenvoll herabneigt (179).

Dies alles ist richtig gesehen. Aber jetzt vollzieht sich eine entscheidende Wendung. Leverkühn und mit ihm Mann sind der Meinung, daß die von oben kommende Einstrahlung dem Verstand zuviel zu tun übrigläßt, daß aber die vollkommene, den Menschen überraschende Inspiration nicht durch Gott, sondern nur durch den Teufel, den wahren Herrn des Enthusiasmus, möglich sei (368). So wird der Theologe zum Dämonologen, wie ja auch die Freiheit des Menschen in der Freiheit zu sündigen besteht und es Frömmigkeit ist, aus Liebe zu Gott von der Freiheit keinen Gebrauch zu machen. Leverkühn begibt sich darum in das Dunkel, und sein Sturz in die niedere Leidenschaft gehört sinnvoll in diesen Zusammenhang. Dämonologie ist das wahrhaft Theologische, der Teufel der wahre und große Religiosus. Eine Sündhaftigkeit, so heillos, daß sie den Menschen von Grund aus am Heil verzweifeln läßt, ist der echte theologische Weg zum Heil und fordert unwiderstehlich die Unendlichkeit der Güte heraus (382). Von diesem Letzten ist zwar keine Rede, wohl aber von der furchtbaren Verstricktheit in das Abgründige und Nächtige. Zu einem großen Gespräch läßt Mann den Teufel auftreten. Es wird dabei nicht klar, ob er ihn sich als persönliche Gestalt des Fürsten der Finsternis denkt oder als die Ausgeburt der dem Dunklen zugewandten Schöpferphantasie Adrians. In seiner letzten Rede, in der er von seinem Bündnis Kunde gibt und die Geschichte seines Zusammenlebens erzählt, schreibt Leverkühn offenbar natürliche Zufälle der abgründigen Bosheit der schwarzen Majestät zu, so daß jeder Hörer und Leser alles dem Wahnsinn eines Kranken zuschreiben muß. Bleibt es somit auch unklar, ob das Böse als eine in sich stehende persönliche Macht oder aber als Teil der Menschenwelt anzusehen ist, so ist doch eindeutig und offenbar, daß Leverkühn sein Künstlerwesen aus der Hand der Nacht empfängt und nährt.

Dem entspricht auch die Rolle, die seine Krankheit bei ihm spielt. Sie ist nicht störend oder schwächend. „Genie ist eine in der Krankheit tief erfahrene, aus ihr schöpfende und durch sie schöpferische Form der Lebenskraft“ (543). So erscheint auch der Augenblick der künstlerischen

Hervorbringung als ein Erleiden, ein Ausgesetztsein, hemmungslos und atemberaubend. Kühl und rätselhaft verschließt sich darum Adrian in sich selbst, antwortet auf alles Licht-Humane mit Parodie und Ironie. Das Makabre (256), die Apokalypse als Enthüllung des Gerichts, die Wehe-klage Fausts als zermalmendes Klagewerk, als entwicklungsloses, in konzentrischen Kreisen immerwährendes, unerschöpfliches Gebilde der Trostlosigkeit, Gegenstück der 9. Symphonie Beethovens, als Negativität (nicht Verneinung) des Religiösen, als Lied der Verdammnis sind seine Stoffe. Der Höhepunkt dieser Musik ist das anschwellende, überbordende, sardonische Gaudium Gehennas, die aus Johlen, Kläffen, Kreischen, Meckern, Röhren, Heulen und Wiehern schauderhaft gemischte Salve von Hohn- und Triumphgelächter der Hölle (577).

Noch mehr. Im Antlitz und Gehaben Leverkühns prägt sich sein Schicksal aus. Er nimmt den Zug des Vergeistigt-Leidenden, ja Christus-haften an (733). Da er nicht das „Apage, Satana!" spricht und die falsche und matte Gottesbürgerlichkeit ablehnt, wird er in seinem Irresein zu eine Ecce homo-Gestalt (771).

Welch äußerste Perversion eines Genies und einer Kunst, deren strahlende Sphäre die grauenerweckende Verbindung mit dem unteren Reich des Dämonischen und Widervernünftigen sucht!

Wenn diese Anschauung auch dem protestantischen theologischen Denken verbunden ist, dem Zeitblom ein humaneres Denken entgegen-setzt, so kann doch kein Zweifel sein, daß Thomas Mann beides bejaht. Gerade die Musik, die dem Elementaren, dem Zauberischen verwandt war, dann dem Religiösen diente und in der Gegenwart sich wieder dem Primitivstadium zuwendet (570), ist der Träger dieser Erlebnisse.

Nun wäre es falsch, die entsetzlichen Ausbrüche Leverkühns Thomas Mann selbst zuzuschreiben. Wenn er wie Zeitblom „eine durchaus gemäßigte, gesunde, human-temperierte, auf das Harmonische und Vernünftige gerichtete Natur, ein Gelehrter und coniuratus des Lateinischen Heeres, ein Musensohn im akademischen Sinn des Wortes" ist (10), so kann er nicht zugleich das ausgemachte Gegenteil sein. Aber schon als Serenus kann er den Einfluß des Dämonischen nicht leugnen, sehnt er sich danach, einer humanistischen Prima den Kulturgedanken ans Herz zu legen, in welchem Ehrfurcht vor den Gottheiten der Tiefe mit dem sittlichen Kult olympischer Vernunft und Klarheit zu einer Frömmigkeit verschmilzt (765). Aber das genügt nicht. Es bleibt nicht bei dem Idealismus, der außer acht läßt, daß der Geist nicht bloß vom Geistigen, sondern auch von der animalischen Schwermut sinnlicher Schönheit angesprochen wird. Es ist nicht zu leugnen, daß der ganze Thomas Mann in der Zweiheit Zeitblom-Leverkühn echt ist. Das eigentümlich Ironische seiner Werke neben der sachlichen Treue kann nur durch das Ja zu Adrian erklärt werden. Man steht im Zwielicht des Ungewissen. Hin- und hergerissen zwischen Weltbürgertum und Deutschheit, allzu bewußt

und vital, Dichter des Zerfalls und des zerfallenden Bürgertums, entbehrt er des bekennenden Mutes zum Gültigen und Absoluten. Es ist denkwürdig, daß er, dem Abgründigen von jeher sich zuneigend, wohl nur von der inneren Fragwürdigkeit und Auflösung berichtet, wenn er das Dämonische im Menschen so zu beschwören vermag. Gewiß steht am Ende der Weheklage das verschwebende hohe C eines Cello als ein Licht in der Nacht (745), aber — geht Kraft von ihm aus?

Schon Goethes Dichtertum hat seine Grenze darin, daß ihm e i n Gott gab, zu sagen, was er leide. Denn dieser Gott ist schon die Umschreibung für eine allgemeine Macht, der der Dichter seine Erhebungen verdankt. Bei Mann wird aus dieser Macht die dunkle Gewalt des Abgrunds, die, selbst wenn man darauf verzichtet, sie dem schlechthin Bösen in Person gleichzusetzen, die Nacht zur Lichtquelle macht. Auch Dante hat den Gang durch die Hölle gewagt; aber sein Begleiter war Vergil, außer seiner Humanität gesiegelt mit der Kraft des Auftrags himmlischer Liebe. Der in Mann unverkennbare Wille zum Humanen, gebrochen durch die Zwiespältigkeit einer Natur und eines Zeitzusammenhangs, die dem Absoluten abhold sind, wird schließlich in den Untergang miteinbezogen. Seine Schöpferkraft trägt diesen Namen darum eigentlich mit Unrecht. Es entstehen Gebilde von Rauch und Feuer, die weder erheben können noch eine Tragik künden, bei der die Vernichtung im Angesicht ewiger Wahrheit und Güte erfolgt. Denn auch das Endgericht über das Böse erfolgt als Offenbarung göttlicher Herrlichkeit.

Seitdem die Dichter Götter und Musen beschworen, den Parnaß und die kastalische Quelle gefeiert haben, entstammt die Dichtung dem Bereich des Hehren und Himmlischen. Wir dürfen uns nicht irre machen lassen, wir müssen Poesie und Mystik nebeneinander sehen, und zwar die Lichtmystik der Wahrheit. Wie diese Mystik eine Nacht der Sinne und des Geistes kennt, wie die Mystiker auf dem Weg zur unmittelbaren Anschauung durch das Land der Finsternis hindurchgehen müssen, so bleibt auch dem Dichter die Erfahrung des Dunkels nicht erspart, ja sie ist sogar Voraussetzung einer hohen Leistung. In dieser Nacht wird aller Schein entlarvt und kann, wie in Don Quichotte, der Narr der Verteidiger der Wahrheit und der Gerechtigkeit werden. Aber nie wird bestritten werden, daß auch dann der Dichter Bote und Zeuge Gottes ist und an seinem Himmel Anteil hat. Diese Erkenntnis hat Thomas Mann vergessen oder verloren. Er ist dem Feuer der Tiefe verhaftet, das die Schrecken des Untergangs umlodert.

Wir vermögen von hier aus auch die formale Kunst des Dichters richtiger zu sehen und ihren geistigen Rang zu erkennen. Sie ist wirklich die Kunst eines Zauberers, der den Leser wohl in seinen Bann zieht, aber nicht befreit. Durch den Reichtum seiner Sprachgewalt beschwört er Dinge und Menschen. Er findet Worte, treffende, kluge, geistvolle, berückende Worte oder wie man sie sonst nennen mag, aber er findet

nicht das Wort, das geheimnisvoll und doch klar kündet, das in Ehrfurcht vor dem Geheimnis gesprochen wird, das die Finsternis durchleuchtet und die Größe nicht in Krankheit und Tod, sondern im Leben und im Licht sucht. Thomas Mann ist eben der Dichter einer untergehenden und zum Untergang bestimmten Welt[6].

Rußland und Europa

Buchbericht von Johann Groetschel S. J.

Inmitten einer schicksalsschweren Auseinandersetzung zwischen Ost und West wird in unseren Tagen der lang verhüllte, unversöhnliche Gegensatz zwischen dem Abendland und Sowjetrußland immer deutlicher offenbar und drängt zu einer Entscheidung. Leider muß man feststellen, daß diese Krise das Abendland weithin unvorbereitet traf, es überraschte und verwirrte. Wir erleben ein Durcheinander von Meinungen, Hoffnungen und Befürchtungen, die nicht nur die geistige Zerrissenheit des Abendlandes, sondern auch eine verhängnisvolle Unkenntnis des Gegners offenbaren. Das Geheimnis ist dabei nicht die Ideologie des marxistischen Kommunismus, die ja ein europäisches Geistesprodukt ist und unserem Denken nicht so fern liegt. Schwer verständlich ist vielmehr die Art, wie diese Ideologie von Rußland aufgefaßt, umgestaltet, erlebt und erlitten wird. Mit anderen Worten: das Geheimnis ist Rußland, der russische Mensch, dessen geistige Vitalität dieser Idee des 19. Jahrhunderts in unserer Zeit zu Leben und Macht verholfen hat. Die geschichtliche Lage fordert also eine ausreichende Kenntnis der geistigen Grundlagen Rußlands, und es erweist sich, daß uns diese Kenntnis mangelt.

In Rußland wurden bis zur gewaltsamen Abschließung des Landes von der Außenwelt die Werke nicht nur der europäischen Dichter, sondern auch der Philosophen und Pseudophilosophen mit Inbrunst gelesen, und die Gebildeten setzten sich mit ihnen leidenschaftlich auseinander. Rußland hat sich die Kenntnis Europas etwas kosten lassen. Bei uns war es umgekehrt. Sei es, daß man in unbegründeter Überheblichkeit das Studium der russischen Denker nicht der Mühe wert erachtete, sei es, daß dieses Studium zu einer lästigen Erforschung des eigenen Gewissens drängte; denn seit Peter dem Großen war Rußland das Versuchsfeld europäischer Ideen, die dort mit unerbittlicher Logik in ihrer inneren Folgerichtigkeit durchgedacht und -gelebt wurden. Jedenfalls beschränkte man sich weithin auf die Lektüre einiger Werke von L. N. Tolstoj und F. M. Dostojewski. Daraus folgte eine sehr oberflächliche und einseitige Vorstellung von der Geistesart der Russen. Tatsächlich war das Geistesleben des vorsowjetischen, des echten Rußland viel reicher, gespannter, ja widerspruchsvoller, als man in Europa gemeinhin ahnt.

Darum vermag das lebendig geschriebene, inhaltsreiche Buch von Iwan von Kologriwof[1] über Konstantin Leontjew (1831—1891) eine heute stärker empfundene Lücke zu füllen, da es weit mehr gibt, als der Titel verspricht. Es schildert nebenbei das russische Geistesleben der damaligen Zeit.

Unter den russischen Denkern ist Konstantin Leontjew ein Außenseiter, und gerade darum russischer, weil er weniger von dem europäisch-

[6] Es folgt ein zweiter Beitrag, der die zeitgeschichtlichen Hintergründe und Zusammenhänge des Romans herausstellen wird. Die Schriftleitung.

[1] Iwan von Kologriwof, Von Hellas zum Mönchtum. Leben und Denken Konstantin Leontjews. Regensburg 1948, Gregorius-Verlag vorm. Fr. Pustet.

liberalen Zeitgeist der russischen Intelligenz abhängig und stärker aus den geistigen Quellen der russischen Intelligenz genährt ist. Seine Gedanken sind scharf, meist überspitzt, aber immer lebendig und leidenschaftlich, da sie nicht aus abstrakter Spekulation, sondern unmittelbar aus dem Erleben hervorwachsen. Daß dieses Erleben meist qualvoll war, drückt seiner Philosophie das Siegel der Echtheit, einer unerbittlichen Ehrlichkeit, aber auch der Unerlöstheit auf. Es war Leontjew nicht gegeben, Gegensätze auszugleichen, sondern er mußte sie bis zum letzten auskämpfen. Die Konsequenz seines Lebenskampfes war die restlose Selbsthingabe im Mönchtum.

In seiner Seele lagen Rußland und Europa im Kampf. Europäisch ist sein harter romantischer Ästhetizismus, sein Schwarm für alles Schöne, Lebenskräftige und Mächtige, seine Bewunderung für das mittelalterliche, ritterliche Europa. Aber darunter verbarg sich ein weites und weiches russisches Herz voll Mitleid mit allen Hilfsbedürftigen, ein Herz, das ewig unbefriedigt zu immer neuen Zielen strebt, das nirgends Ruhe und Sicherheit finden kann. Er konnte seinen Zeitgenossen kein Führer sein, da er ja selbst immer auf der Suche war. So ließ man ihn allein. Und der Einsame mit dem tragischen Zwiespalt im Herzen entwickelte eine überwache Hellsichtigkeit. Er wurde seiner Zeit ein unbestechlicher Kritiker, der sich manchmal bis zur Höhe der Prophetie erhob. Seine warnende Stimme verdient wenigstens heute gehört zu werden, da seine Zeit sie zu ihrem Unheil überhörte.

Dem aristokratischen Leontjew widerstrebte zutiefst der liberale Geist seiner Zeit, der in seinem wirklichkeitsfremden Humanitätsideal von einer allgemeinen irdischen Wohlfahrt träumte und dabei nicht nur die alten Menschheitsideen der hierarchischen Ordnung, der Autorität und des Gehorsams untergrub, sondern auch die ganze soziale Struktur ins Wanken brachte. Besonders in Rußland sieht Leontjew die zerstörende Tendenz des Liberalismus rascher und gründlicher sich auswirken als im Westen. In trüber Vorahnung schreibt er: „Eine neue — auch nur belanglose — Ausdehnung des Liberalismus würde uns zur Explosion führen, und die sogenannte ‚Konstitution' wäre ein sicheres Mittel, um einen gewaltsamen sozialistischen (kommunistischen) Umsturz herbeizuführen".

Besonders zuwider ist ihm, daß sich der ganz diesseitig orientierte Liberalismus immer stärker in das Christentum einschleicht und dessen harte evangelische Wahrheiten umfälscht. „Rosenwasser-Christentum" nennt er verächtlich das Erzeugnis dieser unglücklichen Verbindung und stellt diesem Christentum der Ethik und der weichlichen Menschenliebe schroff das dogmatische Christentum der Offenbarung entgegen. Klar durchschaut und verurteilt er daher die Lehre Tolstojs, der ein Christentum ohne die Gottheit Christi, Menschenliebe ohne Demut und Gottesfurcht predigt. Er weiß, daß mit einem solchen „zeitgemäßen" christlichen Eklektizismus niemandem geholfen ist. Liebe ohne Wahrheit ist keine echte Liebe. „Was für eine Liebe soll das sein, den wankelmütigen Menschen den Glauben, der ihnen die schweren Schmerzen des irdischen Daseins erleichtert und der somit eine Freude für sie ist, zu rauben!"

Nicht minder enttäuscht ist er von Dostojewski. Bei aller Anerkennung seines literarischen Genies muß Leontjew sein mit nationalen Diesseitshoffnungen belastetes Christentum ablehnen. Dostojewskis „Christus" ist ein russischer Nationalgott, seine „Orthodoxie" ist die Rechtfertigung des russischen Sendungsbewußtseins und der Expansionspolitik. Im Verein mit den anderen Slawophilen verkündigt Dostojewski die allgemeine Vereinigung der von Rußland zu erlösenden Völker Europas mit Petersburg oder Moskau als

Mittelpunkt. Hat nicht diese Idee, ins Marxistisch-Atheistische übersetzt, in unserer Zeit eine furchtbare Auferstehung gefeiert? Viel bewundert wird im Westen Dostojewskis Schilderung des russischen Klosters und des Mönches in dem Roman „Die Brüder Karamasow". Aber Leontjew, der unbestechliche Kenner orthodoxen Mönchtums, stellt fest (und er kann sich dabei auf das Urteil der Mönche selber stützen), daß die Gestalt des Starez Sossima nicht der Wirklichkeit entspricht. Seine schönen Lehren sind nicht die Lehren der Kirche, sondern „Rosenwasser-Christentum". Es tut der wahren Größe Dostojewskis keinen Abbruch, wenn diese Grenzen seines Genies auch bei uns nicht verschwiegen, sondern klar herausgestellt werden.

Es ist bemerkenswert, daß Leontjew, der sein orthodoxes Christentum ernster und folgerichtiger nahm als Dostojewski, dem Katholizismus viel verständnisvoller gegenüberstand als jener. Nie hat er sich zu grotesken Entstellungen und Verunglimpfungen des Katholizismus hinreißen lassen, die bei Dostojewski ein so unerquickliches Kapitel bilden. Ja, er hatte Zeit seines Lebens für die katholische Kirche eine aufrichtige Bewunderung. „Wenn die Rede ist von Entwicklung, Eigenart, kulturell-religiöser Schöpfung, kann ich nicht übersehen, daß nach der Trennung der Kirchen die Orthodoxie in Byzanz erstarrte, von wo sie in Rußland ohne Änderung übernommen wurde, also ohne schöpferische Tat. Die europäische Kultur begann aber gerade nach der Trennung mit ihrer Absonderung aus der allgemein-byzantinischen Zivilisation. In der Geschichte des Katholizismus ist jeder Schritt eine schöpferische Leistung voll Eigenart, Unabhängigkeit, Kraft. Ich verheimliche Ihnen meine Schwäche nicht, die päpstliche Unfehlbarkeit gefällt mir persönlich enorm. ‚Der Starez der Starzen!' Wäre ich in Rom gewesen, hätte ich nicht gezögert, nicht nur die Hand Leos XIII., sondern auch seinen Fuß zu küssen." Darum kritisiert auch Leontjew Dostojewskis berühmte „Legende vom Großinquisitor" mit ihrer künstlerisch vollendeten Verurteilung des angeblich gottlos gewordenen Katholizismus. „Iwan Karamasow, durch dessen Mund Dostojewski den Katholizismus erniedrigen will, ist vollständig im Unrecht. Die Inquisitoren verfielen bei der allgemeinen Grausamkeit ihrer Zeit in schreckliche und zwecklose Übertreibungen, aber diese Übertreibungen eines religiösen Fanatismus mit Glaubenslosigkeit zu erklären, das ist schon ein zu originelles Geschwätz ... Zwischen der Orthodoxie und dem Katholizismus ist von der Seite des kirchlich-moralischen Geistes her wenig Unterschied. Der Unterschied besteht hauptsächlich darin, daß dort alles klar, abgerundet und bis in die Spitze ausgearbeitet ist, wohingegen bei uns vieles unausgesprochen, unfertig und ausweichend ist. Jedoch beruht das nicht auf dem Prinzip der sittlichen Lehre, sondern auf der Geschichte und dem Temperament jener Nationen, die als Träger der einen oder anderen Richtung erscheinen."

Freilich dachte Leontjew nicht daran, sich mit der katholischen Kirche zu vereinigen, wie sein Freund Wladimir Solowjew. Aber um diese Haltung zu rechtfertigen, hatte er es nicht nötig, den Katholizismus herabzusetzen. Ihm, dem gehorsamen orthodoxen Christen, war in dieser Frage das Wort seiner zuständigen kirchlichen Autorität ausschlaggebend. „Wenn mir von oben durch die geistliche Hierarchie kategorisch erklärt würde, daß es außerhalb der römisch-katholischen Kirche kein Heil im Jenseits gäbe, und daß ich mich wegen dieses Heiles der russischen Nationalität entäußern müßte (die mir so teuer ist), so würde ich mich ohne Zaudern von ihr lossagen, genau so, wie die ersten Christen sich vom engen Judentum und der allzu großen Weitherzigkeit des römischen Staates lossagten. Jedoch — wozu soll ich nach Rom

gehen, wenn niemand, der ein Recht hat, mir so zu befehlen, es mir vorschreibt?"

Das ganze Leben hindurch kreisten Leontjews Gedanken um Rußland, einmal von kühnen Hoffnungen gehoben, dann wieder von düsteren Zweifeln und Vorahnungen niedergedrückt. „Ist der russische Geist ein chemisches Prinzip, das Inhalt und Form verändert, oder nur ein mechanisches? Sind wir ein großes, alles zermalmendes Reich oder eine wahrhaft große, schöpferische Nation? Es gibt Anzeichen, es gibt Hoffnungen, daß letzteres zutrifft. Es gibt aber auch allen bekannte Anzeichen für das Entgegengesetzte." In überspitztem Realismus unterstreicht er die negativen Züge des russischen Volkscharakters, in dem sich nicht die notwendigen Kräfte finden, um die von Europa hereinwehenden Giftkeime unschädlich zu machen. Oft träumt Leontjew von einer russischen Renaissance in Verbindung mit Byzanz; dann glaubt er wieder, daß Rußland berufen und befähigt sei, die wirtschaftliche Frage zu lösen, aber gegen Ende seines Lebens gewinnt die Vorstellung von einer bevorstehenden Katastrophe das Übergewicht. Es ist unheimlich, wie klar er die Rolle des Sozialismus in diesen künftigen Schrecken voraussieht. „Das Petersburger Rußland, dieses kleinbürgerliche, moderne Europa, kracht in allen Fugen, und das aufmerksame, verständige Ohr hört jeden Augenblick dieses unheimliche Krachen und versteht seine furchtbare Bedeutung. Nur die gleichzeitige Befriedigung der materiellen und religiösen Forderungen des russischen Volkes kann seine nächste Generation den Krallen der nihilistischen Bestie entreißen. Sonst wird es unmöglich sein, den Aufstand zu hemmen, und früher oder später wird der Sozialismus die Oberhand gewinnen. Aber nicht ein gesunder und harmloser, aus einer neuen, weiterschreitenden Entwicklung des Lebens hervorgehender Sozialismus, sondern ein Sozialismus, der aus Strömen von Blut und in den Schrecken der Anarchie geboren wird. Denn es ist wohlbekannt, daß Mäßigung dem russischen Charakter fremd ist, daß er vielmehr in seiner Hartnäckigkeit zur Überschreitung aller erlaubten Grenzen gedrängt wird."

Leontjew ahnt, wie verhängnisvoll sich in dieser kommenden Entwicklung die Geschicke Europas und Rußlands miteinander verflechten werden. Er teilt nicht den slawophilen Optimismus, daß Rußland dereinst aus seinen eigenen Kräften Europa retten werde, sondern meint, daß russische Anlage und europäischer Zeitgeist sich zu einer unheilvollen Wechselwirkung verbinden werden. „Die russische Gesellschaft, die schon ihrer Gewohnheit nach der ‚Gleichmachungsidee' huldigt, wird noch rascher als alle anderen voranstürmen auf dem tödlichen Wege der allgemeinen Vermischung. Wird sich aber nicht ein durchaus nivelliertes Rußland mehr, als wir es ahnen, an die Spitze jener allgemeinen, umstürzlerischen (internationalen) Bewegung stellen, die unwiderruflich danach strebt, endgültig alle und alles zu vermischen, um das letzte ‚Mene, Tekel, Upharsin' auf das einst so große Kultur- und Staatsgebäude des Westens zu schreiben, mit anderen Worten, die Menschheit umzubringen und damit die Weltgeschichte zu beenden? Das wäre ja auch eine Art von Berufung, eine historische Bestimmung von ganz besonderem Charakter!" So wie sich Rußland nicht gegen die Ansteckung aus dem Westen zu wehren verstand, ebensowenig wird sich der Westen, nachdem die Krankheit einmal in Rußland ausgebrochen ist, gegen ein Übergreifen der Seuche aus dem Osten schützen können, da auch in ihm der Liberalismus die geistigen Widerstandskräfte gelähmt hat. Das zerstörende Fieber aber wird furchtbar sein, da sich in ihm die stärksten positiven Kräfte in ihr Negativ verkehren. Vorausschauend gibt Leontjew eine Analyse des Bolschewismus, wie wir sie heute — post factum — kaum besser geben können: „Es kann sich

eine Verbindung von Sozialismus, russischer unumschränkter Alleinherrschaft und glühender Mystik ergeben. Aber eines ist sicher, vielen wird es bange zumute werden, und dem Großinquisitor wird es erlaubt sein, aus dem Grabe aufzuerstehen, um dem Herrn Dostojewski die Zunge herauszustrecken." Das Entsetzlichste ist für Leontjew der Gedanke, daß das russische Volk bei diesem Sturz in den Abgrund seine Seele, seinen christlichen Glauben verlieren werde. Und was soll dann kommen? „Wer weiß? Vielleicht werden wir ähnlich den Hebräern, die nicht erwarteten, daß aus ihnen der Lehrer eines neuen Glaubens hervorgehen werde, in einigen hundert Jahren aus dem Schoße unseres zunächst nivellierten, dann gottlosen Staatswesens den Antichristen hervorgehen sehen."

Leontjews Lebensabend ist von einer düsteren Sorge um Rußland beschattet, die sich mit dem Vorgefühl der eigenen nahen Auflösung verbindet. Er vermochte nicht, die Auswege aus dem Unheil zu weisen; er sah am Ende der Nacht nicht eine neue Morgenröte heraufkommen. Er konnte den weiteren Verlauf der Geschichte ebensowenig wie wir voraussehen. Aber eines blieb ihm bis zu seinem Tode unerschütterlich gewiß: das einzige wirkliche Heilmittel gegen alle Not wird das strenge, unverfälschte Christentum sein. Darum ist jede utilitaristische und humanitäre Verwässerung des echten Christentums eigentlich die größte Gefahr; denn „wenn das Salz schal geworden ist, womit soll man es salzen?"

Wir, die wir fünfzig Jahre nach Leontjews Tode die Erfüllung vieler seiner Vorahnungen erleben, werden ihn nicht wie seine Zeitgenossen für einen überspannten Unglückspropheten ansehen, sondern werden ihm eher gerecht werden. Wir wissen, in welche Sackgasse die Irrtümer seiner Zeit uns geführt haben. Wir wissen, daß es nunmehr unerläßlich ist, die Weichen klar und richtig zu stellen. Wir erleben es, daß ein liberaler Humanismus die Not unserer Tage nicht in ihrer Tiefe erfassen und heilen kann. In immer weiteren Kreisen kommt darum die Überzeugung zum Durchbruch, daß es für die neue Welt des Westens wie des Ostens kein anderes tragfähiges Fundament gibt „als das, welches gelegt ist, und das ist Jesus Christus".

Umschau

Internationaler Philosophenkongreß

(Amsterdam, 11.—18. August 1948)

Nach mehr als zehnjähriger Unterbrechung tagte in Amsterdam wieder ein internationaler Philosophenkongreß. Gegen tausend Teilnehmer fanden in der Weltstadt, die durch ihren doch intimen Charakter so anziehend wirkt, eine gastfreundliche Aufnahme, die auch den deutschen Besuchern in vollem Maße zuteil wurde.

Zum Weltkongreß hatten alle Kontinente und fast alle Länder Europas Vertreter entsandt; nur Rußland und Polen fehlten. Aus der Tschechoslowakei waren vorwiegend marxistisch orientierte Denker gekommen. Abgesehen von der Beteiligung des Gastlandes selbst war die französisch-romanische Welt am stärksten vertreten. Auch Angelsachsen sah man in beträchtlicher Zahl. Schwächer beschickt war der Kongreß von Italien, Deutschland, der pyrenäischen Halbinsel und Südamerika. Nur wenige Vertreter hatten sich aus dem Orient eingefunden.

Während auf dem internationalen Kongreß in Prag (1934) die christliche Philosophie nur eine kleine, im ganzen wenig beachtete und gerade noch geduldete Minderheit gewesen war, bildete sie diesmal eine starke Gruppe von gegen 120 Priestern und Laien. Sie trat mit zwei Vorträgen in den Vollsitzungen (Dempf, de Raeymaeker) sowie zahlreichen Sektionsvorträgen hervor und beteiligte sich auch durchweg an den Diskussionen.

Das Riesenprogramm des Kongresses umfaßte zwei- bis dreihundert Vorträge. Vormittags fanden jeweils die Vollsitzungen statt, der Nachmittag gehörte den Parallelsitzungen der zwanzig Sektionen. Die offiziellen Verhandlungssprachen waren Englisch und Französisch; von anderen Sprachen wurde in den Vorträgen und Diskussionen bloß noch das Deutsche gebraucht.

Es ist schwer, die bei dieser Tagung vertretenen Grundanschauungen auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Trotz mancher nicht unbedeutender Überschneidungen kann man sagen, daß die romanische Welt mehr spiritualistisch-spekulativ, die angelsächsische mehr positivistisch-empirisch eingestellt war. Einseitig kam das positivistische Element in der Eröffnungsansprache des Kongreßvorsitzenden H. J. Pos (Amsterdam) zum Ausdruck. Seine Ausführungen gipfelten in der Behauptung von der Überwindung des kontemplativen Menschen und damit der Metaphysik durch eine empirisch-aktiv gerichtete Philosophie, die nur einen theoretischen Rahmen für die Einordnung von Tatsachen schaffen will. In den Worten über den verstorbenen L. Polak und über Sowjetrußland sowie auch sonst im Laufe der Tage ließ Pos seine Sympathien für den Unglauben und den Marxismus durchblicken. Treffend hingegen stellte er als den tragenden und alle Denker verbindenden Grund des philosophischen Schaffens die Vernunft heraus. Als Prinzip des gesamten menschlichen Lebens durchdringt sie sowohl den Verstand als auch den Willen und das Gefühl. Darin klang das Hauptthema des Kongresses an: Mensch, Menschheit und Menschlichkeit; diesem war dann auch ein guter Teil der Vorträge in den Vollsitzungen und den Sektionen gewidmet, auf deren reichen Inhalt hier nur wenige Streiflichter geworfen werden können[1].

Die Auffassung der Griechen vom Menschen in ihrer Entwicklung von Homer bis Stoa und Epikur stellte aus gründlicher Quellenkenntnis K. Kérényi (Tegna, Schweiz) dar. Den antiken Ansatz vielfach aufnehmend und fortführend, behandelte A. Dempf (Wien) den mittelalterlichen Menschen. Über den neuzeitlichen, „kopernikanischen Menschen" sprach der italienische kommunistische Senator A. Banfi (Milano), der sich früher zu einem individualistischen Spiritualismus bekannt hatte. Auf die zahlreichen Einwände gegen seine Ausführungen, die im dialektischen Materialismus gipfelten, antwortete der Vortragende geschickt und in edlem Ton; trotzdem konnte er den größten Teil seiner Zuhörer nicht überzeugen. Noch weniger Werbekraft entfaltete der Prager Kommunist und frühere Kantianer L. Rieger, der schon in seinem Vortrag und erst recht in der Diskussion das Niveau Banfis in keiner Weise erreichte. Die schärfste Kritik des Marxismus enthielt der Gegenvortrag zu Rieger von K. R. Popper (London). Seine Darlegungen über die Unmöglichkeit, Revolutionen und deren soziale Folgen vorauszusagen, fanden den stürmischsten und anhaltendsten Beifall des ganzen Kongresses, wodurch sich dessen Einstellung zum dialektischen Materialismus auf das klarste zu erkennen gab.

---

[1] Ein ausführlicher Bericht wird in der „Zeitschrift für philosophische Forschung" erscheinen.

Daß die Neuzeit keineswegs allein dem marxistischen Menschen Banfis und seiner Gesinnungsgenossen gehört, wurde in den beiden eindrucksvollen Vorträgen von Ch. Werner (Genf) und L. de Raeymaeker (Löwen) deutlich. Werner stellte kraftvoll das Christentum als Wurzel und einzige Sicherung des Humanismus heraus; Wert und Würde des Menschen gründen in seiner Beziehung zu Gott. De Raeymaeker ging davon aus, daß jede Philosophie aus der persönlichen Erfahrung des philosophierenden Menschen erwächst, deren Weite und Grenzen stets das Philosophieren beeinflussen. Die vom Christentum befruchtete und für seine Offenbarung und Gnade offene Philosophie nimmt jedoch deshalb ihre Beweise nicht aus dem Glauben.

Die Ausführungen des bekannten Theoretikers der Mathematik, P. Bernays (Zürich), die wohl zu den bedeutendsten des Kongresses gehörten, stießen weit das Tor zur Philosophie, ja zur Metaphysik auf. Auch die weltanschaulichen Fragen sind rational zu bearbeiten, wenngleich mit einem ihnen angemessenen Genauigkeitsgrad. Verfehlt wäre es, wenn die rationale Philosophie ganze Erlebnisbereiche ausschalten und ungelöste Widersprüche hinnehmen würde. Die Angst vor der Metaphysik ist kein glücklicher Leitgedanke; vielmehr ist eine neue rationale Spekulation zu fordern, aber auf erkenntnistheoretischen Grundlagen, die tragfähiger als die eines Spinoza und Leibniz sind. Dabei hindert nichts, sich über die Jahrhunderte hinweg mit einer Tradition auseinanderzusetzen, die mehr, als wir wissen, unser tragendes Fundament bildet.

In den Sitzungen der UNESCO, die durch ihre finanzielle Beihilfe den Kongreß weitgehend ermöglicht hatte, sprach u. a. H. Frère (Brüssel) über die positiven Grundlagen der Menschenwürde. Seine für den Geist der UNESCO aufschlußreichen Ausführungen, die der Menschenwürde und der Sittlichkeit eine metaphysikfreie, jeden Menschen ansprechende Begründung geben wollten, kamen jedoch über eine zwar treffende, aber unverbindliche Wesensbeschreibung des Menschen nicht hinaus. — Noch weniger tragfähig für einen Neubau des geistigen Lebens erschienen die Darlegungen des Generaldirektors der UNESCO, J. Huxley (Paris), über „Evolution". Wie wir hörten, lehnte die UNESCO es ab, Huxleys evolutionistischen Materialismus als ihre offizielle Philosophie anzuerkennen.

Der internationalen Zusammenarbeit diente ein gut besuchtes Treffen der katholischen Philosophen. Auf ihm wurde über den Stand der philosophischen Arbeit in verschiedenen Ländern berichtet und die Gründung einer der Fédération Internationale des Sociétés philosophiques angeschlossenen internationalen Organisation der katholischen Philosophischen Gesellschaften vorbereitet. Sie ist als Dachorganisation geplant, um die Philosophen katholischen Bekenntnisses in der Fédération Internationale gebührend zu vertreten. Die Gesellschaften, die sich ihr anschließen, werden innerhalb des katholischen Glaubens auf kein bestimmtes Programm verpflichtet. In Deutschland dient der Verbindung mit ihr die Philosophische Sektion der Görresgesellschaft und die „Katholische Arbeitsgemeinschaft deutscher Philosophen" (vorläufiges Sekretariat: W. Brugger, Pullach bei München, Postfach 9).

Der Kongreß als Ganzes genommen bot ein überaus reiches, nur schwer übersehbares Bild der Philosophie, besonders der westlichen Welt. Eine völlig neue Richtung des philosophischen Schaffens trat nicht hervor. Ein Zusammenstreben der verschiedenen Richtungen, wie es sich trotz mancher Hindernisse und Vorbehalte unverkennbar im deutschen Raum (Mainz) gezeigt hatte, war hier erst in geringen Ansätzen zu bemerken. Überhaupt schien hier die Philosophie mehr nur eine Angelegenheit der Wissenschaft zu sein, während sie in Mainz stärker als drängendes Anliegen des Lebens empfunden wurde. Man hatte den Eindruck, daß die Erschütterungen der Zeit viele Teile der Welt noch wenig ergriffen und befruchtet haben.

Wenn auch das christliche Philosophieren zum Schluß als bloßes Tradieren eines Vergangenen hingestellt wurde, so wird man seinen heute mit neuer Fruchtbarkeit sich entfaltenden Beitrag weder unterdrücken noch entbehren können. Manche geistige Kräfte, die sich in Amsterdam als besonders modern und fortschrittlich fühlten und oft mehr, als ihrem Gewicht entsprach, in den Vordergrund drängten, dürften von der kommenden Entwicklung eher als rückständiges neunzehntes Jahrhundert erwiesen werden.

Dem kommenden Kongreß 1952 wünschen wir, daß auf ihm endlich alle Völker und Nationen ohne Einschränkung vertreten seien und daß sein Antlitz noch mehr von neuen schöpferischen Impulsen und von der Kraft überragender Denker geprägt werde.

Walter Brugger S. J.
Johannes B. Lotz S. J.

„Melancolia I"

Wenn schon die größten Verherrlichungen der Astrologie in den Fresken von Borsos Sommerpalast Schifanoia in Ferrara und in dem „größten astrologischen Lesebuch der Welt" im Palazzo della Ragione in Padua dem modernen Betrachter Rätsel um Rätsel aufgeben, so mutet uns Dürers Meisterstich „Melancolia I" geradezu wie unverständlicher Spuk an. Kein Kunstwerk hat seit seinem Entstehen so viele Deutungen und Erklärungen gefunden wie dieser Stich. Eine ganze Literatur mit immer neuen, oft gewagten Lösungen rankt sich um dieses echt deutsche Werk, das neben dem Stich „Hieronymus im Gehäuse" und „Ritter, Tod und Teufel", die in der wissenschaftlichen Kunstliteratur als Meisterstiche bezeichnet werden, den Ruf Albrecht Dürers in die weitesten Zeiträume getragen hat.

Nach allgemeiner Ansicht soll Dürer diesen Stich im Jahre 1514 als Trostblatt für Kaiser Maximilian gegen dessen Saturnfürchtigkeit geschaffen haben. Nach astrologischer Anschauung steht jeder Mensch gleichsam in einem Kindschaftsverhältnis zu seinem Geburtsplaneten, dem Planetenherrn, dessen Eigenschaften sich auch in dem Erdenbürger durch geistige und körperliche Merkmale offenbaren sollen. So entstanden die Typen der Planetenkinder mit ihrer weitgehenden Ausgestaltung im Mittelalter. Maximilian lebte ganz befangen im astrologischen Gedankenkreis seiner Zeit und hatte in seinem „Weißkunig" ausgesprochen, was die feste Überzeugung des ganzen Mittelalters war, daß die Menschen „ir Wesen und ir natur von des himels Einfluß und der Stern würkung empfahen". Jedenfalls fühlte sich der Kaiser als ein Kind des „großen Unglücks" unter den Planeten, des Saturns, des kinderfressenden Kronos der Griechen, der mannigfachen und unheilvollen Wirkung jener saturnalen Formgewalt ausgeliefert, die von jeher nach astrologischer Lehre Kälte, Erstarrung, Verkümmerung, Alterserscheinungen, Verzweiflung und Weltschmerz im Gefolge haben — wohl wegen seiner weiten Entfernung von der wärmenden Sonne und wegen der greisenhaft langsamen Bewegung, mit der er seine Bahn durch die Himmelsregionen zurücklegt. In einem alten, weitverbreiteten Planetenverslein gibt Saturn von sich selbst und seinen Kindern folgende Charakteristik:

„Haarig, nervig, alt und kalt,
hinkend, stinkend, ungestalt
bin ich und all mein Kind,
die unter mir geboren sind."

Paul Verlaine, der französische Dichter der Dekadenz, hat in der Einleitung zu seinen saturnischen Gedichten das depressive Bild der melancholischen Saturnkinder geschildert:

„Wer nun im Zeichen des Saturn hier ward geboren,
Des blassen Sternes, den der Nekromante liebt,
Der hat (wie manches Buch darüber Aufschluß gibt)
Ein gutes Teil von Leid, ein gutes Teil von Galle,
Die Phantasie beherrscht sie wetterwendisch alle,
Und nichts vermag Vernunft mit allergrößtem Mut.
In ihren Adern rollet, dünn wie Gift, das Blut.
Es röchelt und verzehrt wie glühend heiße Lave
Ihr traurig Ideal. So leidet, wer ein Sklave
Saturns, des blassen Sterns. . . ."

Dieser (bisher) üblichen Anschauung von dem unheimlichen und schwermütigen melancholischen Temperament hatte Marsiglio Ficino, der italienische Humanist, Arzt, Theologe, Astrolog und Übersetzer Platos und Plotins (1433 bis 1499), in seinem Buche vom „Dreifachen Leben" (De vita triplici) eine ganz neue Deutung gegeben, die Agrippa von Nettesheim (1486—1535), gleich berühmt als Theologe, Jurist, Mediziner und kabbalistischer Philosoph, jetzt nicht mehr als sentimentale Gemütsverfassung wie bisher im traditionellen Sinn, sondern als „einzigartige und göttliche Gabe", als Veranlagung zur innerlichen schöpferischen Versenkung kennzeichnet: „vorwärtsschauend, den Blick und den Grund mit dem Auge durchbohrend".

Schon Aristoteles hatte in der Melancholie diese einzigartige und göttliche Gabe der Kontemplation gesehen und nicht die natürlich-temperamentliche der schwarzen Galle. Sie ist nach ihm eine Veranlagung, die den menschlichen Geist unter günstigen Bedingungen zu seinen größten Leistungen befähigt und Männer als Künstler, Philosophen und Politiker von überragender Bedeutung hervorbringt. Diese Auffassung, daß alle großen Menschen Melancholiker gewesen seien, war dem Bewußtsein des Mittelalters stets lebendig, wie auch Albertus Magnus bezeugt. Deshalb versetzt auch Dante die Seelen des kontemplativen

Lebens, in denen sich „glutvolle Phantasie mit Vernunftklarheit, heiße Inbrunst mit kühler Reine und erquickender Ruhe“ verbindet, in die Sphäre des Saturnhimmels.

Von Dürer selbst stammt das Wort: „Man kann wohl ein Bild machen, dem der Saturnus oder Venus aus den Augen herausschaut“. Wer den allgemeinen Glauben jener Zeit mit seinen alles durchdringenden astrologischen Ideen kennt, muß aus diesem seltsam starren Frauenantlitz und aus der ganzen Gestalt, die tiefe innere Sammlung verrät, die saturnale Idee herauslesen. Sicher ist, daß Dürer die neue florentinische Melancholie- und Saturnauffassung gekannt hat. So hat er in seinem Meisterstich nicht mehr die „unedle Komplexion“ der Trägen und Stumpfsinnigen, sondern die edle Melancholie „des denkenden Arbeitsmenschen“ dargestellt.

Ficino gab in seinem Werke Anweisung, durch drei Kategorien von Gegenmitteln den unheilvollen Einfluß des Saturntemperamentes zu bannen und nur seine Wohltaten zu genießen: diätetische, medizinische und magisch-astrale Mittel. Alle diese Mittel hat Dürer in seinem Stich angebracht. Die diätetischen bekämpfen die Verdickung des Blutes, Austrocknung des Gehirns, ungeregelte Verdauung. Dürer deutet ihre Heilung an durch die am Boden liegende, diskret verhüllte Klistierspritze. Die medizinischen Mittel sind angedeutet durch den Blätterkranz um das Haupt der Frau, nach der Vorschrift Ficinos, sich feuchter Kräuter als eines der trockenen Natur der schwarzen Galle entgegenwirkenden Mittels zu bedienen. Die magisch-astralen Mittel werden versinnbildet durch das Zahlenquadrat Jupiters zu Häupten der Figur, einer Zusammenstellung, deren Zahlen von oben nach unten, von rechts nach links gelesen immer die gleiche Summe 34 ergeben. Dieses Planetensiegel, das als Planetenkryptogramm neben vielen andern schon im Orient im neunten und zehnten Jahrhundert bekannt war, soll den Einfluß der Gestirne herbeirufen und zu konzentrierter Wirksamkeit bringen. Jupiter galt als „Zähmer“ des Saturn und soll als gütiger Planet seinen unheimlichen Einfluß mäßigen, wie Paracelsus sagt: „Dieses Zeichen macht seinen Träger in allen Handlungen glücklich und vertreibt alle Sorgen und Furcht“, oder nach einem alten Merkvers: „Was der Saturnus Übles tut, das pringt der Jovis alles gut“.

Auf die saturnale Idee deutet auch die ganze Fülle des magischen Inventars des Stiches und die im Bilde verstreuten Geräte, Werkzeuge und Lebewesen, von denen jedes einzelne einen besonderen Sinn haben muß und auf Berufe und Tätigkeiten hinweist, die dem Saturn von jeher in besonderer Weise zugeordnet wurden. Nach einem zu dem Stich gehörigen Skizzenblatt heißt es: „Schlüssel bedeutet Gewalt, Beutel bedeutet Reichtum.“ Reichtum und Gewalt verleiht aber Saturn, der Spender und Behüter des Reichtums, der Herrscher des goldenen Zeitalters und Erfinder des gemünzten Geldes. Sanduhr, Waage, Säge, Richtscheit, Zange, Nägel und Hammer, der Hobel des Schreiners, die Kugel des Drechslers, der Polyeder, der Schleifstein und die Leiter des Baumeisters und Steinmetzen, sie alle deuten saturnische Berufe an. Der Zirkel mit seinen zwei eisernen Spitzen und seiner Leitschiene ist ein Attribut des Saturn und veranschaulicht diejenigen Saturnberufe, denen die Geometrie, die Kunst des Messens, zugrunde liegt; denn nach einer alten Handschrift heißt es: „Saturnus der Planet sendet uns die Geister, die uns lernent geometria“. Auch die Astronomie kam dem Saturn zu, und so ist es wohl nicht unberechtigt, im Regenbogen und in dem nach unten gerichteten Schwert- oder Lanzenkometen des Dürerstiches einen Hinweis auf die Astronomie zu sehen. Auch die Sanduhr, die die Zeit mißt wie der Zirkel den Raum, erinnert in Verbindung mit dem Eremitenglöckchen als Tageszeitenglocke an angewandte Astronomie.

Wenn Dürer bewußt und absichtlich die Frau geflügelt darstellt, so hat er schon durch die Benennung „Melencolia“, durch diesen „abstrakt und allgemein gefaßten Titel nicht mehr den konkreten Repräsentanten eines bestimmten Temperamentes bezeichnet, sondern ein vieldeutiges Etwas, das *zugleich* als melancholische Veranlagung, als melancholische Erkrankung und als melancholische Stimmung verstanden werden kann... die Gestalt ist keine Person, sondern eine Personifikation“ (Panofsky-Saxl: Dürers Melancolia I“, Leipzig 1923, S. 68.) Damit ist dieser Meisterstich in die Sphäre des Symbolischen erhoben — es ist nicht mehr der Melancholicus oder die Melancholica, sondern die Melancholia dargestellt. Diese Auffassung wird noch unterstrichen durch die zwei Gegenbilder, die Dürer der geflügelten Frau beigegeben hat: den Hund und den Putto. Der Hund, abgemagert, in sich zusammengekauert, „in einem hoffnungslos traurigen Dämmerzustand“, galt zu Dürers Zeit als melancholisches Geschöpf. Und wie der Hund an der physischen Stimmung der Frau Anteil nimmt, so das Kind an ihrer

intellektuellen Tätigkeit: „fast in derselben Stellung wie die Frau sitzt der Putto da, auch er schon ein Denker im Kleinen; noch aber weiß er nichts von tatenloser Depression, mit kindlichem Ernst in seine wissenschaftliche Arbeit vertieft" (Panofsky-Saxl a. a. O. S. 70).

Welches ist die letzte Sinndeutung dieses allegorischen Stiches, in dem alles seltsam, unheimlich, geheimnisvoll, scheinbar ganz unvolksverbunden, wie ein Bilderrätsel den Betrachter von heute anmutet und auf dem auf den ersten Blick nichts zu erkennen ist von der allgemein verständlichen Sinngebung und Durchsichtigkeit, die doch jedem Kunstwerk eigen sein soll? Hat der Künstler hier seinen eigenen Geisteszustand als sentimentale Gemütsstimmung festhalten wollen, die mit zunehmendem Alter in Grübelei und Spekulieren verfiel und ihm für sein künstlerisches Schaffen ein Hemmnis wurde? War der Tod seiner Mutter im Entstehungsjahr 1514 der Anlaß? Der Stich ist im Laufe der Zeiten mit einem großen Aufwand von Gelehrsamkeit gleichsam seziert worden. Mit Theologie, Philosophie, Kabbalistik, Psychoanalyse suchte man hinter sein Geheimnis zu kommen. Gilt hier nicht auch Goethes Wort: „Den Stoff sieht jedermann vor sich, den Inhalt findet nur der, der etwas hinzuzutun hat, und die Form ist ein Geheimnis den meisten"? Durch seine Beziehung zu den Humanisten war Dürer mit den Ideen Platos und des Neuplatonikers Plotin, mit Astrologie und Mathematik wohl vertraut geworden und hatte sich dieselben mit der damals alles allegorisierenden und symbolisch auswertenden Zeit so zu eigen gemacht, daß uns die aus solcher Gedankenwelt entstandene künstlerische Schöpfung wie ein Raritätenkabinett erscheint. Aus diesem Ideenkreis seiner Zeit heraus, in der der Streit um die gutartige und bösartige Form der Melancholie eine für uns unverständliche Bedeutung hatte, ist Dürers Meisterstich entstanden, nicht als Darstellung einer Verzweiflungsstimmung, sondern nach der Erklärung des besten Kenners Dürers als ein uns ganz vertraut ansprechendes, lebendiges Kunstwerk. „Melancholie, das ist der Dämon der toten Stunde im Leben des schöpferischen Menschen. Kein produktives Dasein, sei es des Künstlers, des Gelehrten, des Dichters, Philosophen oder Staatsmannes, in dem es nicht die tote Stunde gäbe, wo alles stockt und nichts vorangehen will, wo Ekel den Menschen an dem erfaßt, was sonst Inhalt und Glück seines Lebens ausmacht, wo der Versucher ihm naht und ihm zuflüstert, den ganzen Kram hinzuwerfen und sich der Apathie oder dem Glück der Unwissenheit und dem Frieden der Unbedeutendheit zu ergeben. Die Ausdrucksgebärde solcher Stimmungen ist das Vorsichhinbrüten, wie es der Volksmund nennt. Als Michelangelo an der Sixtinischen Decke den von Schwermut überschatteten Propheten Jeremias malte, gab er diesem Melancholismus eine Dürers Melancholie ganz ähnliche Haltung ..... Dürers „Melancholie" ist das erschütternde Eingeständnis des genialen Menschen, daß auch er die Qual des Selbstzweifels kennt. Darin liegt die Bedeutung des Blattes für das Verständnis der Persönlichkeit Dürers, darin aber auch sein zeitloser Wert, seine ewige Gültigkeit" (Waetzold: Dürer und seine Zeit, Kanter-Verlag Königsberg 1935, S. 118).

Philipp Schmidt S.J.

Die Sendung des Buches in der Gegenwart

„Wer heute führen will, muß in gutem Sinne wirklichkeitsnahe sein", hat Papst Pius XII. über den Vatikansender zu Teilnehmern des Katholikentages in Mainz gesagt. So mußte man es gewiß als eine Lücke empfinden, wenn man auf dieser Tagung das Buch neben den lauteren und aufdringlicheren Wirkungsmitteln wie Presse, Rundfunk und Film anscheinend ganz vergaß; denn nach einem anderen Worte desselben Hl. Vaters „gehört das Buch, das gute wie das schlechte, zu den Mitteln der geistigen Beeinflussung, die wie Naturkräfte wirken, unmerklich und geradezu unwiderstehlich in die Weite und in die Tiefe." Dieser Ausspruch entstammt einem Handschreiben des Papstes an den Borromäusverein, das er in Anerkennung dieser Organisation zur Pflege des guten Buches im Mai dieses Jahres an den Generalpräses richtete. Den beiden Aufgaben, die sich aus diesen Papstworten ergeben, gerecht zu werden, war das Anliegen der diesjährigen Arbeitstagung des Borromäusvereins in Bonn, zu der annähernd 400 Teilnehmer aus allen drei Westzonen vom Verleger bis zur Bibliothekshelferin erschienen.

Es ergaben sich während der Tagung beinahe von selbst zwei große Gesichtspunkte: der gegenwärtige Standort vor allem der deutschen Literatur und die Psychologie des heutigen Lesers. Auf Grund breiter statistischer Unterlagen konnte überzeugend nachgewiesen werden, wie groß das Bedürfnis nach dem Buch in allen Altersschichten geworden ist, und wie entscheidend auf die Wahl des Buches derjenige einzuwirken ver-

mag, der es aus letzter Hand dem Leser gibt. Fast von allen Seiten wurde bestätigt, wie kritisch und teilweise sogar ablehnend die Leser aller Literatur gegenüber sind, die eine deutlich spürbare Tendenz, nach welcher Richtung es auch sei, aufweist. So gilt es vor allem, das Urteilsvermögen der Ausleihenden kritisch zu schulen, damit auch das richtige Buch in die rechte Hand gelangt. Gerade von den jüngeren Helfern und Helferinnen, die in besonders großer Zahl erschienen waren, wurde der Wunsch geäußert, in einem mehrwöchigen Kurs für diese Aufgabe entsprechend geschult zu werden, um ihr wirklich gerecht werden zu können. Schon jetzt gibt der Borromäusverein seinen Mitarbeitern im „Neuen Buch" nicht nur eine Anzeige der wesentlichen im deutschen Raum erschienenen Literatur, sondern zugleich eine ausführliche Würdigung, die nicht nur zur Orientierung, sondern auch zur Schulung des eigenen Urteilsvermögens dienen soll.

In der Literatur der letzten Jahre läßt sich ebenso wie in der Naturwissenschaft und Philosophie zeigen, wie die ernsthaft fragenden Veröffentlichungen in weiten Bereichen auf das Christentum hinweisen. So ließ sich z. B. aus der in Deutschland erschienenen Übersetzungsliteratur aufweisen, wie eine folgerichtige Wandlung von einem dem Existenzialismus nahestehenden Lebensgefühl in den Vorhof des Christentums führt. Dieselbe Erscheinung zeichnet sich auch im deutschen Raume deutlich ab, es sei nur an Alfred Döblin und Stefan Andres erinnert. Dieser Weg ist aber zum großen Teil auch der Weg, der unserer jungen Generation und unserer Jugend aufgegeben ist.

Es gilt darum, sich mit der modernen Literatur ernsthaft auseinanderzusetzen und jedes neu erscheinende Buch zu sichten, um es ohne jede Enge im Urteil seinem inneren Gehalt entsprechend bewerten zu können.

Prof. Steinbüchel wies in einem Vortrag nach, wie der Dichtung und Philosophie jeweils ihre besondere Aufgabe der Daseinserhellung gegeben sei, und wie gerade die unmittelbarere und tiefere Wirkung auf einen breiteren Leserkreis von der Dichtung ausgehe. Seit dem 19. Jahrhundert bahnt sich ein neues Wirklichkeitsverhältnis an, das schließlich doch trotz aller nihilistischen Verirrungen in seinen besten und folgerichtigsten Vertretern zum Christentum hinführt.

So zeigte diese Arbeitstagung über die Aufgabe des Buches in der gegenwärtigen Lage deutlich, welche Sendung das Buch wie seine Vermittler heute haben und welche Aufgaben damit jeder Bücherei gestellt werden.

Wilhelm Roeßler

Besprechungen

Romane

Der Sohn des Malefizschenk. Ein Roman. Von Peter Dörfler (325 S.) München 1947, Josef Kösel. DM 6.50.

Über dem Buch liegt die doppelte Schwermut einer unter dem Ansturm der Französischen Revolution sich auflösenden Welt und eines Wertherschicksals. Der alte Graf Schenk von Castell, Malefizschenk genannt wegen seiner Justiz gegen Räuber und Wegelagerer, eine rücksichtslose, herrscherliche Kraftnatur, verkörpert noch einmal die Größe eines Standes, der dem Untergang geweiht ist. Im Sohn ist die Kraft gebrochen. Er steht im Schatten des gewaltigen Vaters und kann seine Krone nicht durch das mächtige Geäst des Alten heben. Der Vater verachtet ihn, weil er kränklich, schüchtern, gemütszart und scheu ist. Er ist kein Schenk. Er hat zu viel geistige Interessen und sittliche Bedenken. Das Neue macht ihn auch innerlich unsicher. Als rettender Engel begegnet ihm Gabriele, ein erfrischend klares und resolutes Geschöpf. Aber die Ungunst der Zeit stellt sich gegen die Ehe, und auch hier verzichtet der junge Graf. Einzig der Einfluß Johann Michael Sailers bewahrt ihn davor, das Schicksal Werthers zu teilen. Nach einem Leben in Einsamkeit und Armut wird es dem Sterbenden vergönnt, in den letzten Wochen die hingebende Pflege Gabrielens zu empfangen. Mit diesem Trost schließt das Buch. Es hat den Mut, keine andere Milderung in das Leben des Gescheiterten zu bringen, das manche Züge heutiger Not an sich trägt. Es geht ein stilles, tapferes „Dennoch" durch diese edle und lautere Erzählung. „Seltsam — die Liebe", faßt Gabriele im Schlußsatz des Buches seinen ganzen Inhalt zusammen, „sie fällt nicht nur auf Glanz und Schönheit und Größe. Ja, wir Frauen — ist unsere Liebe nicht am gewissesten, was unserer Liebe bedarf?" Von den Gestalten, die sonst noch die Erzählung beleben, sei wenigstens des köstlichen, redseligen Klausners ge-

dacht, nicht zuletzt darum, weil er die Schwermut des Ganzen aufhellt. Er ist eine Meisterleistung des Dichers.

F. Hillig S. J.

Der Ruf ans andere Ufer. Roman von Alba de Cèspedes. (523 S.) Köln 1947, J. Schaffrath.

Der Roman erzählt die Geschichte einer Gruppe von Studentinnen, die bis zum Abschluß ihrer Studien in einem von Ordensschwestern gegründeten Heim zu Rom leben. Mit erschütternder Offenheit und Wirklichkeitstreue werden ihr Arbeiten, ihr Hoffen und Fürchten, ihre Erfolge und Mißerfolge dargestellt. „Es gilt, sich eine Existenz zu schaffen." Unter der Oberfläche aber ist das Verhältnis zum Mann das eigentlich tragende Motiv: Er ist es, der am andern Ufer steht. Und trotzdem: die ihn findet, auch zu voraussichtlich glücklicher Ehe, ist nicht zu beneiden. Ebensowenig die unverheiratete, im Beruf tätige Frau. Die Not der Frau ist das Thema des Buches.

Wer die Verhältnisse kennt, wird der Verfasserin zugeben müssen, daß sie nicht erfindet. Es wird überall so sein, wo die Frau als abgeschlossenes, selbständiges, erdgebundenes Wesen lebt (und dasselbe gilt vom Mann). Wo die Familie als Zelle der Menschheit tatsächlich geleugnet, das innere Zueinander nicht mehr gewertet wird, wie es das Christentum lehrt und wie es schließlich schon der Mythos bei Plato ahnte, da ist die Folge jene Verlassenheit und Verkrampftheit, aus der die handelnden Personen dieses Romans trotz guter Grundzüge ihres Wesens nicht herausfinden. Dann spiegelt sich in den Menschen dieser Gesinnung auch das Leben der Ordensfrauen, wie in diesem Roman, wo sie fast ausschließlich als seelisch verkümmerte, unleidliche Wesen erscheinen. Gewiß werden wir ihre Menschlichkeiten nicht ernst genug nehmen können, aber was weiß Cèspedes von ihrer eigentlichen Welt? Der in 22 Sprachen und im 190. Tausend erschienene Roman offenbart gewiß eine der schlimmsten Gesellschaftsnöte von heute; aber sie zu bessern vermag er nicht; er wird vielmehr noch durch seinen Realismus dazu beitragen, die Verzweiflung zu mehren.

H. Becher S. J.

Gottes blindes Auge. Roman. Von Jakob Bech Nygaard. (522 S.) Berlin-Grunewald 1947, F. A. Herbig.

„Ich glaube eigentlich, unser Herrgott ist auf einem Auge stockblind", sagt die Nachbarin Karin Lauridsen, als sie erfährt, daß die kleine Anne, das Kind der Else Marie und des Jens Thuesen, in ein Kinderheim nach Seeland kommen soll. Er scheint schon blind gewesen zu sein, daß er Klein-Anne in der Nacht ihrer Geburt auf tragische Weise Vater und Mutter verlieren ließ. Er scheint blind zu sein, daß er solche Kinderheime mit all ihrem Leid überhaupt zuläßt, besonders dieses Ravnsborg, an dessen Spitze das sadistisch veranlagte Fräulein v. Edelburg steht. Pharisäisch selbstgerecht, hart und grausam bis zur Perversion, wie sie ist, haben die Kinder unter dieser „Pflegemutter" unsäglich viel auszustehen, bis sie endlich gehen muß, nachdem sie die kleine Erna in den Tod getrieben hat. Gott scheint auch blind zu sein, wenn er die Kinder aus diesem Heim hinausgehen läßt, gebrandmarkt als „Kinderheimmädels, Hurenkinder, Asylmädels" (333), die, ausgebeutet von ihren Dienstherren, dem Schimpf der „Legitimen" ausgesetzt, unaufgeklärt selbst wieder schuldig werden wie am Ende Anne mit dem Studenten Hammer. Es ist ein Buch, das traurig macht. Rücksichtslos — manchmal sicher zu düster — wird die trostlose Lage dieser Kinder gezeichnet und die ganze Fragwürdigkeit solcher Heime aufgezeigt, in denen das Mutterherz fehlt.

Helle Punkte im eintönigen Grau des Waisenhauslebens sind die Gestalten der Güte: des Ehepaares Hansen, Gartenpedersens, des prächtigen Dr. Rader und des Knechtes Kristian. Aber eine Lösung bringt das Buch nicht. Oder soll es eine Lösung sein, den Menschen unserer leidvollen Tage zu sagen, daß Gott „auf einem Auge stockblind" ist?

G. Wolf S. J.

Die Rettung. Roman von Anna Seghers. (480 S.) Berlin 1947, Aufbau-Verlag. Halbl. DM 9.60.

Anna Seghers kommt aus dem sozialistischen Lager und begründet das innere Recht zu dichterischer Aussage von der Gebundenheit des Dichters an die Klasse her. So ist auch ihr Buch „Die Rettung" ein echtes Stück „proletarischer Dichtung". Das Werk ist bereits vor zehn Jahren im Queridoverlag, Amsterdam, erschienen.

Die Handlung spielt in den Krisenjahren 1930—32. Aus dem Bergwerksunglück wird der Arbeiter Bentsch mit sechs Kameraden gerettet: Die Rettung. Das Unglück führt zur Stillegung der Zeche, und Bentsch wird arbeitslos. Wie Bentsch nun die Arbeitslosigkeit erträgt, langsam trotz vieler Zweifel sich zum Kommunisten wandelt, das wird nüchtern erzählt. Wie eine ganze Straße sich dem Aufkommen Hitlers ver-

schließt, wie so mancher auf seine Propaganda hereinfällt, wie aber Lorenz, ein junger Mensch, in den Bann Moskaus gerät, nur dafür noch lebt, schließlich in eine Straßenschlacht verwickelt wird und in einem Keller der SA.-Hilfspolizei untergeht, Bentsch aber sich nun zur inneren Klarheit durchringt und in die Illegalität geht, das wird hier von Anna Seghers gestaltet.

Ein Milieuroman politischer Tendenz. Es gibt wenig seelische Analysen darin, doch leuchtet in der reinen Beschreibung des Tuns — wie schon im „Siebten Kreuz" — das Charakterbild des einzelnen auf. Das Buch gibt Zeugnis vom Widerstand der Arbeiterschaft gegen die Anfänge des Nationalsozialismus. Darin ist seine Neuauflage nach zehn Jahren begründet. Der bewußt gottlose Lösungsversuch der Verfasserin erscheint konstruiert. Gerade diese Konstruktion läßt erkennen, daß die von der Dichterin beschworenen Kräfte die Rettung nicht bringen können.

A. Hüpgens S. J.

Sonnenwolken. Roman von Kristian Elster. Übersetzt von Alexander Baldus. (120 S.) München 1947, Karl Alber Verlag. DM 3.20.

Der äußerlich so kühle Nordländer besitzt oft ein reiches Gefühlsleben, das sich aber nur sehr verhalten äußert. Im Zusammenleben der Menschen kann daraus bisweilen ein Konflikt entstehen. Einen solchen schildert Elsters Roman.

Ein junges Mädchen hat sich in die große Welt des Traumes hineingelebt; in dieser Traumwelt führt sie ihr eigentliches Leben. Die kleine Welt des häuslichen Alltags erscheint ihr stickig und eng. Als aber mit der wachsenden Lebenserkenntnis ihre Traumwelt zerbricht, da muß auch die Liebe zu ihrem Verlobten an der Wirklichkeit zerbrechen. Sie trennt sich von ihm und kommt bald darauf in einem Seesturm ums Leben. Ein tragisches Einzelschicksal von tiefer Bedeutung, flüssig erzählt. Es leuchtet in dieser Dichtung die ernste Mahnung auf, sich nicht in eine Traumwelt zu verlieren, damit unser Leben nicht daran zerbreche und seinen Sinn verfehle.

A. Hüpgens S. J.

Zeitbücher

Die abendländische Schuld und ihre Auswirkung in der Gegenwart. Von Dr. Alois Winklhofer. (80 S.) Stuttgart 1947, Schwabenverlag.

Die Schrift geht der Schuldfrage in weitgespannten und tiefgreifenden geistesgeschichtlichen Zusammenhängen nach. Sicher gibt es eine deutsche Schuld, aber sie „ist nur ein Ausschnitt aus einer gesamteuropäischen und abendländischen Schuld" (31). Diese heißt: „Abfall von den Prinzipien des Christentums, des Gewissens, des ordo und der Metaphysik; Ende des Reichs" (ebd.). In Deutschland ist die allenthalben wuchernde Krankheit lediglich „akut ausgebrochen" (ebd.). Durch welche Stufen sich der „antiabendländische, jenseits aller Bindungen stehende Mensch" (7) seit dem Mittelalter entwickelt hat, vergegenwärtigt eine packende Überschau. Aus diesem Irrgang erwuchs der Nationalsozialismus „als reifste und furchtbarste Frucht" (73), wie an seinen Hauptelementen (totaler Staat, Führer-, Rassenprinzip, Nationalismus) gezeigt wird. Die Gründe dafür, daß es gerade in Deutschland zu dem entsetzlichen, auch andere Völker verheerenden Ausbruch kam, sieht W. im deutschen Wesen und Schicksal, wodurch dieses Volk „vielleicht anfälliger" (76) war, obwohl freilich ein letztes Geheimnis des Bösen unentwirrbar bleibt. Der deutsche Zusammenbruch ist eine „Ad-absurdum-Führung abendländischen Ungeistes" (76) und damit ebenso ein abschreckendes Beispiel wie ein gewaltiger Aufruf zu Einkehr und Umkehr für alle Völker.

Der Verfasser steuert wichtige und meist zu wenig beachtete Gesichtspunkte zur Klärung der viel erörterten Schuldfrage bei. Aufs Ganze gesehen, trifft seine Schau die wirkliche Sachlage. Eine gewisse Unausgeglichenheit fällt insofern auf, als zu Anfang gesagt wird, der Nationalsozialismus sei „ideologisch durch Nietzsche begründet, wie durch keinen sonst" (3), während es später heißt, „der eigentliche und unmittelbare geistige Ausgangspunkt" (48) sei der deutsche Idealismus. Übrigens werden sowohl im Idealismus als auch in Nietzsche nur die zersetzenden Elemente sichtbar, was sicher durch die Themastellung bedingt, nicht aber als Gesamtwertung zu verstehen ist.

J. B. Lotz S. J.

Umkämpftes Christentum. Von Prof. Dr. Albert Lang. (63 S.) Bonn 1947, Peter Hanstein. DM 2.50.

Das Christentum hat in der Vergangenheit versagt, das Christentum allein ist unsere Rettung für die Zukunft: von diesem doppelten Urteil, das man heute in der breiten Masse und bei der geistigen Führungsschicht findet, geht der Verfasser aus. Er warnt vor der Gefahr, das Christentum nach seinem innerweltlichen Nutzen zu beurteilen, und fordert eine aus Einsicht vollzogene Um-

kehr des Geistes, die das Christentum von neuem als die endgültige Ordnung Gottes in der Welt und für die Menschen ernst nimmt. Dieser geistigen Entscheidung dient seine Analyse der Vergangenheit. Sie schildert die vier Etappen, über die sich die Ablösung des modernen Geistes vom Christentum vollzogen hat:

Die Philosophie wendet sich (von der Aufklärung über Kant und den deutschen Idealismus bis zu Schleiermacher) mit spekulativen Argumenten gegen die Tatsache und Möglichkeit einer Offenbarung, Historismus und historische Kritik untersuchen seit dem 19. Jahrhundert (D. F. Strauß, F. C. Baur, A. von Harnack, Albert Schweitzer) die Zuverlässigkeit der Evangelienberichte und rütteln an den geschichtlichen Grundlagen des Christentums, mit der Umwertung aller Werte (Nietzsche) protestiert ein neues Lebensgefühl gegen das christliche Menschenbild, in der Gegenwart wird der militante Atheismus durch den Kampf ums Dasein und die allgemeine Vermassung abgelöst von einer müden Gleichgültigkeit gegenüber den letzten Fragen nach dem Sinn des menschlichen Lebens.

Auf Grund ihrer Einsicht in den Zusammenhang zwischen dem Zustand der Gegenwart und dem Ablauf der Vergangenheit stehen heute schon einzelne aus der geistigen Elite vor der Alternative: Nihilismus oder Katholizismus. Nach ihrem Urteil sind alle Zwischenlösungen geschichtlich überholt und werden über kurz oder lang auch praktisch am Ende sein. Da die Kultur der Seele aber die Seele jeder Kultur ist und bleibt, wird der neue Geist der Wenigen — im geistigen Ringen werden die Menschen nicht gezählt, sondern gewogen — auch die neuen Lebensformen suchen müssen und finden können.

P. Bolkovac S. J.

Jahrbücher

1. **Begegnung mit Christus.** Von Beat Ambord. (413 S.) Olten 1948, Otto Walter. Geb. Fr. 15.—.

2. **Frohe Botschaft in die Zeit.** Von Friedrich Muckermann. (317 S.) Einsiedeln 1948, Benziger. Geb. Fr. 13.50.

3. **Herders Hauskalender für Zeit und Ewigkeit 1949.** (224 S.) Freiburg i. Br., Verlag Herder. Geh. DM 2.—.

1. In hundert schlicht gehaltenen Kapiteln führt Beat Ambord „auf dem Weg durch das Kirchenjahr", wie der Untertitel besagt, zu immer neuer „Begegnung mit Christus". Christus steht in der Tat beherrschend im Mittelpunkt all dieser Sonn- und Festtagsbetrachtungen. Die knapp und eingängig formulierten Gliederungen der einzelnen Abschnitte erinnern daran, daß sie aus Ansprachen herausgewachsen sind, die der Verfasser seit 1941 allsonntäglich im Vatikansender gehalten hat. Mancher Hörer der Sendungen von damals, auch in Deutschland, wird den Wunsch haben, sie in Buchform noch einmal auf sich wirken zu lassen. Schade nur, daß der Preis des hervorragend ausgestatteten Werkes für die meisten in Deutschland kaum erschwinglich sein wird.

2. Das eben Gesagte gilt auch für den Band „Frohe Botschaft in die Zeit", in dem M. Theresia Muckermann als „letztes Vermächtnis" ihres Bruders eine Reihe von Beiträgen aus den letzten Lebensjahren des Verewigten in den verschiedensten Blättern und Zeitschriften mit pietätvoller Hand gesammelt und nach Maßgabe des Vorhandenen und Erreichbaren den Festkreisen des Kirchenjahres entsprechend geordnet hat. Reich und reif wie das ganze Lebenswerk des Heimgegangenen ist auch diese letzte Erntegarbe, für die viele Freunde und Verehrer des großen Publizisten dankbar sein werden, von dessen Wortgewalt schon die einleitende Betrachtung „Von der Übermacht Gottes" Zeugnis gibt.

3. Der Herdersche „Hauskalender" folgt bewußt den Spuren des „Rheinischen Hausfreunds" und mehr noch jenes großen Kalendermannes Alban Stolz, der vor etwa hundert Jahren zum erstenmal seine berühmt gewordenen „Kalender für Zeit und Ewigkeit" herauszugeben begann. Er scheut sich nicht, dem Besinnlichen seinen gebührenden Platz einzuräumen, und scheut sich ebensowenig, auch Kurzweil und Wißbegierde zu ihrem Recht kommen zu lassen, wie es sich für einen richtigen Volkskalender gehört. Wertvolles altes Lesegut (von J. P. Hebel, A. Stolz, Kopisch, Droste-Hülshoff, Lagerlöf u. a.) wechselt mit sorgsam gewählten neuen Stücken, während eine reiche Bebilderung dafür sorgt, daß auch das Auge des Lesers nicht zu kurz kommt.

A. Koch S. J.

Philosophisches Jahrbuch. Im Jahre 1888 mit Unterstützung der Görresgesellschaft gegründet, kann das „Philosophische Jahrbuch" heute auf sechzig Jahre seines Bestehens zurückblicken. Wenn es gleichwohl erst den 58. Jahrgang zählt, so ist das der Unterdrückung in den Jahren 1943—45 zuzuschreiben. Neu herausgegeben wurde es wieder seit 1946 von

Prof. DDr. Siegmund. Die neuen Jahrgänge enthalten neben zwei dankenswerten Sammelbesprechungen über die neuere Nietzsche-Literatur eine Reihe von Gedenkartikeln: über Denifle, Ehrle, Dyroff, Driesch, Edith Stein, de Wulf, Bergson und Bavink. Unter den Abhandlungen sind besonders zu nennen: G. Siegmund, „Auf der Spur des Lebensgeheimnisses", „Freiheit als Seinsprinzip", T. Barth, „Erbsünde und Gotteserkenntnis", D. Breitenstein, „Der Marxismus jung und alt", C. Nink, „Der Strebecharakter des menschlichen Geistes", H. E. Hengstenberg, „Das Nichts und der Nihilismus in der neueren Philosophie", W. Büchel, „Der Materiebegriff der modernen Philosophie" u. a.

Das „Philosophische Jahrbuch" hat sich in zwei Menschenaltern eine Stellung im deutschen Geistesleben erworben, die es auch unter den drückenden Umständen der Währungsreform zu halten gilt. Viel würde dazu beitragen, wenn es der Schriftleitung gelänge, einen festen Stab ständiger Mitarbeiter um sich zu sammeln, oder wenn sie sich auf eine Institution stützen könnte, die sich für das Wohl und Wehe der Zeitschrift verantwortlich fühlt. Die Opferfreudigkeit der Leser aber möge nicht vergessen, daß es leichter ist, eine Zeitschrift eine Zeitlang über Wasser zu halten, als von neuem zu starten.

W. Brugger S. J.

Der Bund. Jahrbuch 1947. Herausgegeben von H. J. Leep. (207 S.) Wuppertal, Marées-Verlag.

Das Jahrbuch ist hervorgegangen aus den gemeinsamen Bemühungen und Studien einer Gesellschaft, die im Bereich der Wissenschaft Selbstbesinnung und verantwortliches Handeln fördern will. Dieses Ziel, dem H. Schlier in einem schönen Artikel Ausdruck verleiht, schließt die verschiedenen Arbeiten, die durchschnittlich auf einer beachtlichen Höhe stehen, zu einer Einheit zusammen. Die Erneuerung des Humanismus nimmt einen großen Platz ein mit den drei bedeutenden Arbeiten von G. Jachmann „Humanismus heute", H. Weinstock „Platon und Marx" und G. Nebel „Parmenides". Die Naturwissenschaft ist mit zwei Beiträgen vertreten: H. Weyland, „Naturwissenschaftliche Erkenntnisse" und E. Greeff „Kausalitäts-Krise". H. J. Wolff handelt „Vom Wesen des Rechts", B. v. Wiese „Hölderlins Empedokles" und G. Konrad „R. M. Rilke, Die Erde — die Dinge — der Tod" führen in das Grenzgebiet von Philosophie und Literatur. Dazu kommen Gedichte von E. Barth, St. Andreas, R. A. Schröder und W. v. Niebelschütz.

A. Brunner S. J.

Leuchtturmjahrbuch 1948. Herausgegeben von Heinrich Jansen Cron. (251 S.) Köln 1948, Verlag Bachem. Geb. DM 6.75.

Dieses Jahrbuch dient einem doppelten Zweck: es möchte unterhalten und bilden. Dem ersten Ziel dienen Beiträge aus mannigfachen Interessengebieten des Jugendlichen, dem andern besonders religiöse Problemstellungen. Vor allem wurde Wert darauf gelegt, die Jugend, die Krieg und Nachkriegszeit erlebt hat, in ihren Fragen, Sorgen und besonderen Anliegen zu beraten und zu führen. Daß dem Text reichliche Bilder beigegeben sind, macht das Buch auch äußerlich recht angenehm, wenn man auch der Ausstattung die zeitbedingten Einschränkungen noch da und dort anmerkt.

H. Thurn S. J.

Nachschlagewerke

Die Kirche in der Welt. Ein Loseblatt-Lexikon. 1. und 2. Lieferung (140 und 160 S.) Münster 1948, Verlag Aschendorff. Geh. je DM 4.—.

Das neue Unternehmen will eine „Wegweisung für die katholische Arbeit am Menschen der Gegenwart" sein. In der äußeren Form folgt es dem Vorbild der „Dossiers", wie sie die „Action populaire" mit Erfolg herausgegeben hat, d. h. die Beiträge werden auf losen Blättern von meist 4 oder 8 Seiten dargeboten, was die Zusammenstellung nach verschiedenen Fachgebieten erleichtert. Diese selbst umfassen: das religiöse Leben, Philosophie, Anthropologie, Bildung und Erziehung, Recht, Staat und Politik, Wirtschaft und Sozialpolitik, Literatur, Kunst und Film. Bis jetzt erschienen im ganzen 60 Beiträge, die, meist von bekannten Fachleuten verfaßt, zu wichtigen Zeitfragen Stellung nehmen. Sowohl die Auswahl der Themen wie die Art der Bearbeitung zeigt, daß hier der Wille am Werk ist, dem Suchenden in den zahlreich auftauchenden Fragen des Tages eine gediegene Wegweisung aus katholischer Sicht zu geben.

A. Koch S. J.

Der Neue Herder. 1. Lieferung: A bis Farbensymbolik. (1056 Spalten) Freiburg i. Br., Verlag Herder. Geh. DM 12.—.

Der „Neue Herder" ist wohl das erste große Nachschlagewerk, das nach dem Krieg auf deutschem Boden erscheint. Es handelt sich dabei um ein „Ein-Band-Lexikon", das freilich nach Format und Umfang — 65000 Stichworte auf 1700 Seiten mit 5100 Spalten — alles bisher Übliche an Raumausnützung und

Vielseitigkeit der Berichterstattung hinter sich läßt. Diese außerordentliche Leistung war nur möglich, weil ein glücklicherweise intakt gebliebener Redaktionsstab die reichen Erfahrungen des Verlagshauses auf lexikalischem Gebiet in den Dienst der neuen Aufgabe stellen konnte und zäher Arbeitswille die leider nicht intakt gebliebenen technischen Voraussetzungen zur Herstellung eines solchen Werkes aus Schutt und Asche neu schaffen half. Die kommenden Lieferungen werden Gelegenheit geben, das Werk eingehender zu würdigen. Es scheint aber schon jetzt, daß der Vorsprung, den der „Neue Herder" sich durch die genannten Umstände auf lexikalischem Gebiet gesichert hat, in einer außergewöhnlich starken Nachfrage von Interessenten seinen wohlverdienten Widerhall findet.

A. Koch S. J.

Kurz angezeigt

Neuauflagen. Wenn Bücher Freunde sind, so gehört das Wiedersehen mit wertvollen Werken aus früherer Zeit — nach Jahren, wo sie die Ungunst der Tage vom Büchermarkt verdrängt hatte — zu den schönsten Freuden des Bücherliebhabers. In diesem Sinne seien hier einige Neuauflagen kurz notiert, die sicher manchen seit lange gehegten Wunsch erfüllen.

Auf dem Gebiet der schönen Literatur wird vor allem Peter Dörflers Apolloniatrilogie (Lizenzausgabe im Herder-Verlag, 3 Bände, je 12 DM) begrüßt werden, die gerade der unverheirateten Frau unserer Tage so viel zu geben hat. Im gleichen Verlag erschien die zweite Auflage von François Mauriacs Roman „Natterngezücht" (DM 8.50), während Gertrud von Le Forts Meisternovelle „Die Letzte am Schafott" im Franz Ehrenwirt-Verlag, München, neu aufgelegt wurde (DM 5.—). Die Gedichte des „Dies irae" von Werner Bergengruen, die seit 1944 aufrüttelnd und tröstend durch so viele Hände gegangen sind, wurden in München (Kurt Desch) und als Lizenzausgabe in Berlin (Verlag Haus und Schule, DM 2.50) wieder gedruckt. Der Bastion-Verlag (Düsseldorf) brachte Adalbert Stifters „Bunte Steine" neu heraus, mit einem Nachwort des Herausgebers B. Sattler: Der dichterische Raum bei Stifter. Von Konrad Weiß erschien das köstliche Kinderbuch „Die kleine Schöpfung" mit vielen Federzeichnungen von Karl Caspar nach langer Unterbrechung neu in der Hegner-Bücherei (Kösel-Verlag, DM 10.50), die das Gesamtwerk des Dichters betreut.

Von theologischen Büchern sei an erster Stelle das Handbuch von Neuner-Roos, „Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung" genannt, der „deutsche Denzinger", der von Karl Rahner im Gregorius-Verlag, vorm. Friedrich Pustet, neu herausgegeben wurde (Regensburg, DM 10.—). Im gleichen Verlag erschien in 3. Auflage „Das christliche Kultmysterium" von Odo Casel (DM 4.50). Auch die „Laienliturgik" von Ludwig A Winterswyl ist nun in einem Bande der „Dombücherei" (Köln, Staufen-Verlag) unverändert wieder zu haben (DM 7.20), während Wilhelm Lurz sein früher hier angezeigtes Bändchen „Warum feiern wir die Messe lateinisch" zu einem mehr als doppelt so umfangreichen Band „Meßfeier im Geist und in der Wahrheit" ausgebaut hat (Glocken-Verlag, München). Im Staufen-Verlag erschien auch wieder „Der Primat der Liebe", die vielgenannte Studie von August Adam, die in dieser Zeitschrift ausführlich besprochen wurde (Bd. 137, S. 408—410). Die Bonner Buchgemeinde brachte erstmals wieder nach der vom Nationalsozialismus verhängten Unterdrückung das schöne Werk von Hermann Muckermann „Der Sinn der Ehe, biologisch, ethisch, übernatürlich" neu heraus. Zeitgemäß umgearbeitet und erweitert erschien auch der in seinen Restexemplaren einst beschlagnahmte Band „Kirche und Gegenwart. Besinnliches zur heutigen religiös-kulturellen Lage" von Konrad Algermissen nunmehr in 3. Auflage bei Joseph Giesel, Celle. Eine gut ausgestattete Neuausgabe der „Nachfolge Christi" in Buchformat legt der Thomas-Verlag (Kempen-Niederrhein) vor; ihr liegt die Übersetzung von Bischof Sailer zugrunde.

Auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften ist der Verlag Schulte-Bulmke, Frankfurt/Main, mit Erfolg daran, seine bedeutendsten Verlagswerke, die in Leipzig dem Luftkrieg zum Opfer fielen, neu herauszubringen. Es erschien u. a. der gewichtige Band von Walter F. Otto „Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes" in dritter, „Wesen und Formen der Sympathie" von Max Scheler in fünfter Auflage (DM 12.50 und 10.50). Die zwölf Kapitel „Der Mensch in der Tragik" von Josef Sellmair sind gleichfalls im alten Verlag (Erich Wewel, Krailling vor München) neu erschienen.

Wir beschließen diesen kleinen Überblick mit zwei biographischen Werken. Das eine ist die große Mozartbiographie von Ludwig Schiedermair, „Mozart,

sein Leben und seine Werke", die, mit zahlreichen Abbildungen und Notenbeispielen bereichert, endlich neu aufgelegt werden konnte (bei Ferd. Dümmler, Bonn, DM 17.40). Das andere ist das Gedenkbuch an Dr. Carl Sonnenschein von Maria Grote, das 1940 erschienen war und nun unter dem alten Titel „An den Ufern der Großstadt" endlich die verdiente Neuauflage erlebte (Verlag Regensberg, Münster, DM 7.80).

Zweisprachige Werke. Freunde alter und neuer Sprachen greifen gerne nach Ausgaben, die ihnen auf gegenüberstehenden Seiten den deutschen und fremdsprachlichen Text zu bequemer Vergleichung darbieten. So brachte die „Zwillingsbücherei" (Hamburg, Hoffmann und Campe) Charles Dickens' berühmteste „Weihnachtsgeschichte" in Englisch und Deutsch während der Paul-Pattloch-Verlag (Aschaffenburg) den „Traum des Gerontius" von John H. Newman in einer Übersetzung wiedergibt, die sich mit jener von Theodor Haecker durchaus messen kann. Der Verlag Karl Alber, München, brachte Alessandro Manzonis unsterbliches Romanepos „I promessi Sposi" in zwei starken Bänden von je 639 Seiten in einer guten, manchmal etwas freien Übersetzung (von Johanna Schuchter) heraus. Zweisprachig sind auch manche Bändchen der Abendländischen Bücherei (Verlag Herder, Freiburg). So bringt eines den „Ödipus auf Kolonos" von Sophokles, ein anderes Corneilles christliches Trauerspiel „Polyeukt der Märtyrer", ein drittes das berühmte zweite Buch von Virgils Aeneis, wobei in diesem Fall nicht nur die originalgetreue Übersetzung von H. Voß, sondern auch die freiere Übertragung von Schiller im Anhang beigegeben ist. Bei Anna Seghers' düsterer Erzählung vom Schicksal eines KZ-Schergen, „Das Ende", (Verlag Curt Weller, Konstanz, DM 5.80) wird dem deutschen Originaltext die französische Übersetzung gegenübergestellt.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Arnold, Dr. Franz Xaver, Dienst am Glauben. (92 S.) Freiburg i. Br. 1948, Herder.

Augustinus, Über die Liebe. (63 S.) Düsseldorf 1948, Bastion-Verlag. Geb. DM. 2.—

Baden, Hans Jürgen, Der Sinn der Geschichte. (346 S.) Hamburg 1948, Friedrich Wittig. Kart. DM. 7.50. Geb. DM. 8.80

Bericht über den Verfassungskonvent auf Herrenchiemsee vom 10.—23. 8. 1948. (95 S.) München 1948, Richard Pflaum.

Bourbeck, Christine, Trost und Licht des Wortes. Die Christusbotschaft im Gedicht unserer Tage. (95 S.) Berlin 1948, Haus und Schule. Brosch. DM. 4.—

Buchheim, Karl, Suleika. Vom Ewigen in der Liebe. (71 S.) München 1948, Kösel.

Bütow, Hans, Schlafende Gorgo. Vier Erzählungen. (144 S.) Freiburg i Br., Karl Alber.

Costima, Anton, Nicht klagen — handeln. Zum Gedenken an den 72. Deutschen Katholikentag in Mainz 1.—5. Sept. 1948. (56 S.) Stuttgart 1948, Sternen-Verlag. DM. 2.50

Cube, Hellmut v., Tierskizzen-Büchlein, (36 S.) Freiburg i. Br. 1948, Karl Alber.

Decroos, Jerome, Niederländischer Psalter. Geistl. Dichtung aus sieben Jahrhunderten. (111 S.) Freiburg i. Br. 1948, Herder. Geb. DM. 4.60

Elfers, Prof. Dr. Heinrich, Reich Gottes einst und jetzt. (373 S.) Paderborn 1948, Ferdinand Schöningh. Geb. DM. 6.80

Ermatinger, Emil, Deutsche Dichter 1700 bis 1900. Eine Geistesgeschichte in Lebensbildern. 1. Band (432 S.) Bonn 1948. Universitäts-Verlag, Geb. DM. 14.—

Fischer, P. Hermann, SVD., Mehr Priester für das Heil der Welt. (170 S.) Kaldenkirchen/Rheinland 1948, Steyler Missionsbuchhandlung.

Fischl, Johann, Was ist der Mensch? Versuch einer Sinndeutung des Lebens und der Geschichte. (283 S.) Graz-Wien 1948. „Styria". Kart. S 17.40, Geb. S 23.40

Föderalistische Hefte. Herausgeber Walter Ferber. (76 S.) Konstanz 1948, Verlagsanstalt Merk & Co. Brosch. DM. 1.50

Fohrer, Georg, Glaube und Welt im Alten Testament. (259 S.) Frankfurt/M. 1948, Josef Knecht.

Gezelle, Guido, Im Kranz der Gezeiten. Gedichte. (42 S.) Freiburg i. Br. 1948, Karl Alber,

Gillet, Louis, Dante. Aus dem Französischen übersetzt. (363 S.) Essen u. Frankfurt/M. 1948, Dr. Hans v. Chamier.

Göring, Rolf, Amerikanische Lyrik des 20. Jahrhunderts (109 S.) Waibstadt b. Heidelberg, Kemper.

Gunsser, Ilse-Lore, Worte der Weisheit aus heiligen Schriften Indiens. (174 S.) Essen und Freiburg i. Br. 1948, Dr. Hans v. Chamier. Geb. DM. 6.80

Grolmann, Adolf v., Europäische Dichterprofile. (124 S.) Düsseldorf 1948, Bastion-Verlag. Geb. DM. 4.80, Halbleinen DM. 5.30

Guardini, Romano, Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins. (320 S.) München 1948, Kösel.

Hartig, Dr. Michael, Patrona Bavariae. Die Schutzfrau Bayerns. (63 S. u. 30 Tafeln) München 1948, Münchner Verlag.

Hausenstein, Wilhelm, Zwiegespräche über den Don Quijote. (53 S.) München 1948, Kösel.

Hauterre, Henri, Albert Schweitzer. (93 S.) Nürnberg 1948, Die Egge, Geb. DM. 2. 80

Heiseler, Bernt v., Hohenstaufen. Trilogie. (169 S.) Bremen 1948, Johannes Storm. Kart. DM. 4.—

Heldwein, Siegfried, Der Gigant u. andere Märchen. (51 S.) München 1948, Neubau-Verlag.

Hessen, Johannes, Max Scheler. Eine kritische Einführung in seine Philosophie. (134 S.) Essen 1948, Dr. Hans v. Chamier. Kart. DM. 3.80

Höver, Dr. Otto, Vincent van Gogh als Zeichner. (24 S. u. 20 Tafeln) Emmendingen 1948, Dehio-Verlag.

— Abbild und Sinnbild. (85 S.) Emmendingen 1948, Dehio-Verlag.

Hofmeister, Philipp, Die heiligen Öle in der morgen- und abendländischen Kirche. (243 S.) Würzburg 1948, Augustinus-Verlag. Kart. DM. 17.50

Jostock, Paul, Die sozialen Rundschreiben: Leo XIII., Über die Arbeiterfrage. Pius XI., Über die gesellschaftliche Ordnung. (180 S.) Freiburg i. Br. 1948, Herder. Kart. DM. 5.20

Kaelin, Jasper, Es ruhen Lieder. (42 S.) Freiburg/Schweiz 1948, Paulusverlag.

Küchenhoff, Günther, Naturrecht und Christentum. (136 S.) Düsseldorf 1948, Bastion-Verlag. Kart. DM. 3.80

Kuhaupt, Hermann, Abba, Vater. Christliche Lehre vom Gebet. (247 S.) Freiburg i. Br. 1948, Herder. Kart. DM. 7.—

Leist, Fritz, Zeugnis des lebendigen Gottes. Zum Verständnis des Alten Testamentes. (160 S.) Donauwörth 1948, Cassianeum. Geb. DM. 6.—

Liturgie und Mönchtum. (Laacher Hefte) (96 S.) Freiburg i. Br. (1948), Herder.

Meersch, Maxence van der, Menschenfischer. (226 S.) Freiburg i. Br. 1948, Herder. Brosch. DM. 3.80

Meiser, D., Der lutherische Weltbund. Lund 1947. Berichte und Dokumente. (80 S.) Stuttgart 1948, Evang. Verlags-Werk.

Meißinger, K. A., Erasmus und die öffentliche Meinung. (40 S.) Bad Wörishofen 1948, Drei-Säulen-Verlag. Brosch. DM. 1.50

Merriam, Charles E., Neue Wege der Demokratie. (105 S.) Stuttgart 1948, Kurt Haslsteiner. Geb. DM. 3.—

Metzke, Erwin, Handlexikon der Philosophie. (457 S.) Heidelberg 1948, Kerle. Geb. DM. 15.—

Meyer, Rudolf W., Leibniz und die europäische Ordnungskrise. (319 S.) Hamburg 1948, Hansischer Gildenverlag. Kart. DM. 9.80

Mönch, Walter, Das Gastmahl. Begegnungen abendländischer Dichter und Philosophen. (414 S.) Hamburg 1947, Hans von Hugo.

Müller-Claudius, Michael, Der Antisemitismus und das deutsche Verhängnis. (218 S.) Frankfurt/M. 1948, Josef Knecht. Kart. DM. 2.80

Münzhuber, Joseph, Eine Einführung in die Philosophie. (389 S.) Nürnberg 1948, Die Egge. Geb. DM. 12.80

Nardi, F., Grenzgebiete des Lebendigen. (153 S.) Köln u. Krefeld 1948, Staufen-Verlag. Geb. DM. 6.50

Nell-Breuning, v., Zur christlichen Staatslehre. (Wörterbuch der Politik, Heft 2) (80 S.) Freiburg i. Br. (1948), Herder. Geh. DM. 3.50

Pax optima rerum. Beiträge zur Geschichte des Westfälischen Friedens. (292 S.) Münster/Westf. 1948, Regensbergsche Verlags-Buchhandlung. Geb. DM. 14.50

Pergaud, Louis, Reinekes tragisches Geschick. (59 S.) Freiburg i. Br. 1948, Karl Alber.

Pius XII., Lobrede auf den heiligen Vinzenz von Paul. (78 S.) Freiburg i. Br. 1948. Herder, Kart. DM. 2.80

— Über die heilige Liturgie. (Mediator Dei.) (Lateinischer u. deutscher Text) (180 S.) Freiburg i. Br. 1948, Herder. Kart. DM. 6.—

Poschmann, Bernhard, Der Ablaß im Licht der Bußgeschichte. (122 S.) Bonn 1948, Peter Hanstein. Brosch. DM. 9.50

Puzik, Erich, Das Vaterunser des Flüchtlings. (62 S.) München 1948, Kath. Kirche Bayerns.

Rauch, Dr. Wendelin, Probleme der Eugenik im Lichte der christlichen Ethik. (44 S.) Freiburg i. Br. 1948, Herder. Kart. DM. 2.—

Schilling, Kurt, Platon. Einführung in seine Philosophie. (348 S.) Wurzach-Wttbg. 1948, Pan-Verlag. Kart. DM. 4.80

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

Schnack, Friedrich, Der erfrorene Engel. Roman. (238 S.) München 1948, Kösel.

Schröder, Anny, Griechische Visionen. 27 Holzschnitte. Frankfurt/M. 1948, Josef Knecht. DM. 8.—

Seignobos, Charles, Geschichte der französischen Nation. (355 S.) Bad Kreuznach, J. Kohl. Geb. DM. 12.80

Simon, Paul, Schule und Bildung. Gesammelte Aufsätze zur Bildungsfrage. (144 S.) Düsseldorf 1948, Bastion-Verlag. Kart. DM. 3.80

Snapp, Reginald B., Ihr seid das Volk. Ein Amerikaner ruft Deutschland. (79 S.) Stuttgart 1948, Kurt Haslsteiner. Geb. DM. 3.—

Speyr, Adrienne v., Johannes. Die Abschiedsreden. (505 S.) Einsiedeln 1948, Johannes-Verlag.

— Magd des Herrn. Ein Marienbuch. (206 S.) Einsiedeln 1948, Johannes-Verlag.

Stauffer, Ethelbert, Christus und die Cäsaren. Historische Skizzen. (355 S.) Hamburg 1948, Friedrich Wittig. Kart. DM. 7.50. Geb. DM. 8.80

Strunz, Hubert, Katechumenat und Ganzheitsbildung. (52 S.) Paderborn 1948, Schöningh. Kart. DM. 1.20

Süsterhenn, Adolf, u. Rüfner, Vinzenz, Wir Christen und die Erneuerung des staatlichen Lebens. (94 S.) Bamberg 1948, Bamberger Verlag.

Thyriot, Hans, Der Kreuzweg. Erzählung. (62 S.) Freiburg i. Br. 1948, Badischer Verlag. Kart. DM. 2.—

Uexküll, Thure v., Wirklichkeit als Geheimnis und Auftrag. (130 S.) Freiburg i. Br. 1948, Karl Alber.

Ulmer, Ferdinand, Grunderkenntnisse einer allgemeinen Wirtschaftslehre. (202 S.) Salzburg 1948, Otto Müller. Brosch. S 26

Urs v. Balthasar, Hans, Der Laie und der Ordensstand. (67 S.) Einsiedeln 1948, Johannes-Verlag.

Vietta, Egon, Corydon. Geschichte eines Knaben. (202 S.) Mit Federzeichnungen v. Hans Kuhn. Freiburg i. Br. 1948, Badischer Verlag. Geb. DM. 5.40

Vittorini, Elio, Gespräche in Sizilien. (232 S.) Berlin u. Murnau/Obb. 1948, Ulrich Riemerschmidt.

Vries, Wilhelm de, Il Cristianesimo nell' Unione Sovietica. (389 S.) Rom 1948, Civiltà Cattolica.

Weiß, Konrad, Konradin von Hohenstaufen. Ein Trauerspiel. (156 S.) München 1948, Kösel. Geb. DM. 8.50

Weißkopf, Josef, Johannes von Pomuk. (99 S.) München 1948, Kath. Kirche Bayerns. Geb. DM. 2.80

Wittig, Joseph, Novemberlicht. (73 S.) Kempen/Niederrhein 1948, Thomas-Verlag. Geb. DM. 3.50

Wolf, Erik, Laßt die Kinder zu mir kommen und wehret ihnen nicht. (56 S.) Tübingen 1948, Furche-Verlag.

Zehrer, Hans, Der Mensch in dieser Welt. (190 S.) Hamburg u. Stuttgart 1948, Rowohlt.

Zocher, Rudolf, Tatwelt und Erfahrungswissen, (98 S.) Wurzach/Wttbg. 1948, Pan-Verlag. Kart. DM. 4.80

Interkonfessionelle Verständigung

Die Weltkirchenkonferenz von Amsterdam

Von MAX PRIBILLA S. J.

Von ihren Anfängen an hat unsere Zeitschrift den Beziehungen zwischen den getrennten christlichen Kirchen große Beachtung geschenkt. Namentlich allen Fragen, die den konfessionellen Frieden und die Annäherung der Konfessionen betreffen, hat sie, weil diese Fragen zumal für den deutschen Sprachbereich von höchster Bedeutung sind, ihre besondere Aufmerksamkeit zugewandt. In der Zeit des Kulturkampfes entstanden und oft genötigt, den eigenen katholischen Standpunkt gegen Angriff und Verzerrung mit allem Nachdruck zu vertreten, hat sie doch stets die überragenden Interessen der gesamten Christenheit und unseres Volkes im Auge behalten und kann sich das Zeugnis ausstellen, nie einer gehässigen Polemik verfallen zu sein. Sie wurde dabei von der Überzeugung geleitet, daß einerseits der Wahrheit nicht durch Verschwommenheit gedient wird, anderseits die Wahrheit selbst leidet, wenn die Art ihrer Verteidigung gegen das Gebot der Liebe verstößt.

Wer sich die Mühe geben wollte, die lange Reihe der bisher erschienenen Bände unter dieser Rücksicht durchzusehen, würde den großen Wandel gleichsam mit Händen greifen können, den das gegenseitige Verhältnis der christlichen Konfessionen im Laufe der letzten siebzig Jahre erfahren hat. Während auf fast allen anderen Gebieten die menschlichen Dinge sich verschlimmert haben, ist hier ein erfreulicher Fortschritt festzustellen. Dem offenen Kampf, der mit bitterer Feindseligkeit geführt wurde, folgte zunächst ein Waffenstillstand und dann ein besseres Verstehen, vielfach auch ein friedliches Zusammenarbeiten. Gott half dazu durch seine große Erzieherin: die Not. Seit Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts haben wir den neuen Aufschwung der christlichen Einigungsbestrebungen zu verzeichnen, von denen so oft in unserer Zeitschrift die Rede war. Diese Bestrebungen haben ein weltweites Echo geweckt und eine Literatur hervorgebracht, die einfach unübersehbar ist. Im Jahre 1937 gab Auguste Senaud (Genf) unter dem Titel „Christian Unity" eine Aufzählung des ökumenischen Schrifttums heraus, das damals schon 1959 Nummern umfaßte[1]. Angesichts der vielen Tagungen, Vereinigungen, Programme und Schriften war es uns nicht möglich, über alle Einzelheiten zu berichten. Um so mehr kam es darauf an, die beherr-

[1] Im Jahre 1942 veröffentlichte F. Siegmund-Schultze aus allen Zeiten und Lagern der Christenheit eine Sammlung von Aussprüchen, die sowohl die Sehnsucht nach Einheit als auch die bunte Mannigfaltigkeit der Anschauungen über die Einheit bezeugen: „Die Einigung der christlichen Kirchen" (Basel, Erasmushaus). Eine weitere Bibliographie „Unity and Reunion" stammt von Henry T.-R. Brandreth (London 1945).

schenden Ideen herauszufinden und herauszustellen. Denn auch in der Frage der kirchlichen Einheit und gerade in ihr ist Klarheit vonnöten, soll nicht die Bemühung um Verständigung in einer vermehrten Verwirrung enden. Noch kurz vor Unterdrückung unserer Zeitschrift habe ich in einem Aufsatz „Zum Gespräch zwischen den Konfessionen" (Bd. 138 [April 1941] 211—219) Voraussetzungen und Wege der christlichen Einigungsarbeit dargelegt und dafür hüben und drüben weitgehende Zustimmung gefunden. Nach der grundsätzlichen Seite hat sich seitdem nichts geändert. Nur daß die Dringlichkeit der interkonfessionellen Verständigung durch den Kirchenkampf der zwölf Jahre und die zunehmende Kulturkrise der Gegenwart noch stärker unterstrichen wurde.

Es ist allgemein bekannt, daß die neueren christlichen Einigungsbestrebungen Anstoß und Richtung aus den protestantischen Kirchen empfangen haben. Dort, wo die Gespaltenheit ihren höchsten Grad erreicht hatte, mußte nach einem weisen Gesetz der Vorsehung die Sehnsucht nach Einheit am lebhaftesten und schmerzlichsten sich fühlbar machen. Die protestantischen Kirchen waren denn auch die treibende Kraft, die in den großen Weltkonferenzen von Stockholm (1925) und Lausanne (1927) weithin sichtbar in Erscheinung trat. In diesen beiden Konferenzen offenbarten sich auch die zwei Strömungen der ökumenischen Bewegung. Die eine, die unlösbar mit dem Namen des Erzbischofs Söderblom von Upsala verbunden ist, zielt unter dem Wahlspruch „Leben und Werk" auf die praktische Zusammenarbeit aller christlichen Kirchen zum Heile der notleidenden Menschheit; sie läßt daher die theologischen Unterscheidungslehren möglichst auf sich beruhen und begnügt sich mit der Gemeinsamkeit in den vom Christentum erleuchteten ethischen Grundhaltungen. Die andere Bewegung stellt sich dagegen bewußt eine theologische Aufgabe; sie will, da eine kirchliche Einigung vorab nicht erreichbar ist, vorbereitende Arbeit leisten, indem sie sorgfältig untersucht, inwieweit die Glaubensbekenntnisse und Verfassungen der einzelnen Kirchen übereinstimmen oder voneinander abweichen, um am Ergebnis dieser Untersuchungen die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Einigung abzulesen. Ihr Wahlspruch ist: „Glaube und Verfassung". Entstehung, Verlauf und Ergebnisse der Konferenzen von Stockholm und Lausanne habe ich in meinem Buche „Um kirchliche Einheit" (Freiburg 1929, Herder) eingehend dargestellt und dabei auch die Haltung Roms erklärt und begründet.

Beide Konferenzen fanden im August des Jahres 1937 eine Fortsetzung, die erstere in Oxford mit dem damals überaus heiklen Thema „Kirche, Volk und Staat", die andere in Edinburg mit rein theologischer Zielsetzung. Über Edinburg erschien, bearbeitet von dem Sekretär der Konferenz Leonard Hodgson, ein genauer Bericht, der aber erst während des Krieges in deutscher Übersetzung von dem Basler Theologieprofessor Ernst Staehelin herausgegeben wurde (Zollikon-Zürich 1940, Evangelischer Verlag). An den Konferenzen von Oxford und Edinburg konnte die Deutsche Evangelische Kirche unter dem Druck der Naziherrschaft nicht teilnehmen. Einige wenige Vertreter der deutschen Freikirchen,

denen die Reise nach Oxford gestattet wurde, spielten dort eine wenig glückliche Rolle und stimmten notgedrungen ihre Äußerungen so ab, daß sie nicht das Mißfallen der Gewalthaber in der Heimat erregen konnten.

Seit 1937 setzten die Bestrebungen ein, die Stockholmer und Lausanner Bewegung ohne Verwischung ihrer Arbeitsgebiete zu vereinigen und ihre Aufgaben einem „Ökumenischen Rat der Kirchen" oder Weltkirchenrat zu übertragen[2]. Dieser Ökumenische Rat, dessen endgültige Errichtung der nächsten Weltkonferenz vorbehalten bleiben sollte, ist „eine Gemeinschaft der Kirchen, die unseren Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen". Über seine Bedeutung hat sich der vorbereitende Ausschuß ausgesprochen, indem er auf seiner Tagung in Buck Hill Falls (Pennsylvanien) am 25. April 1947 erklärte: Der Ökumenische Rat „dient den Kirchen und beansprucht in keiner Weise die Gesetzgebung für oder die Aufsicht über sie ... So ernsthaft er die Zusammenarbeit und Einheit aller Kirchen anstrebt, die seine Grundlage annehmen, so deutlich weist er jeden Gedanken daran zurück, ein einziges und vereinheitlichtes Kirchengebilde zu werden, das von einer zentralen Verwaltungsbehörde beherrscht ist." Die Unterschiede und Gegensätze sollen also nicht verdeckt werden. Es besteht völlige Klarheit darüber, daß die Organisation der vereinigten Kirchen noch weit davon entfernt ist, eine vereinigte Kirche zu sein; sie ist auch nicht als „Überkirche" gedacht, sondern wird bewußt als eine Notlösung empfunden, die auf dem Wege zwischen völliger Isolierung und völliger Einigung liegt.

Die Vollversammlung, die über den Ökumenischen Rat zu beschließen hatte und ihn auch einstimmig errichtete, war die Weltkirchenkonferenz, die in Amsterdam vom 22. August bis 4. September 1948 stattfand; sie muß als Fortsetzung von Stockholm und zugleich von Lausanne gelten. Ihr war eine umfangreiche Vorarbeit vorangegangen. Das Evangelische Verlagswerk Stuttgart in Verbindung mit dem Furche-Verlag Tübingen beabsichtigt, die Ergebnisse dieser Vorarbeit in fünf Bänden zu veröffentlichen, von denen bisher (Ende Oktober 1948) der Band mit den deutschen Beiträgen (Herausgeber: Wilhelm Menn) vorliegt. Zu der Konferenz, über deren äußeren Verlauf die öffentlichen Blätter berichtet haben, hatten sich nahezu 1500 Teilnehmer aus 40 Ländern und etwa 150 verschiedenen, meist protestantischen Kirchengemeinschaften eingefunden. Von den Orthodoxen waren nur wenige (Griechen, Kopten, Syrer) erschienen. Ein im Juli 1948 in Moskau abgehaltener Kongreß autonomer orthodoxer Kirchen hatte die Teilnahme der im kommunistischen Machtbereich befindlichen orthodoxen Kirchen abgelehnt, weil diese Bewegung hauptsächlich „politische und antidemokratische nichtkirchliche Ziele verfolge". Wie auf den früheren Weltkirchenkonferenzen war auch diesmal die römisch-katholische Kirche nicht vertreten; sie hatte auch keine Beobachter gesandt. Von einigen katholischen Zeitungen waren Presseberichterstatter anwesend.

[2] Über die Vorbereitungsarbeiten vgl. Kurt Böhme, Der Ökumenische Rat der Kirchen (Berlin-Dahlem 1947, Christlicher Zeitschriftenverlag), und Karl Fueter, Die Ökumene gestern, heute und morgen (Zürich 1947, Zwingli-Verlag).

Das Hauptthema der Versammlung war: „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan". Es zerfiel in vier Abteilungen: 1. Die Kirche in Gottes Heilsplan; 2. Die Kirche bezeugt Gottes Heilsplan; 3. Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftlichen Ordnung; 4. Die Kirche und die internationale Unordnung. Die Verhandlungsmethode war die gleiche wie auf den früheren Konferenzen, d. h. die vier Themen wurden zur Beratung vier Sektionen zugeteilt, die dann der Vollversammlung Berichte und Entschließungen zur Abstimmung vorzulegen hatten. Gottesdienste eröffneten und beschlossen die Konferenz. Eine gemeinsame Abendmahlsfeier aller Teilnehmer kam nicht zustande. Die vorherrschende Verhandlungssprache war Englisch.

Da die Konferenz in einer überaus schwierigen Zeitlage voller Spannungen tagte, war ihre Grundstimmung sehr ernst. Keine geschwellten Segel wie einst in Stockholm, wo die große Mehrheit an das Heraufziehen eines neuen Weltkirchenzeitalters glaubte. Die Teilnehmer waren sich bewußt, daß es in einer des Redens überdrüssigen und auf Taten wartenden leidenden Menschheit mit schönen Berichten und Programmen nicht getan sei, sondern für die Christen die Stunde der letzten, schwersten Bewährung geschlagen habe. Ein sehr nüchterner Realismus machte sich überall geltend. Ja manchmal schien es, als hätte der große Abfall der Endzeit seinen Schatten auf die Konferenz geworfen. Die Schilderung der heutigen menschlichen und religiösen Verhältnisse in der Rede von Martin Niemöller konnte an Pessimismus wohl kaum überboten werden. Er sagte in der öffentlichen Versammlung am 26. August: „Wir wissen nicht, wie die vor uns liegenden Schwierigkeiten überwunden werden sollen; ja wir zweifeln, ob sie überhaupt überwunden werden können. Dieser Zweifel geht sogar noch weiter: wir reden bereits von einem ‚nachchristlichen Zeitalter', in dem wir stehen, und sehen den Untergang auf die christliche Kirche selber zukommen ... Wir stehen heute als Christenheit mit der gesamten Menschenwelt in der ‚Solidarität der Ratlosigkeit'. Wir sind es gewiß nicht, die einer sterbenden Welt neues Leben einhauchen könnten ... Wir sollten uns keinen Illusionen mehr hingeben: dieser Nihilismus als Krankheit zum Tode ist heute da und wirksam, und wir haben kein Mittel, ihm Einhalt zu gebieten; denn wir verfügen weder über die Möglichkeit, diese chaotisch gewordene Welt wieder in Ordnung zu bringen noch auch die geschändete Würde des Menschen wiederherzustellen."

In Amsterdam zeigte es sich klar, daß die ökumenische Bewegung bereits über eine, wenn auch kurze Geschichte verfügt. So geschah es nicht ohne guten Grund, wenn die Aufmerksamkeit immer wieder — zumal in den einleitenden Vorträgen des 22. August — zu den Anfängen, zu Stockholm und Lausanne zurückkehrte; denn auf diesen beiden Konferenzen wurden die Geleise gelegt, in denen bisher die ökumenische Bewegung verlaufen ist. Oder, um ein anderes Bild zu verwenden, alle die „Leitmotive", die bis auf den heutigen Tag die ökumenische Bewegung durchziehen, sind schon in Stockholm und Lausanne deutlich angeklungen; ihre ständige Wiederholung und Abwandlung beweist mit größter

Anschaulichkeit, daß auf diesem heiklen, umstrittenen Gebiet Fortschritte nur ganz langsam und beschwerlich erzielt werden können.

Obschon Amsterdam die Fortsetzung sowohl von Stockholm als auch von Lausanne sein sollte, so traten doch die Fragen von Lausanne sehr zurück und fanden bedeutend weniger Interesse. Die Aussprache in der ersten Sektion über „Die Kirche in Gottes Heilsplan" bestätigte die von Lausanne und Edinburg her bekannten Gegensätze. Die eine Richtung betont das kirchliche Amt (bischöfliche Sukzession), die andere die Rechtfertigung aus dem Glauben allein. Der Bericht der ersten Sektion, der von Bischof Lilje (Hannover) der Vollversammlung vorgelegt wurde, hatte den „katholischen" und den „protestantischen" Kirchentyp unterschieden. Nach nochmaliger Erwägung wurde auch noch die „kongregationalistische" Auffassung, der die einzelnen voneinander unabhängigen Gemeinden als Grundstock der Kirche gelten, in den Schlußbericht aufgenommen. Vorherrschend war aber auf der Konferenz durchaus die Gedankenwelt von Stockholm. Das lag nicht nur an dem Programm der Konferenz, es lag ganz wesentlich an den Zeitumständen, unter denen sie tagte — diese rissen die Aufmerksamkeit einfach unwiderstehlich an sich. Indem aber das Verhältnis des Christentums zur Welt in den Mittelpunkt der Erörterung rückte, belebte sich wieder der alte Gegensatz, der einst in Stockholm die Geister aufs tiefste erregt hatte. Der Gegensatz hängt mit der verschiedenen Auffassung über die natürlichen Ordnungen sowie über Wesen und Aufgabe der Kirche zusammen.

Nach den einen ist die Erlösungsordnung etwas völlig anderes als die natürlichen Lebensordnungen; beide Ordnungen sind nicht nur voneinander verschieden, sondern einander entgegengesetzt wie das Reich der — dem Gerichte, der Sünde, dem Teufel verfallenen — Natur und das Reich der unverdienten göttlichen Gnade. Das Christentum ist nicht eine äußere Macht und Ordnung, sondern ein inneres Erleben oder ein göttliches Tun an uns, das nur sehr mittelbar die äußeren Lebensverhältnisse beeinflußt. Die Kirche, die der Wiederkunft ihres Herrn in Geduld und Ergebung harrt, wendet sich daher an die einzelnen Seelen, um sie aus der Verderbnis der Welt zu erlösen. Sie darf sich nicht in die Dinge der rettungslos verlorenen Welt verstricken, für die sie weder Sendung noch Programm hat, und muß jede Bindung an wirtschaftliche, soziale oder politische Systeme sorgsam meiden, weil jeder Versuch, die Welt zu verchristlichen, die Gefahr heraufführt, das Christentum zu verweltlichen. — Nach den andern aber umfaßt das Reich Gottes auch die soziale Umgestaltung und Erneuerung der menschlichen Gesellschaft. Sie sehen in der ängstlichen Scheu, sich mit den irdischen Ordnungen zu befassen, eine Flucht, die den Einfluß des Christentums ungebührlich einengt und die Welt dem Teufel überläßt. Die Kirche hat es nicht nur mit der Einzelseele zu tun, sondern muß auch das ganze öffentliche Leben vom Evangelium her durchdringen; sie soll eine kulturbeherrschende Stellung in der Menschheit einnehmen. Wiewohl das Reich Gottes hienieden nicht vollendet werden kann, so soll es doch begonnen werden.

Dieser Gegensatz, über den man Näheres in meinem oben genannten Buch S. 73—100 findet, wird oft in die schlagwortartigen Bezeichnungen:

individualistisch-eschatologisches oder universal-soziales Christentum, Quietismus oder Aktivismus, Kulturpessimismus oder Kulturoptimismus zusammengefaßt und auf den Unterschied zwischen weltabgewandtem Luthertum und weltzugewandtem Kalvinismus zurückgeführt. Daß aber die Linienziehung nicht so einfach ist und die Trennung quer durch alle Konfessionen und Nationen verläuft, sollte gerade Amsterdam zeigen, und zwar gleich am ersten Tage der Beratungen in der Rede von Karl Barth.

Der Schöpfer der Dialektischen Theologie hatte sich in früheren Jahren wenig freundlich über die ökumenische Bewegung geäußert. Um so auffallender war sein starkes Hervortreten in Amsterdam. Ihm, dem neu bekehrten Ökumenen, wurde sogar die Ehre zuteil, am Nachmittag des 23. August in Gegenwart der Thronfolgerin, der jetzigen Königin der Niederlande, den ersten programmatischen Vortrag zu halten. Die Frage nach dem Grunde solcher Bevorzugung ist wohl berechtigt. Zweifellos verdankt er sie seinem großen Ansehen als Theologe und als unerschrockener Gegner des Nationalsozialismus. Dazu kamen aber noch äußere Umstände. Die Konferenz tagte in einem Lande, dessen Protestantismus reformiertes Gepräge trägt. Außerdem ist der Generalsekretär des Ökumenischen Rates, der Holländer W. A. Visser't Hooft, selbst ein Anhänger der theologischen Richtung Barths; er war natürlich an der Vorbereitung der Konferenz hervorragend beteiligt. Barth sprach über das Gesamtthema: „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan“[3]. Sein Vortrag war keine Festrede und keine friedliche Schalmei, sondern eine Bußpredigt. Er übte an den vorbereitenden Arbeiten offene Kritik und rief den nicht wenig verwunderten Amerikanern und Engländern mit gewollter Schärfe zu, daß unter „Gottes Heilsplan“ nicht so etwas wie ein christlicher Marshall-Plan zu verstehen sei: „Wir sollten den Gedanken gleich an diesem ersten Tage unserer Beratungen gänzlich fahren lassen, als ob die Sorge für die Kirche und für die Welt unsere Sorge sein müsse. Beladen mit diesem Gedanken würden wir nichts ausrichten, würden wir die Unordnung in Kirche und Welt nur noch vermehren können. Denn eben das ist schließlich die Wurzel und der Grund aller menschlichen Unordnung: die schreckliche, die gottlose, die lächerliche Meinung, als sei der Mensch der Atlas, dem das Himmelsgewölbe zu tragen verordnet sei ... Wir dürfen Gottes Zeugen sein. Seine Advokaten, Ingenieure, Manager, Statistiker und Verwaltungsdirektoren zu sein, hat er uns nicht berufen.“ Unwillkürlich steigt die Erinnerung an Stockholm auf, wo die deutschen Lutheraner alles aufboten, ihre angelsächsischen Freunde vor der Verwechslung des neu gegründeten Völkerbundes mit dem Anbruch des Reiches Gottes auf Erden zu bewahren. Nur daß jetzt die warnende Stimme von einem Reformierten kam. Freilich hatte sich die äußere Lage gründlich geändert. Jedenfalls waren die „Kulturoptimisten“ (wenn überhaupt noch vorhanden) nach den bitteren Enttäuschungen der Zwischenzeit in Amsterdam sehr kleinlaut.

Aber trotzdem erschien die Auffassung Karl Barths, der auf die

[3] Sonderdruck: Zollikon-Zürich 1948, Evangelischer Verlag (23 S.).

ethische Wirksamkeit der Christen in dieser Welt kaum Gewicht legt, den meisten Teilnehmern zu radikal und lebensfremd. Nimmt man seine Worte ganz ernst, dann hätte die Konferenz nach seinem Vortrag ruhig gleich nach Hause gehen können. Denn wenn Gott alles allein besorgt, dann verlohnt sich der Aufwand einer großen Kirchenversammlung wirklich nicht. Aber die Konferenz war offenbar anderer Ansicht. Und in der Tat — was auch Barth dagegen sagen und wie zuversichtlich er seine Dialektik verkünden mag, wir armen Menschen sind nun einmal von Gott gewürdigt worden, „Mitarbeiter an der Wahrheit" (3 Joh 8; 1 Kor 3, 9) zu sein, wobei wir freilich unser Vertrauen nicht auf unsere Kraft, sondern auf die Hilfe und den Segen Gottes setzen müssen (1 Kor 3, 7). Auch wenn wir in „getroster Verzweiflung" uns damit begnügen sollten, Gottes Zeugen inmitten einer verderbten Welt zu sein, sind wir nicht Klotz oder Stein, sondern tun etwas und wirken mit der göttlichen Gnade mit. Das Wort von den unnützen Knechten (Lk 17, 10) ist nur dann am Platze, wenn wir alles getan haben, was wir zu tun schuldig waren.

So machte sich denn die Konferenz an die Abwicklung ihres überreichen Programms. Gegenstand der Beratung waren u. a. die Entchristlichung der Massen, der Nihilismus, die Heilsbedürftigkeit des heutigen Menschen, Rassenfrage, Palästina, Religionsfreiheit, Flüchtlingsfürsorge, Familie, Judenfrage, Privateigentum, Verstaatlichung der Industrien, Völkerrecht, Abrüstung, Krieg und Frieden. Ein besonderes Komitee befaßte sich mit den Fragen: Haltung der Christen gegenüber den Juden, Stellung der Frau in der Kirche, Ausbildung von Laien, Wiederaufbau und zwischenkirchliche Hilfe. In einer Entschließung werden die Regierungen der Siegermächte aufgerufen, mit den besiegten Nationen so schnell wie möglich einen gerechten Frieden zu schließen, die Kriegsgefangenen zu entlassen und die Prozesse gegen die Kriegsverbrecher unverzüglich zu beenden. Festgehalten seien wegen ihrer großen Bedeutung die klaren und tapferen Worte des Berliner Bischofs Otto Dibelius über den totalitären Staat: „Der Gegensatz zum totalitären Staat hat alle europäischen Kirchen in dieselbe Lage gebracht. Die Kirchen mußten einsehen, daß die christliche Kirche und der totalitäre Staat zwei unversöhnliche Gegensätze sind. Überall hat man versucht, einen Kompromiß zu schließen, und in einigen Ländern ist man noch immer dabei. Doch in allen Fällen ist der Versuch mißlungen. Früher oder später muß die Kirche erkennen, daß der Preis des Kompromisses die Verleugnung und Verfälschung der biblischen Botschaft ist. Die Gründe hierfür liegen im Wesen des totalitären Staates selbst. Der totalitäre Staat meint das Recht zu haben, seinen Bürgern vorzuschreiben, was sie glauben sollen. Eine christliche Kirche kann das nicht dulden. Denn der Gedanke, die Menschen dazu zu zwingen, das eine oder das andere zu glauben, steht im Gegensatz zu der Freiheit, sich für oder gegen Gottes Gebot zu entscheiden. Das bringt uns zu dem entscheidenden Punkt: daß nämlich der totalitäre Staat keine höhere Autorität kennt als sich selbst. Er will auf jedem Gebiet die einzige Autorität sein. Er anerkennt keine Gerichtsbarkeit, sei sie nun göttlicher oder menschlicher Natur, der er sich

unterwerfen muß. Und nun sieht er sich im Gegensatz zu einer Kirche, welche die Worte des Apostels verkündet: Wir sollen Gott mehr gehorchen als den Menschen. Er trifft auf eine Kirche, die fordert, daß der Staat die zehn Gebote Gottes befolgen soll, daß er nicht lügen, stehlen und töten und den Feiertag heiligen soll. Das muß zu Konflikten führen. Wenn das nicht der Fall ist, so leugnet die Kirche das, was sie bekennen sollte: sie schweigt stille, anstatt das zu sagen, was sie sagen sollte — selbst dem Staate sagen sollte."

Obgleich die Konferenz seit Jahren sehr sorgfältig vorbereitet war, so konnte doch nicht vorhergesehen werden, daß ihre Tagung zeitlich gerade in die politische Hochspannung zwischen Ost und West fallen würde. Dieses Zusammentreffen stellte die Konferenz vor eine schwierige Lage. Die meisten Redner beobachteten in dieser Hinsicht große Zurückhaltung und hüteten sich wohl, das heiße Eisen anzupacken. Nicht so der presbyterianische Delegierte John Foster Dulles. Sein Vortrag am 24. August erregte auch deshalb großes Aufsehen, weil Dulles bereits allgemein als der kommende amerikanische Außenminister galt für den Fall, daß die Republikaner, wie damals erwartet, bei der bevorstehenden Präsidentenwahl siegen würden. Seine Rede war ein Bekenntnis für den Frieden gegen den Krieg und die Ursachen des Krieges. Friede aber könne unter den Menschen nur bestehen, wenn auch im öffentlichen und internationalen Leben das Sittengesetz und die Menschenwürde gewahrt werden. „Menschen, geboren, um Kinder Gottes zu sein, haben Rechte und Pflichten, die ihnen andere Menschen nicht nehmen können." Der Redner blieb aber nicht bei diesen abstrakten Feststellungen stehen, sondern griff die Sowjetunion offen an: „Der marxistische Kommunismus ist atheistisch und materialistisch. Seine Führer verwerfen den Begriff eines Sittengesetzes. Es gibt, sagt Stalin, kein solches Ding wie ‚ewige Gerechtigkeit'; Gesetze sind nur die Mittel, durch welche die jeweiligen Machthaber ihren Willen ausführen, und die Menschen haben keine Rechte, die ihnen Gott gegeben hat . . . Das sowjetisch-kommunistische Regime ist kein Regime des Friedens und behauptet auch gar nicht, es zu sein. Es mag, und ich hoffe das, keinen internationalen Krieg wünschen. Aber wenn das so ist, dann ist dies eine Sache der Zweckmäßigkeit und nicht des Prinzips." Trotz dieser scharfen Erklärungen will aber Dulles keine Gewaltanwendung; der Kommunismus solle durch die geistigen Mittel des Christentums, durch eine schöpferische Verbindung von Überzeugung und Praxis überwunden werden.

Der Sowjetunion und dem Kommunismus erstand nun ein Verteidiger in dem Professor an der Prager Johannes-Hus-Fakultät J. L. Hromadka. Er wandte sich gegen die verrottete „Bourgeoisie" und ihren Versuch, die Uhr der historischen Entwicklung zurückzudrehen; mit heftigen Worten geißelte er die Zerfahrenheit, Ratlosigkeit und Fäulnis des Westens (ohne daran zu denken, daß die marxistische Ersatzreligion Sowjetrußlands nichts ist als ein spätes Erzeugnis eben dieses faulen Westens): „Die Ära des westlichen Menschen nähert sich unter einem schrecklichen Sturm, der durch die ganze Menschheit geht, ihrem Ende." Der Westen sei so von Furcht befangen, daß er „die fortschrei-

tende soziale Umwälzung unter der Führerschaft der Sowjetunion" nicht richtig einschätze und das Vertrauen der früheren Kolonialvölker verliere, die, zu Recht oder Unrecht, „zum Sowjetkommunismus und zur sowjetischen Art der Demokratie" aufblicken. Zwar trage der dialektische oder historische Materialismus gewisse Gefahren für die Heiligkeit der menschlichen Person und die Majestät von Gerechtigkeit und Liebe in sich; eine „gewisse Mißachtung für das individuelle Leben des Menschen" hafte der kommunistischen Philosophie an. Was aber als ruchloser Imperialismus erscheine, sei vielleicht eine Vorsichtsmaßnahme gegen die Kräfte, die Sowjetrußland um die Früchte des Sieges bringen und das große sozialistische Experiment zerstören wollen. Heute seien alle Begriffe wie Freiheit, Gerechtigkeit, Demokratie unsicher und zweifelhaft geworden. Die Kirche habe sich daher von der Beteiligung an einer Blockbildung freizuhalten. Sie könne in keiner geschichtlichen Situation zu Hause sein, sondern müsse fern und über den Spannungen und Trennungen der Welt die vergebende Liebe Gottes an den sündigen Menschen verkündigen.

Mit diesen beiden Reden war die Konferenz mitten in die politische Gefahrenzone geraten, vor der die Leitung sie bewahren wollte. Wiewohl mindestens 95 % der Teilnehmer dem „Westen" zuzusprechen waren, so sollte doch eine politische Parteinahme vermieden werden und die Türe für die orthodoxe Kirche Rußlands offen bleiben. Es war sicherlich die Frucht vieler Überlegungen, wenn in der brennendsten Frage der Gegenwart diese abschließende Stellungnahme erfolgte: „Die christliche Kirche lehnt sowohl die Ideologie des Kommunismus als auch des Kapitalismus ab und versucht, die Menschheit von der falschen Annahme abzubringen, daß dies die beiden einzigen Alternativen seien. Jede der beiden Ideologien hat nicht-einlösbare Versprechungen gemacht. Der Kommunismus betont die wirtschaftliche Gerechtigkeit und verspricht, daß die Freiheit automatisch nach der Vollendung der Revolution kommen werde. Der Kapitalismus legt das Hauptgewicht auf die Freiheit und verspricht, daß sich die Gerechtigkeit als Begleiterscheinung des freien Unternehmertums herausstellen werde. Aber beide Ideologien haben sich als falsch erwiesen. Darum ist es Aufgabe der Christen, neue schöpferische Lösungen zu finden, die es nicht zulassen, daß Gerechtigkeit und Freiheit einander beeinträchtigen." In einem Zusatzartikel wurde noch beigefügt, die Kirche dürfe nicht mit irgendeiner politischen Partei gleichgesetzt werden und dürfe nicht so handeln, als ob sie eine politische Partei wäre.

Dieser wahrhaft „salomonische" Bescheid, der niemandem wehe tut und alles in der Schwebe läßt, hat begreiflicherweise das stärkste Aufsehen erregt und die Kritik herausgefordert. Die „Basler Nachrichten", die sonst sehr wohlwollend über Amsterdam berichtet haben, schrieben in ihrer Nr. 398 vom 18./19. September nicht ohne Ironie, die Konferenz habe sich dem mit Sprengkraft geladenen Thema „mit einer theologischen Formel entzogen ... Die Entladung wurde vermieden, indem man gewissermaßen versucht hat, das Dynamit in schützende Hül-

len zu wickeln . . . Die Frage bleibt brennend, ob diese Formel kirchlich-theologischer Diplomatie ausreicht, um dem einzelnen Christenmenschen in den Entscheiden, die bei uns so gut wie in den Volksdemokratien der Alltag von ihm fordert, eine Stütze und Hilfe zu sein. In dieser Hinsicht hegen wir die größten Zweifel!" In der Tat, so menschlich begreiflich die Verlegenheitsformel von Amsterdam ist, so ist sie doch eine Flucht vor der konkreten Wirklichkeit in die Abstraktion der Begriffe. Der Entscheidungskampf, der heute durch die ganze Welt geht, betrifft nicht einen beliebigen oder „idealen" Kommunismus, sondern den Kommunismus, wie er uns in völlig eindeutiger Gestalt entgegentritt und unser aller Freiheit bedroht. Das ist es, was die Völker spüren und was sie in Spannung hält. Darauf erwarten sie von den christlichen Kirchen ein richtungweisendes Wort. Mit vollem Recht hatte ja der Bericht der dritten Sektion (Nr. 19 u. 20) den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen dem Christentum und dem atheistisch-marxistischen Kommunismus klar und scharf hervorgehoben.

Wenn der Kommunismus sich anschickt, die gewalttätige Diktatur einer Minderheit zu errichten, wenn er durch die „Fünfte Kolonne" die staatliche Ordnung unterwühlt, die Freiheit unterdrückt, die öffentlichen Wahlen verfälscht, die Menschen in Konzentrationslagern versklavt und mißhandelt oder nach Sibirien und in die Uranbergwerke verschleppt, die christliche Verkündigung in jeder Weise behindert, den Atheismus verbreitet und fördert, in das Privateigentum und das Privatleben willkürlich eingreift, kurz, wenn er durch Lüge und Terror seine Alleinherrschaft erstrebt oder ausübt und alle die Schandtaten wiederholt oder überbietet, die wir vom Nationalsozialismus her zur Genüge kennen und über die sich die ganze Welt so sehr entrüstet hat — dann ist es eine lahme Ausrede, zu sagen, die Kirche dürfe sich nicht gegen ein politisches System aussprechen und sich nicht in die Politik einmischen. Eine Kirche, die in solch entscheidender Stunde schweigt, versäumt ihre Pflicht und läßt die Gläubigen in ihrer Not ohne Licht und Stärkung. Und wenn die Weltkirchenkonferenz (die doch von außen nicht bedroht war) sich nicht zu einem klaren Protest gegen den totalitären Kommunismus aufraffen konnte, wie will man dann in der Weltöffentlichkeit gegen die deutschen Kirchen (die doch unter stärkstem Druck standen) den Vorwurf aufrechterhalten, nicht entschieden genug gegen den totalitären Nationalsozialismus aufgetreten zu sein?

Der Kommunismus sucht heute zu werben und zu schrecken, indem er mit allen Mitteln der Propaganda den Glauben an seine Unwiderstehlichkeit verbreitet. Die größte Gefahr, die jetzt Europa und auch die übrige Welt bedroht, ist jedoch nicht der Kommunismus, sondern die Angst vor dem Kommunismus. Jede unklare, schwankende Haltung vermehrt diese Gefahr. Damit soll nicht gesagt sein, daß sich die Kirche einfachhin dem Kapitalismus verschreiben solle (der übrigens nicht ein so eindeutiger Begriff ist wie der h e u t i g e Kommunismus). Sie muß einen klaren Blick für die wirtschaftlichen und sozialen Mißstände haben, die dem Kommunismus die Anhänger zutreiben. Insofern mag die Kirche

zwischen Kapitalismus und Kommunismus eine neutrale Stellung einnehmen, als sie ihr Urteil im Lichte des Evangeliums fällt und weder die Kapitalisten noch die Kommunisten zu Idealgestalten erhebt, sondern in ihrer menschlichen Unzulänglichkeit und Erlösungsbedürftigkeit sieht. Das ändert aber nichts an der verpflichtenden Schlußfolgerung, daß es gegenüber dem atheistischen, totalitären Kommunismus, der sich an die Stelle Gottes setzt und den ganzen Menschen sich unterwerfen will, für die christliche Kirche nur e i n e Haltung geben kann: Ablehnung und Abwehr; denn sonst wäre sie blind und die Führerin von Blinden.

Eine klare Stellungnahme der Konferenz wäre gerade im Hinblick auf die orthodoxe russische Kirche von Nutzen gewesen; denn das eigentliche Verhängnis, das über dieser Kirche schwebt, ist nicht die äußere Verfolgung, sondern das innere Schwachwerden und die geistige Vergiftung (Mt 16, 26). Unter dem Druck der staatlichen Gewalt ist sie in der höchsten Gefahr, sich zur Wegbereitung der marxistischen Politik und zur Verschleierung einer atheistischen Propaganda mißbrauchen zu lassen. Was das für die Zukunft der russischen Kirche zu bedeuten hat, läßt sich heute noch nicht absehen.

Die Konferenz nahm in ihrer letzten Vollversammlung am 4. September eine Botschaft an die Weltchristenheit an[4]. Diese Botschaft spiegelt getreulich die Arbeit, die Stimmung und die Schwierigkeiten der Konferenz wider, aber auch den vielen guten Willen, der in Amsterdam lebendig war und den nur Unverstand oder Böswilligkeit verkennen könnte; denn es ging den Teilnehmern wirklich darum, inmitten einer Welt der Zerrissenheit und Verzweiflung den Willen Gottes zu erforschen und in ihm die Wahrheit und den Frieden zu finden. Die Botschaft bekennt offen: „Wir sind voneinander getrennt nicht nur in Fragen der Lehre, der Ordnung (Kirchenverfassung) und der Überlieferung, sondern auch durch unseren sündigen Stolz, Nationalstolz, Klassenstolz, Rassenstolz." Aber bei allem Eingeständnis der eigenen Schuld und Ohnmacht sollen die Christen doch im Vertrauen auf Christi Gnade den Mächten des Bösen mutig widerstehen und „gute Werke des Glaubens und des Gehorsams tun". Dadurch werden die Beratungen und Entschließungen von Amsterdam für das Kirchenvolk fruchtbar gemacht. Die Weiterführung der organisatorischen Arbeit dagegen wurde einem aus 90 Mitgliedern bestehenden Zentralkomitee übertragen. Die nächste Weltkonferenz soll 1953 in den Vereinigten Staaten abgehalten werden — wie verlautet, in einem kleineren Rahmen, da sich in Amsterdam die große Zahl der Teilnehmer als eine Belastung herausgestellt hat.

Die Bedeutung der Amsterdamer Konferenz dürfte besonders darin zu sehen sein, daß auf ihr der Weltprotestantismus einen organisatorischen Zusammenschluß gefunden hat, der nicht nur die theologische Verstän-

[4] Wortlaut z. B. in den „Nachrichten für die evangelisch-lutherischen Geistlichen in Bayern" (München, Nr. 18 vom 30. September) und in der „Herder-Korrespondenz" (Oktober/November 1948, S. 93).

digung untereinander erleichtert, sondern auch die praktische Zusammenarbeit und die gegenseitige Hilfeleistung fördert. Die Wirkung einer solchen weltweiten Konferenz erschöpft sich aber keineswegs in den offiziellen Veranstaltungen und Beschlüssen; sie bringt vor allem die Kirchenführer und die Theologen aus den verschiedensten Ländern einander persönlich näher und öffnet den Blick für die Gedankenwelt, die Nöte und Kämpfe der andern. Der „ökumenische" Geist, der meist auch einen frischen Luftzug der Kritik entfacht, dämpft kleinliche Streitsucht und wirkt an sich den Spaltungen entgegen. Sektiererischer Fanatismus gedeiht ja am besten in der Abgeschlossenheit kleiner Kreise. Echtes Christentum aber ist eine Religion der Weite, nicht der Enge. Insofern wird man auch in Amsterdam — freilich bei aller gebotenen Beachtung der gegebenen Schranken — einen Fortschritt auf dem Wege zur christlichen Einheit sehen dürfen.

Das dogmatisch begründete Fernbleiben der katholischen Kirche von den großen ökumenischen Tagungen darf nicht so verstanden werden, als ob sie blind wäre für das urchristliche Anliegen, das ihnen zugrunde liegt. Darum hat schon Papst Benedikt XV. am 16. Mai 1919 zu der vorbereitenden Deputation der „Weltkonferenz für Glaube und Verfassung" gesagt, er wünsche in keiner Weise den in Frage stehenden Kongreß für diejenigen zu mißbilligen, die nicht in Gemeinschaft mit dem Stuhle Petri stehen; im Gegenteil, er wünsche aufrichtig und bete, daß, wenn der Kongreß zustande komme, seine Teilnehmer mit Gottes Gnade das Licht sehen und mit dem sichtbaren Haupt der Kirche wiedervereinigt werden mögen, das sie mit offenen Armen aufnehmen werde. Daher wäre es durchaus verfehlt, ja geradezu unchristlich, wollten wir Katholiken den heißen, unermüdlichen Bemühungen um die christliche Einheit außerhalb unserer Reihen mit kalter Teilnahmslosigkeit oder rein negativer Kritik begegnen. Wo immer Christen aufrichtig die Einheit in der Wahrheit suchen, ist ihnen Gott nahe und gebührt ihnen Ehrfurcht und Liebe von allen, die Christi Geist haben. Deshalb ist es zu begrüßen, daß die Katholiken, soweit sie für diese Frage überhaupt aufgeschlossen sind, den Vorgängen in der ökumenischen Bewegung ein zunehmendes Interesse entgegenbringen. Das zeigt ein Blick in die katholische Presse. Zeitschriften wie etwa die „Herder-Korrespondenz" und der „Überblick" berichten regelmäßig über Veranstaltungen, Reden und Schriften ökumenischer Natur. Kurz vor Amsterdam veröffentlichte die Koblenzer Monatsschrift „Begegnung" (Juli 1948) einen aufschlußreichen, zusammenfassenden Aufsatz von Franz Ranft, der die weltweite Bedeutung der christlichen Einigungsbestrebungen veranschaulicht. Die niederländischen Bischöfe erließen bei Gelegenheit der Amsterdamer Konferenz einen gemeinsamen Hirtenbrief, in dem sie aus der katholischen Lehre über die kirchliche Einheit ihre Nichtbeteiligung an der Konferenz rechtfertigen und die Gläubigen zum Gebet für die Einheit der Kirche mahnen. Zugleich aber bemerken sie: „Wir werden gewiß den Verhandlungen dieses Kongresses mit denkbar größter Aufmerksamkeit folgen. Denn dieser Kongreß ist geboren aus einem großen

und ernsten Verlangen nach der von Christus gewollten Einheit, und zwar von vielen Menschen, die bereit sind, ihn als ihren Gott und Heiland anzuerkennen."

Wiewohl äußerlich abwesend, ist die katholische Kirche doch immer geistig zugegen, wo über die Einheit der Kirche oder die Auslegung und Auswirkung des Evangeliums beraten wird. Die geistige Welt läßt sich ja nicht durch Grenzpfähle absperren; ihre Wogen fluten hinüber und herüber. Das hat sich auch in Amsterdam wieder bestätigt. Dafür ein bezeichnendes Beispiel. Als das Problem von Kapitalismus und Kommunismus die Gemüter beunruhigte und entzweite, brachte der viel beachtete Vortrag von Emil Brunner (Zürich) eine fühlbare Entspannung. Am 30. August entwickelte er vor der Vollversammlung ein ausgewogenes soziales Programm, das ganz wesentlich — zumal im Hinblick auf das Subsidiaritätsprinzip — mit dem katholischen übereinstimmt, wenn er auch die Enzykliken Rerum novarum und Quadragesimo anno nicht ausdrücklich erwähnte. In diesen Enzykliken wird nämlich zwischen den beiden Extremen des Kapitalismus und Kommunismus, zwischen Freiheit und Gerechtigkeit eben jene schöpferische Synthese hergestellt, die von der Konferenz gewünscht wurde. Es kann uns Katholiken nur willkommen sein, wenn katholische Ideen auch ohne Ursprungsstempel durch verschiedene Kanäle in die nichtkatholischen christlichen Kirchen dringen.

Abgesehen von der unziemlichen Äußerung Barths, welche die grundverschiedene Haltung Roms und der russischen Kirche in einer die Katholiken verletzenden Weise gleichsetzt, trat in Amsterdam irgendeine Feindseligkeit oder Gereiztheit gegenüber der katholischen Kirche nicht hervor. Im Gegenteil war man bestrebt, auch in dieser Hinsicht das Gemeinsame zu betonen. So sagte der bekannte Osloer Bischof B e r g g r a v , der in den Bedrückungen der Kriegsjahre durch Bekennermut sich ausgezeichnet hat, in seinem Vortrag über die Stellung der Kirche zu den internationalen Beziehungen: „Der erste Schritt aller christlichen Kirchen muß sein — und in dieser Frage gibt es keinen Eisernen Vorhang zwischen uns und Rom —, daß alle christlichen Kirchen und alle christlichen Gemeinden sich zu diesem Appell an die Vereinigten Nationen zusammenfinden: macht zur Grundlage alles internationalen Rechtes, daß wir uns vor dem ewigen Gesetz Gottes beugen, und ermahnt euch, selbst die Rechte und Pflichten zu achten, die uns von unserem gemeinsamen Schöpfer gegeben sind." Gleich zu Beginn der Konferenz, als der Ökumenische Rat gegründet wurde, sagte dessen Generalsekretär: „Wir hoffen und beten, daß sich Gelegenheit zu einer fruchtbaren Fühlungnahme mit der römisch-katholischen Kirche bieten möge." Sicher ist, daß der Weltprotestantismus nicht das letzte Wort in der christlichen Einigungsbewegung sein kann und das Gespräch von Amsterdam einer Ergänzung nach der katholischen Seite hin bedarf. Doch von dem Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten soll in einem eigenen Aufsatz die Rede sein.

Berufsständische Ordnung [1]

Von OSWALD v. NELL-BREUNING S. J.

Jede Ordnung der menschlichen Gesellschaft beruht auf einer Einteilung oder Gliederung. Ohne sie wird jede Menge ein wildes Durcheinander. Es kommt nur darauf an, die Einteilung oder Gliederung nach vernünftigen, sachgemäßen Gesichtspunkten vorzunehmen und sie folgerichtig durchzuführen.

Nun ist die menschliche Gesellschaft von Natur aus zweifach gegliedert: räumlich und beruflich. Die Menschen, die am gleichen Ort, im gleichen Raum beieinander wohnen, bilden Gemeinden, Städte, Provinzen, Länder, Reiche. Die Menschen, die durch ihre Leistung in ihrem Berufsleben miteinander verbunden sind, sollten entsprechende Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften bilden.

Die Berufsständische Ordnung ist sonach eine Gliederung der menschlichen Gesellschaft. Diese Gliederung besteht in folgendem: Die durch ihre berufliche Tätigkeit leistungsverbundenen Menschen bilden je eine Gemeinschaft. Jede dieser Gemeinschaften verwaltet ihre eigenen Angelegenheiten in ähnlicher Weise selbst, ganz so, wie die Gemeinden und höheren Gemeindeverbände ihre eigenen Angelegenheiten aus eigenem Recht und in eigener Verantwortung selbst verwalten.

Was den Berufsstand oder die Leistungsgemeinschaft zur Einheit zusammenschließt, ist die gemeinsame Aufgabe für das Volksganze, in deren Dienst die berufliche Tätigkeit aller Angehörigen des gleichen Berufsstandes oder der gleichen Leistungsgemeinschaft steht.

Solche gemeinsame Aufgaben im Dienste des Volksganzen sind z. B. der Gesundheitsdienst, die Sorge für die Ernährung, Bekleidung und Behausung des Volks, der Verkehrsdienst, das Erziehungs- und Bildungswesen und viele andere. Alle, die an einer solchen Aufgabe arbeiten, haben ein und dasselbe Ziel; ihre Tätigkeit ist auf das gemeinsame Ziel ausgerichtet. Dies bringt notwendigerweise Einheit in ihr Wollen und Tun, sogar dann, wenn den einzelnen Mitwirkenden an dem gemeinsamen Ziel nicht viel gelegen ist, wenn sie z. B. ihre Berufstätigkeit nur um des Broterwerbs willen ausüben. Je mehr das Ziel der Arbeit ihnen am Herzen liegt, um so stärker schließt es alle Beteiligten auch innerlich zusammen.

Jeder Berufsstand trägt durch Erfüllung der Aufgabe im Dienste des Volksganzen, die ihm besonders obliegt, seinen Teil zu dem bei, was wir das Gemeinwohl nennen. Dieses Zusammenwirken zum Gemeinwohl ist die gemeinsame Aufgabe aller Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften insgesamt; diese ihre gemeinsame Aufgabe schließt sie alle miteinander zur höheren Einheit zusammen.

---

[1] Der Aufsatz gibt einen Auszug aus dem Heft „Die berufsständische Ordnung", das als Nr. 4 der religiös-sozialen Schulungsblätter des Katholischen Männerwerks der Erzdiözese Köln (Männerseelsorgeamt, Dagobertstr. 32) erschienen ist.

Nur durch die Erfüllung der Aufgaben aller einzelnen Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften und das Zusammenwachsen ihrer Leistungen wird das Volk als Ganzes mit all dem bedient, was zu seinem wahren Wohlergehen gehört. Das Gemeinwohl aber besteht gerade darin, daß allen Gliedern des Gemeinwesens alle die Vorbedingungen und Voraussetzungen zu Gebote stehen, die der einzelne sich nicht selbst schaffen kann, deren er aber bedarf, um mit Erfolg seine Kräfte regen und sein wahres Wohl verwirklichen zu können.

Wie verhalten sich nun der Beruf des Menschen und seine Aufgabe im Dienste des Volksganzen zueinander? In der Ausübung seines Berufes wirkt der Mensch mit an der Erfüllung einer Aufgabe im Dienste des Volksganzen, die er allein nicht zu leisten vermag, die vielmehr nur mit vielen andern gemeinsam erfüllt werden kann, und die ihm darum mit diesen andern gemeinsam ist. An der Erfüllung der verschiedenen Aufgaben im Dienste des Volksganzen sind jeweils Menschen beteiligt, die ganz verschiedenen Berufen angehören; die Angehörigen des gleichen Berufes aber verteilen sich auf die verschiedenen Berufe oder Leistungsgemeinschaften und wirken so an den verschiedensten Aufgaben im Dienste des Volksganzen mit.

Im Gesundheitsdienst stehen z. B. so verschiedene Berufe wie Ärzte, Apotheker, Krankenschwestern, Röntgentechniker, Laborantinnen, das ganze Personal der Krankenhäuser bis zu den Kraftwagenführern, Putzfrauen und Küchenmädchen. Dazu kommen die Vorstände und Angestellten der Krankenkassen und der privaten Krankenversicherung, die Professoren der medizinischen Fakultäten und viele andere. — Rechtsanwälte sind tätig nicht nur in eigenen Anwaltskanzleien als Rechtsberater des Publikums und als Prozeßvertreter, sondern auch bei Wirtschaftsverbänden, bei Einrichtungen der Fürsorge und der Caritas, also im Dienste der allerverschiedensten Aufgaben, überall, wo Rechtskenntnis benötigt wird. — Schlosser arbeiten in allen Zweigen der Industrie, nicht minder im Verkehrswesen und in der Landwirtschaft. — Stenotypistinnen sind tätig bei Behörden, in der Privatwirtschaft, bei Rechtsanwälten und als Gehilfinnen freier Schriftsteller usw.

Beruf im Sinne von Fachberuf und Berufsstände überschneiden sich also gegenseitig. Die Berufsständische Ordnung der menschlichen Gesellschaft wird aber mit dieser Überschneidung ebenso gut fertig werden wie die Gewerkschaften. Die Gewerkschaften sind teils Fachgewerkschaften, deren Mitglieder alle dem gleichen Fachberuf angehören, teils sog. Industrie-Gewerkschaften, deren Mitglieder, gleichviel welchen Berufes, im gleichen Industriezweig tätig sind. Unter den heutigen Verhältnissen werden die Berufsstände meist solche Leistungsgemeinschaften sein, in denen verschiedene Fachberufe zusammenwirken. Trotzdem kann unter Umständen auch ein einzelner Beruf einen eigenen Berufsstand bilden.

Die Bezeichnung Berufsstand stammt noch aus einer Zeit, wo im allgemeinen an jeder für das Volksganze zu leistenden Aufgabe nur ein einziger Beruf beteiligt war. Weil das heute nicht mehr zutrifft, führen wir für das Wort Berufsstand das neue Wort Leistungsgemeinschaft ein. Jeder einzelne in der Leistungsgemeinschaft leistet seinen Beitrag aber nach wie vor in der Ausübung seines Berufes. So hat dieser nichts von seiner Bedeutung verloren, nur die Gliederung ist eine andere geworden.

Das Wort Berufsstand setzt sich zusammen aus den beiden Bestandteilen Beruf und Stand. Dabei bedeutet „Beruf" nicht so sehr den Fachberuf, sondern was der Mensch in seiner Berufsarbeit leistet, und den Platz, wo er mit seiner beruflichen Tätigkeit eingesetzt ist. Das Wort „Stand" besagt etwas, das festgefügt dasteht. In diesem Fall bedeutet „Stand" die festgefügte Körperschaft, in der alle, die ihrem beruflichen Einsatz nach zu ihr gehören, untereinander verbunden sind.

Das Wort Leistungsgemeinschaft setzt sich zusammen aus den beiden Bestandteilen Leistung und Gemeinschaft. Dabei bedeutet „Leistung" das, was von allen zusammen, die ihrem Berufseinsatz nach dazu gehören, für das Volksganze geleistet wird. Das Wort „Gemeinschaft" besagt. daß diese Leistung für das Volksganze dadurch zustande kommt, daß sie als gemeinsame Aufgabe angepackt wird; bloßes nebeneinander Herlaufen genügt nicht.

Die Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften haben die meiste Ähnlichkeit mit den bürgerlichen Gemeinden. Gleich diesen sind sie autonome Körperschaften des öffentlichen Rechts. Sie bestehen nicht von Staates Gnaden, ihre Befugnisse sind nicht vom Staate hergeleitet. Sie verwalten ihre eigenen Angelegenheiten vielmehr aus eigener Machtvollkommenheit. Als Körperschaften öffentlichen Rechts sind sie keine privaten Vereine, deren Satzungen nur jene angehen, die diesem Verein beitreten. Ihre Satzungen und Anordnungen sind vielmehr ein Bestandteil der allgemeinen, für jedermann verbindlichen Rechtsordnung.

Wie jeder im Gemeindebezirk Ortsansässige Bürger der Gemeinde ist, so ist jeder, der mit seiner beruflichen Tätigkeit in der Leistungsgemeinschaft steht, ohne weiteres Angehöriger dieses Berufsstandes. Dabei handelt es sich nicht um eine Zwangsmitgliedschaft. Wer im Verkehrswesen berufstätig ist, ist eben damit Angehöriger der Leistungsgemeinschaft Verkehrswesen; paßt ihm das nicht, so steht es ihm frei, zu einer anderen Leistungsgemeinschaft hinüberzuwechseln und seine Berufstätigkeit in deren Rahmen auszuüben. Niemand wird hineingezwungen, niemand zwangsweise festgehalten. Im Gegenteil: zur echten Berufsständischen Ordnung gehört gerade die freie Berufswahl. Weil aber die Ausübung des Berufes Dienst an der Gemeinschaft ist, darum ist in ihr kein Platz für eine völlig eigenwillige, keine Gemeinschaftsbande anerkennende Berufsausübung. Es gibt nur die Wahl: Soll der Staat den Berufstätigen die Gemeinschaftsordnung, unter der ihre Berufstätigkeit stehen muß, von oben her aufzwingen, oder gestalten die Berufstätigen und Berufsverbundenen diese Gemeinschaftsordnung selbst? Staatsbevormundung oder Selbstverwaltung?

Wie die Gemeinde eine selbstgewählte Obrigkeit besitzt, so auch die Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften. Dabei sollten auch die Ämter der berufsständischen Selbstverwaltung wie die der gemeindlichen Selbstverwaltung keine bürokratischen Instanzen sein, sondern so viel wie möglich durch die Berufstätigen selbst ehrenamtlich ausgeübt werden.

Wie endlich in der Gemeinde alle Gemeindebürger im wesentlichen die gleichen Rechte und die gleichen Pflichten haben, so auch alle Ange-

hörigen des Berufsstandes oder der Leistungsgemeinschaft. Dabei ist eine gewisse Abstufung der Rechte und Pflichten durchaus möglich, ja sogar notwendig. Das Wahlrecht in der Gemeinde ist an ein gewisses Alter gebunden; im Berufsstand könnte es gestuft sein; in der Zeit der Berufsausbildung beschränkt, nach vollendeter Berufsausbildung unbeschränkt.

Das Verhältnis der Berufsstände zum Staat läßt sich folgendermaßen umschreiben: Die Leistungsgemeinschaften sind Gliederungen des staatlich geeinten Volkes. Ihre Beziehung zum Staat besteht darin, daß der Staat für das Gemeinwohl insgesamt zu sorgen hat; jeder Berufsstand aber hat seine Aufgabe im Dienste des Volksganzen so zu lösen, daß er den schuldigen Beitrag zum Gemeinwohl leistet. Aufgabe des Staates ist es, die Leistungen der Berufsstände so zu lenken, daß die Beiträge aller Berufsstände zusammen das wahre Gemeinwohl ausmachen.

Die Berufsstände sind jedoch kein Teil des Staatsapparates, keine „verlängerten Arme des Staates", mit denen der Staat in das freie Leben des Volkes hineingreift. Sie sind autonom, also nicht dem Staate hörig. Die Berufsständische Ordnung soll im Gegenteil den Staat wieder auf das zurückführen, was seine eigene Aufgabe ist, und ihm alles abnehmen, was ihm aufgebürdet wurde oder was er selbst an sich gerissen hat, obwohl es seine Sache nicht ist.

Die Berufsständische Ordnung hat nichts zu tun mit irgendeiner bestimmten Staatsform oder Staatsverfassung, insbesondere nicht mit einem sogenannten Ständestaat[2]. Sie verträgt sich mit allen vernünftigen Staatsformen gleich gut. Als eine Ordnung der Gesellschaft ist sie ebenso gut möglich in der Monarchie wie in der Republik. Sie verträgt sich ohne jede Schwierigkeit mit der Demokratie im allgemeinen, der parlamentarischen Regierungsform und dem politischen Parteienwesen im besonderen. Weil sie selbst eine vernünftige Ordnung der Gesellschaft ist, verträgt sie sich allerdings schlecht mit einer unvernünftigen Staatsform; vollends unvereinbar ist sie mit dem widersinnigen Zentralismus des autoritär-totalitären Staates. Mit einem vernünftigen Unitarismus kann sie ebenso gut zusammen bestehen wie mit einem vernünftigen Föderalismus.

Die Berufsständische Ordnung eignet sich hervorragend dazu, eine überstaatliche Weltordnung, wie wir sie zur Sicherung des Weltfriedens und zur Erleichterung der Zusammenarbeit der Völker benötigen, anzubahnen und wichtige Beiträge zu ihrem Ausbau zu leisten. Die Berufsstände entlasten den Staat von der Überfülle der sozialen, kulturellen und beruflichen Aufgaben, die ihm heute allein obliegen. Diese

[2] Vgl. dazu den Beitrag „Um die Berufsständische Ordnung" in Bd. 142, S. 6—19, dieser Zeitschrift, besonders S. 7 f.

Auflockerung nach u n t e n macht es dem Staat viel leichter, seine Souveränität auch nach o b e n aufzulockern, d. h. diejenigen Zuständigkeiten an eine übergreifende Weltorganisation abzugeben, die unter den heutigen Verhältnissen nur noch von einer solchen mit gutem Erfolg wahrgenommen werden können.

Der heutige Staat meint offenbar, er müsse alles allein machen, und duldet deshalb keine öffentlich-rechtliche Gewalt unter sich und ebensowenig über sich. Diese Übersteigerung und Verkrampfung der heutigen Staatlichkeit muß aufgelockert werden: nach u n t e n durch gemeindliche und berufsständische Selbstverwaltung, nach o b e n durch Schaffung überstaatlicher Einrichtungen, einer Weltordnung. Gemeindliche und berufsständische Selbstverwaltung im Inneren des Staates bildet das natürliche Gegenstück zu den überstaatlichen Organisationen und Institutionen. Der Staat, der den ersten gegenüber seine Grenzen einzuhalten gelernt hat, wird auch den letzten gegenüber sich einzuordnen wissen.

Die Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften sind überdies ihrer Natur nach dazu geeignet, über die Staatsgrenzen hinaus sich mit gleichartigen Leistungsgemeinschaften zu verbinden, um Aufgaben, die sich nur in diesem weiteren Rahmen meistern lassen, gemeinsam anzupacken. Die so zustandekommende umfassende zwischenstaatliche Zusammenarbeit auf den verschiedensten Gebieten führt zu einer Auflockerung der äußeren Gebietsgrenzen der Einzelstaaten und trägt damit ein großes Stück zur kulturellen und wirtschaftlichen Gemeinschaft der Völker bei, ohne darum die Eigenwerte des kulturellen und wirtschaftlichen Lebens der einzelnen Völker einzuebnen. So könnte z. B. ein internationales Agrar-Institut sehr wohl ein Gemeinschaftswerk der Nährstände der verschiedenen Völker sein. Ebenso könnte und sollte die UNESCO ein gemeinschaftliches Werk der Berufsstände des Erziehungs- und Berufswesens werden und damit aufhören, von sachfremden politischen Einflüssen abhängig zu sein. Die Fachleute finden überall den Weg zueinander viel leichter als die Politiker. Die Fachleute sind an den gemeinsamen Aufgaben interessiert; die Politiker neigen dazu oder halten sich sogar für verpflichtet, die Sonderinteressen ihres Staates über alles zu stellen und darum die dringend gebotenen Gemeinschaftsaufgaben zum Schaden aller Beteiligten scheitern zu lassen.

Welches sind nun die hauptsächlichsten Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften? Da die Verhältnisse jeweils verschieden sind, läßt sich eine Aufzählung, die überall passen würde, nicht geben. Es werden aber wohl stets Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften von zweierlei Art nötig sein: außerwirtschaftliche und wirtschaftliche.

An a u ß e r w i r t s c h a f t l i c h e n Berufsständen oder Leistungsgemeinschaften sind beispielsweise zu nennen: Bildungs- und Erziehungswesen, Gesundheitsdienst, Schrifttum und Nachrichtenwesen (Presse, Funk, Film), Wissenschaft und Wissenschaftslehre, die Künste (bildende, darstellende usw.).

Im Bereich der Wirtschaft dürften im allgemeinen mindestens folgende Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften unentbehrlich sein: Gütererzeugung in Landwirtschaft, Bergbau, Industrie, Handwerk; Güterverteilung in Groß- und Kleinhandel (vielleicht Einfuhr- und Ausfuhr-Handel); dazu Kreditwesen, Versicherungswesen, Verkehrswesen.

Jeder dieser Berufsstände oder jede dieser Leistungsgemeinschaften wird sich nach Bedarf weiter aufgliedern, z. B. Industrie und Handwerk in die verschiedenen Industrie- und Handwerkszweige, soweit sie von größerer Bedeutung sind; Verkehr in Straßenverkehr, Schienenverkehr, Wasser- und Luftverkehr oder in Personen-, Güter-, Nachrichtenverkehr.

Die außerwirtschaftlichen (sogenannten kulturellen) und die wirtschaftlichen Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften werden sich für gesamtkulturelle, beziehungsweise gesamt-wirtschaftliche Aufgaben zu je einem berufsständischen Gesamtkörper zusammenzuschließen haben mit einem Kulturrat, beziehungsweise Wirtschaftsrat als oberster Beschlußkörperschaft, der es obliegt, die allgemeinen Richtlinien der Kulturpolitik oder Wirtschaftspolitik für alle beteiligten Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften zu bestimmen.

Die Aufgabe der Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften besteht darin, daß sie alles übernehmen, was heute teils von staatlichen Behörden, teils von bereits bestehenden Selbstverwaltungsorganen, teils von freien privaten Organen getan wird, aber von diesen nicht in der richtigen Weise getan werden kann. Sie besorgen ferner das, was heute überhaupt nicht geschieht, weil niemand da ist, der es tun könnte.

Als Beispiel diene der erste von den oben genannten wirtschaftlichen Berufsständen, die Landwirtschaft. Die berufsständische oder leistungsgemeinschaftliche Selbstverwaltung der Landwirtschaft („Nährstand") ist verantwortlich für die gesamte Agrarpolitik. Sie ist Trägerin des Vermessungswesens, der Boden- und Betriebsbewertung als Grundlage der landwirtschaftlichen Betriebsführung wie auch der Besteuerung, Trägerin des gesamten landwirtschaftlichen Schul- und Hochschulwesens, der Betriebsberatung der Landwirte; sie unterhält Buchstellen, die namentlich für die kleineren Landwirte die Buchführung besorgen und die Ergebnisse der Buchführung für diese Landwirte auswerten; sie unterhält die Gestüte und Bullenstationen und führt die Zuchtregister; sie unterhält Forschungs- und Prüfungsanstalten zur Begutachtung und Anerkennung von Saatgut und Düngemitteln; bei ihr liegt das Veterinärwesen, die Bekämpfung der Tierseuchen und Pflanzenschädlinge. Nach Bedarf regt sie an zur Gründung von Bezugs- und Absatzgenossenschaften, von Einrichtungen zur Pflege des ländlichen Personal- und Realkredits, führt Flurbereinigungen durch und übernimmt die Führung bei größeren Unternehmungen des Wegebaus, der Be- und Entwässerung usw. Sie regelt die Zusammenarbeit der Landwirtschaft mit den anderen Berufsständen oder Leistungsgemeinschaften, aber auch mit der Landwirtschaft anderer Länder; sie vertritt die Landwirtschaft gegenüber den Staatsbehörden und nimmt entgegen, was diese von der Landwirtschaft erwarten oder begehren. — Von besonderer Bedeutung sind die sozialpolitischen Aufgaben. Nicht bloß die heute schon berufsgenossenschaftliche Unfallversicherung, sondern die gesamte Sozialver-

sicherung geht an die berufsständische Zuständigkeit über. Die Regelung der Arbeitsbedingungen und die Ausbildung des Nachwuchses sind die wichtigsten Gemeinschaftsaufgaben unter allen. An zweiter Stelle steht das rechte Zusammenwirken der verschiedenen Größen und Arten von Betrieben: Groß-, Mittel- und Kleinbetriebe; Ackerbau, Viehzucht, Weinbau, Obst- und andere Spezialkulturen. Eine kluge Agrarpolitik muß diese jederzeit sowohl aufeinander als auf die Bedürfnisse der Verbraucherschaft abstimmen. So erfüllt die Landwirtschaft ihre Aufgabe im Dienste des Volksganzen.

Der innere Aufbau der Berufsstände kann nicht nur, sondern muß sogar je nach ihrer Eigenart sehr verschieden gestaltet sein. Es sollen darum nur wenige allgemeine Grundsätze dafür aufgezählt werden.

1. Als Einrichtung der Selbstverwaltung ist der Berufsstand oder die Leistungsgemeinschaft so gebaut, daß alle beruflich darin Tätigen ein Mitbestimmungsrecht haben. Dieses Mitbestimmungsrecht kann und soll gestuft sein nach der Art des beruflichen Einsatzes.

2. Die innere Gliederung bestimmt sich nicht nach einem einzigen Gesichtspunkt, am allerwenigsten nach Besitz und Nichtbesitz, sondern wird vielfältig sein je nach den Angelegenheiten, die zur Behandlung stehen.

3. Zahlreiche heute staatliche Ämter — z. B. Bergämter, Kulturämter, ein Teil der Aufgaben der Vermessungs-(Kataster-)ämter, die Versicherungsämter usw. —, ebenso manche heute von den Gemeinden getragenen Ämter — z. B. Gesundheitsämter, Jugendämter — würden von den zuständigen Berufsständen oder Leistungsgemeinschaften zu übernehmen sein.

4. Unter allen Umständen aber gilt das Wort der Enzyklika „Quadragesimo anno“ (nr. 86): „Die Menschen haben die volle Freiheit, eine Form nach ihrem Gefallen zu wählen, wenn nur der Gerechtigkeit und den Erfordernissen des Gemeinwohls Genüge geschieht.“

Zuletzt noch die Frage, wie die Berufsständische Ordnung ins Werk zu setzen ist. Wir haben dabei zu unterscheiden zwischen einer Vorarbeit auf weite Sicht und der unmittelbaren Verwirklichung.

Auf weite Sicht haben wir vorzuarbeiten, indem wir zuerst die Kenntnis der Berufsständischen Ordnung verbreiten, alsdann das Verständnis für sie wecken und endlich den Willen der Menschen dahin führen, die Sache ernstlich zu wollen und an ihre Verwirklichung zu gehen.

Da heute eine noch fast grenzenlose Unkenntnis in diesen Dingen herrscht und das Denken der weitaus meisten Menschen von den Vorstellungsbildern der kapitalistischen Klassengesellschaft und des modernen, Allmacht und Allzuständigkeit beanspruchenden Staates bestimmt wird, braucht diese Vorarbeit geraume Zeit. Wir wollen die Men-

schen nicht vergewaltigen, nicht überrumpeln, nicht durch Propaganda betören, sondern überzeugen. Das geht nicht von heute auf morgen.

Man kann eine Berufsständische Ordnung nicht aus dem Boden stampfen; sie muß wachsen. Für dieses Wachstum aber muß zuvor der Boden in der Einsicht und im Willen der Menschen bereitet sein.

Die unmittelbare Verwirklichung kann nur allmählich und in Stufen vor sich gehen.

Zunächst müssen sich freie Vereinigungen bilden, die sich mit Aufgaben von der Art befassen, wie sie von Berufsständen oder Leistungsgemeinschaften zu besorgen sein werden.

Bereits jetzt bestehen mancherlei derartige Vereinigungen. „Die heute schon bestehenden und segensreich wirkenden Vereinigungen mögen sich betrachten und nach Kräften auch betätigen als die Wegbereiter für eine Berufsständische Ordnung ... im Sinne der christlichen Gesellschaftslehre" (Qu. a. 87).

Sind im Wege des freien Zusammenschlusses Vereinigungen zustande gekommen, die — gegebenenfalls nach einer gewissen Umgestaltung — imstande sind, die Aufgaben eines Berufsstandes oder einer Leistungsgemeinschaft zu übernehmen, so ist es Sache des Staates, diese Zuständigkeiten schrittweise an sie abzugeben. Des weiteren wird der Staat gewisse allgemeine Rechtsregeln über die Verfassung der Berufsstände oder Leistungsgemeinschaften aufzustellen oder notfalls Grenzregelungen zwischen ihnen vorzunehmen haben.

Alle bisherigen Darlegungen zeigen, daß die Berufsständische Ordnung eine „institutionelle" Angelegenheit ist, d. h. eine bestimmte Gestaltung der gesellschaftlichen Einrichtungen. Zum guten Funktionieren dieser Einrichtungen bedarf es allerdings auch der entsprechenden Gesinnung. Die Berufsständische Ordnung besteht nicht in Gesinnung, wohl aber verlangt sie die entsprechende Gesinnung.

Menschen, die ausgesprochen klassenkämpferisch gesinnt sind, können sich in ihr nicht zu Hause fühlen und werden sich niemals so verhalten, wie es zu einer Berufsständischen Ordnung gehört. Darum müssen wir die Menschen auch gesinnungmäßig für sie gewinnen.

Die Berufsständische Ordnung erfordert nicht, daß die Menschen Engel seien. Sie verlangt nicht mehr Gewissenhaftigkeit und Selbstlosigkeit als andere Gestaltungen der Gesellschaft und Wirtschaft; in Wirklichkeit mutet sie den Menschen sogar viel weniger Widerstreit zwischen sozialer Verpflichtung und Eigennutz zu als namentlich die Zwangs- oder Planwirtschaft. Aber mit lauter Teufeln ist sie auch nicht durchführbar. Jeder von uns wird an sich selbst Erziehungsarbeit zu leisten haben, um ein wirklich taugliches und wertvolles Glied einer Berufsständischen Ordnung sein zu können.

Die Liturgie missionarisch gesehen (II)

Von KLEMENS TILMANN

Nachdem die missionarische Aufgabe der Liturgie in unserer heutigen Seelsorgslage überlegt und das Verhalten der Kirche hierzu betrachtet worden ist (im Dezemberheft dieser Zeitschrift), erhebt sich die Frage, woran es liegt, daß diese Möglichkeiten in einem verhältnismäßig noch so geringen Maße genützt und der Seelsorge dienstbar gemacht werden. Es gilt daher jetzt, ganz nüchtern und real den Gründen hierfür nachzugehen.

Die eine Schwierigkeit liegt darin, daß man weitgehend nicht sieht, was denn nun eigentlich praktisch getan werden soll. So wird gar mancher Pfarrer sagen: Die Liturgie, wie ich sie in Beuron oder Maria Laach sehe, ist sehr schön, aber das läßt sich in meiner Gemeinde nicht verwirklichen. Was sollen meine Bauern oder meine Arbeiter mit einer lateinischen Vesper? Was soll dabei herauskommen, wenn nun im Hochamt der Introitus usw. in gregorianischem Choral gesungen wird? Die Leute verstehen weder den Text noch die Melodie und haben keinen Schott, sich das alles zu übersetzen. Das dient nicht dem Glauben und nicht der Frömmigkeit. Es ist seelsorglich gesehen ganz unfruchtbar. Ich halte mich aber an den Satz: „Salus animarum suprema lex — Das Heil der Seelen ist das oberste Gesetz", und an das Wort des Herrn: „Der Mensch ist nicht um des Sabbats willen da, sondern der Sabbat um des Menschen willen" (Mk 2, 27).

Andere Seelsorger sehen in der liturgischen Arbeit ein Spezialistentum; sie glauben, es handle sich um eine Bewegung von Leuten, die durch diese oder jene Regel oder Spitzfindigkeit, die praktisch ganz gleichgültig ist, „noch liturgischer" sein wollen; sehen in der Liturgie einen kalten Formalismus, der natürlich keine Möglichkeit hat, das Herz des Volkes zu gewinnen oder es gar zu formen. Liturgie und Seelsorge haben für sie nicht nur nichts miteinander zu tun, sondern hindern sich gegenseitig. Die liturgischen Bemühungen scheinen ihnen Spielereien oder eine Mode, die viele Kräfte und Zeit beansprucht und von den „eigentlichen Aufgaben" abhält.

Auf die im voraufgegangenen Aufsatz genannten Beispiele von den seelsorglichen Möglichkeiten der Liturgie würden sie sagen, diese träfen nicht zu, weil es sich um historische Beispiele handele. Die Form der Karfreitagsbitten und die Gestalt der Sonntagsmesse sei heute eben gerade so, daß davon keine seelsorgliche und menschenformende Wirkung ausgehen könne. Einer sagt vielleicht sogar: Ein deutsches Kirchenlied, das das Volk zum Gloria singt, ist viel liturgischer als ein vielstimmiges lateinisches Gloria, das der Chor vorträgt; denn daß das Volk hier mittut, ist eigentlich liturgisch viel wichtiger, als daß der Chor jedes lateinische Wort richtig vorträgt. — Mit diesem sehr ernst zu

nehmenden Satz aber zeigt er, daß er neben der zuerst beschriebenen Vorstellung von Liturgie noch eine andere in sich trägt. Aber bei solcher Unklarheit, die weitgehend herrscht, läßt sich schwer vorwärtskommen.

Doch selbst wenn diese erste Schwierigkeit überwunden ist, wenn einem Seelsorger erklärt ist, was er in seiner Pfarrei für den Gottesdienst tun soll und kann, bleibt eine weitere Schwierigkeit: Es ist seine eigene Unsicherheit in diesen Fragen. Er hat noch nie eine Gemeinde kennengelernt, wo alle Seiten der Seelsorge gut betreut und die Gemeinde zugleich liturgisch durchgeformt ist. Wo der Gottesdienst durch die Ehrfurcht, die innere Hingabe, den Ernst und die frohe Teilnahme der Gemeinde, ganz abgesehen von der Formschönheit, den Dazukommenden wie ein lebendiges Zeugnis für die Wirklichkeit Gottes anspricht. Wo die Buben die Antiphon des Palmsonntags auf der Straße vor sich hinpfeifen und selbst die alten Mütterchen innerlich den Anschluß an den gemeinsamen Gottesdienst gefunden haben. Sieht der Seelsorger aber nicht klar und überzeugend das Zielbild vor sich, hat er das Erstrebte nie innerlich miterlebt, so wird er in seiner Arbeit immer unsicher, mißtrauisch und gehemmt sein. Das ganze erscheint ihm im Grunde als ein Experiment, von dessen gutem Ausgang er nicht überzeugt ist. Mit der Frömmigkeit des Volkes aber darf man keine Experimente machen und es vor allem nicht religiös entwurzeln.

Ein weiterer Grund der Unsicherheit besteht darin, daß seine eigene Frömmigkeit nicht in der Liturgie und ihrem Vollzug angesiedelt ist. Bei vielen Seelsorgern ist der früher geschilderte Vorgang der Bewußtwerdung kaum oder noch gar nicht in Bewegung gekommen. Ein Marienlied nach der Wandlung tut ihnen nicht weh, ein Lied während des Evangeliums schon gar nicht. Wenn aber einer die Gemeinde in die Liturgie nicht mit dem Motiv der Frömmigkeit, Ehrfurcht und Gottesverehrung einführen kann, wenn es ihm kein Herzensanliegen ist, das ihm selbst zu eigen gewordene Beten der Kirche den Gläubigen zu vermitteln, dann ist er bei der Arbeit nicht dabei, ist nicht überzeugt, gibt sein Herz nicht hinein.

Der dritte Grund liegt darin, daß jeder Seelsorger sich bei der liturgischen Arbeit exponiert. Es kann schief gehen. Bisher lief der Gottesdienst seinen geregelten Lauf. Der Organist kann seine Sachen. Aber jetzt könnte der Vorbeter das falsche Gebet wählen, schlecht sprechen oder zu hoch anstimmen. Die Gläubigen fallen vielleicht nicht ein, stehen an der falschen Stelle auf, finden die Seiten im Meßtext nicht. Die Schola fehlt zur Hälfte, spricht zu langsam, leiert, spricht nicht andächtig. Die Leute ärgern sich darüber. Die mangelhafte Durchführung kann die Gläubigen nicht überzeugen und gewinnen. Das alles merkt der Seelsorger. Er fürchtet den Mißerfolg, den Prestigeverlust, da er etwas vorantreibt, was sich nicht bewährt.

In solchem Zustand der Unsicherheit wird ein Seelsorger kaum wagen, hier einige Schritte vorwärts zu gehen. Außerdem kostet es Mehrarbeit, und diese, so scheint ihm, lohnt sich nicht.

Einen besonderen Rückschlag hat die liturgische Arbeit immer dort erfahren, wo unerfahrene oder unerleuchtete Einzelne die Arbeit ohne die nötige Sachkenntnis vorantrieben und dann ein Mißerfolg eintrat. Dieser bildete dann den berechtigten oder billigen Grund für die Feststellung, daß es „so nicht gehe". Es gibt nämlich einige Grundregeln für die liturgische Arbeit. Werden diese nicht beachtet, so steckt in der Arbeit von Anfang an ein Baufehler, der später schwer zu überwinden ist. Solche Regeln sind:

1. „Liturgische Arbeit fängt mit Hausbesuchen an", d. h. der Priester muß durch seinen seelsorglichen Einsatz bei den Kranken, durch die Sorge um die Familie, die Hilfe bei den Armen usw. die Gemeinde innerlich gewonnen haben, daß sie ihm vertraut. Ist das geschehen, dann wird sie seine liturgische Arbeit nicht für eine Marotte oder Mode halten, sondern von vornherein vertrauen, daß alles um der Ehre Gottes und um des Heiles der Seelen willen geschieht.

2. Die liturgische Arbeit muß ein lebendiger Teil einer gesunden Gesamtseelsorge sein, ihr Haupt, in das alles mündet und von dem alles ausgeht, Predigt und Sakrament, Caritas und Jugendarbeit; das ganze Gemeindeleben muß im Sonntagsgottesdienst seinen Höhepunkt finden, dort seinen Raum haben und von dort gespeist werden.

3. Jede liturgische Erneuerung muß aus dem Geist des Gebetes und der Gottesverehrung kommen und zu einem lebendigeren und fruchtbareren Mittun führen. Sonst wird es „Betrieb" und leere Form. Es ist schon das Wort vom „liturgischen Kollektivismus" gefallen.

4. Besonders wichtig ist die Regel für den Verlauf der Arbeit: a) erkennen, b) sich innerlich aneignen, c) den Gläubigen erklären und das Verlangen danach wecken, d) mit ihnen üben und e) dann erst tun. Keine dieser Stufen darf übersprungen werden. Die ständige, erklärende, vertiefende Predigt, die auch das Leben und die Glaubensthemen immer wieder mit der Liturgie in Verbindung bringt, hat eine ganz wichtige Funktion bei der liturgischen Arbeit. Nur so kann sie missionarisch wirken. Die Gläubigen dürfen keine Neuerung als willkürlich empfinden, sondern müssen selbst einsehen, daß es so richtiger, echter, wesensgemäßer, gotteswürdiger und schöner ist.

5. Ebenso wichtig ist die folgende Regel: Man darf einer Gemeinde keine gottesdienstliche Form nehmen, bevor man ihr etwas Besseres gegeben hat. Nicht mit dem Abschaffen fängt man an, sondern mit dem Beschenken.

6. Nichts übereilen. Man muß das innere Gesetz erfühlen, nach dem man den Gläubigen den nächsten Schritt zumuten kann. Es geht bei der

Arbeit um Zeiträume zwischen fünf und zehn Jahren, bis eine Gemeinde eingelebt und durchgeformt ist und sich in der Mitfeier der Liturgie innerlich zu Hause fühlt.

Diese Regeln werden, wie die Erfahrung zeigt, häufig überschritten. Ja sie sind vielen Seelsorgern nur wenig bekannt oder bewußt. Die Fehler aber, die durch ihre Übertretung gemacht werden, gehören zu den größten Hemmnissen der liturgischen Arbeit.

Ein letzter Grund, mit der entscheidendste, liegt im Organisatorischen. Die großen geistigen Bewegungen sowohl wie bestimmte Andachtsübungen und -formen sind in der Kirche oft von den Orden vorwärts getragen worden. Für die Gestaltung des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde aber gibt es keinen Orden. Dabei geht es diesmal nicht nur um einen neuen Zusatz, eine neue Andachtsform, wie bei den Bemühungen um den Priestersamstag, die Ehrenwache des Heiligsten Herzens, den Dritten Orden usw. Es geht darum, die zentralen Dinge, die zum wesentlichen Leben der Kirche und jeder Pfarrgemeinde gehören, möglichst richtig, sinnvoll, ehrfürchtig, verständlich, vollziehbar, ansprechend und für das Volk fruchtbar zu gestalten. Der Benediktinerorden, der so hohe Verdienste um die liturgische Arbeit hat, faßt seinem Wesen entsprechend weniger die volksformende Seite der Liturgie und ihre konkrete Verwirklichung in der deutschen Pfarrgemeinde ins Auge. Von den Weltpriestern aber ist in ganz Deutschland ein einziger für diese Führungsarbeit freigestellt.

So fehlt es in hohem Maße an Anleitung, Führung und Austausch der Erfahrung; an Texten, Veröffentlichungen, Predigtvorlagen; an Kursen für Vorbeter und Priester, an liturgischen Wochen in den Pfarreien usw. Weil alles dieses fehlt, ist für den Einzelseelsorger die liturgische Arbeit eine unverhältnismäßige Last. Er muß sich die Texte abziehen oder gar erst formen. Er begeht Ungeschicklichkeiten und Fehlgriffe, hat keine Stoffsammlung für seine liturgischen Predigten oder Arbeitskreise, muß seine Vorbeter selbst ausbilden, hat keinen, der ihm das Üben mit der Gemeinde abnimmt usw. Diese kräfteökonomisch so ungünstige Lage gleicht der Lage in einer Stadt, in der aus Mangel an Arbeitskräften kein Brennholz besorgt werden kann und nun jeder Bürger selbst in den Wald ziehen muß, um sich das Nötige zu holen, während ein paar Männer mit Lastautos in gleicher Zeit ungleich mehr leisten könnten. Aus dieser Lage wird der Wunsch Pius' XII. nach Förderung des liturgischen Apostolats, den er in seiner Enzyklika ausspricht, in besonderer Weise verständlich.

Dazu wird die gottesdienstliche Arbeit noch viel zu viel als Sonderaufgabe neben anderen oder gar private Liebhaberei betrachtet. Ist dagegen dem Volksmissionar einmal zu innerst klar geworden, daß die Bekehrung des Einzelnen in der Gemeinde nur ein Teilerfolg ist, daß

seiner Arbeit eine ungleich größere Dauer-, Tiefen- und Breitenwirkung geschenkt ist, wenn er als sichtbares Andenken an die Mission nicht nur ein Missionskreuz, sondern einen frömmeren, lebendigeren, tiefer verstandenen, ehrfürchtiger vollzogenen Gottesdienst in der Gemeinde hinterläßt, so wird ihm die Förderung des pfarrlichen Gottesdienstes ein Herzensanliegen und erstrangiges Missionsziel werden. Die bischöflichen „Richtlinien für die liturgische Gestaltung des pfarrlichen Gottesdienstes" weisen ihm hierfür den Weg. Wenn der Exerzitienmeister seine Wahrheiten nicht nur dadurch auch äußerlich festhalten läßt, daß er seine Kursteilnehmer seine Gedanken notieren läßt, sondern auch dadurch, daß er die Wahrheiten mit der konkreten Gestalt des Gottesdienstes verwebt, die Teilnehmer das ergreifende Beispiel einer würdig und lebendig durchgestalteten Meßfeier erleben läßt, ihren neuen Eifer auch auf die innere Mitfeier der heiligen Geheimnisse wie auf das Apostolat des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde hinlenkt, dann hat er die missionarische Kraft der Liturgie erkannt und wird sie immer mehr in seine Tätigkeit einbauen. „Homo creatus est, ut Deum laudet — der Mensch ist geschaffen, um Gott zu loben"—, wo erfüllt sich dieser Anfang des Exerzitienbüchleins mehr als in dem höchsten Gotteslob, das es gibt: wenn der einzelne als Glied des mystischen Leibes in der Eucharistiefeier innigsten Anteil an der Gottesverherrlichung seines göttlichen Herrn und Meisters nimmt? Nachdem die Kirche das Heiligtum ihrer Liturgie dem Volke mehr und mehr öffnet, ist es die kommende Aufgabe aller, den Gläubigen den Weg in das Heiligtum zu weisen, ist die gottesdienstliche Arbeit nicht mehr ein Anliegen Einzelner, sondern ein Herzpunkt, wenn nicht der Herzpunkt aller Seelsorge, die im Altare ihren Mittelpunkt hat und welche im tiefsten ist: aedificatio mystici corporis, der Aufbau des mystischen Leibes Christi.

Die genannten Hemmungen und Schwierigkeiten können alle mehr oder weniger überwunden werden. Für die meisten ist die Lösung bereits oben gegeben. Eine Schwierigkeit aber, die erste, bedarf noch einer eigenen Behandlung. Es ist die Unklarheit über das, was Liturgie und liturgische Arbeit ist und was somit praktisch in der Pfarrgemeinde geschehen soll.

Manche verstehen unter Liturgie nur die liturgische Hochform, wie sie z. B. in der feierlichen Vesper eines Benediktinerklosters geschieht. Ziel liturgischer Arbeit wäre danach, daß jede deutsche Pfarrgemeinde diese Liturgie vollzöge, also, um bei dem Beispiel zu bleiben, die lateinische Vesper sänge. Aber man darf nicht übersehen, daß es außer diesem strengen auch einen weiteren Begriff der Liturgie und des Liturgischen gibt. Diesen weiteren Begriff haben z. B. die bischöflichen „Richtlinien zur Gestaltung des pfarrlichen Gottesdienstes" vor Augen, in denen u. a. die Form der Gemeinschaftsmesse, in der das Volk deutsch mitbetet,

festgelegt wird. Um solches liturgisches Tun des Volkes, um Liturgie in diesem weiteren Sinn geht uns es hier.

Meint die kirchliche Leitung etwas anderes? Wenn sie die aktive Teilnahme des Volkes beim liturgischen Gottesdienst fordert, so will sie gewiß nicht das allgemeine Axiom über die Teilnahme außer acht gelassen sehen: „Participatio fit per modum participantis — die Art der Teilnahme richtet sich je nach den Teilnehmenden." Die echte Teilnahme des Volkes am liturgischen Gottesdienst erfolgt also in einer Weise, die den Möglichkeiten und Fähigkeiten des Volkes entspricht und sie nicht schlechthin übersteigt, wie dies bei der lateinischen Vesper geschähe.

Eine Auffassung, die nur das als liturgisches Geschehen gelten läßt, was in lateinischer Hochform geschieht, dürfte aber auch durch direkte offizielle Veröffentlichungen oder Verlautbarungen der Kirche überholt sein. Wenn die Taufzeremonien nach den offiziellen Büchern zu einem beträchtlichen Teil in deutscher Sprache vollzogen werden, so hören sie damit sicher nicht auf, Liturgie zu sein. Wenn die Gemeinschaftsmesse als Gottesdienstform offiziell gebilligt ist, so wird niemand bestreiten, daß hier die Forderung der Enzyklika erfüllt ist: „Das christliche Volk nehme derart lebendigen Anteil an der Liturgie, daß diese wirklich zu einer Handlung werde, bei der vor allem der Seelsorgspriester in der Pfarre mit der Schar der Gläubigen vereint dem ewigen Gott die gebührende Huldigung darbringt." Diese eine Handlung, diese eine Meßfeier ist also zweifellos Liturgie.

Wenn weiterhin nach der Enzyklika die Vorschriften und Normen „vor allem den Zweck haben, die Frömmigkeit der Christen und ihre innige Verbindung mit Christus zu nähren und zu fördern", so ist zweifellos an eine Teilnahme des Volkes im Rahmen der Rubriken gedacht, die den Möglichkeiten der Teilnahme des Volkes entspricht und diese nicht überschreitet, da sonst der genannte Hauptzweck gerade nicht erreicht wird. Schließlich kann kaum bezweifelt werden, daß nicht nur an die offizielle Hochform gedacht ist, wenn die Enzyklika bei der Empfehlung der abendlichen Vesper schreibt: „Alle sollten nach Kräften die Texte erlernen, die bei den abendlichen Andachten gemeinsam gesungen werden, und sich mit ihrer Bedeutung innerlich vertraut machen. Denn unter dem Eindruck dieser Worte werden sie erfahren, was Augustinus von sich selber sagt: ‚Was hab ich doch geweint bei deinen Hymnen und Liedern, tief bewegt von den lieblichen Klängen deiner singenden Kirche! Diese Klänge drangen in mein Ohr, die Wahrheit strömte mir ins Herz, Liebe und Frömmigkeit blühten auf, die Tränen rannen und es wurde mir wohl.'" Diese Wirkung des Einströmens der Wahrheit, dieses Aufblühen der Liebe und Frömmigkeit wird das einfache Volk nur erfahren, wenn es in einer Weise teilnimmt, die seinem Auffassungsvermögen entspricht, also „per modum participantis — nach den Möglichkeiten der Teilnehmenden". So steht heute neben dem Begriff der

Liturgie im engsten Sinne ein weiterer. Dieser weitere enthält die Möglichkeiten missionarischer Wirkung. Er muß bei der Arbeit in der Pfarrgemeinde vor Augen stehen und kann im Rahmen der bestehenden Rubriken durchaus erfüllt werden.

Hinter den beiden Auffassungen von der Liturgie stehen freilich zwei Denkweisen, oft auch zwei Menschenarten. Der eine ist mehr Liturgie-Positivist, der andere ist mehr Seelsorger und ist oft verwandt mit dem Liturgie-Historiker. Den Ersten interessiert: Was ist vorgeschrieben und verboten? Der Zweite fragt: Was bedeuten die Vorschriften, kann ich sie zugleich sinnvoll und fruchtbar erfüllen? Den Ersten interessiert die Funktion, die der Priester auszuüben hat; den Zweiten außerdem, wie das Volk daran am besten Anteil nimmt. Für den Ersten ist die Quelle allein die Vorschrift; für den Zweiten außerdem die historische Entwicklung, der historische Sinn, das, was die Vorschrift im Grunde meint. In der Arbeit der letzten Jahrzehnte wurde bei diesen Überlegungen der Seelsorger und der Liturgiegeschichtler oft zusammengeführt, indem man erkannte, daß meist das Anliegen des Seelsorgers in der ursprünglichen Form des Gottesdienstes berücksichtigt und verwirklicht war. So wurde die Erfüllung der geltenden Vorschriften aus zwei verschiedenen Quellen zu einer neuen Verlebendigung in ein und derselben Richtung geführt: vom Seelsorglichen wie vom Historischen her zu einem möglichst sinnvollen und damit seelsorglich fruchtbaren Vollzug. Wenn allen Seelsorgern klar ist, daß man ihrer Gemeinde nicht eine fremde, innerlich unvollziehbare Form überstülpen will, wie sie fürchten, sondern ihnen eine Gottesdienstform für eine reichere, tiefere, verstehendere Frömmigkeit ihrer Gläubigen geben will, dann wird durch diese Klärung ein wesentlicher Widerstand gegen die liturgische Arbeit fallen.

Noch aber wird der strenge Liturgiker und der liturgisch weniger interessierte Seelsorger etwas skeptisch zuhören. Der Seelsorger wird sagen: Werden meine Leute das, was ihr wollt, sich wirklich aneignen und religiös fruchtbar vollziehen können? Der strenge Liturgiker aber entgegnet: Ob ihr nicht doch gegen die Rubriken handelt? Vielleicht ist beiden Seiten mit einem praktischen Hinweis hinreichend geantwortet: mit dem auf die Gemeinschaftsmesse. Diese, vor allem in der Form der Bet-Sing-Messe, wird beiden Seiten voll gerecht, der seelsorglichen wie der liturgischen. — Aber, wird man entgegnen, der Hauptgottesdienst ist doch das Hochamt. Ist hier das Festhalten an den Rubriken und das Entwickeln einer missionarischen Wirkung der Liturgie noch vereinbar?

Hier hat der Heilige Geist, der die Kirche lenkt, die Lösung schon angebahnt. Fast gleichzeitig wurde von höchster Stelle aus das sogenannte „Deutsche Hochamt" für alle deutschen Diözesen erlaubt, auch für jene, in denen es nicht wie in anderen seit 150 Jahren Gewohnheitsrecht ist — in ihm können die lateinischen Volks- und Chorgesänge durch

deutsche Gesänge und Lieder ersetzt werden —, während in Kreisen von Laien und Priestern die Bemühung um die „Deutsche Gregorianik" begonnen hat. Diese verbindet ja die deutsche Übersetzung der liturgischen Gesänge mit den geheiligten Melodien des gregorianischen Chorals. Diese Gesänge haben gegenüber den gebräuchlichen Kirchenliedern mehrere Vorteile. Erstens sind die Texte an Wert und Inhalt denen unserer Kirchenlieder oft weit überlegen. Zweitens hat hier das Wort, oft das Wort Gottes selbst, den Primat vor der musikalischen Seite, während beim Kirchenlied die Melodie mit ihrem Rhythmus oft den Sinn des Textes übertönt. Drittens bedeuten diese Gesänge einen viel engeren Anschluß an die offizielle Gottesdienstform der Kirche. Introitus und Gloria usw. werden auf diese Weise wirklich gesungen, nicht nur ersetzt. Sie bedeuten, in richtiger Weise und maßvoll verwandt, zugleich einen liturgischen wie seelsorglichen Fortschritt.

Diesen deutschen Choralgesängen ist durch die Erlaubnis des Deutschen Hochamtes Raum gegeben. Ja, so wird diese Erlaubnis noch sinnvoller erfüllt; wird doch ihr Anliegen, das Volk zur aktiven Teilnahme am Meßgeschehen zu führen, in noch tieferer Weise verwirklicht, als es das Kirchenlied vermag.

Wollen wir die missionarische Wirkung solcher Formen erfassen, so ist es gut, uns den Verlauf eines solchen Amtes vorzustellen, z. B. am Kirchweihfest. Während der Priester einzieht, singt der Chor die Antiphon des Introitus: „Ehrfurcht gebietend ist diese Stätte. Hier ist wahrhaft Gottes Haus und des Himmels Pforte." Sogleich ist das Volk in den Inhalt des Festes eingestimmt durch den erhabenen Text und die feierliche Melodie. Nach der Antiphon beteiligt es sich am Gesang des 83. Psalmes, den es mit dem Chor abwechselnd singt: „Wie lieblich sind Deine Wohnungen, Herr der Scharen, sehnsüchtig verlangt meine Seele nach dem Hause des Herrn . . ." Dazwischen erklingt mehrmals in meditierender Wiederholung die Antiphon, die das Festgeheimnis vor Augen stellt. Beim „Ehre sei dem Vater . . ." sieht das Volk den Weihrauch am Altar aufsteigen, sichtbares Sinnbild des beginnenden Gotteslobes. Nach dem Kyrie folgt das Gloria, lateinisch angestimmt, deutsch von Chor und Volk abwechselnd gesungen. In der lateinisch gesungenen Oration faßt der Priester das Gebet der Gemeinde zusammen. Die Epistel singt ein Sänger deutsch dem Volke vor, das sitzt und lauscht, während der Priester sie lateinisch liest. Diese Möglichkeit bieten die geltenden Rubriken. Von den Zwischengesängen singt der Chor das Graduale, in das Alleluja stimmt das Volk ein. Danach singt der Priester das Evangelium mit der Einleitung lateinisch, danach der Sänger in deutscher Sprache. Nach der Predigt wird das Credo vom Priester lateinisch angestimmt, von Chor und Volk deutsch gesungen.

Danach folgt der Opfergang und die Bereitung der Gaben. Die Ministranten bringen Wein und Wasser, gegebenenfalls auch das Ziborium

mit den Hostien, die die Gläubigen beim Kommen in die Kirche mit einem flachen Löffel als ihre Gabe eingelegt haben, zum Altar. Diese Handlung ausdeutend und begleitend trägt der Chor das Offertorium vor: „Herr und Gott, in der Einfalt meines Herzens habe ich alles froh Dir dargebracht, und auch Dein Volk, das hier versammelt ist, sehe ich in übergroßer Freude. Gott Israels, erhalte diesen Eifer. Alleluja." Das Volk nimmt schweigend, hörend, sehend, betend an der Handlung teil. Ein Hilfsmittel wie den Schott braucht es nicht. Alles, was man sieht und hört, ist unmittelbar verständlich und kann ohne Umweg zum Gebet werden. Der Priester singt darauf den Beginn des eucharistischen Hochgebetes, die Präfation, lateinisch, das Volk stimmt mit dem deutschen „Heilig" ein und verweilt dann in feierlicher Stille während der folgenden heiligen Handlung, der es sich nochmals mit dem Amen vor dem Pater noster anschließt. Hier ist ein Raum zum persönlichen Gebet gegeben, ein Raum, der für die fromme Teilnahme nötig ist.

Nach dem lateinischen Pater noster und den Antworten zur Brotbrechung grüßt das Volk den geopferten Herrn mit dem deutschen „Lamm Gottes" und geht dann, begleitet von dem deutschen Communio-Gesang des Chores zum Tisch des Herrn. In antiphonarischer Wiederholung klingen den Kommunizierenden die Worte der Verheißung immer wieder ins Ohr: „Mein Haus soll heißen: Haus des Gebetes, spricht der Herr. Dort empfängt jeder, der betet, und wer sucht, der findet, und wer anklopft, dem wird aufgetan." Diese Worte durchziehen den Psalm, der erklingt; die Gläubigen, die ihre stille Zwiesprache beendet haben, können sich getrost dem, was sie hören, hingeben und sich von ihm führen und tragen lassen. Das lateinische Schlußgebet faßt nochmals alle Anliegen zusammen und das Ite sendet die Gemeinde in die Welt.

Die Verbindung von lateinischer und deutscher Sprache beim Deutschen Hochamt dürfen wir nicht als Notlösung ansehen. Sie ist vielmehr echter Wesensausdruck der Kirche, die zugleich universale Weltkirche ist und Kirche aus den konkreten Menschen und Gemeinden eines bestimmten Volkes.

Wer möchte zweifeln, daß von einem solchen Gottesdienst, den sich eine Gemeinde in Jahren frommen Bemühens stufenweise erarbeitet hat, eine starke geistliche Kraft ausgeht? Hier ist zugleich heiliger Raum für die Frömmigkeit, in den wir die Menschen unserer Zeit getrost hineinführen können, wie auch Treue gegen die kirchlichen Vorschriften. Hier ist Gehorsam gegen die Rubriken, zugleich aber auch gegen den Sinn des heiligen Gottesdienstes der Kirche. Hier empfängt das Volk eine Fülle an heiligen Gaben und erfüllt gleichzeitig seine heiligste Aufgabe: die Verherrlichung Gottes. Hier geschieht ständige Missionierung, indem heiliges Wort und heilige Handlung durch Hören und Sehen eindringen in die Gemeinde; noch mehr, indem die Gemeinde selbst zur Tat geführt wird, zur Verwirklichung ihres „königlichen Priestertums"; in-

dem sie schließlich dem Lauen oder Fernen oder dem Andersgläubigen vorlebt, was Verherrlichung Gottes ist, und ihn auch bei bloßem Dabeisein hineinholt in den zentralsten Vollzug christlichen Lebens. Hier wird sich die Gemeinde ihrer eigenen Würde bewußt. Hier schlagen sich aus gemeinsam vollbrachter Tat die Brücken der Verbundenheit und der christlichen Bruderliebe unter den Gemeindemitgliedern. Hier ist ein reicher Tisch gedeckt, von dem das Volk Gottes für die Woche und den Alltag genährt wird. Hier ist der erlebbare Höhepunkt der Woche, die Feier, an der es sich teilzunehmen lohnt, weil man daraus Leben empfängt, ja die jeden einzelnen anfordert, weil er körperlich, geistig und seelisch mitzuwirken hat als mündiger und verantwortlicher Christ an der zentralen Aufgabe der Kirche: der Verherrlichung Gottes.

Ein Rest bleibt übrig, ihn kann die Darbietung nicht vermitteln. Man erfaßt ihn nur, wenn man an dem Gottesdienst einer Pfarrgemeinde teilnimmt, die in jahrelangem Bemühen von Seelsorgern und Gläubigen zu solcher Würde und Schönheit des Gottesdienstes aufgestiegen ist. Darum wäre wohl nichts so wichtig zur Erfüllung des liturgischen Apostolats, als daß in immer mehr Pfarreien gelebt und verwirklicht wird, was die Liturgie an Reichtum in sich birgt und uns und unserer Zeit geben kann. Darum ist nichts so wichtig, als daß immer mehr Pfarreien in solcher Hingabe an das Beten und Feiern der Kirche ihren Gottesdienst mit heiligem Eifer gestalten. Die übrige Führungsarbeit ist notwendig, die sichtbare und tatsächliche Verwirklichung ist das Entscheidende. Ob aber die Liturgie ihre missionarische Kraft in unsere Zeit und unser Volk hinein entfalten kann, ob der Masse der Gläubigen das Tor geöffnet wird zum Eintritt in das Heiligtum des katholischen Gottesdienstes, ob der Forderung des Papstes nach einem liturgischen Apostolat entsprochen wird, daran entscheidet sich zu einem bedeutenden Teil die innere Kirchengeschichte unseres Jahrhunderts.

Tiefenpsychologie

Methoden und Grenzen

Von **HUBERT THURN S. J.**

Die Ausführungen über Wesen und Geschichte der Tiefenpsychologie im Heft 3 dieses Jahrgangs haben gezeigt, daß es sich hier neben einigen wenigen theoretischen Grundannahmen hauptsächlich um eine Methodenlehre der Erschließung des Unter- oder Unbewußten handelt. Für Freud ist das Unterbewußtsein der Ort, an dem die „Verdrängungen" wirken, die sexuellen Traumen, die meist dem frühen Kindesalter entstammen. Adler sieht in ihm die Stätte, an der der Selbstschätzungstrieb, das Machtbegehren arbeitet und im „neurotischen Lebensplan" auf Umwegen zu erreichen sucht, was ihm die Umwelt verweigert. Jung faßt

das „Unbewußte" als die andere Hälfte der Seele, die nicht bewußte, oft vernachlässigte Tiefe der Gefühle und Triebe, der „Urbilder". Die neuere Psychotherapie greift diese Erkenntnisse auf, aber sie beginnt sich zugleich mit ethischen Fragen auseinanderzusetzen, sucht nach dem übergreifenden Sinn des Menschenlebens, regt vereinzelt auch religiöse Probleme an[1]. Ihr Ziel ist, die Auffassung vom Menschen, wie sie sich aus den Überlegungen Freuds, Adlers und Jungs ergibt, zu ergänzen.

Seifert spricht in einem Aufsatz davon, daß sich „die neuere Psychologie den für empfindliche Ohren etwas hochtrabenden Titel ‚Tiefenpsychologie' zugelegt habe"[2]. Auch Ludwig Klages scheint über die Bezeichnung dieser Richtung angewandter Seelenkunde nicht gerade erfreut zu sein. Er schreibt: „Nietzsches geistvolle und tiefdringende Untersuchungen über die Taktik der Selbsttäuschung sind hier in die Sprache jenes ganz kommunen Intrigenspiels übersetzt, das man etwa am heutigen Erwerbsleben, hinzugerechnet die Diplomatenkünste der Politiker, studieren kann: eine Verfahrensweise, die sich kompensatorisch ‚Tiefenpsychologie' zu nennen pflegt"[3]. Wenn diese Worte auch ein wenig aufdringlich die Überlegenheit des Fachmannes durchscheinen lassen, so wird man doch Klages nicht unrecht geben können. Tatsächlich ist das Wort „Tiefenpsychologie" nicht sehr glücklich gewählt. Handelt es sich doch im wesentlichen um eine psychologische Praxis, nicht aber, wie das Wort es nahelegen möchte, um eine entsprechend weitschichtige Theorie der Seele oder ihrer Fähigkeiten, was allein die Bezeichnung einer Psychologie rechtfertigen würde. Hätte man allgemein die Bezeichnung „Tiefentherapie" angenommen, so wäre man der Sache mehr gerecht geworden. I. H. Schultz gibt eine Erklärung dieses Wortes, insofern er die analysierende Tätigkeit des Therapeuten „Tiefung" nennt. Die Tiefenpsychologie möchte allerdings oft mehr sein als eine Praxis, nämlich eine Lehre vom Menschen, ja sogar eine Weltanschauung. C. G. Jung prägte mit Recht das Wort „Inflation"[4] für den Zustand der Überspanntheit und Überheblichkeit gewisser Analytiker. Das methodisch Wertvolle der Tiefenpraxis wird tatsächlich durch theoretische Übertreibungen und Maßlosigkeiten unbrauchbar — wie inflatorisch vermehrtes Geld.

Die Tiefentherapie benützt noch heute jene Methoden, deren sich Freud bediente: freies Assoziieren, Traumauslegung, Deuten der Fehlhandlungen und des Versprechens. Daneben fand Jung noch das Zeichnen aus dem „Unbewußten" als diagnostisch aufschlußreich und therapeutisch wertvoll[5]. Wir werden uns darum zur Kritik der Tiefentherapie zunächst diesen Methoden zuwenden, sie in den Zusammenhang der wissenschaftlichen Seelenkunde stellen und ihre Berechtigung prüfen. Im Anschluß daran sollen die Grenzen dieses Heilverfahrens beleuchtet werden, wie sie aus der Praxis oder aus Erwägungen übergreifender Art erwachsen.

1. Das freie Assoziieren. Für Freud war diese Methode ein Ergebnis seiner Praxis[6]. Wenn eine Hysterikerin krankhafte Symptome

---

[1] C. G. Jungs Werk „Psychologie und Religion" (Zürich 1940) kann lediglich als historische Betrachtung gewertet werden. Religionsgeschichtliches Interesse bedeutet jedoch noch keineswegs religiöses Suchen, Aufspüren religiöser Probleme usf.

[2] Seifert, „Seele jenseits des Ichs", Zeitwende, Juni 1948

[3] Klages, Die Grundlagen der Charakterkunde, Leipzig 1926, S. 218

[4] Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, 1913, S. 31 ff.

[5] Ziele der Psychotherapie, Bericht über den IV. Allgemeinen ärztlichen Kongreß für Psychotherapie in Bad Nauheim, 1929.

[6] Freud, Über Psychoanalyse, Leipzig 1916

verliert, sobald sie sich über die Anlässe ihrer Verstimmung ausgesprochen hat, anderseits die Anlässe der Verstimmungen die Ursache gewisser krankhafter Symptome sind, dann folgt, daß die Heilung von der Auffindung der verstimmenden Ursachen abhängig ist. Da die anfänglich von Freud geübte Hypnose schwierig zu erreichen war, versuchte er es mit dem Normalzustand seiner Patienten. Von der Überzeugung ausgehend, daß das Bewußtwerden der störenden Ursachen lediglich durch Hemmungen („Widerstände") verhindert werde, ließ er seine Patienten reden, „was ihnen in den Sinn kam", auch dann, wenn sich Widerstände geltend machen sollten. Die Erfahrung hatte ihn belehrt, daß das freie Assoziieren, denn darum handelte es sich hier, zum Ziel, nämlich zur Erkenntnis der Störungsgrundlage gelange.

Die Frage ist wohl berechtigt, ob und wie es möglich sei, ein vergessenes oder verdrängtes Ereignis durch einfaches Assoziieren sich bewußt zu machen.

Hierüber kann die experimentelle Wissenschaft Auskunft geben. Bei jeder Erinnerung unterscheidet man drei Teile des zugrunde liegenden Vorgangs: eine Ausgangsvorstellung, eine Endvorstellung und zwischen beiden liegend vermittelnde Vorstellungen: die Einfälle. Die Ausgangsvorstellung wird Reproduktionsmotiv genannt. Sie ist der eigentliche Anlaß dafür, daß der Erinnerungsvorgang in Gang gesetzt wird. Von dem Reproduktionsmotiv geht eine „Tendenz" aus, die die mit ihm örtlich oder zeitlich verknüpften Gegenstände ins Bewußtsein ruft. Auch Gegensätzliches oder Ähnliches hat die gleiche Wirkung. Vorstellungen, die kurz vorher bewußtseinsdominant waren, haben gelegentlich auf Grund des Beharrungsstrebens die Neigung, als „freisteigende Assoziationen" bewußt zu werden[7].

Betrachtet man in diesem Zusammenhang die Freudsche Assoziationsmethode, so wird verständlich, wieso sie zur Erinnerung der Komplexgrundlage führen konnte. Freud pflegte seine Kranken auf ein Symptom hinzulenken und sie anzuweisen, die aufsteigenden Vorstellungen frei walten zu lassen. Ferner erbat er sich die Mitteilung der Einfälle, gleich welcher Art sie seien. Freud ließ den Kranken also seine Einfälle berichten, nachdem er zuvor das Symptom, also die bestimmte Äußerung der Erkrankung in den Blickpunkt gerückt hatte. Nun aber hängen Symptom und Anlaß (den Voraussetzungen entsprechend) entweder inhaltlich (symbolisch) oder rein äußerlich (zeitlich-örtlich) oder perseverativ (zufällig) zusammen. Es ist deshalb grundsätzlich möglich, daß das Symptom zum Reproduktionsmotiv wird, der Anlaß des Symptoms also geweckt wird.

Jung veränderte diese Praxis Freuds. Er knüpfte nicht an das Symptom an, sondern bot den Kranken Reizworte, auf die sie mit dem ersten einfallenden Wort reagieren mußten. Stellte sich kein Wort ein, so war der Zustand zu schildern, eine Erinnerung (ein Ton, ein Bild, das sich vielleicht einstellte) wiederzugeben. Man machte nun die Erfahrung, daß beim Anrühren bewußten und „unbewußten" gefühlsgesättigten Vorstellungsmaterials (der Komplexe) das Reaktionswort und die Reak-

[7] Lindworsky, Experimentelle Psychologie, München 1922

tionszeit abgeändert wurden: die Reaktionszeit wurde verlängert, das Reaktionswort wurde vielfach im Sinne des Komplexes mißverstanden. Die Patienten zeigten beim Anrühren des Komplexes Verlegenheit oder sprachen das Wort mit[8].

Auch diese Methode erklärt sich aus der Gesetzmäßigkeit des Erinnerungsvorganges. Hier ist es vor allem die Ähnlichkeit, die zum Reproduktionsmotiv wird: die Ähnlichkeit von Reizwort und Symptomgrundlage.

Gegen die Anwendung der Assoziationsmethode kann demnach keine grundsätzliche Schwierigkeit geltend gemacht werden. Es besteht die Möglichkeit, mit ihrer Hilfe Komplexe, vergessene und unbewußte Traumen bewußt zu machen. Aber ein ganz schwerer Einwand gegen die Zuverlässigkeit im Einzelfall darf nicht verschwiegen werden. Wenn der Therapeut unter dem Einfluß bestimmter Vorurteile steht, wird sich die Evidenz des Zusammenhanges sehr wahrscheinlich dort einstellen, wo sie seine Mutmaßung oder vorgefaßte Meinung, das Systemdogma, hinverlegt, d. h. wo sie für ihn selbst besteht. Es ist doch mit Recht zu fragen, wer für die Evidenz ausschlaggebend ist, der Kranke oder der Therapeut. Wenn auch grundsätzlich die Möglichkeit besteht, daß der Zusammenhang von Symptom und Komplexgrundlage vom Kranken selbst erkannt wird, so wird der Fall gewöhnlich so gelagert sein, daß die „Evidenz" im Therapeuten liegt, d. h. aber in seiner vorgefaßten Meinung. Aus diesem Grund fand Freud, wie er selbst gesteht, stets sexuelle Komplexgrundlagen, Kindheitstraumen, weil er von einer gewissen Zeit an davon überzeugt war, daß nur sie neurotisierend gewirkt haben konnten.

Hierzu eine Äußerung Freuds: „Forscher sind geneigt zu meinen, daß ich den ätiologischen Anteil der sexuellen Momente überschätze. Sie wenden sich an mich mit der Frage, warum denn nicht auch andere seelische Erregungen zu den beschriebenen Phänomenen der Verdrängung und Ersatzbildung Anlaß geben sollen. Nun ich kann antworten: ich weiß nicht, warum sie es nicht sollten, habe auch nichts dagegen, aber die Erfahrung zeigt, daß sie solche Bedeutung nicht haben, daß sie höchstens die Wirkung der sexuellen Momente unterstützen, nie aber die letzteren ersetzen können."[9] An anderer Stelle berichtet Freud, daß seine Freunde und Anhänger seiner Auffassung zunächst nur Unglauben entgegenbrachten, „bis sie durch ihre eigenen analytischen Bemühungen genötigt (!) wurden, sie zu der ihrigen zu machen."

Man wird vielleicht einwenden, die „Heilung", die Befreiung vom Symptom sei Beweis genug, daß durch das Assoziationsverfahren doch das Ziel, nämlich die Komplexauflösung, erreicht werde; aber auch hiergegen erheben sich schwerwiegende Bedenken. Lindworsky bringt einen naheliegenden Einwand, der die „Heilung" sehr skeptisch betrachten läßt.

„Heilungen beweisen nichts für die Richtigkeit der Deutungen des Analytikers, auf denen ja die ganze Kur beruht ... Man halte sich nur vor Augen, daß die Mehrzahl der Geheilten Hysterische waren. Der Heilerfolg bestand in der Regel nur darin,

[8] Jung, Diagnostische Assoziationsstudien, 1. Bd. 1906
[9] Freud a. a. O. S. 42

daß gewisse pathologische Verhaltensweisen ausblieben. Wer nun Hysterische auch nur ganz oberflächlich kennt, der weiß, wie unerwartet schnell und unvermittelt sie Krankheitserscheinungen aufweisen und unterdrücken können. ... Noch vor jeder analytischen Behandlung war gelegentlich ein auffälliges Ausbleiben oder Sichverwandeln der Symptome feststellbar. Was Wunder, wenn die kräftige Suggestion seitens des Psychoanalytikers häufig den nämlichen Erfolg erzielt."[10]

Wahrscheinlich handelt es sich bei der Heilung durch den Assoziationsversuch in den meisten Fällen eher um die Wirkungen einer gründlichen Aussprache als um das wirkliche Auffinden eines Komplexes im Sinne analytischer Wirksamkeit[11].

Es ist wohl auch ohne ausführliche Anwendung auf die einzelnen Systeme verständlich, daß diese Bedenken für die Tiefentherapie überhaupt gelten. Sie treffen eben das Prinzip der „Tiefung". Die Gefahr eines Subjektivismus ist sehr naheliegend. Nimmt man noch die Tatsache hinzu, daß der Analytiker durch gewisse magische, in seiner Stellung als Vertrauensperson begründete Einflußmöglichkeiten eine unbegrenzte Wirksamkeit ausüben kann, daß er bei den allermeisten Menschen auf völlige Kritiklosigkeit stößt, daß er durch die „Übertragung", die mehr oder weniger eine Selbstaufgabe des Kranken bedeutet, alle Vollmacht besitzt, so begreift man, daß die Ergebnisse oft von vornherein festgelegt sind.

2. Die Traumdeutung. Wir beantworten zunächst die Frage, welche Theorien und Praxen des Traumdeutens von den Systemen der Psychoanalyse ausgedacht und geübt werden. Im Anschluß daran soll eine wissenschaftliche Theorie des Traumes vorgelegt und die Praxis und Theorie der Tiefentherapie kritisch beleuchtet werden.

Nach Freud[12] bringen mißglückte Verdrängungen die krankhaften Symptome hervor; sie stehen also mit ihnen in ursächlichem Zusammenhang. Außerdem kommt ihnen aber auch ein entscheidender Einfluß auf die Entstehung und Ausgestaltung der Träume zu. Jeder Traum ist nach Freud die verkleidete Erfüllung verdrängter Wünsche. Die Verkleidung (Entstellung) geschieht durch die Zensur (das Gewissen). Freud unterscheidet also einen „manifesten Trauminhalt" vom „latenten Traumgedanken" (also die Erscheinungsweise von den verdrängten Wünschen selbst). Will man demnach die verdrängten Wünsche erfahren, so muß man den Traum „deuten", d. h. ihn aus der symbolischen Veränderung in die Eigentlichkeit übertragen.

Für diese Deutungstechnik stellte Freud folgende grundlegenden Regeln auf: 1. Man sehe „von dem scheinbaren Zusammenhang der Elemente im manifesten Traum ganz ab und suche sich die Einfälle zusammen, die sich bei freier Assoziation nach der psychoanalytischen Arbeitsregel zu jedem einzelnen Traumelement ergeben". 2. Aus diesem Material „errate man die latenten Traumgedanken ganz so, wie man

[10] Lindworsky, Die Psychoanalyse eine neue Erziehungsmethode, in dieser Zeitschrift, Bd. 90 (1915) S. 281

[11] Hierzu Klages: „Die Psychoanalyse tut etwas, das seinen Heilwert behielte, auch wenn alle Gründe, aus denen gerade sie es tut, falsch wären: sie gibt dem Patienten ausgiebig Gelegenheit ‚sich auszusprechen'. Sie wandelt damit in den bewährten Spuren der katholischen Beichteinrichtung."

[12] Die Traumdeutung, Leipzig und Wien 1914; ders. a. a. O. S. 34 ff.

aus den Einfällen des Kranken zu seinen Symptomen und Erinnerungen seine versteckten Komplexe erraten(!) hat". 3. Der „so gefundene latente Traumgedanke (der unzensierte, eigentliche Wunsch) hat immer einen Sinn, zeigt immer klare Verständlichkeit, ist zurückführbar auf (Kinderwünsche) Kinderträume (und -erlebnisse), knüpft an die Lebenseindrücke des Vortages an, erweist sich als eine Erfüllung unbefriedigter Wünsche". 4. Der manifeste Traum, der aus der Erinnerung beim Erwachen reproduziert wird, kann nur beschrieben werden „als eine verkappte Erfüllung verdrängter Wünsche".

Für die sogenannte „Traumarbeit", d. h. jene Tätigkeit unbewußter Art, die den Traum zustandebringt, sind gewisse Praktiken aufschlußreich: die Verdichtung, die Verschiebung, die Symbolbildung. Verdichtung will sagen, daß im traumhaften Phantasieren ein Bild oder ein Zeichen sinnführend für verschiedenes wird, d. h. symbolhaft verschiedene Dinge vertreten, meinen kann. Verdichtung wäre etwa der Vorgang, durch den eine im Traum erscheinende Person stellvertretend wird für eine seelische Lage, eine seelische Seite bestimmter Art des Träumers. Auch Bestimmungen von „links" und „rechts" könnten verdichtend gemeint sein. Verschiebung bedeutet, daß häufig in den Traummaterialien gerade die Anteile besonders wesentlich und aufschlußreich sind, die scheinbar als Nebenbefunde zutage treten, etwa in einem Mordtraum die Mordwaffen. Symbolisierung bedeutet soviel wie Verbildlichung von Gedachtem, Anschaulichem, wobei das Bild in einem natürlichen Bedeutungszusammenhang mit einem Gedanken steht.

Nach Adler[13] ist „die vorbauende, voraussehende Funktion des Traumes immer deutlich erkennbar". Im Gegensatz zu Freuds Meinung, daß der Traum die Vergangenheit widerspiegele, behauptet also Adler, er weise in die Zukunft, „deute die Vorbereitungen entsprechend der Lebenslinie des Träumers einer aktuellen Schwierigkeit gegenüber an und lasse niemals die Sicherungsabsicht vermissen". Der Traum tritt also in den Dienst des neurotischen Lebensplanes. Der Neurotiker hat sich einen Lebensplan zurechtgelegt, der allen Beeinträchtigungen die Spitze abbrechen, sie unwirksam machen soll. Wenn sich hier auch generelle Gesichtspunkte geltend machen, also solche, die man immer wieder findet, z. B. „jeden herabzusetzen, an allem mit unheimlicher Pedanterie herumzunörgeln" usf., so hat doch jeder einzelne Lebensplan Besonderheiten, dem jeweiligen Individuum entsprechende Praktiken. Diese gilt es im Traum zu finden, durch den Traum zu entlarven. Adler nennt zwei Arten von Versuchen, „im Traum vorzudeuten, ein Problem zu lösen, das anzubahnen, was der Träumer in einer Situation will": 1. „Der Traum kann eine der in Zukunft erwarteten Situationen als bereits gegeben darstellen, um im Wachen das Arrangement dieser Situation hinterher heimlich oder offen durchzuführen." 2. Der Traum gibt „einen Wink, wie sich der Kranke in Zukunft zu verhalten habe". Obwohl etwa die grundlegende Absicht besteht, dies oder jenes nicht zu tun oder zu tun, begründet der Traum die aus neurotischer Angst zu vollziehende oder zu unterlassende Handlung aus der „Fiktion des Gleichen", d. h. aus einer Erklärung, die sich etwa auf die „Erfahrung" stützt. Er wird

[13] Theorie und Praxis der Individualpsychologie, München 1920, S. 149

auf diese Weise im Wachzustand der Verantwortung, des eigentlichen Entscheides überhoben.

Der Traum hat nach Ansicht Adlers „Sinn". Dieser Sinn läßt sich umschreiben als „Arrangement, das durch die Endabsicht des Träumers bewerkstelligt ist — ebenso wie der Charakter, der Affekt und das nervöse Symptom". Der Traum ist also auch bei Adler „symbolische Verkleidung", sein Sinn muß aus einer gewissen Unverständlichkeit „erraten" werden.

Regeln der Deutung des Traumes sind folgende: 1. Man zerlege den Traum, der unverständlich erscheint, in seine Bestandteile und bringe vom Träumer in Erfahrung, was die einzelnen Teile für ihn bedeuten. Aus diesen Teilen läßt sich „bei einigem Fleiß und Scharfsinn entnehmen, daß hinter dem Traum Kräfte im Spiele waren, die nach einer bestimmten Richtung streben. Diese Richtung wird auch sonst im Leben des Menschen erscheinen, ist durch sein Persönlichkeitsideal bestimmt, durch die von ihm als drückend empfundenen Schwierigkeiten und Mängel. Man erhält also durch diese Betrachtung, die wir eine künstlerische nennen dürfen, die Lebenslinie des Menschen. Wir sehen auch die Umwege ..., um des Gefühls der Sicherheit wegen, um einer Niederlage auszuweichen." 2. Man versuche die Trauminhalte als „einfache, kindliche, abstrakte Gleichnisse — häufig an ausdrucksvollere, dichterische Bildnisse gemahnend, aufzufassen und das allgemeine Motiv der „Sicherung" in den vielfältigen Verkleidungen individueller Art aufzuspüren. 3. Man vergegenwärtige sich, daß dem Menschen „eine unbewußte Leitlinie zu seinem im Unbewußten liegenden Persönlichkeitsideal" eigen ist[14]. Der Traum darf aber die Absichten des Lebensplanes nicht offen bekennen, weil er sonst gefährdet würde. Deshalb sind gerade unverständlich erscheinende Träume diagnostisch aufschlußreich, weil sie die konkrete neurotische Praxis verhüllend beinhalten.

Von den Psychoanalytikern ist Jung zweifellos der weiteste und deshalb interessanteste. So reichhaltig aber seine Darstellungen — empirisch gesehen — sind, so sehr entbehren sie leider oft der Klarheit.

Jung[15] gibt eine recht vage Begriffsbestimmung des Traumes: „Die Träume enthalten Bilder und gedankliche Zusammenhänge, die wir nicht mit bewußter Absicht erzeugen. Sie entstehen spontan, ohne unser Zutun, und stellen somit eine der Willkür entzogene, psychische Tätigkeit dar. Der Traum ist daher eigentlich ein höchst objektives, sozusagen ein Naturprodukt der Psyche, weshalb man von ihm zum mindesten Hinweise und Anspielungen auf gewisse Grundtendenzen des seelischen Prozesses erwarten darf. Da nun der psychische Lebensprozeß — wie jeder Lebensprozeß — nicht bloß ein kausaler Ablauf, sondern auch ein final orientierter, zweckmäßiger Vorgang ist, so darf man vom Traum, der nichts anderes als eine Selbstabbildung des psychischen Lebensprozesses darstellt, einesteils Indizien über eine objektive Ursächlichkeit sowohl wie über objektive Tendenzen erwarten."

Man hätte hier — sowohl als Psychologe wie als Metaphysiker — viele Fragen zu stellen, da die Darstellung die wünschenswerte Durchsichtigkeit von Voraussetzung und Folgerung, Behauptung und Beweis vermissen läßt. Wir begnügen uns mit der Feststellung, daß nach Jungs Auffassung der Traum ein sinnvolles Ganzes darstellt. Vom Willen unbeeinflußt, vermag er die Wirklichkeit unverzerrt wiederzugeben, das ist seine andere Seite. Der Traum ist also Abbild und zugleich Aufgabe.

---

[14] Adler, Über den nervösen Charakter, München 1922, S. 33 ff.

[15] Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Darmstadt 1928, S. 18; vgl. auch: C. G. Jung, Wandlungen und Symbole der Libido, 1912.

Beides kommt ihm als Ausdruck des Unbewußten zu. Über den Begriff des Unbewußten wird noch näher die Rede sein. Hier sei nur so viel bemerkt, daß Ausdrücke wie diese: „... das Unbewußte hielt unerschütterlich daran fest ...", an anderer Stelle: „Das Unbewußte legte besonderen Nachdruck darauf ..." [16] neben vielen anderen Erklärungen sicherstellen, daß das Unbewußte nach Jung Unabhängigkeit vom Bewußtsein besitzt, da es ja in diesen Fällen in Gegensatz trat zum Bewußtsein, ferner tätig ist, also Einsicht, Willen, Zielstrebigkeit besitzt, da es ja an „Überzeugungen festhält", „Nachdruck auf etwas legt ..." usf.

Der Sinn der Träume kann nach Jung sehr verschieden sein; er nennt mehrere Arten: prognostische, diagnostische, heilende usf. [17]. Im gleichen Aufsatz gibt Jung Anleitung zum Deuten der Träume. Als erstes verlangt er vom Traumdeuter, daß er Suggestionen vermeidet. Das Verständnis des Traumes soll immer ein Einverständnis sein. Erst wenn die Interpretation für den Träumer ein „Ereignis" wird, kann die Deutung als geglückt angesehen werden. Wichtig ist für jede Traumanalyse der „Kontext", die Erklärung der Elemente des Traumes, ferner die Bedeutung, die jeder Traum in einer Serie von Träumen hat: Vielfach ist der Einzeltraum erst aus der Serie richtig zu deuten.

Jung stimmt also in den wesentlichen Punkten der Einschätzung des Traumes (er hat „Sinn"), aber nicht ganz in den Regeln für die Deutung mit Adler und Freud überein. Etwas Neues stellt die Unterscheidung des persönlichen vom kollektiven Unbewußten dar. Das kollektive wird als die „Heimat der Instinkte und der urtümlichen Bilder" (Seifert) bezeichnet. Wie im früheren Beitrag (Heft 3, Dezember 1947) an einem Beispiel erläutert wurde, ist für Jung das kollektive Unbewußte der Ort der Seele, an dem die mythischen Symbole geschaffen und die Mythen erdichtet wurden. Nach seiner Auffassung erscheinen im Traum gewisse Bilder in mythischer Bedeutung und bereichern so den Traum und seine Deutungsmöglichkeit.

Während wir in den Traumtheorien der Tiefentherapie eine Mischung von Beobachtung und Systemdogma vorfinden, soll hier eine aus der Beobachtung erfolgende Beschreibung vorgelegt und diese vervollständigt werden durch eine Theorie, die sich auf die Ergebnisse der wissenschaftlichen Seelenkunde stützt. Die Traumbeobachtungen lassen sich unter folgenden Gesichtspunkten zusammenfassen: 1. Im Traum finden sich sämtliche seelischen Funktionen, also geistige und triebhafte, Verstandes- und Willensvorgänge, Vorstellungen, Gefühle und Impulse. 2. Die sogenannten geistigen Vollzüge, wie Beziehungserfassung und Betätigung des frei sich entschließenden Willens auf der einen, die körperlichen Bewegungen auf der anderen Seite, erscheinen eigentümlich gehemmt. Bei den höheren Vorgängen äußert sich die Hemmung in der dem Traum eigentümlichen Sprunghaftigkeit, in der „Dummheit", Kritiklosigkeit des Verstandes und in der Unfolgerichtigkeit und Gestörtheit des Willens. Bei den Antrieben zu Körperbewegungen macht

[16] Jung, Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, Darmstadt 1928, S. 20.

[17] Jung, Wirklichkeit der Seele, Zürich 1934, S. 68 ff.

sich die Hemmung in einer besonderen Drosselung der Impulse geltend, die die Bewegung des Körpers nach den Befehlen des Willens herbeiführen möchten, aber dies nicht vermögen. 3. Die Hemmungen lassen sich dahingehend zusammenfassen, daß dem Träumer die volle Freiheit und Verfügbarkeit über die inneren Vermögen und die äußeren Vorgänge fehlen.

Wir fassen nun unsere Theorie des Traumes thesenförmig zusammen:

1. Über der animalischen Schicht des sinnlichen Erkennens und des instinktiven, triebhaften Strebens liegt beim Menschen die geistige des Erfassens von Beziehungen und des freien Wollens. (Vgl. hierzu: E. Rothacker, Die Schichten der Persönlichkeit, Leipzig 1941, bes. S. 75 ff.)

2. Als die eigentliche Anstrengung psychophysischer Art (neben der Muskeltätigkeit) sieht die experimentelle Psychologie die Aufmerksamkeit, die Konzentration an. Aufmerksamkeit und Konzentration sind aber ausgesprochene Leistungen des „noetischen Oberbaues", der geistigen Schicht. (Vgl. hierzu: J. Fröbes, Experimentelle Psychologie, II. Bd. S. 67 ff.)

3. Der Schlaf wird als psychophysischer Ausschaltmechanismus angesehen, insofern durch ihn der motorische Apparat abgesperrt und die Energie im Zentralnervensystem vermindert wird (Lindworsky, Experimentelle Psychologie, S. 288).

4. Da die geistigen Leistungen (s. 1) die eigentlichen Anstrengungen bedeuten (2), diese durch den Ausschaltmechanismuns des Schlafes verhindert werden sollen und verhindert werden (3), gibt die geistige Schicht — ohne völlig ausgeschaltet zu werden — die Führung an die unter ihr liegende Vitalschicht ab.

5. Die Folge dieses Vorganges ist die Entstehung des „Traumbewußtseins", d. i. das klare Hervortreten der Vitalschicht, d. i. der Vorstellungen (Bilder) und der Strebekräfte (Instinkte), die beim Wachbewußtsein ein eigenartig verborgenes, unter der geistigen Schicht liegendes Dasein führt.

6. Aus diesen Überlegungen ergibt sich die Eigenart des Traumes: Anschaulichkeit (Bilder), Triebhaftigkeit (Instinkte), mangelnde geistige Kontrolle, deshalb Fehlen des Aufgabebewußtseins und Vorherrschen des „spontanen" Willens (momenthaft einsetzend und wieder ablassend), sowie der Assoziationen.

Mit dieser Theorie lassen sich die Grundfragen psychoanalytischer Traumtheorie und Praxis kritisch angehen und beantworten.

1. Frage: Hat der Traum „Sinn", d. h. hier (wie die Tiefentherapie es vorsieht) Zwecksinn? Nach Freud leuchtet die Forderung dieser Art Sinn klar aus der „Zensur" hervor, mittels deren aus den latenten Traumgedanken der manifeste Traum entwickelt wird. Nach Adler ist der Traum Ausdruck des Lebensplanes, also Arrangement, demnach wieder vom Zwecksinn bestimmt. Dasselbe gilt grundsätzlich von Jung. Nach seiner Auffassung hält das Traumbewußtsein z. B. „unnachgiebig an

etwas fest". Die Antwort wird lauten müssen: Der Traum hat keinen Zwecksinn. Begründung: Die Voraussetzung des Zwecksinnes wäre die volle geistige Wachheit, die mittels des Aufgabebewußtseins die Vorstellungen leiten würde. Gerade diese Voraussetzung fehlt jedoch, und dieses Fehlen macht das Traumbewußtsein zu dem, was es ist.

Wenn hier eingewendet werden sollte, daß der Traum doch ein „Naturding" sei (Jung), daß er also wie alle Naturerscheinungen lebendiger Art innere Vernünftigkeit, Zweckhaftigkeit besitze, sinnvolle Ganzheit sei, so überzeugt eine solche Beweisführung nicht. Der Traum ist kein selbständiger Organismus, sondern eine Lebensäußerung, deren Sinn nicht eine Leistung, sondern im Gegenteil Erholung, Spiel ist. Da es zudem im konkreten Fall unmöglich ist, innere Traumreize von äußeren Einflüssen zu scheiden, wird der innere Sinn des Traumes völlig illusorisch, da die Elemente des Traumes vom Zufall bestimmt sind oder doch sein können[18].

2. Frage: Kann man den Traum deuten? Antwort: Ja. Denn die Deutung eines Traumes hängt nicht, wie man fälschlich annimmt, von einem rationalen Sinn des Traumes ab, sondern von der Möglichkeit, im Traum Seelisches überhaupt zu fassen. Während das Vitale im Wachbewußtsein unterschwellig, vielfach unklar, selbst vor der reflektierenden Vernunft gelegentlich undurchsichtig daliegt, gibt der Traum Aufschluß über die Art, den Grad, die Richtungen der Triebe, ihre Objekte, über Reaktionsweisen impulsiver Art, über gehemmte und ungehemmte Impulse, Wünsche, Verdrängungen usf., kurzum über all das, was zu wissen in manchen Situationen und Zuständen gerade des seelisch-kranken, also gespaltenen Menschen von Bedeutung sein kann.

3. Frage: Ist der Traum latent oder manifest? Antwort: Der Traum ist grundsätzlich manifest, d. h. er sagt, was er meint. Die Behauptung des Gegenteils beruht bei den Psychoanalytikern auf Konstruktion, auf dem unbewiesenen Dogma ihres Systems. Wer einmal davon überzeugt ist, daß nichts Seelisches den Charakter der Eigentlichkeit besitzt, daß alles Erlebte entstellt ist durch intrigierende Fälschung, durch verschlungene Kompliziertheit und „Arrangements", der glaubt selbstverständlich ebenso unberechtigt wie unbeeinflußbar an die „Latenz", die verschlagene Hinterlist des Traumes. Arme Menschen, für die die Welt nur mehr aus Kulissen und verlogenen Fassaden besteht!

Das Traumbewußtsein ist charakterisiert durch Geistferne und Triebnähe; denn Bild, also Vorstellung, und Trieb sind im Traum führend. Auch im Bildbewußtsein ist der Geist tätig, deshalb wählen wir den Ausdruck Geistferne, nicht etwa Geistlosigkeit. Geistige Tätigkeit ist nämlich das den Bildern beigegebene „Bedeutungsbewußtsein" (Lindworsky). Aber der Geist, d. i. der Verstand, ist nicht führend, sondern durch den Ausschaltungsmechanismus des Schlafes an der Überwachung und Lenkung der Abläufe gehindert. Demnach hat es einen Sinn, die Traumbilder zu betrachten und therapeutisch auszuwerten, da ihnen „Bedeu-

[18] Vgl. hierzu: Klages, Das Traumbewußtsein, 1914; H. Hennig, Der Traum als assoziativer Kurzschluß, 1914

tung" zukommt. Die Bedeutung ist jedoch nicht raffinierter Verschleierungstaktik entsprungen, sondern mit den Bildern schlicht gegeben.

4. Frage: Gibt es ein „Unbewußtes", das sich im Traum als dem Sprachrohr ausspricht?

Gleich zu Beginn der Überlegungen sei mit unmißverständlicher Deutlichkeit ausgesprochen, daß alle in der Tiefentherapie üblichen Auffassungsarten eines Unbewußten — angefangen von der Theorie des Unbewußten als eines selbständigen, eigenmächtigen Organismus (Freud, Adler, Jung) bis hin zu den Spekulationen eines „Numinosum", einer Art Weltseele, die im Menschen zum Selbstbewußtsein gelange (Seifert), ins Reich der Fabel gehören. Was die Psychologie des Unbewußten als Voraussetzung setzt, sind Seelenvorgänge von derselben Art wie das Denken, Wollen, Erinnern, nur daß sie in keiner Weise bewußt werden. Diese Voraussetzungen lassen sich bei sämtlichen Autoren der Tiefentherapie feststellen.

Die Frage ist hier: Gibt es unbewußte Seelenvorgänge? Lindworsky greift diese Frage auf und antwortet wie folgt:

„Man braucht nicht entgegenzuhalten, ein unbewußter Seelenvorgang sei ein Widerspruch in sich selbst. Das wird sich niemals dartun lassen. Nahm doch auch die Scholastik seit Aristoteles unbewußte Seelenprozesse an, nämlich die Beeinflussung oder richtiger die Begründung des vegetativen Lebens durch die Seele... Was sagen aber die Tatsachen zu der Annahme unbewußter Denkvorgänge, unbewußter Strebungen u. dgl.? Da muß nun festgestellt werden, daß kein einziges ... Moment die Notwendigkeit derselben ausmachen kann. Weder das Wiedererinnern noch die Entstehung der Raumvorstellung, der Begriffe, der Werturteile... fordern unbewußte psychische Prozesse, wie sie die Psychoanalyse notwendig hat. — Man kann aber noch weiter gehen. Es läßt sich heute mit Bestimmtheit behaupten, daß überhaupt noch kein stichhaltiger Beweis für das Vorhandensein oder die Notwendigkeit der Annahme solcher Seelenvorgänge erbracht worden ist. Gewiß vermag die Psychologie noch nicht alle Erscheinungen des Seelenlebens bis in die letzten Elementarvorgänge hinein zu zerlegen. Aber nicht deshalb, weil sie ihnen wie unfaßbaren Rätseln gegenüberstünde, sondern weil es bis jetzt noch nicht gelingt, Erlebnisse wie das künstlerische Schaffen schulgerecht zu beobachten. Im übrigen aber verflüchtet sich der Schein rätselhaften unbewußten Geschehens Schritt vor Schritt bei dem Herannahen der exakten Forschung ... Unbewußte psychische Vorgänge nach Art der uns bewußten sind direkt nicht nachweisbar. Die wissenschaftliche Psychologie kennt nur dispositionell Unbewußtes, wie es z. B. beim Behalten und Vergessen, beim Auffassen (Apperzeption) und der Gewöhnung wirksam wird...

Je kühner aber eine Annahme ist, um so dringlicher müßten die Gründe sein, die zu ihr führen. Die Unwissenschaftlichkeit erreicht den Höhepunkt, wenn das Unbewußte, von dem man natürlich gar nichts weiß und alles behaupten kann, zur weiteren Erklärung herangezogen wird, wenn ihm die verschiedensten Leistungen zugewiesen werden. So ist die Scholastik mit dem von ihr eingeführten Unbewußten nicht verfahren. Nachdem sie durch die Tatsachen der Lebenserscheinungen dazu gedrängt wurde, ein vegetatives Prinzip mit unbewußter Wirksamkeit aufzustellen, blieb sie bei dieser Annahme stehen und versuchte nicht, biologische Einzelheiten aus ihm begreiflich zu machen. Nicht so die Analytiker. Sie wissen ganze Romane von ihrem Unbewußten zu erzählen ..." [19]

Es ist immerhin erstaunlich, daß diese kritische Auslassung aus der Frühzeit der Tiefentherapie heute noch wortwörtlich aufrechterhalten werden kann. Der Grund ist darin zu suchen, daß von tiefentherapeutischer

[19] Lindworsky, Die Psychoanalyse, eine neue Erziehungsmethode, a. a. O. S. 274 f.

Seite bislang nie in wissenschaftlich ernst zu nehmender Weise experimentiert wurde. Vielmehr wird das Schrifttum von einer babylonischen Sprachverwirrung angefüllt, in der man all das als „Unbewußtes" zu bezeichnen pflegt, was man nicht erklären kann.

Wenn wir nun die Frage stellen, ob der Traum Sprachrohr des „Unbewußten" sei, so fragt sich, welches Unbewußten? Die wissenschaftliche Seelenkunde gibt auf die Frage eine schlichte Antwort: das Halbbewußte, Verdrängte, Unerfüllte, das sogenannte „Unterbewußte", das ungelöst, unausgelebt blieb, ist erfahrungsgemäß vorwiegend Gegenstand der Träume. Das dispositionell Aufbewahrte, das unerledigte Erlebnismaterial, das infolge der affektiven Sperrungen nicht zum Zug kam, setzt sich in den Träumen durch. Insofern vermag der Traum gelegentlich wichtige Aufschlüsse über Störungen und deren Quellen, über Entwicklungsbrüche, -verkümmerungen und -ausfälle zu geben.

3. Die Erforschung der Fehlhandlungen. Freud teilte seine Erfahrungen über diese Methode in einer eigenen Monographie mit[20]. Das Vergessen von Dingen und Namen, das Versprechen in der Rede, das analoge Verschreiben und Verlesen, das Vergreifen bei Verrichtungen und das Verlieren oder Zerbrechen von Gegenständen u. dgl. wird als Gelegenheit der Entschleierung verborgener, verdrängter Wünsche erklärt.

Richtig ist in diesen Überlegungen, daß sich stark affektbesetzte Vorstellungen durchzusetzen suchen. Dies geschieht beim Versprechen durch einfaches Mitteilen des Gewünschten, Befürchteten, Verdrängten, während das Verdeckende durchkreuzt oder ganz unwirksam gemacht wird. Das Gleiche gilt im Grunde für alle übrigen Fehlhandlungen: der verdrängte Wunsch oder Gedanke reißt auf Grund der Triebstärke die Führung an sich und läßt so die Handlung oder den Gedankenausdruck sich verwirklichen. Dem Systemdogma können wir freilich nicht zustimmen: daß alle diese Zeichen „den nämlichen verdrängten Wunschregungen und Komplexen entstammen, die wir bereits als die Schöpfer der Symptome und die Bildner der Träume kennengelernt haben . . .", den sexuellen.

Freud führt wörtlich aus: „Diese kleinen Dinge, die Fehlhandlungen wie die Symptome und Zufallshandlungen, sind nicht so bedeutungslos, wie man anzunehmen bereit ist. Sie sind durchaus sinnvoll, aus der Situation, in der sie vorfallen, meist leicht und sicher zu deuten, und es stellt sich heraus, daß sie wiederum Impulsen und Absichten Ausdruck geben, die zurückgestellt, dem eigenen Bewußtsein verborgen werden sollen, oder daß sie geradezu den nämlichen verdrängten Wunschregungen und Komplexen entstammen, die wir bereits als die Schöpfer der Symptome und die Bildner der Träume kennengelernt haben. Sie verdienen also die Würdigung von Symptomen, und ihre Beachtung kann wie die der Träume zur Aufdeckung des Verborgenen im Seelenleben führen . . . "[21]

4. Das „Zeichnen aus dem Unbewußten". Liest man Erklärungen Jungs[22] über diese therapeutische Taktik, so wird man finden, daß neben anderm auch einmal recht bescheiden von ihr als Methode der

[20] Freud, Zur Psychopathologie des Alltagslebens, Berlin 1912
[21] Siegmund Freud, Über Psychoanalyse a. a. O. S. 38
[22] C. G. Jung, Ziele der Psychotherapie, 1929

Gefühls- und Spannungsentlastung die Rede ist. Daß künstlerische Betätigung die Möglichkeit bietet, unliebsame Erinnerungen zu verjagen, Spannungen aufzuheben, sich innerlich zu befreien (man denke hier an die Improvisation des Musikers), ist zu bekannt, als daß hier viel darüber gesagt werden müßte. Aber gewisse Maßlosigkeiten und Übertreibungen der Tiefentherapie — stellenweise ein rechter „Hokus-pokus" — haben das „Zeichnen aus dem Unbewußten", ebenso wie das Traumdeuten, bei vernünftigen Menschen mit Recht verdächtig und lächerlich gemacht.

Zunächst eine Erklärung der Tatsachen. Es läßt sich feststellen, daß sich gleiche oder ähnliche Seelenlagen in ähnlich anmutenden Bildern darstellen, etwa die seelische Entspannung, der Ausgleich, die Harmonie in Mandala-ähnlichen Bildformen. Es ist nun recht begreiflich, daß sich in Anbetracht der gleichen Menschennatur gleiche oder ähnliche Seelenlagen in gleicher oder ähnlicher Weise äußern. Es gibt innerhalb der Mimik und Pantomimik Gesetzmäßigkeiten, die es gestatten, aus dem Ausdruck die zugehörigen Seelenzustände zu erschließen. Warum sollte es unmöglich sein, daß der zeichnerische Ausdruck in ähnlicher Weise Gesetzmäßigkeiten unterliegt, d. h. daß sich seelische Situationen von bestimmter Art in ähnlicher Weise zeichnerisch ausdrücken und erkennen lassen? Aber warum dann dieses Zeichnen ein „Zeichnen aus dem Unbewußten" genannt wird, sieht man ebensowenig ein, wie daß Träume das Sprachrohr eines geheimnisschwangeren „Unbewußten" sein sollen. Wer solche Zeichnungen selbst herstellte, weiß, daß es sich um ein b e w u ß t e s Tun handelt, ein Tun, das zwar mit Liebe und Hingabe geschieht, aber dabei doch kritisches, sichtendes, verwerfendes und anerkennendes Arbeiten darstellt. Der Impuls geht vom Gestaltungsdrang aus, der vom Erlebnis, von gefühlsgesättigten Vorstellungen und Reminiszenzen gespeist wird. Was ist an diesem Vorgang „unbewußt"? Die Vorstellungen und Reminiszenzen? Sie sind gefühlsgeladene Erinnerungen — ja, aber damit noch keine geheimnisreichen Dokumente eines numinosen „Unbewußten".

Hier sowohl wie im Fall der Traumdeuterei aus dem „Unbewußten" beginnt selbst der Uneingeweihte zu begreifen, daß durch die Tiefentherapie echte Religion ersetzt werden soll und ersetzt wird. Anstatt das „Numinose" im Offenbarungsraum zu suchen, wo es immer heimisch war und ist, sucht man es im „Unbewußten", in der Instinkt-, Phantasie- und Gefühlswelt. Anstatt sich selbst für das Numinose zu entscheiden, forscht man nach fremden Erlebnissen und suggerierten Absonderlichkeiten. Da man den gesunden Instinkt für die Schlichtheit und Scheu der Gebetshaltung verloren oder nie zu eigen gehabt hat, füllt man seine Wände mit fragwürdigen Kultbildern menschlicher Phantasien.

Aus der Darlegung der Methoden dürften sowohl der Wert wie die Grenzen der Tiefenpsychologie deutlich geworden sein. Es steht zu erwarten, daß es sich bei Erfolgen der Tiefentherapie um eine Heilung im Sinne einer Entlastung, einer gründlichen Aussprache, einer „Katharsis", einer inneren Beruhigung oder Klärung, eines besseren Selbstverständnisses — und infolgedessen einer leichteren Einordnungs- oder erträg-

lichen Leistungsfähigkeit handeln wird. Damit stimmt eine Erklärung Jungs überein, der gesteht, daß es ihm nie gelungen sei, eine echte Zwangsneurose zu heilen. Man hat immer wieder darauf hingewiesen, daß die Hysterie im Hinblick auf die tiefentherapeutische Behandlung die dankbarste Krankheit sei. Das ist verständlich, da die enorme Labilität und Umweltabhängigkeit des Hysterikers einer seelischen Beeinflussung sehr zugänglich ist. Im übrigen fehlen brauchbare Statistiken, denen einwandfreie Ergebnisse entnommen werden könnten. Es wäre dringend notwendig — soll die Beurteilung der Tiefentherapie möglich sein —, die Heilerfolge und deren Dauer zahlenmäßig zu prüfen. Da es solche Statistiken nicht gibt — vielleicht aus begreiflichen Gründen auch nie geben kann oder wird —, ist man auf Vermutungen oder die Selbstzeugnisse der Kranken angewiesen. Diese Selbstzeugnisse sind widersprechend und mahnen zur Vorsicht. Neben begeisterten Bekenntnissen findet man erbitterte Anklagen, die sich nicht nur gegen die Kostspieligkeit einer Heilung, sondern ebenso gegen die Rücksichtslosigkeit richten, mit der die seelische Entblößung verlangt wurde. „Alles sagen, was einem in den Sinn kommt" — eine Grundregel der Tiefentherapie —, ist normalerweise nicht nur eine unsittliche Forderung, sondern auch eine psychologisch unmögliche Zumutung. Man wird sich also nicht wundern dürfen über Reaktionen von äußerster Heftigkeit, die aus schwerer seelischer Verwundung und Enttäuschung voll verständlich sind.

Hier meldet sich ein Einwand gegen die Tiefentherapie, der nicht leicht überschätzt werden kann: die Beziehung von Therapeut und Klient läßt bei ihrer Nähe und Distanzlosigkeit — trotz gegenteiliger Auffassung der Tiefentherapie — kaum noch Raum für selbständiges Wachstum. Die Haltungen, Überzeugungen und Auffassungen des Therapeuten werden labile, innerlich unsichere, instinktlose Menschen — die doch zumeist den Therapeuten aufsuchen — einfach ersticken oder überfremden. Der zu behandelnde Mensch ist dem Therapeuten auf Gedeih und Verderb ausgeliefert. Nimmt man die Tatsache ernst, daß jeder Mensch, also auch der Arzt — trotz gegenteiliger Auffassung mancher Therapeuten —, aus seinem Wesen heraus Metaphysiker ist, dann spürt man das Problem. Ein Verhältnis von Therapeut und Klient, das nicht in weltanschaulicher Übereinstimmung gründet, muß Folgen zeitigen, die vom Standpunkt verantwortungsbewußter Menschenbehandlung und -erziehung nie gebilligt werden können. Es soll nicht bestritten werden, daß sich mancher Therapeut aufrichtige Mühe geben mag, seinen Klienten den rechten Lebensweg, die rechte religiöse Einstellung und sittliche Auffassung finden zu lassen. Aber über seinen eigenen Schatten wird er nicht wegspringen können, d. h. er wird sich selbst mit seinen weltanschaulichen Überzeugungen und Wertungen nicht aus dem Prozeß der Heilung herausnehmen können. Seine Wertungen werden immer große, wenn nicht gar ausschlaggebende Bedeutung haben. Aus diesem Grunde wird man nie wünschen können, daß sich ein Katholik einem Freigeist zur Behandlung anvertraut. Mancher Katholik mag aus einer Behandlung „verändert" hervorgegangen sein, d. h. seinen Glauben verloren haben. Es soll nicht bestritten werden, daß auch einmal das

Gegenteil der Fall sein kann: daß jemand seinen Glauben wiederfindet, weil er ihn — gerade aus dem Gegensatz zum Therapeuten — in seiner Bedeutung für ihn erst voll erkannt hat.

Der Prozeß der Gesundung wird von Jung gelegentlich „Selbstwerdung" oder „Individuation" genannt. In manchen Kreisen erfreut sich dieses Wort großer Beliebtheit. Man vergißt dabei, daß es sich bei der Selbstwerdung um eine uralte pädagogische Selbstverständlichkeit handelt. Oder sollte Sokrates etwas anderes gewollt haben? Sollte die christliche Erziehung von alters her etwas anderes beabsichtigt haben, als den Menschen zu dem zu machen, was er sein kann und deshalb sein sollte? Der Raum reicht nicht aus, all die Scheinprobleme, von denen in tiefentherapeutischen Kreisen lang und breit die Rede ist, aufzuzählen: Probleme der Beziehung zwischen dem „Ich" und dem „Selbst", dem „Unbewußten" und dem „Ich" usf. Aber es war immer schon selbstverständlich, daß man aus dem Hinz keinen Kunz machen kann und umgekehrt. Darüber braucht es keine wissenschaftlichen Untersuchungen.

Wichtiger ist der Hinweis auf die für den Prozeß der „Selbstwerdung" erhobene Forderung nach völliger Aufgabe aller Bindungen und geistigen Voraussetzungen, um aus dem „Unbewußten" die Weisungen empfangen zu können, deren das Selbst zur Verwirklichung bedarf. Man spricht in diesem Zusammenhang davon, man „müsse den Stamm ins Feuer werfen", womit oft die radikale Auslieferung an die Deutungen des Therapeuten gekennzeichnet sein mag. Ist es notwendig, zu erklären, daß es sich bei dieser Forderung um eine unmoralische Handlungsweise handelt, um eine Voraussetzung, die der Christ niemals auf sich nehmen kann? Ganz abgesehen davon, daß es sich bei den Weisungen aus dem „Unbewußten" um höchst unsichere Konjunkturen oder Phantasien handelt — die Weisungen zur Lebensführung, die Sinnbestimmung des Lebens, die Auffindung des Grundes, auf dem man stehen kann, werden dem Christen nicht von fragwürdigen Träumen, vieldeutigen oder eindeutigen Interpretationen durch oft ungläubige, auf schwankem Grunde stehende Menschen gegeben, sondern sind in der Offenbarung enthalten, oder sie werden in vernünftigen Überlegungen auf Grund dieser Voraussetzungen erarbeitet. Wer aus dem Glauben zu leben sucht, wird gewiß auch des Rates anderer Menschen bedürfen, aber er wird den Sinn seines Lebens nie aus dem „Unbewußten" erraten brauchen! Man steht bei dieser Art Selbstwerdung vor einem rechten und schlechten „Paganismus", vor den Folgen einer entgotteten Welt, die in den Triebschichten des Menschen das Heilige sucht, einer entwurzelten Welt, die in der Hingabe an die rein menschlichen Werte, in der Übereinstimmung mit sich selbst den letzten Sinn des Daseins zu finden glaubt.

Tiefentherapie ist säkularisierte Seelsorge. Leider mag es heute auch manchen guten Christen geben, der seinen Weg zum Therapeuten nimmt, weil er beim Priester nicht die Aussprachemöglichkeit findet, die er benötigt. Der Priester ist vielfach überlastet, steht im Dienste der Gemeinschaft und hat oft keine Zeit, sich einzelnen seelisch leidenden Menschen zu widmen. Wie läßt sich unter diesen Umständen größeres Unheil verhindern? Wohl nur dadurch, daß man solche Menschen auf

Therapeuten hinweist, die weltanschaulich gefestigt sind und die Tiefentherapie selbständig und verantwortlich ausüben können, ohne sich irgendeinem psychoanalytischen System verschrieben zu haben. Es sollte überall die Möglichkeit gegeben sein, neurotische Menschen einem zuverlässigen therapeutisch geschulten Laien oder Priester zuführen zu können. Aber davon sind wir leider noch weit entfernt! Die Notwendigkeit sehen, bedeutet jedoch schon viel und läßt gegebenenfalls auch die Möglichkeit ergreifen, wenn sie sich bieten sollte.

Der Nürnberger Prozeß und die Moral

Von GUSTAV GUNDLACH S.J.

Es erscheint angebracht, dem folgenden Beitrag eine Vorbemerkung vorauszuschicken; denn er ist der Abdruck des deutschen Originals eines von mir am 9. November 1946 in der in Newyork erscheinenden Wochenschrift „America" veröffentlichten Aufsatzes. Dieser Aufsatz wurde damals in der Woche der Verkündigung des Urteils im ersten Nürnberger Prozeß von der Schriftleitung angefordert und dann in wortgetreuer, unverkürzter Form in Nr. 6 des 76. Jahrgangs der „America" gebracht. Zweifellos enthielt der Artikel für den amerikanischen Leser nicht durchweg Erfreuliches; seine damalige Veröffentlichung durch eine amerikanische Redaktion mag aber gerade deswegen für den deutschen Publizisten und Leser heute beispielhaft sein, wo es gilt, trotz allen berechtigten Beschwerden und bedenklichen Vorkommnissen nach einem ruhigen Urteil über derartige Prozesse zu streben.

Die damals durch den Umfang einer Wochenschrift gebotene Kürze verhinderte selbstverständlich, alle grundsätzlich durch den ersten Prozeß aufgeworfenen Fragen zu behandeln; trotzdem ist wohl das Wichtigste erörtert, wenn auch in knapper Form.

Nur ein Wort noch zur Gefährdung der Objektivität der Urteilsfindung. Die folgenden Ausführungen anerkennen diese Gefährdung; sie liegt in der Natur der Zusammensetzung des Tribunals. Deshalb ist auch im Aufsatz gesagt, weder die Zuziehung deutscher noch neutraler Richter habe jene Gefahr vermindern können. Wer die damalige innere Verfassung der deutschen Menschen und die ersten Erfahrungen beim Anlaufen der Entnazifizierungsverfahren bedenkt, wird so urteilen müssen. Wer vollends, wie der Verfasser, vom Ausland her beobachten mußte, wie nach dem Zusammenbruch der Hitlerherrschaft die öffentliche Meinung in den neutralen Ländern Deutschland geradezu den Krieg zu erklären schien, konnte auch hinsichtlich der Zuziehung neutraler Richter kaum anders urteilen. Die andere Gefährdung der Objektivität der Urteilsfindung ist erst in den nachfolgenden Prozessen mehr und mehr hervorgetreten. Sie liegt heute in der Reaktion eines neuen, verwerflichen Antisemitismus vor aller Augen. Unbegreiflich ist, wie man diese Gefährdung bei der Auswahl untersuchender und richterlicher Persönlichkeiten nicht beachtet und nicht vermieden hat. Noch unverständlicher ist, wie jüdische Kreise selbst das Angemessene strengster Zurückhaltung nicht erkannten. Wenn irgendwo, wäre gerade in diesem Fall bei jenen Kreisen ein gerütteltes Maß zur Zurückhaltung stimmender „Selbstkritik" am Platze gewesen, deren Fehlen allerdings schon vor hundert Jahren ein Staatsmann wie General von Radowitz bei seiner Stellungnahme zur Judenfrage fest-

stellen zu müssen glaubte. Schließlich haben gerade die folgenden Prozesse gezeigt, wie berechtigt die Forderung des Deutschen Episkopats nach einer Berufungsinstanz ist, gerade unter dem Gesichtspunkt der Verminderung der Gefährdung einer objektiven Urteilsfindung.

Trotz allem aber bleibt ein Argument gegen die Kriegsverbrecherprozesse im Lichte des folgenden Aufsatzes nicht haltbar und geradezu national und international bedenklich, ein Argument, das heute in manchen deutschen Juristenkreisen vertreten wird. Man sagt, daß der im 19. Jahrhundert entwickelte und auch in der Lehre vom Völkerrecht siegreiche europäisch-festländische Rechtspositivismus mit seiner klaren Trennung von Recht und Moral das „Verdienst" in Anspruch nehmen könne, ein zwischenstaatliches Geschehen wie den Krieg und die mit ihm zusammenhängenden Dinge aus dem Gebiet des Sittlichen, aus der Erörterung von „Schuld", „Verantwortung", „Wiedergutmachung" herausgehoben zu haben. Nie wäre es also auf dieser Grundlage zu „Kriegsverbrecherprozessen" mit den, übrigens von niemand geleugneten, bedauerlichen Begleiterscheinungen gekommen. Kurz, man sagt, es liege ein Rückfall in, wie man meinte, vergangene und an sich überwundene Vorstellungen vom „gerechten Krieg" vor, erleichtert durch das besondere Rechtsdenken der angelsächsischen Welt. Eine solche Argumentation muß nun grundsätzlich und auch wegen der geschichtlichen Erfahrung abgelehnt werden. Grundsätzlich, weil philosophisch zwar eine Unterscheidung von Recht und Moral, aber keine Trennung vorliegt; wegen der geschichtlichen Erfahrung, weil gerade die vom Liberalismus des letzten Jahrhunderts gepflegte „wertfreie" Auffassung gesellschaftlichen Lebens überhaupt und aller seiner Bereiche die Reaktion des Hitlerschen willkürlichen Werttotalitarismus hervorgerufen hat, besonders bei der Jugend. Den Krieg von solchen Anschauungen befreien, heißt nicht, ihn einem „wertfreien" Rechtsformalismus erneut ausliefern.

1. Begrenzung des Themas

Die sittliche Beurteilung des Prozesses von Nürnberg ist nicht leicht. Dies aus zwei Gründen. Erstens muß man den zu beurteilenden, sehr komplexen Gegenstand scharf umschreiben, und zweitens muß man ehrlich versuchen, sich selbst gegenüber Nürnberg von allen rein subjektiven Einflüssen zu lösen, die durch die Erinnerung an die Vergangenheit, durch das Erleben der Gegenwart und durch die Sorge um die Zukunft nur allzu reichlich ausgelöst werden. Daß der Prozeß ein sehr komplexes Geschehen ist, leuchtet ohne weiteres ein. Wenn nicht wenige Menschen den Prozeß einfach als einen „politischen" bezeichnen und damit abtun, so sind sie gewiß im Irrtum; aber daß er auch politischen Charakter hat, läßt sich nicht leugnen und ist mit der Eigenart der Richter, der Angeklagten und auch der Anklagepunkte gegeben. Daß ferner der Prozeß einen pädagogischen Einschlag hat, nämlich den Willen zum Frieden und den Abscheu vor dem Krieg bei den Völkern und vor allem bei den Regierenden stärken soll, liegt ebenfalls in der Natur des Nürnberger Ereignisses. Wenn man aber daraufhin die Ablehnung des Prozesses dadurch begründet, daß man seine pädagogische Wirkung be-

zweifelt und gar das Gegenteil vermutet, so macht man irrtümlich die pädagogische Seite zum Kern der Sache. Vielmehr liegt der sittlich zu beurteilende Tatbestand darin, daß der Nürnberger Prozeß vor allem Strafprozeß ist und, wie aus der Begründung der Urteile mit aller Deutlichkeit hervorgeht, auch nur ein solcher sein will. Es handelt sich für den Gerichtshof um die Feststellung und Bestrafung von Verbrechen. Dies allein ist der Kern der Sache, der vor dem sittlichen Urteil bestehen muß.

Schwieriger noch als die Herausstellung des Wesens des Nürnberger Prozesses ist die möglichst vollständige Lösung des Beurteilers von den oben erwähnten rein subjektiven Einflüssen. Niemand kann den Dingen des Lebens, erst recht nicht einem Ereignis wie dem von Nürnberg, mit derselben Kühle gegenüberstehen wie etwa mathematischen Sachverhalten. In diesem Sinne hat schon Aristoteles vor dem Einfluß der Leidenschaften auf unsere sittlichen Urteile gewarnt. Sympathien und Antipathien, vor allem nationaler und politischer Art, werden unversehens lebendig. Hinzu kommt, daß Nürnberg wohl ein in der Geschichte einzig dastehender Fall ist: nur mit Not bietet daher die gerichtliche Erfahrung Anhaltspunkte zur Klärung. Um so mehr aber macht sich die Vernebelung bemerkbar, die während der langen Dauer der Voruntersuchung und der Führung des Prozesses in die ihn umgebende seelische Atmosphäre eingebrochen ist. Nicht, daß jene lange Dauer unnütz gewesen wäre; sie ist, wie die abschließenden Akten des Prozesses zeigen, der gründlichen Klärung mannigfacher und verwickelter Zusammenhänge zugute gekommen. Aber sie hat auch die erwähnte Vernebelung mit sich gebracht. Es sind nämlich während derselben langen Zeitdauer — praktisch seit der bedingungslosen Übergabe der Besiegten — seitens Einzelner und seitens von Staaten so viele schreckliche Dinge und zweifellose Verbrechen an deutschen Menschen und deutschen Familien geschehen, daß in den Augen nicht weniger Zeitgenossen, Deutscher und Nichtdeutscher, der Nürnberger Internationale Gerichtshof Gefahr läuft, als bloßes Instrument der Rache, des nur einseitig angewandten Internationalen Rechts zu erscheinen. Es wird Sache des Geistes der Nürnberger Gerichtsbarkeit sein, zu zeigen, daß, so wenig wie die Führer des Nazismus die wirkliche oder vermeintliche Abwesenheit positiver, internationaler Rechtsnormen zur Straffreiheit persönlicher und staatlicher Verbrechen ausnützen konnten, auch „die anderen" nicht die bedingungslose Übergabe des deutschen Volkes als Schaffung eines — international gesehen — normenfreien Zustandes, als internationalen Freibrief für Verbrechen auslegen konnten und können. Papst Pius XII. wies darauf schon in seiner Weihnachtsansprache 1945 hin. Wie dem aber auch sei und sein wird: die sittliche Beurteilung des Nürnberger Prozesses ist davon im wesentlichen unabhängig. Der Beurteiler muß

also durch den trübenden Nebel hindurchstoßen und nur darauf sehen, ob in diesem Falle straffällige Verbrechen festgestellt und ob sie rechtens bestraft wurden.

2. Die Existenz verbrecherischer Handlungen

Der Nürnberger Gerichtshof hat anerkennenswerten Fleiß auf die sichere Feststellung verbrecherischer Handlungen und Unterlassungen verwandt. Mit Recht; denn sonst fehlte jede Möglichkeit, die Bestrafung zu begründen. Aber darüber hinaus haben wir keinen Aufschluß über die Grundlage der Strafrechtstheorie, der man gefolgt ist. Gewiß hatte das Gericht selbst keinen zwingenden Anlaß, sich darüber auszusprechene. Aber die sittliche Beurteilung kann nicht daran vorbeigehen. Was sind denn für das Nürnberger Gericht Verbrechen und Strafe? Ist das Verbrechen in seinem eigentlichen Wesen ein schädigendes Tun oder Lassen gegenüber den Interessen der menschlichen Gesellschaft und ist somit die Bestrafung im tiefsten Wesen ein von der Gesellschaft gesetzter Akt der Abwehr solcher Schädigungen und Schädlinge? Oder ist das Verbrechen in seinem tiefsten Wesen der Verstoß gegen die über den Menschen stehende absolute Sitten- und Rechtsordnung, die als solche nur die Ordnung Gottes sein kann, und ist somit die Bestrafung die wirksame Geltendmachung jener verletzten Ordnung, ihre Wiederherstellung, veranlaßt von jenen, die mit dem Verbrecher unter derselben verpflichtenden Ordnung stehen und vom Verbrechen Kenntnis haben?

Wenn nicht alle Nürnberger Richter der ersten Ansicht huldigen, so wird doch mindestens das sowjetrussische Mitglied des Tribunals aus Gründen bolschewistischer Orthodoxie ihr anhängen müssen und dabei noch unter dem höchsten, entscheidenden Kriterium „Interessen der Gesellschaft" die Lebensinteressen des Proletariats als eines gesellschaftlichen Kollektivismus verstehen müssen. Kann aber dann noch ein Angriffskrieg, den ein „proletarischer Staat" wegen proletarischer Lebensinteressen führt, als ein Verbrechen gebrandmarkt werden? Wenn also das Tribunal einstimmig den Hitlerschen Angriffskrieg als Verbrechen beurteilt haben sollte, und zwar, weil jeder Angriffskrieg ein solches sei, dann kann — immer unter Voraussetzung der ersten Strafrechtstheorie — für das Gericht die Begründung nicht in der Natur der Sache liegen, sondern nur in einer positiven Festsetzung des Internationalen Rechts. Darin liegt aber dann eine Schwäche der Prozedur in Nürnberg, weil das Gericht in dieser Hinsicht sich nur auf den Briand-Kellogg-Pakt berufen konnte und weil nach ziemlich verbreiteter Meinung der Juristen die Vertragschließenden bei solchen internationalen Abmachungen sich nicht als absolut gebunden betrachten, sondern nur unter Ausschluß ganz außergewöhnlicher Umstände.

Sollten aber alle Richter das höchste Kriterium „Interessen der Gesellschaft" unter Absehen von der marxistischen Ideologie in einem durchaus möglichen, gesunden und objektiven Sinne verstehen, dann ergibt sich aus anderen Erwägungen dieselbe Schwäche der Nürnberger Prozedur. Wenn nämlich das Gericht dem Angeklagten Frick die Tötung der Geisteskranken und Erbminderwertigen als Verbrechen anrechnet, könnte dieser sich darauf berufen, daß er lediglich einen Akt gesellschaftlicher Abwehr gegen Schädlinge gesetzt habe, dessen — allerdings äußerstes — Ausmaß durch die Interessen der Allgemeinheit, zumal unter Kriegsverhältnissen, sich rechtfertige. Die Befugnis zur Tötung wegen gesellschaftlicher Interessen setze eben grundsätzlich nicht „Schuld", sondern „Schädigung" voraus. Frick könnte sich dabei auf dieselbe, in der Strafrechtstheorie des Gerichts liegende Anschauung stützen. Folglich könnte sein Verbrechen nur in einem Verstoß gegen positive Normen des Internationalen Rechts bestehen, die nicht existieren. Die sittliche Beurteilung von Nürnberg braucht selbstverständlich nicht mit jener Theorie zu arbeiten. Sie ist philosophisch unhaltbar und bereitet dem Nürnberger Verfahren unnötig grundsätzliche Schwierigkeiten.

Nur die zweite Strafrechtstheorie ist haltbar. Sie gestattet außerdem, die verbrecherischen Dinge jeweils aus der Natur der Sache heraus als verbrecherisch festzustellen, also ohne unmittelbar auf „die Interessen der Gesellschaft" zurückgreifen zu müssen. Das Verbrechen ist wesentlich immer ein Widerspruch gegen die absolute, ewige Seinsordnung, ist seinswidrig und deshalb auch sittlich und rechtlich normwidrig. Freilich muß man dann auch sagen, daß ohne Bezug auf jene absolute Ordnung und ihren allein in Gott denkbaren Ursprung die Prozedur eines Internationalen Strafgerichts nicht ausreichend begründet ist. Das Rechtsbewußtsein unserer Zeit muß sich endgültig von der Säkularisierung des öffentlichen Lebens, vom Subjektivismus und Relativismus befreien. Nur so kann man den Worten der Nürnberger Richter, ihrem Sprechen von Verbrechen, Schuld und Strafe einen einheitlichen, wirklich überzeugenden Sinn und Klang abgewinnen und die Versuchung zur Skepsis überwinden, der gegenüber gerade die vielen, auch heute noch vom Internationalen Recht schutz- und sühnelos gelassenen Menschen und Völker so empfindlich sind. Dann wäre Nürnberg ein glücklicher Vorstoß zur Rechtseinheit der Menschheit. Wenn nicht, dann ist auch die in Nürnberg gezeigte Einheit schließlich nur eine vom gemeinsamen Gegner erzwungene, daher äußerlich und zerbrechlich.

Welcher Art aber auch immer die leitenden Gesichtspunkte des Gerichts bei der Feststellung von Verbrechen gewesen sein mögen, die sittliche Beurteilung kommt von ihrer eben dargelegten strafrechtlichen

Grundlage her zu denselben Ergebnissen. Der gebotenen Kürze wegen können wir dies nur bei einigen Anklagepunkten anmerken.

1. Der Tatbestand, den das Gericht als verbrecherischen Angriffskrieg verurteilt, muß auch nach der katholischen Moral als „ungerechter Krieg" bezeichnet werden. Dies gilt auch dann, wenn jemand — entgegenkommender als die Nürnberger Prozeßführung — den Nazis Gehör schenken und sogar einräumen würde, Hitler habe lediglich vom Ausland unbefriedigte Rechtsansprüche Deutschlands durch kriegerische Gewalt zur Erfüllung bringen wollen. Zum näheren Beleg dieses und auch des folgenden Urteils der katholischen Moral müssen wir auf den leider in jungen Jahren als Häftling in Dachau umgekommenen holländischen Völkerrechtslehrer Robert Regout S. J. verweisen, nämlich auf sein vier Jahre vor dem Krieg erschienenes Buch „La doctrine de la guerre juste, de Saint Augustin à nos jours, d'après les théologiens et les canonistes catholiques" (Paris 1935, Pedone).

2. Der unter Anklage gestellte Tatbestand ist nach dem Gericht ein „Verbrechen gegen den Frieden". Völlig übereinstimmend damit ist nach der Moral der „ungerechte Krieg" nicht nur eine Ungerechtigkeit gegenüber dem Angegriffenen, sondern auch gegenüber der ganzen menschlichen Gesellschaft. Denn Verpflichtung und Recht des einzelnen Staates, sein eigenes Gemeinwohl (bonum commune) zu verwirklichen, sind innerlich untrennbar verknüpft mit der Verpflichtung, Wohlfahrt und Sicherheit der Menschheit nach Maßgabe der objektiven Ordnung menschlicher Güter zu wahren.

3. Die vom Gericht als „Kriegsverbrechen" und „Verbrechen gegen die Menschlichkeit" bezeichneten Sachverhalte sind im allgemeinen auch von der Moral als unsittliche und rechtswidrige Handlungen oder Unterlassungen zu beurteilen, ohne daß wir uns für einzelne Fälle hier festlegen können. Wesentlich handelt es sich immer um direkte oder unzureichend begründbare indirekte Einbrüche der öffentlichen Gewalt in die unantastbaren Persönlichkeitsrechte des Menschen. Weder im Krieg noch im Frieden können wirkliche oder vermeintliche Staatsnotwendigkeiten für solche Dinge eine Rechtfertigung schaffen. Leider hat sich das Gericht nicht klar zu diesem von Pius XI. und vor allem von Pius XII. so sehr eingeschärften Grundsatz der Moral bekannt. Recht schwach wirken demgegenüber im Nürnberger Urteil die ab und zu festgestellten Verurteilungen bestimmter Dinge durch positive internationale Abmachungen wie die Haager Konvention. Außerdem ist die unsittliche Übersteigerung der Befugnisse der öffentlichen Gewalt nicht nur Hitlerschen Geistes und ebensowenig ihre traurige Frucht, nämlich der „totale Krieg" und seine verheerende Begleiterscheinung, daß die Begriffe des Kombattanten und Nichtkombattanten verschwimmen. Auch das Gericht hat sich z. B. gehütet, uns zu sagen, nach welchen Merk-

malen Verbrechen im Luftkrieg festgestellt werden; es macht nur einige klare Fälle namhaft. In dieser, formell vom Gericht vertretbaren Zurückhaltung verbirgt sich die sittliche und rechtliche Verlegenheit vor der Tatsache des „totalen Krieges", die — wenigstens in der Luft — beiderseitig war.

3. Straffälligkeit und Rechtmäßigkeit der Bestrafung

Wiewohl das Verbrechen nach der Moral nicht deshalb Verbrechen ist, weil die Interessen der Gesellschaft geschädigt werden, so ist es anders bei seiner Straffälligkeit, nämlich, ob es von einer irdischen Instanz mit einer Strafe zu belegen ist. Hier entscheidet die Rücksicht auf das Gemeinwohl, und so muß auch die Moral im Nürnberger Fall die Straffälligkeit bejahen. Das vom Gericht bewiesene ungewöhnliche Ausmaß der Verbrechen und die bei ihnen meistens angewandte systematische Gewalttätigkeit fordern eine Bestrafung, wenn nicht das allgemeine Rechtsbewußtsein schweren Schaden leiden soll, ganz abgesehen von anderen Rücksichten des Gemeinwohls. Gewiß leidet unser Rechtsbewußtsein auch dann, wenn Verbrechen ähnlicher Art ungesühnt bleiben sollten, weil sich kein offizieller Ankläger und Richter findet. Aber deshalb Verbrecher, die man hat, laufen lassen, hieße die menschliche Rechtspflege — immer ein unvollkommenes Ding — nach Art eines Kompensationsgeschäftes auffassen und somit nicht nur unvollkommen lassen, sondern entsittlichen.

Die Rechtmäßigkeit der Bestrafung bezieht sich auf das Vorhandensein gültiger Normen und auf die Zuständigkeit des Gerichts, sowohl als solchen wie auch hinsichtlich der zu bestrafenden Subjekte. Wenn in unserem Falle jemand rechtspositivistisch die unbedingte Notwendigkeit positiver Bestimmungen behauptet, so stehen wir vor folgender Lage: auf der einen Seite die sichere Feststellung von Verbrechen und ihre unumgängliche Straffälligkeit, auf der anderen Seite das unbedingte Unvermögen der Gesellschaft zur Prozedur mangels positiver internationaler Normen. Hinzu kommt, daß gerade die Verbrecher durch ihre Völkerbundspolitik den Normmangel mitverursachten. Eine solche Lage ist widersinnig und bedeutet die Selbstwiderlegung des Rechtspositivismus. Der notwendige Ausbau des positiven Rechts ist die Technik eines gesicherten Rechtslebens, aber ist gerade deshalb auch nicht entscheidend für das Bestehen von Recht. Entscheidend ist, daß das Recht mit der Gesellschaft lebt, nicht irrational und willkürlich, sondern indem die vernünftige Formkraft naturrechtlicher Grundsätze aus der fließenden Wirklichkeit gültige Normen jeweils erhebt. Schon im Vorhergehenden machten wir von jenen Grundsätzen Gebrauch; es bleibt nur noch zu sagen, auch gegenüber katholischen Rechtspositivisten, daß naturrechtliche Grundsätze nicht nur der Moral angehören, sondern auch Recht sind. Darum kann und darf die oben erwähnte,

unsinnige Situation nie entstehen. Regout meint dasselbe, wenn er feststellt, daß der Satz „keine straffällige Tat ohne positives Gesetz" nicht unbedingt gilt. Er meint auch dasselbe, wenn er im Einklang mit der überlieferten Lehre der katholischen Moral den Satz, daß dem Sieger das Recht der Bestrafung des ungerecht Kriegführenden zustehe, für „grundsätzlich völlig richtig" erklärt. Gemeint ist natürlich nicht der Sieger als „Partei", sondern als der durch die Umstände bezeichnete Vertreter der Interessen der Allgemeinheit. In unserem Fall ist auch die Gefährdung der Objektivität in Kauf zu nehmen; sie war weder durch Einsatz der UNO noch durch Beiziehung neutraler oder gar deutscher Richter wesentlich zu verringern.

Dämonie und Humanismus

Zu Thomas Manns Doktor Faustus

Von EVA MARIA LÜDERS

„Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde" — ist zugleich ein Versuch: das deutsche Schicksal und seine geistesgeschichtlichen Voraussetzungen zu durchleuchten und mythisch zu verdichten. Mit sicherem künstlerischem Griff und tiefer und umfassender wissenschaftlicher Einsicht, die einander gegenseitig ergänzen, spannt Thomas Mann die für unsere gegenwärtige deutsche Lage entscheidenden Zeit- und Kulturräume in seine Darstellung ein.

Die äußere Handlung liegt in den ersten Jahrzehnten unseres Jahrhunderts, so daß wir in der Jugendgeschichte der beiden Freunde noch die gesicherte, von optimistischem Fortschrittsglauben erfüllte Atmosphäre der „Gründerzeit" verspüren können. Ihre ruhige und glänzende Oberfläche wird aber wieder und wieder aufgerissen und läßt uns in dunkle, dämonisch bewegte Tiefen blicken — in die letzten 400 Jahre unserer Geschichte, die den Grund und das innere Triebwerk auch dieser selbstgenügsamen Epoche bilden und ihren Bestand gefährden. Zumal das ausgehende Mittelalter und die Zeit der Reformationswirren werden als die Quellströme unserer Neuzeit in die Jugendgeschichte einbezogen: Die Bauwerke und geistesgestörten Sonderlinge der alten mitteldeutschen Stadt, der Aberglaube ihrer sonst so aufgeklärten Bewohner, Alchimie und Anekdoten aus der „Hexenzeit" — das alles macht die Reformationszeit zu einem lebendigen Bestandteil der geschilderten Gegenwart.

Es ist von besonderer Bedeutung, daß Thomas Mann den mitteldeutschen Raum, das Herzland der Reformation, zum Ausgangsort für seine Darstellung des mythisch verdichteten deutschen Schicksals nimmt; denn für die geistige Entwicklung und für das Künstlerschicksal Adrians wie für die deutsche Neuzeit ist die Reformation, das Gedankengut und die Geistesart Luthers, mittelbar oder unmittelbar bestimmend.

Darüber hinaus stellt der Reformationsgeist eine Durchbruchsstelle gleichsam archaischer Geistformationen dar, die das Mittelalter bereits überwunden hatte. Die alttestamentlichen Ströme des Christentums und die Urgründe der germanischen Volksseele gelangen durch Luther zu unmittelbarer geschichtlicher Wirksamkeit in der Neuzeit. Mann vergleicht die Reformation mit einer Brücke, „die nicht nur aus scholastischen Zeiten herüber in unsere Welt freien Denkens, sondern ebensowohl auch zurück ins Mittelalter führt — und zwar vielleicht tiefer zurück als eine von der Kirchenspaltung unberührt gebliebene christkatholische Überlieferung heiterer Bildungsliebe“ (S. 14 der Stockholmer Ausgabe von 1947).

So wird die deutsche Vergangenheit bis in ihre letzten, im Dunklen verlaufenden Wurzelfasern verfolgt und einbezogen in die Darstellung der Gründerzeit, den ersten Ausbruch verborgener Dämonien im Weltkrieg von 1914 und in die problematische Genesungszeit danach, deren geschilderte Einzelschicksale von einer großen inneren Ratlosigkeit zeugen. Zugleich aber weist sie in eine dämonisch verzerrte Zukunft hinein, welche die geschilderten Ereignisse als eine Art Rahmen umgibt, zudem aber auch das eigentliche Ziel dieser geschichtlichen Analyse bildet. Immer wieder nämlich unterbricht der Schreiber sich selbst und blickt in die ihn umgebende Zeit des letzten Weltkriegs hinaus, dessen ungeheure Erschütterungen und Sprengungen des Gewohnten auch seine Zurückgezogenheit beunruhigen. Mit erstaunlicher Einfühlung findet sich hier der Emigrant in die Rolle des alternden Studienrats hinein, der aus Protest gegen das politische Regime und seine Gewissensvergewaltigungen sich aus der Berufsarbeit zurückgezogen hat und mit ohnmächtiger Sorge das hereinbrechende Verhängnis betrachtet. Die wachsende Gefahr der Luftangriffe, die furchtbaren Ereignisse des Ostfeldzuges, die innerpolitischen Terrormaßnahmen werfen ihre Schatten über seine Arbeit und rufen die Aufmerksamkeit des Lesers wach, der in den geschilderten allgemeinen und persönlichen Verhältnissen die Keime des jüngsten Unheils wahrnehmen soll.

Das innere Triebwerk dieses Verhängnisses liegt — wie das Werk in Handlung und Reflexion überall zu verstehen gibt — in einer der Geschichte des deutschen Geistes immanenten Dämonie, dort, wo die Bestrebungen eines gesunden Humanismus nach Harmonie, Begrenzung, sinnenhafter Formung des Endlichen untergraben und gesprengt werden durch einen Willen zum Maßlosen, der die natürlichen und vernünftigen Grenzen des Menschlichen verlassen hat. Der Mensch ist daher immer zur Abwehr dieser Dämonie durch seine „humanen“ Kräfte aufgerufen. Ein solcher „Humanismus“ ist an keine besonderen kulturellen Strömungen gebunden, etwa an die neuzeitlichen Bestrebungen in der Renaissance und im 18. Jahrhundert; er ist vielmehr ein Bestandteil der menschlichen Natur selbst, der nur kultiviert zu werden braucht. So sagt

der Dozent Schleppfuß in seinem religionspsychologischen Kolleg über die Freiheit (S. 161), „.... daß Humanität keine Erfindung des freien Geistes sei, daß nicht ihm nur diese Idee zugehöre, daß es sie immer gegeben habe..."

Im Gegensatz zu den modernen Vorurteilen, die erst zu Beginn der Neuzeit die „Wiedergeburt des Menschen in seine natürlichen Rechte" feiern und das Mittelalter als humanitäts- und kulturfeindlich ablehnen, sieht Mann gerade in den großen mittelalterlichen Ordnungen, denen nach seiner Auffassung der Mensch als Mittelpunkt und Maß gilt, einen viel reineren Humanismus. Dessen neuzeitlichen Ausprägungen hingegen steht er mit ziemlicher Skepsis gegenüber, zumal wenn sich ihnen der ins Grenzenlose strebende naturwissenschaftliche Geist verbindet. So kann Adrian seinem Freund, der einen Widerwillen gegen hohe astronomische Zahlen empfindet und seine Berichte von Tiefsee- und Stratosphärenexpeditionen mit großer Zurückhaltung anhört, den Vorwurf machen, daß sein Humanismus wissenschaftsfeindlich sei und er selbst eigentlich ins Mittelalter gehöre. „Das Mittelalter war geozentrisch und anthropozentrisch", lauten Leverkühns Worte auf S. 421: „Die Kirche, in der es überlebte, hat sich gegen die astronomischen Erkenntnisse im humanistischen Geist zur Wehr gesetzt, hat sie verteufelt und verboten zur Ehre des Menschen, hat auf Unwissenheit bestanden aus Humanität."

Von dieser ungewöhnlichen Auffassung des mittelalterlichen Geistes aus, die in mancher Hinsicht der Wahrheit vielleicht näher kommt als die meisten populären Vorurteile, wird Manns Haltung der Neuzeit gegenüber verständlich. Hier sieht er diese Humanität überall verletzt, den Menschen aus dem ihm angemessenen Lebenskreis herausgetrieben — ins Periphere und Maßlose — und eine ursprünglich harmonische Kultureinheit in auseinanderklaffende Einzelgebiete aufgelöst. Die Problematik dieser Neuzeit gewinnt in Adrian Leverkühn persönliches Leben: Sein Leiden an der zerstörten Kultureinheit, vor allem an der Trennung von Religion und Kunst, wie sein Ringen mit dieser tiefsten Not alles neuzeitlichen Künstlertums stellt die stärkste Verdichtung des modernen Schicksals und damit den Hauptgegenstand des Buches dar.

Es ist kein Zufall, daß dieses von neuzeitlicher Problematik zerrissene Leben als aus einer protestantischen Familie und Erziehung hervorgehend geschildert wird, und daß es somit den wahlverwandten Eindrücken des Reformationslandes viel offener ist. Der erzählende Freund hingegen, dessen oftmals fast pedantischer Humanismus wie eine Folie zu dem Künstlerschicksal steht, geht aus dem Katholizismus hervor, und seine Zurückhaltung dieser Umwelt gegenüber, zumal vor dem Monströsen und Zerstörerischen in ihr, entspricht der Überlieferung seiner Konfession und seiner patrizischen Familie. Diese bekenntnismäßigen Unterschiede haben keine unmittelbare Bedeutung für die Freunde, wie denn überhaupt das Religiöse in dem Roman stets nur im Filter allge-

meiner kultureller und menschlicher Fragen erscheint. Dennoch sind sie entscheidend für den Gang der Handlung, der nur aus religionsgeschichtlichen Zusammenhängen zu verstehen ist. Adrian Leverkühns Leben und Schicksal erwächst aus der Atmosphäre des Reformationszeitalters, die wir im elterlichen Hause, in den alchimistischen Experimenten des Vaters und seinen dunklen Bemühungen um das Naturgeheimnis verdichtet finden. Auch seine Berichte über Tiefsee- und Stratosphärenforschung später sind in eine solche magische Aura gekleidet, die sein Leben immerdar umgibt. Gerade in den wichtigsten Augenblicken stellt sich stets eine Rückverbindung zu dieser Welt her: ob er nun in den Gesprächen, besonders auffällig in den Erörterungen über Liebe und Ehe, mit geheimnisvoller Sicherheit auf die theologischen Ansichten der Reformatoren zusteuert und in ihrer Geistesrichtung weiterschreitet; oder ob er sich an den beiden exponiertesten Punkten der Handlung, in seinem Briefbericht über die Begegnung mit der „haetera esmeralda" und bei seinem Abschiedsgespräch der Sprache der Reformationszeit bedient; oder ob er gar im Alter seinen Sitz in eine ländliche Zurückgezogenheit verlegt, die erschreckende Ähnlichkeit mit dem väterlichen Hofe hat. Der reformatorische Geist, der das Schicksal der Neuzeit bestimmt hat, läßt ihn niemals los.

Bereits in den Gesprächen der Gymnasiastenzeit setzt Adrian sich leidenschaftlich mit jener Trennung der Kunst von der Religion auseinander, mit ihrer Verselbständigung aus dem liturgischen Ganzen, die zuletzt durch den Reformationsgeist bedingt ist und ein Problem der protestantischen Jahrhunderte bleibt. Das Erlebnis Beethovens führt ihn zu der für sein Leben entscheidenden Überzeugung, daß die sog. Befreiung der Kunst, „... ihre Erhöhung ins Einsam-Persönliche und Kulturell-Selbstzweckhafte sie mit einer bezuglosen Feierlichkeit, einem absoluten Ernst, einem Leidenspathos belastet habe" (S. 95). Er ahnt die ungeheuren seelischen Spannungen, unter denen Beethovens Kunstwerke entstanden sind. Und entgegen den gewohnten „fortschrittlichen" Ansichten lehnt er sich gegen diese „Befreiung" auf und fordert die Einordnung der Kunst in eine religiöse Welt — ein Gedanke, der seinen Entschluß zum Theologiestudium herbeiführt, durch das er seinen von frühester Kindheit allem Unterricht hochmütig voraneilenden Geist — wie Mann es ausdrückt — demütigen will.

Aber eben mit den Grundsätzen der reformatorischen Theologie ist ja die Sprengung der alten Kultureinheit selbst gesetzt und wirkt in den protestantischen Jahrhunderten fort, selbst durch die Hochblüte ihrer Kirchenmusik im 17. Jahrhundert hindurch. Anläßlich der theologischen Studien Leverkühns gibt Mann einen Einblick in die innere Problematik des Protestantismus, an der die abendländische Neuzeit leidet. Der Ursprung des Protestantismus aus dem Geiste des Subjektivismus, der aufgewühlten und versprengten Einzelseele, bleibt auch das „Prinzip" sei-

ner Fortentwicklung. „Was aber damals im Schoße der Weltkirche sich ereignete, der Aufstand subjektiver Willkür nämlich gegen die objektive Bildung, das sollte sich hundert und einige Jahre später innerhalb des Protestantismus selbst wiederholen: als Revolution der frommen Gefühle und der inneren himmlischen Freude gegen eine versteinte Orthodoxie." Aus diesem Geist der Spaltung und Entgegensetzung der natürlicherweise vereinten menschlichen Vermögen und Kulturbereiche erwächst für Mann die Frage: ob die Reformation tatsächlich als eine Lebensrettung zu begrüßen sei, „. . . . ob nicht die Reformatoren eher als rückfällige Typen und Sendlinge des Unglücks zu betrachten sind . . ." (S. 140). Denn der mit den Idealen des Humanismus messende Schreiber vermag schon hier, in den Anfängen der Neuzeit, in den Verstößen des Reformationsgeistes gegen die menschlich-vernünftigen Normen die Keime unseres jetzigen deutschen Verhängnisses zu erkennen.

Weiterhin sind auch der Pietismus und die liberale Theologie, Komplementärerscheinungen innerhalb des in reines Gefühl und absolutes Denken gespaltenen neuzeitlichen Bewußtseins, vom protestantischen Verhängnis begleitet, das immer mehr zur Auflösung des Religiösen und seiner konkreten Ordnungsmächte und damit zur Verselbständigung, Absolutsetzung und Zerspaltung der Kultur führt. Er bezeichnet die liberale Theologie als „. . . eine hybride Halb- und Halbheit von Wissenschaft und Offenbarungsglauben, die auf dem Wege zur Selbstaufgabe liegt . . ." (S. 142). Die durch den Reformationsgeist geschaffene kulturelle Struktur der Neuzeit mußte schließlich zur Auflösung des Glaubens selbst führen. Denn auch die „kulturfreundlichen", also der ursprünglich pessimistischen Haltung der Reformatoren entgegengesetzten Bestrebungen des Protestantismus haben die verlorene Einheit nicht wiederherstellen können, sondern vielmehr noch den Verfall bestärkt. „Kulturbejahend und willig zur Anpassung an die Ideale der bürgerlichen Gesellschaft, wie sie ist", heißt es S. 143 von dieser liberalen Theologie, „setzt sie das Religiöse zur Funktion der menschlichen Humanität herab und verwässert das Ekstatische und Paradoxe, das dem religiösen Genius wesentlich ist, zu einer ethischen Fortschrittlichkeit. Das Religiöse geht im bloß Ethischen nicht auf, und so kommt es, daß der wissenschaftliche und der eigentlich theologische Gedanke sich scheiden." Die tiefe Tragik und die Dämonie, die auf dem Grunde dieser Vorgänge liegt, kommt vollends zum Ausbruch in den jüngsten Bestrebungen, die den Geist des Irrationalismus wieder in die Theologie einführen wollen durch die „Infiltration des theologischen Denkens durch irrationale Strömungen der Philosophie, in deren Bereich ja längst das Untheoretische, das Vitale, der Wille oder Trieb, kurz ebenfalls das Dämonische zum Hauptthema der Theorie geworden war". Diese Bestrebungen im Neu-Thomismus, in der Neu-Scholastik sind dem Humanisten unheimlich, „denn die Theo-

logie, in Verbindung gebracht mit dem Geist der Lebensphilosophie, dem Irrationalismus, läuft ihrer Natur nach Gefahr, zur Dämonologie zu werden" (S. 144).

Diese geistesgeschichtlichen Zusammenhänge läßt Mann um seinen Helden sichtbar werden und diesen so als Erben und Vollzieher des neuzeitlichen Verhängnisses erscheinen, als Sinnbild des Deutschen unserer Zeit, wie er ihn sieht. Adrians jugendliches Bestreben, seine Kunst einem göttlichen Kosmos einzuordnen, scheitert notwendig an der Stromrichtung unserer Kultur. Es bleibt ihm nichts anderes übrig — wie er seinen Freunden später vor seinem Tode bekennt —, als sich dem Teufel zu verbinden und aus dieser Gemeinschaft seiner Kunst die ersehnte Kraft und Größe zufließen zu lassen — die einzige Möglichkeit, die dem modernen Künstler bleibt. Es geht hier also um jene Steigerung der Kunst ins Einsam-Geniale, ins Übermenschlich-Autonome, die seit dem 18. Jahrhundert immer entschiedener zum Ideal erhoben worden ist, seit jener Zeit also, da der „Faust" durch Goethe zum Mythos des Deutschen und zur Menschheitsdichtung wurde.

Es ist ein großartiges Werk der vereinten künstlerischen Intuition und wissenschaftlichen Einsicht Thomas Manns, wenn er diesen Durchbruch der übersteigerten und eigenmächtigen künstlerischen Schaffenskraft zum mythischen Bild des Teufelspakts verdichtet und Adrian Leverkühn sich mit auffälligen Parallelen im Doktor Faustus des Volksbuches wiederfinden läßt. Seine Hinwendung zu der neuen, absoluten Auffassung der Kunst ist zudem verbunden mit jenem ersten Durchbruch des Vitalen und Triebhaft-Dunklen, den die Berührung der „haetera esmeralda" herbeiführt und der die gefährliche Ansteckung im Gefolge hat, die Ursache der langsamen Verdunklung seines Geistes und seines Todes. Die Mächte des Dämonischen haben sich um sein Künstlertum zusammengezogen, als es die „humanen" Grenzen verlassen mußte.

Dieser Handlungsverlauf wirft nachträglich ein Licht auf die einleitende Bemerkung, die Mann über „das Geniale" macht und mit der er im Grunde sein Urteil spricht über die moderne Kunst, die seit dem 18. Jahrhundert allein noch das Genie als Gesetzgeber anerkennt: „Und doch ist nicht zu leugnen . . ., daß an dieser strahlenden Sphäre das Dämonische und Widervernünftige einen beunruhigenden Anteil hat, daß immer eine leises Grauen erweckende Verbindung besteht zwischen ihr und dem unteren Reich, und daß eben darum die versichernden Epitheta, die ich ihr beizulegen versuchte, ‚edel', ‚human-gesund' und ‚harmonisch', nicht recht darauf passen wollen, — selbst dann nicht — mit einer Art schmerzlichen Entschlusses stelle ich diesen Unterschied auf — selbst dann nicht, wenn es sich um lauteres und genuines, von Gott geschenktes oder auch verhängtes Genie handelt und nicht um ein akquiriertes und verderbliches, um den sünd- und krankhaften Bund natürlicher Gaben, die Ausübung eines gräßlichen Kaufvertrages" (S. 11).

Diese Einsicht ist im Grunde das Letzte, das der Roman vermittelt: die erschreckende Klarheit über die Situation der modernen Kunst und in ihrem Spiegel unseres Lebens überhaupt. Alles aber, was der scharfblickende Humanist diesem Verhängnis entgegenzusetzen hat, ist „ein menschliches Verständnis", wie es die Frau Schweigestill beim Tode des Unglücklichen ausspricht. Der aufgeklärte, ein wenig pedantische Humanismus, dessen Maske sich Mann so vollkommen angepaßt hat, vermag keine Gegenkräfte ins Feld zu führen; er steht in bedauernder Hilflosigkeit neben dem Schicksal des Freundes und des Vaterlandes.

Sicherlich hat das Kunstwerk damit seine Aufgabe erfüllt, in der Gestaltung und Erhellung so großer Zusammenhänge das Verhängnis unserer Zeit gleichsam mythisch zu verdichten. Aber die brennende Problematik des Werks muß den Leser über die „humane" Lösung hinaustreiben, deren Scheinhaftigkeit im Laufe der Handlung immer mehr offenbar wird; ist sie doch ein Ergebnis der gleichen neuzeitlichen Entwicklung, der Säkularisation des einstigen göttlichen Kosmos, der auch das unselige Genie entstammt. Und die klare Sicht, die das Buch über die Zusammenhänge unseres Schicksals mit dem Reformationszeitalter, über die verworrenen Pfade der abendländischen Neuzeit vermittelt, wird diesem Weiterdenken einen starken Antrieb geben, wie er im Bereich des Menschlichen nur von großen geistigen Gestaltungen ausgeht.

Die Struktur des Weltalls

Von GERHARD MICZAIKA

Das physikalische Weltall, das Gegenstand unserer Forschung ist, fordert die Diskussion von drei Problemkreisen: Materie, Raum und Zeit. Streng genommen teilen sich in diese Aufgabe zwei Gruppen von Forschern: Auf der einen Seite die Physiker unter Mithilfe der Chemiker, Geologen und Mineralogen, auf der anderen die Astronomen.

Wir wollen das an der Materie erläutern und denken uns dazu die materiellen Dinge der Welt der Größe nach in einer Reihe angeordnet. Am Anfang stehen die kleinsten: die Elektronen, Positronen, Protonen, Neutronen und Atome; es folgen Moleküle und größere Verbände wie Steine, Felsen und Berge, schließlich Körper wie die Erde, die Planeten, die Sonne, und am Ende Riesenverbände wie die Sternhaufen, das Milchstraßensystem, die Spiralnebel, die extragalaktischen Nebelhaufen, also das Universum schlechthin.

Die Erforschung der Probleme am Anfang dieser Reihe betreiben die Physiker; von den Elektronen bis zu den Molekülen etwa erstreckt sich ihr Tätigkeitsfeld. Um die anschließenden Fragenkreise bemühen sich

die Chemiker, Mineralogen und Geologen. Mit der Erde selbst beschäftigen sich aber auch bereits die Astronomen, deren Forschungsbereich sich von hier über die Sterne und die Spiralnebel unbeschränkt ausdehnt.

Eigenartigerweise haben gerade die beiden Enden unserer Reihe etwa gleichzeitig die stärkste Beachtung auf sich gelenkt. Die Physiker sind heute besonders an der Erforschung der kleinsten Teilchen, der Elektronen und Atomkernbestandteile interessiert, die Astronomen an der Lösung der Rätsel der gewaltigen Spiralnebel und der Erfüllung des Raumes mit ihnen. Auf beiden Seiten werden große technische Mittel eingesetzt, um die Geheimnisse, die die Materie bietet, zu lösen. Die mit Spannungen von einigen Hundert Millionen Volt betriebenen Zyklotrone und Betatrone der Kernphysiker und die 2,5 m und 5 m Öffnung besitzenden Spiegelteleskope der Astronomen sind mächtige Geräte, die nur diesem einen Zweck dienen.

Alle Materie im Weltall besteht letzten Endes aus den Partikeln, die wir an den Anfang unserer Reihe gestellt haben. Elektronen, Protonen und Neutronen treten zu Atomen zusammen. Atome bilden Moleküle, Moleküle Steine, Felsen und Planeten. Planeten kreisen um Sonnen und Sonnen sind die sichtbaren Bausteine des Weltalls im großen. All die Sterne, die wir am Himmel erblicken, sind nur ein Bruchteil der um ein Vielfaches größeren Zahl, die das Milchstraßensystem bilden. Dies ist der Name für den Spiralnebel, dem wir angehören. Es ist eine flache, linsenförmige Ansammlung von rund 10^{11} Sonnen. Blicken wir in der Ebene der größten Ausdehnung des Systems in den Raum hinaus, so bemerken wir ein leuchtendes Band auf der Himmelssphäre, hervorgerufen durch die Projektion der mit Sternen in dieser Ebene am weitesten hinaus erfüllten Linse. Wir selbst befinden uns etwas exzentrisch zum sternreichen Systemzentrum. Daher rührt die bekannte asymmetrische Verteilung des Lichtes im Verlauf des Milchstraßenbandes her. Sein Mittelpunkt liegt in Richtung auf die Gegend des Sternbildes Sagittarius. Er ist zugleich eine Gegend starker Massenkonzentration. Dort finden sich auch die lichtstärksten Milchstraßenwolken. Von hier nehmen Sternzahl und Lichtintensität der Milchstraße nach beiden Seiten zu ab, bis sie in der gegenüberliegenden Richtung, im Orion, ihre kleinsten Werte erreichen.

Die Struktur im einzelnen wird damit keineswegs beschrieben. Die wahre Sternverteilung im Raum, die durch zahlreiche diskrete Sternwolken und Sternleeren bestimmt ist, verlangt nach viel genaueren Angaben, mit deren äußerst mühevoller Erarbeitung die Stellarstatistik eben beschäftigt ist. Sehr hinderlich erweisen sich dabei Staub und Gas, die sich zwischen den Sternen befinden. Diese interstellare Materie bewirkt eine Schwächung des Sternlichtes und eine Verfälschung der Messungen von Sternentfernungen, wenn diese auf die Helligkeit der Sterne

gegründet werden. Erschwerend kommt hinzu, daß sie nicht gleichmäßig, sondern in ziemlich komplizierter Weise im Raum verteilt zu sein scheint. Ihre gasförmige Komponente ist vielleicht einigermaßen regelmäßig im Raum vorhanden. Der staubförmige Anteil scheint sich dagegen mehr in die Nähe der Milchstraßenebene zu konzentrieren, so daß besonders das Licht der Sterne, die in dieser Ebene stehen, infolge seines langen Weges absorbiert wird. Trotz ihrer großen Verdünnung — in einem Volumen von der Größe des Erdballs findet sich fein verteilt etwa 1 Gramm — dürfte ihre Gesamtmasse von der gleichen Größenordnung sein wie diejenige, die in den Sternen konzentriert ist. Die lichtschwächende Wirkung besonders dichter Wolken wird in den vielen verdunkelten Milchstraßengebieten bereits für den oberflächlichen Betrachter sichtbar. Aber auch die hellen, sternreichen Gebiete sind nicht völlig frei von ihrem Einfluß.

Das Milchstraßensystem ist nicht das einzige Sternsystem seiner Art. Es gibt noch zahllose andere, an 100 Millionen sind heute schon bekannt. Die nächsten erscheinen als ausgedehnte und helle Objekte, während die fernsten sich auf den Aufnahmen als kleine schwachleuchtende Flecke zu erkennen geben oder schließlich sogar sternförmig werden. Von den am weitesten entfernten braucht das Licht gegen 500 Millionen Jahre, um zur Erde zu gelangen. Insgesamt ist also mit Riesenteleskopen, denen ihre Erforschung vorbehalten ist, ein kugelförmiger Raum von rund 1000 Millionen Lichtjahren Durchmesser erfaßbar. Die endgültige Aufklärung ihrer Natur blieb unserer Zeit vorbehalten, obwohl sie schon seit längerem bekannt sind. Herschel hielt sie bereits für isolierte Sternansammlungen und Kant glaubte ähnliches.

Es trifft nicht völlig den wahren Sachverhalt, von isolierten Systemen zu sprechen, ein Teil von ihnen tritt nämlich wieder zu ausgedehnten Haufen zusammen, die unter Umständen mehr als 1000 Mitglieder umfassen. Die Mehrzahl scheint allerdings kleiner zu sein. Unser eigenes Sternsystem gehört zu einer Ansammlung von etwa 20 Nebeln, die man als lokale Gruppe bezeichnet.

Mit Ausnahme des Milchstraßensystems ist das interessanteste Objekt der lokalen Gruppe der große Spiralnebel in der Andromeda, M 31, mit seinen beiden Begleitern M 32 und NGC 205. Das bloße Auge erblickt M 31 als schwachleuchtendes Wölkchen etwa von der halben Größe der Mondscheibe. Seine Gesamthelligkeit entspricht ungefähr einem Stern 4. Größe. Auf photographischen Aufnahmen erscheint er viel stärker ausgedehnt, etwa auf das Fünffache des Monddurchmessers. Das Zentralgebiet ist ziemlich hell, seine Grenzen sind nur unscharf bestimmt. Die äußeren Zonen konnten schon vor längerer Zeit in Einzelsterne aufgelöst werden, während dies für die Zentralfläche erst vor wenigen Jahren auf Grund einer besonderen Technik gelungen ist. Die Auflösung in Einzelsterne lieferte den Schlüssel zur Bestimmung der Entfernung

des Systems, da man die absoluten Leuchtkräfte bestimmter Typen von Sternen von der Milchstraße her kannte. Nachdem man seine Entfernung zu 700 000 Lichtjahren bestimmt hatte, war es ein leichtes, die linearen Abmessungen zu berechnen. Der Hauptkörper des Systems hat einen Durchmesser von etwa 40 000 Lichtjahren. Seine Gesamthelligkeit dürfte etwa 1000 Millionen Sonnen gleichkommen. Unter Einbeziehung der äußeren Nebelgebiete dürfte der Gesamtdurchmesser 100 000 bis 150 000 Lichtjahre betragen. Damit wird der Andromedanebel ein durchaus mit unserem Milchstraßensystem vergleichbares Objekt. Die lokale Nebelgruppe enthält, soviel wir heute sagen können, die beiden größten bisher bekannten Sternsysteme. Dies gilt auch in bezug auf ihre Gesamtmassen, obwohl man darüber noch nicht allzuviel und Sicheres weiß. Überlegungen ganz verschiedener Art führen alle in die Nähe von etwa 100 000 Millionen Sonnen.

Die beiden Begleiter des Andromedanebels sind viel schwächer, offensichtlich auch kleiner und masseärmer. Ihre Gestalt ist elliptisch. Andeutungen einer Spiralstruktur zeigen sich nicht. Die Auflösung in Einzelsterne gelang erst vor kurzer Zeit.

In dem Hauptnebel finden sich Einzelsterne, Sternhaufen und Wolken diffuser Materie in ganz ähnlicher Art wie in unserem Milchstraßensystem. Große Teile des Nebels sind durch dunkle Wolken verdeckt. Einige von ihnen sind sogar völlig undurchlässig für Sternlicht. Sicher ist ein großer Teil der Systemmaterie nicht in den Sternen, sondern in diffuser Form vorhanden, wie wir das auch von der Milchstraße her kennen.

Eine große Zahl von kugelförmigen Sternhaufen ist in M 31 entdeckt worden. Sicher nachgewiesen sind rund 140. Das ist etwa dieselbe Zahl wie im galaktischen System. Die galaktischen Kugelhaufen sind anscheinend allerdings etwas heller als die im Andromedanebel. Dasselbe gilt auch für Kugelhaufen in anderen extragalaktischen Nebeln, soweit dort solche bekannt sind. Während die Kugelhaufen im galaktischen System eine sphärische Verteilung haben, sind sie in M 31 linsenförmig angeordnet und passen sich damit an die allgemeine Struktur an.

Auch offene Sternhaufen und Sternwolken finden sich in der von der Milchstraße her bekannten Form in M 31.

Für die Entfernungsbestimmung des Andromedanebels wichtig ist das Auftreten von Sternen, die infolge von Pulsationen ihre Helligkeit periodisch mit äußerster Regelmäßigkeit ändern (Cepheiden). Zwischen der Lichtwechselperiode und ihrer Leuchtkraft besteht ein strenger Zusammenhang. Bestimmt man ihre scheinbare Helligkeit und die Periode des Lichtwechsels — beides ist leicht zu bewerkstelligen —, so läßt sich auch ihre Entfernung angeben. Bei M 31 tritt allerdings eine noch nicht restlos gelöste Schwierigkeit auf. Es ist damit zu rechnen, daß das Licht der Cepheiden des Andromedanebels nicht nur infolge ihrer Entfernung

geringer erscheint, sondern auch durch absorbierende diffuse Materie geschwächt wird. Der Andromedanebel enthält mit Sicherkeit solche Staubwolken, in die die Cepheiden zum Teil eingebettet oder die ihnen vorgelagert sind.

Auch neue Sterne, Novae, wie sie im Milchstraßensystem aufleuchten, werden in M 31 gelegentlich beobachtet. In den letzten 25 Jahren sind über 120 festgestellt worden. Ihre wirkliche Anzahl dürfte größer sein, denn viele entgehen der Entdeckung. Jährlich mögen es 25 bis 30 Stück sein. Im großen und ganzen zeigen sie weitgehende Ähnlichkeit mit den galaktischen Novae. Insbesondere gibt es keine systematischen Unterschiede zwischen ihren Lichtkurven.

Ganz besonderes Interesse beanspruchen die Supernovae. Sie erreichen Helligkeiten, die von der Größenordnung der Helligkeit des gesamten Sternsystems sind, in dem sie sich befinden. In M 31 ist bisher nur ein solcher Fall 1885 bemerkt worden. Die Häufigkeit von Supernovaeausbrüchen in einem Sternsystem ist gering. In 500 Jahren mag vielleicht eine im Durchschnitt pro Sternsystem aufleuchten. Der neue Stern des Jahres 1054, der in chinesischen Quellen beschrieben wird, und Tycho Brahes Novae 1572 sind aller Wahrscheinlichkeit nach galaktische Supernovae gewesen.

Nebelhaufen sind keine Entdeckung unserer Zeit. Man kennt ihre Existenz seit den Zeiten Messiers und Herschels. Sie haben bereits die Gruppen in den Sternbildern Andromeda, Pegasus, Perseus und in den Fischen beobachtet. Alexander von Humboldt hat ihnen einen hervorragenden Platz in seinem Kosmos zugewiesen. Die großen Reflektoren halfen neue Haufen entdecken. Infolge ihrer Unfähigkeit, große Felder abzubilden, unterblieb jedoch lange eine Untersuchung der Einzelheiten. Erst die Schmidt-Kamera, ein spezielles Spiegelteleskop für die gleichmäßig gute und scharfe Abbildung großer Himmelsfelder, half weiter. Zwicky benutzt ein solches Instrument auf dem Mt. Palomar. In Heidelberg mußten Refraktorplatten kleineren Gesichtsfeldes, die zum Teil mühsam zusammengesetzt wurden, für die Erforschung der Haufen verwendet werden. Die neueren Feststellungen bewiesen, daß die Nebelhaufen viel weiter ausgedehnt sind, als man bisher geglaubt hatte. In linearem Maße sind ihre Durchmesser von der Größenordnung einiger Millionen Lichtjahre. Sie nehmen infolgedessen einen merklichen Bruchteil des erreichbaren Raumes überhaupt ein. Die Haufen im Perseus, in der Coma und Hydra sind kugelsymmetrisch. Man wird zu der Vermutung gedrängt, daß diese Ansammlungen einen stationären Zustand erreicht haben. Dagegen ist die Nebelverteilung in den Haufen in der Jungfrau und dem Großen Bären so unregelmäßig, daß man für gewöhnlich diese Ansammlungen noch als nichtstationäre Gebilde betrachtet.

Man hat auf die Nebelhaufen ein von Zeipel für Sternhaufen einge-

führtes und auf den Prinzipien der statistischen Mechanik beruhendes analytisches Verfahren angewendet. Es war bei den Sternhaufen, für die es entwickelt worden war, eigentlich ziemlich erfolglos geblieben, da die benötigten Beobachtungsunterlagen für die dichten Sternhaufen nur schwierig oder gar nicht zu beschaffen waren. In den Zentralzonen stehen die Sterne ja so dicht, daß man Einzelobjekte überhaupt nicht mehr erfassen kann. Bei den Nebelhaufen läßt sich dagegen jedes einzelne Mitglied für sich beobachten. Ein großes auf dem Mt. Wilson gesammeltes Material von Radialgeschwindigkeiten spricht dafür, daß das Newtonsche Gravitationsgesetz auch noch über so ungeheure Entfernungen, wie sie in den Nebelhaufen vorkommen, Geltung besitzt. Einzelheiten sind leider bisher nicht bekannt geworden.

Betrachtet man größere Raumteile, so gehen solche Häufigkeitsschwankungen praktisch unter und man kann von einer gleichförmigen Verteilung sprechen. Es ist unmöglich zu sagen, ob es Aggregate noch höherer Ordnung gibt. Es mag sein, daß sich die Hierarchie der Materie bis in die Unendlichkeit fortsetzt. Spekulationen darüber sind müßig, unser Erfahrungsbereich ist weit überschritten, und es besteht keine Aussicht, die technischen Mittel so zu verstärken, daß sich der Bereich, der der Beobachtung zugänglich ist, wirklich wesentlich vergrößern ließe.

Wir haben damit ein einfaches Bild des Universums gewonnen, indem wir die Anordnung der Materie im R a u m betrachtet haben. Es bleibt noch die Z e i t zu untersuchen. Unser Bild war bisher statisch, zeitlos. Zweifellos ist das eine Idealisierung; denn wir sehen überall Bewegung, also etwas, was mit der Zeit untrennbar verknüpft ist.

Das Newtonsche Gravitationsgesetz beherrscht die Kraftwirkung zwischen den Körpern im Raum. Es regelt in gleicher Weise die Bewegung eines zur Erde fallenden kleinen Steins wie die Bewegung der gewaltigen Sternsysteme in den Nebelhaufen. Vielleicht wird die kinetische Energie der Materie dabei in unvorstellbar langen Zeiträumen in Strahlung umgesetzt und in die Unendlichkeit zerstreut, so daß sich das Weltall langsam einem Zustand völliger Ruhe entgegenentwickelt.

Neben den mikroskopischen Bewegungen ihrer Elektronen und Atome besitzen die Planeten und die Sterne bekanntlich Bewegungen der verschiedensten Art. Aber auch die großen Verbände sind nicht in Ruhe. Das Milchstraßensystem befindet sich in einer Drehbewegung um seinen Massenmittelpunkt. Es rotiert nicht wie ein starrer Körper, sondern seine Umlaufsgeschwindigkeit um das Zentrum nimmt nach außen hin monoton ab. Obwohl die Geschwindigkeit in der Sonnenumgebung noch groß ist, benötigt es zu einer vollständigen Umdrehung etwa 200 Millionen Jahre. Aus dynamischen Überlegungen läßt sich seine Gesamtmasse zu 10^{11} Sonnenmassen abschätzen. Sie dürfte etwa zu gleichen Teilen in kompakter Konfiguration als Sterne und in der Form der

äußerst fein verteilten interstellaren Materie zwischen ihnen in Erscheinung treten.

Drehbewegungen der anderen Nebel konnten noch nicht mit völliger Sicherheit nachgewiesen werden. Fest steht jedoch, daß die Nebel in den Haufen eine ungeordnete Bewegung besitzen, wie wir es von den Atomen eines Gases her kennen. Bei den Nebeln und Nebelhaufen wurde aber eine andere höchst merkwürdige Bewegung entdeckt. Sie scheinen sich auf einer Flucht vor uns nach allen Seiten in den Raum hinaus zu befinden. Unser eigener Standpunkt ist ein ruhender Pol, von dem die Sternsysteme mit um so größerer Geschwindigkeit zurückweichen, je weiter sie entfernt sind. Trotz zahlreicher Deutungsversuche ist die Angelegenheit auch heute noch reichlich geheimnisvoll.

Ihre Geschichte begann, als Edwin Hubble 1929 die Fluchtbewegung der Nebel entdeckte. Die Auswirkungen seiner Entdeckung verliefen sich bis in die scheinbar entlegensten Forschungsgebiete. Chemiker, Geologen und Physiker wurden veranlaßt, die Frage nach dem Alter der Welt, ihrer Entstehung und der Bildung der Elemente neu anzupacken. Entsprang unser Kosmos einem dichtgepackten strukturlosen Materiepaket?

Worauf beruhte Hubbles Behauptung? Die grundlegenden Beobachtungen wurden mit einem Instrument gemacht, ohne das es eine moderne Astrophysik nicht geben würde, dem Spektrographen. Er erlaubt, die Sternstrahlung in der vielfältigsten Weise zu untersuchen. Auf den Spektren der entfernten Spiralnebel bemerkt man die sonderbare Tatsache, daß die Fraunhoferschen Linien gegenüber ihrer Normallage nach dem roten Ende verschoben sind. Diese „Rotverschiebung" wird um so größer, je weiter der Nebel von uns entfernt ist. Die nächstliegende Erklärung besteht in der Annahme, daß sich die Lichtquellen, also die Nebel, vom Beobachter fortbewegen. Man weiß seit langem, daß dies zu einer Rotverschiebung führen muß, was physikalisch gleichbedeutend ist mit einer Vergrößerung der Wellenlänge der Lichtstrahlen. Es gibt dazu übrigens ein bekanntes akustisches Gegenstück. Die Tonhöhe einer Lokomotivpfeife wird größer gegen ihren Wert bei stillstehender Maschine, wenn sie sich uns in rascher Fahrt nähert, und kleiner, wenn sie sich entfernt; die Wellenlänge des Schalls ändert sich gegen den Ruhewert. So wie mit den Schallwellen ist es auch mit den Lichtwellen. Der Betrag der Wellenlängenverschiebung ist der Geschwindigkeit genau proportional. Hubble stellte fest, daß die Geschwindigkeit der Nebel auch proportional zu ihrer Entfernung ist. Je weiter sie von uns entfernt sind, desto schneller bewegen sie sich.

Man darf daraus nicht etwa schließen, daß sich unser Milchstraßensystem im Mittelpunkt dieses auseinanderstrebenden Gebildes befindet. Die Lage läßt sich mit einem Gummiballon verständlich machen, auf dessen Oberfläche eine große Anzahl von Punkten gemalt sind. Beim

Aufblasen des Ballons würde ein Beobachter auf einem dieser Punkte zwar feststellen, daß alle übrigen sich von ihm entfernen, aber das gleiche Bild würde sich ihm auch von jedem anderen Punkt als Standort darbieten. Ähnlich ist es räumlich für einen Beobachter mit der gleichförmigen Ausdehnung des Universums.

Hubbles Beobachtungen führen zu einer eigenartigen Folgerung. Wenn man die Entfernungen der Sternsysteme von einem beliebigen Punkt, sagen wir der Erde, durch ihre jeweilige Fluchtgeschwindigkeit dividiert, kommt für alle Systeme die gleiche Zahl heraus. Diese Zahl bedeutet offenbar die Zeit, seit der sich der Nebel von dem Bezugspunkt entfernt. Die heute weit auseinanderstehenden Nebel sind also anscheinend alle im gleichen Augenblick von einem Punkt aus aufgebrochen Der genannte Quotient ist das Alter des Universums, gemessen vom Augenblick des Aufbruchs.

Das Verfahren, das Weltalter zu bestimmen, scheint also grundsätzlich keine schwierige Aufgabe zu sein; es bedarf ja nur der Kenntnis der Entfernungen und der Fluchtgeschwindigkeiten einiger Nebel. Die Ermittlung der Geschwindigkeiten ist relativ einfach aus den Linienverschiebungen im Spektrum möglich. Praktisch erschwert wird die Aufgabe durch die große Lichtschwäche der weit entfernten Sternsysteme. Die Entfernungen werden vor allem aus der scheinbaren Helligkeit der Objekte berechnet. Und hier liegt die eigentliche Schwierigkeit. Ihre scheinbare Helligkeit wird nicht nur durch die Entfernung bestimmt, sondern auch durch die Rotverschiebung. Von der Zweifelhaftigkeit der stillschweigend gemachten Annahme einer Gleichheit der absoluten Helligkeit der Nebel — also der Helligkeit in einer Einheitsentfernung — soll zunächst abgesehen werden. Die Rotverschiebung bedeutet nämlich gleichzeitig eine Energieverminderung der Nebelstrahlung. Über die genaue Größe der erforderlichen Korrektion besteht noch keine völlige Klarheit. Mit den besten Werten für diese Korrektion sowie die Entfernungen und Geschwindigkeiten kommt ein Weltalter von etwa 10^9 Jahren heraus. Dieses Ergebnis ist unverträglich mit geologischen Erfahrungen; denn aus dem radioaktiven Zerfall mancher Stoffe muß für das Alter der Erdkruste wenigstens $2 \cdot 10^9$ oder mehr Jahre angenommen werden; ähnliche Zeiträume legen auch andere Beobachtungen nahe. Man sah sich daher genötigt, aus diesen und anderen Überlegungen heraus nach einem neuen Mechanismus zur Erklärung der Rotverschiebung in den Nebelspektren zu suchen. Sonstige Erfahrungen, die uns bei der Auffindung dieses Mechanismus helfen könnten, haben wir nicht. Stehen wir etwa am Vorabend der Entdeckung eines neuen Naturgesetzes? Kann das Licht altern?

Nun haben sich in allerjüngster Zeit einige Gesichtspunkte eröffnet, die vielleicht doch eine Lösung in gewohnten Begriffen ermöglichen. Bei der Hubbleschen Art, die Entfernungen aus den scheinbaren Helligkeiten

zu bestimmen, ist vorausgesetzt worden, daß die entfernteren Nebel in dem Augenblick, wo sie das heute beobachtete Licht aussandten, absolut genau so hell waren wie die näheren. Das Licht der entfernten Nebel wurde aber ganz erheblich früher ausgesandt als das der nächsten; Zeitdifferenzen von einigen Millionen oder Hundert Millionen von Jahren liegen dazwischen. Ist die Annahme erlaubt, daß die Nebel über eine so lange Zeit Konstanz ihres Lichtes bewahrt haben, sind sie nicht auch einer Entwicklung unterworfen? Wir erinnern uns, daß sie aus einer sehr großen Zahl von Einzelsternen und fein verteilter Materie zusammengesetzt sind. Daß Sterne eine Entwicklung durchlaufen, ist sicher. Sie sind nichts ewig Unveränderliches und sich selber Gleichbleibendes. Ihre Strahlung, die aus Atomkernreaktionen im Innern stammt, ist sicher nicht über Zeiträume, wie sie hier zur Diskussion stehen, konstant. Damit ist aber auch die Konstanz der Nebelhelligkeit in Frage gestellt. Wie Gamow kürzlich gefunden hat, genügt bereits ein Helligkeitsverlust von nur 5 % in 500 Millionen Jahren, um das Weltalter aus der Hubbleschen Methode so zu modifizieren, daß es mit geologischen und anderen astronomischen Erfahrungen vereinbar wird.

Dieser Ausweg enthält natürlich wieder ein neues Unsicherheitsmoment: Tempo und Richtung der Helligkeitsänderung. Es gibt aber bereits Beobachtungen, die seine Annahme befürworten. In den letzten Monaten sind äußerst sorgfältig durchgeführte Farbmessungen der entfernteren Nebel bekannt geworden, die eindeutig eine starke Rotverfärbung der Nebel ergaben, je weiter sie von uns entfernt sind. Rotverfärbung des Lichtes kann durch den bekannten Streuprozeß zustande kommen, der z. B. auch das Licht der Sonne oder des Mondes röter macht, wenn ihr Lichtweg in der Erdatmosphäre am Abend oder Morgen sehr lang wird. Dunst und Staub sind die Ursache. Man dachte zunächst an einen intergalaktischen Staub, der das Licht der Nebel um so mehr verfärbt, je mehr von ihm durchstrahlt werden muß. Rechnungen zeigten sehr bald, daß man ungeheuere Mengen Materie im intergalaktischen Raum zulassen muß, um die Stärke der Rotverfärbung zu verstehen. Die Staubmasse müßte rund das 100fache der gesamten in den Sternsystemen vereinigten Masse betragen! Die Ansicht, daß das Licht der entfernten Nebel einfach deshalb röter ist, weil es im Augenblick der Emission röter war als das viel später emittierte der nahen Nebel, erscheint näherliegend. Junge Sternsysteme enthalten vielleicht mehr rote Sterne als alte Systeme. Die so heftig umstrittene Expansionshypothese fände also einen ziemlich konservativen Weg zu ihrer Rettung.

In engem Zusammenhang mit dem Expansionsprozeß des Weltalls steht die Frage nach der Herkunft der chemischen Elemente. Haben sie von Anfang an bestanden, oder haben sie sich erst im Laufe der Zeit gebildet und unter welchen Bedingungen? Die Zusammensetzung der Fixsterne aus den chemischen Elementen ist praktisch dieselbe wie die

der Sonne und der Erde. Die Synthese der Elemente ist also ein kosmisches Problem. Warum ist z. B. Wasserstoff, Sauerstoff und Eisen soviel häufiger als Silber, Quecksilber oder Platin?

Als Baumaterial der Atomkerne sind Protonen (Wasserstoffkerne) und Neutronen anzusehen. Irgendwie müssen sie sich zu komplizierteren Atomen zusammengefügt haben. In dem heißen Sterninnern spielen sich auch heute noch Kernprozesse ab, die den Aufbau höherer Elemente aus Wasserstoff darstellen. Sie liefern die Energie zur Deckung der Sternstrahlung. Aber beteiligt sind nur die leichteren Elemente des periodischen Systems, Wasserstoff und Helium, als Katalysatoren auch Stickstoff und Kohlenstoff. Für die Bildung der schwereren Atomkerne sind Temperaturen notwendig, wie sie heute nirgends mehr im Weltall zu herrschen scheinen. Man hat abgeschätzt, daß die erforderliche Temperatur und Dichte nur existiert haben kann, wenn die gesamte Materie des bekannten Weltalls einmal auf ein Volumen vom Radius des 20-Fachen des Sonnensystems zusammengedrängt gewesen ist. Heutzutage findet sich in diesem Volumen außer der Sonne mit ihren Planeten kein einziger weiterer Stern, und auf diesem engen Raum sollen also einmal nicht nur alle Sterne des Milchstraßensystems, sondern auch die vielen Millionen anderer Sternsysteme vereinigt gewesen sein! Das Bild erinnert an die Hypothese vom Riesenmolekül als Anfangsphase des Weltalls, die Lemaître aufgestellt hat. Da die Packung der Sterne und Milchstraßen heute nicht mehr so dicht ist, muß Expansion zu ihrer Auflockerung geführt haben. Seitdem kann sich durch Neubildung keine grundlegende Änderung der Häufigkeitsverhältnisse mehr eingestellt haben. Eine Ausnahme bilden nur die Elemente, bei denen Radioaktivität auftritt. Diese sind im Laufe der Zeit in mehr oder weniger stabile Elemente zerfallen. Beispielsweise besteht natürliches Uran aus Isotopen mit den Atomgewichten 235 und 238. So wie es heute gefunden wird, sind 0,7 % U 235, der weitaus überwiegende Bruchteil ist U 238. Die Arbeitshypothese, daß im Anfang beide Uranarten gleichhäufig waren, ist nicht von der Hand zu weisen. U 235, dessen Anreicherung in der Atombombe beim Zerfall gewaltige Energiemengen freisetzt, zerfällt in 700 Millionen Jahren zur Hälfte, U 238 benötigt 4600 Millionen Jahre. Eine einfache Rechnung zeigt, daß zur Einstellung des heutigen Häufigkeitsverhältnisses beider Isotopen etwa $4 \cdot 10^9$ Jahre benötigt wurden. Andere Elemente führen auf Zeiten der gleichen Größenordnung, die wiederum mit der des Weltalters aus der Expansionsvorstellung übereinstimmt.

Gamow glaubt, daß die Urmaterie des Weltalls ein Neutronengas gewesen ist, das unter so ungeheurer Dichte und Temperatur stand, daß die Geschwindigkeiten, mit denen die Neutronen durcheinander rasten, die Bildung stabiler Kernverbände verhinderten. Der Augenblick des

Beginns der Expansion brachte eine Abkühlung. Bei etwa 1 Milliarde Grad Temperatur setzten sich die Neutronen zu Atomkernen zusammen. Um stabil zu sein, müssen ihre Bestandteile etwa zur Hälfte eine elektrische Ladung tragen. Ein Teil der Neutronen stieß negative Elektronen ab, und ein positiv geladener Kernverband blieb zurück. Die Elektronen umkreisen in geschlossenen Bahnen die Kerne, schirmen das Kernfeld nach außen ab und täuschen ein elektrisch neutrales Gebilde vor. Atome, wie wir sie heute kennen, waren entstanden.

Die beobachtete Häufigkeitsverteilung der Elemente kann Gamow recht befriedigend aus seinen Vorstellungen ableiten. Seine Rechnungen über Temperatur- und Druckverlauf in der entscheidenden Anfangsphase der Expansion haben ein staunenerregendes Ergebnis. 5 Minuten nach Beginn der Ausdehnung begann der Aufbau der Elemente, 10 Minuten später war er im wesentlichen abgeschlossen, und von nun an hat sich die Häufigkeitsverteilung, also z. B. die Zahl der Goldatome im Verhältnis zur Zahl der Eisenatome nicht mehr wesentlich geändert, sondern blieb in den darauffolgenden zwei, drei oder vier Milliarden Jahren dieselbe.

Die Gamowsche Theorie wird eine kräftige Kritik aushalten müssen. Sie ist bemerkenswert konservativ und vermeidet weitgehend die Heranziehung ganz neuer und bisher unbekannter Prozesse und Vorstellungen. Viele Fragen bleiben offen: Warum begann das Neutronenkondensat sich auszudehnen? Was veranlaßte die Elektronen, sich von einem Teil der Neutronen abzuspalten?

Es scheint heute so, daß unsere derzeitige Physik einer grundsätzlichen Erweiterung bedarf, wenn wir uns räumlich oder zeitlich aus der Gegenwart von den Dingen unserer unmittelbaren Wahrnehmung weit entfernen. In diesem Sinne wäre unsere Physik nur ein Spezialfall einer weit umfassenderen, die man etwa als „kosmologische Physik" bezeichnen könnte, ähnlich wie die klassische Physik in der quantentheoretischen eingeschlossen liegt.

Umschau

Um die Grundgestalt der Meßfeier

Einer der vielen, die von Stalingrad nicht mehr zurückgekehrt sind, ein hoffnungsvoller junger Priester und Mitbruder im Orden, berichtete einige Zeit vor der Katastrophe dem Schreiber dieser Zeilen sein Erlebnis einer Messe im Kreise gleichgesinnter Freunde, die sich an der Front gefunden hatten, ein Erlebnis übrigens, wie es sich wohl in tausend Fällen wiederholt hat: „Einmal konnte ich bei ihnen das heilige Opfer feiern — sie alle (etwa 13) rund um den Opfertisch geschart — und ich konnte ihnen die heilige Kommunion reichen. Hier wird es einem erlebnismäßig klar, daß sich das heilige Opfer unter der Gestalt eines Mahles vollzieht (vgl. Guardini). Man wird hier zum Ursprung der Sinnbildlichkeit zurückgeführt. Alle saßen wir im gemütlichen Gespräch rund um den Tisch und nahmen das Abendbrot ein, und am Morgen wurde der gleiche Tisch gedeckt zur heiligen Feier, und die Brüder standen rund um den Tisch. Wie z. B. in der Existentialphilosophie der ursprüngliche Sinn mancher Worte aufgedeckt wird, sodaß es urplötzlich wie neu entsprungen aufleuchtet, so ähnlich erlebte ich diese Meßfeier, nur noch viel existentieller."

Man kann es nicht bestreiten: So eindeutig es für den katholischen Christen von jeher feststeht, daß in der heiligen Messe ein Opfer vollzogen wird, so ist es doch eine andere Frage, wie die tatsächliche Liturgie gestaltmäßig zu charakterisieren ist. Wenn man den liturgischen Vorgang aus dem stilisierten Rahmen herauslöst, in dem wir ihn zu sehen gewohnt sind, bleiben für das Auge tatsächlich vor allem die Umrisse eines Mahles: da ist der Tisch, da sind Brot und Wein; nachdem der Weiheakt darüber vollzogen ist, wird beides genossen. Umgekehrt findet sich wenig oder nichts, was an die Formen des Opfers erinnerte, die uns aus der Religionsgeschichte geläufig sind: es fließt kein Blut; es wird nichts verbrannt, nichts ausgeschüttet.

Auf dieselbe Linie führt eine geschichtliche Besinnung: Am Anfang steht der Vorgang, den wir schlechthin als das Letzte Abendmahl bezeichnen, und in der ersten Generation der Jünger Christi lebt die Stiftung jenes Abends fort als ein eigentliches Mahl, ist jedenfalls mit einem Mahl als sichtbarer Umrahmung — oder, wohl richtiger, als Füllung des Rahmens — verbunden und wird selber das „Brotbrechen" genannt.

So mag es scheinen, daß das Opfer in die sinnlich faßbare Gestalt der Messe überhaupt nicht eingegangen ist oder daß es darin doch nur leise angedeutet wird; denn das im Glauben sehend gewordene Auge sieht immerhin die getrennten Gestalten, die von Leib und Blut sprechen und damit vom Opfer auf Kalvaria. Aber es ist, als ob das Geschehen jenes Tages verhüllt werden sollte unter dem friedlichen Bilde eines Familientisches; es ist wohl zu grausig in seinem äußeren Hergang, als daß es unmittelbar unser Auge treffen sollte, und auch wieder zu heilig und zu groß in seinem inneren Gehalt an erbarmender Erlöserliebe, als daß man immerfort laut davon sprechen dürfte.

Die Neigung, im äußeren Bild der Messe das Mahl zu betonen, ist in der liturgischen Bewegung verschiedentlich hervorgetreten und kommt auch in einer Reihe neuerer Veröffentlichungen zum Ausdruck. Diese Neigung ist auch kennzeichnend für das kürzlich erschienene, mit Gedanken und Anregungen reich befrachtete Buch von Josef Pascher[1]. Sie offenbart sich schon in den Überschriften. Was wir gewohnt sind, im Gegensatz zur Vormesse als Opfermesse zu bezeichnen, heißt hier „das heilige Mahl". Dieses baut sich auf aus der „Bereitung des eucharistischen Tisches", dem „eucharistischen Tischgebet" und der „Speisung". Die nähere Erklärung zeigt, daß auch Pascher damit keineswegs am Opfercharakter der Messe rütteln will; er betont ihn vielmehr und betont auch in tiefgehenden Betrachtungen das Mitopfern der Gläubigen (71 ff.). Auch im äußeren Zeichen sieht er den Opfercharakter ausgesprochen, wenn er durch die Doppelgestaltigkeit der Gaben nicht bloß das Hingegebene, sondern mittelbar zugleich die Hingabe dargestellt findet (20). Gleichwohl sieht P. gestaltmäßig doch im Mahl das Primäre (23): „Die Mahlsymbolik überwiegt" (185); die Eucharistie ist vor allem Gedächtnismahl (25).

Diese Symbolik des Mahles und näherhin der Tischgemeinschaft wird von P. kräftig herausgearbeitet und auch an Stellen aufgezeigt, an denen sie sich zunächst nicht aufdrängt. Denn auch der Wortgottesdienst erweist sich, tiefer gesehen, als ein eucharistisches Mahl, weil der Logos darin zwar nicht in Fleisch und Blut, aber in den Lauten irdischer Sprache aufgenommen wird (239), ein

[1] J. Pascher, Eucharistia. Gestalt und Vollzug. 8° (302 S.) Münster 1947, Aschendorff (Krailling v. München, Wewel).

Gedanke, den der Hinweis auf die eucharistische Verheißungsrede bei Johannes im 6. Kapitel wirksam zu stützen vermag. Im Kyrie verbirgt sich nach P. der von der Litanei begleitete Einzug der Neugetauften, die eben in die Gemeinschaft des heiligen Mahles aufgenommen wurden (296). Im Dominus vobiscum, das als vereinfachter Friedenskuß betrachtet werden könne (125), wird die Gemeinschaft zwischen Priester und Volk und damit im lebendigen Symbol das Mysterium Christus-Kirche konstituiert und im Fortgang der Feier mehrfach erneuert (75. 234 f.), und auch das Orate fratres wird im gleichen Sinn verstanden. In beiden Fällen verstärkt die begleitende Geste den Ausdruck und die gleichzeitige Wendung zum Volke hin entspricht schon der Tischgemeinschaft, die in der Kommunionspendung vollends verwirklicht wird (235). Das sind Durchblicke, deren Berechtigung man nicht schlechthin bestreiten kann, und man kann nur wünschen, daß die darin gemeinten Haltungen und Gesinnungen auch wieder mehr zur Geltung kommen. Es ist auch ein schöner Gedanke, wenn schließlich die Gesamtkirche als eine große Mahlgemeinschaft gesehen wird (288 ff.), wie dies ähnlich ja schon bei Ignatius von Antiochien der Fall ist.

Eine andere Frage ist es, ob es notwendig, ja ob es richtig ist, im äußeren Hergang der Meßfeier die Mahlsymbolik als die entscheidende und grundlegende zu betrachten. Wenn die Messe ein Opfer ist, dann muß dies auch im äußeren Bild entsprechend zur Geltung kommen; denn Opfer ist wesentlich ein zeichenhafter Vorgang, ist die zeichenhafte Darstellung innerer Hingabebereitschaft. Dabei braucht dieses äußere Bild keineswegs den ganzen Inhalt der dahinterstehenden Wirklichkeit auszusprechen; auch die Taufe tut es nicht; die Abwaschung sagt z. B. nichts von der Eingliederung in die Kirche, die doch in ihr enthalten ist. Aber die äußere, sinnlich faßbare Darstellung des Opfers kann nicht gänzlich fehlen.

Nun wird ja allgemein zugegeben, daß schon die Stiftung der Eucharistie, wie sie uns in den neutestamentlichen Berichten vor Augen geführt wird, das Moment des Opfers auch in sichtbarer Darstellung enthält, eben in den getrennten Gestalten. Weiter wird das Mahl, das in der Eucharistiefeier der Urkirche so stark hervortritt, anerkanntermaßen ja als heiliges Mahl betrachtet, das also wohl irgendwie Weihe der Gabe an Gott zur Voraussetzung hat und dadurch auch das dem Genuß der heiligen Speise vorausliegende Opfer darstellt. Freilich wäre das eine sehr undeutliche Sprache, besonders wenn auch die Heiligung des heiligen Mahles nicht mehr in das Blickfeld fiele.

Man hat darum Anlaß zu fragen: Ist wirklich nicht mehr an Opfersymbolik vorhanden? Und die Antwort wird lauten müssen: Wenn man nur nach einem Ausdruck des Opfers Christi sucht, das den innersten Kern der Feier bildet, ist an sinnlich wahrnehmbarem Bestand wirklich nicht viel mehr vorhanden. Aber wenn man den Blick darauf einstellt, daß die Messe nicht lediglich eine indifferente Gegenwärtigsetzung des Kalvaria-Opfers, sondern das Opfer Christi in seiner Kirche, ja das Opfer Christi und seiner Kirche, das kultische Opfer der Gemeinschaft der Erlösten ist, die sich immerfort um diesen Mittelpunkt sammelt, um hier einzugehen in das Sterben und Leben des Hauptes, in seinen Gehorsam vor dem Vater, dann steht doch auf einmal eine Opfersymbolik vor unserem Auge, die nicht nur äußerlich und zufällig im Laufe der Zeiten zum wesentlichen Geschehen hinzugetreten, sondern schon von Anfang an mit ihm gegeben ist und die man nicht beiseite schieben kann. Denn im Augenblick, wo die Eucharistie aus den Händen des Herrn in die seiner Kirche überging, und die Kirche Leib und Blut Christi auf dem Tisch der Eucharistie dankend, d. h. im Aufblick zu Gott, darstellte, begann die Weihe und Hingabe an Gott sichtbare Gestalt anzunehmen. Es ist doch nicht eine nebensächliche Erscheinung, daß in allen bekannten Liturgien ohne Ausnahme der Grundstock der Feier als Danksagung an Gott geformt ist, und zwar als eine Danksagung, aus der die Darbringung herauswächst: wir danken Dir und so bringen wir Dir dar. Die Opferhingabe Christi bleibt verhüllt; aber die Hülle besteht gerade in den Formen, in denen die Hingabe der mitopfernden Kirche sich ausspricht. Dieses Aussprechen geschieht zunächst in Worten, die als solche doch auch der sinnlich faßbaren Sphäre angehören. Es geschieht aber dann mit wachsender Bestimmtheit auch in sichtbaren Zeichen und Gebärden. Denn hieher gehört nicht nur das Erheben von Kelch und Hostie am Schluß des Kanons, die sog. kleine Elevation, sondern auch schon das vorbereitende Erheben des Brotes auf goldenem Teller und des Kelches beim Offertorium, eine Gebärde, deren Sinn jedes Kind erfaßt. Dazu gehört weiter das tiefe Verbeugen mit der Bitte um Annahme, der bittende Aufblick zu Gott, die Bekreuzung der Gaben — und zwar nicht erst wegen des Kreuzzei-

chens, sondern vor allem auch schon als Hinweisgestus —, das Darüberbreiten der Hände, schließlich, wenn man die naheliegende und im Ursprung begründete Umdeutung vornehmen will, auch die Erhebung bei der Wandlung selbst. Kurz: hierher gehört alles, was das Geben, die Bewegung der Gaben zu Gott hin ausdrückt. Denn wenn wir dem großen Gott, der überall gegenwärtig, aber für uns nirgends faßbar ist, huldigend mit einer Gabe nahen wollen, können wir dieses unser Geben ja nur andeuten — selbst das Weggeben, das Ausschütten, das Vernichten sind nur Andeutungen unseres Gebewillens.

In diesem Sinne steht nun der ganze Ritus zwischen Wortgottesdienst und Kommunion eindeutig auch als Gestalt nicht lediglich in einem Zueinander und Miteinander einer Tischgemeinschaft, sondern in der auf diesem Grunde sich erhebenden Hinbewegung zu Gott, die in der Vormesse sich vorbereitet, im Kommunionabschnitt zur Ruhe kommt. Dabei ist diese rituelle Fassung nicht erst die Frucht einer späten und sekundären Entwicklung, sondern war bereits in der Urkirche der Stiftung Jesu aufgeprägt. Sehen wir ja schon um die Wende des ersten Jahrhunderts die Feier bezeichnet als Eucharistia, als Danksagung. Die Danksagung bestimmt den Aufbau des Hauptgebetes in allen Liturgien, wie schon die ebenso allgemein vorangestellte Aufforderung erkennen läßt: Gratias agamus Domino Deo nostro! Der erste volle Text einer Messe, der um 215 ins Licht der Geschichte tritt, enthält bereits an entscheidender Stelle, aus der Danksagung hervorgehend und sie weiterführend, das „offerimus", „wir bringen dar", dasselbe, das wir heute nach der Wandlung beten.

Zur hörbaren Darstellung des Opferwillens kommen aber sehr bald, und zwar sehr bald für uns nachweisbar, die Anfänge auch einer sichtbaren Opfersymbolik. Schon in dem eben erwähnten ältesten Formular einer Messe, der Eucharistie Hippolyts von Rom, wird vorgeschrieben, daß der Bischof zu Beginn des Dankgebetes seine Hände über die Opfergaben ausbreite. Ja es ist mindestens in hohem Grade wahrscheinlich, daß eine Darbringungsgebärde schon zur Zeit Christi zum Ritus des feierlichen Mahles gefordert war, und zwar sowohl zum eröffnenden Brotbrechen wie zum abschließenden Dankgebet, das der Hausvater mit erhobenem Becher sprechen mußte — daß also schon der Herr selber einen solchen Ritus beobachtet hat[2].

Wenn heute die Neigung so stark ist, in der Meßfeier nicht nur die Gemeinschaft zu betonen, sondern die Gemeinschaftssymbolik und näherhin die Mahlsymbolik zur Grundgestalt zu erheben, so kommt wohl auch darin eine im ganzen sehr berechtigte Gegenbewegung gegen die lange fortgesetzte Vernachlässigung dieses wichtigen Momentes der Meßfeier zum Ausdruck, eine Gegenbewegung auch in der Richtung der Erkenntnis, daß man mit dem Begriff des Opfers allein das innere Geschehen nicht vollends ausschöpfen kann, besonders wenn man dabei einseitig auf das Opfer Christi achtet. Erst die reformatorische Kontroverse hat ja dazu geführt, die Frage um das Opfer Christi mit einer gewissen Ausschließlichkeit ins Blickfeld zu rücken und schließlich auch das Gedächtnis des Herrn in dem reichlich abstrakten Begriff des relativen Opfers aufgehen zu lassen. Die mittelalterliche Denkweise achtete viel stärker auch auf das Opfer der Kirche; neben dem Opfer Christi aber sah man viel lebhafter, als wir es gewohnt sind, auch das Gedächtnis seines Lebens und Leidens, das man in den allegorisch gedeuteten Zeremonien dargestellt fand.

Josef A. Jungmann S. J.

Das Ende des Christentums im spätmittelalterlichen China

Bis vor kurzem glaubte man, daß das unter der Mongolenherrschaft in China blühende und freundlich geduldete Christentum mit dem Sturz der Mongolendynastie (1368) vernichtet worden sei, und daß der hochverdiente Johannes von Montecorvino, den Papst Clemens V. (1305—1314) im Jahre 1307 zum Erzbischof von Peking ernannt hatte, der einzige Bischof gewesen sei, der dort sein Amt ausübte. Wir wissen, daß Johannes von Montecorvino über 20 Jahre als Erzbischof wirkte und 6 chinesische Bischofssitze ins Leben rief, bis er 1328 oder unmittelbar hernach hochbetagt starb. Obwohl die Haltung der chinesischen Kaiser gegenüber den christlichen Glaubensboten noch lange nachher durchaus freundlich blieb, fand Johannes von Montecorvino doch keinen

[2] Vgl. dazu in dem eben erschienenen Werk des Verfassers „Missarum Sollemnia" (Wien 1948, Herder; 2 Bde.) II, S. 245. Darin auch die Belege für andere Einzelheiten des hier versuchten Nachweises.

Nachfolger, der wirklich als Erzbischof fungierte. Mehrere zufällige Umstände haben hierzu beigetragen.

Zunächst erfuhr man am Papsthof sehr spät vom Tode des Erzbischofs. Zwar kam die Kunde noch vor dem Tode Johanns XXII. (3. Dezember 1334) nach Avignon, und der Papst ernannte auch sofort einen Franziskanerpater Nikolaus zum Nachfolger. Dieser machte sich mit 26 Brüdern auf die Reise, starb jedoch unterwegs im Reiche Dschagatei, worauf seine Begleiter anscheinend umgekehrt sind. Zu Anfang 1338 langte dann in Avignon eine Gesandtschaft aus China an, die sowohl einen Brief des Großkhans wie einen im Juli 1336 geschriebenen Brief der christlichen Alanenfürsten überbrachte. In diesem zweiten Schreiben war Klage geführt, daß die Christen in China schon seit 8 Jahren „ohne Haupt und geistliche Tröstung" seien, und es wurde die Bitte ausgesprochen, baldmöglichst einen Nachfolger für den verstorbenen Erzbischof zu ernennen. Warum Papst Benedikt XII. (1334—1342) dem Wunsche nicht sogleich entsprach, ist nicht erkennbar. Jedenfalls reiste die Gesandtschaft im Juli 1338 nach China zurück, ohne daß ihr ein neuer Erzbischof beigegeben wurde. Statt dessen ernannte der Papst am 30. Oktober den Franziskanerpater Johannes von Marignola zum päpstlichen Legaten und schickte ihn nach China, jedoch mit dem Auftrag, die dortigen Verhältnisse zu prüfen und dann zurückzukehren. Dieser Johannes von Marignola machte sich im Dezember 1338 auf den Weg, war 3 Jahre unterwegs und blieb bis 1345 oder 1346 in China, trat dann die Rückreise zur See an, hielt sich aber unterwegs lange in Indien auf und kehrte erst 1353 nach Avignon zurück, wo jetzt Innozenz VI. (1352—1362) auf dem Stuhl Petri saß. Dieser hatte mit politischen Angelegenheiten in Europa hinreichend zu tun und wandte dem chinesischen Erzbistum nur bescheidenes Interesse zu. Zwar fragte er beim Generalkapitel des Franziskanerordens an, wer als Erzbischof für China empfohlen werden könne, und ernannte bald darauf auch den Bischof Kosmas von Sarai zum Erzbischof für den Fernen Osten. Als aber Bischof Kosmas um Belassung in seinem bisherigen Amt bat, wurde er in sein altes Amt zurückversetzt. Ein neuer Amtsnachfolger wurde nicht ernannt.

Erst 1370, nachdem der erzbischöfliche Stuhl in Peking schon über 40 Jahre verwaist war, bestimmte der nunmehrige Papst Urban V. (1362—1370) den Pariser Theologieprofessor Guillaume Dupré (Guilelmus de Prato) zum neuen Erzbischof. Dieser trat auch mit 20 Begleitern die weite Reise an, hatte aber kein besseres Schicksal als der oben genannte Pater Nikolaus. Er ist mit allen seinen Begleitern unterwegs verschollen und hat sein Amt nicht antreten können.

Inzwischen hatte ein aus niedrigen Verhältnissen stammender heidnischer Priester Tschu-yuen-tschang, der sich schon seit 1351 im politischen Aufstand gegen die erschlaffte Mongolendynastie befand, am 25. August 1368 Peking erobert, den unwürdigen Kaiser Schun-ti verjagt und damit die mongolische Fremdherrschaft gestürzt. Der Rebell wurde damit zum Gründer der nationalen Ming-Dynastie (1368—1644) und bestieg selbst als Kaiser Tai-tsu (1368 bis 1398) den Drachenthron. Da er, wie es bei solchen Vertreibern von Fremdherrschern die Regel ist, seine nationale Gesinnung mit Haß gegen alles Fremde verband, stellte er sich auch gegen die fremden Religionen feindselig ein, und man nahm an, daß er das blühende katholische Christentum wieder völlig ausgerottet habe.

Ein neuer Fund scheint indes diese Annahme zu widerlegen. Mit Überraschung hat man jetzt festgestellt, daß in Peking nach 1368 noch ein weiterer Erzbischof gewirkt hat, von dem man bisher nichts wußte, ja daß noch Jahrzehnte später eine offenbar nicht ganz kleine christliche Gemeinde in China zu finden war, so daß die bisherige Annahme, das Christentum sei unter der Ming-Dynastie zugrunde gegangen, nicht zuzutreffen scheint.

Diese neue Erkenntnis ist einer Handschrift zu danken, die 1937 in der Grazer Universitätsbibliothek aufgefunden wurde. Ihr Entdecker, Dr. Anton Kern, hat 1938 über seinen Fund berichtet[1]. Es handelt sich um ein Manuskript, das 1404 vom damaligen Erzbischof von Sultanieh (Soldania), Johannes III. de Galonifontibus, verfaßt wurde, einem französischen Franziskanermönch, der von Timurlenk (Tamerlan) als Gesandter an die christlichen Herrscher des Abendlandes gesandt war, um sie zu Handelsbeziehungen mit seinem mongolischen Reich zu veranlassen. Der genannte Libellus wurde von Johannes de Galonifontibus niedergeschrieben, während er sich in seinem Heimatlande Frankreich befand, scheint von da, vielleicht von ihm selbst, nach Böhmen mitgenommen worden zu sein, und blieb dort einige Jahrhunderte unbeachtet. Nach der Auf-

[1] Kern, Der Libellus de notitia orbis, in: Archivum Fratrum Praedicatorum vol. VIII (1938).

hebung der Klöster unter Joseph II. kam die Handschrift nach Graz und wurde dort von Kern bei einer Registrierung der dortigen Handschriften entdeckt.

Ihr Verfasser verfügte über eine ausgezeichnete Kenntnis des Orients, denn er wirkte schon seit 1377 in Sultanieh als Erzbischof. Er kannte auch Timurlenk persönlich, über den er 1403 in Frankreich ein eigenes Werk verfaßt hatte[2], und konnte somit wertvolle Mitteilungen über die Lage, besonders auf religiösem Gebiet, in den verschiedenen asiatischen Ländern machen.

In seinem Bericht findet sich nun auch eine zwar kurze, aber inhaltsreiche Nachricht über die Zustände in China. Es heißt[3]:

„In diesem Lande ist der Erzbischof von Cambalech (Peking) aus dem Orden der Minderbrüder, ein verehrungswürdiger und heiliger Mann namens Karl von Frankreich, den ich in meinen Jugendjahren kennengelernt habe. Dieser lebte in jenen Gegenden und hat viel zur Vermehrung und Verherrlichung des Glaubens getan. Nachdem er vor langer Zeit gestorben ist, kam kein anderer mehr in vorbesagte Gegenden. So wurde ich selbst wiederholt darum gebeten, und ich wäre auch hingegangen, doch ich wartete auf den (diesbezüglichen Befehl vom) Apostolischen Stuhl. Wenn es dem Allerhöchsten gefällt, werde ich in jene Gegenden ziehen, weil wir dort eine ziemliche Anzahl (bonam partem) Katholiken haben. Es müßte nur einer den Willen haben, zum Lob des Sohnes Gottes, zum Ruhme der Römischen Kirche und zur Mehrung des katholischen Glaubens (dort) zu arbeiten ...

In diesem Lande sucht man nicht ausdrücklich (explicite) nach dem (wahren) Glauben; trotzdem würden die Prediger der Wahrheit genau so wie unsere Vorgänger dort große Erfolge haben, wenn sie ausharren. Aber leider ist auch nicht einer dort, da der genannte Erzbischof von Cambalech vor langer Zeit starb und kein anderer sich jener Menschen erbarmt und dort arbeiten will. Auch der Apostolische Stuhl nimmt sich der Sache nicht an. Ich habe es unseren Oberen gemeldet und bin damit vor Gott entschuldigt ..."

Von dem in dieser Notiz erwähnten Erzbischof Karl in Cambalech (Peking) ist sonst nicht das geringste bekannt. Er muß als Nachfolger des verschollenen Guilelmus de Prato irgendwann vom Vatikan nach China entsandt worden sein, und er scheint daselbst längere Zeit segensreich gewirkt zu haben, war aber 1404 schon „vor langer Zeit" verstorben.

Der Wunsch des Johannes de Galonifontibus, selber nach China zu gehen und die daselbst noch vorhandene „ziemlich große Anzahl von Katholiken" zu betreuen, scheint am Papsthof zunächst keinen Anklang gefunden zu haben. Einige Jahre später aber fand sein Anliegen doch Erfüllung: am 29. Dezember 1410 ernannte ihn Papst Johann XXIII. (1410—1415) zum Administrator des verwaisten Erzbistums von Cambalech-Peking. Da er damals schon 35 Jahre Erzbischof war, muß er sich in stark vorgerücktem Alter befunden haben, und seine Unternehmungslust, die ihn vor einer so beschwerlichen und langwierigen Reise und einer so verantwortungsvollen Aufgabe nicht zurückschrecken ließ, verdient Bewunderung.

Die letzte Nachricht über ihn sind Ablässe, die er am 12. Februar 1412 in Lemberg der dortigen Dominikanerkirche erteilte. In dieser 1937 bekannt gewordenen Urkunde[4] nennt er sich „Iohannes, Dei et Apostolicae Sedis gratia episcopus Solthaniensis et administrator ecclesie Cambaliensis et in legatione dicte Sedis numpcius". Die Tatsache, daß er sich als Legaten des Papstes bezeichnet, läßt darauf schließen, daß der Papst ihm, wie es damals üblich war, einen Brief an den Kaiser von China mitgegeben hatte. Doch läßt sich nicht ermitteln, ob diese Annahme zutrifft.

Die genannte Urkunde ist das letzte Lebenszeichen des hochinteressanten Mannes. Ob er die Reise nach China angetreten, ob er sie vielleicht sogar beendet und in Peking noch gewirkt hat — wir wissen es nicht. Wahrscheinlich ist es nicht, da er bei den damaligen Verkehrsverhältnissen kaum vor 1415 in China eintreffen konnte und sich, wie gesagt, schon in ziemlich hohem Alter befunden haben muß. Sein Libellus aber gibt uns die Gewißheit, daß die Geschichte des mittelalterlichen Christentums im Reich der Mitte keineswegs mit 1368 jäh abriß, sondern daß auch nachher noch einige Jahrzehnte hindurch Kolonien christlicher Chinesen bestanden haben müssen. Der Zeitpunkt freilich, in dem die erzbischöfliche Betreuung endgültig in Peking aufhörte, bleibt nach wie vor in Dunkel gehüllt.

Richard Hennig

[2] H. Moranville, Mémoire sur Tamerlan et sa cour par un Dominicain (Irrtum: Franciscain!) en 1403, in: Bibliothèque de l'Ecole des Chartes 55 (1894) 433 ff.

[3] Kern, a. a. O. 119 f.

[4] Raymund Loenertz, La Société des Frères Pérégrinants, in: Etudes sur l'Orient Dominicain I, Rom 1937, 170 f.

Besprechungen

Dämonie des Willens. Eine geistesgeschichtlich-philosophische Untersuchung. Von Fritz-Joachim von Rintelen. Mainz 1947, Kirchheim.

Das Buch ist der Anfang eines auf mehrere Bände berechneten Werkes. Während in den noch ausstehenden Teilen der „echte Weg" gezeigt werden soll, der zur Anerkennung der objektiven Seins- und Wertordnung führt und mithelfen soll, die geistige Situation von heute zu überwinden, schildert der vorliegende erste Band den „falschen Weg", den die abendländische Menschheit schon seit Jahrhunderten gegangen ist und der zu den zahlreichen für die Gegenwart charakteristischen Verirrungen geführt hat. So entsteht eine Kritik vieler geistiger Bestrebungen von heute, als deren falscher Ausgangspunkt ein reiner Dynamismus erkannt wird, d. h. die extreme oder gar ausschließliche Anerkennung von Werden und Wille, von Leistung und Macht. Durch diesen grundlegenden Irrtum entstand eine Anthropologie, die allein Leistung und Tat, Kampf und Erfolg gelten läßt, aber blind ist für Sinngehalte und Werte, die dem Tun vorausliegen und es normieren; eine Erkenntnistheorie, die einer willentlichen Setzung der „Wahrheiten" und einer aktivistischen Skepsis das Wort redet, das eigentliche Wesen der Vernunft aber und alle Wesens- und Werterkenntnis aus dem Auge verliert; eine Theologie, die die Synthese von Gottes Transzendenz und Immanenz vermissen läßt und bald der Lehre von der radikalen Transzendenz Gottes, bald einem pantheistischen Immanentismus verfällt und den werdenden Gott zum Urheber des Bösen stempelt. Weitere Folgen des reinen Dynamismus sind die wahrhaft groteske Vorliebe der Moderne für Extreme, Polaritäten und Paradoxe (man denke etwa an die einseitigen Schilderungen der „Nichtigkeit" der Welt in der Philosophie wie in der Theologie der Krisis), ferner jener trotzige Aktivismus, der den theoretischen Pessimismus durch ein Tun überwinden will, das ohne Rücksicht auf Gut und Böse die ihm eigene Kraft entfaltet, so daß Erfolg, Macht und Gewalt als alleiniger Wertmaßstab übrigbleiben. Hierdurch wurden schließlich die dämonischen, zerstörerischen, nihilistischen Kräfte des Willens heraufbeschworen, und es entstand jene sich selbst auflösende Zivilisation, zu der heute die Kultur von ehedem gelangt ist. Trotz all dieser Niedergangserscheinungen hält v. Rintelen, im Gegensatz zu Spenglers Kulturmorphologie und -pessimismus, eine geistige Neugeburt für möglich. Als ihr erstes Anzeichen begrüßt er „die Wendung zum Objekt, das Sehen des organologisch Ganzheitlichen in Ontologie, Biologie und Psychologie, die neugewonnene geistige Wesens- und Wertschau, den Willen zu existentieller Haltung, den Zug zu religiös-metaphysischem Denken, ja zur religiösen Geschichtsmetaphysik, nicht zuletzt die Wandlungen in der neuesten Physik, Medizin und in den Naturwissenschaften" (170). Durch die Zurückführung vieler Zeitirrtümer auf ihre verkehrte „dynamistische" Wurzel kann das Buch dazu beitragen, den grundlegenden Vorrang des Seins vor dem Werden, der Vernunft vor dem Willen, der Norm vor der Tat, des Rechts vor der Macht, der Kultur vor der Zivilisation und Gottes vor allen Kräften der Dämonie wieder ins rechte Licht zu rücken. H. Pfeil

Blaise Pascal, Eine Auswahl aus seinen Schriften. Von Walter Warnach. (399 S.) Düsseldorf 1947, Verlag L. Schwann.

Pascal, Religiöse Schriften. Herausgegeben von Heinrich Lützeler (200 S.) Kempen-Niederrhein 1947, Thomas-Verlag.

Die „Wiederkehr Pascals", die wir an anderer Stelle dieser Zeitschrift aufzuzeigen suchten (Bd. 141, S. 283 ff.), hat in den Nachkriegsjahren zu einer verstärkten Befassung mit dem großen christlichen Denker geführt. Das zeigt sich vor allem in Frankreich, wo in letzter Zeit bedeutende wissenschaftliche Arbeit geleistet wurde. Außer dem vierbändigen Werk von Abbé Baudin: „La pensée philosophique de Pascal", das für das Verhältnis Pascals zum Jansenismus und zu den „Libertins" besonders aufschlußreich ist, verdient namentlich die Ausgabe der „Pensées" von Louis Lafuma Beachtung, durch die das ewige Problem der Anordnung der Fragmente in ein neues Stadium trat. Denn Lafuma geht in seiner Neuausgabe — die überdies neue Lesungen einer Reihe dunkler Textstellen enthält — von der bekannten Abschrift des Originalmanuskripts aus und scheint auf Grund eingehender Untersuchungen den Nachweis ge-

führt zu haben, daß diese Abschrift vor der Zerstückelung des Originals und der wahllosen Zusammenleimung der Fragmente durch den Buchbinder gefertigt wurde und somit deren ursprüngliche Reihenfolge erkennen läßt.

Die beiden Pascalausgaben, die seit Kriegsende von deutschen Verlagen herausgebracht wurden, konnten freilich diese neuen Ergebnisse noch nicht berücksichtigen. Sie stützen sich beide auf die bislang maßgeblichen textkritischen Ausgaben Strowskis und Brunschwicgs und haben ferner gemeinsam, daß sie nur eine Auswahl der „Pensées" geben und diese durch eine Reihe von Auszügen ergänzen, die den Briefen Pascals und seinen kleineren Schriften entnommen wurden. Im übrigen geht jedoch jeder der beiden Herausgeber eigene Wege:

Die Auswahl Lützelers, die im wesentlichen eine Neuausgabe des schon in den zwanziger Jahren erschienenen Pascalbandes darstellt, verfährt bei der Gestaltung des Textes und seiner Gruppierung am eigenwilligsten. Es verdient Anerkennung, daß der Herausgeber die entscheidenden Stellen der „Pensées" herauszuziehen verstand, jedoch sind die einzelnen Stücke verschiedentlich gekürzt und teilweise ineinandergeschoben; ein Vergleich mit dem französischen Text wird durch das Fehlen jeglicher Quellenhinweise erschwert. Auch die Gliederung weicht vom Üblichen ab: Lützeler geht zunächst von der Anthropologie Pascals aus, wobei er das „Wesen des Menschen" und seine „Deutung vom Religiösen her" gegenüberstellt; es folgen Pascals „Erkenntnistheorie der Religion" und seine Christologie; die Schlußabschnitte sollen — wiederum antithetisch als „Leben des Gott fernen und Gott suchenden Menschen" geordnet — einen Einblick in Pascals Ethik vermitteln. Gegen eine solche Einteilung läßt sich einiges einwenden: Vor allem scheint sie uns dem hierarchischen Aufbau des Pascalschen Denkens, das sich vom Menschen ohne Gott über Christus zu den objektiven Wahrheiten des Christentums erhebt, nicht ganz gerecht zu werden; auch führt die Aufspaltung der Ethik und Anthropologie zu Überschneidungen und zur Trennung von Zusammengehörigem.

Die Auswahl Warnachs entgeht diesen Gefahren. Auch er hält sich nicht an die Reihenfolge Brunschwicgs, aber er folgt dem Aufstieg der Pascalschen Apologie und gliedert so sein viel umfangreicheres Material — er bringt weit mehr als die Hälfte der „Pensées" und erreicht fast den doppelten Umfang der von Lützeler ausgesuchten Texte — in drei große Abschnitte, die er sinnvoll „Der Mensch ohne Gott und das Ende des Weltmenschen", „Die Bekehrung zur wahren Ordnung" und „Die Ordnung der Liebe" überschreibt. Die Fragmente der „Pensées" bringt er meist ungekürzt, während er aus Briefen und den kleineren Schriften im allgemeinen nur Kernsätze als Ergänzung beifügt. Auf diese Weise gelingt es ihm, ein geschlossenes Bild des Pascalschen Denkens und seiner Linienführung zu vermitteln, das auch wissenschaftlichen Anforderungen genügt, um so mehr, als der beigegebene Stellennachweis jederzeit einen Vergleich mit der Brunschwicgschen Ausgabe ermöglicht.

Was die Übersetzungen angeht, so ist der Text Lützelers flüssiger; Warnach hat sich hingegen bemüht, „sich jeder glättenden Tendenz zu versagen" und die „Sprödigkeit des Originals" auch im Deutschen spürbar werden zu lassen. Vielleicht ist er darin etwas zu weit gegangen; insbesondere läßt die Beibehaltung des französischen Satzbaus seine Übertragung manchmal ein wenig papieren erscheinen.

Beide Herausgeber haben ihrer Auswahl Einführungen mitgegeben: Lützeler, der Persönlichkeit und Werk getrennt behandelt, steht stark im Banne des romantischen Pascalbildes; so sieht er den großen Denker als „einen sich selber fraglichen, mit moderner Kompliziertheit beladenen Menschen", dem es in seinem Zweifeln an der Gottgewißheit des Mystikers fehle, und er spricht von seinen chaotischen Jahren, aus denen ihn das „Fiat lux" erlöst habe. Wir haben uns bereits in dem oben genannten Aufsatz mit dieser Deutung auseinandergesetzt. Das ausgezeichnete Nachwort Warnachs läßt mit wenigen Strichen den einzigartigen Zusammenklang von Leben und Werk deutlich werden. So scheint es uns den entscheidenden Akzent richtig zu setzen, indem es Pascals „Gefühl für den unverkehrbaren Stufenbau der Daseinsbereiche", sein Denken in Ordnungen in den Mittelpunkt stellt — ein Denken, das in die „Freude des Christseins" einmündet.

O. M. von Nostiz

Vom Wort zur Tat. (171 S.) Regensburg 1947, Josef Habbel.

Gespräche mit der Jugend einer zerschlagenen Nation. (143 S.) Nürnberg 1947, Verlag Die Egge. M. 2.00.

Der Glaube an das Volk. (72 S.) München 1947, Glocken-Verlag. M. 2.00.

Nun aber bleiben... (48 S.) München 1946, Glocken-Verlag. M. 2.00.

Sämtlich von Peter Paul Pauquet.

Diese vier neuen Veröffentlichungen Pauquets zeigen, daß die besondere Stärke dieses theologisch wie philosophisch geschulten Schriftstellers auf dem heute so wichtigen Gebiet der religiösen Zeitfragen liegt. Er versteht es ausgezeichnet, Christentum und Zeit gegenüberzustellen. Der heute in den oberbayrischen Bergen lebende geborene Rheinländer bringt aus heimatlichem Erbe eine Reihe Eigenschaften mit, die ihn zu dieser Aufgabe in besonderer Weise befähigen: geistige Beweglichkeit und Klarheit, Weltoffenheit, nüchternen Wirklichkeitssinn und Entschlossenheit.

1. Mögen auch in diesen Gesprächen viele Worte gesprochen werden, so drängen sie doch immer zum Handeln und werden nur um der notwendigen Tat willen gesprochen. Es wird sozusagen der Tat das Wort geredet. Insofern drückt auch der Titel des ersten Buches „Vom Wort zur Tat" das eigentliche Anliegen Pauquets aus. Tat aber kann nur kommen aus der Neubesinnung. Pauquet geht es hier ebensosehr um die Zukunft Deutschlands wie um das Schicksal des Christentums im deutschen Volk. Er ist erfüllt von dem Bewußtsein, „daß der, der in dieser Zeit wieder aufbauen und heilen will, das Übel und die Krankheit und die Fäulnis bis an die Wurzel unerschrocken aufdecken und mit einer gewissen Rücksichtslosigkeit besprechen muß" (97). Was sollen wir tun? Das ist die Frage, die ihn ständig beschäftigt und auf die er von immer neuen Seiten unseres Lebens her Antwort zu geben versucht. Dabei stellt er besonders die Verkettung zwischen dem Religiösen und Sozialen in unserer Zeit heraus. Pauquet fühlt tief mit der Not der Heimatlosen, der Heimkehrer und der Jugend. Er läßt es weder an gütigen noch an ernsten Mahnungen fehlen. Immer stößt er mitten in unsere Wirklichkeit vor. Nicht umsonst heißt eine Überschrift „Aus der Zeit in die Zeit". Besondere Lebendigkeit gewinnt alles durch die Form des Gesprächs. Es sind Gespräche mit Arbeitern, Christen, Jugendlichen, Heimkehrern über Flüchtlingselend und Nachkriegsnot, über Staat und Sozialismus, über Politik und Jugendbewegung. Alles Unechte und Verlogene wird unerbittlich entlarvt. Pauquets Realismus gründet auf der Offenbarung. Sein Optimismus kommt aus dem Glauben. Darum allein kann er von einer „Gnade unserer Tage" sprechen.

2. In den „Gesprächen mit der Jugend einer zerschlagenen Nation" führt Pauquet seine Gedanken fort, indem er sich vor allem der Jugend zuwendet. Das Buch soll der Selbsterziehung dienen. Zu diesem Zweck führt er eine Selbstbesinnung vor dem Forum des Gewissens durch. Unerbittlich stellt er die Frage nach dem Sinn des Geschehens unserer Zeit. Eingehend beschäftigt er sich mit dem falschen und richtigen Begriff von Ehe. Er spricht mit der Jugend über Nationalismus und Nation, über Politik und über die Mitschuld des Einzelnen, über das „Jugendreich gestern und morgen" und setzt sich am Schluß scharf mit dem Ungeist des Militarismus auseinander.

3. Die Gespräche mit einem jungen Zweifler führt Pauquet über den „Glauben an das Volk", oder genauer gesagt über das Ideal und die Schattenseiten der heute vielgepriesenen und vielgelästerten Demokratie. Mit Freimut rückt er hier den schwierigen und heiklen Fragen um Politik und Masse, um Jugend und Volk, um demokratische Freiheit und Persönlichkeit auf den Leib. Es ist vor allem eine Besinnung auf die ethischen Grundlagen eines wahrhaft demokratischen Lebens und Staates. Die sprachliche Gewandtheit ist ebenso bemerkenswert wie der Realismus, mit dem an ganz praktischen, aus unserem heutigen Leben gegriffenen Beispielen eine Klärung versucht wird. Man spürt den erfahrenen Psychologen, aber auch die religiöse Verantwortung des Christen, der mitten in der Zeit steht.

4. Der eigentliche religiöse Untergrund der Betrachtungsweise Pauquets kommt klar heraus in seinem ausgesprochen religiösen Buch „Nun aber bleiben ...". In 19 kurzen Kapiteln über Glaube, Hoffnung und Liebe stellt er auf dem dunklen Hintergrund von Hoffnungslosigkeit, Unglauben und Haß das heraus, was bleibt in unserer Zeit und was allein die Kraft zur Erlösung und Überwindung unserer Zeit besitzt. Die Liebe wird größer sein als das Chaos. Diese unerbittlich nüchternen Überlegungen sind von einer erschütternden Lebensnähe, religiösen Kraft und Zuversicht erfüllt. Auch Pauquet weiß, daß es ein „Hundeleben" ist, inmitten all der Trümmer zu leben. Aber der Hoffnungslosigkeit setzt er die „Hoffnung wider alle Hoffnung" entgegen und erweckt die Sehnsucht nach dem echten und weltüberwindenden Glauben und der heilenden Liebe der Tat. So entsteht schließlich ein Bild von der Sendung des Christen in unserer Zeit.

Die Schriften Pauquets könnten und sollten eine Grundlage für eine fruchtbare und ehrliche Auseinandersetzung der Christen mit den brennenden Fragen unserer Zeit sein. Man kann nur wünschen, daß sie in weite Kreise dringen

und das Echo der Tat wecken. Besonders die Jugend möge spüren, daß sich hier einer aufrichtig und ehrlich ihrer annimmt, der sie aus ständigem Umgang kennt und in Sorge um ihre Zukunft liebt.

H. Gorski, S.J.

Das Unzerstörbare. Deutsche Erzähler der Gegenwart. Herausgegeben von Martin Rockenbach. (330 S.) Kempen 1947, Thomas-Verlag.

Unter einer Anzahl recht fragwürdiger Erzeugnisse stehen wenige lichtvollere Erscheinungen, auch sie, obwohl großen Namen zugehörig, nicht ohne Trübung. Literarisch am bemerkenswertesten ist wohl das Stück Reinhold von Walters: „Der Kalligraph". Alien gemeinsam ist das Bemühen, dem Leser einen aufbauenden oder trostreichen Gedanken mitzugeben. Zweifellos soll die Kunst erziehen. Aber sie darf es sich nicht so leicht machen. Die Dichter wirken als Dichter immer noch mehr, als wenn sie vor Eifer Moralisten werden.

W. Barzel S.J.

Von deutscher Aufgabe und ihrem Verrat. Von Hermann Marte. (79 S.) München 1947, Schnell und Steiner.

Das sechste Bändchen aus der Schriftenreihe „Das andere Deutschland" belegt an Hand vieler Zeugnisse den Irrweg der deutschen Geschichte von der europäischen und christlichen Sendung zum rücksichtslosen nationalen Egoismus und schließlich in die Katastrophe. Eine scharfe Frontstellung gegen die politische Richtung Bismarcks und Treitschkes tritt hervor. Unmittelbar unter dem Einfluß des Zusammenbruchs geschrieben, tragen die Ausführungen in ihrer Bewegtheit das Gepräge jener Stunden. Inzwischen hat sich zwar die Aufmerksamkeit mehr den konkreten Aufgaben des politischen Lebens zugewandt, ohne daß dadurch die allgemeinen Gesichtspunkte an Wert eingebüßt hätten.

M. Pribilla S.J.

Land und See der Griechen. Von Alfred Philippson. (40 S. mit 13 Abb.) Bonn. 1947, Dümmler. Kart. DM. 1.25.

In meisterhaft klarer Form wird die landschaftliche Natur Griechenlands und ihr Einfluß auf das Wirtschaftsleben und den Verkehr, auf die geschichtliche und kulturelle Entwicklung des Landes geschildert. Die Schrift führt so tiefer in das Verständnis des antiken und modernen Griechentums. Ein Büchlein für Altsprachler, Historiker und Erdkundler.

W. Irlenborn S.J.

Muße und Kult. Von Josef Pieper. (99 S.) München 1948, Kösel. DM 3.60

Unsere Zeit hat die Muße verlernt; sie kennt nur noch Erholung von der nutzbringenden Arbeit für neue Arbeit. Aber die wichtigsten Erkenntnisse und Werte kann der Mensch sich nicht erarbeiten, sondern muß sie demütig empfangen im Schweigen der Muße, der zweckfreien Bereitschaft. Fehlt sie, muß darum eine Kultur zugrunde gehen; denn das unmittelbar Nützliche ist nicht das Wichtigste. Muße aber hat ihren Quell letztlich in der Feier; und wahre Feier — auch diese hat unsere Zeit trotz ihrer vielen Feste verlernt — entwächst nur dem Kult.

A. Brunner S.J.

Auf der anderen Seite. Von Wilhelm Vernekohl. (79 S.) Warendorf 1948, Schnell. Geb. DM 2.10

Vernekohl hat uns hier eine kleine Erzählung geschenkt, die Beachtung verdient, weil sie von einer erschütternden Lebensnähe ist und in ihr etwas eingefangen ist vom Schicksal des Menschen im letzten Kriege. Diese ergreifende Lebensgeschichte einer jungen Tänzerin — eine Art Totentanz in einem ganz besonderen Sinne! — inmitten von Krieg, Verwüstung, Untergang und Tod, von ihr selbst erzählt, gibt sich als ein einfacher und schlichter Erlebnisbericht, der in eine sparsame Rahmenhandlung hineinkomponiert ist. Hinter der Einfachheit des Berichtes aber spürt man, wie im Erzähler selbst eine innere und persönliche Anteilnahme nachzittert am Geschick dieses Mädchens, dessen Leben sich inmitten des Kampfes und des furchtbaren Rückzugs aus den Weiten Rußlands vollendet. Eine Kriegserzählung besonderer Art, die den Leser packt.

H. Gorski S.J.

Der tönerne Götze. Von Eugen von Boros. Roman. (334 S.) Aschaffenburg 1947, Paul Pattloch. Kart. DM 9.—

Von Boros schildert den Zusammenbruch des nationalsozialistischen Staates im Jahre 1945. Er bietet einen Erlebnisbericht des großen Trecks von Schlesien nach Oberbayern. Da werden all die Schreckensszenen wieder lebendig, die heute viele bereits vergessen haben. Allerdings darf man von diesem Buch nicht eine dichterische Gestaltung der Frage erwarten, die Deutschlands Schicksalsfrage geworden ist: der Vertreibung unseres Volkes aus dem Osten. Dazu haben wir noch zu wenig Abstand von den Dingen. Als Tatsachenbericht aus dieser Zeit aber wird das Buch nützlich sein.

A. Hüpgens S.J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Abenthum, Karl, Das Jahr des Herrn. (96 S.) München 1948, M. Lurz.

Ambrosetti, Giovanni, La Filosofia delle leggi di Suarez. (175 S.) Rom 1948, Editrice Studium.

Bachmann, L. G., Der Thomaskantor, Introduktion, Toccata und Fuge über B-A-C-H. (461 S.) Paderborn 1948, Schöningh. Geb. DM 9.—.

— Bruckner. Der Roman der Sinfonie. (495 S.) Paderborn 1948, Schöningh. Geb. DM 9.60.

Barlach, Ernst, Der gestohlene Mond. (271 Seiten.) Berlin und Frankfurt/M., Suhrkamp-Verlag, vorm. S. Fischer.

— Seespeck. (198 S.) Berlin u. Frankfurt/M., Suhrkamp-Verlag, vorm. S. Fischer.

Bernhart, Joseph, Franz von Assisi. (121 S.) Freiburg i. Br. 1947, Caritasverlag.

Blosius, Ludwig O.S.B., Grundriß des geistlichen Lebens. (168 S.) Einsiedeln, Köln 1948, Benziger.

Boesmiller, Franziska, Der Cherub auf den Knien. Gedanken über Würde und Ehrfurcht. (134 S.) Würzburg 1948, Echter-Verlag.

Bolkovac, Paul, Glaube und Unglaube in der Krise. (116 S.) Hamburg 1948, Hansa-Verlag Josef Toth. Kart. DM 2.60.

Bouligand/Abelé/Moretti/Carles, Sciences et Problèmes d'Unité. (Archives de Philosophie XVII/2) (100 u. 64 S. Suppl.) Paris 1948, Beauchesne.

Büchner, Karl, Die Freundschaft zwischen Hutten und Erasmus. (74 S.) München 1948, Karl Alber. Kart. DM 3.50.

Burckhardt, Jacob, Über Glück und Unglück in der Weltgeschichte. (56 S.) Nürnberg 1948, Hans Carl.

Cauwelaert, August, Das Mädchen Roberta u. a. Erzählungen eines Richters. (200 S.) München 1948, Alber.

Claudel, Paul, Der Schrei aus der Tiefe. (83 S.) Paderborn 1948, Schöningh. Kart. DM 2.90.

Curtius, Julius, Bemühungen um Österreich. Das Schicksal des Zollunionplans von 1931. (106 S.) Heidelberg 1947, Carl Winter, Universitätsverlag. Kart. DM 2.—

— Sechs Jahre Minister der deutschen Republik. (274 S.) Heidelberg 1948, Carl Winter, Universitätsverlag. Kart. DM 7.50

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

Dewall, Wolf v., England. Triumph der Inkonsequenz. (160 S.) Freiburg i. Br., Badischer Verlag. Geb. DM 5.40.

Die Macht im Spiegel der Dichtung. (50 S.) Konstanz 1947, Südverlag.

Die Stunde des hl. Bonifatius. Priester-Jahrheft des Bonifatius-Vereins 1948. (48 S.) Paderborn 1948, Bonifatius-Druckerei.

Dörfler, Peter, Der Urmeier. Roman. (392 Seiten.) München 1948, Karl Alber. Geb. DM 12.—.

Dolezich, Gabriele, Catarina von Siena 1347 bis 1380. (208 S.) Freiburg i. Br., Caritasverlag.

Dumont, Louise, Lebensfeiertag. Briefe an Gustav Lindemann. (153 S.) München 1948, Karl Alber. Geb. DM 7.60.

Flasdieck, Hermann M., Kunstwerk und Gesellschaft. (44 S.) Heidelberg 1948, Carl Winter, Universitätsverlag. Kart. DM 2.—.

Gohlke, Dr. Paul, Aristoteles und sein Werk. (168 S.) Paderborn 1948, Schöningh, Kart. DM. 5.40.

Goldammer, Dr. Kurt, Novalis und die Welt des Ostens. (47 S.) Stuttgart 1948, Kreuz-Verlag. Brosch. DM 1.50.

Groeteken, Albert, St. Paschalis Baylon. (207 S.) Mannheim 1948, Norbert Wohlgemuth. Geb. DM 4.50.

Gunsser, Ilse-Lore, Worte der Weisheit aus heiligen Schriften Indiens. (174 S.) Essen u. Freiburg i. Br. 1948, Hans v. Chamier. Geb. DM 6.80.

Hauck, Wilhelm Albert, Geheimnis des Lebens. Naturanschauung und Gottesauffassung Friedrich Christoph Oetingers. (225 S.) Heidelberg 1947, Carl Winter, Universitätsverlag. Kart. DM 4.—.

Heiseler, Bernt v., Die gute Welt. Roman. (324 S.) München (1948), Franz Ehrenwirth. Geb. DM 8.—.

Hippel, Ernst v., Der Bolschewismus. (48 S.) Duisburg 1948, H. E. Visser. Kart. DM 1.50.

Hoffnung und Entsagung. Gedichte aus drei Jahrhunderten (47 S.) Konstanz 1947, Südverlag.

Kist, Dr. Johannes, Charitas Pirkheimer (118 S.) Bamberg 1948, Kart. DM 2.—.

Koch, Josef, Nikolaus v. Cues und seine Umwelt. Untersuchungen zu Cusanus-Texten. IV. Brief. (171 S.) Heidelberg 1948. Carl Winter, Universitätsverlag. Geh. DM 8.—.

Körber, Hilde, Kindheit und Jugend 1942 bis 1947. Briefe u. Aufzeichnungen junger Menschen. (191 S.) Berlin-Grunewald 1948, F. A. Herbig. Geb. DM 2.50.

Krause, Konrad, Humor der Antike. (272 S.) Bonn 1948, Dümmler. Geb. DM 6.80.

Kwasnik, Walter, Die Orgel der Neuzeit. (196 S.) Köln u. Krefeld 1948, Staufen-Verlag. Geb. DM 7.20.

Lacroix, Jean, und *Lubac, Henri de,* Der

Mensch in marxistischer und christlicher Schau. (93 S.) Offenburg, Dokumente-Verlag.

Lauer, Nikolaus, Pfarrer August Schmitt. (61 S.) Speyer 1948, Pilger-Verlag. Kart. DM 1.80.

Le Fort, Gertrud von, Die Abberufung der Jungfrau von Barby. (101 S.) München (1948), Franz Ehrenwirth. Geb. DM 5.—.

— Der Papst aus dem Ghetto. (291 S.) München (1948), Franz Ehrenwirth. Geb. DM 9.—.

Leipoldt, Spuler, Strothmann, Die Mysterien — Das Christentum — Der Islam. (112 S.) Berlin 1948, Wissenschaftliche Editionsgesellschaft. Kart. DM 7.30.

Luther, Martin, Der deutsche Psalter. (205 S.) Nürnberg 1948, Hans Carl.

Mayer, Paul, Wanderer ohne Ende. Ausgewählte Gedichte. (70 S.) Berlin-Grunewald 1948, F. A. Herbig. Geb. DM 2.50.

Meinertz, Gustav, Im Land des Herrn. (64 S.) München 1948, M. Lurz.

Meißinger, Karl August, Erasmus von Rotterdam. (409 S.) Berlin 1948, Albert Nauck.

Mendelssohn-Bartholdy, Felix, Sein Leben in Briefen. (273 S.) Köln u. Krefeld 1948, Staufen-Verlag.

Metzger, Dr. Max Josef. Gefangenschaftsbriefe (2. Aufl.) (305 S.) Meitingen bei Augsburg 1948, Kyrios-Verlag. Gebunden DM 7.20.

Müller-Kamp, Erich, Erde und Ewigkeit. Russische Meister-Erzählungen. (364 S.) München (1948), Karl Alber. Gebunden DM 10. -.

Newman-Studien. Erste Folge. (348 S.) Nürnberg 1948, Glock u. Lutz. Kartoniert DM 15.—.

Ostau, Ruth v., Der Fräuleinsgang u. a. Erzählungen aus unseren Tagen. (133 S.) Konstanz 1948, Südverlag. Kart. DM 3.60

Paracelsus, Theophrastus, Der gefangene Glanz. (170 S.) Freiburg i. Br. 1948, Caritasverlag.

Pauquet, Peter Paul, Gottes Engel. (46 S.) München 1948, M. Lurz.

Peterich, Eckart, Kleine Mythologie. Die Götter und Helden der Griechen. (155 S.) Freiburg i. Br. 1948, Badischer Verlag Geb. DM 5.40.

Redslob, Edwin, Goethes Leben. (130 S.) Stuttgart 1948, Reclam. Geb. DM 6.80.

Ruprecht, Erich, Der Aufbruch der romantischen Bewegung. (542 S.) München 1948, Leibniz-Verlag bish. R. Oldenbourg-Verlag. Geb. DM 20.—.

Schleyer, Dr. med. Franz L., Die Stigmatisation mit den Blutmalen. (154 S.) Hannover 1948, Schmorl und v. Seefeld, Nachf. Broschiert DM 5.—.

Schlier, Paula, Der kommende Tag. (285 S.) München 1948, Karl Alber. Geb. DM 7.80.

Schneider Reinhold, Lessings Drama. (27 S.) München 1948, Karl Alber. Kartoniert DM 1.80.

— Erworbenes Erbe. Zum Gedächtnis der Droste. (24 S.) München 1948, Karl Alber. Kart. DM 1.80.

— Der Kronprinz. Politisches Drama (89 S.) München 1948, Karl Alber. Kartoniert DM 4.80.

Schoenhals, Albrecht, Erinnerungen an französische Verse. (193 S.) Konstanz (1948), Südverlag. Geb. DM 7.20.

Seiler, Harald, Münster. Die alte Stadt (36 S.) (48 S. Kunstdruckanhang) Münster 1948, Aschendorff. Geb. DM 8.—.

Sietz, Reinhold, Carl Loewe. (69 S.) Köln u. Krefeld 1948, Staufen-Verlag. Kartoniert DM 1.60.

Sondergeld, P. Paulus O.F.M., Immolata. Hingabe. (184 S.) Mannheim 1948, Norbert Wohlgemuth. Kart. DM 3.80.

Süsterhenn, Dr. Adolf, und *Rüfner, Dr. Vinzenz.* Wir Christen und die Erneuerung des staatlichen Lebens. (94 S.) Bamberg 1948, Bamberger Verlag. Kart. DM 2.—.

Szabo, Wilhelm, Das Unbefehligte. Gedichte. (48 S.) München 1947, Karl Alber. Geb. 3.50.

Thieme, Karl, Gott und die Geschichte. (340 S.) Freiburg i. Br., Herder.

Tyciak, Julius, Die Weisheitsbücher des Alten Testaments. (147 S.) Paderborn 1948, Schöningh. Kart. DM 2.80. Geb. DM 3.70.

Vehring, Gertrud, Maria Janna. Roman. (428 S.) Paderborn 1948. Schöningh. Geb. DM 8.50.

Verse der Nacht aus drei Jahrhunderten deutscher Lyrik. (52 S.) Konstanz 1947, Südverlag.

Wahl, Jean, Französische Philosophie. Ein Abriß. (195 S.) Säckingen 1948. Hermann Stratz.

Walz, Dr. Hermann, Gerechte Ordnung. Gedanken zu einer Rechts- und Staatslehre in evangelischer Sicht. (149 S.) Tübingen (1948), Furche-Verlag. Kartoniert DM 3.80.

Weismantel, Leo, Bauvolk am Dom. Eine Chronik des Kölner Domes. (202 S.) Augsburg-Göggingen 1948. Naumann. Geb. DM 7.40.

Wenzl, Aloys, Die geistigen Strömungen unseres Jahrhunderts. (78 S.) München 1948, Münchner Verlag bish. F. Bruckmann. Geb. DM 4.80.

Westenhöfer, Max, Die Grundlagen meiner Theorien vom Eigenweg des Menschen. (225 S.) Heidelberg 1948, Carl Winter, Universitätsverlag. Kart. DM 7.50.

Wharton, Edith, Die Schlittenfahrt. Roman. (170 S.) Berlin- Grunewald, F. A. Herbig. Geb. DM 4.80.

Das Weltgefühl des Menschen von heute

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Daß nichts auf Erden vollendbar ist, daß jedes Tun immer auch Ergebnisse erzielt, die nicht vorgesehen und noch weniger gewünscht waren, ist eine uralte Erfahrung der Menschheit, die im Lauf ihrer Geschichte tausendfach abgewandelt bald in ergebener Klage, bald in trotzigem Aufbegehren ausgesprochen worden ist. Noch zu jeder Zeit hat sich die Jugend, mit vollen Segeln auf das Meer der Möglichkeiten hinausfahrend, der schönen, aber auch so gebrechlichen Täuschung hingegeben, daß es ihr wenigstens — anders als den voraufgegangenen Geschlechtern — gelingen werde, dem Ideal Wirklichkeit zu verleihen. Immer wieder mußte sie alt geworden erkennen, daß von den tausend Blüten ihres farbigen Frühlings kaum eine zur Frucht gediehen war, und auch diese Frucht war von Würmern angefressen und vom Unwetter geschlagen. Wie kurz sind in der Geschichte die Zeiten höchster Blüte der Kultur — ein Augenblick kaum, wo das Pendel stillzustehen scheint, bevor es sich schon wieder abwärts neigt! Und wo hätte eine religiöse, politische oder soziale Erneuerungsbewegung nicht in kurzer Zeit ihren Schwung verloren, ihre Kraft an der Trägheit des widerständigen Herzens der vielen aufgerieben, so daß schließlich die Welt kaum besser war als zuvor! Der holdselige Anblick eines Kindes hat gerade darum leicht etwas an sich, was uns traurig stimmt, weil wieder einmal ein neuer Anfang vor uns aufleuchtet, dessen Schwung, so scheint es, den hohen Gipfel der Vollendung erreichen muß, und wir doch schmerzlich wissen, daß auch er vor der Zeit sich der Tiefe zuneigen wird, besiegt und enttäuscht von den allzu vielen Widerständen der Welt und des eigenen Herzens.

Warum ertönt dann gerade in unseren Tagen die Klage über die Vergeblichkeit menschlichen Bemühens so laut und so erschütternd? Wie kommt es, daß sie Eingang gefunden hat in die Philosophie und zu ihrem Grundakkord wird, den sie in immer neuer Weise abwandelt? Wie ist es möglich, daß diese uralte Menschheitserfahrung von K. Jaspers[1] auf fast 1100 langen Seiten mit bohrender Eintönigkeit wie eine neu gesichtete Wahrheit verkündet wird? Der Mensch ist „Sein zum Tode" (Heidegger), „eine unnütze, vergebliche Leidenschaft" (Sartre), das letzte Wort seines Lebens ist „Scheitern" (Jaspers). Wie ganz anders klang doch noch vor einigen Jahrzehnten das letzte Wort der idealistischen Philosophien, die

[1] K. Jaspers, Von der Wahrheit. München 1947, R. Piper.

damals dem Lebensgefühl Ausdruck verliehen! Triumphierend sprach man von dem Gesetz des ständigen Fortschritts, von der Entwicklung des menschlichen Geistes, der sich selbst eine immer vollkommenere Welt gibt, von der unwiderstehlich vordringenden Macht des Kulturschaffens. Und heute steht der Mensch vor den Trümmern zweier Kriege, vor der Unmenschlichkeit der Konzentrationslager, vor dem Elend von Millionen, vor Hungersnöten, die man nur in weniger fortgeschrittenen Zeiten für möglich gehalten hatte. Das also ist das Ergebnis! Die Enttäuschung könnte nicht furchtbarer sein. Waren die Hoffnungen höher denn je, so ist auch der Sturz um so jäher.

Was die Enttäuschung des heutigen Menschen an der Kultur so bitter macht und ihr den Charakter des Absoluten gibt, das ist das Verblassen und Absterben des Glaubens an ein anderes Leben nach dem Tode. Damit hat das irdische Leben den Auftrag, sein Glücksbegehren voll bis zum Rande zu füllen. Versagt es hierin, dann gibt es keinen Ersatz, keine Wiedergutmachung. Denn jenseits des Lebens wartet nichts mehr. Das Dasein als ganzes ist sinnlos. So wird die Sinnlosigkeit unaufhebbar und für den heutigen Menschen ein Wesenszug seines Daseins. Er kann ihr auch nicht entrinnen: denn wohin er auch flieht, er trägt sie ja mit sich, und in dem gesuchten Paradies käme sie zugleich mit ihm an. Aller vermeintliche Sinn ist nur Sinngebung des Sinnlosen, geboren aus der Angst, die den Anblick der Wirklichkeit nicht erträgt.

Darum kann der Mensch von heute auch nicht mehr warten. Jeder Verlust scheint unwiederbringlich; denn das Nichts, in das die Tage versinken, gibt sie nicht mehr wieder. Der frühe Tod ist darum das größte Unglück, die Unsinnigkeit selbst (Camus). So wird der heutige Mensch vorangepeitscht von seinem unstillbaren Hunger nach Glück, und die Hast ist ihm so zur zweiten Natur geworden, daß er der Ruhe unfähig voranstürmt auch ohne Ziel, auf das Nichts zu. Besinnlichkeit, stilles Warten auf die Stunde, Wachsenlassen[2] sind zwar heute nicht mehr Dinge, auf die man wie noch vor kurzem mit geringschätzigem Lächeln als auf überwundene Stufen, auf Überbleibsel des Mittelalters herabschaut; im Gegenteil, die Sehnsucht danach ist wieder groß; aber um so schmerzlicher wird die Unfähigkeit gespürt, für sie in dem überstürzten Rennen einen Platz zu finden. Um der Erde treu zu sein, glaubte man das Jenseits verleugnen zu müssen — und siehe, auch die Schönheiten der Erde sind wir nicht mehr fähig, tief in uns aufzunehmen und in uns zu verwandeln. Blind stürmen wir an ihnen vorbei, und unsere Sorgen sind dem gegenwärtigen Augenblick mit seiner Fülle immer schon voraus und gestatten uns kein Verweilen.

Dazu kommt, daß der heutige Mensch die Gemeinschaft als selbstverständliche und verläßliche Lebensgrundlage nicht mehr kennt, in ihr

[2] Vgl. J. Pieper, Muße und Kult. München 1948, Kösel.

sich nicht mehr geborgen fühlt. Von der christlichen Lehre vom ewigen Wert der einzelnen Seele hat er die religiöse Begründung und den tiefen Sinn weggeworfen und nur die Schale des Individualismus zurückbehalten. Wem sagt es heute noch etwas, er werde in der Familie, im Volke weiterleben? Wer könnte sich damit über die Leerheit des Daseins hinwegtrösten? Die Familie hält ja meist nicht einmal mehr eine Generation zusammen; ihr Besitz und ihre Habe, Grundlage und Ausdruck ihres Bestandes, sind in ständiger Bewegung. Die heutige Kultur wirbelt Menschen und Völker durcheinander wie der Herbststurm die welken Blätter. Dazu bringt uns die besser gekannte Geschichte zum Bewußtsein, wie gebrechlich auch die scheinbar am festesten gegründeten menschlichen Bauten sind, gar nicht zu reden von „tausendjährigen" Reichen, die kaum ein Jahrzehnt überdauern. Gewiß ist in den vergangenen Jahren mehr als je zuvor von Gemeinschaft die Rede gewesen, und mit Gewalt suchte man zu schaffen, was es bereits nicht mehr gab. Doch mit Gewalt kann man wohl Herden zusammenpferchen, aber nicht Gemeinschaft schaffen. Schaffen, machen kann man sie überhaupt nicht. Sie entspringt aus tieferen Quellen, aus jenen Tiefen, wo die Religion daheim ist; aber der heutige Mensch ist eben auch der Religion weithin unfähig geworden, wofür wiederum das schon erwähnte Werk von Jaspers ein schmerzvolles Zeugnis ablegt.

Weil der heutige Mensch nicht mehr das Empfinden hat, daß sein unvollendetes Werk von der Gemeinschaft aufgenommen und weitergeführt wird, muß in ihm das Verlangen übermächtig werden, es selbst noch zu seinen Lebzeiten für immer zu vollenden. Er wird aber in jedem Fall einsehen müssen, daß sein Bemühen vergeblich war, daß sein Werk der Hand seines Schöpfers entgleitet und seine eigenen Wege geht, die ihm als Zerfall erscheinen. Frühere Zeiten unternahmen Werke, von denen sie von Anfang an wußten, daß erst spätere Geschlechter sie zu Ende führen würden. So sind die Kathedralen entstanden; über Jahrzehnte, Jahrhunderte hin erstreckte sich ihre Bauzeit. Ihre Erbauer sahen aber in dieser langen Zeit, die ihnen nicht mehr vergönnte, die Vollendung des Werkes zu schauen, keinen Grund zur Klage. Nicht zum eigenen Ruhm hatten sie das Werk begonnen; und wenn auch erst ihre Nachfahren sich daran erfreuen und sich dessen rühmen konnten, so glaubten sie nicht für Fremde gearbeitet zu haben, die ihnen die Frucht ihrer Mühen entrissen. Das Werk verblieb ihr, der es von vornherein zugehörte, der Gemeinschaft. Der heutige Mensch hingegen kennt fast nur noch den persönlichen Ruhm; und diesem dient nur, was er selbst der Vollendung zuführt und selbst noch genießt. Der Nachruhm als Ersatz für persönliche Unsterblichkeit wird sinnlos, da der Tote von den Ehrungen, die ihm zuteil werden, nichts mehr wissen kann, da er ins Nichts zurückgekehrt ist. Auch der Ruhm hat damit seine weckende Kraft für den

heutigen Menschen verloren. Er muß alles selbst tun und vollenden; alles andere ist ihm für immer verloren. Das Bruchstückhafte jedes menschlichen Werkes ist durch diese Einstellung mit einer scharfen, schneidenden Klarheit hervorgetreten und verstärkt den Eindruck der Vergeblichkeit aller menschlichen Unternehmungen. Gewiß hat sich der Mensch mit der Technik die Mittel geschaffen, in kurzer Zeit zu vollenden, wozu es früher der Arbeit mehrerer Geschlechter bedurfte. Aber die gleichen Mittel hat seine unbeherrschte Gier in Werkzeuge der Zerstörung verkehrt, denen selbst Schöpfungen nicht widerstehen, die bis jetzt den Stürmen der Jahrhunderte getrotzt haben. Die Schnelligkeit, mit der der Mensch heute baut, gibt seinen Bauwerken etwas Vorläufiges, das keine Dauer beansprucht und schon auf Abbruch angelegt scheint.

Auch die Natur ist uns fremd geworden. Die Naturwissenschaft hat die Welt entzaubert. Der Mensch früherer Jahrhunderte hatte die entsetzliche Fremdheit und die steinerne Gleichgültigkeit des Naturgeschehens nicht bemerkt. Er hatte das All bevölkert mit menschenähnlichen Mächten und Gestalten. Waren diese Mächte auch launisch, ja oft bösartig, so konnte man sie doch menschlich verstehen; ja gerade ihre Schattenseiten brachten sie dem menschlichen Empfinden nahe. Die Welt war vertraut bis in ihre Schrecklichkeit hinein. Wie ein wohnliches Nest lag die Erde inmitten der sie umschließenden Himmelssphären; das All blieb übersehbar und alles darin hatte seinen festen, naturgegebenen Platz.

Diese Vermenschlichung der Welt hat die Naturwissenschaft immer unerbittlicher zerstört. Allerdings hat es lange dazu gebraucht, und auch heute noch lebt die Menge, wenn auch nicht mehr ungebrochen, in ihrem Alltag von dieser schönen Täuschung. In den führenden Geistern kündigt sich aber jener unentrinnbare Schrecken an, der bereits zu Beginn, da alle übrigen über die neuen Entdeckungen noch aufjubelten, einen Pascal[3] überfiel, den die Weite der kosmischen Räume mit Entsetzen erfüllte. Wo frühere Jahrhunderte den Gesang der Sphären vernommen hatten, da ist seit Jahrmillionen nur einsames, eisiges Schweigen. In einer stummen Welt der Notwendigkeit findet sich der Mensch allein, und aus den kosmischen Weiten der Sternenwelten wie aus dem Naturgeschehen auf Erden kommt ihm keine Antwort entgegen. Die Welt weiß nichts von ihm; ihre Kräfte gehen unbekümmert über menschliche Werte und menschliche Gefühle hinweg; nicht einmal grausam, denn der Grausame weiß um sein Opfer und weidet sich an seinen Schmerzen, sondern unwissend, blind, gleichgültig. Aus dem wohnlichen Nest ist ein dämonisches Ungeheuer geworden, dessen Dämonie gerade in seiner steinernen Gefühllosigkeit liegt, an der alles menschliche Flehen und Bitten, ja alles Verstehen abprallt. Die neue Welt ist winterlich kalt, und kein warmes Licht verheißt dem einsamen Wanderer die Heimkehr in ein trautes Heim.

[3] Pensées (ed. Louandre) S. 401.

Noch ist allerdings dieses neue Weltgefühl nicht ganz durchgedrungen. Noch vertrauen viele der Güte und Weisheit der Natur. Aber langsam wird es sich durchsetzen; ein Ansatz dafür sind gerade die heutigen Philosophien. Der Glaube an die Natur wird immer mehr entlarvt werden als das, was er auch ist: ein haltloser Ersatz für den verlorenen Glauben an einen persönlichen Gott und seine Vorsehung. Dieser Glaube wird dem heutigen Menschen schwer. Die Naturwissenschaft hat ihn daran gewöhnt, in der Natur nur das Wirken unpersönlicher, mechanischer Kräfte zu sehen. Diese Weise des Verstehens hat er aber — unter der Hand und ohne nach der Berechtigung seines Tuns zu fragen — auf die ganze Wirklichkeit ausgedehnt, auf das geschichtliche Geschehen im historischen Materialismus, auf das Seelenleben des Menschen in der Psychoanalyse und gewissen Spielarten der Tiefenpsychologie, auf das Ganze der Wirklichkeit im Atheismus. So ist in ihm wie ein Vorurteil und ein Widerstand gegen die Möglichkeit aufgestanden, daß irgendwo personhafte Mächte am Werk sein könnten, ja daß sogar der letzte Grund der Welt in der freien Tat eines persönlichen Gottes liege. In dieser entpersönlichten Welt wird sich der Mensch immer ungeborgener vorkommen; immer verlorener wird er sich fühlen in den unausdenkbaren Weiten der maßlos erweiterten Welt. Wie Nachtfrost wird sich ihr Schweigen auf die Blüten seines Herzens legen. Nichts mehr tritt nun zwischen den Menschen und das Nichts. Was er auch versucht, um dem Leben von sich aus einen Sinn zu geben und sich so die Sicht auf die Leere zu verstellen, es wird unerbittlich als Selbsttäuschung entlarvt. Allein, von dem ebenso hilflosen Mitmenschen nicht mehr geschützt und gehalten, steht er am Rande des Abgrunds, und die bodenlose Tiefe des Nichts saugt ihn an mit dämonischer Gewalt.

Dieses Ende hatten die Denker nicht vorausgesehen, als sie den Anfang machten mit der nun seit langem vor sich gehenden Entlarvung und Zerstörung jener Illusionen, die der Mensch rings um sich aufgestellt hatte, um seine Angst zu beschwichtigen. Sie hatten gemeint, daß ein solcher Bildersturm den Menschen nur frei machen und seine Kräfte, die bisher an Unerreichbares sinnlos vergeudet waren, für wirkliche Ziele entbinden könne, daß also der Mensch dadurch froher und reicher und freier werden müsse. So hatte es sich Nietzsche gedacht und mit ihm alle, die um der Erde willen dem Himmel den Abschied geben zu müssen glaubten. Gegen die Entlarvung trügerischen Scheins ist nichts einzuwenden; aber wenn das irdische Paradies, dem man entgegenjubelte, in Wirklichkeit nur eine Hölle der Pein und der Verzweiflung ist, so muß etwas an dem Unternehmen nicht richtig sein. Die modernen Denker müssen etwas übersehen, etwas für bloßen Schein erachtet haben — ein Etwas, das dem Menschen nicht gestattet, sich im Irdischen und Endlichen einzurichten. Und doch müßte die Erde für

den Menschen eine wohnliche Stätte sein, wäre er nur für das Vergängliche gemacht. Wäre er nur Sein zum Tode, so müßte er in der Vergänglichkeit heimisch und geborgen sein, genau wie das Tier in seiner Umwelt, und er unternähme nicht immer wieder Versuche, aus ihr auszubrechen. Es ist das Verdienst der verschiedenen Existenzialphilosophien, gezeigt zu haben, daß rein innerweltlich sich dem Leben kein tragender Sinn abgewinnen läßt, und daß wir uns mit der Sinnlosigkeit des Daseins abzufinden haben, wenn es allseitig im Raume der Endlichkeit beschlossen ist.

Aber ist es das wirklich? Sollten die Hast, die Unruhe und die Verzweiflung des heutigen Menschen nicht darin liegen, daß er mit dem eigenen Sein und dem Sein der Welt nicht mehr in Einklang lebt? Daß also sein Leben sich auf dem Moorgrund eines Irrtums aufbaut? Daß er seine Erfüllung da sucht, wo er sie nicht finden kann, und daß ihm das Leben deswegen als sinnlos vorkommt, weil er eigenmächtig ihm einen Sinn zu geben sich vermißt, der ihm nicht entspricht? Wenn das Scheitern, das Nichts das letzte Wort des menschlichen Daseins ist, dann ist es allerdings zum Verzweifeln, und diese Verzweiflung ist ohne Ausweg. Aber vielleicht geht der Blick des heutigen Menschen in die falsche Richtung und sieht deswegen an dem vorbei, was der bleibende Gewinn seines Daseins sein könnte.

Richtig ist es ja, daß den äußeren Werken des Menschen die Vollendung versagt ist. Die Beständigkeit ist keine Eigenschaft der irdischen Dinge. Wir wissen dies heute noch tiefer als frühere Zeiten; denn selbst der Sternenhimmel — für Altertum und Mittelalter Sinnbild des ewigen, unzerstörbaren Seins — zeigt uns nur die rastlose Bewegung, die die Gestirne aufbaut und sie dem Erlöschen entgegenführt. Und wo uns in diesen Bezirken einmal Beständigkeit entgegentritt, da entlarven wir sie als die Starre des Todes.

Nicht besser ist es mit den menschlichen Dingen. Keine Staatengründung, keine Gesellschaftsordnung, kein Kulturstil trägt in sich die Gewähr der Dauer. Die Geschichte zeigt wie im Film das Entstehen und Vergehen der Kulturen und Staaten. Kein menschlicher Wert hält sich ohne die ständige Anstrengung des Menschen, die den zerstörenden Mächten immer aufs neue entgegentreten und ihr Werk vom Zerfall retten muß, ein Unternehmen, das immer nur vorläufigen Erfolg sich versprechen darf. Die Entdeckung der geschichtlichen Bedingtheit aller Kultur hat den Stachel der Vergänglichkeit nur noch tiefer in unser Fleisch hineingestoßen. Wir wissen, daß selbst der Gemeinschaft nur eine beschränkte Dauer zugeteilt ist.

Das äußere Werk ist aber auch nicht der letzte, entscheidende Sinn des menschlichen Tuns, so sehr es sein unmittelbares Ziel darstellt. Ist doch

der Mensch eben nur dadurch Mensch, daß etwas in ihm nicht zur Welt gehört, sondern ihr gegenübersteht, durch das er erst Welt „hat", — sein Personsein auf Grund seiner geistigen Seele. Durch sie erst ist Welt für ihn, kann er sie genießen, bringt sie ihm Freude und Glück. Wer darum seine Seele verliert, verliert auch die Welt, mag er noch so viel darin sein Eigentum nennen. Das ist aber die Lage des heutigen Menschen: er hat seine Seele verloren; er hat die Fähigkeit verloren sich zu freuen, glücklich zu sein. Er meinte, das Glück käme ihm von außen, aus der Welt, und er verkannte, daß ihm aus der Welt nur die Fülle oder die Leere des eigenen Herzens antwortet. Das ist das Wahre an der Lebensphilosophie und am Existenzialismus: die Dinge sind zwar nicht die Geschöpfe des menschlichen Geistes; aber was sie für uns bedeuten, was sie uns schenken können, das hängt zu allererst von uns, von der Fülle des eigenen Herzens ab. Dies verkannt zu haben, ist der große Irrtum unserer Zeit und ihr Unglück zugleich.

Weil sich der Mensch in seinem Machtwillen und seiner Gier nach Besitz zu ausschließlich auf die stofflichen Güter stürzte, hat sich sein Personsein immer mehr seines Inhalts entleert und er wurde seiner immer weniger inne; dies um so mehr, da es nicht wie ein greifbares Ding gegenständlich vor ihm steht, sondern eben das ist, was auf die Welt schaut. Diese Haltung hat es ihm gewiß erleichtert, die Seinsweise der stofflichen Kräfte, ihr unpersönliches und mechanisches Wirken in Sicht zu bekommen und sie in seinen Dienst zu stellen. Dies ist ein unzweifelhafter Gewinn und es kann sich für uns nicht darum handeln, hier die Geschichte zurückzudrehen. Aber dieser Gewinn ist allzu teuer bezahlt worden. Immer unfähiger ist der Mensch geworden, Dasein und Wirken personhaft Seiender zu erkennen und anzuerkennen, was sich nicht voneinander trennen läßt. So verfehlt er aber gerade die reichste und wichtigste Schicht des Seins.

Mit dem personhaften Sein mußte aber auch jeder Sinn verschwinden. Sinn entstammt nur dem Wirken von Personen und ebenso gibt es Sinn — oder Sinnlosigkeit — nur für sie. Weil endlich sein persönliches Sein immer mehr seines Inhalts entleert wurde, konnte der Mensch auch in der Unsterblichkeit keinen Sinn mehr erblicken. Nur Personen können unsterblich, und Unsterblichkeit kann nur persönlich sein. Die geistige Erfahrung, die die Grundlage dieses Glaubens ist, war ihm unmöglich oder doch so geschwächt worden, daß er sie nicht mehr bemerkte. Und so rechnet er diesen Glauben mit dem Dasein eines persönlichen Gottes zu den Selbsttäuschungen. Der Glaube an die Unsterblichkeit, so sucht er sich seiner zu entledigen, sei geboren aus der menschlichen Eitelkeit, während doch, worauf schon Kierkegaard in einer seiner Predigten aufmerksam machte, der Mensch mit seinem schlechten Gewissen eher an ihrer Leugnung Interesse hat.

Eine eigentliche Umwendung tut also unserer Zeit not. Das Unterpersönliche darf nicht weiter den ersten, ja einzigen Platz in ihrem Sinnen und Trachten einnehmen. Gütererzeugung, Rohstoffe, Gewinn sind allzu lange die fast ausschließlichen Maßstäbe unserer Kultur gewesen, an denen die Zulässigkeit aller anderen Werte gemessen wurde. Das alles ist praktischer Materialismus. Weil dieser die selbstverständliche Einstellung der meisten unserer Zeitgenossen ist, sind sie so anfällig für die an sich sinnlose Lehre des theoretischen Materialismus. Diese Forderung bedeutet natürlich nicht, daß diese Dinge nicht wichtig sind und daß der Mensch sich nicht mehr um sie bekümmern soll. Sind sie doch die Grundlage des Lebens und der Kultur. Von Menschen, denen es an den einfachsten Gütern des Lebens gebricht, kann man nicht Sinn für Höheres verlangen. Aber niemand baut ein Haus um der Fundamente willen, so unentbehrlich diese sind. So muß das Maß, in dem wir uns um diese Dinge bemühen, nicht von ihnen herkommen, sondern von dem Menschsein, von seiner wahren Freude und seinem tiefen Glück. Die Werte der Person müssen wieder in ihre alten Rechte eingesetzt werden, aus denen sie von der Gier nach Stoffgütern verdrängt worden sind. Diese Werte sind aber nicht Wissenschaft und reine Verstandesbildung, wie allzu viele meinen, auch nicht die Wendung zu einem subjektivistischen Persönlichkeitskult, sondern Sittlichkeit und Religion. Heute sind sie nur gerade noch geduldet — in manchen Ländern auch das nicht mehr —, soweit sie dem Rennen nach Produktion nicht im Wege stehen. Erheben sie aber einmal gegen dessen Übertreibungen Einspruch, so wird dies von den Vielen wie eine Anmaßung empfunden. So sehr ist die Verkehrtheit bereits zur zweiten Natur geworden. Aber der letzte Sinn alles Arbeitens und Produzierens ist die Vollendung des Menschen als Person; wird dieser verfehlt, so verfallen sie mit dem ganzen Leben der Sinnlosigkeit. Wo er aber verwirklicht wird, da ist der Mensch nicht gescheitert. Eine neue Fülle und eine starke Freude werden ihm zuteil werden, denen äußeres Ungemach nichts anhaben kann. Aus der Kraft des erneuerten Herzens wird er dann auch die erweiterte Welt wahrhaft in Besitz nehmen und für den irdischen Aufenthalt heimisch machen können.

Die Unvollendbarkeit und Brüchigkeit des irdischen Werkes erhält dann einen neuen Sinn. Sie wird zum Gleichnis für die irdische Unvollendbarkeit der menschlichen Persönlichkeit. Diese ist aber kein Mangel und kein Verlust, sondern ein Ausfluß der Geistigkeit und Kraft dieses Seins, das Zeit seines Lebens immer Höherem entgegenstreben muß, will es von seiner erreichten Höhe nicht abfallen. Das immer neu zerfallende äußere Werk bietet diesem Streben immer neue Gelegenheit, sich zu betätigen und in dieser Betätigung selber immer neuen Höhen entgegenzuschreiten.

Allerdings wird durch eine solche Einstellung der Schmerz über die Vergänglichkeit nur gelindert und dem Stachel seine giftige Spitze abgebrochen; ganz aufhören wird er nicht. Denn als Lebewesen, die auf stoffliche Güter angewiesen sind, wird uns immer das Wunschbild einer irdisch vollendeten Welt ohne Sorge vorschweben, obwohl wir in einem solchen Schlaraffenland bald ersticken würden, wie es die alte Fabel vom König Midas längst ausgesprochen hat. Zeitlebens werden wir zwischen diesem Wunschbild und dem Streben nach echter Menschlichkeit hin und her gezerrt werden und nie zum vollkommenen Glück gelangen. Aber die Lebenssorge selbst wie auch jede Arbeit kann zur Stufe des geistig-religiösen Aufstiegs werden. Dann wird auch ihre Sinnlosigkeit miteinbezogen in den unsterblichen Sinn des Personseins.

Es wird alles darauf ankommen, ob gerade in den führenden Kreisen der Sinn für den wahren Wert des Menschseins wieder erwacht und erstarkt und sich regelnd und leitend auswirkt auf ihr Wirken in der Welt. Wir wissen nicht, ob die Voraussage Spenglers[4], daß noch vor Ende dieses Jahrhunderts die bedeutendsten Menschen sich dem Klosterberuf widmen werden, sich verwirklichen wird. Sicher ist, daß entweder Spengler recht behält — in dem Sinn, daß das Religiös-Geistige wieder seinen Platz im Leben der führenden Männer erhält durch Pflege von Betrachtung, Gebet, strenger Gewissenhaftigkeit auch in Dingen der Wirtschaft und des öffentlichen Lebens —, oder daß die Welt ein einziges großes Zuchthaus werden wird, in dem sich nicht mehr zu leben lohnt.

Interkonfessionelle Verständigung

Das Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten

Von MAX PRIBILLA S. J.

Wenn von den Bemühungen um die christliche Einheit die Rede ist, dann wendet sich zumal in Deutschland die Aufmerksamkeit vor allem dem Verhältnis zwischen Katholiken und Protestanten zu. Das liegt in der Natur der Sache begründet. Deutschland ist ja das klassische Land der Glaubensspaltung, wo der konfessionelle Riß mitten durch sein Volkstum hindurchgeht und es in fast gleiche Hälften teilt. Die Spaltung im religiösen Bekenntnis hat seine Geschichte und Kultur geprägt und macht sich tagtäglich auf Schritt und Tritt schmerzlichst fühlbar. Kein Wunder, daß die Frage nicht verstummen will, ob es für die tiefste Wunde unseres Volkes kein Heilmittel gibt. Gerade in unseren Tagen wird diese schicksalschwere Frage wieder neu und eindringlich gestellt. Sie wird aber nicht nur neu, sondern auch mit großer Bedachtsamkeit gestellt; denn die vielen vergeblichen Versuche der Vergangenheit, das Übel zu beheben, warnen vor jeglichem Über-

[4] Über Gott und Welt. Aphorismen von Oswald Spengler, in: Die Neue Zeitung Nr. 90 vom 19. Oktober 1948.

schwang. Gleichwohl ist das Bewußtsein auf beiden Seiten der konfessionellen Grenze mehr oder minder lebendig, daß die Spaltung — von allem anderen abgesehen — dem Gebote Christi widerspricht und ihre Überwindung die Pflicht aller seiner Jünger ist.

Aber eben weil die traurigen Erfahrungen der Vergangenheit schrecken und die Trennungen bisher allen Bemühungen zum Trotz sich mit zäher Beharrlichkeit behauptet haben, gilt es, mit äußerster Umsicht und Vorsicht zu Werke zu gehen. Ehe wir überhaupt etwas unternehmen, müssen wir die tatsächliche konfessionelle Lage in voller Klarheit erkennen, weil nur aus der Erkenntnis der Wirklichkeit erschlossen werden kann, was möglich und tunlich ist. Viele Irrwege der Vergangenheit hätten sich ersparen lassen, wenn man sich Zeit und Mühe genommen hätte, genau zu untersuchen, wie die Dinge stehen. Mitarbeiter und Ratgeber, die mit den wirklichen Verhältnissen nicht vertraut sind, können nur verwirren, nicht helfen und werden von den Wissenden mit Recht als Phantasten empfunden und abgelehnt. Dem nüchternen Beobachter bietet sich nun zunächst die Tatsache, vor der er die Augen nicht verschließen darf, daß es sowohl objektiv als auch subjektiv zwischen den getrennten Kirchen Schranken gibt, die zu beheben hier und jetzt nicht in unserer Macht steht.

Die Trennung im Glauben zwischen Katholiken und Protestanten stammt nicht aus jüngster Zeit, so daß noch eine wache Erinnerung an die einstige Zusammengehörigkeit vorhanden wäre, sondern besteht nun schon seit vier Jahrhunderten. Das Bedeutsamste aber ist, daß sie sich in kirchlichen Gemeinschaften mit bestimmtem Lehrgehalt und bestimmter Verfassung verfestigt hat. Wir haben also nicht eine flüssige Masse vor uns, die sich beliebig gestalten ließe, sondern geprägte Formen, die jeder Veränderung den starken Widerstand geschichtlich gewordener Organisationen entgegensetzen. Die einzelnen Gemeinschaften haben ihre eigenen Kirchen, Schulen, Verwaltungsorgane, Geistlichen, Gottesdienste, Agenden und Lehrbücher, mit denen ihre Mitglieder vertraut sind. Diese wissen auch ohne Pfarrkartei, wer zu ihnen gehört, wer nicht; die Zugehörigkeit zu diesem oder jenem Bekenntnis ist bewußt, gewohnt und selbstverständlich. Jede der kirchlichen Gemeinschaften ist bestrebt, in Lehre, Verfassung und Kult ihre Sonderart und ihren Besitzstand zu wahren und sich gegen andere Gemeinschaften abzugrenzen. Das ist keineswegs, wie so oft gemeint und gesagt wird, eine der katholischen Kirche ausschließlich anhaftende Eigenschaft. Nach welchen Gesichtspunkten die Grenzen gezogen werden, ist verschieden. Aber irgendwo und irgendwie werden Grenzen gezogen, weil sonst die Gemeinschaft zerfließt und sich selbst auflöst. Es gibt z. B. keine christliche Gemeinschaft, die auch Juden und Mohammedaner zu ihrem Abendmahl zuließe. Bei Gelegenheit einer Aussprache zwischen katholischen und evangelischen Theologen sagte mir H. N. Bate, der Dean von York, daß seine (anglikanische) Kirche hinsichtlich der verschiedenen theologischen Richtungen zwar äußerst „weitherzig" sei; als aber ein Unitarier (Leugner der Dreifaltigkeit) in der Kathedrale von York hätte predigen wollen, habe man ihn nicht auf die Kanzel gelassen. Auch die Tatsache, daß auf der Amsterdamer Kirchenkonferenz wie auf den früheren ökumenischen Ta-

gungen keine gemeinsame Abendmahlsfeier zustande kam, erklärt sich aus dem Vorhandensein von äußeren, deutlich wahrnehmbaren Grenzen. Die Unterscheidungen werden in Unterricht und Erziehung, Gottesdienst und Seelsorge traditionsgemäß von Geschlecht zu Geschlecht vererbt und aufrechterhalten, auch ohne daß die einzelnen die Gründe dieser Unterscheidungen in lebendigem Bewußtsein trügen.[1] Aber jeder Protestant weiß und bekennt, daß er nicht Katholik ist, und jeder Katholik, daß er nicht Protestant ist. Auch bewahrt jede kirchliche Gemeinschaft mit bemerkenswerter Zähigkeit die Gesinnung und namentlich die Gefühle ihrer ersten Stunde.

Die Geschlossenheit und Abgeschlossenheit der kirchlichen Gemeinschaften bedeutet nicht, daß es in ihnen keine Verschiedenheiten theoretischer oder praktischer Art gebe. Auch in der katholischen Kirche herrscht durchaus keine Einerleiheit; es gibt sogar in Lehre und Praxis zahlreiche Unterschiede, die nicht nur an der Oberfläche haften. Man denke an die vielen Streitfragen zwischen den katholischen Dogmatikern, Moralisten, Exegeten, Liturgikern, Aszetikern usw. Der Katholik kann Thomist oder Molinist, Verteidiger oder Gegner des Probabilismus sein, ohne von der Kirche behelligt zu werden. Ähnliches gilt von den mannigfaltigen Riten und Andachtsformen. Wiederholt hat die höchste kirchliche Autorität eingegriffen, um die Freiheit der Meinung oder der Übung zu schützen und die erhitzten Gemüter vor gegenseitiger Verketzerung zu warnen. Nur ist zu beachten, daß in der katholischen Kirche eine klare letzte Instanz besteht, um zu entscheiden, welche Unterschiede in Lehre und Praxis mit der kirchlichen Gemeinschaft verträglich oder unverträglich sind. Im Protestantismus hat zwar die Confessio Augustana (1530) in ihrem Art. 7 als Kennzeichen der kirchlichen Einheit die lautere Predigt des Evangeliums und die richtige Verwaltung der Sakramente aufgestellt. Aber sie hat die weitere Frage, was zur lauteren Predigt des Evangeliums und zur richtigen Verwaltung der Sakramente gehöre und wem darüber die Entscheidung zustehe, unbeantwortet gelassen. Dadurch ist in den evangelischen Gemeinschaften seit ihren Anfängen über Wesen und Aufgabe der Kirche eine Unsicherheit entstanden, die bis auf den heutigen Tag ungelöst geblieben ist.

Die verschiedenen christlichen Gemeinschaften bestehen aber nicht berührungslos nebeneinander, sondern stehen auf mehr oder weniger weite Strecken in Lehre und Praxis gegeneinander, indem die eine bejaht, was die andere verneint. Das heißt: zwischen den getrennten christlichen Kirchen herrscht wechselseitig der Zustand der dogmatischen Intoleranz; ohne sie wäre ja ihre Trennung geradezu sinnlos. Auch dies gilt wohlgemerkt nicht nur von der katholischen Kirche, sondern von jeder Kirche. In den „Deutschen Beiträgen" zu Amsterdam hat der Erlanger Theologieprofessor Hans Liermann einen gründlichen und verständigen Aufsatz über das Recht der Religionsfreiheit geschrieben. Dort bemerkt er mit Recht: „Man kann von

[1] Das gilt auch für die Unterschiede zwischen den Protestanten selbst. Viele Protestanten würden in Verlegenheit geraten, wenn sie genau angeben sollten, warum sie reformiert, lutherisch, uniert usw. sind. Die geschichtlichen Gründe der Trennung sind teils weggefallen, teils durch die Praxis verwischt worden. Trotzdem bestehen die Trennungen wie Selbstverständlichkeiten weiter und werden mit Leidenschaft verteidigt, wenn sie beseitigt werden sollen.

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" (S. 191). Im Hinblick auf die kirchliche Einigung ist also abwegig und aussichtslos jeder Versuch, die dogmatische Härte, die der absoluten Wahrheit geschuldet wird, durch den Begriff der relativen Wahrheit zu überwinden. Dadurch würde das Christentum selbst und sein Anspruch auf göttlich offenbarte Wahrheit preigegeben.

Die dogmatischen Gegensätze, die sich im 16. Jahrhundert zwischen der katholischen Kirche und den Reformationskirchen aufgetan haben, sind bis heute wesentlich bestehengeblieben. Der Gegensatz bezieht sich namentlich auch auf die kirchliche Unionsfrage selbst. Rom kennt nur eine legitime Lösung: die Wiedervereinigung aller getrennten Christen mit der römisch-katholischen Kirche unter Anerkennung ihrer Glaubenslehre, ihrer Verfassung und ihres Kultus, einschließlich des päpstlichen Jurisdiktionsprimates. Die protestantischen Kirchen aber lehnen nach wie vor diesen Anspruch Roms ab und es ist in dieser Hinsicht in keinem Teil des Protestantismus eine nennenswerte Bewegung zur Vereinigung mit Rom vorhanden. Einzelkonversionen ändern nichts am Gesamtbild. Auch wo der Gedanke an die eine Kirche mit Einschluß der katholischen festgehalten wird, wird das Ziel der Einheit nur in weiter Ferne gesehen und ist für die Protestanten keine Sorge von heute.

Die Glaubensunterschiede sind aber nicht nur in den Bekenntnissen und der Organisation der getrennten Kirchen verfestigt, sondern überdies auch in den Gewissen ihrer Mitglieder. Es ist nicht so, als ob die Protestanten die Spaltung einfach aufheben könnten, indem sie zur katholischen Kirche zurückkehren. Der von der Richtigkeit seiner Konfession überzeugte Protestant hat subjektiv die Pflicht, seiner Kirche treu zu bleiben; ja, solange sich ihm nicht ernste Zweifel an der Wahrheit seines Glaubens aufdrängen, ist es ihm nicht einmal erlaubt, an seinem Glauben zu zweifeln.[2] Es ist daher sowohl psychologisch wie ethisch nicht angängig, einen Protestanten ohne weiteres aufzufordern, katholisch zu werden. Katholiken, die keine persönliche Erfahrung mit der religiösen Welt Andersgläubiger haben, sind in Gefahr, bei ihnen durch unangebrachte „Kurzschlüsse" Unwillen zu erregen und dadurch der kirchlichen Einigung zu schaden, der sie dienen wollen. Viele Protestanten würden es schon als sehr befremdlich und aufdringlich empfinden, wollte ein Katholik ihnen sagen, daß er für ihre Konversion zur katholischen Kirche bete, wiewohl dieser damit nur Gutes beab-

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

sichtigt. Ehrfürchtige Rücksicht auf den jeweiligen Gewissensstand ist eine Grundvoraussetzung jeder ersprießlichen Arbeit für die kirchliche Einheit. Das gleiche gilt übrigens auch im Verhältnis zu Katholiken, die dem Glauben ihrer Kindheit entfremdet sind und für die Kirche wiedergewonnen werden sollen; ihre seelische Lage ist genau zu beachten. Es ist widersinnig und verkehrt, Katholiken, die von dem Glauben ihrer Kirche abgekommen sind, zuzureden, sie sollten wieder einmal zu den Sakramenten gehen. Der Katholik, der seinen Glauben verloren hat, ist eben ungläubig oder irrgläubig geworden und muß den Weg zur Wahrheit nach seinem Gewissen wieder suchen.[3] Ob er zur Kirche heimfindet, hängt nicht nur von seinem guten Willen ab, sondern auch von dem Maß der göttlichen Gnade, die nach einem bestimmten, uns aber verborgenen Gesetz verteilt wird (Eph. 4, 7). Schon diese Erwägung läßt uns die große Bedeutung des Gebetes für den ganzen Umkreis der kirchlichen Einigungsarbeit erkennen.

Das bisher Gesagte dürfte genügen, um die gewaltigen Hemmnisse aufzuzeigen, die einer kirchlichen Einigung unter den getrennten christlichen Gemeinschaften in objektiver und subjektiver Hinsicht entgegenstehen. Ja, was das Endziel anlangt, ist diese ganze Frage heute noch nicht spruchreif, weil die psychologischen, ethischen und theologischen Voraussetzungen einer Einigung noch nicht erfüllt sind. Wenn Gott nicht Wunder wirkt, sind wir von einer kirchlichen Einigung noch sehr weit entfernt. Wer aber daraus den Schluß ziehen wollte, daß bei dem Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten „nichts herauskomme", würde sehr voreilig urteilen. Freilich, wer hier nach schnellen, greifbaren Erfolgen verlangt, lege besser überhaupt nicht die Hand an den Pflug. Nur wer den langen Atem der Geduld mitbringt, ist ein geeigneter Arbeiter auf diesem steinigen, mit Disteln übersäten Ackerfeld, das aber keineswegs unfruchtbar ist. Denn wenn auch das grundsätzliche Verhältnis der getrennten Kirchen zueinander und gegeneinander sich nicht gewandelt hat, so ist doch in der ganzen Weltlage und in dem Lebensgefühl der Menschen eine ungeheuere Änderung vor sich gegangen, die auch auf das katholisch-protestantische Problem ganz erheblich eingewirkt hat.

Die Entfremdung der gebildeten Schichten wie der breiten Massen vom Christentum, die Bedrohung der Kirche einerseits durch die religiöse Gleichgültigkeit, anderseits durch den atheistischen Marxismus und den geistigen Nihilismus hat es den Christen zum Bewußtsein gebracht, daß sie in der Welt eine Minderheit und deshalb aufeinander angewiesen sind. Gemeinsam erlittene Verfolgung schloß die Angehörigen der beiden Konfessionen zusammen. Die außerordentlichen Verhältnisse der Kriegs- und Nachkriegszeit ließ die Kirchenführer, die Geistlichen und Laien den Weg zueinander finden, um sich gegenseitig zu beraten und zu helfen. In den Kerkern der

[3] Ludwig Billot sagt über die Menschen, die durch eigene Schuld vom Glauben abgekommen sind: „Non ... dicantur semper habere in promptu, quo hic et nunc fidem denuo amplectantur. Pro eis enim de novo initianda est salutis via, et ideo tales aequiparantur infidelibus, quibus non continuo adest proxima fidei possibilitas, sed vel proxima vel remota tantum, praesertim si cum inveteratis praeiudiciis in incredulitate iam obduruerunt" (De virtutibus infusis ⁴I, Romae 1928, p. 311).

Bolschewisten und Nationalsozialisten, ja auf dem Wege zur Richtstätte begegneten sich Katholiken und Protestanten; im Angesicht des Todes und des Hasses, der dem Kreuze galt, fühlten sie trotz aller Glaubensunterschiede aufs tiefste ihre Verbundenheit in dem einen Herrn Jesus Christus und seinem heiligen Evangelium. Etwas von der einigenden Kraft des Martyriums strahlte auch in die Scharen der Gläubigen und lockerte die starre Front, die sie bisher getrennt hatte. So ist in den letzten Jahrzehnten ein Wetterumschlag eingetreten, der viel Eis zwischen den Konfessionen geschmolzen hat.

Mit dem Schweigen der konfessionellen Leidenschaften und mit der äußeren Annäherung ergab sich auch die Möglichkeit und das Verlangen, einander wirklich kennenzulernen, nachdem man sich so lange fremd gewesen war oder gar in Zerrbildern gesehen hatte. Von seiner eigenen aufgewühlten Zeit hatte Luther gesagt: „Was in unserem Zeitalter ruhig und sachlich besprochen wird, gerät in Vergessenheit und niemand beachtet es."[4] So war es auch in den folgenden Jahrhunderten geblieben, die von unfruchtbarer und gehässiger Polemik erfüllt sind. Jetzt endlich wurde man sich hüben und drüben bewußt, wie man bisher aneinander vorbeigeredet hatte, ohne genau zu prüfen, ob jeweils ein echtes Ja einem echten Nein gegenüberstehe. Endlich erkannte man, daß man auch ruhig und sachlich zueinander sprechen könne und daß dies eigentlich das einzig Richtige sei. Dabei machte sich allerdings das Fehlen einer gemeinsamen Sprache sehr fühlbar; bei den tastenden Versuchen einer Verständigung hatte man den Eindruck, als müßten für den Gesprächspartner Worte und Dinge immer wieder mit umgekehrten Vorzeichen versehen werden.

Die unmittelbare Begegnung der Christen, die im Kampf des Lebens standen, führte aber noch zu einer anderen wichtigen Entdeckung. Alle Theologen — und die evangelischen Theologen wahrlich nicht ausgenommen — sind traditionsgebunden. Mit unermüdlicher Beharrlichkeit wiederholen sie in Wort und Schrift die alten Streitfragen, die einst in längst vergangener Zeit die Geister erregt haben, ohne sich viel darum zu kümmern, ob nicht diese Fragen inzwischen verblaßt sind und anderen Platz gemacht haben. Erfahrungsgemäß machen uns ja im Leben jene Fragen am meisten zu schaffen, die noch nicht in die Lehrbücher Eingang gefunden haben. Der ganze große Streit über die Rechtfertigungslehre, der das 16. Jahrhundert erfüllte und bis in die Gegenwart den Hauptgegenstand der Kontroverse bildet, ist zwar nicht für die Theologen, wohl aber für das Kirchenvolk heute fast gegenstandslos geworden. Man wird den Worten A. v. Harnacks die Zustimmung nicht versagen können, wenn er in seiner Universitätsrede am 27. Januar 1907 über „Protestantismus und Katholizismus in Deutschland" ausführte: „Es sind Kampfesformeln, in denen sich der Lehrbegriff des 16. Jahrhunderts in beiden Kirchen ausgeprägt hat... Wir dürfen ruhig behaupten: Kein evangelischer Christ würde heute, wenn es eine konfessionelle Kontroverse nicht gäbe, den Satz beanstanden, daß nur der Glaube Wert hat, der sich in der Liebe zu Gott und den Brüdern

[4] Enders, Luthers Briefwechsel II 463.

bewährt. Auf die spinöse weitere Frage, ob dabei der Glaube den Wert hat oder die Liebe, würde er überhaupt nicht geführt werden; denn der Glaube, um den es sich hier handelt, ist von der Liebe schlechterdings nicht zu trennen. Umgekehrt folgt der katholische Christ nur einer hundertmal wiederholten Anweisung seiner eigenen Kirche, wenn er jedes Verdienst ablehnt, das nicht in der Gnade Gottes und im Glauben wurzelt."[5] Der mit soviel Leidenschaft gegen die katholische Kirche erhobene Vorwurf der Werkheiligkeit macht auf den modernen Menschen keinen Eindruck mehr, weil sein Haupteinwand gegen das Christentum ja gerade der ist, daß es seinen Glauben nicht genug durch die Werke bewähre. Die ganze geistige Entwicklung ist eben über den Stand des 16. Jahrhunderts weit hinausgeschritten. „Wie finde ich einen gnädigen Gott?" ist nicht die quälende Frage des heutigen Menschen. Das Fragen ist viel radikaler geworden; es geht jetzt wirklich um die allerletzten Entscheidungen, ob es einen Gott gibt und ob das menschliche Leben überhaupt einen Sinn hat. Nicht die Gnade, sondern die Kirche steht heute im Vordergrund des Interesses. Der Mensch verlangt nach einer Kirche, die ihm Halt und Führung in einer verstörten, ratlos gewordenen Welt bietet.

Alle die verschiedenen Umstände, die jetzt von außen und von innen zusammenwirken, scheinen also denen recht zu geben, die für eine Verständigung und Annäherung zwischen Katholiken und Protestanten einen „Kairos", d. h. eine gottgeschenkte Stunde gekommen glauben. Wenn es wahr ist, daß wir heute vor einem tiefen Umbruch der Geschichte stehen, in dem eine lange Entwicklungsreihe zu Ende geht und eine neue ansetzt, warum sollte nicht auch im Verhältnis zwischen den getrennten Kirchen ein neuer Abschnitt beginnen? Das Tor aber, das den Eingang in eine bessere, lichtere Zukunft eröffnet, trägt die Überschrift: Verstehen! Verstehen heißt in diesem Falle durchaus noch nicht, daß wir den anderen von der Richtigkeit unseres Standpunktes überzeugen oder ihn bekehren, sondern daß wir uns auf beiden Seiten ganz klar darüber werden, was der eine oder der andere wirklich meint; denn es ist schon so, wie in Amsterdam (Bericht der ersten Sektion n. 6) gesagt wurde: „Das Gespräch und das gegenseitige Verständnis zwischen den Vertretern der Konfessionen werden oft dadurch noch mehr erschwert, daß viele auf beiden Seiten, nur an ihre eigenen Ausdrucksformen gewöhnt, die Traditionen anderer nicht kennen und über die von ihnen getrennten Mitchristen Anschauungen haben, die auf einem Zerrbild der wahren Lage beruhen."

Durch die Erhellung der religiösen Auffassungen, die Ausräumung von Mißverständnissen und die Erklärung mehrdeutiger, oft allzu kurzer Formulierungen wird zwar nicht mit wuchtigen Schlägen die trennende Mauer niedergerissen, aber langsam und fast unmerklich Stein für Stein von ihr

[5] Aus Wissenschaft und Leben I (Gießen 1911) 241 f. Die Rede Harnacks, die zur Verständigung und Versöhnung mahnte, ist selbst ein Zeugnis für den Wandel der Zeiten. „Eisige Kühle herrschte in der Festversammlung, als Harnack endete. Die meisten protestantischen Kollegen behandelten Harnack nach dieser Rede, als ob er den Protestantismus verraten habe", so berichtet seine Tochter A. v. Zahn-Harnack in der Lebensgeschichte ihres Vaters (Berlin 1936, 412).

abgetragen. So werden wirkliche und bleibende Fortschritte erzielt, freilich auf eine Art und Weise, für die viele weder Einsicht noch Geduld aufbringen. Ja, schon heute lassen sich sichtbare Erfolge dieser bewährten Methode nachweisen. Wer etwa in den „Deutschen Beiträgen" zu Amsterdam den Aufsatz des Heidelberger Theologieprofessors Peter Brunner über „Die römisch-katholische Kirche und die ökumenische Arbeit" liest, wird mit Befriedigung wahrnehmen, wie sich im Laufe der letzten Jahrzehnte — unbeschadet des konfessionellen Standpunktes — das Gespräch zwischen Katholizismus und Protestantismus geläutert und vertieft hat. Den gleichen Eindruck weckt die irenische Schrift des evangelischen Pfarrers A. Rehbach über „Katholische und evangelische Glaubenswelt".[6] Hier verrät sich ein ernstes, jahrelanges Ringen, jenseits aller Schlagworte und erstarrten Formeln in die Glaubenswelt des Katholiken einzudringen und die eigenen Vorbehalte ebenso maßvoll wie freimütig darzulegen. Natürlich bedeutet das noch keine kirchliche Einigung, nicht einmal die Nähe einer solchen Einigung, aber eine gerechte Beurteilung wird nicht nur den Abstand vom Ziele, sondern auch den Abstand vom Ausgangspunkte würdigen. Dabei beachte man wohl, daß fast alles, was bisher in den letzten Jahrzehnten an fruchtbarer Arbeit für die christliche Einheit gegen viele Hemmungen und Widerstände geleistet worden ist, das Werk von Pionieren war, während die Masse des Kirchenvolkes — schwerfällig wie alle Masse — sich mit der Rolle des Zuschauers begnügte und auch jetzt noch nicht recht weiß, was es zu den neuen ungewohnten Klängen sagen soll.[7] Das erklärt sich aus der einfachen Tatsache, daß es sich um eine Bewegung handelt, die erst in ihren Anfängen steht und Zeit braucht, um sich durchzusetzen.

Die Bemühungen um die Annäherung zwischen den getrennten Kirchen werden in Deutschland vielfach unter dem Namen der Una-Sancta-Bewegung zusammengefaßt. Auch dabei steht das Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten im Vordergrund. Die Una-Sancta-Bewegung ist keine Organisation mit einem scharf umrissenen Programm; sie ist wie alles Lebendige begrifflich schwer zu umschreiben. Aus der Not und den Erfahrungen der Zeit entstanden, treibt sie die Geister an, die Streitaxt zu begraben und nach Mitteln und Wegen Ausschau zu halten, daß die Kräfte des Christentums in dieser Weltenstunde aus der Zersplitterung zur Einheit gelangen. Es läßt sich dabei deutlich ein doppeltes Ziel oder eine doppelte Arbeitsweise unterscheiden. Einerseits will man ganz allgemein den Willen zur christlichen Einheit und Zusammenarbeit wachrufen, d. h. gefühlsmäßig die Atmosphäre zwischen den Konfessionen reinigen, anderseits durch Untersuchung und Klarstellung der „Steine des Anstoßes" den Weg zueinander ebnen. Nur als Beispiele aus einer reichen Fülle seien an Hand

[6] Stuttgart 1948, Schwabenverlag (71 S.) DM 2,50.

[7] Hans Ehrenberg, ein Veteran der ökumenischen Bewegung, bemerkt, daß man in den evangelischen Gemeinden „fast keinen Sinn für die Frage der Wiedervereinigung der Kirchen und den Austausch geistlicher Erfahrungen unter ihnen" finde, und daß die „ökumenische Arbeit eine Sache kleiner Kreise" sei (Ökumenische Erfahrungen, Heft 1, Gütersloh 1947, Bertelsmann S. 8). Im übrigen befaßt sich das Heft ausschließlich mit innerkirchlichen Fragen des deutschen Luthertums.

einiger Neuerscheinungen der Geist und die Anliegen der Una-Sancta-Bewegung aufgezeigt.

Wie schon der Titel seiner Schrift[8] verrät, will der Bischof von Regensburg das Verständnis für die große Aufgabe der kirchlichen Einheit wekken. Mit warmem Dank stellt er fest: „Überall zeigt sich ein ernster, ehrlicher und guter Wille, den Weg der Union zu ebnen, die Berge der Vorurteile und Gegensätze abzutragen, die Täler des mangelnden Verständnisses und Vertrauens auszufüllen." In großen Zügen schildert er die heutige konfessionelle Lage und die Aufgaben, die sich aus ihr ergeben. In dieser Schrift darf man ein deutliches Zeichen sehen, daß der deutsche Episkopat die Verständigungsarbeit zwischen den Konfessionen hochschätzt und mit seinem Segen begleitet. In der Schrift „Begegnung der Konfessionen"[9] sucht Joseph Meurers die Erinnerung an die gemeinsamen Kampfjahre 1933—1945 wachzuhalten. Wie damals die getrennten Kirchen in der Abwehr der ihnen feindlichen Mächte zusammenfanden und dadurch auch religiös einander besser verstehen lernten, so solle es auch in Zukunft bleiben, damit die Zeit der Prüfung eine bleibende Frucht bringe. (Möglich, daß der Verfasser die Breite und die Tiefe jener zeitbedingten Begegnung überschätzt.) Ein volles freudiges Ja zur Una-Sancta-Arbeit von evangelischer Seite klingt durch die Schrift von Ulrich Valeske: „Die Stunde ist da".[10] Mit großem Eifer hat er eine reiche Auswahl verschiedenster Belege beigebracht, um die Sehnsucht der Christen nach Einheit und den Wandel in ihrer gegenseitigen Einstellung zu veranschaulichen. Wenn in dieser Schrift voll jugendlicher Begeisterung und Schaffenslust die entgegenstehenden Schwierigkeiten weniger hervortreten, so ist das kein Schaden, weil sie sich im Leben genügend geltend machen. Da oft nach einer ganz kurzen Auskunft über Ziel und Wege der Una-Sancta-Arbeit gefragt wird, habe ich diese Frage in einer kleinen Schrift von 16 Seiten beantwortet, die als erste Einführung gedacht ist („Die Una-Sancta-Bewegung", Meitingen bei Augsburg 1948, Kyrios-Verlag).

Was an schwerwiegenden Fragen und Bedenken zwischen Katholiken und Protestanten zur Erörterung steht, das kommt in den drei wuchtigen Vorträgen zur Sprache, die Karl Adam vor vielen Zuhörern aus beiden Bekenntnissen im April 1947 in der Stuttgarter Markuskirche gehalten hat. Sie liegen nun auch im Druck vor und tragen den Titel: „Una-Sancta in katholischer Sicht".[11] Es ist kein geringes Lob für diese Vorträge, daß sie sich bei aller dogmatischen Klarheit und Sicherheit doch gänzlich von Überheblichkeit und Selbstgerechtigkeit freihalten und in voller Schärfe die gewaltige Tragik hervortreten lassen, die über der Reformation ebenso wie über der heutigen konfessionellen Lage schwebt. Deutlich zeigen sie auch durch ihre offene Sprache, daß die Katholiken, die in der Una-Sancta-

[8] Dr. Michael Buchberger, Aufbruch zur Einheit und Einigkeit im Glauben (44 S.) Freiburg 1948, Herder. DM 2,80.

[9] (79 S.) Köln 1947, J. P. Bachem. DM 1,—.

[10] Zum Gespräch zwischen den Konfessionen. (136 S.) Stuttgart 1948, Schwabenverlag. DM 2,80.

[11] (143 S.) Düsseldorf 1948, Patmos-Verlag. DM 5,—.

Bewegung stehen, keineswegs die Absicht haben, unter eingerollten Fahnen zu kämpfen. In dem ersten Vortrag behandelt Adam die Wurzeln der Reformation und zeigt an Hand der kirchengeschichtlichen Arbeiten von Bihlmeyer und Lortz die Mißbräuche in der Kirche als Voraussetzung der Glaubensspaltung. Das ist oft gesagt worden und es ist unbestreitbar. So hatte ja auch H. Grisar[12] geurteilt: „Ohne die Annahme eines großen Verderbnisses in der Kirche bleibt die Tragödie der Glaubensspaltung ein völlig unlösbares Rätsel." Und doch sollte man bei den Mißständen nicht stehenbleiben. Zu ihnen kam — was oft übersehen wird — die echt deutsche Ungeduld mit diesen Mißständen. Das stürmische Verlangen, mit den Mißbräuchen radikal aufzuräumen und alle Auswüchse des kirchlichen Lebens womöglich sofort zu beseitigen, führte zum Bruch. Die Kirche hienieden ist nun einmal nach der ausdrücklichen Vorhersage Christi eine Kirche mit Makel und Runzeln, mit Mißständen und Mißbräuchen.[13] Daher klingt der Ruf nach Reform an Haupt und Gliedern immer durch die Kirche; nur die Lautstärke ist jeweils verschieden. Wer aber auf dieser armen Erde die ideale Kirche (oder den idealen Staat) aufbauen will, kann nur Unglück stiften.[14] Die Kirche hienieden wird immer unser Trost und unser Leid zugleich sein. Denen aber, die immerfort auf die Mißstände und menschlichen Unzulänglichkeiten in der Kirche hinschauen und hinweisen, sei das Wort des hl. Augustinus (In Ps. 36, s. 3, n. 20; ML 36, 395) gesagt: „Achte auf die Lehre der Kirche ... Von woher auch die Wahrheit zu dir spricht, nimm sie mit heißem Verlangen an. Du könntest der Speise beraubt werden, wenn du anspruchsvoll und nörgelnd an dem Gefäß, in dem sie gereicht wird, immer Mängel suchst."

In seinem zweiten und dritten Vortrag behandelt Adam die Abkehr Luthers von der Kirche und die Wege zur kirchlichen Einheit. Hier, wo der verdiente Theologe auf der eigenen Spur einhergeht, zeigt sich wieder seine Meisterschaft, das dogmatische Gedankengut der katholischen Kirche in seinem echten Gehalt und inneren Zusammenhang den heutigen Menschen nahezubringen und die dagegen stehenden Bedenken in sachlicher Würdigung zu überwinden.

---

[12] Martin Luthers Leben und sein Werk (Freiburg [2]1927) 117.

[13] Näheres darüber in dieser Zeitschrift 118 (1929) 1—16; 139 (1946) 161—171; 140 (1947) 163—177.

[14] Es wäre für einen Historiker eine dankbare Aufgabe, einen genauen Vergleich zwischen dem Reformationszeitalter und unserer Zeit zu ziehen. Als Stichworte können gelten: die geistigen, wirtschaftlichen und politischen Spannungen, die Erregtheit und Verzweiflung der Gemüter, die Bewegung der Massen, die leidenschaftliche Kritik an den Mißständen in Staat und Kirche, die Ratlosigkeit über Ziel und Wege, der Wirrwarr der Parteien und Parteiungen, die Unfähigkeit und der Mangel an Bereitschaft zu ruhiger, sachlicher Überlegung und Verständigung, die rohe Kampfesweise und das Drängen auf schnelle Lösungen „so oder so", die ungeheuere Bedeutung der Propaganda in Wort und Schrift (Buchdruckerkunst — Rundfunk!), die maßlose Verherrlichung des „Führers" und das Schwören auf seine Worte, Gewissenszwang und „Gleichschaltung", der sittliche Niedergang neben gewaltigen Leistungen technischer Art und am Ende beidemal die Katastrophe: damals die Zerstörung der Glaubenseinheit, heute die Zerstörung Europas. Damit soll keineswegs Luther auf gleiche Stufe mit Hitler gestellt oder, wie es verschiedentlich (Alfred Rosenberg, Dean Inge, Karl Barth) geschehen ist, als verantwortlicher Vorläufer Hitlers erklärt werden. Gegen letztere Deutung hat sich mit viel Temperament Hans Asmussen auf der Flensburger Evangelischen Woche im Oktober 1947 gewandt.

Es ist naturgemäß, daß im Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten eine Stellungnahme zu Luther nicht umgangen werden kann. Jeder, der — ob Katholik oder Protestant — über Luther redet oder schreibt, sollte klar erkennen und sich ehrlich eingestehen, daß es für ihn schwer ist, über Luther zu einem rein objektiven Urteil zu gelangen. Gegenüber dieser wuchtigen und affektgeladenen Persönlichkeit, deren geschichtliche Taten noch heute aufs stärkste fortwirken, ist es kaum möglich, seine eigenen Affekte auf Eis zu legen. Dennoch ist auch hier ein bedeutungsvoller Wandel und ein bemerkenswerter Ausgleich eingetreten. In den eingeweihten protestantischen Kreisen weiß man längst, daß der alte Luthermythos unhaltbar ist. Das Gesamtwerk, das ausgebreitet vor uns liegt, zeigt zu viele Schatten und Fehler in diesem außerordentlichen, aber widerspruchsvollen Manne. Anderseits haben die Katholiken eingesehen, daß die leidenschaftliche Sprache gegen Luther überholt ist und weder der Wahrheit noch dem Frieden dient. So läßt sich denn das Bestreben nicht verkennen, das Charakterbild Luthers von der Parteien Haß und Gunst zu lösen und die Schuld an der unglückseligen Glaubensspaltung nicht einseitig zu verteilen. Viele Wege und Abwege sind gegangen worden, ehe dieses Ziel erreicht wurde. Nur sollte die spätere Forschung nicht vergessen, wieviel sie der früheren, wenngleich mit Einseitigkeiten und Schiefheiten belasteten Forschung verdankt. Auch die Irrungen unserer Vorgänger kommen uns zustatten.

Zu dem großen und nachhaltigen Werk von Joseph Lortz, Die Reformation in Deutschland, hat H. Rahner in dieser Zeitschrift 137 (1940) 301—304 Stellung genommen. Ebenda 139 (1947) 469—474 habe ich über das dreibändige Buch von Adolf Herte, Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus, berichtet. In einer neuen Schrift: „Luther in katholischer Sicht“[15] will Johannes Hessen über die bisherigen katholischen Deutungen hinausgehen und das Phänomen Luther durch den prophetischen Typ erklären, dessen Beruf es ist, die Kirche aus Erstarrung und Befleckung zu Leben und Reinheit zurückzurufen. Hessens Absicht ist, Luther möglichst weitherzig nach der katholischen Seite auszulegen, indem er weniger auf die oft schroffen Äußerungen Luthers als auf dessen eigentliches Anliegen schaut und dieses Anliegen aus seiner Verengung persönlicher und zeitbedingter Art zu lösen sucht. Diese Methode ist an sich niemandem verwehrt; sie bringt es aber mit sich, daß Luthers Bild allzu licht erscheint und die Gegensätze der Wirklichkeit ihre Schärfe verlieren, ja fast zu bedauerlichen Mißverständnissen sich verflüchtigen. Ähnliches gilt, wenn Hessen zum Schluß Luther als Meister des Gebetes preist, von dem alle katholischen Christen das rechte Beten lernen könnten. Auch Joh. Janssen[16] hatte von Luther gesagt: „Wo er noch aus dem Geiste der katholischen Vergangenheit heraussprach, waren seine Worte oft wahrhaft erhaben. In seinen belehrenden und erbaulichen Werken offenbart sich mehr als einmal eine Tiefe der religiösen Auffassung, welche an die Tage

[15] Grundlegung eines ökumenischen Gespräches. (71 S.) Bonn 1947, Röhrscheid.
[16] Geschichte des deutschen Volkes [20]II (Freiburg 1915) 252.

der deutschen Mystik erinnert." Es ließe sich daher ohne große Schwierigkeit aus den Schriften Luthers ein Erbauungsbuch zusammenstellen, das in gleicher Weise Katholiken und Protestanten bedenkenlos annehmen könnten. Nur dürfte man aus Ehrfurcht vor der geschichtlichen Wahrheit nicht den Ausschnitt für das Ganze ausgeben.

In diesem Zusammenhang sei auch das Luther-Brevier genannt, das von dem Lutherforscher Karl August Meißinger unter dem Titel „Glauben und Tun"[17] herausgegeben wurde. Der Verfasser ist ein Lutheraner eigener Prägung und verfolgt mit seiner Arbeit den Zweck, „ein Lutherbild hinzustellen, das ohne unredliche Retuschen geeignet sein soll, Katholiken wie Protestanten zur Revision mancher Vorurteile anzuregen" (37). Aus genauer Sachkenntnis und mit großem Fleiß hat er Auszüge aus den Schriften Luthers zusammengestellt und erläutert, und wiewohl er keineswegs seinen evangelischen Standpunkt verleugnet und danach manche umstrittene Frage entscheidet, so ist er doch immer bemüht, den Zusammenhang Luthers mit seiner katholischen Vergangenheit hervorzuheben und die tragischen Momente aufzuzeigen, die ihn in immer schärferen Gegensatz zur alten Kirche brachten. Indem er Luther selbst sprechen läßt, bekommt der Leser einen unmittelbaren Eindruck von dem Manne, der die Fackel in den aufgehäuften Zündstoff warf, vor allem von seiner unvergleichlichen Sprachgewalt.

Da die Glaubensspaltung auf geschichtliche Ursachen zurückgeht, so bleibt es nach wie vor die Aufgabe der wissenschaftlichen Forschung, durch Zurückgehen auf die ersten Quellen zu untersuchen und darzustellen, wie es wirklich gewesen ist. Das ist eine Aufgabe, in die sich seit geraumer Zeit protestantische und katholische Gelehrte teilen.[18] Diese stille Arbeit ist natürlich Sache enger Fachkreise, aber ihre Ergebnisse beeinflussen mittelbar auch das Verhältnis der Konfessionen. Jede Wahrheit, auch die geschichtliche Wahrheit ist — gleichviel ob angenehm oder unangenehm — ein Weg zur Einheit.

Eine andere Frage ist es, ob sich Luther als Vermittler des Gesprächs zwischen Katholiken und Protestanten empfiehlt, wie dies von verschiedenen Seiten vorgeschlagen wurde. Für den engen Kreis der strengen Luthergläubigen mag das zutreffen, aber wohl nicht für die große Mehrheit der Protestanten. Schon rein gefühlsmäßig gilt ihnen Luther als der unerschrockene Vorkämpfer gegen die Machtansprüche des Papstes, als der Befreier aus der „babylonischen Gefangenschaft"; er ist die Hauptquelle des antirömischen Affekts, der die interkonfessionelle Verständigung so erschwert. (Noch heute ist ja das Reformationsfest eine Gefahr, die alten Gegensätze neu zu beleben und zu verschärfen.) Luther als Vermittler nach Rom hin wird den meisten Protestanten unannehmbar sein. Schon der Ausbau der Liturgie im evangelischen Gottesdienst bzw. die Betonung des kirch-

[17] (263 S.) München 1947, Piper. DM 6,80.

[18] Der gleichen Aufgabe soll auch, wie mitgeteilt wird, das in München neugegründete „Institut für Reformationsgeschichte" dienen, als dessen Leiter K. A. Meißinger und P. Hugo Lang O.S.B. zeichnen. Es will insbesondere durch Herausgabe von Quellen-Schriften (Erasmus, Gabriel Biel u. a.) die Vorgeschichte und die geistige Umwelt der Reformation erhellen.

lichen Amtes unter Berufung auf Luther steht unter dem Verdacht der Katholisierung.[19] Dazu kommen noch andere sachliche Bedenken. Luther ist keine letzte Instanz. Für die meisten Protestanten ist Luther eine Stufe, ein Weg, aber keine unbedingte Autorität. Sodann kann man weder bei den Protestanten noch den Katholiken eine wirkliche Vertrautheit mit den Lehren Luthers voraussetzen, die einen fruchtbaren Gedankenaustausch erhoffen ließe. Als ich vor Jahren einen bekannten evangelischen Prediger fragte, welche Schriften Luthers der heutige Durchschnittsprotestant noch lese, kam prompt die Antwort: Überhaupt keine. Endlich hat Luther so furchtbar viel geschrieben und geredet, daß man aus ihm bald diese, bald jene Ansicht belegen kann, je nachdem man sich auf den jungen, den mittleren oder den alten Luther stützt. Luther ist eben kein Systematiker; alle Versuche, diesen Feuergeist in ein System zu pressen, sind bisher fehlgeschlagen, haben jedenfalls nicht zu einer Übereinstimmung der Ausleger geführt. Adolf Hausrath[20] hat von ihm gesagt: „Jedes Lutherwort spielt in hundert Lichtern und jedem Auge blitzt ein anderes Licht entgegen . . . Auch seine Person gibt uns hundert Rätsel auf. Unter allen großen Männern ist Luther der paradoxeste." Luther als Vermittler eröffnet also die Aussicht auf eine uferlose Lutherexegese, von der alles zu erwarten ist, nur keine Verständigung. Da bleibt es doch besser bei dem Wort des Bischofs Besson[21]: „Über dem Evangelium haben sich unsere Väter entzweit, über dem Evangelium müssen wir uns wieder finden."

Über die Zusammenkünfte von Katholiken und Nichtkatholiken („mixti conventus"), in denen Fragen des Glaubens behandelt werden, erließ das Sanctum Officium am 5. Juni 1948 ein „Monitum" (Mahnung), das im „Osservatore Romano" am 6. Juni veröffentlich wurde.[22] In ihm werden die einschlägigen Vorschriften des Kirchlichen Gesetzbuches eingeschärft, nämlich can. 1325 § 3, 1258 und 731 § 2. Danach ist zur Teilnahme an solchen Zusammenkünften die vorherige Erlaubnis des Heiligen Stuhles oder (in dringenden Fällen) des Ortsbischofs erforderlich; auch ist darauf zu achten, daß dabei eine „communicatio in sacris", eine Verwischung der kultischen Grenzen vermieden wird. Die etwas herbe Form des Monitum weckte weithin den Eindruck, als habe Rom nicht nur einzelne Fehlgriffe, sondern die ganze Una-Sancta-Bewegung in Bausch und Bogen verurteilen wollen. Das Monitum wurde daher hüben und drüben von den Gegern dieser Bewegung (auch solche gibt es) mit unverhohlener Schadenfreude begrüßt. Indessen ergibt eine genaue Prüfung des Monitum, daß diese Auslegung in ihm nicht begründet ist.

Wie schon der Name „Monitum" besagt, werden in ihm keine neuen Bestimmungen gegeben, sondern es wird an die bestehenden Vorschriften erinnert. Die Mahnung der kirchlichen Autorität hat also den Zweck, Irrwege und Abwege zu verhüten. Jeder, der in der Una-Sancta-Bewegung

[19] Vgl. Wilhelm Stählin, Katholisierende Neigungen in der evangelischen Kirche (37 S.) Stuttgart 1947, Schwabenverlag.
[20] Luthers Leben I (Berlin 1904) Vorrede VII.
[21] Nach vierhundert Jahren (Luzern 1934) 78.
[22] Acta Apost. Sedis 1948, 257; vgl. F. Hürth, „Periodica" (Rom 1948) 173—183.

steht, weiß aus eigener Erfahrung, daß Fehler und Mißgriffe vorgekommen sind. Möglich auch, daß sie in Berichten übertrieben oder verallgemeinert worden sind. Stellenweise ist die Una-Sancta-Bewegung etwas in die Nähe des Sensationellen geraten und hat einen ungesunden Enthusiasmus geweckt. Das aber ist Gift für sie, zumal wenn dabei die ernste, nüchterne Wahrheitsfrage durch unklare Vorstellungen, Wunschgedanken und fromme Sehnsüchte überschattet wird. Solche Beobachtungen mögen dem Monitum zugrunde liegen. Aber es wäre völlig abwegig, darum anzunehmen, die kirchliche Autorität wolle den Mut nehmen oder dämpfen zu einem der wichtigsten und schwierigsten Werke, das der Kirche als ein Herzensanliegen ihres göttlichen Stifters aufgegeben ist. Unter „conventus", die der kirchlichen Genehmigung unterliegen, sind größere Veranstaltungen mit öffentlichem Charakter zu verstehen. Darunter fallen nicht private Aussprachen in kleinerem Kreis. Solche Aussprachen finden ja praktisch selbst in jedem Unterricht für angehende Konvertiten statt. Diese Auslegung drängt sich auch deshalb auf, weil die ersten Anbahnungen interkonfessioneller Beziehungen sich in privater Form unter dem Siegel strenger Verschwiegenheit vollziehen und namentlich die Gegenseite meist das größte Gewicht darauf legt, daß den Begegnungen und Aussprachen keinerlei offizieller Charakter zugeschrieben wird. Das Verbot der „communicatio in sacris" bezieht sich auf den kirchlichen Gottesdienst und die Spendung der Sakramente, nicht aber auf private Gebete. Da die kirchliche Einheit nicht von heute auf morgen hergestellt werden kann, ist eine vorbereitende Arbeit ebenso wertvoll wie unentbehrlich. Die Una-Sancta-Bewegung will diese Vorarbeit in aller Bescheidenheit auf sich nehmen — nicht mehr und nicht weniger.

Das Monitum spricht nur von Zusammenkünften, in denen Fragen des Glaubens behandelt werden. Völlig unberührt bleibt die Zusammenarbeit von Katholiken und Nichtkatholiken in wirtschaftlichen, sozialen und politischen Fragen. Eine solche Zusammenarbeit wird nicht nur von den Zeitumständen gebieterisch gefordert, sondern ist auch wiederholt von den Päpsten nachdrücklichst empfohlen worden.

In der kirchlichen Unionsfrage sind in der Vergangenheit viele Fehler begangen worden und werden wohl auch in Zukunft noch viele Fehler begangen werden, wie das praktisch unvermeidlich ist, wenn sich Menschen an einer übermenschlichen Aufgabe abmühen. Wir würden aber sicherlich nicht den Absichten Gottes und der Kirche entsprechen, wollten wir aus lauter Furcht vor möglichen Mißgriffen die Arbeit an diesem gewichtigen Werk einstellen. Wo wirkliches Leben ist, da wird es immer auch Wildwuchs geben; man muß nur darauf achten, daß er die gesunden Triebe nicht überwuchert und erstickt. Noch wissen wir nicht, wie und wann Gott die christliche Einheit herstellen wird, aber jede ernste, ehrliche Anstrengung in der Richtung auf das heute noch ferne Ziel hat Ausstrahlungen, die unabsehbar sind. Die Spaltung ist durch unzählige Fehler und Versäumnisse in Jahrhunderten verursacht worden; ihre Überwindung muß durch inständiges Gebet erfleht und durch viele — oft unscheinbare — gute Taten vorbereitet werden.

Das Recht auf Arbeit

Von BERNHARD A. NOLL

Es ist ein Versäumnis der Jahrhundertfeiern von 1948, daß man dabei das Recht auf Arbeit so ganz vergessen hat, obwohl es 1848 in Frankreich eine bedeutende Rolle spielte und auch in der Paulskirche zu Frankfurt ein heftig umstrittener Punkt bei der Festlegung der „Grundrechte des deutschen Volkes" war. Dieses Versäumnis wieder gut zu machen, liegt um so näher, als durch die Einfügung des Rechts auf Arbeit in verschiedene Verfassungsentwürfe und Verfassungen sowie seine Aufnahme unter die Grundrechte der Vereinten Nationen auch die ganze Problematik dieses Rechtes, deren man sich offenbar nicht genügend bewußt gewesen ist, von neuem in den Vordergrund gerückt wird.

Es soll hier nicht näher auf die Geschichte der Idee des Rechts auf Arbeit eingegangen werden. Darüber ist genug geschrieben worden.[1] Was aber nottut, ist, sich die Frage vorzulegen, ob unter den heutigen politischen, sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen die bisher gültigen Auffassungen über dieses Recht noch bestehen können. Damit ist zugleich die ganze Problematik dieser auch als Grundrecht nicht unbestrittenen Forderung zur Erörterung gestellt.

I.

Schon ein kurzer Überblick zeigt, welch tiefgreifenden Wandel der Gedanke eines Rechts auf Arbeit durchgemacht hat. Das erste Auftauchen dieser Forderung hat die neu aufkommende Gewerbefreiheit zum Hintergrund. Dann kam die französische Revolution und erklärte, entsprechend der Neigung jener Zeit zur Verkündung programmatischer Grundsätze, die allgemeine Hilfspflicht des Staates und der Gesellschaft. Praktische Versuche einer Arbeitslosenfürsorge durch Arbeitsbeschaffung scheiterten sehr schnell an organisatorischer Unzulänglichkeit. Ein halbes Jahrhundert später war man zu der Auffassung gekommen, daß das Recht auf Arbeit nur durch eine besondere Organisation der Gesamtarbeit, durch eine Wandlung der Wirtschaftsordnung selbst verwirklicht werden könne. Das Mißlingen neuer Versuche einer großzügigen staatlichen Arbeitsbeschaffung 1848 schien die Gleichstellung von „Recht auf Arbeit" und sozialistischer Staatswirtschaft zu erhärten, hatte aber, vor allem im deutschen Raum, Gegenströmungen zur Folge, die teils wieder an die Gewerbefreiheit anknüpften, teils arbeitsfürsorgerische, später konjunkturpolitische Maßnahmen befürworteten. Mehr und mehr trat dann in letzter Zeit die Idee hervor, daß dem Recht auf Arbeit eine Pflicht zur Arbeit entspreche; schließlich wurden staatswirtschaftliche Ordnungen mit

[1] Die wichtigste Literatur ist am Schluß des Artikels „Recht auf Arbeit" von Theodor Brauer im Handwörterbuch der Staatswissenschaften, IV. Aufl., zu finden.

weitgehender Dienst- und Arbeitsverpflichtung geschaffen, die sogar verfassungsmäßig festgelegt wurden.

So erklärt § 118 der sowjetischen Verfassung: „Die Bürger der UdSSR haben das Recht auf Arbeit, das Recht auf gewährleistete Beschäftigung und auch Bezahlung für ihre Arbeit in Übereinstimmung mit ihrer Menge und Qualität. Dieses Recht auf Arbeit wird gesichert durch die sozialistische Organisation der nationalen Wirtschaft, das ständige Wachsen der produktiven Kräfte der Sowjetgesellschaft, das Fehlen wirtschaftlicher Krisen und die Abschaffung der Arbeitslosigkeit."

Die Bedeutung dieser Verfassungsbestimmung kann nur im Zusammenhang der sowjetischen Ideologie und Staatswirtschaft gesehen werden; ein Vergleich oder eine Verbindung mit den Gedankengängen etwa der französischen Revolution oder gar mit den in Deutschland einst vertretenen Auffassungen ist nicht möglich. Der „Utopismus" eines Saint-Simon, Considérant, Fourier und anderer, die für die Entwicklung der Idee des Rechts auf Arbeit Wesentliches geleistet haben, wird ja vom sowjetischen Marxismus scharf abgelehnt, wenn er auch jene Gedanken von der Organisation der Arbeit weitgehend übernommen und in seinem System verwirklicht hat. Eine naturrechtliche Begründung des Rechts auf Arbeit kommt für den Sowjetismus nicht in Betracht. Bei ihm ist dieses Recht nichts anderes als eine Funktion der sowjetischen Staatswirtschaft: mit der Durchführung der kollektivistischen Wirtschaftsform unter zentralistischer Leitung gilt das Recht auf Arbeit als verwirklicht und gesichert. Die Eigenart dieses Rechtes wird durch die besondere Rechtsidee des Sowjetismus bestimmt, wonach das sowjetische Recht den Stempel der Staatsgewalt trägt. Die sowjetische Erklärung des Rechts auf Arbeit ist in Wirklichkeit eher eine Umschreibung für den tatsächlichen Zustand der allgemeinen Arbeitspflicht, wie ja alle Rechtsverhältnisse im Sowjetstaat nur die Verbrämung von Pflichtverhältnissen ist. Mit dieser direkten und indirekten Arbeitspflicht ist natürlich die Arbeitslosigkeit „abgeschafft", d. h. das sowjetische System kennt keine Feststellung und Registrierung von Arbeitslosigkeit und keine Arbeitslosenfürsorge. Die zentralistische Planwirtschaft hat Arbeit genug, die der einzelne, wenn er sein Leben fristen will, bei sehr beschränkten Wahlmöglichkeiten „freiwillig" übernehmen muß oder zu der ein beträchtlicher Teil der gesamten Arbeitskräfte zwangsweise meist lebenslänglich verpflichtet wird. Somit steht das sowjetische Recht auf Arbeit außerhalb des Problemkreises, wie er sich im Westen Europas seit der französischen Revolution entwikkelt hat.

Das sowjetische Beispiel zeigt, wie eng die Auffassungen vom Recht auf Arbeit mit der grundlegenden staatspolitischen Denkweise zusammenhängen. Ein weiteres Beispiel dafür ist die Verkündung des Rechts auf Arbeit in einem bestimmten Zeitabschnitt des deutschen National-

sozialismus. Auch hier wurde die naturrechtliche Begründung abgelehnt und das Recht auf Arbeit von der Gemeinschaftsbindung abgeleitet: das Recht auf Arbeit des einzelnen folge aus dem Recht des Volkes auf Arbeit, die politische und wirtschaftliche Unabhängigkeit des Volkes gehe dem Recht auf Arbeit des einzelnen voraus. Die Forderung eines solchen Rechtes könne nur von einem Volk für ein Volk aufgestellt werden, es sei ein nationales Recht.

Von da war es nur ein kleiner Schritt bis zu Auffassungen, wie sie der „Völkische Beobachter" vom 24. Februar 1937 vertritt: „Das Recht auf Arbeit ist verwirklicht. Wir rüsten auf, wir erringen die deutsche Rohstoffreiheit... Die Kette der großen öffentlichen Arbeiten wird nie abreißen. Das Ganze heißt: Recht auf Arbeit!" So erwies sich die mißverstandene Parole vom Recht auf Arbeit als ein Mittel zur Begründung einer angriffslüsternen Eroberungspolitik mit zunehmender staatswirtschaftlicher Organisation und „Dienstverpflichtung", die schließlich den Arbeitsplatz und seinen Wechsel weitgehend bestimmte. Damit war das Recht auf Arbeit auch hier in eine Arbeitspflicht umgebogen.

Es ist bemerkenswert, daß in beiden autoritären Systemen das „Recht auf Arbeit" praktisch zur Arbeitspflicht umgedeutet wurde, daß es ideologisch der Rüstung und autarken Abschließung dienen mußte und daß es unter Ablehnung jeder naturrechtlichen Begründung aus kollektivistischen Gedankengängen abgeleitet wurde. Von der alten sozialistischen Idee blieb damit nichts mehr übrig.

II.

Der Gedanke der französischen „utopistischen" Sozialisten, daß das Recht auf Arbeit zu seiner Verwirklichung einer besonderen Organisation der Arbeit und der Umbildung des ganzen Gesellschaftsaufbaus bedürfe, ist eine der bedeutendsten Entwicklungsstufen in der Geschichte dieser Idee. Er war logisch berechtigt, wenn das Recht auf Arbeit vom Standpunkt des neuen Industrialismus und des Industriearbeiters aus gesehen wurde. Diese sozialistische Folgerung, die letzten Endes in der Staatswirtschaft enden mußte, machte andere Länder, zumal England und Deutschland, gegenüber einem Grundrecht auf Arbeit zurückhaltend. Konnte man sich auch dem Eindruck von der Notwendigkeit eines solchen Rechtes nicht entziehen, so suchte man doch seinen Sinn und Inhalt zu umgrenzen und sozusagen zu neutralisieren. Dabei knüpfte man ohne weiteres an die alte Armenrechtsgesetzgebung an. Auch das Eintreten Bismarcks für das Recht auf Arbeit war im Grunde nur eine sozialpolitische Arbeiterfürsorge, die denn auch ohne Berufung auf das Recht auf Arbeit entwickelt wurde.

Die Bestimmung des Artikels 163 der Weimarer Verfassung blieb ebenfalls im Arbeitspolitischen stecken und zeigte keine Weiterbildung. Praktisch wurde jedoch allmählich der Gedanke eines bloß aushilfsweisen

Eingreifens des Staates ersetzt durch die Idee der „Konjunkturpolitik". Das Eingreifen des Staates zur Sicherung der Wirtschaft und fortlaufenden Arbeitsmöglichkeit sollte zwar regelnd im Sinne einer Ergänzung bleiben, aber doch als „aktive Konjunkturpolitik" mit weitergespannten Maßnahmen einen starken Wechsel von Konjunktur und Krise möglichst ausschalten. Damit schien der Schlüssel zu einer Verwirklichung des Rechts auf Arbeit in der „demokratischen" Form grundsätzlicher Marktwirtschaft gefunden zu sein, um so mehr, als die neue Rüstungsphase der 30er Jahre die Wirkung umfassender staatlicher Arbeitsaufträge auf die Beschäftigungslage erwies und einen neuen Zustand, den der „Vollbeschäftigung", schuf oder wenigstens erreichbar erschienen ließ. Vollbeschäftigung wurde nun geradezu mit der Durchführung des Rechts auf Arbeit gleichgesetzt und trat weitgehend an dessen Stelle.

Die gemäßigte Auffassung wollte Vollbeschäftigung mit den herkömmlichen Mitteln der Marktwirtschaft, ergänzt durch eine staatliche Konjunkturpolitik, erreichen. Aber auch in der nichtsozialistischen oder der „demokratisch-sozialistischen" Wirtschaft entstanden aus der Vollbeschäftigung neue Fragen, Fragen der Dringlichkeit und Vordringlichkeit der einzelnen Arbeits- und Wirtschaftszweige. Je nach den Hauptzielen der Wirtschaftspolitik mußte die Arbeitskraft vorzugsweise auf gewisse Wirtschaftsgebiete gelenkt werden, was aber nicht dem Marktmechanismus von Angebot und Nachfrage überlassen bleiben konnte, sondern durch eine Lenkung von oben vorgenommen werden mußte. Das bedeutete eine Beschränkung der Freizügigkeit der Arbeit, auch in der Friedenswirtschaft.

Vollbeschäftigung führte also nach den gemachten Erfahrungen von beiden sich gegenüberstehenden Grundauffassungen her zu einer Beschränkung der Freizügigkeit der Arbeit, zu einer mehr oder weniger umfassenden Arbeitspflicht. Die Befriedigung über die erreichte Vollbeschäftigung erwies sich als voreilig; denn die vollbeschäftigte Wirtschaft zeitigte Schwierigkeiten neuer Art. Sehr schnell drängte sich der Vergleich mit einem lebendigen Organismus oder einem Maschinenaggregat auf, die sich beide nicht ständig im Zustand voller Belastung befinden dürfen. Schwierigkeiten ergaben sich auch von der Facharbeit her. Die sehr unterschiedliche Entwicklung bei den fachlichen Arbeitskräften konnte Engpässe entstehen lassen, die ganze Wirtschaftsbereiche lähmten und eine wirkliche Vollbeschäftigung unmöglich machte.

Das „Recht" auf Arbeit war somit auch in der Zeit der Vollbeschäftigung durchaus fragwürdig.

III.

Die Vorstellung von einem Recht auf Arbeit konnte erst entstehen, als die Menschen sich eines Zustands bewußt wurden, der es ihnen schwer oder unmöglich machte, durch Arbeit ihre Existenz zu sichern. Dieser

Zustand kam mit der Entwicklung des industriellen Kapitalismus auf, als Arbeitskraft zur Marktware und der Marktfunktion unterworfen wurde. Der nun entstehende Rechtsanspruch auf Arbeit richtete sich natürlich an die Gemeinschaft. Damit leitete er sich aber nicht von der Gemeinschaft her, vielmehr führten bestimmte in der Gemeinschaftsordnung vorhandene Zustände dazu, daß die Selbstverständlichkeit des menschlichen Rechts auf Existenzsicherung zu einem formellen Anspruch wurde, weil es durch jene Zustände in Frage gestellt wurde. Der Anspruch gegenüber der Gemeinschaft wird als „Recht" empfunden in dem Sinn, daß diese verpflichtet ist, ihre Ordnung so zu gestalten, daß die natürliche Selbstverständlichkeit der Existenzfristung durch eine jederzeit mögliche Tätigkeit gesichert ist. Hier liegt die klare Bestimmung, aber auch die deutliche Begrenzung des „Rechts" auf Arbeit: es ist der Anspruch des Menschen an die Gemeinschaft, wenn ihre Ordnung die selbstverständliche Existenzsicherung durch stets offene Arbeitsmöglichkeit unmöglich macht.

Das Recht auf Arbeit geht also nicht vom Volke aus. Nicht weil die Gemeinschaft des Volkes zuvor ein Recht auf Arbeit hätte, besteht ein Recht auf Arbeit auch der einzelnen Menschen, sondern die Gemeinschaft ist verpflichtet, das dem Menschen kraft seiner Persönlichkeit zustehende natürliche Recht zu achten und zu wahren.

Somit gibt es auch keine Gleichsetzung von Recht auf Arbeit und Pflicht zur Arbeit, wie sie in der neueren Zeit üblich geworden ist. Alle Gleichsetzung von Recht auf Arbeit und Pflicht zur Arbeit ermangelt der inneren Berechtigung und entspringt letztlich bestimmten Interessen und Zwecken. Für die Staatsgewalt bedeutet sie eine bequeme Legitimierung und Tarnung wirtschaftlich politischer Zustände, die bei einem wirklich bestehenden Recht nicht möglich wären.

Recht auf Arbeit ist der Zustand einer Gemeinschaftsordnung, in der jeder zu jeder Zeit eine Möglichkeit finden kann, durch Arbeit seine Existenz zu erhalten. In welcher Weise der Mensch dieses Recht in Anspruch nimmt, hängt gewiß auch von Gegebenheiten ab, die außerhalb seines Willens und seiner Mitwirkung liegen; aber letzten Endes steht es bei ihm, welche Möglichkeiten und in welcher Form er sie zur Befriedigung seines Anspruchs nutzen will. Er selbst trägt Chance und Risiko seines Lebens. Er kann wählen, ob er das Wagnis seiner Existenz auf sich nehmen will, um damit eine Chance zu gewinnen, oder ob er, seiner Kraft weniger vertrauend, sozusagen die erste beste Möglichkeit der Daseinsfristung ergreift. Und die Gemeinschaftsordnung muß ihm diese Wahl lassen. Macht sie den Menschen zum Funktionär, der in der Schematik ihrer Organisation schlecht und recht, aber vermeintlich „sicher funktioniert", so ist dies keine Verwirklichung des Rechts auf Arbeit, son-

dern eine Versklavung des Menschen; das angebliche Recht solcher Menschen ist nur ein Zustand von Robotern.

Dabei darf Arbeit nicht nur als Handarbeit und handwerkliche Arbeit verstanden werden. Geistige Arbeit hat ihre besonderen Umstände und Bedingungen; sie kann Nichtarbeiten im Sinne eines äußeren Tätigseins geradezu fordern, um aus der Muße und Sammlung des Geistes die quantitativ nicht meßbare Leistung entstehen zu lassen, die ihrerseits auch die materielle Existenz gewährleistet. Der Anspruch eines Gelehrten, in Muße nachdenken zu können, um eine quantitativ vielleicht unbedeutend erscheinende Arbeit vollbringen zu können, gehört zum Recht auf Arbeit; freilich, für den Unterhalt während seines „Müßiggangs" ist er in erster Linie selbst verantwortlich, mindestens durch Vorsorge, die ihm die Muße gestattet. Gleiches gilt für den schöpferischen Künstler, bei dem das Wagnis noch ausgeprägter ist.

Recht auf Arbeit besteht also in einem Raum von Freiheit der menschlichen Persönlichkeit, selbstverständlich einer Freiheit, wie sie mit den Erfordernissen der Gemeinschaftsordnung vereinbar ist. Jede Freiheit aber schließt Risiko in sich. Ein gewisses Maß von Freiheit und Wagnis ist daher so untrennbar mit der Persönlichkeit verbunden, daß das Recht auf Arbeit nicht als eine Beseitigung von jedem Wagnis, von jeder Unsicherheit der Existenz angesehen werden darf. Unbedingte Sicherung von Arbeit für jeden durch staatliche Arbeitszuweisung bedeutet nach den gemachten Erfahrungen die Aufhebung freier Arbeitswahl, bedeutet Aufhebung eines wirklichen Rechts zu arbeiten, bedeutet Verwandlung der menschlichen Persönlichkeit in ein funktionelles Glied eines einzigen staatswirtschaftlichen Menschenaggregats.

Die Verpflichtung zur Arbeit hat ganz andere Beziehungen und Begründungen. Sie muß von der Persönlichkeit hergeleitet werden, weil der Mensch auch als Einzelwesen die ihm von Gott verliehenen Gaben und Kräfte zur Erhaltung seines Lebens und zur Erfüllung seines höchsten Lebenssinns verwenden muß. Unter sozialem Gesichtspunkt ist der Mensch verpflichtet, durch eigene Arbeit zu vermeiden, daß er — Arbeitsfähigkeit vorausgesetzt — den engeren und weiteren Gemeinschaften, in denen er lebt, zur Last fällt, sodann aber auch nach Kräften zum Wohl der Gemeinschaft beizutragen, von der er seine Existenzmittel und die Möglichkeiten der Existenzerhaltung empfängt. Diese Verpflichtung ist an sich nur allgemeiner Art. Sie kann unter gewissen Voraussetzungen genauer bestimmt werden. Es gibt aber keine naturrechtliche Verpflichtung, daß der Mensch zu einer ganz bestimmten Tätigkeit im Interesse der Gemeinschaft geboren und am Leben erhalten würde.

Aus dieser grundsätzlichen Umgrenzung des Rechts auf Arbeit ergeben sich Folgerungen für seinen materiellen Inhalt. Recht auf Arbeit kann nur bedeuten den Anspruch der freien, gemeinschaftsbezogenen

Persönlichkeit auf eine Ordnung der Gemeinschaft, die es ihr ermöglicht, ihrem Persönlichkeitswert und Persönlichkeitsrecht entsprechend zur Erfüllung ihres Lebenssinns ihre Kräfte entfalten zu können unter Hinnahme des mit dem Freiheitsrecht verbundenen Lebenswagnisses, wobei diese Arbeitskraftentfaltung in den unterschiedlichsten Formen dem Gemeinschaftswohl unmittelbar oder mittelbar zu dienen hat.

Es kann sich beim Recht auf Arbeit somit nicht um ein Recht auf Berufsarbeit handeln, auch nicht auf zusagende Arbeit oder auf angemessene Beschäftigung zu angemessenem Lohn. Unvertretbar ist daher eine Formulierung wie diese: „Das Recht auf Arbeit ist der einklagbare Rechtsanspruch jedes im Zustand der Bedürftigkeit befindlichen Angehörigen eines Staates an diesen auf eine seinen Fähigkeiten, seinen Anlagen und Neigungen entsprechende und angemessen bezahlte Arbeit".[2] Es gibt keinen solchen einklagbaren Rechtsanspruch gegenüber dem Staat. Notstandsarbeiten, öffentliche Arbeitsbeschaffung, konjunkturpolitische Maßnahmen, Arbeitsfürsorge und Arbeitsnachweis können zweckentsprechende Mittel sein, um die Ausübung des Rechts auf Arbeit zu ermöglichen; aber sie sind nicht seine Verwirklichung. Es gibt keinen Schlüssel und kein Schema für eine solche. Kein Mensch kann der Verpflichtung enthoben werden, zuerst von sich aus mit allen Kräften sich um eine Existenz zu bemühen, ohne darauf zu warten, daß sie ihm von außen her bereitet und gesichert werde. Es kann dem Menschen nicht abgenommen werden, daß er jederzeit das Lebenswagnis auf sich zu nehmen und zu bestehen hat. Die Gemeinschaftsordnung aber muß so sein, daß sich dieses individuelle Lebenswagnis normalerweise in tragbaren Grenzen hält.

Gerade ein Deutscher war es (Gall), der vor etwa hundert Jahren erstmals in der Bereitstellung einfacher Arbeitsgelegenheiten den materiellen Inhalt eines Rechts auf Arbeit sah. In einer geordneten Gemeinschaft müsse es jederzeit möglich sein, im Notfall bei Ermangelung von Berufsarbeit wenigstens eine schlichte Arbeit zu finden, die das Existenzminimum gewährleiste und dem zeitweise in seiner beruflichen Existenz Bedrohten oder durch irgendwelche Ursachen aus seiner Fach- und Berufsarbeit Verdrängten die Möglichkeit gebe, die Spanne bis zu einer neuen angemessenen Arbeit zu überbrücken. Das Risiko, auch einmal zu schlichter Arbeit greifen zu müssen, kann niemandem abgenommen werden. Und von einem wirklichen Ethos der Arbeit kann man nur reden, wenn jeder ordentlichen Arbeit gleicher ethischer Wert zuerkannt wird. Wem schlichte Arbeit zu niedrig ist, der hat auch kein Recht auf Arbeit. Es gibt so wenig ein aristokratisches Recht auf Arbeit wie ein proletarisches; es kann nur ein allgemeines und gleiches sein, für den Handarbeiter wie für den geistigen Arbeiter, für den Reichen wie für den Armen.

[2] Berthold Prochowiak, Das angebliche Recht auf Arbeit (Berlin 1891) S. 5.

IV.

Kann das Recht auf Arbeit überhaupt verwirklicht werden? Der einzelne kann es für sich verwirklichen, wenn er alle Voraussetzungen und Möglichkeiten nutzt, um sein Lebenswagnis zu bestehen.

Es kann nicht überraschen, daß die Idee des Rechts auf Arbeit die Menschen in einer Zeit erneut bewegt, in der eine philosophische Betrachtung der menschlichen Existenz ausschließlich von ihrer Wagnisseite, von ihrer Bedrohung her Verbreitung gefunden hat. Die Gefährdung des Menschen scheint auf die Spitze getrieben zu sein. Aber ein Anspruch des Existentialismus, Reflex einer ein für allemal bestehenden Weltordnung zu sein, wird energisch bestritten. Im Wagnis befindet sich der Mensch immer; Gefährdung ist ein akuter, zeitweiliger Zustand einer tatsächlichen Bedrohung, nicht nur einer latenten Gefahr.

Es hat sich erwiesen, daß noch kein besonderes System erfunden und gefunden worden ist, um das Recht auf Arbeit allgemein zu verwirklichen. Die Betrachtung aller bisherigen Versuche legt den Schluß nahe, daß es überhaupt nicht durch irgendein System zu verwirklichen ist. Gerade die Versuche, mit einer sozialistischen Ordnung das Recht auf Arbeit zu verwirklichen, haben die Zweifel vermehrt, wie das Beispiel Sowjetrußlands zeigt. Im west- und mitteleuropäischen Raum aber befindet sich die soziale und wirtschaftliche Ordnung in ständiger Umbildung. Vielleicht erweist sich einmal in einem späteren Zeitpunkt, daß diese ganze geschichtliche Epoche, die das „Recht auf Arbeit" entstehen ließ, abgelöst wird von einer Zeit, in der sich auf dem Boden und im Rahmen der vollindustrialisierten Wirtschaft eine ausgeglichenere Gemeinschaftsordnung herausbildet, in der das Bewußtsein einer Existenzbedrohung durch Mangel an Arbeitsmöglichkeit als Massenerscheinung nicht mehr aufkommt.

So wäre also das Recht auf Arbeit nur eine geschichtliche Episode? Zunächst ist jedenfalls noch keine andere befriedigende Lösung dieses Problems zu sehen. Es muß mehr als eine Widerspiegelung bestimmter Zeitverhältnisse betrachtet werden, denn als eine überzeitliche Grundfrage menschlicher Sozialordnung, mehr vom Tatsächlichen als vom Grundsätzlichen her. Zahllose Menschen, deren Existenz gefährdet war, haben sich um kein Recht auf Arbeit gesorgt, sondern mit Energie, Erfindungsgabe, Beweglichkeit und Bescheidung in schwierigen Lebensverhältnissen Notstände überwunden.

Soweit das Recht auf Arbeit nicht durch Arbeitsunlustige als bequeme Parole einer staatlichen Unterhaltspflicht mißbraucht wird, berührt es in erster Linie den ungelernten Industriearbeiter, dem es am meisten an der Fähigkeit zu selbständiger Beschäftigung und Unternehmung fehlt, sowie den „Büroangestellten", überhaupt den reinen Spezialisten, dem es infolge einseitiger Ausbildung und einer schließlich entstehenden Unter-

gebenenmentalität an der erforderlichen Wendigkeit in der beruflichen Betätigung mangelt. Der Naturmensch, der sich in allen Lebenslagen zurechtfinden mußte, kannte kein Recht auf Arbeit; erst der moderne Mensch, der seinen Lebenswagen nur auf einem und demselben Geleise zu fahren vermag, erhebt den Anspruch an die Gemeinschaft, ihm die Fahrt freizugeben. In Amerika z. B. war von einem „Recht auf Arbeit" solange nicht die Rede, als jeder Bewohner seine Chance hatte und sie nutzen konnte. Das Recht auf Arbeit wurde erst gefordert, als die gesamte Gemeinschaftsordnung Verhältnisse entstehen ließ, in denen es nicht mehr selbstverständlich erschien, daß jeder einzelne das Lebenswagnis bestehen konnte, so daß sich auch in der Neuen Welt ein wachsender Drang nach Sicherung des Arbeitsplatzes entwickelte.

In den amtlichen Erklärungen der katholischen Kirche, vor allem in den sozialen Enzykliken, findet sich der Begriff des Rechts auf Arbeit nicht. „Quadragesimo anno" fordert, „daß möglichst viele eine Arbeitsgelegenheit finden" — eine Bescheidung, die bei dem sonst so nachdrücklichen Hinweis auf die natürlichen Grundrechte des Menschen verwundern könnte. Jedenfalls entspricht diese Bescheidung mehr dem Vernünftigen und Möglichen als die Utopie von einem Recht auf Arbeit, das angemessene Arbeit zu angemessenen Löhnen für alle forderte. Nach den Erfahrungen von eineinhalb Jahrhunderten sollte man die Frage des Rechts auf Arbeit mehr von der realen Seite als von sozialwirtschaftlichen und staatspolitischen Theorien her betrachten.

Und was bleibt dann als Sinn und Inhalt dieses Rechtes übrig? Vornehmlich die Forderung an die Gemeinschaft, ihre Verhältnisse so zu gestalten, daß jeweils ein ausreichender volkswirtschaftlicher Gesamtauftrag besteht, und die Forderung an den einzelnen, sein Recht auf Existenz nicht zuerst von staatlicher Fürsorge zu erwarten, sondern vor allem in der Entwicklung der eigenen Fähigkeiten, des Selbstvertrauens, der Ausdauer und unvoreingenommenen Wahrnehmung jeder Arbeitsgelegenheit alle Möglichkeiten der Selbsthilfe zu erschöpfen. Die Verwerfung des rein kapitalistischen Prinzips wie des Systems der zentralen Verwaltungswirtschaft läßt Raum genug für erprobte und entwicklungsfähige Methoden planvoller Weckung und Steuerung aller Kräfte ohne ein verknöchertes und sich selbst verzehrendes System von Planwirtschaft. Weder das „linke" noch das „rechte" Extrem vermag das Recht auf Arbeit zu verwirklichen; beide stellen es im Gegenteil in Frage, ja man kann sagen: es gibt ein Recht auf Arbeit als Problem und Forderung erst seit dem Entstehen solcher extremistischer Systeme und durch sie. Eine Gemeinschaftsordnung, die sich auf der Linie der Achtung vor der menschlichen Persönlichkeit, der sozialen Bedürfnisse und der wirtschaftlichen Vernunft hält, hat auch ohne die Festlegung und Verkündung eines Rechts auf Arbeit die meiste Aussicht, allen Arbeitswilligen

und -fähigen wirklich ein Höchstmaß an Arbeitsmöglichkeiten zur Verfügung zu stellen; sie wird jedem Arbeitswilligen am ehesten die Möglichkeit bieten, sich — wenn auch zeitweise unter schwierigen Umständen — eine angemessene Existenz zu erringen. Mehr kann vom grundsätzlichen Anspruch eines Rechts auf Arbeit nicht verlangt und erwartet werden.

Maßnahmen der Arbeitsfürsorge — wie Arbeitsnachweis, Arbeitssicherung, Notstandsarbeiten, öffentliche Arbeiten zum Ausgleich und zur Regelung von Beschäftigungsschwankungen, Krisenbekämpfung usw. — gehören heute zum selbstverständlichen Bestandteil der Sozial- und Wirtschaftspolitik. Sie waren im ersten Jahrhundert der öffentlichen Vertretung des Rechts auf Arbeit großenteils unbekannt oder nur unzulänglich entwickelt. Heute werden sie von niemand mehr bestritten oder bekämpft. Der materielle Inhalt eines Rechts auf Arbeit, wie er vor allem in der Zeit der Sozialgesetzgebung der 80er Jahre, teilweise auch von sozialistischer Seite, gesehen wurde, ist im wesentlichen verwirklicht und als Forderung gegenstandslos geworden.

Dagegen hat die Revolutionierung der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Gesellschaftsordnung im extrem sozialistischen Sinn, die vorgeblich überhaupt erst befähigt sein sollte, das Recht auf Arbeit zu verwirklichen, die Frage in einem besonderen Sinne neu gestellt. Bedeutete das Recht auf Arbeit gegenüber dem liberalistischen Kapitalismus das Grundrecht des Menschen, zur Existenzsicherung jederzeit arbeiten zu dürfen, so hat nunmehr das zentralverwaltungswirtschaftliche System der sogenannten sozialistischen Wirtschaft mit seiner direkten und indirekten Arbeitsverpflichtung und seiner Herabwürdigung des Menschen zum weitgehend rechtlosen Funktionsteil einer diktatorialen „Gemeinwirtschaft" in Wirklichkeit einen Zustand geschaffen, der eine rechtliche und tatsächliche Unfreiheit der Arbeit bedeutet.

So stellt sich die Forderung des Rechts auf Arbeit heute konkret vor allem gegenüber einer Gemeinschafts- und Wirtschaftsordnung, die dieses Grundrecht des Menschen in einem weit stärkeren Maße bedroht, als dies je im liberalistisch-kapitalistischen System der Fall war. Hatte es dort bedeutet, daß der Mensch kraft seines natürlichen Persönlichkeitsrechts jederzeit zur Sicherung seiner Existenz im Rahmen der geltenden Gemeinschafts- und Wirtschaftsordnung arbeiten könne und dürfe, so muß es nunmehr den natürlichen Rechtsanspruch des Menschen verteidigen, in Freiheit (soweit keine notstandsmäßig oder schuldhaft begründete zeitweilige Beschränkung der freien Bestimmung berechtigt ist) das Wagnis der Existenzsicherung selbst auf sich nehmen, Arbeit wählen zu können.

Das alles beweist, daß der Sinn des Rechts auf Arbeit sich im Laufe von eineinhalb Jahrhunderten wesentlich gewandelt hat, richtiger: daß ihm in verschiedenen Zeiten unter verschiedenen sozialen, wirtschaft-

lichen und politischen Verhältnissen ein verschiedener Sinn zu geben ist. Es zeigt, daß das Recht auf Arbeit zeitweise verwirklicht, aber auch zeitweise wieder in Frage gestellt sein kann. Als immer gültiges Grundrecht des Menschen kann es daher nichts bedeuten, was mit besonderen organisatorischen, sozial- und wirtschaftspolitischen Ordnungen gleichgestellt wird, die für sich je nachdem zweckmäßige Maßnahmen hinsichtlich der allgemeinen Arbeitsfürsorge sein können.

Ordnungen größerer wirtschaftlicher und sozialer Freiheit sind in der Lage, der Forderung des Rechts auf Arbeit durch eine geeignete Sozial- und Wirtschaftspolitik Rechnung zu tragen. Der Begriff und die Praxis bloßer „Konjunkturpolitik" hat sich dazu als unzureichend erwiesen. Immerhin ist die Entwicklung von den fehlgeschlagenen „ateliers publics" bis zur Arbeits- und Wirtschaftspolitik der Krisenbekämpfung und zur „Vollbeschäftigung" sehr bedeutsam und zweifellos ein Teil des Weges, den die Gemeinschaft gehen muß, um dem Grundrecht auf Arbeit zu entsprechen. Freilich kann auch die „Vollbeschäftigung" nicht genügen, weil eine Vollbeschäftigung etwa aus Rüstungsaufträgen oder aus unproduktiven Aufwendungen für und wider die Atomwaffe keineswegs eine Sicherung des Rechts auf Arbeit darstellt, sondern es auf weite Sicht gesehen eher bedroht.

So wird man von der Vollbeschäftigung, die zeitweise zu einer Überbeschäftigung geworden ist und erhebliche soziale Nachteile gezeitigt hat, zur Bestbeschäftigung kommen müssen, die mehr qualitativ als quantitativ produktiv zu sein hat und statt auf eine möglichst umfangreiche auf die beste und zweckmäßigste Beschäftigung aller willigen Arbeitskräfte abzielt. Hat die Vollbeschäftigung in ihren gesteigerten Graden immer mehr zu einer Bindung, ja Fesselung der Arbeitskraft geführt, die ein wirkliches Recht auf Arbeit praktisch wieder aufhob, so hat die Bestbeschäftigung auf allgemeine Verhältnisse hinzuarbeiten, in denen die Erfordernisse der Gemeinschaft unter Gesichtspunkten einer ausgeglichenen Erzeugungs- und Verbrauchswirtschaft am zweckmäßigsten gewahrt sind und in denen der einzelne Mensch normalerweise die Möglichkeit hat, seine Existenz angemessen zu sichern und auch in Notzeiten schwierige Lebensverhältnisse zu meistern. Dazu gehören u. a. der Ausbau der Gegenseitigkeitshilfe in kleineren Gemeinschaften, des Genossenschaftswesens, die Erhöhung der Krisenfestigkeit des Arbeiters durch Land- und Gartenbesitz usw.

Die Forderung des Rechts auf Arbeit ist aber auch, wie gesagt, eine Forderung an den Menschen selbst. Zu ausschließlich wurde sie bisher als ein Anspruch an die Gemeinschaft, an den Staat betrachtet. Es ist eine Nebenerscheinung der „Assoziation der Arbeit", daß sie den Menschen den Gedanken möglichster Selbsthilfe weitgehend genommen und sie dazu geführt hat — freilich haben auch andere Ursachen dabei mitgewirkt —,

Hilfe in erster Linie von anderen, zumal vom Staat zu erwarten. Gewiß hat die zunehmende Zusammenballung und Verfeinerung des modernen Gemeinschaftslebens die Verpflichtungen der Gemeinschaft gegenüber dem Einzelmenschen ganz allgemein erhöht, aber in besonderem Maße ist die Anfälligkeit für Unselbständigkeit doch dem deutschen Menschen anerzogen worden. Subalterner Geist und Drang zur Pensionsberechtigung haben weite Teile des Volkes erfaßt und Willen und Kraft zum selbständigen Lebenswagnis geschwächt. Gewiß sind in der industrialisierten Wirtschaft und sozialen Verwaltungsgemeinschaft die Möglichkeiten selbständiger Betätigung begrenzt — diese Gesamtstruktur der Erwerbstätigkeit muß für unsere Zeit hingenommen werden —, aber das ist nicht das Entscheidende. Entscheidend ist vielmehr, daß die unselbständige Berufs- und Erwerbstätigkeit die Menschen nicht unfähig machen darf, im Notfall sich auf die eigenen Füße zu stellen; daß die Menschen immer Spannkraft genug behalten, auch in einem Wechsel von der unselbständigen zur selbständigen Beschäftigung das Leben zu meistern. Von früh auf muß diese Fähigkeit, die Kraft und dieses Zutrauen zu sich wieder anerzogen werden. Auch dies liegt im Sinne einer Verwirklichung des Rechts auf Arbeit. Je mehr der einzelne sich in einer Zeit der Not mit eigener Geschicklichkeit selbst durchzuringen vermag, um so weniger wird die Gemeinschaft benötigt, die immer nur aushilfsweise und unzureichend eingreifen kann.

Liegt so nicht ein Körnchen Wahrheit in dem Satz, den ein sozialistischer Abgeordneter (Singer) vor einem halben Jahrhundert einmal geprägt hat: das Recht auf Arbeit müsse und werde überwunden werden?

Die Kraft und die Herrlichkeit

Zu dem Priesterroman von Graham Greene

Von FRANZ HILLIG S. J.

Bernanos ist tot; doch das Thema seiner Romane läßt die Menschen nicht los. Nun gelangt ein neuer Priesterroman in die Hand des deutschen Lesers: „Die Kraft und die Herrlichkeit".[1] Der Engländer Graham Greene hat ihn geschrieben und ist mit diesem Buch in die Reihe der beachteten Schriftsteller der Gegenwart gerückt. Nicht das Thema allein läßt an Bernanos denken. Es ist die Art, wie in diesem Priesterroman die Macht

[1] Englischer Titel: „The Power and the Glory", amerikanischer Titel: „The Labyrinthine Ways". In sehr freier Anlehnung an das Buch drehte John Ford den Film „The Fugitive", der 1948 auf der Biennale in Venedig den Preis des Internationalen Katholischen Filmbüros in Brüssel für den wertvollsten Film erhielt. Er läuft in Frankreich unter dem Titel „Dieu est mort". Vgl. Paul Doncoeur „Deux essais sur le sacerdoce", Etudes, Januar 1948, S. 107 ff.

des Bösen ernst genommen wird, wie die Menschen ihm ausgeliefert erscheinen und die Gnade ihm in Ohnmacht entgegentritt.

Damit wollen wir keine Abhängigkeit behaupten. Greene schreibt seine eigene Handschrift. Er tritt im Vollbesitz seiner Mittel auf den Plan, und noch durch die nicht immer befriedigende Übersetzung[2] hindurch packt uns die Sicherheit seiner Zeichnung. Es ist ein äußerst sparsamer und gedrängter Realismus, der auf zweihundert Seiten eine ganze Welt zu bannen weiß. Man kann diese Begegnung nicht so leicht vergessen. Der Mann, der im Mittelpunkt dieser Geschichte steht, geht fortan mit einem mit.

Mit dem Namen Bernanos ist auch angedeutet, daß wir bei dem Engländer nicht in der freien Natürlichkeit und Helle einer Dichtung stehen, wie sie uns in Werfels „Lied von Bernadette"[3] beglückt hat. Werfel schenkte uns mit seinem Lourdes-Roman ein Aufatmen aus der Literatur des Alptraums. Bei Graham Greene schlägt die Düsterkeit einer dem Bösen verfallenen Welt wieder über uns zusammen.

I

Wenn es einem gegeben wäre, die Erdkugel von einem andern Stern aus zu beobachten: „Sicher wälzte sie sich schwer im Raum, im tiefen Nebel, wie ein brennendes, verlassenes Schiff" (28) — eingehüllt in die Sünde der Menschen. Die Kerkernacht (im 3. Kapitel des 2. Teils) kann für das ganze Dasein stehen: „An diesem Ort ging es zu wie in der Welt; die Leute haschten nach Anlaß zur Freude und zur Hoffart in einer verkrampften und unangenehmen Atmosphäre: es blieb keine Zeit mehr, etwas Wertvolles zu tun, und immer träumte man von Flucht" (135).

„Dieses verdammte Land" (8) ist in die gnadenlose Sonne Mexikos hineingestellt. Es ist ein mittelamerikanischer Phantasiestaat, in dem die Revolution der Rothemden gesiegt hat. Die Kirchen sind abgetragen oder profanen Zwecken zugeführt. (Ein gemaltes Glasfenster, eine Madonna, hat sich aus der geplünderten Kirche in ein Zahnatelier verirrt. „Man kann sich das hier nicht aussuchen.") Da, wo einst die Kathedrale stand, ist ein Zementspielplatz angelegt, und die verrosteten Schaukeln ragen wie Galgen.

Man kann keinen Schritt tun, ohne auf Wachtposten mit Gewehr zu stoßen. „Erschossen... Sie wissen ja, wie es hier zugeht" (9). Man sperrt die Tür hinter sich zu. So oft es klopft, schrickt man zusammen. Man

[2] Uns liegt die deutsche Ausgabe von Heinemann und Zsolnay, London 1947, vor. Seitenangabe nach dieser Ausgabe. Sie wimmelt von ungenauen Übersetzungen. Statt Reuegebet heißt es an vielen Stellen „Bußgebet" (z. B. 24, 73, 76, 120, 132). Es ist von „Gilden", „Kindern Mariae" und „Altargesellschaften" die Rede. Statt Wandlung heißt es „Weihe", statt Mitbruder „Bruder-Priester" (96). Mit dem „guten Dieb" (130) ist offenbar der gute Schächer gemeint. Für „Gesellschaft von St. Vincent de Paul" sagen wir Vinzenzbruderschaft. — Warum sichern sich die Verleger beim Übersetzen katholischer Stoffe nicht die Mitarbeit eines Katholiken? — Die zahlreichen sonstigen Verstöße gegen die deutsche Sprache übergehen wir.

[3] Suhrkamp, Berlin und Frankfurt a. M. (1948).

kann nie wissen. Man kann niemandem trauen. „Recht?" sagte der Kapitän, „Sie tragen Ihr Recht um die Hüften geschnallt" (35).

Die Pistole, der Colt, empfängt in der Welt der Staatsallmacht eine fast religiöse Weihe. Der Polizeileutnant zeigt sie den Knaben, die sie mit Ehrfurcht und Sehnsucht beschauen. Der Leutnant ist in seinen blanken Stiefeln und der tadellosen Uniform die Verkörperung des revolutionären Fanatismus. „Es machte ihn wütend, daß es noch Menschen im Staate gab, die an einen liebenden, gnadenreichen Gott glaubten. Es gibt sogar Mystiker, die behaupten, sie hätten Gott selbst erlebt. Er war auch ein Mystiker und was er erlebt hatte, war Leere — die volle Gewißheit der Existenz einer sterbenden, sich langsam abquälenden Welt, mit menschlichen Wesen, die vom Tier stammten und zu keinem Zweck da waren. Er wußte es."

Er hätte sein Vaterland „am liebsten mit einer Stahlmauer umgeben, bis alles ausgemerzt war, was ihn an die elenden Bilder seiner (christlichen) Kindheit gemahnte. Er hätte gern alles zerstört; auch die Erinnerung an alles. Sein wirkliches Leben begann erst vor fünf Jahren" (24). — Er braucht keine Frauen (21), er hat kein Gefühl für die Todesangst, diese „Schwäche des Fleisches" (24). Er kennt nur Haß und Verachtung „für diese ihm so fremde Lebensweise (der er bei Ausländern begegnet), für Bequemlichkeit, Geborgenheit, Toleranz und Behagen" (35). Das gehört auch zu dem Leben in diesem Land, daß „heimgehen" nur eine Phrase war. „Man meinte damit die vier Wände, in welchen man schlief. Ein Heim gab es nicht" (9).

Es ist kein Zufall, wenn ein vernachlässigtes Zahnatelier in den Bildern des Buches eine Rolle spielt. Es hat den Wert eines Zeichens: die Welt ist öde geworden. Es läuten keine Glocken mehr. Außerhalb des eigenen Herzens gibt es nichts Sinnvolles (38). Vorher hatten sie jedenfalls — Gott (13). Und wie um die Öde noch zu steigern, lastet auf dem Land die Prohibition. Der Wein, die Fülle und die Freude ist versiegt. Der fade Geschmack von Limonade bleibt auf der Zunge.

Der Staat hat die Kirche an ihrem empfindlichen Punkt zu treffen gewußt: im Priester. Die Priester wurden, soweit sie nicht flohen, liquidiert. Denn der Priester ist ein Verräter an der Republik. Ihrer zwei sind noch übrig: der alte, fette und kurzatmige José, der sich dem staatlichen Ehezwang für Priester unterwirft und der Lächerlichkeit anheimfällt, und der Namenlose, dessen Schicksal den Roman erfüllt. Auf seinem Kopf steht ein Preis. Wer ihn beherbergt, gilt als Hochverräter. An seiner Statt werden Geiseln genommen und erschossen. Er ist das Wild, das unter Führung des Polizeileutnants von Dorf zu Dorf gejagt wird. Er entkommt endlich in die Freiheit — und kehrt wissend und wollend in den sicheren Tod zurück. Er fällt unter den Kugeln des Exekutionspelotons.

Ein Heiliger also? — Wenn mit diesem Wort eine reine und strahlende Gestalt gemeint ist, ein Mensch zwar, aber ein Erwählter, dem bei jedem Schritt das Höhere und Himmlische hervorglänzt, dann tut Greene alles, um uns gründlich zu enttäuschen. Davon gerade distanziert er sich. Immer wieder schaltet er die fromme Mutter ein, die den Kindern aus dem erbaulichen Leben eines mexikanischen Märtyrerpriesters vorliest. Ach, wie schön sich das anhört! Johannes heißt er: „Als er vor der Mauer stand (an der er erschossen werden sollte), wandte Johannes sich um und begann zu beten — nicht für sich, für seine Feinde... Der Offizier gab den Befehl, die Waffen zu präsentieren. In diesem Augenblick zog ein Lächeln der Verklärung und des Glückes über das Gesicht des Johannes. Es war, als sähe er die Arme Gottes zu seinem Empfang ausgebreitet. Schon immer hatte er seiner Mutter und den Schwestern gesagt, er habe ein Vorgefühl, als werde er in das Himmelreich eingehen" (221).

Nein, so ist es hier nicht! Das ist frommes Klischee. Man muß anderswo suchen, um eine Priestergestalt zu finden, die dem Priester von „Kraft und Herrlichkeit" ähnlich sieht. Man könnte an Herwigs „Sebastian vom Wedding" denken.[4] Doch wie enttäuscht ist man, wenn man sein Buch im Anschluß an Graham Greene wieder einmal zur Hand nimmt. Welchen Weg hat die Darstellung christlicher Stoffe in den letzten fünfundzwanzig Jahren zurückgelegt! Wie ist alles dichter und echter geworden! Welche Erweiterung des dichterischen Raumes![5] Man ist überrascht, wie verwandt der Sebastian jenem frommen Johannes ist. Bei Herwig lesen wir: Sebastian „wanderte mit Handwerkern, Verbrechern, verwilderten Soldaten und leuchtete sie alle mit seiner lächelnden Reinheit an" (17). „Mit tiefster Inbrunst ging er zum Tisch des Herrn; schwebend leicht, die Seele vom Glockenton erfüllt, ging er wieder auf seinen Platz" (21). „Er griff alles mit Mut an, und sein Werken war Gesang" (25). „Die Gebetswolke um Sebastian schwebte läuternd empor" (30). In diesem Stil geht es weiter. Oder vielmehr, es steigert sich noch. Sebastian beginnt „immer heftiger zu strahlen. Die von Gott ganz erfüllte Seele schien zu allen Poren des Fleisches hinauszuquellen und wie ein Nimbus ihn zu umgeben" (38). Schließlich wird er gar — und vor seinem Tode — als leuchtende Erscheinung über dem Wedding schwebend gesehen: „Ein Rausch des Glückes erfaßte die Menschen; es schien, daß die Straße stiller wurde und alle Füße leiser auftraten" (82). Er stirbt unter den Kugeln mit dem feierlichen Ausruf: „Herr, lasse mein Blut fruchtbar sein, Herr, Herr!" (96). Der Untertitel heißt: eine Legende. Es ändert nicht viel.

---

[4] Josef Kösel und Friedrich Pustet, München, Kempten 1921.

[5] Vgl. den Beitrag von Hubert Becher S.J. im Oktoberheft 1948 dieser Zeitschrift, Bd. 143, S. 26.

Bei Greene ist alles unendlich gedämpfter. Es ist Nacht über dem Land und im Herzen der Menschen. Nur noch dieses eine Licht ist da, der Priester. Aber auch in ihm flackert es wie eine vom Dunkel schon halb verschluckte Flamme: ein kleiner, schrumpfender Lichtpunkt inmitten des großen Dunkels. Sorgfältig ist jede goldene Tresse von diesem Mann ohne Namen abgetrennt. „Er machte einen schlechten Eindruck mit seinen grauen, drei Tage alten Bartstoppeln, einen schwächlichen, wie einer, der mit sich herumkommandieren ließ" (13). Er hat hervorquellende, blutunterlaufene Augen, gelbe, lückenhafte, kariöse Zähne und ist von einer „abstoßenden Unterwürfigkeit" (37).

Er geht in Schuhen, von denen nur noch das Oberleder vorhanden ist, barfuß einher. Zweige und Wurzeln schneiden ihm die Füße blutig. Er trägt die zerrissenen Bauernkleider eines Peons „wie jeder andere gewöhnliche Mensch" (61). Auch seine Hände sind nicht mehr von denen eines Arbeiters zu unterscheiden. Er ist einsam und verlassen. Er fürchtet sich. Er hungert. Einmal ringt er mit einem sterbenden Hund um einen Knochen, an dem noch Fleischfetzen sind. Von der Leiche eines toten Indianerkindes nimmt er den Zuckerklumpen weg, um ihn zu verzehren. „Mann, Sie weinen!... Sie sind ein Dichter" (115). Er ist kein Dichter. Er ist ein armer Mensch.

Doch das ist nur die erste Stufe der Demütigung. In der Not der Verlassenheit, in der entnervenden, lähmenden Schwüle des tropischen Klimas, in der Entbehrung allen Trostes, nicht zuletzt jedes mitbrüderlichen Beistandes, ist der gehetzte Mann an den Alkohol gekommen und ihm verfallen. Er ist weit und breit als der „Schnapspriester" bekannt. Noch tiefer stößt ihn der Dichter in die innere Not und Verstrickung: der Priester hat ein Kind, eine Tochter. Brigitte heißt sie und ist frühreif und verdorben. Nur einmal trifft er mit dem Kind zusammen und steht hilflos vor der Verantwortung seiner Vaterschaft. „Ohne Liebe war sie erzeugt worden, nur gerade Angst und Verzweiflung, eine halbe Flasche Schnaps und die Einsamkeit hatten ihn zu der Tat getrieben, die ihn entsetzte" (67). Für die Frau war es nichts als ein Zwischenfall. „Nur er trug eine Wunde davon, als ob eine ganze Welt untergegangen wäre" (70). Bis in seine Träume, bis in die letzte Nacht im Kerker verfolgt ihn der Gedanke an sein unseliges, bedrohtes Kind, in dessen Leben er das Böse wie die Fliege im Bernstein eingeschlossen weiß.

So sieht das Gefäß aus, durch das Gottes Gnade den Menschen noch nahe ist. In seinen eigenen Augen ist er der Abschaum der Menschen. Seit ein Preis auf seinen Kopf gesetzt ist und seinetwegen Geiseln genommen werden, irrt er scheu wie ein Aussätziger durch die Wälder. „Er war jetzt wie eine Seuche" (66). Er ist der Störenfried, den sie nur „aus dunklen und abergläubischen Gründen doch lieber nicht der Polizei verraten" (81). Er muß sich sagen lassen: „Je früher Sie tot sind, desto

besser." Im Traum spricht sein Kind zu ihm: „Du Tier" (135). Schluchzend wacht er auf. Es wäre eine Erlösung, wenn die Polizei ihn endlich fände. Wie oft hat er sich freiwillig stellen wollen; aber darf er das?

Er ist das letzte Licht in dem Land. Er bringt inmitten des verlassenen Volkes das Opfer dar, legt ihnen Gott in den Mund. Aber ihn quält der Gedanke, ob sein Beispiel nicht mehr verdirbt, als sein Wirken aufbaut. Wenn er wüßte, daß er eine Seele rettet! Sind die Geiseln, die seinetwegen erschossen werden, bereit, vor Gottes Richterstuhl hinzutreten? Alles ist erschreckend kompliziert. „Er fürchtete noch immer den Tod..., und doch begann er ihn zu locken, diese Lösung war so einfach" (132).

Erschütternde Selbstanklagen des Priesters ziehen sich durch den Roman. „Die Worte: stolz, lüstern, neidisch, feig, undankbar — berührten alle die richtigen Federn — er war das alles" (90). Er ist ein schlechter Priester. Er ist unwürdig. Er zieht selbst in der letzten Nacht seines Lebens die Summe: „Was für ein unmöglicher Kerl bin ich, dachte er, und wie nutzlos. Ich habe niemandem etwas Gutes getan. Ich hätte ebensogut gar nicht leben müssen. Seine Eltern waren tot — bald wird er nicht einmal mehr eine Erinnerung sein — vielleicht war er selbst die Hölle nicht wert. Die Tränen liefen ihm über die Wangen: er hatte jetzt keine Angst mehr vor der Verdammnis — selbst die Furcht vor den Schmerzen war zurückgedrängt. Er fühlte nur eine grenzenlose Enttäuschung, weil er mit leeren Händen vor Gott treten sollte, weil er so gar nichts geleistet hatte. Jetzt dünkte ihn, es wäre ein Leichtes gewesen, ein Heiliger zu sein. Es hätte nur ein wenig Zucht und ein wenig Mut gebraucht. Ihm war zumute wie einem, der das Glück um einige Sekunden an einem vereinbarten Ort versäumt hat. Jetzt wußte er es: am Ende zählte nur etwas — ein Heiliger sein" (213). Sein letztes Wort vor den erhobenen Gewehrläufen ist ein Stammeln der Verlegenheit. Es lautet so ähnlich wie: „entschuldigen..." (219).

II

Doch nun ist es wahrhaftig an der Zeit, daß dieser Verdemütigung und Selbsterniedrigung des armen Menschen von den Engeln Gottes das Große und Strahlende entgegengehalten werde, das, ihm selbst völlig unbewußt, aus seinem gemarterten Dasein bricht. Er selbst hat keinen Glanz gesehen. Er hat noch sein heroisches Ausharren auf Stolz zurückgeführt. „Ich war zu ehrgeizig, dachte er" (96).

Dieser Roman heißt „Die Kraft und die Herrlichkeit", weil all diese Schwäche und Armseligkeit nur eine Verkleidung ist. Der Titel geht auf eine Lesart des Vaterunsers bei Matthäus 6,13 zurück. Dort heißt es: Sein ist die Kraft und die Herrlichkeit; sein, nicht unser. „Was der Welt niedrig und verächtlich erscheint, ja was ihr nichts gilt, hat Gott auserwählt, um das, was etwas gilt, zunichte zu machen" (1. Korinther 1,28).

In unserer Schwachheit kommt seine Kraft zur Vollendung. Dieser paulinische Gedanke aus dem zweiten Korintherbrief (12,9) ist geradezu der Leitgedanke des ganzen Buches.

Näherhin: seine Auswirkung im Geheimnis der Priesterweihe. Gott ist gegenwärtig im Priester, unabhängig von dessen persönlichem Wert und Wirken. Auch noch von dem armseligsten Priester gilt: „Tu es sacerdos in aeternum — du bist Priester in Ewigkeit!" — „Wenn er ging, war es, als würde Gott aufhören im Raum zwischen Meer und Bergen" (66). Mochte sein Leben ein öffentliches Ärgernis sein: wenn er die Worte der Wandlung sprach, war Gott unter ihnen. „Als er die Hostie emporhielt, sah er die erhobenen Gesichter wie verhungerte Hunde" (72). — „Sie verstehen alles über Gott, nicht?... Vielleicht haben Sie ihn hier — in der Tasche. Sie tragen ihn herum, nicht, falls jemand krank ist... Ich bin krank. Warum geben Sie ihn mir nicht?" (98)

Der Priester speist das Volk. In Christi Macht und Namen nimmt er ihm die Last der Sünde ab. Er ist seine Gegenwart unter den Menschen. Es würde im Grunde nichts ausmachen, „selbst wenn jeder Priester der Kirche wäre wie ich" (197). Sie sind doch Werkzeuge in der göttlichen Hand, Träger der Vollmacht und Weihe.

Der Werkzeugcharakter bedeutet: ausgeliefert sein. Über diesem Leben waltet ein seltsamer Zwang. Ein anderer verfügt über ihn. „Ich bin Priester. Das steht nicht in meiner Macht. Es ist wie ein Muttermal" (40). „Es handelt sich nicht um das, was du willst — oder was ich will" (80). Er ist gebunden, längst ehe ihm Fesseln angelegt werden. Gefangener Christi.

Zu den Fesseln Gottes kommen die der Menschen. Er ist der Sklave seines Volkes. Wenn er todmüde von seinen Irrfahrten in eine Hütte eingekehrt ist, wecken sie den Übermüdeten: Vater, dürfen wir beichten? — „Könnt ihr mich nicht fünf Minuten schlafen lassen?" Aber wie immer gibt er nach: „Ich bin euer Diener. Er legte die Hand über die Augen und begann zu weinen" (45). Müde wankt er hinaus, so oft ihn ein Kranker ruft, auch als er weiß, daß es nur eine Falle ist. Er kennt es nicht anders. Mangé par les âmes: er reibt sich für sie auf.

Ach, es ist nicht nur der Charakter der Weihe! Er hat das Herz des Guten Hirten; sein uferloses Erbarmen. The great pity. Das schluchzt aus dem ganzen Roman. Seine Quellen wären mit Léon Bloy und Dostojewski sehr ungenügend benannt. Dieses Erbarmen strömt aus dem Herzen des Erlösers. Graham Greene weiß, was den Geist des heidnischen Staates von dem Christi trennt: sine misericordia — ohne Erbarmen (Römer 1,31).

Die Polizei schießt bedenkenlos auf das Kind, das der Verbrecher als Kugelfang vor sich hinhält. Der Priester aber denkt: „Es ist eine schreckliche Sünde, einen Menschen zu töten" (126). — „Das war der Unter-

schied, dessen er sich immer bewußt war, zwischen seinem Glauben und dem ihren, dem der politischen Führer des Volkes, denen nur der Staat, die Republik am Herzen lag. Dieses Kind war wichtiger als ein ganzer Kontinent... Man muß jede Seele lieben wie das eigene Kind. Der leidenschaftliche Wunsch zu beschützen muß sich über die Welt verbreiten" (84).

In diesem armen und verachteten Priester brennt eine unsinnige Liebe zu den Verworfenen, den Gefangenen, dem Bankräuber und Mörder, dessen Bild in der Polizeistube brüderlich neben dem seinen hängt. (Starb Er nicht auch zwischen zwei Räubern?) Kaum eine Stelle des Buches ist so erschütternd wie die Schilderung seiner nächtlichen Reise mit dem abstoßenden Mestizen, dem Judas, der ihn verriet. Mit wieviel zarter Rücksicht dient ihm der Priester, bietet ihm sein Reittier an, bittet ihn um Verzeihung! Was besagt „Mestize" und „Verräter"? „Wir sind alle Menschen" (27). Der Mensch aber ist ein Geheimnis.

„Im Mittelpunkt seines Glaubens stand immer das zwingende Mysterium — daß wir im Ebenbild Gottes geschaffen wurden — Gott war der Vater, aber er war auch der Polizist, der Priester, der Wahnsinnige, der Richter. Ein etwas, das Gott glich, hing vom Galgen oder stand kläglich vor den Kugeln im Gefängnishof... Gottes Ebenbild (der Mestize) schwankte nun hin und her auf des Esels Rücken, die gelben Zähne staken in der Unterlippe... Er sagte: ‚Fühlst du dich jetzt besser?'... Und er drückte die Hand mit einer Art gehetzter Zärtlichkeit auf die Schultern von Gottes Ebenbild" (103).

Er bietet dem Mestizen sein Hemd an. Er geht so weit, seinen Verrat zu entschuldigen, ihm die Belohnung zu gönnen. Er denkt nicht daran, auf den unglücklichen, unwürdigen, feigen José einen Stein zu werfen: „Wenn ich Sie je beleidigt hab, José, verzeihen Sie mir, Ich war dünkelhaft, hochmütig, herrschsüchtig — ein schlechter Priester. Ich hab im Herzen immer gewußt, daß Sie der Bessere von uns beiden sind" (120). Das ist ein unverwechselbarer Klang. Das ist die Stimme der Demut, wie sie uns aus dem Leben der echten großen Heiligen der Kirche vertraut ist.

Mit unerschütterlicher Gewißheit weiß dieser Priester, daß er von allen der geringste ist: „Ich weiß nichts über Gottes Gnade: ich weiß nicht, wie sündig das Herz des Menschen ihm scheinen mag. Aber ich weiß eines — wenn je ein einziger Mensch in diesem Staat verdammt werden soll, dann will auch ich verdammt sein" (202). Die Gerechtigkeit fordert es.

Eine seltsame Wandlung ist mit ihm geschehen. Er war früher anders: wohlgenährt und glattrasiert saß er im Kreise seiner Pfarrkinder. Er wußte auf Vereinsfesten als Redner Beifall zu erringen. Er hatte den autoritären geistlichen Ton in der Stimme. Er sah auf Einkommen und sann auf Beförderung. — Wie weit liegt das alles zurück? Damals gab

es Kirchen, die tägliche Messe, das Brevier, die Priesterkonferenzen. Alles ging damals glatt, aber war er damals Priester?

„Das blieb auch eines der Rätsel: ihm schien zuweilen, daß die läßlichen Sünden — Ungeduld, Notlüge, Hochmut oder eine Unterlassung — einen von der Gnade weiter entfernten als die großen Sünden. Damals, in seiner Unschuld, hatte er niemanden geliebt: jetzt, in seiner Verderbtheit, hatte er gelernt..." (141). Der Gedanke wird nicht zu Ende geführt; aber es ist genug gesagt. Es ist, als verliefe die tiefere Entwicklung im genauen Gegensatz zur äußeren. Äußerlich hat er eins ums andere drangeben müssen: den Altarstein, das Brevier, den Meßkelch. Er ist in Sünde und Schande geraten (Gott weiß, wie viel dabei zu seiner Entlastung sprach). Aber die Erniedrigung wurde ihm der Weg zu tiefer Gnade.

Immer mehr weiß er, wie wenig die im Beichtstuhl aufgesagten Sünden den Kern berühren. Das sind oft nicht die „wirklichen Sünden". Das Schlimme ist der Mangel an Demut und Liebe und Wahrhaftigkeit: der Pharisäer. In ihm ist etwas von der leidenschaftlichen Wahrheitsliebe des heiligen Franz von Assisi. Er denkt selbst dem Leutnant gegenüber nicht daran, etwas aus sich zu machen. Das wäre Klugheit des Fleisches. Als wäre der Leutnant sein Beichtvater, so deckt er ihm, dem Feind, seine unendliche Armseligkeit auf. So viel Demut entwaffnet. Nicht als ob sich der Leutnant nun gleich bekehrte. Aber er ist getroffen. Vor dieser demütigen Liebe wird auch er edler Regungen fähig. Sind sie überhaupt noch Feinde? Sie sind sich in den letzten Gesprächen wie Brüder nahe gekommen. Unsichtbar steht Christus zwischen ihnen.

Kann ein Mensch, der in diese Zonen hinaustrat, noch in die Unangefochtenheit eines friedlichen und satten Daseins zurück? Die paar Tage, da der Priester nach seiner geglückten Flucht jenseits der Grenze die Gastfreundschaft des deutschen Geschwisterpaares genießen darf (es ist lehrreich zu beobachten, wie der Engländer da uns Deutsche zeichnet!), genügen, um das unstillbare Heimweh nach dem Leben des Opfers wach werden zu lassen. Fast mit Freuden ergreift er den sich bietenden Vorwand, die offenkundige List — und geht zurück. Er gehört seiner Herde. Sie sollen sein Blut haben.

Die Züge dieses Geopferten sind gebildet nach denen des alttestamentlichen zerschundenen Gottesknechtes, an dem nicht Gestalt noch Schönheit ist, ein Wurm und kein Mensch. Sein Leben ist eingetaucht in die Passion. Er erfüllt in erschreckender Wörtlichkeit die Forderungen des Evangeliums nach Wehrlosigkeit, Demut und Feindesliebe. Durch das hohle Gesicht dieses seltsamen Landstreichers blickt uns das Haupt voll Blut und Wunden an.

Sein Opfer war nicht umsonst. In der Nacht nach der Hinrichtung pocht ein Fremder an die Tür des Hauses, wo sie heimlich das erbauliche

Märtyrerleben gelesen hatten: „Der Fremde sagte: ‚Ich bin eben gelandet... Ich bin ein Priester.' ‚Sie?' rief der Knabe. ‚Ja', sagte er leise, ‚Mein Name ist...' Aber der Knabe hatte schon die Türe weit aufgerissen und legte die Lippen auf die Hand des anderen, ehe er sich einen Namen geben konnte" (225). Das sind die letzten Worte des Romans. Die Herde braucht nicht zu fürchten. Das Licht bleibt in ihrer Mitte. Es ist der Nacht nicht gegeben, es je ganz zu verschlucken.

III

Dem Leser gehen, nachdem er das Buch geschlossen hat, mancherlei Gedanken durch den Kopf. Hat es Sinn zu fragen, warum der Dichter seinen Heiligen so sehr erniedrigen mußte? Er hätte die Gegenfrage zu gewärtigen: „Wo nenne ich ihn denn einen Heiligen?" Vielleicht müßte er auch hören: „Den Mann gibt es. Ich kenne ihn." — Man muß dem Dichter die Freiheit der Erfindung zugestehen. Es gibt unglaubliche Grenzsituationen; und Greene hat hier, der Vorliebe so vieler Moderner folgend, eine Grenzsituation gewählt. Dabei kann er freilich nicht verhindern, daß der Fall eben darum eine gewisse Fremdheit zu dem Leben hat, wie es den meisten Menschen aufgetragen ist.

Aber wäre es ganz ehrlich, wenn Greene leugnete, mit diesem Priester so etwas wie den Heiligen unserer Tage gezeichnet zu haben? Die unwillkürliche Wirkung des Romans ist doch die, daß der Priester als solcher erscheint. Der fromme Johannes, von dem die Mutter den Kindern vorliest, ist sein Gegenbild: der Märchenheilige der Legende, der Heilige der frommen, unwahrhaftigen Konvention. — Der Heilige, wie er wirklich ist, der Heilige mitten im Staub und Dreck der Erde, den möchte mancher in der Richtung jenes armen, gehetzten Mannes suchen. — Und warum sollte das ganz unmöglich sein? Die Evangelien sind voll von Beispielen begnadeter Sünder. Die Sünder sind geradezu Gegenstand einer geheimnisvollen göttlichen Bevorzugung. Die Pharisäer aller Zeiten nehmen daran Anstoß. Graham Greene warnt durch die „Fromme" der Gefängnisszene ausdrücklich davor, sich in ihre Gesellschaft zu begeben.

Tatsächlich wird nur ein oberflächlicher Leser den Roman so mißverstehen können, als bagatellisiere er die Sünde. Wenn der Mangel an Liebe auch die schlimmste Sünde ist, so ist damit nicht gesagt, daß irgendeine Sünde je eine Kleinigkeit sei. Die Liebe zu Gott ist ein verzehrendes Feuer, das jedweden Makel ausbrennen möchte, mag er heißen wie immer. Man darf nicht übersehen, wie brennend der Priester an seiner Armseligkeit und seinen Verfehlungen leidet. Es ist eine Tragödie, wenn ein Mensch einer Sucht verfällt, und eine doppelt bittere, wenn das Opfer ein Priester ist. Das bleibt wahr, auch wenn reife christliche Liebe sich ihm gegenüber zu großem Erbarmen und zartem Takt verpflichtet weiß und keiner sich über seinen Bruder erheben darf, denn wir sind alle un-

endlich schwach. Wie ein so Heimgesuchter vor Gott dasteht, weiß zudem niemand. Vielleicht führt auch ihn sein Kreuz zu einer Stufe der Liebe, die einem weniger versuchten, korrekten Mitbruder versagt bleibt. Insofern vermag das Buch manchem die frohe Botschaft neuer Zuversicht zu bringen.

Wenn die Absicht dieses Romans ist, die Kraft Gottes in der Schwachheit des Menschen zu zeigen, dann wird manche Zuspitzung verständlich. Wir begreifen auch, daß gerade der heutige Mensch mit seinem kompromißlosen Willen zur Ehrlichkeit vor jedem billigen Effekt zurückschreckt. Dennoch hat man den Eindruck, als ob Greene sich eine allzu große Zurückhaltung auferlegt, wo es sich um den Erweis der göttlichen Kraft handelt. Nicht als ob die Strahlungskraft der Gnade bei ihm fehlte. Aber wirkt sie konkret und verwandelnd genug in die Menschen hinein? Die Kirche glaubt weder an eine völlige Verderbtheit der menschlichen Natur und ein schicksalhaftes Ausgeliefertsein gegenüber dem Bösen, noch sieht sie unsere Heiligung so an, als werde der Sünder, während er im übrigen Sünder bleibt, mit einem Lichtmantel umkleidet. Vielmehr stellt die Heiligung eine Zusammenarbeit von Mensch und Gnade dar und trägt im Christenleben auch sichtbare Frucht. So stellen die Apostelbriefe zum Beispiel strenge Forderungen an das Leben des Bischofs, und in den frühchristlichen Aufnahmeprüfungen der Taufbewerber ging es um Beweise untadeligen Wandels. Jedes ehrliche Christenleben und gar das Leben der großen, vorbildlichen Bekenner erweist diese die Schwachheit heilende und wandelnde Kraft der Gnade.

Das unendliche Erbarmen darf nicht mit einer Erweichung der klaren Grundsätze und der unantastbaren Forderungen verwechselt werden. Wenn im ewigen Gott Heiligkeit und Liebe zusammenfallen, dann müssen sie sich in seinen Kindern wenigstens ergänzen. Nie kann eine Tugend ihre Schwestern entbehren.

Ein dunkles Rätsel bleibt. Zu wiederholten Malen bekennt der Priester: „Ich kann nicht bereuen" (z. B. 130, 170). Wie ist das zu verstehen? Wie ist das überhaupt denkbar? Daß es dabei nicht um eine moraltheologische Tüftelei geht, ist wohl klar. Es gibt nichts, was so wichtig wäre wie die Frage nach unserer Gottesliebe. Sind wir Kinder des Zornes oder der Gnade? Wohl haben wir hienieden keine Glaubensgewißheit von unserer Rechtfertigung, wir können aber durchaus eine moralische Gewißheit unseres Gnadenstandes besitzen. Wie kann dieser Priester eine Gottes- und Bruderliebe haben bis zur Hingabe seines Lebens und sich zugleich für verdammt halten? Wer Gott liebt, hat auch Reue.

Der Roman antwortet: er liebt noch die Frucht seiner Sünde. Aber das ist eine Verwechslung! Auch Augustinus durfte, ja mußte seinen Theodatus lieben und beweinte doch die Sünde, welcher der Sohn entsprossen war. Man könnte an eine subjektive Täuschung denken. Aber wie soll

man sie bei diesem Herzanliegen des Heils und inmitten einer so großen Liebe begreifen? Das Buch behauptet, dem Priester fehle der Beichtvater, der ihm den Weg zur Zerknirschung weise. Wir meinen umgekehrt, ein Mitbruder hätte ihm den Kolosserbrief aufschlagen sollen, wo es heißt: „Ihr sollt mit Freude Gott dem Vater danksagen, der uns befähigt hat, am Erbe der Heiligen im Lichte teilzunehmen. Er hat uns der Gewalt der Finsternis entrissen und in das Reich seines geliebten Sohnes versetzt. In ihm haben wir die Erlösung, die Vergebung der Sünden" (1, 12 f.). Furcht schafft Qual, aber „die vollkommene Liebe wirft die Furcht hinaus" (1. Johannes 4, 18).

Wir wollen nicht den Anschein erwecken, als würden wir über eine erfundene Dido Tränen vergießen. Der „Schnapspriester" ist eine Dichtung. Aber Dichtung wird leicht zu Vorbild und Programm, zur These in Form einer lebendigen Gestalt. Die Düsterkeit hat ihr Recht als Grundton einer Dichtung, in der sich die seelische Not der Gegenwart spiegelt. Aber sie hat ihre Gefahren, wenn sie in das christliche Glaubensbewußtsein hineingreift. „Nicht das Leiden, sondern die Auferstehung bildet die Dominante im religiösen Leben der Kirche... Es wird kein Nachteil sein, wenn in den Gläubigen, die guten Willens sind, ... allmählich die Stimmung froher Zuversicht die Oberhand gewinnt über drückende Sündenangst, wenn sie sich bewußt werden, daß der Christ, der in Demut aus den sakramentalen Lebensquellen der Kirche schöpft, an der Gnade und Liebe Gottes nicht zu zweifeln braucht. Daß wir dabei über der Freude der Erlösten das eigene Handeln, über dem opus operatum das opus operantis nicht vergessen dürfen, dafür gibt uns die Liturgie selbst mehr als eine nachdrückliche Mahnung."[6]

„Die Kraft und die Herrlichkeit" ist ohne Zweifel ein Buch, das mit vielen anderen zusammen am Bild der kommenden Kirche oder besser an ihrer kommenden Erscheinung formen möchte. Die brave Welt des Seminars, die harmlose des verbürgerlichten Pfarrhauses, die der mit frommen Bildern vollgestopften bischöflichen Residenz scheint unsäglich entrückt. Ihr steht als Gegenpol der äußerste Notfall des isolierten und versprengten Missionars gegenüber, der inmitten eines müde und mürbe gewordenen Kirchenvolks, dem jede Aktivität ermangelt, auf alle Hilfen und Tröstungen verzichten muß, dafür aber das Charisma der sich opfernden Liebe besitzt und, da er keinen Meßwein mehr erhalten kann, mit seinem eigenen Herzblut die letzte Messe feiert.

Ein Mensch, der mit beiden Füßen auf der Erde steht, wird nicht erwarten oder erstreben, daß die Pfarrer ihre Pfarrhäuser aufgeben und das heilige Opfer ohne die liturgischen Gewänder feiern. Der Roman

[6] „Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung", von Josef Andreas Jungmann S. J., Friedrich Pustet, Regensburg 1936, S. 137 ff.

malt da für seine Zwecke eine reichlich vereinfachte Kulisse der offiziellen und wirklichen Kirche. Aber eines ist gewiß: er deutet mit einem erschütternden Ernst die Sehnsucht der heutigen Menschheit. Sie sucht den Priester, aber den wirklichen Priester. Nicht den, der von der Kanzel herab strenge Forderungen stellt und selbst jedes Opfer scheut (21). Sondern den, der ihr Gott glaubhaft macht in Demut und Liebe. Maxence van der Meersch hat kürzlich gesagt: „Das Volk glaubt nur noch an Zeugen, die sich totschlagen lassen."[7] Der Roman von Greene zeigt, wie solche Bezeugung aussehen könnte.

Eine Großstadtpfarrei nach dem Kriege

Von Pfarrer JAKOB CLEMENS, Köln-Riehl[1]

Köln zählte bei der letzten Vorkriegszählung am 17. 5. 1939 768352 Einwohner[2]. Beim Einmarsch der Amerikaner am 6. März 1945 wurde die Einwohnerzahl von Köln ziemlich zuverlässig auf 40000 geschätzt. Bei der ersten Nachkriegszählung am 29. 10. 1946 zählte Köln 489828 Einwohner, also 63% des alten Bestandes. Es steht fest, daß Köln eine der meist zerstörten Großstädte Deutschlands ist. 1939 zählte es 252373, Ende 1946 123322 Wohnungen. Katholiken waren in Köln 1816: 95%; 1900: 79,8%; 1939: 72,6%; 1946: 77,0%.

Der nördlich von Köln gelegene Vorort Riehl zählte am 17. 5. 1939 11980, am 29. 10. 1946 11658 Einwohner. Nach den neuesten Angaben des Statistischen Amtes waren es bis zum 1. 7. 1948 13294, also ein neuer Zuwachs von 14% in der Zeit vom 29. 10. 1946 bis 1. 7. 1948. Die gesamte Stadt Köln hatte in dieser Zeitspanne einen Zuwachs von 7,7%.

Die Pfarre St. Engelbert, deren Grenzen sich nicht ganz mit denen des Vororts decken, zählte am 29. 10. 1946 7793 Katholiken bei 2319 Protestanten. Heute (Ende 1948) zählt sie nach der Kartothek 9134 Seelen. In den folgenden Ausführungen liegt aber die Zahl 7793 zugrunde. Riehl beherbergte vor dem Kriege zur Hälfte eine sozial gehobene Bevölkerungsschicht (Zoo- und Floraviertel), zur anderen Hälfte kleine Beamten- und Arbeiterfamilien. Die grausige Verwüstung der Innenstadt durch Fliegerangriffe führte zu einer zentrifugalen Bevölkerungsbewegung von der Stadtmitte auf die Außenbezirke, besonders auch nach Riehl, das nicht im gleichen Maße (etwa zu 40%) zerstört war. Schon während des Krieges waren hier viele fliegergeschädigte Familien der Altstadt in Baracken

[7] „Témoignage Chrétien" vom 5. November 1948.

[1] Der Aufsatz ist zunächst für den Seelsorgeklerus gedacht; er bietet aber so wertvolle Einblicke und Erkenntnisse allgemeiner Art, daß er auch weiteren Kreisen willkommen sein dürfte. Die Schriftleitung.

[2] Die mitgeteilten Zahlen wurden, soweit sie nicht dem eigenen pfarramtlichen Karteimaterial entnommen sind, vom Statistischen Amt der Stadt Köln freundlichst zur Verfügung gestellt.

notdürftig untergekommen. Nach dem Kriege wurde die zumeist zerstörte Barbarakaserne mit 124 Familien, meist kinderreichen, belegt, und in zahlreichen „Lauben" rundum, besonders in den ehemaligen Schießständen und am Rheinufer, fanden viele Familien ein notdürftiges Obdach.

Der Vorort Riehl zählt heute 2915 Wohnungen mit 4106 Haushaltungen.

I. Religionsstand

	Katholisch	Evangelisch	Israelitisch	Andersgläub.	Glaubenslos	Zusammen
Männlich:	3567 (75,75 %)	1086 (23,06 %)	2 (0,04 %)	31 (0,66 %)	23 (0,49 %)	4709
Weiblich:	4226 (76,71 %)	1233 (22,38 %)	2 (0,04 %)	27 (0,49 %)	21 (0,38 %)	5509
Insgesamt:	7793 (76,27 %)	2319 (22,69 %)	4 (0,04 %)	58 (0,57 %)	44 (0,43 %)	10218

Die Kirchenaustritte betrugen im ganzen Reich 1937, dem Jahr des stärksten nationalsozialistischen Terrors: 108054. Damals traten in Köln 6021 Katholiken und 4310 Protestanten aus der Kirche aus.

In der Pfarre St. Engelbert sind

	ausgetreten:	wieder eingetreten:
1937	135	—
1938	73	—
1939	70	—
1940	46	—
1941	16	2
1942	12	5
1943	16	4
1944	4	5
1945	1	9
1946	3	17
1947	4	13

Die Zahl der Zurückgekehrten steht also in keinem Verhältnis zu der der Ausgetretenen. — Bei der neuen Volkszählung 1946 wurde anstelle von „gottgläubig" „glaubenslos" gesetzt.

II. Familienstand

	ledig	verheiratet	verwitwet	geschieden	getrennt lebend	zusammen
Männlich:	1957 (41,56 %)	2499 (53,07 %)	162 (3,44 %)	60 (1,27 %)	31 (0,66 %)	4709
Weiblich:	2203 (39,99 %)	2604 (47,27 %)	575 (10,44 %)	98 (1,78 %)	29 (0,52 %)	5509
Insgesamt:	4160 (40,71 %)	5103 (49,94 %)	737 (7,21 %)	158 (1,55 %)	60 (0,59 %)	10218

Beim Studium dieser Übersicht könnte man fragen: Woher der Unterschied von 2499 verheirateten Männern und 2604 verheirateten Frauen? Ein großer Teil der Männer ist noch nicht aus der Gefangenschaft zurück und wurde darum nicht gezählt. Die gleiche Erklärung gilt für den verhältnismäßig geringen Unterschied von ledigen Männern (1957) und ledigen Frauen (2203): 246.

Auch bei den „getrennt Lebenden" ist zu berücksichtigen, daß sich wohl manche bei der Volkszählung als „getrennt lebend" bezeichnet haben, die nur durch die Verhältnisse gezwungen nicht zusammen leben, indem der Mann noch in Gefangenschaft oder die Frau in der Evakuierung lebt.

Die Zahl der Geschiedenen betrug für ganz Köln: auf 10000 Einwohner

1901	2,5	
1910	6,6	
1920	12,1	(Einfluß des ersten Weltkrieges)
1930	14,4	
1939	18,5	
1940	15,3	
1946	23,1	

Die Gründe für die erschreckende Zunahme der Ehescheidung sind bekannt: Lösung von Gottesordnung und Gottesgesetz im allgemeinen, Erleichterung der gerichtlichen Scheidung, besonders in der Nazizeit, Verwilderung des sexuellen Lebens in der Kriegszeit, in Front und Heimat, oft zwangsläufige überstürzte Kriegstrauungen auf Grund von kurzfristigen Einquartierungs-, Urlaubs- und Lazarettbekanntschaften.

Das Kölner Landgericht gibt erfreulicherweise den Kirchen jeweils Meldung über die neu eingegangenen Scheidungsklagen. So sind die Seelsorger in der Lage, Versöhnungsversuche bei den Ehegatten zu unternehmen. Der Erfolg ist meist gering. Größer ist er bei den getrennt Lebenden.

III. Altersgruppen

	0—6	6—14	14—16	16—18	18—20	20—25	25—30	30—35	35—40	40—45
Männlich:	564	410	131	140	153	300	263	222	313	429
Weiblich:	521	397	129	141	162	436	384	352	489	559
Insgesamt:	1085	807	260	281	315	736	647	574	802	988
In %:	10,62	7,9	2,54	2,75	3,08	7,20	6,33	5,62	7,85	9,67

	45—50	50—55	55—60	60—65	65—70	über 70	zusammen
Männlich:	423	385	350	259	189	178	4709
Weiblich:	492	445	368	246	153	235	5509
Insgesamt:	915	830	718	505	342	413	10218
In %:	8,96	8,12	7,03	4,94	3,35	4,04	100

Eine sehr interessante Statistik. Vor mir liegen die sogenannten „Lebensbäume" der Städte Köln, Essen und München. Bei diesen drei Großstädten ergibt sich das gleiche Bild. Der normale pyramidenartige Altersaufbau ist völlig verschwunden. Statt dessen hat die Altersschichtung sich bedenklich der Form einer Urne genähert mit sehr tiefen Einschnitten. Nicht nur die Basis ist zu schmal geworden — der Nachwuchs fehlt —, sondern auch die kraftvollsten Jahrgänge sind in der furchtbarsten Weise durch zwei Weltkriege gelichtet. Die Altersgruppen von 22—41 Jahren

weisen die stärksten Verluste auf, bei der weiblichen wie besonders bei der männlichen Seite. In diesen für die Volkserhaltung, -ernährung und -führung bedeutsamsten Jahrgängen ist die Einbuße in Köln gegenüber dem Jahre 1939 auf der Männerseite 57%, auf der Frauenseite 43,5%. Das sind die gleichen Jahrgänge, die infolge des ersten Weltkrieges 1914/18 schon die geburtenschwächsten waren. Sie sind also zweimal geschlagen. Der „völkermordende Krieg!" Die Bevölkerungspolitiker sind hier ebenso wie die Seelsorger in Sorge um die Frage: Wie kann bei solcher Schwächung in den entscheidenden Altersgruppen die Volkskraft erhalten werden? Im Jahre 1920, also zwei Jahre nach dem ersten Weltkrieg, betrug der Geburtenüberschuß 11,7 auf 1000 Einwohner; 1947, also zwei Jahre nach dem zweiten Weltkrieg, betrug er 1,9 auf 1000 Einwohner. Das ist eine erschütternde Tatsache. Die Volkskraft schwindet rapid. Was hier von Köln gesagt wird, gilt für die meisten deutschen Großstädte. Die zahlenmäßig stärksten Jahrgänge sind z. Zt. die von 45—55 Jahren. Die unverhältnismäßig starke Besetzung der älteren Jahrgänge in der Nachkriegszeit gegenüber früher führt zu einer Vergreisung unseres Volkes und zu einer fast untragbaren Belastung der jüngeren Generation, die ja die Versorgung der nicht mehr arbeitsfähigen Altersklassen zu übernehmen hat.

Beim Forschen nach den Ursachen dieser grauenerweckenden Geburtenabnahme kann der Seelsorger nicht an dem gegenwärtig stark diskutierten Thema der fakultativen Sterilität vorbeigehen, das durch die Forschungsergebnisse von Ogino und Knaus in den Vordergrund des Studiums von Biologen, Ärzten, Bevölkerungspolitikern und Seelsorgern gerückt ist. Wir verweisen auf B. Ziermann „Dienst am Leben", Siegburg 1947 (als Manuskript gedruckt) und auf desselben Verfassers Aufsatz „Die heutige Ehe im Spiegel natürlicher und übernatürlicher Lebensgesetze" in der schweizerischen Vierteljahresschrift „Anima" 1948, 2, S. 118 ff.

Hier taucht auch das Problem „Frauenüberschuß" auf. Bis zum 20. Lebensjahre halten sich „männlich" und „weiblich" ungefähr die Waage. Die 20—40jährigen (heute 22—42jährigen) weisen auf der Frauenseite $^1/_3$ Überschuß, die 40—45jährigen (heute 42—47jährigen) $^1/_4$ Überschuß auf. Diese Zahlen stellen Forderungen an die Seelsorger der weiblichen Jugend und der Unverheirateten. Sie werfen ebenso dringlich die sozialwirtschaftliche Frage auf: Inwieweit können diese Unverheirateten im Wirtschaftsleben eingesetzt werden?

Von Wichtigkeit sind auch die Zahlen der kirchlichen Eheschließungen in unserer Pfarre:

1939	53	1942	53	1945	16
1940	41	1943	37	1946	51
1941	43	1944	17	1947	63

Erheblich niedriger sind eigentlich nur die Zahlen der Jahre 1943, 44 und 45. Immerhin aber müßten normalerweise die Eheschließungen in den Nachkriegsjahren erheblich ansteigen, um den Ausfall in den Kriegsjahren aufzuholen. Sehr aufschlußreich wäre auch die Feststellung des Alters der Brautpaare. Es sind z. T. die durch den Krieg zurückgebliebenen Jahrgänge, die jetzt heiraten. Ein Vergleich mit den Vorkriegsjahren macht deutlich, wie sehr die Notstände von heute die natürlich gesunde Entwicklung zur Ehe hemmen. Wohnungsnot, Mangel an Möbeln, Hausrat, Wäsche, fehlende Existenz, besonders bei den Akademikern, sind die Ursachen.

Die Statistik über die Altersgruppen bietet dem Seelsorger für viele seelsorgliche Aufgaben zuverlässige Unterlagen, z. B. für die Ausgabe von Liebesgaben an Kleinst- und Kleinkinder und andere Altersgruppen (er braucht diese Zahlen immer wieder für amtliche Anfragen), ferner für die Besetzung der Kindergärten und Kinderhorte, für die Beschickung der katholischen Schulen im Vergleich zu der Gemeinschaftsschule, für die Errechnung der Zahl der für die Pfarrjugendseelsorge und den „Bund der Deutschen Katholischen Jugend" in Frage kommenden Jugendlichen, für die Organisationen „Junge Familie", „Kreis junger Männer", „Katholisches Männerwerk", „Katholisches Frauenwerk" usw. Diese Zahlen führen den Seelsorger zu einer realpolitischen Schau seines Arbeitsfeldes, seiner Erfolge und Mißerfolge; sie bewahren ihn vor Selbsttäuschung (Besucher der Sonntagsmesse, Osterkommunion!) und Schönfärberei in Jahresberichten zu Neujahr, im Pfarrkalender usw. Bei der monatlichen Männerkommunion sieht er auch diejenigen, die nicht da sind. In unserer Pfarrei stehen genau 1200 Männer im Alter von 25 bis 45 Jahren. Hier liegt ein Feld zur Selbstbesinnung und Überprüfung unserer Arbeitsmethoden.

Bei den alten Leuten erfahren wir die Zahl derer, die, besonders nach der Währungsreform, in größte Not geraten sind, die kleinen Rentner und die kleinen Sparer.

IV. Berufsgruppen

In unserer Pfarre überwiegen die Bauberufe mit 256 = 6,01% der Bevölkerung, die Metallarbeiter mit 428 = 10,05%, die kaufmännischen Berufe mit 877 = 20,59%, das Verkehrspersonal mit 350 = 8,22%, Verwaltungsberufe mit 606 = 14,23% der Bevölkerung. Das bedeutet: Von den insgesamt 4260 Berufstätigen sind nicht weniger als 2517 = 59,10% in den oben genannten Berufen.

Das bedeutet für den Seelsorger: Er muß sich mit dem Milieu, der Arbeit und der Seelenwelt dieser Menschen vertraut machen. Er muß sich vom Schreibtisch lösen und durch Besuch der Betriebe, durch Aussprachen mit Vertretern dieser Berufsgruppen in die Gedanken und Sorgen dieser Menschen hineinzufühlen suchen. Er muß sich bemühen, den

Tagesablauf dieser Menschen, nach Alter und Dienststaffelung, zu erforschen, vielleicht gar einmal mit zu erleben. Er wird gelegentlich einen Artikel aus einer einschlägigen Fachzeitung dieser Berufsgruppen lesen und in seiner Lektüre soziale Romane bevorzugen, die in dieser Umwelt spielen.

Das Wissen um die äußeren und inneren Nöte dieser Berufsangehörigen erfüllt seine Seele. Er weiß um Löhne und Lohnansprüche, um Lohnausfall und Lohnkämpfe, vor und nach der Währungsreform. Er weiß um Ferien und kulturelle Freizeiten, um Ausbildungsmöglichkeiten für Lehrlinge, Gesellen und Anwärter. Er weiß auch um die Steuersorgen seiner Gemeindemitglieder, um die Wege zur Arbeitsstätte, deren Länge es oft genug unmöglich macht, sich abends geistigen Aufgaben zu widmen. In Köln müssen zur Zeit 84 000 Menschen täglich den Rhein überschreiten. Manche haben hin und zurück $1^1/_2$—2 Stunden Weg zurückzulegen, oft genug in menschenunwürdig gefüllten Straßenbahnen. Viele am katholischen Leben der Pfarre interessierte Gläubige sind abends einfach nicht imstande, zur Glaubensstunde, zum Gruppenabend, zum Bibelkreis, zum „Männerwerk" zu kommen. Es fehlt die Zeit und es fehlt die geistige Spannkraft. Auch das Familienleben kommt nicht auf seine Kosten. Der Vater ist schachmatt und hat nicht Lust und Energie, sich den Kindern zu widmen. Er sehnt sich nach Ruhe.

Die Welt der Arbeit kann für den Beamten, Handwerker und Industriearbeiter kein isolierter Lebenskreis sein, der von allen Lebensbezirken in Familie, Kirche und Volk getrennt ist. Die Luft und der Geist der Arbeitsstätte, die Enge und Strenge des Wohn- und Werkraumes, die Bedeutung der Maschine und der Technik für den Menschen, besonders den jungen Menschen, seine Stellung zu Arbeitgeber und Kollegen, all das beeinflußt, führt und formt den Menschen. Wenn man in die Lebenswelt unserer Werkleute hineinsteigt, wenn man ernste und reife Männer, die nichts weniger als radikalisierte und protestlüsterne Hetzer sind, einmal belauscht und ihre bitter gefühlte Ohnmacht gegenüber der Allmacht der gegenwärtigen Wirtschaftsordnung feststellt, wenn man sieht, wie die ergrauten Arbeiter vielfach in fatalistischer Resignation und sklavischer Hoffnungslosigkeit dahinvegetieren, indes die Jüngeren sich innerlich zermartern an den Widersprüchen von Beruf und Leben, sich zerreiben an der Kluft zwischen dem in Schule und Kirche gelehrten Leben und dem Tag um Tag von der harten Werkfron geforderten wirklichen Leben auf Baustelle und Montage, in Fabrik und Hütte, wenn man sieht, wie diese Jugend leidet an der „Sinnlosigkeit" eines solchen Lebens, an der Aussichtslosigkeit, später einmal höher zu kommen, wie sie als Nummer in den Produktionsprozeß eingefügt ist, ohne ihre menschlichen, vorab ihre seelischen Kräfte einsetzen und entfalten zu können, wie sie mit unverdorbenem, natürlichem Blick und mit den Augen des jungen Christen hin-

ter die Kulissen des Betriebes schaut und erkennt, was diese Wirtschaftswelt „im Innersten zusammenhält", dann muß sich der verantwortungsbewußte Volks- und Jugendführer die Frage vorlegen: Was kann ich als Seelsorger tun, um diesen Tatsachen gerecht zu werden, um die Schäden auszugleichen, um durch religiöse Volksbildungsarbeit diesen Prozeß der Mechanisierung, der Entseelung, der Zermürbung durch die Umklammerung der Wirtschaftsmaschine einigermaßen positiv umzuformen?

Es ist ein Unterschied, ob der Arbeiter bei der „Glanzstoff" beschäftigt ist und stets mit weichem Material sanft und vorsichtig umgehen muß oder in den „Ford-Werken" oder bei „Klöckner-Humboldt" Eisen und Stahl hämmert. Schau den Krefelder Samt- und Seidenweber an, der stets glatte Fäden und weiche Bänder durch die Finger gleiten läßt und vergleiche sein Gesicht mit dem des Schmiedes, der mit Wucht und Kraft den Hammer schwingt! Nicht bloß das Antlitz wird durch die Arbeit geformt, „Industrie formt Menschen", Leib und Seele.

Hausbesuche und Aussprachen im Gruppenabend sind erfahrungsgemäß dem Seelsorger eine Quelle wertvoller Erkenntnisse über das Berufsleben und seinen Niederschlag auf Seele und religiöse Entwicklung. Man erfährt von dem Geist auf der Baustelle, von den Gesprächen der Lehrlinge in den Pausen, von der Unterhaltung der kaufmännischen Angestellten, von ihrer Gefährdung durch nicht einwandfreie Vorgesetzte und anderen sittlichen Gefahren.

Das Wissen um die Nöte der einzelnen Berufsschichten setzt ihn in die Lage, religiöse Grundhaltungen aufzudecken, bürgerliche und proletarische Frömmigkeit zu unterscheiden, aus dem Milieu erstehende religiöse Fehlhaltungen zu erkennen.

Der Einfluß der beruflichen Zusammensetzung der Pfarrgemeinde auf die Wahlen liegt auf der Hand. Je größer die Zahl der Arbeiter, um so radikaler ist meist das Ergebnis der Wahlen.

All dieses Wissen wird den Seelsorger befähigen, sein Wirken auf die spezielle Berufsschichtung seiner Gemeinde einzustellen und damit seiner Arbeit ein bestimmtes Kolorit zu geben. In Predigt und Vortrag, in Heimabend und Aussprachekreisen, in persönlicher Unterhaltung und in Führerrunden, immer wird er diese Gedanken und Vorstellungen gleichsam „im Hinterkopf" tragen und sich davon leiten lassen. Sein Anschauungsmaterial in der Predigt wird er mit Vorzug der täglichen Umwelt „seiner Leute" entnehmen, Bilder und Vergleiche wird er vornehmlich aus ihrem Tageserleben wählen, wie auch Christus seine Gleichnisse der Umwelt seiner Zuhörer entnahm (Hirten, Fischer, Bauern und Winzer).

Im einzelnen wäre zur Predigt noch folgendes zu sagen: Der Prediger muß sich Klarheit verschaffen über die „Ansprechbarkeit" seiner Zuhörer. Wie groß ist die Schicht der Werktätigen im engeren Sinne, der Bauern, Arbeiter, Handwerker? Wie groß ist die Schicht der Kopfarbei-

ter, z. B. der kaufmännischen Berufe, Beamten, Büropersonal usw.? Wie groß ist die Schicht der Zuhörer mit höherer Fachbildung, Akademiker, Künstler usw.? Das Bildungsniveau und die Übung im Auffassen und Denken ist bei allen drei Schichten verschieden. Die erste Gruppe ist in ihrer Logik sehr einfach und will in konkreter Anschauung angesprochen werden. Das muß der Seelsorger wissen, wenn er sonntags auf der Kanzel steht und zur Gesamtgemeinde spricht. Solange er das Evangelium verkündet, ist die Differenzierung von geringerer Bedeutung. Für diese Wahrheiten sind die Menschen durchschnittlich gleich aufgeschlossen. Schwieriger wirds bei anspruchsvolleren liturgischen und theologischen Gedankengängen, die oft, besonders bei jüngeren, weniger geübten Predigern das geforderte Maß an Einfachheit, Klarheit und Einfühlungsfähigkeit vermissen lassen. In jeder Predigt soll der Zuhörer spüren: Der Geistliche versteht uns, er lebt in unserer Welt, er trägt mit uns, er fühlt mit uns. Ebenso wird er auch die Anwendung so konkret gestalten, daß die Folgerungen für das alltägliche Leben und die christliche Bewährung auf der Hand liegen. Jeder fühlt sich angesprochen. Wie oft hört man aus Kreisen der Jugend: Dieser und jener Priester versteht uns, er redet unsere Sprache, er hat ein Organ für uns, er trifft mit jedem Wort den Nagel auf den Kopf. Wir erfahren es neuerdings in der CAJ-Bewegung. In Vortrag und Schrifttum spürt man die Lebensnähe, die mitschwingende und mitklingende seelische Grundhaltung. Das feine Horchgerät des Seelsorgers meldet ihm zuverlässig, was in seiner Gemeinde los ist, was durch die Häuser und Familien weht und schwingt.

Diese Differenzierung wird erst recht von Bedeutung für die religiöse Bildungsarbeit außerhalb der Kirche. Bei Vorträgen, die geistige Anforderungen stellen, macht man im allgemeinen die Erfahrung, daß die Werktätigen kaum erfaßt werden. Mit Ausnahme von allgemeinen religiösen und ethischen Themen stehen sie meist vor einer ihnen fremden Welt. Dieses Nichtverstehen liegt aber nicht so sehr am fehlenden Interesse oder an der Schwierigkeit der Materie, sondern an den Vortragenden. Die meisten reden über die Köpfe hinweg. Redner aus akademischen Berufen beherrschen wohl ihr Stoffgebiet, aber die Kunst, es dem einfachen Mann klar zu machen, verstehen nur wenige. Wir erlebten in unserer Pfarre eine rühmliche Ausnahme: Ein Priester, dessen Spezialgebiet die Kirchengeschichte ist, hat sieben Jahre lang allmonatlich vor unseren Männern systematisch Vorträge gehalten über die Geschichte der Kirche von den Aposteln bis zur Gegenwart. Er beherrschte den Stoff vollkommen und sprach dabei so, daß jeder in Spannung vor ihm saß und ihn verstand, der Senatspräsident und der Straßenbahner. Die Kunst des Lehrens hatte er in jahrelangem Religionsunterricht in der Berufsschule gelernt. Es ist keine Frage, daß auch in den Kreisen der Werktätigen echtes Verlangen nach tieferer Erkenntnis der Zusammenhänge, nach

Klärung der sie bewegenden Fragen und nach Ausfüllung ihrer oft gespürten Lücken religiöser Bildung lebendig ist. Sie bedürfen einer Weiterführung und Vertiefung in den mannigfaltigen Fragen der verschiedenen Lebensordnungen, Ehe, Familie, Wirtschaft, politische und soziale Ordnung. Gerade die handarbeitende Schicht steht weit mehr als die anderen Berufe in einer Zone heißen Kampfes um diese Fragen des Lebens. Auf diesem Kampffelde fällt zum großen Teil ihre weltanschauliche Entscheidung. Hier verlieren sie den Zusammenhang mit der Kirche, wenn sie für diese ihre Welt keine christliche „Orientierung" empfangen. Sie werden aber die treuesten, opferfreudigsten und zuverlässigsten Laienapostel, wenn man ihnen eine klare Erkenntnis und feste Grundhaltung vermittelt. Gerade die Erfahrungen in der Männerwelt und Jungmannschaft des Ruhrgebietes haben uns hier manche Beweise geliefert. Besteht in der Pfarrgemeinde ein lebendiger Kontakt zwischen Seelsorgern und diesen Menschen der Arbeit, dann tun sich auch von selbst mancherlei Möglichkeiten der sozialen und wirtschaftlichen Hilfe, Beratung und Förderung auf.

So steht der Seelsorger vor seiner Gemeinde, angerufen von den drängenden Appellen des gegenwärtigen Heiligen Vaters, angerufen von dem Einblick in die Seele und Nöte seiner Pfarrkinder. Darum muß er die Umwelt und Innenwelt seiner Gläubigen studieren. Darum muß er darauf bedacht sein, daß sein pfarrliches Wirken diese Schicht erfaßt und einbezieht.

Eine Frage zuletzt, deren Beantwortung reiflich überlegt sein will: Soll der Seelsorger die Schicht der Werktätigen besonders organisieren und sie zu einer eigenen Gruppe mit eigenen außerkirchlichen Veranstaltungen zusammenfassen? Nachdem in der Seelsorge der Gegenwart das Pfarrprinzip und speziell in der Männerseelsorge das „Katholische Männerwerk", d. i. der Zusammenschluß der Gesamtheit der Männer, ihre Vorzüge gegenüber der Zersplitterung der einstigen „Vereinsseelsorge" erwiesen haben — wahrhaftig keine leichte Entscheidung! —, wird der Seelsorger einer beruflich reich geschichteten Gemeinde nicht bereit sein, die sozial, religiös und seelsorglich so wertvolle Einheit wieder zu zerschlagen und das gewonnene Gut dieser organischen Ordnung preiszugeben. Das, was zum Aufbau des christlichen Lebens für alle gemeinsam ist, hat einen größeren Umfang und ein schwereres Gewicht als das, was die Interessen der speziellen Berufsschicht betrifft. Im Rahmen dessen, was alle angeht und im Männersonntag, Gemeinschaftskommunion aller Männer, Männerpredigt, Männervortrag, Führungskreis der Männer seinen Ausdruck findet, wird der Seelsorger überlegen müssen, ob und inwieweit eine weitere Differenzierung der Männerseelsorge notwendig ist, um der soziologischen Schichtung seiner Gemeinde Rechnung zu tragen. Der „Standesverein" muß dabei nicht unbedingt

die einzige Lösung sein. Es gibt eine Form von beruflich geschichteten Arbeitskreisen (Arbeiter, Kaufleute, Beamte, Akademiker) innerhalb des „Männerwerks". Es gibt den Weg einer überpfarrlichen Zusammenfassung besonderer Berufsgruppen. Es ist schon viel gewonnen, wenn die Themenwahl allgemeine Fragen aus dem Leben des Mannes bevorzugt, wobei in Illustrierung und praktischer Anwendung die verschiedenen Berufe ins Rampenlicht treten. Dies setzt aber eine große geistige Wendigkeit des Leiters dieser Aufgabe und des jeweiligen Redners voraus — sich gründend auf gediegener Kenntnis der soziologischen Struktur der Zuhörerschaft. Auf jeden Fall kann für die Auswahl der Wege und Methoden nur die Frage ausschlaggebend sein: Wie wird das Ziel am sichersten erreicht: Gewinnung und Aktivierung der Männer?

Die in den Pfarreien neu gewonnene Einheit und die Art und Weise, wie — mit verschwindenden Ausnahmen — die Männer selbst reagierten, als sie als katholische Männer der Pfarre und nicht als „Vereinsmitglieder" angerufen wurden, erfüllt die Seelsorger mit starken Bedenken gegenüber Entwicklungen und Bestrebungen, die darauf ausgehen, die Seelsorge der Männer und der beruflich zugeordneten Jugend in alte Formen zurückzuführen.

Weist die Zusammensetzung einer großen Pfarrgemeinde eine verhältnismäßig hohe Anzahl von sogenannten „Gebildeten" auf, so ist auch dem Rechnung zu tragen. Ihre Zahl ist meist größer als die Berufsstatistik vermeldet; denn auch die Ehefrauen, Söhne und Töchter dieser Berufsangehörigen rechnen sich zu dieser Schicht. Die Vergangenheit hat uns die Gefahr gezeigt, die für diese Gruppe besteht, wenn sie nicht im kirchlichen Raum und Leben erfaßt wurde und ihre religiöse Bildung mit ihrer sonstigen Allgemeinbildung nicht Schritt gehalten hat: Sie verfielen dem Liberalismus. Man darf wohl sagen, daß heute diese Gruppe im allgemeinen in einer lebendigen Pfarrgemeinde besser erfaßt wird als früher, besser auch als die Arbeiterschicht. In den meisten Großstädten West- und Süddeutschlands gibt es heute neben den Ortsgruppen des „Katholischen Akademikerverbandes" Organisationen mit religiös-kultureller Zielstellung, die reichlich Gelegenheit bieten zur Erweiterung und Vertiefung religiöser Bildung. In Köln bietet beispielsweise die „Gesellschaft für christliche Kultur", von Katholiken und Protestanten getragen, neben den Veranstaltungen des „Katholischen Akademikerverbandes" eine Fülle von hochwertigen Darbietungen in Vorträgen, Schauspielen, Konzerten, Ausstellungen usw.

Auch in der Auswahl seiner Laienmitarbeiter in Kirchenvorstand und Führerschaft, in Männer-, Frauen- und Jugendwerk wird der Seelsorger die vorherrschenden Berufsschichten bevorzugen. Der Zahl und dem Gewicht nach wird er im Rahmen der Gesamtstruktur seiner Gemeinde deren Wort und Vorschlag besonders wägen und gelten lassen.

Ebenso wird der Religionsunterricht in der Schule durch diese soziologische Kenntnis befruchtet werden. Die Kinder hören daheim von der Baustelle und der Eisenbahnwerkstätte, von Lokomotiven und Bürobetrieb, von Maschinen und Montage. Da ergeben sich von selbst für den Religionslehrer Anknüpfungspunkte und Anschauungsbilder, für die die Kinder ein geschultes Ohr haben.

Das Gesagte zeigt, wie bedeutsam die Kenntnis der soziologischen Struktur einer Pfarrgemeinde für die Verlebendigung und Befruchtung der Pfarrseelsorge ist. Das Bild ist in jeder Gemeinde anders. Hier aber, in seiner Gemeinde, hat der Priester das Gefäß vor sich, in das er Gottes Wort und Gottes Gnade hineingießt. Darum möge der neu ernannte Seelsorger dies als seine erste Aufgabe erkennen, sich mit der besonderen Lage und Zusammensetzung seiner Pfarrei vertraut zu machen, um nach dem Maße der ihm von Gott gegebenen „Gnadengabe" das Werk zu vollenden, das ihm aufgetragen ist.

„Johanna auf dem Scheiterhaufen"

(Dichtung von Paul Claudel, Musik von Arthur Honegger)

Von WILLIBALD GÖTZE

Die Ausdrucksmöglichkeiten der Musikbühne sind im Musikdrama Richard Wagners mit seiner Zusammenfassung aller künstlerischen, darstellenden und technischen Kräfte im „Gesamtkunstwerk" bis zu einer Eindruckskraft geführt worden, die zu überbieten nicht mehr möglich schien. Die psychologischen Musikdramen Richard Strauß' verfeinerten zwar die Aussage, behielten aber die von Wagner eingeschlagene Richtung bei. Im Mittelpunkt des Kunstwerkes stand jeweils der psychologisch interessante Einzelfall mit seinen Verflechtungen in Zeit und Umwelt. Er war die bewegende Kraft, die zur künstlerischen Gestaltung drängte, sie anregte und befruchtete; diese wiederum fand an der möglichst eindringlichen Darstellung dieses einen bestimmten Falles ihr Genügen, ohne ihn damit zu einem allgemein verbindlichen Gleichnis erheben zu wollen. Wohin diese egozentrische Tendenz mit ihrer Loslösung des einzelnen aus jeder sittlichen Verbindlichkeit führen mußte, haben wir nicht nur auf dem Gebiete künstlerischer Gestaltung, jenem untrüglichen Spiegel menschlichen Daseins, bitter genug erfahren müssen.

Es erhebt sich die Frage, inwiefern der Mensch mit seinem Erleben und Erleiden Mittelpunkt und bewegende Kraft eines Kunstwerkes sein könnte, wenn nicht als psychologisches Phänomen? Etwa als Geschöpf Gottes, das in der Erfüllung seines Erdendaseins zugleich seine Erprobung leistet? Im Wandel der Zeiten sind viele Versuche zur Lösung dieser Frage gemacht worden — heute soll die Aufmerksamkeit auf ein Werk

aus unserer Zeit gelenkt werden, das erst jetzt den Ring, den der Krieg um Deutschland gelegt hatte, durchbrechen konnte: „Johanna auf dem Scheiterhaufen" von Paul Claudel und Arthur Honegger.

Das Werk ist nach des Dichters eigenen Angaben im Winter 1937 durch Honegger angeregt worden (vgl. „Basler Nachrichten", Sonntagsblatt Nr. 22 vom 29. 5. 1938). Es ist Ida Rubinstein gewidmet, die neben dem Tanzregisseur Serge Lifar als die berufene Verwalterin des künstlerischen Erbes Diaghileffs gilt. Es wäre denkbar, daß Claudel, Honegger und Ida Rubinstein die Gestaltung einer neuen Form des musikalischen Theaters vorgeschwebt hat, die gesprochenes Wort, Gesang und Tanz als darstellende Kräfte verbindet. Das ist an sich nichts neues und zu verschiedenen Zeiten mit wechselndem Erfolg versucht worden. Es ist sogar gegenüber solchen Unternehmungen, die in Fortsetzung romantischer Gestaltungsgesetze sehr oft eine Verwischung der Grenzen der einzelnen Disziplinen mit sich bringen, eine gewisse Skepsis geboten, und das um so mehr, als wir gerade heute auch in der Kunst klar sehen und jede Vernebelung vermeiden wollen, dagegen bestrebt sind, in deutlich umrissenen Schaffensbezirken die Eindeutigkeit der künstlerischen Aussage durch formale Strenge besonders zu bekräftigen. Das Rattenfängerlied von der „wechselseitigen Erhellung der Künste" hat an Reiz verloren.

Wie tief das Schicksal des Mädchens von Domremy an die Herzen rührt, wie unvermindert es durch die Zeiten fortwirkt, bedarf der Darlegung nicht. Zu Schillers idealistisch heroisierender Ballade gesellt sich Shaws dramatische Chronik und jetzt das Werk von Claudel und Honegger. Wo es gespielt wurde, ist ihm bisher uneingeschränkte Wirkung beschieden gewesen. Sie allein auf die sehr eindrucksvollen, abwechslungsreichen und daher immer anregenden Bühnenvorgänge zurückzuführen, genügt nicht. Es muß da noch etwas mehr sein, was gerade den Menschen unserer Tage unmittelbar anspricht.

Der Titel des Werkes (Jeanne d'Arc au bûcher) zeigt an, daß nicht eine Darstellung des Lebens der Johanna zu erwarten ist, sondern nur die eines Abschnittes, jener letzten, allerletzten Stunde vor ihrem Tode in den Flammen. Im Verlaufe dieser Stunde — die Aufführungsdauer des Werkes ist vom Komponisten mit $1^1/_4$ Stunde angegeben — ziehen in einer Verbindung von Vision und Wirklichkeit, von Vergangenheit und Gegenwart entscheidende Vorgänge aus Johannas Leben vorüber. Sie münden am Schluß des Werkes in den Feuertod und den Übergang des Mädchens in jene Regionen, aus denen die Stimmen der Heiligen und der hl. Jungfrau Kräfte spendend und bestärkend rufen. Ein Augenblick an der Grenze also vom Irdischen zum Überirdischen, jener Stelle, an der sich die Strahlungen beider Welten zu brechen, zu überkreuzen scheinen, an der die Fragwürdigkeit irdischen Wünschens und Wirkens den unmeßbaren überirdischen Kräften gegenübertritt. Es spricht für die dichteri-

sche Kraft Claudels, daß er der Versuchung nebuloser Stimmungsmalerei nicht erlegen ist. Auch die überlieferten Grundsätze dramatischer Gestaltung konnten für ihn nicht maßgebend sein, sondern er mußte eine dem besonderen Gehalt entsprechende dichterische Gestalt finden, unter deren umspannendem Bogen die szenische Gliederung zu einem Ganzen sich fügte.

In elf Szenen, die sich nahtlos aneinanderschließen, ist das Werk aufgebaut. Sie werden im folgenden genannt:

I. Die Stimmen des Himmels.
II. Das Buch.
III. Die Stimmen der Erde.
IV. Johanna, den Tieren ausgeliefert.
V. Johanna am Pfahl.
VI. Kartenspiel.
VII. Katharine und Margarethe.
VIII. Der König zieht nach Reims.
IX. Das Schwert der Jungfrau.
X. Trimazos Lied.
XI. Jeanne d'Arc in den Flammen.

Die Bühne ist stockwerkartig in zwei Spielflächen gegliedert, die durch eine ziemlich steile Treppe verbunden sind. Auf der zweiten, oberen Spielfläche steht in der Mitte eines Scheiterhaufens ein Pfahl, an den Johanna angekettet ist.

Während der ersten Szene herrscht undurchdringliche Dunkelheit. Man hört einen Hund durch die Nacht heulen, einmal, zweimal. Beim zweiten Mal mischt sich das Orchester in das Geheul, das einem Schluchzen oder unheimlichen Gelächter gleicht; beim dritten Mal Einsatz des Chores (nur auf Vokal a gesungen). Dann Stille. Nun die Stimmen der Nacht über dem Wald, mit denen sich sehr leise „Trimazos Lied" und die helle Stimme der Nachtigall vereinen. Wiederum Stille und eine Pause schmerzvoller Meditation. Dann von neuem der Chor, mit geschlossenem Mund summend, an- und abschwellend, bis er zum ersten deutlichen Anruf erwacht: Jeanne, Jeanne, Jeanne!

Hier wird sogleich die entscheidende Rolle der Musik Honeggers deutlich. Was mit Worten oder Gesten nicht zu übermitteln ist, drückt sie in Klängen aus und erzeugt durch ihre klangliche Intensität eine Spannung, die den Hörer von jeder realitätsgebundenen Einstellung abrückt und offen macht für Eindrücke aus jener Zwischenwelt, in der irdische Maßstäbe ihrer Funktionskraft enthoben sind. Der Hörer fühlt sich in dieser ersten Szene in einen Urzustand entrückt, in dem er die Geburt eines schicksalhaften Geschehens miterlebt. Noch ist nichts ausgesprochen. Die Nacht tönt, und aus diesen nächtlichen Schwingungen steigt der Ruf nach Johanna auf, ihr Schicksal wie ein Naturgeschehen heraufbeschwörend. Honeggers Musik gibt hier weit mehr als etwa nur grundierende Stimmung. Der Komponist schildert nicht, sondern schafft mit seinen Klängen die seelische Grundlage, den Zustand, aus dem allein die szenischen Vorgänge sich glaubhaft entwickeln können. Honegger wirkt mit seiner Musik doppelseitig, nämlich nicht nur auf die Bühne, sondern auch

in den Zuschauerraum hinein. Er ruft dort — entsprechend der Atmosphäre auf der Bühne — jenen Gleichklang der Empfindung hervor, der Voraussetzung für das Eingehen der Miterlebenden in die letzte Stunde der Erprobung Johannas ist.

In der zweiten Szene tritt die nächst Johanna wichtigste Gestalt des Spiels in Erscheinung: Bruder Dominikus, der in einem großen Buche lesend die Seiten aus dem Leben Johannas aufschlägt, immer weiter zurückblätternd bis in die Tage der Kindheit, da sie zum ersten Mal ihre „Stimmen" hörte. Claudel läßt hier offen, ob in diesem Manne der hl. Dominikus zu sehen sei — Johanna nennt ihn „mein Bruder", er sie „meine Schwester", gleichsam die spätere päpstliche Entscheidung vorwegnehmend — oder ob in diesem Dominikaner die wahre Welt religiösen Lebens und Denkens symbolisiert sein soll gegenüber jener, in der „die Brüder von Paris und Rouen das Kleid der Dominikaner mit solchem Schmutz bedeckten, daß weder Messer noch Lauge es je zu reinigen vermöchten". Der Dominikaner setzt sich auf die Stufen der Treppe und liest Johanna auf ihre Bitte aus dem Buche vor, während sie ihm über die Schulter blickt.

Und nun erheben sich in einer grauenhaften Vision die Stimmen der Erde in der Gerichtsverhandlung gegen Johanna. Das Volk, Johannas Volk, das sie liebte, dem sie den König und die Freiheit wiedergab, verwünscht und verflucht sie, schreit: comburatur igne — ins Feuer mit ihr! Die Richter erscheinen in Tiermasken des Schweines, des Schafes und Esels, die allein übrig blieben, nachdem Tiger, Fuchs und Schlange zum Gericht nicht erschienen sind. In einer großartigen Chorszene, die Künste der Kontrapunktik mit realistischer Lautmalerei verbindet, gestaltet Honegger den Ablauf einer Gerichtssitzung, die die Sinnlosigkeit formaler Rechtsprechung, die Auslieferung des lebendigen Menschen an die Maschinerie des Gerichtes dartut.

Wie aus einem Albtraum erwacht Johanna am Pfahl, sie kann und will nicht verstehen, daß und warum sie verurteilt werden soll. Zu Volk und Priestern treten die Politiker. In marionettenhaften Tanzszenen werden in einem Kartenspiel die verschiedenen „Partien" gewonnen und verloren. Ihr Preis ist Johanna. Und wieder hören wir dumpf im Chor das „comburatur igne!" Leise ertönen Glocken — Totenglocken. In Johanna aber erwecken sie Erinnerungen an die Heiligen und an ihre Berufung. Tröstend klingt das „Spera, Spira" der hl. Margarethe über dem dunklen „De profundis" der hl. Katharina, immer noch untermalt vom „comburatur igne" des Chores. Aber die Stimmen des Himmels gewinnen die Überhand im „Fille de Dieu, va! va! va!" Und noch einmal ersteht vor Johannas Augen ihre triumphale Tat für Frankreich, der Königszug nach Reims. Hier zeigt sich auch ihr geliebtes Volk, wie sie es früher kannte — zufrieden, bescheiden und heiter trotz Kälte und Armut, sofern ihm seine

liebsten Güter, Brot und Wein, gegönnt sind. Gegenüber der dramatisch-gespannten, totentanzähnlichen Gerichtsszene gibt Honegger hier in Lied und Tanz ein idyllisches Bild französischen Lebens, in das die Kinderstimmen einen besonders rührenden Ton tragen.

Johanna: „Ich bin's, die dies getan!"

Dominikus: „Gott ist's, der es vollbracht!"

Johanna: „Gott selbst im Bunde mit Johanna! Die Stimmen haben mich nicht getäuscht! Katharina und Margarethe, sie haben mich nicht getäuscht!"

Immer tiefer steigt Johanna in den Schacht der Erinnerungen hinab bis in die Tage der Jugend. Aus der Gegenwart, aus der Normandie, in der an einem Maimorgen — dem Tage ihres Todes — die Sonne rosafarben aufgeht, gleiten die Blicke zurück in die lothringische Heimat. Dort wurde ihr das Schwert verliehen, von dort riefen sie die Stimmen in die Welt. Ganz deutlich hört sie diese Stimmen wieder: „Jesus, Maria! Tochter von Gott, geh! geh! geh!"

Johanna: „Ich geh! Ich geh! Ich geh! Ich bin gegangen!"

Dominikus: „Zu wem sprichst du denn so?"

Johanna: „Bist du taub? Hörst du denn nicht die Stimmen rufen: Tochter von Gott! Geh! geh! geh!"

Nur sie hört diese Stimmen, die ihr jene einzigartige Sicherheit in den Stürmen der Welt, in aller Not, selbst der des Todes, geben sollten! Zum ersten Male übernimmt auch der Chor den Gesang der Überirdischen, tröstlich stützend, und die Kinder singen eines ihrer Lieder, die auch Johanna einst so vertraut waren — Trimazos Lied. Ihr Schwert, vom hl. Michael verliehen, war kein Schwert des Hasses, nein — der Liebe. Und wenn Rouen Johanna verkannte, so weiß sie doch schon jetzt, daß sie stärker sein wird als ihr Ruf in der Gegenwart. Sie selbst stimmt noch einmal Trimazos Lied an — während des ganzen Spieles hat sie gesprochen, jetzt singt sie sehr leise, zart und hingebend — sie bringt sich als Licht der hl. Jungfrau dar. Und diese nimmt die reine Flamme an.

In der Schluß-Szene entfesseln Claudel und Honegger noch einmal alle kämpfenden Kräfte um und in Johanna. Denn auch in ihr sind noch Zweifel und Angst lebendig. Noch ist sie ja Mensch, dem Grauen vor den Abgründen ausgeliefert, in die sie blicken muß. Mag ihr Blick noch so gläubig nach oben gerichtet sein, so senkt er sich doch immer wieder angstvoll vor den dämonischen Kräften der Volkswut. So „außer sich" sind diese Menschen, die friedlich bei Brot und Wein leben können, daß sie das Feuer ihren „weisen Bruder" nennen, fähig Recht von Unrecht zu scheiden. Wenn die Stimme der hl. Jungfrau Johanna zuruft: „Du bist nicht einsam" und das Volk aus der Tiefe antwortet: „Unten steht dein Volk, wachsam, das dich betrachtet. Gelobt sei unser Bruder, der Brand!" —

wer verstünde da Johannas Ausbruch nicht: „Ich will nicht sterben! O Furcht!" Eine letzte Versuchung der Erde in Gestalt eines Priesters, der sie zu widerrufen drängt, geht vorüber, die Glut des Feuers liegt schon unter ihrem Fuß, da zerbricht sie unter dem übermächtigen Anruf der Stimmen ihre Ketten: der Weg ist frei! In leisem Ausklang finden sich die Stimmen des Himmels und der Erde zusammen.

Honegger hat seit seinem „König David" immer danach gestrebt, eine der Bedeutung des gewählten Stoffes gemäße und neuartige musikalische wie szenische Form zu finden. Alle erreichbaren Mittel zieht er heran — ein großes Orchester, sehr viel Schlagwerk, große gemischte und Kinderchöre, Sänger, Tänzer, Sprecher. Könnte sich aber dadurch nicht gerade jene eingangs skeptisch betrachtete „Verwischung der Grenzen" ergeben, die ihr Ziel in möglichster Steigerung der Bühnenillusion sieht? Doch das ist von Anfang an durch die Anlage der Dichtung Claudels vermieden. Sie verzichtet auf Handlungsaufbau und -ablauf im Sinne dramatischer Überlieferung, indem sie in einer Folge von Szenen die Darstellung eines Zustandes gibt, jener Spanne des Überganges vom Leben zum Tode, in dem Handeln nicht mehr ausschlaggebend ist, sondern nur das Dasein dessen, der diesen Zustand durchlebt. Ein Dasein, das allein auf den inneren Kräften und ihren Spannungen ruht. Claudels Szenenfolge geht von allen Seiten an diesen Zustand heran, umschreitet und erhellt ihn, indem sie auf eine bestimmte Stelle jeweils besonderes Licht fallen läßt. Es ist aber keine willkürliche Aneinanderreihung, sondern jede Szene ist von der ihr eigenen Spannung so erfüllt, daß sich die folgende immer aus der vorangegangenen ergibt. Der Dichter erreicht innerhalb der verschiedenen Szenen eine Art schwebenden Gleichgewichts, das die „Handlung" ersetzt. Der Erhaltung dieses Gleichgewichts dient wesentlich auch die Musik. Die Grenzen der einzelnen Disziplinen sind nämlich nicht verwischt, sondern mit künstlerischem Takt so gewahrt, daß eine jede jeweils bis zur Grenze ihres Vermögens geführt wird, ehe die andere einsetzt.

Bliebe als einziger schwacher Punkt das Melodram. Das Werk enthält neben Gesangspartien eine Anzahl Sprechrollen, von denen allerdings nur die Johannas und des Bruder Dominikus Bedeutung haben. Der letztere spricht ausnahmslos ohne Musik, Johanna dagegen sehr viel mit Musik. Teils begleitet sie, teils sind es selbständige musikalische Abläufe, die sich gleichzeitig mit dem gesprochenen Wort vollziehen. Es ist bewunderungswert, wie Honegger jeden melodramatischen Eindruck zu vermeiden weiß. Die Sprache fließt innerhalb der Musik so natürlich, als wäre sie ein Teil von ihr (für die Rolle der Johanna bedarf es allerdings einer sehr musikalischen Schauspielerin). Die Musik ist aus einer starken klangsinnlichen Vorstellung erfunden, die die Verschiedenheit der Klangquellen in Rechnung stellt. Aus dem Vortreiben der Ausdrucksmöglich-

keiten (Singen, Sprechen) bis an ihre Grenzen gewinnt Honegger neben der Charakterisierung auch immer wechselnde Spannungen zwischen den Handelnden auf der Bühne, die sich auf den Zuschauer übertragen. Dieser wird außerdem durch den sichtbaren Vorgang optisch gefesselt, wobei zwischen dem Begriff der fortschreitenden Handlung im Sinne eines Dramas und dem der szenischen Vorgänge bei Claudel deutlich zu unterscheiden ist. Handlung hat das Werk Claudels und Honeggers nicht, kann es im Sinne des Zustands, den es darstellt, auch gar nicht haben. In den einzelnen Szenen aber wird dieser Zustand immer auf eine besondere Weise wahrnehmbar gemacht, und in der Gewinnung und Erhaltung des schwebenden Gleichgewichts der Szenen untereinander liegt neben der dichterischen und musikalischen die besondere dramaturgische Leistung beider Künstler.

Inwieweit Ida Rubinstein inszenierend mitgestaltet hat, ist in Deutschland nicht bekannt. Dem Tanz ist im Werke jedenfalls ein breiter Raum gewährt, sei es in der tänzerischen Pantomime des Kartenspiels, im Ritornell des Volkes, wie in der Führung der szenischen Bewegung überhaupt. Dem romanischen Menschen dient die Geste ja in viel stärkerem Maße zur Steigerung eindringlicher Übermittelung als uns. Auch die Profanbewegung hat oft etwas Tänzerisches, vom Alltag Gelöstes. So kommt in die Volks- und Tanzszenen schon ihrer Anlage nach eine Beweglichkeit, die den optischen Eindruck außerordentlich steigert. Wie anregend aber hat Honegger auch hier musikalisch gestaltet. Hämmernde Rhythmik, weicher Schwung, mechanisierte Präzision — alles wird so deutlich, Klang und Bild sind so aneinander angeglichen, daß sie als Einheit empfunden werden müssen.

Sollte nun der starke Eindruck des Werkes allein auf seinen neuen, besonders fesselnden Werktypus zurückzuführen sein? Eines Typus, der sich übrigens um die gleiche Zeit in Deutschland z. B. in Carl Orffs „Carmina Burana" und seinen darauffolgenden Werken — völlig unabhängig von Claudel und Honegger — wenn auch auf ganz andere Weise entwickelt hat. Nein — es muß noch etwas anderes sein, was die Gegenwart besonders aufgeschlossen für Claudels und Honeggers Schöpfung macht. Denn auch das besondere Einzelschicksal, das Schiller wie Shaw als künstlerischer Inhalt noch ausreichend erschien, vermag heute nicht mehr allein zu fesseln, sofern es nicht zum Gleichnis des Menschenlebens erhoben werden kann. Fast jeder von uns ist durch Erlebnisse gegangen, deren Sinn ihm nur aus Berufung, Opfer und Zwangsläufigkeit allen Geschehens begreiflich werden kann. Wann aber könnte sich dieser gleichnishafte Sinn stärker offenbaren als in der Darstellung eines Menschenlebens an der Grenze zwischen irdischer und himmlischer Gerechtigkeit? In der visionären Entrücktheit der Todesstunde Johannas treten die realen Begebenheiten, die Stationen ihres Daseins, in ein unwirkliches Licht, in

eine Bewertung, die alle sonst gültigen Maßstäbe auflöst. Wir spüren das Walten der Souveränität Gottes, die sich ohne Rücksicht auf Verdienste auch scheinbar Unwürdigen, Schwankenden zuwendet und damit jeden Miterlebenden innerlich stärkt. Auch Johanna ist noch menschlichen Zweifeln, dem Schauder vor dem Tode ausgesetzt. Gerade in der Todesstunde aber, im letzten Alleinsein, da auch der Bruder Dominikus das Buch ihres Lebens zugeschlagen hat und fortgegangen ist, gewinnt sie die Kraft, ihre Ketten zu sprengen. Jetzt erst, da sie ganz allein auf sich selbst gestellt ist, vor sich den Abgrund, über sich die Stimmen des Himmels, wird ihr Vertrauen so groß, daß sie den letzten Schritt tun kann.

In der Gestaltung dieser inneren Vorgänge liegen die tiefsten dichterischen Kräfte des Claudelschen Werkes. Es gilt nicht einem besonders fesselnden Einzelschicksal, sondern einem um die Erfüllung seines Erdendaseins ringenden Menschen als Geschöpf Gottes. Vorausahnend stellte der Dichter der Fragwürdigkeit der menschlichen Existenz in der Gegenwart ein Sinnbild der Erlösung gegenüber, das dem suchenden, an sich selbst und den anderen so oft irre werdenden Menschen einen Weg weist. Damit greift das Werk weit über die Bereiche des heutigen Theaters hinaus — aber das ergriffene Schweigen der Hörer gibt ihm Recht und wird zum Zeichen eines inneren Widerhalles, der lange nachklingt.

Gelenkte Naturforschung

Von ADOLF HAAS S. J.

Der Vererbungsforscher (Genetiker) Prof. Sax von der Harvard-University stellte 1945 in der führenden wissenschaftlichen Zeitschrift Amerikas „Science" eine Frage, welche die Genetiker aufhorchen ließ. Die Frage lautete: Wie starb Vavilov und warum? Vavilow, einer der größten russischen Naturforscher und einer der bedeutendsten Männer der Vererbungsforschung in der ganzen Welt, war plötzlich von der wissenschaftlichen Bildfläche verschwunden. Er wurde 1939 zum Präsidenten des Genetiker-Kongresses, der damals in Edinburg tagte, gewählt; aber er erschien nicht. Fast gleichzeitig mit dem Edinburger Genetikerkongreß versammelte sich in Moskau eine „Allrussische Genetikertagung", welche die gesamte übrige wissenschaftliche Welt in Erstaunen setzte durch ihre massiven Angriffe auf einige in der ganzen Welt angesehene russische Forscher, darunter auch die Gelehrten Philiptschenko und Vavilov. Die „Allrussische Genetikertagung" verwarf überhaupt in den schärfsten Ausdrücken jede mendelistische Genetik. Was Gregor Mendel in seinen klassischen Vererbungsversuchen begründet hatte, was in der Folge besonders von Thomas Hunt Morgan und seiner Schule über die Lokalisation der Erbträger (Gene) in unwiderleglich klarer Weise ausgebaut wurde — all das wurde von dem

russischen Genetikerkongreß geradezu als wissenschaftlicher Irrtum gebrandmarkt. Die Allrussische Genetikertagung verstieg sich zu der anmaßenden Äußerung, allein das einzig richtige Verständnis von Darwin und seinen Lehren zu besitzen.

Es ist schon oft von den Wissenschaftlern der westlichen Welt beklagt worden, daß die Ergebnisse der russischen Naturforschung und ihre Veröffentlichungen so schwer zugänglich sind. Diese zum Teil bewußte Abschließung der russischen Wissenschaft betraf ja nicht nur Deutschland, sondern auch die später unter der gleichen Interessengemeinschaft mit Rußland vereinten Nationen. Und doch hätte alle Welt über den neuen Kurs in der Naturforschung, speziell der Genetik in Rußland, gerne Genaueres zu erfahren gewünscht.

Wir wissen wohl, daß die herrschende Schicht in Rußland etwa seit 1932 Vavilov und seine Schule, die im mendelistisch-morganistischen Sinne arbeitete, mit Mißtrauen betrachtete. Dagegen erhob sich ein anderer Stern von wissenschaftlich recht zweifelhafter Größe an Rußlands Gelehrtenhimmel. Es war der in der amerikanischen Literatur als „uneducated practical fruit culturist" bezeichnete I. V. Michurin. Durch seine bäuerliche Existenz hatte er sich auch bald Zugang zum Herzen des Volkes verschaffen können. Diese sagenumwobene Gestalt war ein extremer Gegner der bisherigen genetischen Forschung und damit auch der Schule Vavilovs. Er bezeichnete die Lehre von der Vererbung von in den Chromosomen lokalisierten Erbträgern (Genen) als Häresie, die gegen die wesentlichsten Anschauungen des dialektischen Materialismus verstoße. Der dialektische Materialismus, diese „Bibel" des Marxismus, sehe vielmehr das Wesen der Vererbung in der entscheidenden, alle Wesen formenden und umformenden Macht der Umweltfaktoren. Auf der „All-Union-Conference on the Planning of Genetics and Selection" 1932 in Leningrad wurde überdies als oberster Leitsatz für die weitere Naturforschung aufgestellt: strengste Ausrichtung auf unmittelbar praktischen Nutzen und praktische Erfolge unter engstem Anschluß an die Ideologie des dialektischen Materialismus und damit Leitung und Kontrolle der Forschung durch die herrschende Staatsform. Wissenschaft unter dem Diktat der materialistischen Weltanschauung!

Im Jahre 1935 starb Michurin. Ein würdiger Nachfolger erstand in der Person des auch in der westlichen Welt bekannten T. D. Lysenko. Heute ist Lysenko Mitglied der Akademie der Wissenschaften, Direktor des All-Russischen Institutes für Selektion und Genetik, wissenschaftlicher und administrativer Chef des Kommissariates für Landwirtschaft in der UdSSR, Deputierter des Obersten Sowjet und Mitglied der Kommission für Naziverbrechen in Rußland. Es ist ohne Zweifel, daß Lysenkos Arbeiten besonders für die agrarwissenschaftliche und experimentell-genetische Forschung sehr anregend gewirkt haben. Seine Beiträge zum Entwicklungs-

rhythmus und der Blühreife der Pflanzen sind allgemein beachtet worden. Seine „Jarowisation" (in der westlichen wissenschaftlichen Literatur als „Vernalisation" oder Keimstimmung bekannt), eine Verknüpfung der photoperiodischen Reaktion und der Kältewirkung mit bestimmten Entwicklungsphasen der Pflanze, ist heute fester Bestand unserer züchterischen und experimentell-genetischen Methodik geworden.

Lysenko und seine Schule forderten eines Tages die Säuberung der russischen Lehrbücher über Vererbungsforschung von jeder mendelistisch-morganistischen Auffassung und allen diesbezüglichen Begriffen. Der Sturm war damit losgebrochen. Vavilov wollte nicht weiter schweigen. Er kämpfte allerdings einen aussichtslosen Kampf. Gegen ihn standen andere Mächte als die Reinheit einer wissenschaftlichen Überzeugung. Ein letztes Mal stand Vavilov 1939 Lysenko in einer großen Debatte gegenüber, deren genauer Verlauf in der Zeitschrift „Unter dem Banner des Marxismus" veröffentlicht worden ist. Kurz nach dieser Debatte war Vavilov vollständig von der wissenschaftlichen Bildfläche verschwunden. Es war — wie ein amerikanischer Bericht sagt —, als hätte ihn die Erde verschlungen. Um so lauter tönten die Propagandafanfaren über umwälzende Ergebnisse der Lysenkoschen Schule. Die Berichte ließen jedoch über die genauere Methodik, Zahlenkritik usw. nichts Näheres wissen, so daß die unbedingt zu fordernde Nachprüfung der Lysenkoschen Experimente in der westlichen Forschungswelt fast unmöglich wurde. So ist es verständlich, daß die vermeintlich großen Erfolge der neuen russischen Genetik in der übrigen Welt mit kühler Zurückhaltung aufgenommen wurden.

Neuerdings haben nun zwei wichtige Veröffentlichungen uns einen weiteren Einblick in die neue russische Vererbungsforschung tun lassen. 1946 übersetzte der durch seine Forschungen berühmte Theodor Dobzhansky die 1943 erschienene, theoretische Hauptschrift Lysenkos unter dem Titel „Heredity and its Variability". Die Schrift löste eine heftige Debatte in der gelehrten Welt aus. Um die Stelle zu zeigen, an der Lysenkos Theorie ansetzt, müssen wir etwas weiter ausholen. Durch Mendels klassische Versuche, die ihren genauen Ausdruck in den Mendelschen Regeln gefunden haben und in unzähligen Fällen immer wieder neu bestätigt worden sind, wurde als unumstößliche Tatsache erkannt, daß die Erbträger (Gene) für bestimmte Körpereigenschaften gesonderte, „individuelle" Einheiten darstellen, die sich in den Hybriden nicht mischen, sondern höchstens durch ein anderes, dominierendes Merkmal überdeckt werden können. T. H. Morgan und seine zahlreichen Mitarbeiter an der Columbia-Universität haben durch grundlegende Analysen des Erbvorganges an der kleinen Taufliege (Drosophila) die Annahme bewiesen, daß die einzelnen Gene in linearer Anordnung in den Chromosomen vorhanden sind. Wie weit die Analyse der Lokalisation der Gene vorgetrieben

werden konnte, zeigen am besten die von der Morganschen Schule aufgestellten Chromosomenkarten von Drosophila melanogaster. Die Aufdeckung dieser Gesetzlichkeiten, die heute Gemeinplätze in der Vererbungsforschung geworden sind, leugnet nun aber keineswegs den Einfluß der Umweltfaktoren. Auch diese haben Bedeutung bei der Prägung des Organismus. Eine Entscheidung, welches nun der ausschlaggebende Faktor sei, ist im Einzelfalle oft schwierig. Es ist so, wie Prof. Altenburg (Rice Institut in Texas) in einem treffenden Vergleich ausführte: Wenn jemand wissen will, ob für das Schwimmen im Wasser die Flosse des Fisches oder das Wasser das Wichtigste sei, so ist diese Frage unbeantwortbar, da beides zum Schwimmen notwendig ist.

An dieser Stelle setzt nun Lysenkos Kritik an der westlichen, mendelistischen Genetik ein. Diese habe, so behauptet er, durch ihre einseitige Betonung der Bedeutung der Gene mit vollem Wissen und Willen die alles umgestaltende Wirkung der Umweltfaktoren verkleinert und damit überhaupt das Wesen der Vererbung verkannt und absichtlich mißdeutet. Demgegenüber verweist er auf seine eigenen erfolgreichen Versuche in der Umbildung von Winterweizen zu Frühjahrsweizen (spring wheat) durch den Einfluß geeigneter Umweltfaktoren (kontrollierte Temperatureinwirkung auf bestimmte Keimungszustände); ebenso verweist er auf seine Versuche mit gepfropften Tomaten. Gerade diesen Tomatenexperimenten schreibt Lysenko eine besondere Beweiskraft zu.

Worum handelt es sich bei diesen Experimenten? Ein Stamm (stem) einer unreifen (immature) Pflanze, die gewöhnlich weiße Früchte hervorbrachte, wird aufgepfropft auf einen Tomatenstamm einer reifen (mature) Pflanze, die gewöhnlich rote Früchte hervorbrachte. Lysenko behauptet nun, daß die weißfrüchtige Pflanze rote Früchte hervorbrachte und was noch überraschender ist, daß auch die Samen dieser roten Früchte wieder rotfrüchtige Tomatenpflanzen ergaben. Welche Erklärung gibt Lysenko zu diesen Experimenten? Die reife (matured-fruited) Pflanze hat den unreifen weiß-früchtigen Stamm durch die Umweltsänderung in der Pfropfung gewissermaßen „umerzogen" (educated), unter den veränderten Bedingungen jetzt rote statt wie gewöhnlich weiße Früchte hervorzubringen!

Was ist nun vom vererbungswissenschaftlichen Standpunkt aus zu diesen sehr bemerkenswerten Experimenten Lysenkos zu sagen? Die Tatsache, daß experimentelle Nachprüfungen außerhalb Rußlands bis jetzt anscheinend nirgendwo zu den Ergebnissen Lysenkos geführt haben, läßt die lautgepriesenen Erfolge doch als recht zweifelhaft, wenn nicht unglaubhaft erscheinen. Amerikanische Forscher weisen neuerdings darauf hin, man müsse wohl annehmen, daß Lysenkos Ausgangsmaterial schon nicht ganz rein (uniform) war. Wir dürfen deshalb nicht — wie Lysenko in unkritischer Weise das tut — die erstaunlichen experimentellen Ergeb-

nisse allein dem Einfluß von Umweltfaktoren (environmental causes) zuschreiben. Im übrigen ist die Kritik, die Lysenko von fast allen westlichen Autoritäten der Genetik erfährt, sehr wenig schmeichelhaft. Sie sprechen von einer geradezu schamlosen Verdrehung der fundamentalsten Grundsätze der Genetik, von einer erstaunlichen Unkenntnis in bestimmten Fragen, einer Unkenntnis, die doppelt schwer wiegt bei einem Mann, der von sich behauptet, durch grundlegende Experimente einen Wissenschaftszweig neu begründen zu wollen. Statt einzelner Beispiele als Beleg für diese kritischen Äußerungen sei anschließend noch eine zweite wichtige Veröffentlichung besprochen, die uns tiefer in die eigentlichen Hintergründe der neuen russischen Vererbungsforschung führen kann.

P. S. Hudson und R. H. Richens haben sich neuerdings der Mühe unterzogen, die gesamte russische Literatur zu unserem Thema von 1939—1945 im Original durchzuarbeiten. Als Ergebnis boten sie dem Englisch lesenden Publikum eine interessante Studie dar unter dem Titel „The New Genetics in the Sovjet Union". Diese Arbeit wurde durch einen umfassenden Bericht in der deutschen Zeitschrift „Die Naturwissenschaften" (September 1948) auch dem deutschen Wissenschaftler zugänglich gemacht. Das wichtigste Ergebnis dieser 282 Nummern russischer Literatur umfassenden Studie (darunter 22 Arbeiten von Lysenko) ist folgendes: Ein wirkliches Verständnis der neuen russischen Genetik („Sovjet Genetic" oder „Michurinsche Richtung in der Naturwissenschaft", wie sie sich selbst nennt) ist nur möglich, wenn man in die geistigen Hintergründe dieser Genetik einzudringen vermag. Darum geben die Verfasser eine eingehende Schilderung des weltanschaulichen Hintergrundes, nämlich des dialektischen Materialismus. Es enthüllt sich so im wahrsten Sinn eine Wissenschaft unter dem Diktat der materialistischen Weltanschauung.

Die enge Verbindung des dialektischen Materialismus, der das unantastbare Fundament der bolschewistischen Staatsführung ist, mit der Naturwissenschaft geht zurück auf Lenins Schrift „Dialektischer Materialismus und Empiriokritizismus". Stalin hat gerade diese Theorie aufgenommen und zur Richtschnur auch für die Naturforschung gemacht. So nimmt es nicht wunder, wenn Lysenkos Beweisführungen nicht so sehr von der kausalen Analyse experimenteller Befunde ausgehen, sondern immer wieder von Ansichten bewährter Vertreter bestimmter Ideologien. Seine Beweisführung kann man wohl am besten „autoritär" nennen. Als Biologen tauchen so einzig, aber immer wieder auf: Darwin, der Physiologe Timiriazeff, Burbank und Michurin; als Vertreter philosophischen Denkens Marx und Engels, Lenin und Stalin. Sowohl Methodik wie Deutung der Ergebnisse sind in diesen weltanschaulichen Rahmen gespannt. Ein Mitarbeiter Lysenkos erklärte schon 1936 ausdrücklich, daß die Sowjetwissenschaft das wissenschaftliche Erbe Westeuropas deshalb nicht an-

nehmen könne, weil dieses von falschen philosophischen Anschauungen durchsetzt sei. Der westlichen Wissenschaft sei vielmehr die große Aufgabe gestellt, sich auf der Grundlage des dialektischen Materialismus vollständig neu aufzubauen.

Was als Grundregel für eine so ausgerichtete Naturforschung zu gelten hat, fassen Hudson und Richens an Hand der russischen Literatur in fünf Leitsätze zusammen: 1. Alles Existierende ist materiell. 2. Materie ist ewig. 3. Materie verändert sich fortwährend. 4. Materie umfaßt gegensätzliche Elemente, deren Wechselwirkung Ursache der Veränderung ist. 5. Die materielle Veränderung ist ein historischer (einmaliger) Vorgang.

Daß es auf dem Hintergrunde dieser weltanschaulichen Sätze auch in der neuen russischen Vererbungsforschung ein unveränderliches Substrat, wie es im Genotyp (Erbbild) vorliegt, nicht geben kann und nicht geben darf, ist einleuchtend. Die Natur bzw. die Erblichkeit (heredity) der Pflanze wird nach Lysenko dauernd verändert durch „Assimilation", worunter „Nährstoff" im weitesten Sinne verstanden wird d. h. also neben den substantiellen Bestandteilen der äußeren Umgebung auch Klima, Licht usw. Daß damit der Begriff Assimilation einen vom üblichen Gebrauch ganz abweichenden Sinn erhält, sei nur nebenbei erwähnt. Dauernde Entwicklung ist somit das Grundereignis pflanzlichen Lebens; jedes folgende Stadium ist vom vorhergehenden verschieden. Eine neue Generation gleicht der vorangegangenen nur, wenn die äußeren Bedingungen die gleichen sind. Regel aber bleibt die langsame, stetige Veränderung und Umwandlung. Dabei wird die klare Gegenüberstellung von erblicher Variation und Umweltbedingungen, welche die Auslese regieren — eine Gegenüberstellung, die das 20. Jahrhundert erarbeitet hat — ebenso der Unterschied zwischen Genotyp (Erbbild) und Phänotyp (Erscheinungsbild) wieder vollständig verwischt. Darwinismus wird genannt, was wir bisher geradezu als die Gegentheorie bezeichneten, nämlich Lamarckismus. Die Betonung nicht-mendelnder Vererbungsformen führt bei Lysenko und seiner Schule zu einer Verwerfung der Mendelgesetze als eines „genetisch-wissenschaftlichen" Irrtums. Daß im gleichen Atemzug jegliche Metaphysik, jede religiöse Anschauung („Fideismus"), in einen Topf zusammengeworfen mit Kapitalismus, Faschismus und Abiologismus, als Ketzerei gebrandmarkt wird, ist nach obigen Darlegungen ohne weiteres verständlich.

Diese stichwortartige Kennzeichnung der neuen russischen Vererbungsforschung, die durch eine Reihe weiterer kennzeichnender Einzelheiten vervollständigt werden könnte, möge genügen, um dem Leser einen Eindruck davon zu geben, wohin Wissenschaft führen kann, wenn sie unter dem Diktat einer materialistisch ausgerichteten Weltanschauung steht.

Umschau

Persönlichkeitsveränderung durch Leukotomie?

Unter Leukotomie versteht man einen chirurgischen Eingriff am Stirnlappen des Großhirns, durch den infolge Durchschneidung der weißen Substanz eine günstige Beeinflussung von Geisteskrankheiten angestrebt wird.

Schon um 1891 hatte der Schweizer Burckhardt versucht, Hirnrindenteile auszuschneiden und so bestimmte Verbindungen zu unterbrechen, durch die krankhafte Vorgänge bedingt erschienen. Angeregt durch die auf dem Neurologenkongreß in London 1935 mitgeteilten Beobachtungen bei Schimpansen, denen der Stirnhirnlappen entfernt worden war, dachte der Portugiese Moniz an einen ähnlichen Eingriff bei Menschen mit chronischen Angstzuständen. Er machte zuerst Versuche mit Alkoholinjektionen und wagte nach Konstruktion eines besonderen Messers (Leukotom) die ersten chirurgischen Eingriffe, die er 1936 in der Literatur veröffentlichte.

Freeman und Watts von der Washington University, sowie Chirurgen und Neurologen in England[1] griffen die Methode auf und entwickelten sie als „psychische Chirurgie" weiter. Durch den Krieg blieben die Forschungsergebnisse deutschen Fachkreisen lange Zeit vorenthalten. Bald nach Kriegsende haben dann von Braunmühl und Lieser diese operative Methode einer Beeinflussung von Psychosen aufgegriffen und 1947 einen ersten Bericht über ihre Erfahrungen veröffentlicht.[2] Schon vorher, im Oktober 1946, hatte Lindner über die ausländischen Arbeiten berichtet und für den Eingriff den Namen „Psychochirurgie" vorgeschlagen.[3]

Was die Technik des Eingriffs angeht, so sind verschiedene Möglichkeiten erwogen und erprobt worden. So wird etwa zwischen dem seitlichsten Punkt der Augenhöhle und dem oberen Ende des Knorpelhöckerchens vor dem äußeren Gehörgang eine Verbindungslinie markiert. Von einem Punkt dieser Linie aus, der zwei Querfinger breit vom Augenhöhlenwinkel entfernt liegt, wird dann bis zu einer Höhe von 6 cm eine Senkrechte gezogen. Ihr Ende bedeutet die Eingangsstelle, die also etwas stirnwärts vor der Naht zwischen Scheitel- und Stirnbein zu liegen kommt. Hier wird nun der Knochen mit einem Handbohrer oder einer elektrischen Fräse soweit eröffnet, daß durch die entstehende Lücke das Leukotom etwa 4 cm tief eingeführt werden kann. Die Durchtrennungsstelle der Hirnrinde hat dann die Funktion eines Drehpunktes, in dem der Schnitt zuerst in Richtung der Schädelbasis und dann in der des Schädeldaches geführt wird. Bei beiderseitiger Leukotomie werden auf diese Weise alle vier Quadranten durchschnitten.[4]

Infolge der Durchschneidung der weißen Substanz des Stirnhirns werden Verbindungen des Vorderlappens zur Kernmasse des Thalamus unterbrochen. Natürlich werden auch die Assoziationsbahnen innerhalb der Hirnrinde selbst unterbrochen; die psychische Veränderung nach der Operation wird aber nicht so sehr diesen Umstand als vielmehr der Unterbrechung der Thalamusverbindung zuge-

[1] P. Glees, Anatomische und physiologische Betrachtungen zur Therapie der Geisteskrankheiten durch den frontalen Hirnschnitt. Der Nervenarzt 19/5 S. 220 ff.

[2] Über die praefrontale Leukotomie. Med. Klinik 42/7 S. 270 ff.

[3] Psychochirurgie. Med. Klinik 41/19 S. 438 f.

[4] v. Braunmühl, a. a. O. S. 272. M. Müller, Über die praefrontale Leukotomie. Der Nervenarzt 19/3 u. 4 S. 98.

schrieben.[5] Über den eigentlich wirksamen Faktor des Eingriffs ist bis jetzt unbedingt Sicheres nicht festgestellt. Nach den vorliegenden Versuchen kann die Schnittführung je nach Art der Erkrankung, der Dauer der Störung und dem Alter des Patienten hinsichtlich ihrer Tiefe oder der Lage ihrer Ebene günstig verändert werden (v. Braunmühl, Seite 273), ja auf Grund bestimmter Befunde der Hirnmorphologie und der Lokalisationsforschung wurde eine nach Krankheiten je besonders zu bestimmende Durchtrennung einzelner Bahnen als notwendig angesehen (Haßler, S. 11 f.). Es wird aber auch die Ansicht vertreten, daß die örtliche Lage des Schnittes von verhältnismäßig geringer Bedeutung sei (Müller, S. 98; Lindner, S. 439); jedenfalls sei die Forschung zur Stunde noch zu sehr im Flusse, als daß schon von einer Zuordnung bestimmter Gehirnzentren zum Erscheinungsbild einzelner Krankheiten und von einer spezifischen Behandlungsmöglichkeit durch Leukotomie die Rede sein könnte (Glees, S. 221 und 223).

Die positive Wirkung des Eingriffs kann zusammenfassend als „Beruhigung und Sozialisierung" bezeichnet werden. Infolge einer „Beeinflussung der Emotionalität" lösen sich innere Spannungen und die auch nach dem Eingriff noch fortbestehenden Wahnvorstellungen werden gleichmütiger hingenommen. Dabei liegt das Wesentliche der Änderung nicht so sehr in der Beseitigung krankhafter Vorstellungsinhalte als solcher; diese verlieren nur an Bedeutung für den Kranken. Er vermag sich zu „distanzieren" und hat so „eine gänzlich andere Haltung der Störung gegenüber". „Alles, was mit den Ängsten und Zwängen zu tun hatte, ist farbloser, leichter, beherrschbarer". Damit ist aber auch die Einordnung in die Familie, in die Berufs- oder wenigstens Anstaltsgemeinschaft erleichtert, wenn nicht überhaupt erst möglich (Müller, S. 101 ff.). „Patienten, deren Leben eine Qual für sich selbst und für das Pflegepersonal war, werden soweit wiederhergestellt, daß sie sich selbst in Ordnung halten und innerhalb der Anstalt ein geregeltes Leben führen können, ja selbst eine große Anzahl von vorher chronischen Geisteskranken können in die Familie zurückgehen, nachdem eine Wiedererziehung der Persönlichkeit stattgefunden hat" (Glees, S. 221).

Die negative Seite einer solchen Beruhigung stellt sich als „Einschränkung der Interessenzuwendung" dar. Die innere Spannung erscheint verarmt, Regsamkeit und Aufmerksamkeitszuwendung haben nachgelassen. Die Erlebnisfülle ist weniger reichhaltig (Müller, S. 103 ff.). Zwar sind die Patienten trotz dieser unverkennbaren emotionalen Schwäche „alles andere als seelenlose Tölpel... Doch scheint die eigene Wesenserfassung nicht möglich zu sein: nach sich selbst oder den früheren Störungen befragt, erzählen die Patienten verschiedene Dinge oder Einzelzüge, alles ohne tiefere Anteilnahme" (Freeman und Watts, zit. bei v. Braunmühl, S. 273).

Das Abwägen der Vor- und Nachteile und vor allem eine eingehende Zergliederung der Heilungserscheinungen legt die Auffassung nahe, daß die Patienten „die eine Art anormalen Benehmens gegen eine andere eingetauscht haben" (ebd.), ja daß die Leukotomie nicht eine ursächliche Heilung bringe, sondern „ihre Wirkung lediglich einem gleichzeitigen, wenn auch vielleicht geringfügigen Defekt" (Müller, S. 107) verdanke.

Immerhin aber erwartet man „von einem systematischen Ausbau dieses operativen Eingriffs erste und letzte Hilfe bei ... chronisch erregten und

[5] R. Haßler, Über die Thalamus-Stirnhirn-Verbindungen beim Menschen. Der Nervenarzt 19/1 S. 9 ff.

verwirrten Schizophrenen, aber auch bei den chronischen Manien, die jeder Therapie trotzen" (v. Braunmühl, Seite 273). Andere meinen, daß eine solche Beurteilung der Erfolgsmöglichkeiten „reichlich optimistisch" sei, sprechen aber dem Eingriff das Wort, „wenn in einem hoffnungslosen Fall das psychische Leiden des Kranken auf keine andere Weise erleichtert werden kann" (Müller, S. 97 und 107).

Was nun die zur Frage stehende Persönlichkeitsveränderung betrifft, so stellt sie sich demnach etwa so dar: durch eine Veränderung des emotionalen Grundes von der körperlichen Seite her gewinnt der Kranke Abstand zu sich selbst und einer ihn bedrohenden Welt. Der „emotionale Zusammenhang" krankhafter Erscheinungen mit der Persönlichkeit des Kranken „erscheint gelockert" (ebd. S. 105). Diese „Distanzierung des Kranken" (ebd. S. 106) ist jedoch keine elastische, die nach Abwägen der jeweiligen Bedeutung einer Gegebenheit sinngemäß vollzogen werden könnte, sondern ein bleibender Zustand gemäßigter Anteilnahme, eine „Verarmung an innerer Spannkraft und Erlebnisfülle" (ebd. Seite 104). Der Kranke, der zuvor von seiner eigenen Gemütsbewegung beherrscht wurde, bleibt jetzt in einem für immer vollzogenen Abstand von seiner Welt.

Diese Veränderung ist zunächst ein psychologischer Tatbestand. Seinsmäßig besagt Person das geistige Eigensein in unveräußerlicher Besonderheit. Ihr seelisch erfahrbarer Gehalt stellt sich als stets neu zu betätigender Vollzug des freien und geistigen Menschen dar, der sich seine Innenwelt gestaltet und dabei in lebendiger Auseinandersetzung mit der Umwelt steht. In dieser Entfaltung wird die seinshafte Person zur ethischen Persönlichkeit, die sich psychologisch gesehen als ganzheitliches Gefüge leibseelischer Anlagen, Werthaltungen und Willensäußerungen darstellt.

Tritt in einem der Ganzheitsbezirke oder innerhalb ihrer sinnvollen gegenseitigen Zuordnung eine Wesensänderung auf, die die Stellungnahme des Menschen zu sich oder seiner Umwelt bleibend ändert, so sprechen wir von einer Persönlichkeitsveränderung.

Sollen wir den psychologischen Ort im Ganzen des Persönlichkeitsaufbaus bezeichnen, an dem sich die durch Leukotomie verursachte Änderung vollzieht, so werden wir ihn im Mittelbereich der Gefühlsschicht erkennen. Hier werden die Empfindungen und Antriebe gesteuert, die vom vitalen Grund her zum Oberbau durchziehen, der seine beiden Pole in Verstand und Wille hat. In dieser mittleren Schicht vollzieht sich die Begegnung von Innenwelt und Außenwelt, wie auch die von Bewußtem und Unbewußtem. Empfindungen und Antriebe der Grundschicht werden hier erst zu Erlebnissen in dem Sinne, daß wir sachliche Gegebenheiten als für uns gegeben spüren und werten und persönlich gezeichnet übernehmen. Verstand und Wille begegnen hier in der Atmosphäre der ihnen zugehörigen „Lebensgrundstimmung" (Lersch) der Außenwelt und dem Unbewußten einzelmenschlicher wie auch allgemeiner Prägung.

Dieses Mittelgebiet ist innerhalb der Persönlichkeitsstruktur als das Feld einer ersten Auseinandersetzung von Mensch und Welt auch der Ort der kernneurotischen Störungen. Wenn der Mensch mit seinem Leben nicht fertig wird, zeigt es sich hier am ersten, und auch der vorwissenschaftliche Begriff der „Gemütskrankheit" deutet darauf hin, daß eben in dieser Schicht der Mut zum Leben aufgerufen wird. Wer diesen Mut nicht findet, richtet entweder starre Dämme auf und lebt isoliert, oder aber er läßt sich von der Flut der Eindrücke überschwemmen. In beiden Fällen fehlt die Kraft zur Auseinandersetzung. Wie nun bei den neurotischen Störungen diese Schicht vom Seelischen her gesunden muß,

hätten wir bei Psychosen in der Leukotomie eine Beeinflussung des gleichen Strukturgebietes vom leiblichen Pol her.

Für die ethische Beurteilung einer Persönlichkeitsveränderung ist maßgebend, ob der eigentliche personale Vollzug, das verantwortungsgetragene freie Handeln nach Wertnormen beeinträchtigt wird. Dies scheint bei der Leukotomie nicht der Fall zu sein. Natürlich besagt die Beobachtung, daß die intellektuelle Befähigung durch den Eingriff kaum einmal verändert wird (Müller, S. 97), nicht schon alles; denn Persönlichkeit ist mehr als Intellekt. Die Feststellung einer erschwerten Wesenserfassung des eigenen Ich gibt fürs erste trotz unveränderter Verstandestüchtigkeit sehr wohl zu denken. Jedoch ist zu beachten, daß hier die Grundlage für die Beurteilung der Veränderung nicht eine gesunde Normalpersönlichkeit sein kann, sondern jene kranke Form, die den Arzt vor die Entscheidung für oder gegen die Leukotomie stellt.

Die Frage ist also, ob die zu erwartende Veränderung für den schon kranken Menschen überhaupt eine Schädigung oder wenigstens eine weitere Beeinträchtigung seiner eigentümlich menschlichen Betätigung als geistbegabtem Wesen bedeutet. Offensichtlich trifft dies bei den in der Literatur vorgestellten Fällen nicht zu. Dem Außenstehenden kann zwar leicht der Kranke vor dem Eingriff in seiner Erregung oder Angst mehr „bei sich" erscheinen als der Operierte in seiner Distanziertheit. Trotzdem ist jener in seiner falschen Ausrichtung ebensowenig einer personalen Entscheidung fähig, wie vielleicht dieser auf Grund mangelnder Anteilnahme. Es ist nicht so, als würde der Kranke, etwa zugunsten einer besseren Einordnung in die Anstaltsgemeinschaft, seiner personalen Initiative erst beraubt. Er hat sich nach der Operation lediglich aus einem Gebiet zurückgezogen, in dem er ohnedies unterlegen war.

Daß übrigens die mangelnde Icherfassung durchaus keine allgemeine oder sehr bedeutende sein muß, zeigen Berichte über Kranke, die sich beim Arzt für die geleistete Hilfe bedanken, als einsichtig beschrieben werden, am Leben anderer Anteil nehmen, ja die Fähigkeit zu Humor besitzen, ohne daß eine euphorische Enthemmung festzustellen wäre (v. Braunmühl, Seite 272 f.; Müller S. 101). Gerade Humor setzt die Fähigkeit voraus, sein eigenes Ich von Personen und Ereignissen überlegen abzuheben.

Dabei soll durchaus nicht übersehen werden, daß die Verminderung der gemütsmäßigen Spannkraft nach dem chirurgischen Eingriff ein für allemal gesetzt bleibt und so nur verantwortet werden kann, wenn der Schaden der Geisteskrankheit ohne Operation als ebenso unbehebbar angesehen werden muß.[6] Die sehr eingeschränkte medizinische Indikation für den Eingriff zeigt, daß an dieser Verantwortung nicht vorbeigesehen wird (v. Braunmühl, S. 273 f.; Müller, S. 106 f.).

Georg Trapp S. J.

Woran sie glauben

Leben wir tatsächlich heute in der Zeit eines neu aufbrechenden Glaubensbewußtseins und einer Rückkehr zum Christentum? Manche Zeichen scheinen darauf hinzudeuten. Man kann hier auf bekannte Persönlichkeiten hinweisen, die sich praktisch oder doch wenigstens theoretisch dem Christentum zugewandt haben: auf Alfred Döblin und Karl Jakob Hirsch etwa, die beide ihren Weg der Wandlung in Bekenntnisbüchern dargelegt haben[1], oder auf Franz Werfel, auf

[6] Vgl. R. Römer, Zum Thema „Psychochirurgie". Med. Klinik 42/13 S. 561 f.

[1] Döblin: „Der unsterbliche Mensch", Alber, Freiburg, 1946. — Hirsch: „Heimkehr zu Gott", Desch, München, 1946.

Henri Bergson und andere. So hat auch der unverwüstliche Zyniker und geistvolle Skeptiker Bernard Shaw jetzt eingestanden: „Ich bekenne, daß ich, nachdem ich nun bald 60 Jahre Menschen und Erde studiert habe, keinen anderen Ausweg aus dem Elend der Welt sehe, als den vom Christentum gewiesenen Weg." Man kann weiter darauf hinweisen, daß das Gefühl der Verlorenheit, des Ausgeliefertseins den Menschen unserer Zeit geradezu zum Glauben hintreibe, daß er durch die so stark erlebte Hilflosigkeit und Ausweglosigkeit dazu gedrängt werde, seine einzige Hilfe und den einzigen Weg bei Gott zu suchen, um aus der existentiellen Furcht zur wahren Gottesfurcht zurückzufinden. Denn er will die bedrückende Angst loswerden, daß alles, was er anfaßt, sich unversehens ins Nichts auflöst. Nicht wenige erwarten darum gerade vom Christentum heute die Wende, um nicht zu sagen: geradezu ein Bekehrungswunder für unsere Zeit.

Auf der anderen Seite dürfen wir nicht übersehen, daß eine jahrzehntelange Unterhöhlung des Glaubensgutes, eine Verwässerung und Verschiebung des Glaubensbegriffes, seine gänzliche Trennung von der Offenbarung und von der Frage nach der Wahrheit ihre Wirkung am Menschen nicht verfehlt haben. Der fortschreitende Prozeß der Verweltlichung des gesamten Lebens und der zunehmenden Glaubenslosigkeit in breitesten Schichten des Volkes ist noch nicht zum Stillstand gekommen. So wird Glaube heute vielfach gar nicht mehr als eine letzte persönliche Entscheidung des ganzen Menschen für den persönlichen Gott aufgefaßt, sondern höchstens als eine gefühlsmäßige Verzierung des Lebens, ohne die man im Grunde auch auskommen kann.

Um zu zeigen, wie sehr heute bei vielen Menschen die eigentliche Glaubenssubstanz geschwunden ist, seien hier aus unserer Zeit einige Beispiele aufgezeichnet, von denen jedes für viele gleichartige steht.

Wie verwässert heute das ist, was man Religion und Glauben nennt, dafür zunächst ein Beispiel. Als jemand Wolfgang Borchert, dem mit 26 Jahren 1947 gestorbenen und als „Woyzeck des 20. Jahrhunderts" gepriesenen Dichter, sagte: „Sie sind ein religiöser Dichter. Warum verbergen Sie es?", da antwortete er: „Natürlich bin ich ein religiöser Dichter. Ich verberge es nicht. Ich glaube an die Sonne, an den Walfisch, an meine Mutter und an das Gras. Genügt das nicht? Das Gras ist nämlich nicht nur das Gras." In seiner heftig umstrittenen dramatischen Bildfolge „Draußen vor der Tür" ist Gott ein alter Mann, an den keiner mehr glaubt und der es doch nicht ändern kann. Niemand antwortet dem Menschen unserer Zeit auf seine Verzweiflungsschreie, auch Gott nicht.

Bei anderen ist Glauben nur ein dumpfes Gefühl, aus dem keinerlei persönliche Verantwortung erwächst. So stellt sich in seiner Mappe „Jazz"[2] der 1869 geborene französische Maler Henri Matisse selbst die Frage: „Ob ich an Gott glaube?" Und er beantwortet sie sich mit den Worten: „Ja, wenn ich arbeite. Wenn ich mich unterordne und bescheiden bin, dann fühle ich, daß jemand mir hilft, der mich Werke schaffen läßt, die über mich hinausgehen. Und doch fühle ich ihm gegenüber keinerlei Dankbarkeit; denn für mich gleicht er einem Zauberer, dessen Kunststücke ich nicht durchschauen kann, und so bin ich um den Gewinn an Erfahrung gebracht, der eigentlich der Lohn meiner Mühen sein sollte. Ich bin undankbar ohne Reue."

Bei anderen wieder wird nicht das Religiöse rundweg abgelehnt, aber es wird jenseits der Kirche gesucht. Man zimmert sich seinen eigenen Glauben

[2] Verlag Gerd Hatje, Stuttgart.

zusammen, so wie es einem gefällt. Man bekennt sich dann wie der holländische Dichter Jef Last zu einer „Konfession des Menschen, der guten Willens ist, obwohl er keiner Kirche angehört": „Ich bin ein religiöser Mensch, beeinflußt von den Evangelien, aber auch von der chinesischen Philosophie, doch einer Kirche gehöre ich nicht an".[3]

Eine andere Gruppe legt Wert darauf, zu betonen, daß sie nicht religiös sei, aber sie verwendet das Religiöse als künstlerisches Symbol, als Einkleidung und Kulisse. So schuf der heute in England lebende Maler Oskar Kokoschka eine erschütternde religiöse Graphik „Zur Erinnerung an die Kinder Europas, die wegen Kälte und Hunger diese Weihnachten zugrunde gehen müssen" für das amerikanische Hilfswerk zur Rettung von Wiener Kindern.[4] Ein ans Kreuz geschlagener Christus streckt voll Mitleid zu der unter dem Kreuz stehenden Menge seine rechte Hand herunter, um ihr zu helfen. Aber derselbe Kokoschka erklärt dazu: „Ich bin nicht religiös".

Die Einstellung des einfachen Mannes aus dem Volke zur Frage des Glaubens zeichnet der aus Oberschlesien stammende Dichter August Scholtis in einer kleinen Erzählung über den Berliner Briefträger „Emil Grunschke".[5] Hier ist eine sehr handgreifliche Argumentation zu finden, wie man ihr vielfach begegnet. Grunschke weiß, daß sein Vater noch an Gott glaubte. Und auch in ihm wirkt noch seine Erziehung von der Kindheit fort. „Man sollte vielleicht an Gott glauben und wegen der Rente beten." Meta, Grunschkes Frau, aber sagt, „es gäbe gar keinen Gott. Wenn es einen Gott gäbe, dann gäbe es auch Gerechtigkeit. Aber es gibt keine Gerechtigkeit, folglich auch keinen Gott." Grunschke selbst läßt sich von diesen „durchschlagenden" Beweisen anstecken: „denn wer weiß, ob es einen Gott gibt. Wenn Emil Grunschke später eine Rente kriegt von der Post, dann gibt es einen Gott. Denn dann gibt es eine Gerechtigkeit. Aber es gibt keine Gerechtigkeit, und wir werden ja sehen, ob es eine Rente gibt."

Bei den Gebildeten dagegen reicht aus dem 19. Jahrhundert herüber noch ein mächtiger Strom des Rationalismus und der Ablehnung des Christentums in unsere Zeit hinein. Ein Beispiel dafür ist die Einstellung des von manchen als größter lebender Romanschriftsteller Englands gerühmten, heute etwa siebzigjährigen Edward M. Forster. Er veröffentlichte 1938 eine Schrift „Two Cheers for Democracy"[6] mit dem Traktat „Woran ich glaube." Darin bekennt er: „Eigentlich halte ich nichts vom Glauben. Ich bin sozusagen nicht glaubensgläubig ... Der Glaube, wie ich es sehe, ist eine Art geistigen Stärkemehls, das so sparsam wie möglich zugesetzt werden sollte. Ich kann das Zeug nicht leiden. An seinen Eigenwert glaube ich überhaupt nicht. In meiner Welt sind Erasmus und Montaigne die Gesetzgeber, nicht Moses und der hl. Paulus. Mein Tempel steht nicht zu Jerusalem auf dem Berge Moriah, sondern in jenen Elysischen Gefilden, in denen sogar die unmoralischen Geister Einlaß finden." Er glaubt nur an menschliche Beziehungen, an Duldsamkeit und die Werte der Demokratie. Er behauptet: „Keine Form des Christentums und keine Alternative zum Christentum wird der Welt den Frieden und dem einzelnen Gesundung bringen; keine innere Wandlung wird eintreten... Ich kann nicht glauben, daß das Christentum jemals mit der verpfuschten Welt der Gegenwart fertig werden wird, und ich glaube, daß der Einfluß, den es heute noch besitzt, mehr dem Kapital als dem geistigen Widerhall zuzuschreiben ist. Es war

[3] Vgl. Jan Molitor in „Die Zeit": 6. 5. 48.

[4] Vgl. „Neue Auslese": I, 5. und „Die Zeit": 1. 5. 47.

[5] in „Die Zeit": 8. 4. 48.

[6] The Hogarth Press, London. Vgl. „Neue Auslese": I, 3.

einmal eine geistige Macht, aber das Geistige, das es beseelt, bedürfte neuer Prägung, wenn es wieder wie einst die Wogen glätten soll, und zwar wahrscheinlich in außerchristlicher Form".

Der Zwiespalt, der mitten durch unsere Zeit geht, wird aus den mitgeteilten Zeugnissen offensichtlich, und erst eine späte Rückschau wird endgültig sagen können, ob unser Jahrhundert eine neue Hinwendung zum Christentum oder einen weiteren Abfall von ihm gebracht hat. Der christliche Glaube strahlt in jedem Jahrhundert, auch in diesem, so viel Licht aus, daß keiner, der guten Willens ist, im Dunkel irren muß; er trägt aber auch so viel Dunkel in sich, daß er ein Wagnis bleibt und vom Menschen verfehlt werden kann. Der Glaube ist und bleibt ein tiefes Geheimnis, das einmündet in das undurchdringliche Mysterium des Zusammenwirkens von menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade.

Herbert Gorski S. J.

Besprechungen

Die geistigen Grundlagen der politischen Parteien. Von Rainer Barzel. (198 Seiten) Bonn 1947, Götz Schwippert-Verlag.

Während in anderen Ländern die politischen Parteien oft mehr Augenblicksinteressen dienen, stehen in Deutschland von jeher die wichtigsten politischen Parteien unter dem bestimmenden Einfluß von Weltanschauungen. Diese Tiefgründigkeit dürfte kein Schaden sein. Sie ist auch, mehr als die Kürze der Geschichte parlamentarischer Erfahrung, die Erklärung dafür, daß das politische Leben in Deutschland einen Grad der Leidenschaftlichkeit zeigt wie wohl nirgendwo sonst. So wird man es verstehen, daß obiges Büchlein uns die geistigen Grundlagen der deutschen Parteien vorzuführen sucht. Der materialistischen Weltanschauung werden — im großen ganzen — der marxistische Kommunismus, der Sozialismus und die Sozialdemokratische Einheitspartei Deutschlands (SED) zugeteilt. Dem revisionistischen Sozialismus wird ein ernstes Ringen um das Wohl der Arbeiterschaft zuerkannt. Doch leide er an der Tragik des Kompromisses zwischen dem Marxismus und der persönlichen Freiheitsordnung. Die SED nennt der Verfasser „die Krone der sozialistischen Kompromisse" (103). Von ihrer Einheitsbestrebung, die zur Vereinerleiung und zur Unterdrückung jeder Minderheit zu führen drohe, sagt er: „Der Einheitskultus ist der Sieg der Gleichheit über die Freiheit" (104). Der idealistischen Weltanschauung, für die Gott und mit ihm das Gottesbild in der menschlichen Person der Ausgangspunkt des Politischen ist, rechnet der Verfasser das Zentrum und die Christlich-Demokratische bzw. Christlich-Soziale Union zu. Dabei gilt offensichtlich dem Zentrum seine Sympathie. Es scheint ihn — entgegen seiner sonstigen Wertschätzung des Weltanschaulichen — wenig zu behindern, daß das (heutige) Zentrum keine weltanschauliche Partei — abgesehen von der Vertretung des Naturrechts — sein will. Wie er sich die Durchsetzung der weltanschaulichen Belange im Zentrum denkt, zeigen die von ihm angeführten Worte des Zentrumsvertreters Spiecker: „Darum sollten die großen wirklichen weltanschaulichen Probleme im vorparlamentarischen Stadium durch Volksentscheid geklärt werden, damit den gesetzgebenden Körperschaften nur die Aufgabe bleibt, den durch individuellen Entscheid jedes einzelnen Bürgers zum Ausdruck gekommenen Willen des Volkes in die bestmögliche Gesetzesform zu kleiden" (160). Für die bisher nicht genannten kleineren Parteigruppen stehen nach dem Verfasser mehr Augenblicksinteressen im Vordergrund. Methodisch gilt für Barzel als Grundsatz die Annahme, daß alle Parteien ehrlich das Beste wollen. Nur diese vornehme Auffassung könne das politische Leben adeln. Solange nicht totalitäre Systeme die freie Entfaltung der Parteien unterdrükken, müßte der Stimmzettel nicht nur von der Hand, sondern vom Gewissen gereicht sein. Über dem politischen Leben wehen die zwei Fahnen, die den Gang der Weltgeschichte lenken.

J. Gemmel S. J.

Psycho-Politik. Zur Demokratisierung, politischen Erziehung und Säuberung. Von Paul Feldkeller. (48 S.) Berlin 1947, Chronos-Verlag.

Der Verfasser versucht, eine psychologische Erklärung für die Wirksamkeit des Nationalsozialismus zu finden. Er sieht sie mit dem Aufweis des „Subordinationsschocks" hinlänglich gegeben. Dieser wird im wesentlichen als „angemessene Haltung bei Denkstummheit" gesehen. Der Verfasser glaubt, daß die Anfälligkeit für eine solche Haltung zum ersten Mal im achtzehnten Jahrhundert feststellbar sei. Sie sei zu der Zeit durch alle Volksschichten hindurchgegangen als das „Ersterben" in Ehrfurcht vor dem jeweils Höhergestellten. Neben dem Subordinationsschock führt der Verfasser als mitbedingenden Faktor die Neigung des Deutschen zu Verkrampfung, zur Versteinerung idealer Auffassungen an.

Als Folgerung der Überlegungen nennt F. gewisse Anwendungen für die Erziehung, die sich gerade dadurch auszeichnen sollte, daß der Jugend keine neuen Programme und Ideale aufgezwungen werden. Ihre Idealbildung solle sich organisch, nicht verkrampft vollziehen.

Die aufgewiesenen Zusammenhänge haben manches für sich: Willenskrampf und Hang zur Unterordnung mögen dem Deutschen mehr eigentümlich sein als anderen Völkern. Auch das Überbetonen von Programmen innerhalb der Erziehung kann man mit dem Verfasser nicht gutheißen. Aber die Gründe des Nationalsozialismus dürften so mannigfach sein, vor allem in solch komplizierten Zusammenhängen historischer und weltanschaulicher Art begründet sein, daß es müßig erscheint, nach formal psychologischen Gründen zu fahnden. Selbst wenn sie zutreffend genannt werden, ist doch mit deren Aufzählung allein wenig gewonnen und gegen eine Wiederholung ähnlicher Erscheinungen kaum wirksame Hilfe geleistet.

H. Thurn S.J.

Christentum und Humanismus. Von V. E. Freiherr v. Gebsattel. (186 S.) Stuttgart 1947, Verlag Ernst Klett.

Das Buch besteht aus einigen in sich geschlossenen Aufsätzen. Nach einer Auseinandersetzung mit C. G. Jung unter der Rücksicht „Religion und Psychologie" folgt der schon gesondert erschienene Artikel „Not und Hilfe", in dem die gegenwärtige Zeitlage treffend geschildert wird. Freilich so, wie sie dem Psychologen und Therapeuten erscheint. „Die Liebe in der Aufbauordnung des Stifterschen Menschenbildes" gibt ein Bild rechter Ordnung innerhalb des Liebeslebens, weist auch dort noch Sinnfülle nach, wo der erdgebundene Mensch keinen mehr finden kann. „De profundis" greift auf Äußerungen C. G. Jungs zurück, die dieser im Zusammenhang einer Beurteilung des deutschen Volkes machte. „Christentum und Humanismus" faßt die verschiedenen Motive der vorangehenden Überlegungen unter dem Kennwort der Anthropologie zusammen. Der Verfasser glaubt, daß der Mensch „nicht in sich, nicht aus sich selbst, nur von seinen Grenzen her zu verstehen sei". Die Worte wollen sagen, daß in allem und jedem die Auffassung des Menschen durchscheinen werde, ob er den Menschen in den Mittelpunkt der Welt stelle oder Gott. Es geht dem Verfasser darum, deutlich werden zu lassen, wohin Entwicklungslinien der Renaissance wie des Protestantismus geführt haben: Der Humanismus ist schuld an der zunehmenden Unabhängigkeit des Menschen von den Bindungen, die ihn tragen sollten. Er führte in die Haltlosigkeit. Der Protestantismus entwürdigte den Menschen, indem er ihn rettungslos der Sünde verfallen sein ließ. Die Reaktion auf solche Lehre war die Selbstauflösung. Der Christ hat der haltlosen und aufgelösten Zeit zu beweisen, daß echte Humanität, edles und starkes Menschentum nur vom echten Christentum zu erwarten sind.

Die Ausführungen v. Gebsattels sind anregend und persönlich erlebt. Nicht übereinstimmen kann man mit dem Verfasser, wenn er das Bild moderner Seelsorge im ganzen Umfang als „primitiv und unzureichend" zeichnet. Das ist nicht nur einseitig aus dem Blickwinkel des Therapeuten gesehen — die Seelsorge erstreckt sich nun einmal nicht nur auf seelisch Kranke —, sondern auch hart und ungerecht.

H. Thurn S.J.

Das Wesen des Friedens. Von Ernst Friedländer. (216 S.) Hamburg 1947, Hoffmann und Campe.

Es ist ein Zeichen der Friedlosigkeit unserer Tage, daß die Zahl der Bücher über

den Frieden heute Legion ist. Erst einer Zeit, die den Frieden nicht mehr oder nur vom Hörensagen kennt, wird der Friede zum Problem. Aus der Flut der Veröffentlichungen, die sich mit dem Problem des Friedens befassen, ragt Ernst Friedländers Buch über das Wesen des Friedens zweifellos durch den tiefen Ernst, mit dem der Verfasser sich mit seinem Thema auseinandersetzt, heraus; es ist eines der wenigen Bücher über das Problem des Friedens, das auch der gerne zum zweitenmal in die Hand nehmen wird, der nicht mit allen Thesen und Gedanken des Verfassers einverstanden ist.

Seine umfassende Untersuchung über das Wesen des Friedens — nicht nur zwischen den Völkern, sondern auch zwischen Mensch und Mensch — lassen Friedländer in groben Umrissen eine Gesellschaftslehre aufbauen, in der manche neue scharfe Unterscheidung und treffende Begriffsbestimmung Beachtung verdient. Neben Gedanken, die von wissenschaftlichem Durchdenken des Stoffes zeugen, finden sich allerdings hie und da Stellen, die mit einer gewissen journalistischen, sicherlich gefälligen Leichtigkeit sich an der Oberfläche bewegen. Der Grund dafür mag darin zu suchen sein, daß es Friedländer an solchen Stellen nur darauf ankommt, Gedanken in die Diskussion zu werfen, nicht darauf, ein im Vorübergehen angeschnittenes Problem am Rande seines großen Themas völlig zu erfassen oder gar zu lösen.

Im Rahmen einer kurzen Besprechung auch nur in großen Zügen den wesentlichen Gehalt dieser Gesellschaftslehre zu schildern, ist unmöglich. Es genüge deshalb an dieser Stelle ein Hinweis auf ihre Darstellung in Friedländers Buch, das dem Soziologen, dem Rechtsphilosophen und dem Völkerrechtler manche Anregung geben wird. F. A. v. d. Heydte.

Die Botschaft. Versuche über Matthias Claudius. Von Isabella Rüttenauer. (252 S.) München 1947, Karl Alber.

Schon vor Jahren hat die Verfasserin uns in der Schriftenreihe „Christliche Besinnung" ein Gespräch über den „Christlichen Hausvater Matthias Claudius" geschenkt. Was dort keimhaft angelegt war, ist hier, inhaltlich wie sprachlich, zur vollen Reife entfaltet. Es geht der Frau, die selbst mitten in der Familie steht, um eine „lebendige und fruchtbare Begegnung" mit diesem christlichen Hausvater. Sie will, daß der Leser in ein Zwiegespräch mit ihm gerate und daraus die Kraft schöpfe zur Bewältigung seiner eigenen Fragen. Sie weiß um das wesentliche Band, das all diese oft köstlichen Blüten deutscher Lyrik, die Aussprüche und Aufsätze voll Weisheit und Humor, die herzerfrischenden Rezensionen (ein eigenes Kapitel ist der Wertherrezension gewidmet) und die Einzelheiten eines vorbildlichen Lebens zu einem farbenvollen Strauß zusammenfaßt. Dieses Band ist der Gedanke der „Botschaft". Die Botschaft vom echten apostolischen Christsein ist es in der Tat, was des „Wandsbecker Boten" Leben und Werk uns Heutigen so wichtig macht. Die große Kunst der Verfasserin besteht gerade darin, daß sie den Boten diese seine Botschaft selbst ausrichten läßt, daß sie ihn an unseren „Türen und Fenstern" herumführt und ihm das Wort gibt zu den großen und brennenden Anliegen unserer Tage. Ungebrochen kräftig klingt diese alte Botschaft in seinem Munde. Sie gießt Öl und Wein in unsere frischen Wunden und macht uns froh und zuversichtlich inmitten alles Leids. Wir spüren, wie der Bote diese Welt in Christi Namen überwunden hat. Er weist dem „Ernst und Spiel", dem „Alltag", dem „Krieg" und dem „Tod" ihren Platz im christlichen Leben an und zeigt, wie wir sie als Christen bestehen können.

H. Küdde.

System der Pädagogik. Von Josef Göttler. (347 Seiten.) München 1947, Kösel. Kart. DM 10.—.

Wenn Joh. B. Westermayer 11 Jahre nach dem Tode Göttlers und 16 Jahre nach dem Erscheinen der letzten Auflage Göttlers System der Pädagogik in neuer, erweiterter Bearbeitung herausgibt, dann ist damit mehr als ein reines Werk der Pietät des Schülers gegenüber dem Lehrer geschehen. Kurz und klar wird eine umfassende Schau der gesamten systematischen Pädagogik gegeben. Es war nicht Aufgabe dieses Werkes, den Rahmen eines für die Hand des Studierenden geschriebenen Handbuchs zu überschreiten. Deshalb sind andere, auf Einzelfragen weiter eingehende Arbeiten nicht überflüssig geworden, sondern vielmehr gefordert. Ein gründlicher und umfassender Literaturnachweis im Anschluß an jedes Kapitel erleichtert diese Arbeit. Daß auch in dieser Neu-

bearbeitung „Göttler Göttler geblieben ist", sei dem Herausgeber zu Dank gerechnet.

K. Erlinghagen S. J.

Die Technik als Luzifer der Pädagogik. Von Paul Oestreich. (158 S.) Rudolstadt 1947, Greifen-Verlag.

Ein Anliegen, das jeder Erzieher ernst zu nehmen hat, nimmt der Verfasser zum Gegenstand seines Werkes. Daß das Werk in unveränderter Form mit nur einem Zusatzkapitel sich von neuem vorstellt, mag hingehen, haben doch die 16 Jahre Zwischenraum die Situation und ihr Problem nicht wesenhaft verändert, sondern nur in erschreckendem Maße gesteigert. „Nicht wie kann man den Menschen so gestalten, daß er nützlich verbraucht werden kann, sondern wie entwickelt man jeden Menschen zu seiner höchsten totalitär gebundenen Wirkung? lautet die menschheitspädagogische Fragestellung." Mit anderen Worten: Der Maschinisierung des Menschen muß gesteuert werden, damit die Entfaltung seiner Gesamtanlage möglich werde. Der Radikalismus der Agitation, den der Verfasser selbst als Schwäche seines Buches sieht, ließen ihn zu geschichtlichen Ungenauigkeiten und allzu summarischen Urteilen kommen. Größere Straffheit der Gedankenführung würden den Wert des Buches erhöhen, schlichtere Sprache seine Lesbarkeit fördern. Im ganzen scheint uns das Problem gesehen, der Weg zu einer wahren Lösung aber nicht gewiesen zu sein.

K. Erlinghagen S. J.

Gott und Mensch im jüngsten deutschen Roman. Von Wilhelm Grenzmann. (61 S.) Bonn 1948, Verlag des Borromäusvereins.

Die wertvolle Studie würdigt die wichtigsten Romandichter der Gegenwart (Wiechert, Hesse, Langgässer, Werfel, Gertrud von le Fort) und ihr Ringen um den Sinn des Menschenlebens, das zwischen Gott und den Teufel gestellt ist. Die Betrachtung wird zu einem Gericht, das die ganze Fülle und Wahrheit der katholischen Glaubensauffassung in helles Licht stellt und auch die Fruchtbarkeit einer Kunst, die in ihr wurzelt, beweist.

H. Becher S. J.

Gespräche über Kunst. Von Bernt von Heiseler. (53 S.) Krefeld 1947, Scherpe-Verlag.

Es sind bemerkenswerte Gedanken, die der Dichter hier vorträgt. In dem Gespräch über den Reim und die Reinheit der Form kommt er zu dem Schluß, daß bei aller „Unbedingtheit der Sprache" dem Reim bisweilen ein kleiner Verstoß gegen seine vollkommene Reinheit zugestanden werden muß. Nicht nur weil auch Goethe „Schönen" mit „Tränen" und „Haaren" mit „Wagen" gereimt hat, sondern weil eine „Unbarmherzigkeit" der Form vom Gedicht das ausschließen würde, was „von oben hinzutreten soll". Das Gedicht muß sich also für die Gnade offen halten, indem es gegen sich selbst Nachsicht übt.

In den beiden anderen Gesprächen wird dem heutigen Theater vorgeworfen, es verfehle das „Musische" des Schauspiels dadurch, daß jeder auf der Bühne klüger sein wolle als das Wort, das er spricht. Daß der Schauspieler, statt bescheiden in seiner Rolle zu bleiben, gleichsam neben sie trete, um sie von außen entweder zu erklären oder zu belächeln. Eine Beobachtung, die ein künstlerisches Übel an der Wurzel erkannt hat. Drum wäre das Büchlein allen Regisseuren dringend zu empfehlen.

W. Barzel S. J.

Laute des Eros. Lieder und Gedichte vom Weg des Herzens. Von Maximilian Brand. (160 S.) Starnberg am See 1947. Heinrich F. S. Bachmaier.

Aquarellartig setzt der Verfasser seine Eindrücke vor uns hin: Natur und Landschaftsschilderungen, freie Nachdichtungen aus dem Französischen und Italienischen, ein paar Göttinnen und viel Eros. Im ganzen sind über 150 Gedichte in dem schmalen Bändchen vereint.

Manches ist sehr schön gesagt, an manchen Stellen jedoch werden die Farben zu stark aufgetragen. Wenn wir lesen: „Und Liebster, wenn es tagt, dann atmest du mich ein", so mag das sehr tief gemeint sein, aber man hat doch den Eindruck, daß an solchen Stellen die Gestaltungskraft versagt hat. Auch wenn wir nicht so scharf urteilen wollen wie Hölderlin, der an Wilmans schrieb: „übrigens sind Liebeslieder immer müder Flug", so ist es doch angebracht zu fragen, ob der Eros allein zum Dichter befähigt.

Hätte die Gedichtssammlung nicht so unterschiedlos Vieles gebracht, so hätte das Schöne, Aquarellartige sicher stärker gewirkt.

H. Schade S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Andres, St., Die Hochzeit der Feinde. Roman. (452 S.) Berlin, Nauck & Co. Geh. DM 4.80.

Augustinus, Wahrheit und Liebe (übersetzt von Lesaar). (169 S.) Mainz, Grünewald. Geb. DM 4.50.

Benary-Isbert, M., Die Arche Noa. Jugendroman. (280 S.) München, Ehrenwirth. Geb. DM 5.80.

Bloy, L., Briefe an Veronika. (139 S.) Wien, Herder. Geb. S. 17.—.

Boree, K. F., Die halbvollendete Schöpfung. Gespräche über ein Thema der Natur. (260 S.) München, Piper & Co. Geb. DM 8.50.

Bovet, Th., Die Ehe, ihre Krise und Neuwerdung. (251 S.) Tübingen, Furche-Verlag. Geb. DM 8.80.

Bovis, A. de, La Sagesse de Sénèque. (231 S.) Paris, Aubier.

Braun, H., Buch der Tröstungen. (287 S.) Karlsruhe, Stahlberg-Verlag.

Breitenstein, D., O. F. M., Una Caro. Zur Theologie der Ehe. (55 S.) Mainz, Grünewald. Geh. DM 2.50.

Brunner, Prof. D., Erbarmen. Der Christ in der Unordnung dieser Welt. (39 S.) Stuttgart, Schwaben-Verlag. Geb. DM 1.80.

Buchheim, K., Das messianische Reich. Über den Ursprung der Kirche im Evangelium. (462 S.) München, Kösel. Geb. DM 11.—.

Dosedal, M., Claudel, Der seidene Schuh. Ein Deutungsversuch. (115 S.) Gelsenkirchen-Buer, Felix Post.

Düring, Th. v., Alberta. Roman. (476 S.) Braunschweig, A. Limbach.

Dyroff, A., Einleitung in die Philosophie. (452 S.) Bonn, Götz Schwippert. Geh. DM 12.—.

Dyroff, A., Ästhetik des tätigen Geistes. 2 Bände. (326 S.; 151 S.) Bonn, Götz Schwippert. Geh. DM 15.—.

Eißfeldt, Dr. O., Geschichtsschreibung im Alten Testament. (48 S.) Leipzig, L. Klotz. Kart. DM 2.50.

Equator. Zeitschrift f. Philatelie und Kulturpolitik. (48 S.) Hamburg, Philately Equator. Heft DM 1.—.

Evangelische Weihnacht. Eine Buchgabe zur christl. Erkenntnis und Gestaltung des Weihnachtsfestes. (216 S.) Tübingen, Furche-Verlag. Geb. DM 4.80.

Fechter, W., Siegfrieds Schuld u. das Weltbild des Nibelungenlieds. (73 S.) Hamburg, Toth. Geb. DM 2.80.

Fellerer, K. G., Die Musik im Wandel der Zeiten und Kulturen. (45 S.) Münster, Regensberg. Geh. DM 1.80.

Finck, W., Aus der Schublade. (92 S.) Berlin-Grunewald, F. A. Herbig. Geb. DM 3.80.

Furtwängler A., Fröhlich soll mein Herze springen. Alte Weihnachtslieder. (30 S.) Trier, Zimmer.

Gagarin, E., Die Rückkehr des Kornetts. Erzählung. (220 S.) München, Ehrenwirth. Geb. DM 6.50.

Gervais, O. R., Finanzamt Inselstadt. Roman einer Hinterziehung. Berlin F. A. Herbig. Geb. DM 12.—.

Girgensohn, D. Dr., Flüchtlinge und Kirche. (36 S.) Stut gart, Ev. Verlagswerk. Geh. DM 1.60.

Gollong, H., Das Senfkorn. Novelle. (174 S.) Lahr/Baden, M. Schauenburg. Geb. DM 4.80.

Greef, P., E. T. A. Hoffmann als Musiker und Musikschriftsteller. (261 S.) Köln, Staufen-Verlag. Geb. DM 8.50.

Greeven, E. A., Ein Amulett wandert. Sieben Erzählungen. (251 S.) Hamburg, Toth. Geb. DM 6.80.

Hagemann, W., Publizistik im Dritten Reich. (516 S.) Hamburg, Hansischer Gilden-Verlag. Geb. DM 16.—.

Hauptmann, G., Gesammelte Erzählungen. (471 S.) Frankfurt/M., Suhrkamp. Geb. DM 12.—.

Hausenstein, W., Die Masken des Münchner Komikers Karl Valentin. (53 S., 23 Bildtafeln). München, K. Alber.

Hauser, R., Wille und Drang. Grundlinien zum Verstehen menschlicher Charaktere. (199 S.) Paderborn, Ferdinand Schöningh. Kart. DM 5.80.

Hegemann H. W., Die Deutschen in der Kultur des Abendlandes. (136 S., 40 Bildtafeln). München, Piper & Co. Geb. DM 9.50.

Heiler, F., Alfred Loisy, der Vater des kath. Modernismus. (252 S.) München, Federmann. Geb. DM 12.—.

Hering, G., Die Letzten vom Lindenhof. Roman. (126 S.) Haag/Amper, H. Linck.

Horndasch, M., Der Chirurg Napoleons, Jean-Dominique Larrey. (209 S.) Bonn, K. Glöckner.

Hoeß, A., S. J., P. Philipp Jeningen S. J., ein Volksmissionär u. Mystiker des 17. Jahrhunderts. (304 S.) Ellwangen/Jagst, Schwaben-Verlag.

Hundhausen, K., Moses. Eine Tragödie in 5 Akten. (242 S.) Stuttgart, Schuler-Verlag.

Joly, M., Gespräche in der Unterwelt. (1864) (218 S.) Hamburg, R. Meiner. Kart. DM 6.30.

Jüssen, Dr. K., Tatsache u. Definierbarkeit der leibl. Himmelfahrt Mariens. (40 S.) Karlsruhe, Badenia.

Keilhacker, M., Pädagogische Psychologie. (167 S.) Regensburg, Habbel. Geb. DM 5.60.

Ketteler, W. E. v., Die großen soz. Fragen der Gegenwart. (134 S.) Mainz, Grünewald. Kart. DM 3,40.

Ketter, P., Christus und die Frauen. (392 S.) Stuttgart, Kepplerhaus. Geb. DM 9.—.

Kierkegaard, S., Die Tagebücher 1834 bis 1855 (übers. von Th. Haecker). (607 S.) München, Kösel. Geb. DM 22.—.

Klages, L., Die Grundlagen der Charakterkunde. (253 S.) Bonn, Bouvier. Kart. DM 12.—.

Kolping, A., Sacramentum Tertullianeum, 1. Teil. (110 S.) Münster, Regensberg. Kart. DM 6.—.

Krieger, A., Das schlagende Herz. Gedichte. (231 S.) Krefeld, Scherpe-Verlag.

Kunz, P. Dr. L., O. S. B., Aus der Formenwelt des Gregorian. Chorals, 3 Hefte. (48, 48, 54 S.) Münster/W., Aschendorff. Kart. DM 2.—, 2.—, 2.30.

Lallemant, L., Die geistliche Lehre (übers. R. Rast). (374 S.) Luzern, Räber & Co.

Lesskow, N., Charaktere und Sonderlinge (übers. J. v. Guenther). (483 S.) München, Biederstein-Verlag. Geb. DM 11.50.

Lichnowsky, M., Gespräche in Sybaris. Tragödie einer Stadt. (141 S.) Berlin, Nauck & Co. Geh. DM 4.80.

Liertz, Dr. Rh., Albert der Große. Gedanken über sein Leben und aus seinen Werken. (277 S.) Münster, Regensberg. Kart. DM 9.60.

Lionardo da Vinci, Der Paragone. Der Wettstreit der Künste. (32 S.) Düsseldorf, Schwann.

Loesche, M., Goethes geistige Welt. (380 S.) Stuttgart, Hirzel. Geb. DM 9.—.

Loewenich, W. v., Humanitas-Christianitas. 3 Vorträge. (129 S.) Gütersloh, Bertelsmann. Geb. DM 4.—.

Lutz, J. M., Vater unser. 12 Sonette. (14 S.) München, Ehrenwirth. Kart. DM 2.50.

Mager, A., O. S. B., Die Salzburger Hochschulwoche 1946. (272 S.) Salzburg, O. Müller. Kart. S 18.—.

Maiwald, Dr. S., Der Berliner Kongreß 1878 und das Völkerrecht. (120 S.) Stuttgart, Wissenschaftl. Verlagsgesellschaft. Geb. DM 9.—.

Matzat, H. L., Gesetz und Freiheit. Einführung in die Philosophie G. W. Leibniz. (113 S.) Köln, Staufen-Verlag. Geb. DM 4.—.

Mittasch, A., Unvergänglichkeit? Naturforschergedanken üb. Unsterblichkeit. (111 S.) Heidelberg, C. Winter. Geh. DM 2.75.

Moody, J., John Henry Newman. (322 S.) Berlin, Morus-Verlag. Geb. DM 12.50.

Mühr, A., Kontakte. Erzählung. (152 S.) München, Schnell & Steiner.

Müller, A., La Douce France. Frankreich im Spiegel seiner Literatur. (400 S., 64 Bildtafeln). München, Ehrenwirth. Geb. DM 20.—.

Mueller-Graaf, C. H., Irrweg und Umkehr. Betrachtungen über d. Schicksal Deutschland. (262 S.) Stuttgart, Reclam. Kart. DM 6.80, geb. DM 8.50 u. 10.—.

Newman, J. H., Historische Skizzen (übers. v. Th. Haecker). (351 S.) München, Kösel. Kart. DM 12.—.

Nötzel, K., Russische Meisterbriefe. (434 S.) München, K. Alber.

Palazzeschi, A., Die Schwestern Materassi. Roman. (453 S.) Hamburg, Toth. Geb. DM 12.80.

Perl, A., Der singende Pfeil. Ein Buch in Briefen. (112 S.) Bonn, G. Schwippert. Geb. DM 4.80.

Pfammatter, F. Betonkirchen. Voraussetzung, Entwicklung, Gestaltung. (143 S., 58 Photogr., 323 Zeichnungen.) Einsiedeln-Köln, Benziger. Geb. sfr. 44.—.

Pieper, J., Was heißt philosophieren? 4 Vorlesungen. (120 S.) München, Kösel. Kart. DM 4.—.

Rüb, O. H., Die kleine Bühne. (195 S.) Bonn, E. A. Eriksen. Geb. DM 6.20.

Schiedermair, L., Musikalische Begegnungen. Erlebnis und Erinnerung. (220 S.) Köln, Staufen-Verlag. Geb. DM 7.80.

Schmid-Stählin, Geschichte der griechischen Literatur, 1. Teil: Die klassische Periode. (377 S.) München, Biederstein-Verlag. Geh. DM 24.—.

Schoeck, H., Nietzsches Philosophie des „Menschlich-Allzumenschlichen". (128 S.) Tübingen, Mohr. Geh. DM 8.40.

Scholtis, A., Die Fahnenflucht. Novelle. (128 S.) Berlin, Chronos-Verlag.

Schreiber, G., Gemeinschaften des Mittelalters. (487 S.) Münster, Regensberg. Geb. DM 24.—.

Schröteler, J., S. J., Die Erziehung d. Jungen u. Mädchen z. sittlichen Reinheit. (80 S.) Mainz, Grünewald. Kart. DM 1.50.

Solzbacher, Dr. J., Kaspar Ulenberg. Eine Priestergestalt aus der Zeit der Gegenreformation in Köln. (82 S.) Münster/W., Aschendorff. Kart. DM 3.50.

Stadtmüller, Prof. Dr. G., Das Naturrecht im Lichte der geschichtl. Erfahrung. (74 S.) Recklinghausen, Bitter. Kart. DM 2.—.

Svensson, J., Nonnis Reise um die Welt. 1. Bd. (334 S.) Freiburg, Herder. Geb. DM 8.—.

Szylkarski, W., Jugendgeschichte A. Dyroffs. (239 S.) Bonn, G. Schwippert. Geh. DM 6.—.

Tau, M., Glaube an den Menschen. (237 S.) Berlin-Grunewald, Herbig. Geb. DM 10.

Uhlig, H., André Gide oder die Abenteuer des Geistes. (118 S.) Berlin, Chronos-Verlag.

Verdun, M., S. J., Le Problème Racial. Essai d'Analyse et d'Interprétation nouvelles des Variations de l'Espèce Humaine. (95 S.) Colombes, Editions du Miroir.

Schichtenproblem und Oberschicht

Von FELIX ZU LÖWENSTEIN S. J.

Die christliche Soziallehre hat ohne Zweifel das Verdienst, gegenüber dem vom Marxismus verkündeten Gesellschaftsideal der klassenlosen Gesellschaft (wofür man richtiger „Einklassen-Gesellschaft" sagen würde) das wahre Ideal der organisch gegliederten Gesellschaft aufgestellt zu haben. Sie hat sich nicht damit begnügt — wie es die Romantiker am Anfang des vorigen Jahrhunderts taten —, eine solche Gliederung in allgemeinen Worten zu verlangen, sondern auch den Weg gewiesen, wie das geschehen soll. Dabei hat sie ihr Augenmerk vorwiegend, wenn nicht ausschließlich, auf die vertikale Gliederung gerichtet, auf die Zusammenfassung der auseinanderklaffenden Klassen durch das beiden Seiten Gemeinsame: das gemeinsame Werk, die gemeinsame Leistung der Leistungsgemeinschaften oder Berufsstände. Nach allen Seiten ist dieser Gedanke einer berufsständischen Ordnung durchdacht und abgegrenzt worden, besonders auch gegen die Verzerrung einer echten berufsständischen Ordnung durch den totalitären Staat.[1]

Diese Blickrichtung auf die vertikale Gliederung der Gesellschaft hat ihren geschichtlichen Grund. Die Zerreißung der menschlichen Gesellschaft durch den liberal-kapitalistischen Arbeitsmarkt war das soziale Problem des 19. Jahrhunderts, wie es besonders von Karl Marx richtig gesehen wurde. Dieser Zerreißung gegenüber mußte naturgemäß das Einigende gesucht werden.

Nun ist es aber doch wohl eine Tatsache, daß alle Völker aller Zeiten nicht etwa nur vertikal, sondern auch horizontal gegliedert sind, ja daß es zunächst einmal diese horizontale Gliederung ist, die dem Betrachter in die Augen fällt. Jedes Volk hat auch seine horizontalen Schichten, seine Klassen, wenn man so will. Wenn Karl Marx sagt, die Geschichte sei nichts anderes als eine Geschichte von Klassenkämpfen, so ist diese Behauptung unhaltbar. Keineswegs haben die verschiedenen Klassen oder Schichten der Völker sich immer gegenseitig bekämpft. Vielmehr ist der Klassenkampf der Ausnahmefall, der Regelfall ist Klassenordnung. Vergessen wir nicht, daß auch Europa bis in die neueste Zeit seine deutlich geschiedenen Schichten hatte, und daß diese sich keineswegs bekämpft,

---

[1] Vgl. hierzu O. v. Nell-Breuning: „Um die Berufsständische Ordnung" und „Berufsständische Ordnung" in dieser Zeitschrift, April 1948 und Januar 1949; Paul Berkenkopf, Aufbau und Aufgaben einer berufsständischen Wirtschaftsordnung, Heft 10 der Sammlung „Bausteine der Gegenwart", Köln 1948, Bachem.

sondern gegenseitig ergänzt haben. Schon aus diesem Grunde scheint es wichtig, auch dem Problem der richtigen horizontalen Gliederung des Volkes die nötige Beachtung zu schenken.

Es kommt aber noch ein besonderer Grund hinzu, der gerade heute diese Frage besonders vordringlich erscheinen läßt. Zwar ist das gesellschaftliche Übel der Zerreißung auch heute noch nicht völlig überwunden und es ist darum auch heute noch von größter Wichtigkeit, dieses Übel durch die Zusammenfassung von „Leistungsgemeinschaften" zu bekämpfen. Aber läßt sich übersehen, daß seit 1848 gewaltige Wandlungen vor sich gegangen sind? Verschiedene Ursachen haben zusammengewirkt, daß es heute weder „Proletarier" noch „Kapitalisten" in dem Sinne gibt, in dem man damals diese Worte verstand. Wenn es auch immer noch einen Arbeitsmarkt gibt und wenn wir auch immer noch weit von der „Entproletarisierung" entfernt sind, die wir anstreben, und wenn auch zu jener Zerreißung in der Gegenwart neue Gegensätze hinzugetreten sind (Städter — Bauern, Altbürger — Neubürger und andere mehr), so wird man doch sagen können, das soziale Problem des 20. Jahrhunderts sind nicht mehr die Zerreißungen der menschlichen Gesellschaft, das soziale Problem des 20. Jahrhunderts ist ein anderes, eines, das unsere Väter vor hundert Jahren noch nicht kannten und sich noch gar nicht vorstellen konnten: es ist das Übel der allgemeinen Nivellierung, das Übel der Vermassung.

Es scheint hoch an der Zeit zu sein, daß wir uns von alten Fragestellungen lösen und mit allem Nachdruck diesem neuen Übel zuwenden. Die Tendenz zur Vermassung zeigt sich auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Lebens.[2] Nicht freilich in dem Sinn, als gäbe es irgendwo den „Massenmenschen" als solchen. Den kann es niemals geben. Denn solange der Mensch Mensch bleibt — und er kann gar nicht anders als Mensch bleiben —, wird er sich immer wesentlich vom bloßen Sandkorn im Sandhaufen unterscheiden. Das ändert aber nichts an der Tatsache, daß die Tendenz zur Vermassung ganz deutlich ist. Das aber bedeutet den Rückgang der starken, seelisch freien Persönlichkeiten, es bedeutet den Verlust wahrhaft führender Menschen (zum Unterschied von sogenannten „Führern", die gerade erst Masse voraussetzen, um auftreten zu können), wahrhaft Kultur schaffender und Kultur tragender Menschen, das drückt das ganze Niveau unseres gesellschaftlichen Seins herab, treibt uns mit Notwendigkeit in die Diktatur, der wir eben erst entronnen sind, bedroht von innen heraus den Bestand unserer Kultur und rückt damit den „Untergang des Abendlandes" in bedenkliche Nähe.

Dieser lebenbedrohenden Gefahr gegenüber genügt nicht allein die Forderung nach Erziehung selbständiger Persönlichkeiten. Gewiß, wir brauchen Menschen, die dazu erzogen sind, selbständig zu denken, selb-

[2] Vgl. hierzu meinen Aufsatz: „Was ist eigentlich die soziale Frage?" in dieser Zeitschrift, Oktober 1948.

ständig zu entscheiden und zu handeln. Das Problem der Vermassung aber ist damit noch nicht gelöst. Weil es kein individuelles Problem ist, sondern ein soziales, ein soziologisches, darum kann es auch nicht allein auf der rein individuellen Ebene gelöst werden, sondern nur auf der soziologischen. Erst wenn diesen so herangebildeten, innerlich starken Menschen die Möglichkeit gegeben wird, nun tatsächlich die Führung im Volk zu übernehmen, erst wenn diese Führung in allen öffentlichen Belangen ihnen einigermaßen gesichert ist, wird der Tendenz zur Vermassung wirksam gesteuert. Durch die Einebnung aller Schichten ist die Vermassung herbeigeführt worden, erst die neue Festigung sozialer Schichten wird sie überwinden. Mit anderen Worten, es stellt sich heute dringlich das Problem der Gliederung und Ordnung der Gesellschaft im horizontalen Sinne, das Problem der Schichten; und im besonderen das Problem einer gesunden Oberschicht, weil doch die Oberschicht eines Volkes die führende und darum letztlich das öffentliche Leben eines Volkes bestimmende und (zum Guten oder Bösen) formende Schicht ist.

Zunächst die Frage: Was ist mit diesen Schichten gemeint? Sind es Klassen? Sind es Stände? Oder was sonst? Über den Begriff „Klasse" ist viel geschrieben worden.[3] Marx hat in diesen Begriff das Kämpferische, die Gegensatzstellung getragen, darum wird es zur Vermeidung von Mißverständnissen besser sein, ihn in unserem Zusammenhang nicht mehr zu gebrauchen. Auch das Wort „Stand" hat in unserer Sprache das Mißgeschick, zur Bezeichnung ganz verschiedener Dinge angewandt zu werden. In „Bauernstand", „Bürgerstand", „Adelsstand" bezeichnet es offensichtlich horizontale Schichten; in „Berufsstand", „Nährstand", „Wehrstand" dagegen vertikale. Es soll daher im folgenden bei dem allgemeinen Wort „Schicht" bleiben und es muß nur erklärt werden, was eine gesellschaftliche Schicht in diesem Sinne ist.

Wenn die vertikalen Einheiten der Leistungsgemeinschaften wesentlich von einem ideellen Band, dem Gedanken der gemeinsamen Leistung zusammengehalten werden, so werden die horizontalen Schichten eines Volkes zunächst und unmittelbar von einer materiellen Grundlage getragen: dem gleichartigen Vermögensstand. Das ist eine Tatsache, keine Bewertung. Materiell braucht nicht materialistisch zu sein (so wenig wie ideell idealistisch zu sein braucht). Die Tatsache, daß das, was zunächst einmal eine Schicht grundlegt, der größere oder geringere Reichtum ist, ist kein Grund, Schichten überhaupt abzulehnen. Schließlich gibt es im Christentum, wie ein Ethos der Arbeit, so auch ein Ethos des Reichtums und der Armut. Menschen, die sich in einigermaßen ähnlichen Vermögens- und damit Lebensverhältnissen befinden, fühlen sich irgendwie zusammengehörig.

---

[3] Vgl. hierzu den Artikel „Klasse" von G. Gundlach im „Staatslexikon", 3. Band, Sp. 383 (Freiburg i. B., 1929).

Aber diese materielle Grundlage ist nicht das einzige, was eine Schicht begründet. Es kommt hinzu die Stellung und Aufgabe, die ihre Mitglieder im Volksganzen haben. Die einen haben Aufgaben der Führung, die anderen ausführende Aufgaben, sei es vorwiegend manueller oder vorwiegend geistiger Art. Gemeinsam aber ist allen Schichten die Aufgabe, Kultur, die Kultur ihres Volkes zu schaffen. Wo diese gemeinsame Aufgabe fehlt oder aus dem Bewußtsein schwindet, wo eine Schicht ihre Aufgaben nur mehr in sich selbst sucht, da hört sie auf, Schicht des Volksganzen zu sein, da wird sie Klasse. Bei christlichen Völkern — soweit sie christlich sind — wird dieses allen Schichten Gemeinsame noch verstärkt durch den gemeinsamen Glauben und die aus ihm entspringende gegenseitige Achtung. Wo diese Achtung fehlt, entsteht die „Kaste".[4]

Das dritte grundlegende Element der Schicht hängt mit den beiden ersten eng zusammen und liegt auf psychologischem Gebiet. Es ist das „Standesbewußtsein". Es kann ein gesundes Standesbewußtsein geben, das alle Förderung verdient; es kann auch Standesdünkel geben. Jedenfalls gibt es ein Standesbewußtsein, das Menschen eines Standes selbst dann noch zusammenhält, wenn vielleicht durch irgendeinen Umstand die materielle Grundlage bei dem einen oder anderen verlorengegangen ist. Diesem Standesbewußtsein entspricht von außen die Anerkennung durch die öffentliche Meinung, ob diese Meinung sich nun auf positive Weise durch Ehrung oder auf negative durch Verachtung, Beneidung, Bekämpfung kundgibt. Auch diese äußerliche Anerkennung schließt eine Schicht als Schicht zusammen. Ein letzter Ausfluß dieses Selbstbewußtseins und dieser äußerlichen Anerkennung kann schließlich noch das Sichtbarwerden eines „Standes", einer Schicht werden durch Lebensführung, Kleidung, vielleicht auch Tracht.

Soviel über die konstituierenden Elemente einer Schicht. Und wer gehört den einzelnen Schichten an? Auch diese Überlegung sei zunächst allgemein geführt. Von den besonderen Zuständen der Gegenwart wollen wir später sprechen.

Da ist zunächst die Oberschicht. Ihr gehören an: die Staatsmänner und die führenden Menschen der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Religionsgemeinschaften und der Kunst.

Dem Mittelstand gehören an: mittlere Beamte, mittlere Kaufleute, Handwerker jeder Art, mittlere Bauern, Lehrer, Ärzte, Priester, mit einem Wort alle, die eine „bürgerliche Lebensweise" führen. Diese Schicht ist also naturgemäß viel breiter als die Oberschicht.

---

[4] Es wäre ein großer Irrtum, das indische Kastenwesen als solches zu verurteilen. Es ist im Gegenteil eines der stärksten soziologischen Bollwerke, die dieses Land besitzt. Verurteilenswert ist nur der „Kastengeist", jener Geist einer für uns Europäer geradezu unvorstellbaren Härte, die eben dem Heidentum eigen ist. Wie wir ja überhaupt meist gar nicht wissen, wieviel christliches Erbe, christliche Vorstellungen, christliche Tradition selbst in Europäern steckt, die sich nicht mehr christlich nennen!

Dem dritten Stand, den man auch als den Grundstand bezeichnen könnte, gehören an: kleine Beamte, Angestellte, Lohnarbeiter.[5] Er ist etwas wesentlich anderes als das „Proletariat". Proletariat ist überhaupt keine soziologische Schicht, sondern ein soziales Übel. Da, wo die Lohnarbeiter, kleinen Angestellten, Beamten oder auch Akademiker in ihrer Existenz so gefährdet sind, daß sie ins Proletariat absinken, scheiden sie eben aus der gesunden Volksschicht des arbeitenden Standes aus; sie verlieren Stellung und Aufgabe im Volksganzen und sind dazu gedrängt, Interessenklasse zu werden. Das Proletariat kann kein gesundes, stolzes Standesbewußtsein haben, sondern nur ein verkrampft kämpferisches. Der Arbeiterstand dagegen kann und soll ein starkes Selbstbewußtsein haben.

Auch im sozial gesunden Volk und auch in normalen Zeiten wird es Arme geben. „Arme werdet ihr immer unter euch haben!" Diese aber stellen keineswegs eine Schicht dar. Vielmehr sind das einzelne, die mit oder ohne eigene Schuld auf den Grund der Gesellschaft herabgesunken sind. Auch sie tragen die Neigung in sich, Klasse zu bilden. Das Ansteigen ihrer Zahl ist ein Gradmesser für die Mißstände einer Zeit.

Alle echten Schichten nach der materiellen, ideellen, soziologischen und psychologischen Seite zu erhalten und zu stärken, muß Aufgabe einer gesunden Sozialpolitik sein. Ihre Einebnung und Einwalzung in das große Einerlei bedeutet Vermassung und Gefahr der Diktatur. Jede Schicht hat heute ihre eigenen Schwierigkeiten und Probleme, die es zu meistern gilt. Auf sie alle einzugehen würde hier zu weit führen. Dagegen verdienen die Probleme der gesunden Oberschicht besondere Aufmerksamkeit, einmal, weil diese Schicht von besonderer Bedeutung für das Ganze ist, zum anderen, weil gerade sie bis jetzt wohl zu wenig Beachtung gefunden hat. Vieles, was über die Grundzüge einer gesunden Oberschicht zu sagen ist, findet übrigens sinngemäß seine Anwendung auf die anderen Schichten.

Es gibt kein Volk, das nicht irgendeine Art von Oberschicht hätte. Als die französische Revolution die Köpfe der damaligen Oberschicht, des Adels, rollen ließ, bildete sich sofort eine neue Oberschicht. Zuerst waren es die Führer der blutigen Revolution; kurz darauf der neu geschaffene, der napoleonische Adel. Die Vereinigten Staaten von Amerika haben trotz aller Betonung demokratischer Lebensformen eine ganz ausgesprochene Oberschicht. Und selbst im Paradies der „klassenlosen Gesellschaft", in Sowjetrußland, hat schon seit Jahren sich eine neue Oberschicht gebildet. Es gibt einfach keine und kann keine klassenlose Gesellschaft geben. Oberschichten wird es immer geben; die Frage ist bloß, ob es die richtigen Leute sind und ob die Oberschicht in sich selbst soziologisch richtig geformt ist. Das aber ist eine Frage von entscheidender Bedeutung für ein

[5] Daß diese wirklich eine einheitliche Schicht darstellen, findet z. B. auch darin seinen Ausdruck, daß sowohl die westdeutschen „Arbeitervereine" als besonders das süddeutsche „Werkvolk" sich besonders an diese Kreise wenden.

Volk; denn diese Oberschicht ist es, von der die Lebensimpulse ausgehen, die den „Lebensraum" im öffentlichen Leben eines Volkes formt. Und wenn man sagen kann, daß ein gesundes Volk immer auch eine gesunde Oberschicht haben wird, so kann man auch sagen, daß eine kranke oder falsch gebaute Oberschicht ein Volk für den Untergang reif macht.

Wann ist die Oberschicht eines Volkes falsch gebaut? Ein erster, aus der Geschichte wohl bekannter Fehler ist die „Erstarrung".

Wenn eine Adelsschicht die Oberschicht eines Volkes darstellt, und wenn diese Schicht sich gegen die gesunden, von unten aufsteigenden Kräfte sperrt, wenn sie ihnen den Aufstieg weigert, dann entstehen schwere soziale Spannungen. Es ist schon behauptet worden, die Ursache aller Revolutionen liege in der Unzufriedenheit derer, die zur Oberschicht aufsteigen wollen und daran gehindert werden. Ein Volkskörper kennt eben auch ein Wachstum. Und mit der wachsenden Zahl seiner Mitglieder, der Einführung neuer wirtschaftlicher oder verwaltungsmäßiger Formen können Änderungen eintreten, die eine Erweiterung der Oberschicht unerläßlich machen. Als Kaiser Friedrich II. seinen „modernen Staat" in Sizilien einrichtete, schuf er einen neuen Adel, den Beamtenadel, weil der bisherige Adel schon zahlenmäßig gar nicht mehr in der Lage war, die Leitung dieses Apparates allein zu bewältigen.

In der Renaissance gelangt eine neue Schicht nach oben. In Italien war es besonders der Künstleradel, der reibungslos nach oben stieg. Der alte Adel Italiens widersetzte sich diesem Aufstieg nicht nur nicht, sondern wetteiferte darin, die Männer der Kunst, der Wissenschaft und Literatur mit Ehren zu überhäufen. Dem anders gearteten Charakter der englischen Renaissance entsprechend war es hier vor allem das kaufmännische Bürgertum, das in die Oberschicht des Volkes aufstieg. Auch hier sperrte der alte Adel sich nicht gegen diese Entwicklung, sondern schaltete sich in sie ein. Königin Elisabeth selbst machte sich zum Kaufmann und ließ sich an Gerissenheit und Rücksichtslosigkeit von niemand übertreffen.

Auch im Deutschen Reich zeigten sich ähnliche Tendenzen, nur daß die Verhältnisse hier verwickelter lagen und durch die Verquickung soziologischer und religiöser Bewegungen undurchsichtiger sind. Die rasche Verbreitung des neuen Glaubens in manchen Gegenden und Städten läßt sich gar nicht erklären ohne Berücksichtigung dieser sozialen Strömungen. Teils sind es die Landesfürsten, die in der neuen Religion eine willkommene Gelegenheit sehen, um ihre Stellung gegen den Kaiser, damit aber auch gegen ihre Untertanen zu stärken (im ganzen Spätmittelalter waren die Kaiser ja die Stützen des niederen Adels gegen die Landesherren gewesen), teils sehen die Schichten der kaufmännischen und handwerklichen Bürger in den Städten hier die Gelegenheit, sich gegen die Herrschaft der Patrizier durchzusetzen. Das erklärt den aufs erste verwirrenden Eindruck jener Zeit, als habe man es einerseits mit einer Revolution von oben, anderseits mit einer von unten zu tun. Offensichtlich war die im

15. Jahrhundert hochgekommene Schicht des Patriziertums im 16. bereits weitgehend erstarrt.

Erst recht gilt dies vom französischen Adel des 18. Jahrhunderts. Er weigerte sich entschieden, den Geistesadel in seine Reihen aufzunehmen. Hier haben wir eine erstarrte Oberschicht (die Hauptschuld daran trägt wohl Ludwig XIV. mit seiner Politik der „goldenen Ketten"); hier finden wir darum auch schärfste soziale Spannungen. Sie sind die eigentliche Ursache der französischen Revolution — nicht das Elend der Massen, das vorher, etwa zur Zeit einer Anna von Österreich und eines Vinzenz von Paul, nicht geringer war.

Ein weiterer Fehler der Oberschicht, der auch in der Geschichte eine bedeutende Rolle gespielt hat, ist ein falsches Verhältnis zur Staatsautorität. Das ist das Thema der ganzen mittelalterlichen Geschichte. Nachdem schon das karolingische und mehr noch das ottonische System die Hauptstützen des Reiches mit großen Machtvollkommenheiten ausgestattet hatte, waren die Fürsten zu immer größerer Machtfülle emporgestiegen. In England und Frankreich hatte sich eine ähnliche Entwicklung angebahnt, weil hier die Zentralgewalt überhaupt erst später auf den Plan getreten war als die Partikulargewalten. Aber während in Frankreich ein Ludwig XI., in England schon früher ein Heinrich II. die Übermacht des Adels gebrochen und ihn in den Dienst des Ganzen gezwungen hatten, stieg im Reich die Macht der Fürsten immer mehr an, angefangen von der Regentschaft der Agnes von Poitou über die Hohenstaufen (die wegen ihrer Italienträume keine Zeit für dieses innerdeutsche Problem hatten), über die Goldene Bulle Karls IV., bis zu dem verhängnisvollen Jahre 1555, in dem der letzte große Versuch Kaiser Karls V., die Kaisermacht gegen die Fürstenmacht durchzusetzen, an dem Verrat des Moritz von Sachsen scheiterte. An diesem Mißverhältnis zwischen Zentralgewalt und Partikulargewalten zerbrach nicht nur das erste Reich, wir leiden heute noch darunter. Denn hier liegt der Grund für den „deutschen Partikularismus", für das Fehlen einer starken, gewachsenen Nationaltradition, wie sie etwa England und Frankreich besitzen. Auch soziologische Fehlpolitik hat weitreichende Folgen!

Ein dritter Fehler in der Oberschicht eines Volkes ist das Gegenteil der Erstarrung: die Erweichung, die Verwischung und Vermischung ihrer Schichtstruktur. Sie ist dann gegeben, wenn aus irgendwelchen Gründen die Oberschicht überhaupt aufhört, „Schicht" zu sein, wenn nur noch zufällig nach oben steigende und wieder untergehende Individuen Führer des Volkes werden. Das ist ein Zustand, wie er in der Geschichte nur selten vorzukommen scheint. Vielleicht werden Kenner der Antike bestätigen, daß dies der soziologische Zustand der Spätantike war; vielleicht kann man sogar die Ansicht vertreten, die Antike sei gerade daran zugrunde gegangen, daß sie dieses soziologische Problem nicht rechtzeitig erkannt und gemeistert hat.

Wie steht es heute bei uns? Bis etwa in die Mitte des vorigen Jahrhunderts stellte der Adel die Oberschicht des deutschen Volkes. Das Jahr 1803 hatte allerdings die „Mediatisierung" gebracht und damit die Entwicklungslinie des Mittelalters zu ihrem Abschluß geführt: Die Partikulargewalten wurden zu souveränen Herrschern, die kleineren Fürsten, die bis dahin „immediat" der Kaiserkrone unterstanden hatten, wurden dem neuen Landesfürsten unterstellt, Kaiser Franz legte 1806 die altehrwürdige Kaiserkrone nieder. Seit der Jahrhundertmitte etwa steigen im Zuge der Technisierung und des damit verbundenen wirtschaftlichen Aufschwungs neue Kreise nach oben. Es sind die Leute aus der Großindustrie und aus dem Großhandel. Das bismarckische Reich stützte sich wesentlich auf diese zwei Glieder der damaligen Oberschicht, den Adel und das Großbürgertum. Zum Teil wurde der Versuch gemacht, die Oberschicht dadurch zu vereinheitlichen, zu weiten und zu festigen, daß auch ihre bürgerlichen Elemente in den Adelsstand erhoben wurden.

1918 bricht die Monarchie zusammen. Damit verliert der Adel seine Führungsstellen im deutschen Volksganzen. Weitgehend zieht er sich auf seine Güter zurück, wo er zum Teil noch eine manchmal recht bedeutende, aber örtlich begrenzte, vor allem kulturelle Führungsrolle ausübt. Das Großbürgertum ist zunächst am neuen Staat uninteressiert. Es konzentriert sich auf die Wirtschaft bis zu dem Zeitpunkt, wo die staatliche Unordnung die Wirtschaft selbst zu gefährden droht und einige Wirtschaftsführer sich dazu entschließen, demjenigen zur Macht zu verhelfen, der Deutschland in die größte nationale Katastrophe seiner tausendjährigen Geschichte führen sollte. Inzwischen aber waren andere, man kann nicht mehr sagen Schichten, auch nicht Kreise, sondern Einzelpersonen hochgestiegen, die Parteiführer. Im Ein-Parteien-Staat hatten sie dem Ein-Parteien-Führer weichen müssen. Und heute? Heute muß man wohl sagen, wir haben überhaupt keine Oberschicht des deutschen Volkes mehr. Wir haben Leute, die oben sind, die aber heute kommen und morgen gehen. Es ist ein Zustand der Erweichung. Einzelne von denen, die oben sind, sind vorzüglich, andere weniger; auf jeden Fall erlaubt dieser Zustand auch den sozial unerfreulichsten Elementen, wie Schwarzhändlern, Schiebern und Demagogen, wie Eintagsfliegen an die Oberfläche zu steigen und ihren Einfluß geltend zu machen. Auch eine und vielleicht die bedenklichste Erscheinung des Zeitalters der Vermassung!

Diese Überlegungen zeigen, wie eine gesunde Oberschicht beschaffen sein muß. Sie muß erstens eine feste Schicht sein (im Gegensatz zum Zustand der Erweichung); sie muß dabei zweitens elastisch sein (im Gegensatz zur Erstarrung); sie muß drittens bestimmte Aufgaben (und damit Rechte) im Volksganzen haben und zu dem Zweck in wohlabgewogenem Verhältnis zur Zentralmacht stehen (im Gegensatz zum Totalitarismus einerseits, zum Ohnmachtsstaat anderseits).

Sozial gesehen liegt der Wert einer gesunden Oberschicht nicht notwendigerweise darin, daß jedes einzelne ihrer Glieder ein sozial wertvolles und aktiv führendes Element ist — das läßt sich nie erreichen —, sondern darin, daß in ihr das „gesunde Nest", die „wertvolle Familie" sich bilden kann, aus der im Laufe der Zeit immer wieder wertvolle, führende Menschen hervorgehen werden.

Die wertvolle Familie, das heißt erstens die „soziale Familie", die Familie, in der von Kindheit auf das Gefühl und das Bewußtsein sozialer Verantwortung gepflegt wird. Ähnlich wie in einer Pastorenfamilie das Religiöse, in einer Beamtenfamilie das Gewissenhafte, in einer Künstlerfamilie das Künstlerische gepflegt und damit in etwa vererbt wird.

Die wertvolle Familie heißt zweitens die „kulturelle Familie". Das ist die Familie, in der das Kind von klein auf und wie von selbst in guter kultureller Tradition aufwächst. Pflege der Kunst, Pflege gehobener menschlicher Lebensformen usw. Schließlich kommt es uns ja heute keineswegs nur auf den wirtschaftlichen, sondern gerade auch auf den kulturellen Wiederaufbau unsers Volkes an.

Die wertvolle Familie heißt drittens die „christliche Familie". Nicht als wäre dies ein Vorrecht der Oberschicht, aber die christliche Familie soll auch in der Oberschicht zahlreich vertreten sein. Wenn es wahr ist, daß der Reiche schwerer in das Himmelreich eingeht als das Kamel durchs Nadelöhr, so ist auch wahr, daß der Zustand der Erweichung und Vermassung einer Pflege des Religiösen keineswegs förderlich ist. Und es ist auch wahr, daß z. B. der christliche deutsche Adel besonders viele solcher wahrhaft christlicher Familien hervorgebracht hat.

Welche Schritte sind zu gehen, um zu einer gesunden Oberschicht in unserem deutschen Volk von morgen zu gelangen?

Der erste Schritt wäre wohl der, den Gedanken als solchen zu bejahen. Freilich könnten sich hier ernste Bedenken regen: Soll es überhaupt eine Oberschicht geben? Ist das nicht etwas, was einer primitiven, heute überwundenen gesellschaftlichen Entwicklungsstufe angehört? Bewegen wir uns nicht immer mehr auf die allgemeine demokratische Gleichheit zu, und ist nicht diese Entwicklung weit eher zu bejahen? Bringt nicht die Allgemeinbildung, die allgemeine Verflochtenheit der Menschen und das „totale Wissen" (Walter Dirks) um diese Verflochtenheit es mit sich, daß alle Menschen heute die gleiche Verantwortung für das Ganze tragen, die gleichen Rechte und die gleichen Pflichten?

Aber die Frage stellen heißt sie eigentlich schon beantworten. Es gibt nicht g l e i c h e Pflichten. Jeder trägt Verantwortung für das Ganze, aber nicht jeder in gleichem Maße. Jeder hat seine unveräußerlichen Menschenrechte, zu denen u. a. das Recht auf Gleichheit vor dem Gesetz gehört, das heißt die Sicherheit, daß die Gerechtigkeit nicht mit verschiedenen Maßen zugemessen werde. Aber soziologisch sind die Menschen nicht gleich, werden es nicht sein und sollen es nicht sein. Das widerspricht der

organischen Gesellschaftsauffassung. Es gibt keine soziologische Gleichheit; diese führt nur zur Vermassung, die einigen wenigen Skrupellosen die erwünschte Gelegenheit bietet, die Macht an sich zu reißen und die Knute über die Masse zu schwingen. Will man die Diktatur nicht, so muß man die starke, federnde Schicht wollen, die sich zwischen die Staatsgewalt und das Volk einschiebt (wobei auch das Volk nicht Masse sein darf, sondern eben „Volk", d. h. gegliederte Einheit). Man muß den Mut haben, den Gedanken einer gesunden Oberschicht überhaupt wieder ins Auge zu fassen und zu bejahen, und wie auf anderen Gebieten, so auch auf dem der „allgemeinen Gleichheit der Menschen" dem Geist des Liberalismus entschlossen den Rücken zu kehren. „Reaktionär" wäre ein solcher Gedanke nur dann, wenn es sich darum handeln sollte, Gewesenes wieder zurückzuführen. Gewesenes soll gewesen bleiben. Wir wollen nicht restaurieren, sondern neue Zukunft bauen, aber eine geordnete und gegliederte!

Will man das, dann wird man auch alle Maßnahmen vermeiden müssen, die darauf hinauslaufen, „alle gleich arm zu machen". Das wäre der Weg der Einstampfung aller Schichten in eine Einheitsschicht. Lastenausgleich muß sein, aber er darf nicht dahin führen, daß keiner mehr lebensfähig ist, sonst wäre allen gleicherweise geschadet. Dagegen muß er so gestaltet werden, daß er den durch Krieg und die Kriegsfolgen Geschädigten die Möglichkeit sozialen Wiederaufstiegs bietet. Dieser Lastenausgleich der Zukunft wird weit wichtiger sein als der der Vergangenheit.

Der zweite Schritt besteht darin, Menschen zu erziehen, die sich für diese Oberschicht eignen: charakterlich saubere, selbständige Menschen. Der Gedanke der Ordensburgen des Nationalsozialismus wäre gar nicht so schlecht gewesen, wären diese Schulen nicht ganz auf der Weltanschauung des Nationalsozialismus aufgebaut gewesen. Dort sollte der autonome Mensch erzogen werden, und der Erfolg war, daß Menschen von unüberbietbarem Stolz und Dünkel herangezogen wurden, also gerade die sozial Unbrauchbarsten. Wir brauchen nicht den autonomen Menschen, sondern den Gott-gebundenen und darum sozial wertvollen. Die Frage der Schulreform sollten wir sehr eingehend gerade auch unter diesem Gesichtspunkt prüfen. Wollen wir die allgemeine Gleichmacherei und damit die Vermassung, oder wollen wir (was etwas ganz anderes ist) für alle wertvollen Menschen die Möglichkeit des Aufstiegs? Dann aber können wir keine Schulen brauchen, die auf das Mittelmaß oder gar auf den letzten in der Klasse eingestellt sind, dann können wir keine Einheitsschule brauchen, dann brauchen wir die differenzierte Qualitätsschule. Dann brauchen wir eine Schule, der es nicht allein auf die Verstandesleistungen ankommt, sondern vor allem auch auf die charakterlichen Werte, deren Bewertung auch im Schulzeugnis zum Ausdruck kommen soll. Dann brauchen wir eine Schule, die allen Kreisen ohne Ausnahme zugänglich gemacht wird, die aber auch den Mut hat, alle Kreise ohne Unterschied

gleichmäßig durchzusieben. Eine solche Schule könnte einen wesentlichen Teil der Auslese vorwegnehmen.

Soll freilich von einer Oberschicht die Rede sein, so ist noch ein Drittes notwendig: es darf nicht bei einer Summe wertvoller Individuen bleiben, die solcherart aus den Bildungsstätten hervorgehen. Diese müssen vielmehr eine wirkliche Schicht bilden, einen Stand, der als solcher feststeht, der als solcher auch nach außen hin erkenntlich ist.

Soll das heißen, daß man neue Titel einführt oder daß die „Herren der Oberschicht" in einer eigenen Standestracht einhergehen wie einst die Junker der „Ordensburgen" oder die ungarischen Magnaten? Gewiß nicht. Es soll zunächst einmal heißen, daß sie ein wahres Standesbewußtsein, Standesverantwortung und dazu auch eine eigentliche Standeszugehörigkeit besitzen; daß diese Zugehörigkeit nicht dem Zufall, dem Geldsack oder der skrupellosen Streberhaftigkeit überlassen werde, sondern daß eine eigentliche Zulassung zu diesem Stand erfolge und eine wahre Ausschlußmöglichkeit. Titel? Titel haben wir doch eigentlich sowieso genug. Die Frage kann wohl getrost der Zukunft überlassen bleiben. Und die Kleidung? Es wird gewiß niemand daran denken wollen, eine neue Kleidung einzuführen („einführen" ist fast immer schlecht). Aber wäre es zu beklagen, wenn wir aus dem heutigen Einerlei der Kleidung herauskämen? Auch sie ist eine Vermassungserscheinung. Wir leben nicht in Zeiten, in denen man sich mit Goldtressen behangene Prachtkleider leisten kann. Aber könnten die einfacheren Kreise unseres Volkes, zumal unseres Stadtvolkes es sich nicht „leisten", sich teilweise etwas einfacher und — wertbeständiger zu kleiden? (Bauern und Bäuerinnen des Sudetenlandes tragen heute noch die Kleidung, die sie in ihrer Heimat anhatten. Was wäre wohl geschehen, wenn sie in der Konfektionskleidung eines Bürofräuleins hätten flüchten müssen?) In weiterer Ferne könnte man sich irgendeine Institution denken, die alle Fragen der Oberschicht regelt, nicht von Staats wegen, sondern ständisch organisiert, aber unter der Kontrolle der Allgemeinheit stehend.

Das freilich setzt voraus, daß wir eine geordnete Allgemeinheit, d. h. einen gesunden Staat haben, ein Kapitel, das weit über den Rahmen dieser Überlegungen hinausreicht. Auch hätte es wohl keinen Zweck, über das rechte Verhältnis der Oberschicht zur Staatsgewalt zu reden, solange wir noch nicht absehen können, wie dieser Staat und diese Staatsgewalt aussehen werden. Trotzdem gilt es schon jetzt die Grundlagen zu legen, auf denen sich dereinst ein gesunder Staat erheben kann.

Manch einer wird vielleicht sagen, daß diese Überlegungen sehr überflüssig, ja vielleicht ganz unzeitgemäß seien. Gibt es nicht heute andere, wichtigere Fragen zu lösen als die der deutschen Oberschicht? Gilt es nicht zuerst das Neubürgerproblem zu lösen, den Arbeiter zu entproletarisieren, den deutschen Staat überhaupt erst zu schaffen und dann die Gemeinschaft der europäischen Völker? Gewiß. Aber wem einmal klar

geworden ist, daß das soziale Problem des 20. Jahrhunderts das Problem der Vermassung ist, daß von hier aus unserer abendländischen Kultur die größte Gefahr droht; wem klar geworden ist, daß dieses Problem niemals auf der individuellen, sondern nur auf der soziologischen Ebene gelöst werden kann; wer sich endlich darüber Rechenschaft gegeben hat, wie eng die Frage einer gesunden, starken, entproletarisierten Arbeiterschaft und eines gesunden Mittelstandes mit der Frage einer richtig angelegten Oberschicht zusammenhängt, dem wird es vielleicht doch nicht überflüssig erscheinen, diese Fragen unserer Oberschicht mit allem Ernst zu prüfen.

Das Sterben

Von GEORG SIEGMUND

Hinter jeder Erkrankung, die ein in die Harmonie des Gesamtlebens getriebener spaltender Keil ist, steht als drohendes Gespenst die mögliche Zerstörung dieser lebendigen Harmonie: das Sterben. Seitdem Menschen die Erde bevölkern, ist jeder einzelne dem unentrinnbaren Schicksal des Todes verfallen. Für keine Tatsache gibt es einen umfänglicheren Beweis als für die, daß alle Menschen früherer Generationen vor uns gestorben sind. Aus dieser Tatsache hat man oft versucht, ein Gesetz herzuleiten, und gemeint, daß Altern und Sterben etwas dem Leben Wesenseigentümliches sei. Wie die Entstehung, so soll auch das Vergehen notwendig zum Leben gehören. „Alles endet, was entsteht", sagt Michelangelo in einem Gedicht und bringt damit zum Ausdruck, was der Durchschnittsmensch über Werden und Vergehen der Lebewesen denkt. Zum Wesen des Lebens scheint ihm der Tod ebenso zu gehören wie das fortwährende Neuentstehen.

Genaueres Zusehen zeigt jedoch, daß die Menschen zu keiner Zeit geneigt waren, den Tod einfach als Gesetz gelten zu lassen; mochte auch die Tatsache des allgemeinen Sterbens nicht zu leugnen sein, so gab sich doch keine Zeit mit dieser Tatsache zufrieden. Niemals hat der Mensch den Tod einfach als natürlich und unvermeidlich hingenommen. Schon der Vormensch wollte nicht an den Tod seiner Lieben glauben. Er bestattete seine Toten so, als wenn sie lebten, „als wenn sie nur krank und müde wären, als wenn sie schliefen; sie sind kalt im Tode, also bettet man sie auf dem halberloschenen Herd oder man zündet Feuer neben ihnen an, damit sie warm werden. Sie haben Hunger, so gibt man ihnen Nahrungsmittel, damit sie zu essen haben" (H. Kühn). Die Ärzte und Alchemisten des Mittelalters suchten das Elixier des Lebens, das den Menschen verjüngen sollte. Man glaubte, im Tausch für seine Seele vom Satan Verjüngung erhalten zu können; das ist der Inhalt der weltumspannenden Sage vom Dr. Faust. Die Legende vom spanischen Eroberer Ponce de Leon

weiß zu berichten, daß er seine müden Gefährten auf der Suche nach dem Jungbrunnen durch die fürchterlichen Sümpfe von Florida führte. Der alte Traum von der Möglichkeit einer Verjüngung des Menschen lebte auf, als im vorigen Jahrhundert der französische Physiologe Brown-Sequard sich nach einer schweren Krankheit einer Gesellschaft von Gelehrten mit der Behauptung vorstellte, er hätte sich selbst mit einem Drüsenextrakt, den er Stieren entnommen, verjüngt. Der Traum lebte in den letzten Jahrzehnten auf, als die Öffentlichkeit Kunde erhielt von den Erfolgen des russischen Chirurgen Voronoff, der auch bei Menschen durch Übertragung von Tierdrüsen Verjüngung erreichte, sowie auch bei der Mitteilung der Explantationsversuche des Nobel-Preisträgers Carrel, dem es gelang, kleine Gewebstücke unbegrenzt am Leben zu erhalten. Schon sprach man vom „Unfug des Sterbens" und erwartete täglich die Ankündigung des neuen „Athanasie"-Mittels.

Was weiß die Biologie über Notwendigkeit oder Nichtnotwendigkeit des Sterbens? Seitdem der Freiburger Zoologe August Weismann im Jahre 1882 in seiner geistreichen Art die zunächst verblüffend erscheinende Meinung begründete, einzellige Organismen (Protisten) seien unsterblich, ist in dieser Frage durch eine Reihe von Versuchen eine gewisse Klärung erzielt worden. Einzeller pflanzen sich bekanntlich vielfach nur durch einfache Zweiteilung fort. Nach Weismann kann es dabei keinen natürlichen Tod (= Alterstod) geben, weil dabei keine Leiche übrigbleibt, vielmehr die beiden neuentstehenden Tochtertiere sich in die gesamte Leibessubstanz des Eltern-Tieres teilen. Da dieser Vorgang sich unbegrenzt fortsetzen könne, dürfe man von einer „potentiellen Unsterblichkeit" der Einzeller sprechen. Damit war ein biologisches Problem aufgerollt, das bis heute die experimentierenden wie theoretischen Biologen eingehend beschäftigt hat: die Frage nach der Entstehung des Todes und der Verjüngung des Lebens. Weismann hatte aus seiner Anschauung den Schluß gezogen, daß Altern und Sterben nicht wesensnotwendig zum Leben gehören und daß der Tod erst bei vielzelligen Organismen als Folge der Scheidung von Körperzellen und Keimzellen auftrete.

Wenn Weismann von „Unsterblichkeit" der Protisten sprach, wurden mit diesem Sprachgebrauch die Begriffe von Altern und Sterben in ihrem ursprünglichen Sinne verschoben, was der sauberen Problemstellung sehr schadete. Denn die Begriffe Altern, Tod und Sterblichkeit sind zunächst für Lebewesen mit ausgeprägter Individualität gebildet worden; sie dürfen nicht ohne weiteres auf ganze Folgen von Individuen übertragen werden. Denn zunächst steht in Frage, ob das Einzel-Lebewesen kraft eines Lebensgesetzes altern und sterben muß. Aus der genaueren Kenntnis des Lebens von Einzellern wissen wir heute, daß auch bei ihnen im Zusammenhang mit Fortpflanzungsvorgängen Leichenteile, ja direkte Leichen, vorkommen. So zerfallen Radiolarien in Tausende von einkernigen Fort-

pflanzungszellen, wobei ein kernloser Restkörper übrigbleibt, der durchaus als Leiche zu bezeichnen ist.

Die entscheidende Frage aber ist nicht, ob wir bei Einzellern von Tod zu sprechen haben oder nicht, sondern ob aus dem Lebensvorgang selbst ein inneres Altern hervorgeht, so daß etwa jede Fortpflanzung als eine Verjüngung aufzufassen wäre, als ein Vorgang, der die Alterswirkung der vorangehenden Generation wieder aufhebt. Läßt sich diese Frage vielleicht dadurch entscheiden, daß man auf einem anderen Wege — durch irgendeinen experimentellen Eingriff — eine ähnliche Verjüngung erzielt und die Fortpflanzung dadurch überflüssig wird? Man mußte, um diese Frage zur Entscheidung zu bringen, eine Regulation ausfindig machen, durch welche die angenommene verjüngende Wirkung der Fortpflanzung ersetzt wird, so daß die Zellen dauernd am Leben erhalten werden können. Eine solche Möglichkeit fand Max Hartmann in der Vornahme fortgesetzter Amputation, worauf das Lebewesen mit immer erneuter Regeneration antwortete.

Man hatte angenommen, wofür frühere Versuchsergebnisse sprachen, daß die Anhäufung von Abfallstoffen (Schlacken) in den Tieren die Alterserscheinungen verursachen. Bei gesteigertem Wachstum müßten sich daher mehr Schlacken bilden, die den Körper belasten; beim Wachstum wird das Verhältnis der Oberfläche zur Masse des Lebewesens verringert, damit werden auch die Ausscheidungsmöglichkeiten der Schlacken nach außen geringer. Wenn diese Auffassung richtig ist, mußte sich durch künstliche Verkleinerung des Lebewesens vor Eintritt der natürlichen Teilung eine verjüngende Wirkung erzielen und die Fortpflanzung selbst ausschalten lassen. Die Versuche wurden von Hartmann an verschiedenen Tieren vorgenommen und die Versuchsergebnisse von anderen nachgeprüft. Sie haben den Nachweis erbracht, daß vor allem Einzeller ohne Teilung am Leben erhalten werden können; zwar können solche Versuche nur durch eine gewisse Zeit hindurch fortgesetzt werden, aber mit einem gewissen Recht kann man schließen, daß das Leben auf diese Weise potentiell ad infinitum erhalten werden kann. Hiermit ist nicht bloß — wie Weismann behauptet hatte — eine potentielle Unsterblichkeit der Einzeller-Generationen erwiesen, vielmehr die potentielle Unsterblichkeit der Einzeller-Individuen. Zugleich wird dadurch die Annahme bestätigt, daß es im Einzellebewesen im Verlauf des Lebensvorganges zu Alterserscheinungen kommt, die gewöhnlich durch die Fortpflanzung (= Zellteilung) aufgehoben werden. Durch die Fortpflanzung geschieht also auf natürlichem Wege das gleiche wie durch die Amputation: die aus andauerndem Wachstum erfolgende Übergröße der Zelle wird rückgängig gemacht und dadurch das Leben erhalten. Die Fortpflanzung ist zugleich als nicht notwendig erwiesen; andere Eingriffe können den gleichen Erfolg haben. Auch ein Knapp-Halten in der Ernährung kann einen ähnlichen Erfolg wie die Amputationen haben.

Diese hier kurz angedeuteten Versuchsergebnisse tun also dar, daß Sterben und Tod kein primäres Lebensgesetz sind, sondern ein sekundäres. Leben ist nicht wesensnotwendig mit Sterben verbunden. Leben vermag grundsätzlich ohne Ende weiterzugehen, auch wenn es tatsächlich in der Natur anders ist.

Haben — so müssen wir uns weiter fragen — Verjüngungsversuche beim Menschen Aussicht auf Erfolg — wenn auch vielleicht nicht auf einen baldigen, so doch wenigstens auf einen späteren? Ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß einmal irgendein Mittel gefunden wird, das die potentielle Unsterblichkeit des Menschen aktiviert — wenn auch zunächst nur streckenweise? Darauf ist die Antwort zu geben, daß beim Menschen die Differenzierung der Zellen, die Arbeitsteilung in verschiedene Gewebe so weit fortgeschritten ist, daß die am höchsten ausdifferenzierten Zellen, die Ganglienzellen, die Fähigkeit zu weiteren Teilungen verloren haben. Sind diese verbraucht, so muß das Individuum sterben. Nur eine sehr begrenzte und vorübergehende Verjüngung ist beim Menschen möglich. Die meisten Alterserscheinungen freilich rühren nicht vom Verbrauch der Ganglienzellen her — diese haben meist eine drei- bis vierfache Reserve —, vielmehr ist der vorzeitige Verbrauch der innersekretorischen Drüsen an vielen Alterserscheinungen schuld. Gelingt es, die Drüsen durch irgendwelche Eingriffe zu erneuter Tätigkeit anzuregen, so hat das eine Wiederauffrischung des alternden Organismus zur Folge. Aber diese Auffrischung ist keine Verjüngung im eigentlichen Sinne. Bestenfalls ist eine Lebensverlängerung erzielt, bis die Reserven in den Ganglien aufgebraucht sind. Der normale Tod wäre also ein Hirntod, der selbst — wie Harms sagt — „ein langsames Hinüberdämmern vom Leben zum Tode darstellt".[1]

Wenn auch der Tod kein primäres Gesetz des Lebens ist, stellt er mithin doch in den jetzigen Verhältnissen ein sekundäres Gesetz dar, ein Verhängnis, dem kein Mensch entrinnen kann. Jeder muß durch diesen „Durchgang" hindurch, „um dessen Mund die ganze Hölle flammt" (Dante). Dafür, daß der Tod ein sekundäres Gesetz des Lebens ist, spricht noch eine weitere Tatsache: Was wir gewöhnlich als natürlichen Alterstod ansprechen, kennt die wissenschaftliche Pathologie nicht. Wie die landläufige Auffassung das Altern als eine lebensnotwendige Erscheinung auffaßt, so muß sie im Sterben das natürliche Ende des Alters erblicken. Aber — so überraschend es klingt —, die genaue Beobachtung kennt den eigentlich „normalen" Tod, den Tod aus physiologischer Selbsterschöpfung des Lebens, den Alterstod, nicht. So häufig auch die Angabe der „Altersschwäche" als Todesursache erscheint, sie beruht nur auf einer oberflächlichen Laiendiagnose. „Altersschwäche als sog. Todesursache

[1] J. W. Harms, Verjüngung und Verlängerung des Lebens, in: Leben/Altern/Tod, von Korschelt, Hirsch, Harms, Hartmann, Driesch 1926, 50. — Die übrigen bisherigen Angaben sind der gleichen Schrift entnommen und Max Hartmann, Allgemeine Biologie, 3. Aufl. 1947.

wäre, selbst wenn man ihr Vorkommen aus theoretischen Erwägungen gelten ließe, eine extrem seltene Ausnahme. Dafür sprechen sowohl die klinischen Beobachtungen an den großen Altersabteilungen, als auch die Erfahrungen der Pathologen. In den meisten pathologischen Instituten dürfte diese Diagnose zum mindesten in den letzten Jahrzehnten nie gestellt worden sein. Es ist bisher noch kein Fall — einwandfreie Sektionstechnik vorausgesetzt — bekannt geworden, der mit Sicherheit das Vorliegen einer zum Tode führenden krankhaften Veränderung oder eine Funktionsstörung hätte ausschließen lassen".[2] Das heißt also: auch der Greis stirbt nicht an seinem Alter, nicht an einer notwendigen Erschöpfung seines Lebens, sondern er stirbt an einer Krankheit, der freilich sein durch das Alter geschwächter Organismus leichter erliegt. Aber beim normalen Funktionieren der Organe tritt auch beim Greise der Tod nicht ein. Selbst Menschen mit schweren körperlichen Krankheiten (Rückenmarksleiden, Gelenkerkrankung, Schlaganfallfolgen) können, wenn sie durch einförmige Anstaltspflege geschützt sind, trotz dieser Leiden sehr alt werden. So bleibt also der „normale Hirntod" als Folge der natürlichen Erschöpfung der Ganglienreserven etwas überaus Seltenes, kaum einmal zu Beobachtendes. Bis heute jedenfalls fehlt der Tatsachennachweis, daß die normalen Involutionserscheinungen beim Menschen Ursache seines Sterbens sind und mithin den eigentlichen „physiologischen Alterstod" bedingen.

Da der „normale" Tod nicht zu beobachten ist, so ist auch das Sterben nichts überall Gleiches. Es gilt: jeder Mensch stirbt seinen eigenen Tod, wie er auch sein eigenes Leben gelebt hat. Aus der jeweils einmaligen Geschichte des Menschenlebens, wie aus den jeweils einmaligen Zufällen eines solchen Lebens erstehen die besonderen Ursachen für den Tod dieses Lebens.

Leider hat der meist naturalistisch eingestellte Arzt der Gegenwart das menschliche Interesse am Sterben seiner Patienten, das frühere Ärzte hatten, verloren. Für ihn ist der Tod der „exitus", der sich nicht vermeiden läßt. Menschlich hilflos geht er den letzten Augenblicken seiner Patienten aus dem Wege, überläßt die letzten notwendigen Handreichungen meist den Pflegern. Auch die medizinische Wissenschaft ist dem Sterben in der Zeit der naturwissenschaftlich-analytischen Haltung aus dem Wege gegangen. So muß Hirsch in seinem Beitrag „Das Altern und Sterben des Menschen" für das vielbändige Werk der normalen und pathologischen Physiologie eingestehen: „Das Maß der wissenschaftlichen und ärztlichen Einsicht in diesen Vorgang (nämlich des Sterbens) ist kaum größer als das der allgemeinen menschlichen Beobachtung, die seit Jahrtausenden um das Rätselhafte und Geheimnisvolle dieses Erlebnisses bemüht ist. Es hat den Anschein, als wenn mit dem stärkeren Eindringen experimen-

[2] S. Hirsch, Das Altern und Sterben des Menschen, in: Handbuch der normalen und pathologischen Physiologie, XVII. Bd. 1926, 873.

teller Untersuchungsmethoden in die klinische Diagnostik das Interesse an diesem Vorgang, dessen Bedingungen und Mechanismus sich nur der einzelnen Beobachtung erschließen können, in den letzten Jahrzehnten sehr gemindert ist. Es fehlt in unserer schnellebenden Zeit hiefür vielleicht weniger das Verständnis als die Ruhe und Schärfe des Blickes, wie er den alten Ärzten und Naturforschern eigen war" (871).

Solange der Mensch atmet, weicht er dem Gedanken an das eigene Sterben-Müssen aus. Dum spirat, sperat. Gierig und kritiklos greift er, wenn es sich um das eigene Leben handelt, nach jedem Strohhalm einer Hoffnung.

In der Existenzphilosophie der Gegenwart kehrt die Behauptung immer wieder, nur der Mensch sterbe im eigentlichen Sinne, das Tier ende. Für die menschliche Daseinslage allein soll die Todesangst etwas Bezeichnendes sein. Doch ist das nicht ganz richtig. Die Todesangst ist zunächst eine physiologische Erscheinung, die schon bei niederen Tieren vorkommt. Aber wie das Leben des Tieres in einem verhältnismäßig kurzen Zeit-Augenblick aufgeht, so ist auch die Todesangst des Tieres beschränkt auf den Augenblick, da eine gewaltsame Einwirkung sein Leben bedroht. Der Mensch aber wird Voll-Mensch erst dadurch, daß er aus dem kindlichen Spiel des unmittelbaren Dabeiseins bei Dingen und Menschen herausgerissen wird und bewußt auf das geistig vorausgenommene Ende seines Lebens zu lebt. In der ersten „Todesangst" erfährt das Kind, daß auch ihm selbst ein Ende seines Lebens gesetzt ist. Sie enthüllt dem Menschen die Tatsache, daß das bei anderen wahrgenommene Sterben auch für ihn selbst gilt, daß dieses Sterben seine ureigene Angelegenheit ist, die ihm kein anderer abnehmen kann. In geistiger Vorwegnahme wird dabei das ganze eigene Leben als eine Einheit gefaßt, und zwar als das „meinige" Leben, das unauswechselbar „mir" und sonst niemandem angehört. Der Tod wird „mein" Leben endigen. So ist es der Todesgedanke, der den Menschen vereinzelt, ihn ganz auf sich selbst stellt und zur Begegnung mit der letzten Sinnfrage drängt. Da das eigene Leben ständig durch die mögliche Seinsvernichtung bedroht ist, gehört die Angst zur Grundbefindlichkeit des Menschen. Der Gedanke an den Tod, an die nicht aus der Welt zu schaffende, auf den einzelnen unaufhörlich zukommende Tatsache des eigenen Endes verbindet sich im Menschen mit der aus eigener Wesenstiefe stammenden Verpflichtung zur Selbstgestaltung, dazu, daß das Ende nicht nur Ende bleibe, sondern auch Voll-Endung des eigenen Wesens werde. Den Gläubigen verbindet sich mit den Todesgedanken der des Überganges aus der Welt des Vertrauten in jene ganz andere, in der das eigene Leben einer strengen, endgültigen Prüfung über das Maß der eigenen Vollendung unterzogen wird.

Es ist ein vergeblicher Versuch, mit der Stoa und der Lebensphilosophie (Nietzsche) dem Menschen die Todesangst ausreden zu wollen mit dem Hinweis darauf, daß der Tod eigentlich gar nicht sei; denn bis

zum Tode lebe der Mensch, nachher aber sei er nicht mehr. Nur die Vorstellung vom Tode mache ihn furchtbar (Epiktet). Doch ist in der menschlichen Todesangst die Erwartung des Grauens der letzten Lebensstunde nicht das Entscheidende und Vorwiegende, sondern die Besorgnis, ob der Tod den Menschen reif und sein Leben vollendet vorfinden wird. So sagt Schopenhauer: „Die Gewissenssorgen, die bei Annäherung des Todes unausbleiblich sind, gehen aus der tiefen Überzeugung von unserer Unvertilgbarkeit durch den Tod hervor, die jeder im Grunde seines Herzens trägt."

Mit dunkler Scheu hat der Gedanke an das größte Ereignis seines Lebens immer den Menschen erfüllt. Durch Beobachtung und Nachsinnen hat er versucht, das Dunkel zu erhellen. Aber kein Lebender kennt das Sterben aus eigener Erfahrung, und der Toten Mund bleibt ewig stumm. Zu der landläufigen Vorstellung vom Sterben gehören der Todes-„Kampf" sowie die besondere Bewußtseinshelle, in der das Leben endigen soll. Die Gedankenwelt des Sterbenden soll eine andere als die des Gesunden sein.

Man spricht vom Todes-„Kampf", der Agonie, dem „letzten Streite" und versteht darunter einmal das letzte Aufbäumen des vitalen Lebenswillens gegen das Auslöschen des Lebens, dann das letzte persönliche Ringen um die sittliche Entfaltung, ein Ringen, von dem man annimmt, daß es sich nicht nur dunkler Mächte der eigenen Seele, sondern auch dämonischer Einflüsse erwehren muß. Doch ist diese landläufige Auffassung so nicht einfach richtig. Im sogenannten Todeskampf ist der Mensch meist schon im Zustand der Bewußtlosigkeit und Empfindungslosigkeit. So beängstigend diese Erscheinungen für die Miterlebenden sind, sie werden sicherlich vom Sterbenden nicht mehr als Todesnot erfahren. Professor Ewald schreibt: „Ich habe in meinem Berufe Hunderte von Menschen sterben sehen und an vielen Sterbebetten gesessen — ausnahmslos wiederholt sich dieselbe Erfahrung: bewußt- und schmerzlos gleiten sie ... hinüber. Gebärden, die auf Qual und Schmerzen hindeuten: der so gefürchtete Todeskampf, das fürchterlich klingende Rasseln über den Lungen, das oft tagelang andauert, erscheinen uns schrecklich — dem Kranken oder Sterbenden sind sie es nicht, weil er sich zuallermeist bereits in jenem apathischen Zustand befindet, in dem alle Eindrücke in verringerter Energie oder gar nicht mehr empfunden werden." Auch der „Todesschweiß" ist nicht als Folge des Todeskampfes oder der Todesangst zu deuten. Vielmehr öffnen sich bei Lähmung der Haut ihre Schweißdrüsenschläuche, so daß der flüssige Inhalt in Tropfen herausquillt. Der Tod selbst dürfte — darin haben wohl die Stoiker recht — schmerzlos sein; denn das Nervensystem vermag schon nicht mehr zu arbeiten.

Zur landläufigen Auffassung vom Sterben gehört die Annahme einer außergewöhnlichen Bewußtseinslage in der Sterbestunde. Schon Cicero meinte: „Appropinquante morte anima humana multo est divinior", „In

Todesnähe ist die Menschenseele viel mehr von göttlichen Eingebungen erfüllt als sonst." Diese Annahme findet sich vielfach abgewandelt in den Ausführungen über den Tod wieder. Vor allem die Psychologie der romantischen Zeit, die sich ja gern mit den Nachtseiten des menschlichen Lebens befaßte, brachte diesen Gedanken in immer neuer Form. Seine letzte berühmt gewordene Formulierung hat er bei Walter Flex in seinem „Wanderer zwischen beiden Welten" gefunden. „Wenn der Erdentag zur Rüste geht und sich die Fenster der Seele, die farbenfrohen Menschenaugen verdunkeln wie Kirchenfenster am Abend, so strahlt in dem verdämmernden Gottestempel des sterbenden Leibes die Seele ... in dunkler Glut auf und füllt sich mit dem tiefen Glanze der Ewigkeit. Dann haben Menschenstimmen zu schweigen." Man behauptet, daß die menschliche Seele in dem Augenblick, da sie sich vom Leibe zu lösen anschickt, zu sich selbst kommt, damit aufzuleben beginnt und die ersten Strahlen eines neuen Lichtes bereits in die letzten Augenblicke des irdischen Lebens hineinfallen. Bis in die tiefsten Schächte seiner Erinnerung soll der menschliche Geist in diesem Augenblick hinabsteigen und längst Entschwundenes aus dem Gedächtnis hervorholen. In diesem Zustand einer Überhelle des Bewußtseins unter dem Eindruck der bevorstehenden eigenen Auflösung soll es dann dem Menschen leicht fallen, jenen sittlichen Umschwung zu vollziehen, der der göttlichen Prüfung standzuhalten vermag. Ausgesprochen oder unausgesprochen ist es diese landläufige Auffassung vom Erlebnis des Sterbens, die sehr viele veranlaßt, ihre „Bekehrung" auf das Sterbebett zu verschieben. Sie mag mit für die Unsitte des christlichen Altertums verantwortlich sein, die Taufe auf die Sterbestunde zu verschieben; man denke nur an das bekannte Beispiel Kaiser Konstantins des Großen. Von dieser landläufigen Auffassung der Überhelle des Bewußtseins beim Sterbenden ist die „Psychologie der letzten Stunde" von Friedrich zur Bonsen getragen, die er unter dem Titel „Zwischen Leben und Tod" 1927 veröffentlicht hat. Hier ist die Rede von der „Steigerung der Geisteskräfte bei Sterbenden" (2. Kap.), von „visionären Vorgängen" (5. Kap.), der „letzten Melodie" (6. Kap.). Doch liegt diesen Annahmen das Vorurteil des Pathos zugrunde, daß die Sterbestunde etwas Außergewöhnliches sein müsse. Die als Beleg angeführten Berichte stammen meist von unkritisch beobachtenden Hinterbliebenen, die die Sterbestunde eines teuren Heimgegangenen in der Erinnerung verklären. Es braucht nicht geleugnet zu werden, daß in der Sterbestunde außergewöhnliche Bewußtseinshelle und Vorgänge sich ereignen können; doch ist dies sehr selten. Das gewöhnliche Bild des Sterbens ist viel nüchterner und prosaischer. Kaum einmal unter hundert Fällen wird man die viel gerühmte Bewußtseinshelle des Sterbenden gewahren können.

Die Menschen der Gegenwart haben die „ars moriendi" früherer Zeiten verloren. Viel öfter als die gerühmte Überhelle des Bewußtseins Sterbender gewahrt man Ahnungslosigkeit und Nicht-Glauben-Wollen an

das nahe Ende. In weitaus den meisten Fällen ist das bewußte Beisichsein der Sterbenden so weit gemindert, daß ihnen die Kenntnis ihrer eigenen Lage völlig abgeht. Vor allem die Vergiftungserscheinungen der Infektionskrankheiten machen ein Zusichkommen der Sterbenden nicht möglich, so daß sie ahnungslos am Rande des Grabes schweben und erst nach Überstehen der Krise von der Schwere ihrer Erkrankung berichten hören. Gelegentlich ist es in letzter Zeit gelungen, Menschen, bei denen der Herzschlag schon ausgesetzt hatte, durch einen operativen Eingriff noch einmal dem Leben zurückzugewinnen. Aber auch diese ins Leben Zurückgekehrten wissen nichts von einem besonderen Sterbeerlebnis zu berichten. Statt die unkritisch-pathetischen Angaben von den außergewöhnlichen Sterbe-Erlebnissen immer zu wiederholen und nachzuschreiben, wäre es dringend nötig, nüchtern-kritische Beobachtungen am Sterbebett zu sammeln, um zu einer wirklichen „Psychologie der Sterbestunde" zu gelangen.

An Stelle der Todesangst finden wir in vielen Fällen beim Sterbenden einen durchaus gegenteiligen Affekt, eine ruhige, zufriedene Stimmung, ja eine ausgesprochene Lustempfindung. Die Natur hat den Kampf aufgegeben. Schmerz und Unruhe des Kampfes weichen. Der Sterbende fühlt sich erleichtert, ja ein Glücksgefühl kann ihn durchströmen, das ihm die Wiederkehr der Gesundheit vorzutäuschen vermag. In diesem Zustand kann er nicht an sein baldiges Ende glauben. Das Mienenspiel wird lebhafter, das Denken scheint erleichtert. Peinlich berührt diese Ahnungslosigkeit den Wissenden, der meist nicht den Mut findet, dem Sterbenden den Ernst der Lage mitzuteilen.

Häufig kommt es weder zu ausgesprochenen Angstaffekten noch zu Lustaffekten. Die Bildung der Affekte selbst ist schon im sterbenden Organismus behindert. Stumpfe Teilnahmslosigkeit, Versinken in Apathie kennzeichnet bei den meisten Sterbenden die letzten Augenblicke. Vor allem ist dies der Fall beim Sterben im hohen Greisenalter. Der greise Mensch ist an sich schon schwerer ansprechbar durch Affekte, sein Lebenswille ist geschwächt. So stirbt der Greis zumeist friedlich ohne Todeskampf, sein Leben „erlischt".

Weder Arzt noch Seelsorger beobachtet häufig ein Sterben in heller Bewußtheit mit Todeskampf und sittlicher Bewährung. Das Sterben als letzter und höchster Akt menschlich-sittlichen Tuns, in dem das Geschöpf das eigene Sein in die Hand des Schöpfers zurücklegt und ihm so den letzten Gehorsam seines Lebens erweist, ist in seiner idealen Größe nur selten verwirklicht.

Der Durchschnittsmensch von heute weicht dem Gedanken an den eigenen Tod bis in sein eigenes Sterben hinein aus. Dem paßt sich die Umwelt feige und ratlos an. Ein falscher Trost ist am Krankenbett gang und gäbe, der die auftauchende persönliche Begegnung mit dem Todesgedanken durch das banale Gerede des Alltäglichen beiseite zu schieben sucht. „Man muß nicht immer an das Schlimmste denken!" Nirgendwo deut-

licher als in der Haltung dem Tode gegenüber zeigt sich in der Gegenwart eine völlige Wandlung des Lebensgefühles und Lebensstiles. Noch leben Menschen einer gläubigen Zeit, denen die ars moriendi die Höhe der Lebenskunst war, die in ruhiger Wappnung und besinnlicher Gelassenheit sich nicht den Ernst ihrer Krankheit verheimlichen, die mit sicherem Gespür das Erlahmen ihrer Kräfte und sogar den Zeitpunkt ihres Sterbens vorausahnen, die angesichts des nahenden Todes das Werk ihres Lebens abrunden, die letzten Weisungen denen geben, denen sie ihr Werk zur Weiterführung anvertrauen, die als Vorbereitung auf die letzte große Rechenschaftsablage mit erdgelöstem Blick prüfend ihr Leben durchgehen, um schließlich dem Tod als Freund die Hand zu reichen. Aber diese wenigen scheinen mehr die letzten Vertreter einer aussterbenden Generation zu sein. Allzuviele Menschen leben kein eigen-persönliches Leben mehr mit eigenem Werk, sie werden gelebt und belebt von dem großen Strom, der durch sie hindurchgeht und sie verbraucht, sie verwachsen nicht mit einem persönlichen Werk, sondern schaffen nur an einer unpersönlichen Produktion mit; vor allem geht es ihnen darum, neben der Last der Arbeit noch ein Quentchen Lust und Vergnügen herauszuschlagen. Dann sind da die vielen anderen, die im lauten, rücksichtslosen Wettbewerb darauf ausgehen, sich einen Platz zu erobern und ihn zu halten, oder jene, die, von einer faszinierenden Idee gepackt, leidenschaftlich verlodern, ohne an ihr zu reifen, oder schließlich jene, denen das Leben nur ein mehr oder minder gestörtes Maß des Genießenkönnens bedeutet. Sie alle erfahren jenseits der Lebensmitte ein Stillstehen und Abebben der gesunden Vitalität. Der Platz im Leben ist erobert, Neues ist nicht mehr zu erwarten, überschüssige seelische Energie wird frei, nachdem das Leben fest eingefahren, fast automatisch abrollt. Angstvoll suchen sie einem unheimlichen Gespenst zu entgehen, das sich schließlich doch nicht verheimlichen läßt: dem Altern. Gequält von etwas, was er sich selbst nicht zu klarer Deutlichkeit zu bringen vermag, steht ein solcher Mensch ratlos vor seinem Tode. Wie ein Schock durchfährt es ihn, wenn er die erste ernsthafte Gefährdung seines Lebens gewahrt. Verzweifelt bäumt er sich auf. „Es kann nicht sein, es darf nicht sein!" Weil das herrschende, die öffentliche Meinung durchdringende Lebensgefühl der Gegenwart keinen tragfähigen Halt für die Bewältigung der Todesangst bietet, verfällt der Mensch hilflos primitiv den kindlichen Praktiken des Ausweichens, Nichtsehenwollens und der Neurose. Gerade die Neurose des alternden Menschen, der eigentlich an keiner organischen, klinisch faßbaren Krankheit leidet, sondern nur an den bedrängenden Lebensfragen, deren Kern im Grunde ein religiöser ist, wurde in letzter Zeit wiederholt beschrieben (C. G. Jung, I. H. Schultz).

Selbst Menschen, die im Leben ihren Mann gestanden haben und geistig über den Durchschnitt hinausragen, versagen oft kläglich angesichts des eigenen Sterbenmüssens, vertrösten sich mit unbestimmten Lebens-

möglichkeiten, betrügen sich und andere, um schließlich in narkotischer Betäubung zu enden. Oder aber sie hoffen „starr und blind bis in den letzten Atemzug. Ihr Sterben ist kein Akt, keine sittliche Tat; noch nicht einmal ein passives Erleiden. Sie selber wie die Angehörigen verlangen nach der einschläfernden Spritze des Arztes, die Nicht-Wissen und Vergessen bringt".[3] Daher rührt ein in vielen Kreisen geradezu als notwendig und unvermeidlich geübter Betrug und Selbstbetrug. Ein Kranker, der an multipler Sklerose litt, hielt sich aufrecht, beherrschte die Symptome seines Leidens und bewahrte jahrelang eine wenn auch geminderte Leistungsfähigkeit, ward aber sofort gelähmt und brach zusammen, als er zufällig die richtige Diagnose seines Leidens erfuhr. Ähnlich war es bei Theodor Storm, dessen Schaffenskraft völlig versagte, als er die Diagnose seines Leidens hörte, aber wieder auflebte, als man dem Todkranken erklärte, zu ernsten Sorgen bestünde kein Anlaß.

Das Schmerzlichste für einen feinfühlenden Arzt ist „das Verheimlichen der Krankheitslage, das Belügen des Kranken, wenn wirklich seine Krankheit unheilbar sein sollte. Sind denn die Menschen wirklich so, daß sie dem kommenden Tode nicht mehr entgegensehen können? Das Sterben der Betrogenen ist etwas unsagbar Trauriges. Im Grunde glaubt keiner der Lüge. Und dann der künstlich erzeugte Traumzustand, der stetig wachsende Bedarf an narkotischen Mitteln, weil die Schmerzempfindlichkeit im vergifteten Nervensystem anschwillt, weil das Auge des Leidenden den Arzt immer fragender und banger anblickt. Ich sah solche Fälle. Einmal vertraten drei Professoren die Lüge, ihnen zufolge auch ich. Ich vergesse es nie. Ich sah auch andere ‚Fälle'. Wie schön war da der Heimgang. Richtige Ordnung und Pflege linderten die Schmerzen. Kaum bedurfte es der Narkotika. Vertrauensvoll und ruhig blieb das Auge bis zum letzten Tage. Ist die Lüge wirklich unvermeidlich? Aber vielleicht ist mein Glaube an die Seelenstärke des Menschen zu groß. Wer belehrt mich eines Besseren?"[4]

Wenn es um das eigene Leben geht, betrügen sich sogar erfahrene Ärzte in geradezu naiver Weise selbst. August Bier führt einige Beispiele dafür aus seinem eigenen Bekanntenkreise an, deren Blindheit erschüttert. Er beließ die todkranken Kollegen nicht nur bei dem verharmlosenden Selbstbetrug, sondern „log" ihnen gar die Harmlosigkeit ihrer Erkrankung vor. „Ich bin" — sagt er — „auf den Einwurf gefaßt: Wie kann ein Arzt, in dessen Moral doch die strengste Wahrhaftigkeit zum eisernen Bestand gehören sollte, seine Kranken so frech belügen, wie du das sogar bei den eben geschilderten Fachgenossen gemacht hast! Nun, ich habe mich nie einen Augenblick gescheut, dies zu tun, selbst wenn die Schwerkranken die reine Wahrheit von mir zu wissen verlangten. In Wirklichkeit wollen

[3] W. Schöllgen, Christliche Tapferkeit in Krankheit und Tod, Würzburg 1940.
[4] M. Bircher-Benner (aus dem Nachlaß), Der Kranke und seine Umgebung, Wendepunkt 1942, XXIX. Jhrg., S. 139.

und sollen sie sie auch nicht wissen; denn es ist nicht nur die größte Grausamkeit, dem Menschen alle Hoffnung zu nehmen, sondern auch eine Torheit, da die Hoffnung Wohlbefinden erzeugt und für die Gesundung sehr wichtig ist. Wir begehen hier also eine pia fraus, und der Zweck heiligt die Mittel."[5]

Nein, auch hier heiligt der Zweck die Mittel nicht! Schon ist es dahin gekommen, daß diese „Notlüge" das Vertrauen in das Reden und Tun des Arztes erschüttert hat. Muß jeder Schwerkranke damit rechnen, daß alle, Arzt, Pfleger und Besucher, ihm die Wahrheit vorenthalten, ja ihn geradezu belügen, so stößt dieses Mißtrauen in die Reden der anderen den Kranken aus der menschlichen Gemeinschaft in die äußerste Vereinsamung. Freilich darf kein Wahrheitsfanatismus einen seelisch Unfertigen seiner letzten Stütze berauben. Nicht ohne langsame Hinführung vermag der hoffnungslos Kranke die ganze Wahrheit zu tragen.

Im Sterben erlebt der Mensch die ganze Ohnmacht seiner Geschöpflichkeit; die aktive Verfügungs- und Selbstbestimmungsgewalt wird ihm genommen. Er muß das Verfügtsein über sich passiv erdulden. Er kann sich dagegen aufbäumen oder innerlich sein Ja dazu sagen. Dadurch wird das bloße An-sich-geschehen-lassen zur eigenen Tat umgeprägt. In vollbewußtem Ja unter Ablehnung eines Narkotikums hat Christus seinen Tod auf sich genommen. Das Ja zum passiven Erdulden und Geschehenlassen war das Opfer seiner Gehorsamstat, wodurch er die empörerische Selbstherrlichkeit des Menschen sühnte. Sein Tod — so völlig passiv erduldet er erscheint — war doch die Tat höchster Freiheit, die Vollendung seines Lebens, so daß er sprechen konnte: Consummatum est! Es ist vollendet! Sein Tod war somit nicht nur Ende, sondern Voll-Endung. Wenn sich der Christ bei seinem Sterben in einem Gehorsams-Ja mit Christus eint, so ist auch für ihn der Tod nicht bloß Ende, sondern Vollendung, zugleich sühnendes Opfer für alle empörerische Selbstherrlichkeit während seiner Lebenszeit.[6] In dem Wartenmüssen auf den Tod, in dem Erdulden der Leiden vollendet sich die Gehorsamstat. Unserer Zeit fehlt freilich dafür vielfach das Verständnis. Selbstherrlich, eigenmächtig noch will man dem Leben ein Ende setzen — „Freitod" —, wenn es keinen vital-biologischen Sinn mehr hat. Man ist blind für jenen anderen Sinn: die Anerkennung der absoluten Verfügungsgewalt Gottes, durch gehorsame Hinnahme der letzten Leiden Gott die Ehre zu geben.

Darin besteht die eigentliche Not des Sterbenden, daß die Brücken menschlicher Gemeinschaft mehr und mehr abgebrochen werden, die Stimmen menschlicher Freunde aus immer größerer Ferne zu kommen scheinen, dafür jenes Ganz-Andere immer näher rückt, das als Kern der Dinge hinter den Erscheinungen west. Mit geheimem Grauen bebt jede

[5] August Bier, Die Seele, 1940, S. 102.
[6] Vgl. Eugen Walter, „Die Herrlichkeit des christlichen Sterbens".

Kreatur vor der übermächtigen und vernichtenden Majestät des Ganz-Anderen zurück. Wenn dem Sterbenden die Hand so müde wird, daß er sie kaum noch zu heben vermag, wenn jeder Gedanke so bleischwer wird, daß er sich nicht mehr ergreifen und festhalten läßt, bedrückt ihn vor allem die Stummheit jenes Ganz-Anderen, dessen zupackende Hand er immer näher verspürt. In dieser Not der äußersten Vereinsamung bedeutet es einen unsäglichen Trost, wenn Gott von sich her die Schwelle des Geschöpflichen überschreitet, in den sakramentalen Gestalten selbst dem Menschen entgegenkommt, wenn Christus in dem Wort des Priesters heilend und lösend der Seele den Frieden spendet, wenn er als der uns Menschen Bruder gewordene Gottessohn in der Kommunion jene persönliche Einigung schenkt, aus der im Jenseits die vollendete Beseligung quellen soll, wenn die letzte Salbung den Streiter Christi auf den letzten Schritt wie auf eine noch erhoffte Genesung vorbereitet. Dann wird das Sterben zum letzten Sieg wie zum Eingang in jene Hochzeit, die Christus jedem vollendeten Gliede seines mystischen Leibes gewährt.

Wenn vor den Toren des Todes den Menschen nur noch eine hauchdünne Wand vom Ewigen trennt, wenn die jenseitige Welt als fordernder Gott vor ihn hintritt, dann nähern sich auch die Aufgaben des Arztes und Priesters. Über den priesterlichen Beistand am Sterbebett schreibt der Psychotherapeut Fritz Künkel: „Wir müssen mit dem Geistlichen zusammen auch das Seelenleben während eines langsamen und qualvollen Sterbens betreuen. Wir dürfen uns nicht darauf beschränken, daß der andere die Sakramente bringt und wir die Morphiumspritze. Wir müssen der ganzen Aufgabe ins Auge schauen, müssen die Leistung auf uns nehmen und dürfen dem Sterben nichts von seiner Furchtbarkeit abhandeln wollen. Das aber können wir nur, wenn wir — etwa in der Arbeit an der Zwangsneurose — schon hinabgetaucht sind bis auf jenen Seelengrund, jenes reine Subjektsein, das Thomas von Aquin und Meister Eckehart... in gleicher Weise beschreiben. Es gibt nur noch das Gegenüberstehen von Gott und Mensch. Alle Dinge verlieren ihren Wert und alle Lichter ihren Schein. Dort steht der Schöpfer und hier liegt das Geschöpf. Das Geschöpf sagt nein, es bäumt sich auf in maßloser Qual. Aber der Schöpfer sagt ja und wartet geduldig. Der Kranke klagt an; er fleht um Gnade; aber er meint noch immer, was menschlich ist. Der Arzt, der dabei sitzt und nicht helfen kann, meint ebenfalls noch immer, was menschlich ist. Aber wenn es ihm vergönnt wird, in diesem Augenblick — und wäre es auch nur für die Zeit eines Atemzuges — die Wirklichkeit von der anderen Seite her anzuschauen, so verschwinden alle menschlichen Werte und alle irdischen Schmerzen. Das Krankenzimmer wird Gethsemane, das Nein wird zum Ja, und das endlose Sterben wird zum stillen, sorgsam Schritt für Schritt gegangenen Nachhauseweg.“[7]

[7] Fritz Künkel, Grundzüge der praktischen Seelenheilkunde, 1935, S. 161 f.

Die religiöse Lage der Heimatvertriebenen

Von PAULUS SLADEK O. S. Aug.

Das Jahr 1945 bedeutet für 12—14 Millionen Deutscher im Osten das Ende ihrer bisherigen Welt. Eine jahrhundertalte Ordnung, die auf Recht, Freiheit und wirtschaftliche Sicherheit aufgebaut war, stürzte mit dem Einzug polnischer und tschechischer Partisanen, deren Willkür jeder Deutsche wehrlos preisgegeben war, über Nacht zusammen. Angst und Schrecken, Armut und Hunger wurden die Wegbegleiter von Millionen.

Mitten in den Trümmern stand die Kirche als unerschüttertes Bollwerk. Bei ihr suchten Gläubige und Halbgläubige Hilfe und Rettung. Mancher hat damals für immer zu Gott zurückgefunden, mancher ist im Glauben irre geworden und hat in der Verzweiflung Hand an sich gelegt. Glücklich die Gemeinden, deren Pfarrer sich in jener Zeit als gute Hirten erwiesen haben, die den Gläubigen unter vielfacher Gefahr in allen Nöten beistanden. Etwa fünfzehn ostdeutsche Priester-Martyrer haben in der Verteidigung der Frauenehre ihr Leben hingegeben, um von jenen zu schweigen, die um ihrer Hirtenliebe willen Gefängnis erdulden mußten oder ihr Leben hingeopfert haben. Eine beinahe ekstatische Religiosität erwachte. Aller irdischen Sicherungen beraubt, jeden Augenblick Gewalttat oder Verschleppung ins Ungewisse erwartend, lernten die geängstigten Menschen zu vertrauen im Glauben an das erschreckende und doch so tröstliche Geheimnis des Kreuzes Christi. In der größten Not bewährte sich diese Frömmigkeit oft in einem Leben geistlicher Armut und in Werken heroischer Nächstenliebe. Das ist der religiöse Ertrag jener Zeit, ein Wein der Gnade, der in der Kelter eines furchtbaren Schicksals aus den von Angst und Not zusammengepreßten Herzen ausgekeltert wurde und durch manche hochherzige Seele in eine neue Zukunft der Kirche getragen wird. Die Gestalt des verewigten Bischofs Kaller gibt davon in erschütternder Weise Zeugnis.

Zuerst wild über die Grenze gejagt, dann in geregelten Transporten, so kamen die Vertriebenen mit den wenigen Habseligkeiten, die man ihnen gelassen hatte, in das übriggebliebene Deutschland. Fast 12 Millionen sind es bis jetzt geworden, alle voller Hoffnung, daß sie hier wieder Frieden und Heimat fänden. In den ersten Monaten waren die Herzen vieler angerührt von dem Elend, das über die Grenzen flutete. Damals gab es noch keine organisierte Flüchtlingsbetreuung. Damals war aber die christliche Liebe wach in Höfen und Gemeinden, in Klöstern und Pfarrhäusern längs der Grenze und sonst überall. In der russischen Zone freilich, wo auch die Einheimischen völlig ausgeplündert worden waren, sind die Vertriebenen damals zu Hunderten in den Wäldern des Erzgebirges oder bei Görlitz zugrunde gegangen.

Das Jahr 1945 ging zu Ende. Staat und freie Wohlfahrtsverbände hatten sich der Vertriebenen angenommen. Die Leistung des Caritasver-

bandes bis heute ist zu einem Ruhmesblatt in der Geschichte der Kirche geworden. Jetzt kamen die Vertriebenen langsam zur Besinnung. Waren sie anfangs dankbar für jede Unterkunft, wenn sie nur dem hinter ihnen liegenden Schrecken entronnen waren — jetzt begannen sie zu vergleichen, was sie verloren hatten und was andere noch besaßen. Die Einheimischen aber bemühten sich, ihr bisheriges Leben wieder zu festigen und grenzten sich damit vom Schicksal der Vertriebenen ab. So lag bald vielfach ein breiter Graben zwischen den Menschen, die ohne besonderes Verdienst in ihrer früheren Welt weiterleben konnten, und jenen, die ohne besondere Schuld alles verloren hatten, was einst ihre Welt ausgemacht hatte. Die Unzufriedenheit und Verbitterung griff nach den Seelen der Heimatlosen.

Verlorene Heimat — man bedenke, was das bedeutet! Das verlorene Vaterhaus, das verlorene Hab und Gut, das durch Generationen erarbeitet und erspart worden war, die verlorene Arbeitsstätte, die Friedhöfe mit den Gräbern von Vater und Mutter! Dann die völlige Atomisierung der Volksgruppe durch die Methode der Aussiedlung, die Zerstörung der tragenden Ordnungen: der Sippe, Gemeinde und Arbeitsstätte und vor allem die Zerreißung der Familien! Es fehlen den Vertriebenen die Menschen links und rechts, die mit ihnen gleich fühlen und so einander Stütze und Halt sein können. Durch den Verlust der Heimat haben die meisten auch seelisch den Boden unter den Füßen verloren. Sie sind innerlich wund, äußerst empfindlich und verletzlich, ohne den Schutz, den gesichertes und gewohntes Leben geben. Mit der Heimat ist die religiös-sittliche Tradition, die das Gute hütende Atmosphäre, zerstört worden. In einer neuen Umgebung können diese Menschen nur dann langsam Wurzel fassen, wenn sich ihnen eine verstehende Hand entgegenstreckt. Welch große Aufgaben des Seelsorgers, diesen abgehetzten Menschen zu helfen, daß sie sich auch in der neuen Pfarrgemeinde zurechtfinden können!

In Restdeutschland war man auf die Aufnahme der Vertriebenen innerlich nicht vorbereitet. Schon die eigenen Sorgen und Nöte waren groß genug. Es fehlt aber auch immer wieder am Verständnis gegenüber den Menschen, die nun plötzlich als Bettler bis ins letzte Dorf kamen. Viele Westdeutsche können nicht begreifen, daß unschuldige Menschen aus ihrer Heimat verjagt werden konnten. Es fehlt die Kenntnis des deutschen Ostens, seiner Eigenart und seiner kulturellen Leistung. Schlesier und Ostpreußen werden nur allzu leicht unter dem Gesichtspunkt eines antipreußischen Affekts beurteilt. Noch geringer ist die Kenntnis der Volksdeutschen, die man eher Volksösterreicher nennen sollte, weil sie alle aus dem Bereich der früheren Habsburgermonarchie stammen. Die Geringschätzung des wilhelminischen Deutschland gegenüber dem alten Österreich wirkt sich heute in der Beurteilung der Sudeten- und Südostdeutschen aus, ohne daß man die große deutsche und katholische Kultur-

leistung des alten Österreich in Mitteleuropa sieht, die doch vor allem ein Werk dieser Volksdeutschen ist.

Häufig wirft man besonders den Sudetendeutschen ihren Nationalismus vor. Man übersieht dabei den hundertjährigen aggressiven Nationalismus der Tschechen, der schon das alte Österreich zerstört hat und durch Täuschung der Weltöffentlichkeit die Sudetendeutschen, die bei Österreich bleiben wollten, im Jahre 1918 in die von Anfang an als tschechischen Nationalstaat geplante Tschechoslowakei gezwungen hat. Leider waren auch die führenden katholischen Politiker unter den Tschechen gegen jeden nationalen Ausgleich mit den Sudetendeutschen und stützten die mit allen Mitteln der Staatsgewalt angestrebte Einengung des Lebensraumes der Sudetendeutschen. Im Oktober 1938 begrüßten die Sudetendeutschen Hitler als Befreier — sie hätten ebenso Brüning, Ebert oder Seipel begrüßt, wenn diese ihnen die Freiheit gebracht hätten. Aber ihre Liebe zu Volk und Heimat wurde von Hitler schnöde mißbraucht. Die blinde Vertrauensseligkeit der Auslanddeutschen gegenüber dem deutschen Mutterland hat sie zu Opfern des Nationalsozialismus werden lassen, wie sich 1945 gezeigt hat.

Manche Seelsorger klagen auch über die religiöse Lauheit der Sudetendeutschen. Es ist zu einfach, nur dem sudetendeutschen Klerus die Schuld dafür zuzuschieben; die Ursachen liegen lange zurück und sind zahlreich. Es wäre da die gewaltsam durchgeführte Gegenreformation in Böhmen zu nennen, dann der ständige Priestermangel, der seit 1800 zahlreiche tschechische Pfarrer in sudetendeutsche Gemeinden geführt hat, zum Teil gute Priester, zum Teil aber auch seelsorglich untaugliche, Vorkämpfer des tschechischen Nationalismus. Dazu kommt die breite Wirkung der Aufklärung, die das Volk zwar für die ethische Seite des Christentums erzog, für das Sakramentale aber kein Verständnis hatte. Was im böhmischen Kessel später an religiöser Erneuerung begann, ist immer wieder vom josephinischen Grundwasser überspült worden. Ein solches geschichtliches Erbe kann nicht durch Kritik, sondern nur durch starke religiöse Kräfte neu geformt werden.

Wenn man prüfend auf das Verhalten der Einheimischen gegenüber den Vertriebenen schaut, muß man zuerst überhaupt sehen, daß die Unterbringung von beinahe zwölf Millionen völlig verarmter Menschen in dem verelendeten Nachkriegsdeutschland eine ungeheure Leistung bedeutet. Wenn man bedenkt, auf welche Schwierigkeiten die Unterbringung von einigen hunderttausend Displaced Persons in der ganzen Welt stößt, kann man ermessen, welches Maß an sozialem Sinn und an Opferkraft das deutsche Volk, und zwar Einheimische und Heimatvertriebene, nun schon seit vier Jahren aufbringt.

Gegenüber unberechtigten Verallgemeinerungen von andersartigen Erfahrungen muß hier die Hilfsbereitschaft vieler Familien und Gemeinden genannt und gerühmt werden, welche die aus ihrer Heimat vertriebenen

Menschen in echt christlicher Weise aufgenommen haben. Das gilt insbesondere von vielen kleinen Bauern, deren eigenes Leben sich in Arbeit und täglicher Sorge erschöpft und die sich gerade deshalb ein mitfühlendes Herz bewahrt haben.

Entscheidend für die Einstellung der Einheimischen gegenüber den Vertriebenen ist das Verhalten des Ortspfarrers. Es gibt viele Gemeinden, in denen sich der Pfarrer von Anfang an der Vertriebenen tatkräftig angenommen und durch seine Predigt und mehr noch durch sein Beispiel die Hilfsbereitschaft seiner Gemeinde geweckt hat. In den Gemeinden, die von solchen Pfarrern geleitet werden, herrscht auch im allgemeinen ein gutes Verhältnis zwischen Einheimischen und Vertriebenen, und viele von diesen, sogar solche, die früher in der Erfüllung ihrer religiösen Pflichten lau waren, haben sich auch in das religiöse Leben der neuen Gemeinde eingefügt. Flüchtlinge, die aus religiös völlig ausgelaugten Landschaften kommen, sind in solchen Gemeinden der Kirche nähergekommen, wenn es freilich auch viel Geduld brauchen wird, ehe sie ganz für das kirchliche Leben gewonnen werden können. Allerdings hat — besonders seit der Währungsreform — auch in guten Gemeinden die Hilfsbereitschaft und Gebefreudigkeit der Einheimischen abgenommen, da der mitleidige Sinn durch die Länge der Zeit abstumpft und sich an das Flüchtlingselend gewöhnt.

In anderen Ortschaften wieder, besonders bei großen Bauern, angesehenen Handwerksmeistern und bürgerlichen Familien haben die Vertriebenen nicht selten bittere Erfahrungen gemacht. Dort entzündet sich gerade an der betonten Kirchlichkeit der Einheimischen und dem Widerspruch zwischen Kirchenchristentum und dem praktischen Verhalten gegenüber der Not das Ärgernis.

Es gibt viele Gründe, welche die Zurückhaltung etwa des Bauern gegenüber den Neuangekommenen erklären. Auch die Einheimischen haben heute oft große Existenzsorgen. Außerdem kann ein heroisches Maß an Nächstenliebe von Durchschnittsmenschen für gewöhnlich nicht erwartet werden. Viele der Vertriebenen stammen aus der Industrie und fügen sich in die Umwelt des Dorfes nur schwer ein. Schließlich liegt niemals die Schuld nur auf einer Seite. Die in sich geschlossene Welt des Bauern hält instinktiv alles Fremde fern. Leider ist auch die Dorfseelsorge vielfach zu sehr der beherrschenden Macht des bäuerlichen Denkens erlegen und beschränkt sich oft nur auf die Erhaltung der seit langem üblichen kirchlichen Formen und Gebräuche. Kein Wunder, wenn mancher Dorfpfarrer anfangs in den Vertriebenen so wie seine Bauern nur die unerwünschten Fremden gesehen hat, die die kirchliche Geschlossenheit seiner Gemeinde stören, und wenn er sein Pfarrhaus mit allen Mitteln vor der Belegung mit Flüchtlingen freizuhalten suchte. Ähnliches gilt auch von den Menschen in den kleinen Städten und von den Auffassungen der kleinbürger-

lichen Welt. So ist das Flüchtlingselend heute ein Prüfstein geworden für die Echtheit des Christentums in unseren Städten und Dörfern. Nichts kann darüber hinwegtäuschen, daß auch das äußerlich gesehen eifrigste religiös-kirchliche Leben in einer Gemeinde bloßes Gewohnheitschristentum ist, wenn das praktische Verhalten der meisten nicht von der christlichen Liebe gegenüber der ungeheuren Bedrängnis der andern bestimmt wird, sondern lediglich von der Sorge um das Eigene, die sich die Notleidenden möglichst vom Leibe hält.

Die äußere und innere Not der Vertriebenen ist aber auch ein Prüfstein geworden für die Seelsorge, die Verkündigung des Gotteswortes und das persönliche Leben des Priesters. Es ist heute für die Wirksamkeit des Priesters entscheidend geworden, ob er seine Kraft schöpft aus dem Bewußtsein seines heiligen Auftrags und aus einem Leben, das sich unter das Gebot der Liebe gestellt hat. Ein Predigtwort, das nur die religiöse Verbrämung eines materiell gesicherten Lebens ist, reicht nicht bis in den Abgrund der Verzweiflung, in den heute viele geworfen sind. Den existenzlosen Massen kommt es heute oft vor, als stünde der Priester weit entfernt von ihnen auf einer sicheren Brücke und mahnte sie, die Gebote Gottes zu halten, während sie mitten in einem reißenden Strom um das nackte Leben kämpfen müssen. Nur ein Priester, der selbst erschüttert und unruhig geworden ist durch das unsägliche Leid unserer Zeit, vermag die Heimatlosen nicht nur zu trösten, sondern auch zurechtzuweisen. Er wird allerdings dann auch die Besitzenden aus ihrer ichsüchtigen Verblendung aufzuwecken trachten und sich nicht scheuen, bei ihnen nötigenfalls auch einmal Anstoß zu erregen.

Die Gemeinsamkeit der Heimat und des Schicksals ist es gerade, die die Heimatvertriebenen immer wieder nach einem ihrer Priester rufen läßt. Man muß einmal eine große Flüchtlingswallfahrt miterlebt haben. Wie da die Herzen aufgehen! Mit welchem Vertrauen sich die verhärmten Menschen von ihrem Heimatpriester auch eine harte Wahrheit sagen lassen! Er kann sie nicht nur leichter trösten als der einheimische Priester, sondern vermag ihnen auch eher den Weg zu weisen für die Meisterung ihres schweren Schicksals als einzelne und als Volksgruppe. Niemand möge befürchten, daß durch solche außerordentlichen Gottesdienste für die Heimatvertriebenen eine „Flüchtlingskirche" entsteht oder daß diese dann schwerer in ihre neue Pfarrgemeinde hineinwachsen. Im Gegenteil. Auch wenn bei einer solchen Flüchtlingswallfahrt der Schmerz um die verlorene Heimat erneut aufbricht — es ist ein seelischer Gesundungsprozeß, der sich hier vollzieht und die innere Erstarrung der Menschen löst. Wenn man aber schon auf die psychologische Bedeutung solcher Flüchtlingsgottesdienste nichts geben will, sollte man wenigstens auf die gewaltig ansteigende Heimatbewegung unter den Vertriebenen achten, die sich in der Schaffung von Heimatbünden und Landsmannschaften äußert, deren Führung radikale Gruppen in die Hände zu bekommen trachten.

Die wichtige Aufgabe der Menschenführung gegenüber den Vertriebenen wird die Kirche nur durch deren Heimatpriester erfüllen können.

Eine gewisse Passivität des Seelsorgers in der Flüchtlingsfrage und ein verständnisloses Verhalten der Einheimischen gegenüber den Vertriebenen wird von diesen ebenso wie eine negative Einstellung des CSU-Landrates oder -Bürgermeisters der Kirche angelastet und wirkt sich in schlimmster Weise auf das religiöse Leben der Vertriebenen aus. Überall dort, wo diese auf verschlossene Herzen stoßen, werden sie nicht nur verbittert, sondern halten sich auch vom kirchlichen Leben fern bis auf die wenigen, die ihren Glauben schon immer als bewußtes Eigentum durch alle Schicksalsschläge bewahrt haben. In solchen Orten ist die große seelsorgliche Möglichkeit, die Ausgewiesenen in dem Augenblick, als ihre Herzen durch das Leid aufgewühlt waren und nach Gott verlangten, durch christliche Aufnahme auch zur Teilnahme am kirchlich-sakramentalen Leben der neuen Gemeinde zu gewinnen und dadurch manche unverschuldete Lauheit in der religiösen Tradition ihrer alten Heimat zu überwinden, vertan worden. Im Gegenteil: Die Unterbringung der Vertriebenen in solchen katholischen Gemeinden ist wegen des entstandenen Ärgernisses am Christentum der „guten Christen" eine ernste Belastung für die Einstellung des Heimatvertriebenen gegenüber Glaube und Kirche. Darum verschärft sich auch dort, wo die werktätige Liebe fehlt, das Verhältnis von Einheimischen und Vertriebenen zum offenen sozialen Gegensatz von Besitzenden und Nichtsmehr-Besitzenden und treibt immer mehr einem unheilvollen Radikalismus entgegen.

Die größte seelsorgliche Not entstand dadurch, daß über vier Millionen ostdeutscher Katholiken[1] aus ihrem katholischen Heimatboden gewaltsam herausgerissen und in protestantische Landschaften verschlagen wurden, wo für sie in kirchlicher Hinsicht anfangs fast nichts getan werden konnte. Die wenigen dort bestehenden katholischen Pfarreien zählten auf einmal das Zehn- und Zwanzigfache an Katholiken. Die frühere katholische Pfarrei Wismar umfaßt z. B. ein Gebiet von 406 Städten und Dörfern und zählte früher 3700 Seelen, die zur Hälfte in Wismar selbst wohnten und von drei Priestern betreut wurden. Heute sind es beinah 20000 geworden, die über alle 406 Ortschaften zerstreut sind und von nur 8 Priestern seelsorglich versorgt werden.[2] Für ihre kirchliche Betreuung fehlte anfangs einfach alles. Es gab keine Gottesdiensträume, keine gottesdienstlichen Geräte, keine Paramente und vor

[1] Davon rund je eine Million in der amerikanischen und in der britischen Zone und zwei Millionen in der russischen Zone. In Bayern sind etwa 1/4 Million katholischer Flüchtlinge in der Diaspora untergebracht.

[2] An eigenen Kirchenräumen zählt die Pfarrei heute 1 Pfarrkirche und 3 Kapellen. Weitere 3 Räume sind für Gottesdienst und Unterricht fest gemietet. In 23 evangelischen Kirchen und in 7 vorübergehend gemieteten Räumen verstreut im ganzen Sprengel wird regelmäßig Notgottesdienst gehalten. — Religionsunterricht wird von 8 Priestern und 16 Katechetinnen bzw. Schwestern an 42 Ortschaften gehalten. 1535 Kinder sind dazu eingeschrieben.

allem keine Priester. Obwohl mittlerweile durch Flüchtlingspriester und auch zum Teil durch Priester aus Westdeutschland etwa 700 neue Seelsorgstellen und über 3700 Gottesdienststationen neu errichtet wurden, ist die Zahl der Priester immer noch zu gering. Der Bischof von Osnabrück sagte einmal, er brauche noch etwa 100 Priester, damit alle Gläubigen seiner weit ausgedehnten Diasporadiözese wenigstens einmal im Monat Gelegenheit zum Besuch der Sonntagsmesse hätten. Die allgemeine Not an Wohnung, Nahrung und Kleidung bedrängt den Diasporapriester wie die einfachen Gläubigen. Dazu die Strapazen der weiten Wege! Jeder Diasporaseelsorger hat mehrere Ortschaften zu betreuen, oft 20 und 30, ohne Auto, vielfach ohne Zugverbindung, in der russischen Zone auch oft ohne Fahrrad, mit dürftiger Kleidung und schlechtem Schuhwerk. So wandern sie Sonntag für Sonntag, ausgehungert und abgemergelt, 30 und 40 Kilometer weit, um in drei, vier oder fünf Dörfern den Gläubigen die Gnade des Sakraments und des Gotteswortes zu bringen. Vielleicht die drückendste seelische Not des Diaporaseelsorgers ist die Einsamkeit. Es gibt keine Klöster, keine Stätten der geistlichen Erneuerung, keine Möglichkeiten der Aushilfe, des Gedankenaustauschs und der regelmäßigen Erholung. So ist das Leben der Diasporapriester ein Heldenlied des Seeleneifers und der Entbehrungen, der Welt unbekannt, von Gott aber gesehen und gesegnet.

Die Not des Diasporapriesters wird nur noch erreicht vom Elend der katholischen Vertriebenen in der Diaspora, in der die Hilfsbereitschaft der Einheimischen zum Teil noch durch den konfessionellen Gegensatz verringert ist. Vor allem in den ärmeren Mittelgebirgslandschaften Mitteldeutschlands erschöpft sich das ganze Leben der Vertriebenen im Kampf um die Erhaltung des nackten Daseins: Hunger, Kälte, oft Lumpen am Leibe — und im Herzen eine schwärende Wunde, das Heimweh!

Zu ihnen allen ist der Diasporapriester gesandt. Wenn er nur recht oft kommen könnte! Aber er kann nur wenige Gottesdienste und Schulstunden halten. Die Gläubigen müssen viele Kilometer weit pilgern. Viele können es nicht mehr. Sie sind zu alt und zu schwach oder haben keine Schuhe mehr. Ergreifend, wenn im Sommer zu besonderen Gelegenheiten die Züge der Vertriebenen nicht abreißen wollen: zur Maiandacht, zur Fronleichnamsprozession, zur Firmung. In der tiefsten Not erwachen Wunder der Gnade. Das sind die Seelsorgsfreuden des Diasporapriesters. Haben nicht vielleicht diese armen Menschen die Aufgabe, in ein vielfach ungläubig gewordenes Land das Licht des katholischen Glaubens hineinzutragen?

Aber ein naiver Optimismus über die Zukunft der Diaspora wäre verfehlt. Es ist immer nur eine verhältnismäßig kleine Schar von Gläubigen, die von der Seelsorge erfaßt werden kann. Dort, wo der Priester nicht regelmäßig hinkommt, bricht das katholische Glaubensleben zusammen. Die alte Erfahrung, daß die Katholiken aus katholischen Landschaften

nicht diasporareif sind, bestätigt sich erneut. Die Zahl der Mischehen steigt. Die Anpassung an die protestantische Umwelt, auch als Selbstschutz der Hilfsbedürftigen, schreitet fort. An Orten, wo kein katholischer Gottesdienst gefeiert werden kann, besuchen Katholiken häufig den protestantischen Gottesdienst. Der Bildung eines lebendigen Kirchenbewußtseins stehen die größten Schwierigkeiten entgegen. Es fehlt ein eigener Gottesdienstraum, der Mittelpunkt der Kirchengemeinde werden könnte. Zwar werden überall dankenswerterweise die protestantischen Pfarrkirchen für den katholischen Gottesdienst am Sonntag bereitwillig zur Verfügung gestellt. Geistliche Heimat aber kann diese der katholischen Gemeinde doch niemals werden. Der große soziale Gegensatz der Verarmten gegenüber einer zum Teil wohlhabenden protestantischen Bevölkerung, bei der vielfach noch die alten Vorurteile gegen die katholische Kirche mitsprechen, weckt bei den Katholiken, besonders der Jugend, ein Minderwertigkeitsbewußtsein. Der katholischen Kirchengemeinde droht nicht selten die Gefahr sektenhafter Verengung.

So sind die gläubigen Katholiken überall in der Diaspora, ob in der russischen oder britischen Zone oder in den Diasporagebieten Bayerns in größter Seelennot. Wie oft möchten sie auf einige Minuten in die Kirche gehen zu einem stillen Gebete vor dem Allerheiligsten und sie können es nicht. Sie haben keine Messe am Wochentag, kaum immer Gelegenheit am Sonntag, keine Andachten, keinen Kreuzweg, keinen gemeinsamen Rosenkranz. Sie haben kaum Gebetbücher und Kirchenblätter, auch heute noch kaum Religionsbücher und Katechismen für die Kinder, von denen Tausende ohne Religionsunterricht aufwachsen müssen — jetzt schon das vierte Jahr. Die Katholiken in der Diaspora schauen daher sehnsüchtig auf die katholischen Landschaften des Westens und des Südens. Was von den kirchlichen Stellen, vor allem vom Bonifatiusverein dort geschieht, ist viel und doch immer noch zu wenig. So fühlen sich die katholischen Heimatvertriebenen in der Diaspora verlassen. Am schlimmsten ist dieses Gefühl der Verlassenheit in der russischen Zone. Dort ist auch der Priestermangel am ärgsten — 4000 Katholiken, auf viele Ortschaften zerstreut, auf einen Priester, während in den katholischen Gegenden oft 800 Gläubige, manchmal noch weniger, auf einen Priester gezählt werden.

Die Last der neu entstandenen Diaspora kann nicht allein auf die heimatvertriebenen Priester gelegt werden, auch wenn diese in erster Linie berufen sind, ihren Landsleuten in ihrer tiefsten Not beizustehen. Über zwei Drittel aller Ostpriester unter 40 Jahren stehen bereits in der Diasporaarbeit, andere sind kränklich oder sind in katholischen Gegenden so mit Seelsorgspflichten belastet, daß sie von den Ordinariaten nicht freigegeben werden. Trotzdem muß bei diesen wie auch bei allen Priestern und Ordensleuten in Deutschland das volle Bewußtsein der Verantwortung für das Seelenheil der Vertriebenen in der Diaspora geweckt werden. Die Seelsorgsnot der Diaspora muß als die große missionari-

sche Aufgabe aller deutschen Katholiken erkannt werden. Die Millionen heimatvertriebener Diaspora-Katholiken haben eine Sendung gegenüber dem Unglauben unserer Zeit. Auf ihnen liegt insbesondere die Hauptlast der religiösen Auseinandersetzung mit dem atheistischen Materialismus des Ostens. Sie können diese Aufgabe nur erfüllen, wenn ihnen die Anstrengungen, die Gebete und Opfer ihrer Brüder zu Hilfe kommen, die weiterhin in der Geborgenheit ihrer Heimatkirche leben dürfen, in Deutschland und über Deutschland hinaus.

Die Not der Vertriebenen ist die große Heimsuchung Gottes an unserem Volk. Es bleibt uns keine Wahl. Wir werden entweder daran zugrunde gehen oder wir müssen die Stunde der Heimsuchung erkennen und in der Kraft eines lebendigen Glaubens, der durch die Liebe wirksam ist, die Not in Segen verwandeln.

Der Kalender als kosmische Einheit

Von WILHELM RÖHRIG

Unser Kalender ist die auf astronomischen Maßen beruhende Form der Zeitrechnung, die in ihrer Gestalt an Überlieferung und Herkommen gebunden ist und dazu dient, die Lebensweise des einzelnen zeitlich zu ordnen und im Leben der Gesellschaft allgemein verbindliche zeitliche Vereinbarungen zu treffen. In ihm vereinigen sich der menschlichen Willkür entzogene, naturgegebene Maße und in der geschichtlichen Entwicklung entstandene Einteilungen und Bezeichnungen. Wir müssen zum Verständnis dieser Darlegungen einige notwendige Erläuterungen vorausschicken, selbst auf die Gefahr hin, Bekanntes zu wiederholen.

Die Grundeinheiten unseres Kalenders sind der Tag und das Jahr. Der Kalendertag ist der dem bürgerlichen Gebrauch zugrunde liegende mittlere Sonnentag. Seine Dauer ist eine aus den im Lauf des Jahres unterschiedlichen Tageslängen als Durchschnitt gebildete einheitliche Größe, die in 24 gleichlange Stunden, die Stunde zu 60 Minuten, die Minute zu 60 Sekunden, eingeteilt ist. Die Unterschiede zwischen den wirklichen Tageslängen sind für den bürgerlichen Gebrauch unerheblich und die damit verbundenen Verschiebungen des Tagesbeginnes sind in diesem Zusammenhang nahezu bedeutungslos. Was uns hier interessiert, ist die Tatsache, daß unsere Uhr keine feste, die Naturvorgänge genau nachvollziehende Einrichtung ist, sondern daß sie beweglich ist, ein Umstand, auf den später noch zurückgegriffen wird. Das natürliche (tropische) Jahr, d.h. die Umlaufszeit der Erde um die Sonne, ist 365,2422 Tage lang. Es erfährt eine natürliche Gliederung durch die vier Jahrpunkte, die Winter- und Sommersonnenwende und die dazwischenliegenden Frühjahrs- und Herbsttagundnachtgleichen. Die so gebildeten vier Jahreszeiten sind mit 88—93 Tagen nur annähernd gleich lang. Es kann

an dieser Stelle eingeschaltet werden, daß Kalenderprojekte, die das Jahr in 13 Monate teilen wollen, schon allein aus dem Grunde abwegig sind, weil sie der natürlichen Teilung des Jahres in vier Teile widersprechen. Der Monat im eigentlichen Sinn, die Umlaufszeit des Mondes um die Erde mit 29,53059 Tagen ist eine sich zwischen Tag und Jahr einschiebende Zeitzwischenstufe. Seine im früheren Lunisolarkalender bedeutende „zeitmaßgebende" Rolle hat er in unserem Kalender eingebüßt. Unsere Kalendermonate sind ungefähre Jahreszwölftel. Sie setzen, vom Jahr her gesehen, die natürliche Teilung fort, indem sie die vier Jahreszeiten in je weitere drei Abschnitte zerlegen. Diese Dreiteilung in Verbindung mit der natürlichen Vierteilung gibt dem Jahr die reiche Gliederungsmöglichkeit in 2 (Halbjahre), 3 (Dritteljahre), 4 (Vierteljahre) und 6 (Doppelmonate) Untereinheiten, ein Vorzug vor der Einteilung in 13 Monate, der wegen der zahlreichen und verschiedenartigen Bedürfnisse nach zeitlicher Gliederung hervorzuheben ist. Die Umstände allerdings, die bei der Festsetzung der Zahl der Tage für die einzelnen Monate (28, 29, 30 und 31 Tage) und bei ihrer Verteilung auf die verschiedenen Monate maßgebend waren, — sie wurden bei der Ablösung des früheren römischen, auf lunisolarer Grundlage beruhenden Staatskalenders durch den julianischen Kalender vorgenommen — haben längst Sinn und Bedeutung verloren. Schließlich ist noch darauf hinzuweisen, daß das Kalenderjahr in seiner Gliederung in vier Quartale zwar ein Abbild des natürlichen Jahres mit seinen vier Jahreszeiten ist, daß aber der Beginn der Quartale nicht mit den vier Jahrpunkten zusammenfällt, eine Tatsache, die deshalb Erwähnung verdient, weil die Festsetzung des Jahresanfangs in einigen Kalendervorschlägen auf die Wintersonnenwende vorgesehen ist. Die Verwirklichung eines solchen Vorhabens würde eine völlige Umdatierung des Kalenders bedeuten; der jetzige 22. Dezember wäre der 1. Januar neuer Ordnung und dementsprechend müßten alle Daten um den gleichen Abstand vorrücken.

Die Woche, ebenfalls eine Zeitzwischenstufe zwischen Tag und Jahr, läßt sich nicht wie Jahr, Mondmonat und Tag an Naturerscheinungen ablesen. Ihrer besonderen Funktion entsprechend und im wesentlichen Unterschied zu allen anderen Zeiteinheiten ist sie aus verschiedenwertigen Teilen zusammengesetzt. In der Zuordnung von einem Ruhetag auf sechs Arbeitstage ist sie ein rhythmisches und im Dekalog ausdrücklich auf den Menschen bezogenes Verteilungsmaß. Es ist dabei wesentlich, daß sie ein in Jahrtausenden unverändertes Maß ist, daß die Schöpfungsgeschichte in den zeitlichen Rahmen von sechs Schöpfungstagen und einem Ruhetag eingekleidet ist und daß dieser Rhythmus des göttlichen Wirkens dem Menschen gewissermaßen als Abglanz seiner Gottebenbildlichkeit als das zeitliche Maß seines Tuns vorgeschrieben ist. In ihrem ununterbrochenen Lauf durch die Jahrtausende ist die Woche gleichsam der Pulsschlag der Zeit.

Die Monate, als feste Unterteilungen des Jahres, und die Woche, ihre Ordnung auf sich selbst gründend, laufen im Kalender nebeneinander her, ohne in eine feste Verbindung zueinander zu treten, weil die Tagezahl des bürgerlichen Jahres, 365 oder 366, sich nicht durch 7, die Zahl der Wochentage, ohne Rest teilen läßt. So ist der Kalender ein doppelschichtiges Zeitmaß und daraus erwächst die Vielgestaltigkeit seiner äußeren Form. In diesen Zusammenhang muß noch die große Beweglichkeit des Osterfestes einbezogen werden. Ostern wird am Sonntag nach dem ersten Frühlingsvollmond gefeiert, eine Vorschrift, die 35 verschiedene Daten (vom 22. März bis 25. April) als Ostertermine in Frage kommen läßt und, da diese Termine sowohl im Gemeinjahr als auch im Schaltjahr vorkommen können, 70 verschiedene Kalenderformulare nach sich zieht. Diese große Beweglichkeit des Osterfestes und die monatlich und anderseits auch wieder jährlich wechselnde Zuordnung der Daten und Wochentage sind neben der auffallenden Kürze des Monats Februar die Hauptangriffsflächen der Kalenderreformbestrebungen.

Für die großen Betriebe der modernen Wirtschaft, die in ihrer weiträumigen Organisation zur Planung und Überprüfung ihrer Geschäftsvorgänge auf Zeitvergleiche angewiesen sind, bedeutet diese Unruhe des Kalenders eine erhebliche Erschwerung bei ihrer Verwaltungstätigkeit. Die monatliche und jährliche Verschiebung der Wochentage und Daten bewirkt, daß die Wochenläufe in immer wieder anderen Teilungsverhältnissen die Monate durchschneiden und daß das zahlenmäßige Verhältnis zwischen den Sonntagen und Werktagen sich dadurch dauernd verändert. Dazu kommen noch die unterschiedlichen Längen der einzelnen Monate in ihrer unsymmetrischen Folge, das Einfallen der an feste Daten gebundenen Feiertage bald auf Sonntage bald auf Werktage, und die von Ostern abhängigen auf Werktagen liegenden Feiertage, die in den einzelnen Jahren in verschiedene Monate fallen. Alle diese Momente verursachen erhebliche Schwankungen in der Dauer der Normalarbeitszeit. Und weil deren Einfluß auf die wirtschaftliche Tätigkeit sehr weit reicht — Erzeugung, Absatz, Finanzgebarung hängen von der Arbeitsleistung ab und diese wieder von der Arbeitszeit —, ergeben sich in der zeitlichen Beobachtung wirtschaftlicher Vorgänge empfindliche Störungen. Es kann nicht bestritten werden, daß die Wirtschaft auf einheitliche und gleichlange Zeitabschnitte angewiesen ist, und diese können ihr aus unserem Kalender nicht vermittelt werden.

Ist diese Beweglichkeit des Kalenders also organisationstechnisch denkbar ungeeignet, so beruht doch gerade auf ihr der kunstvolle und sinnreiche Aufbau des Kirchenjahres. Durch den Wandel des beweglichen Teiles des Kirchenjahres im Rahmen des unbeweglichen ist eine reiche Fülle von Zuordnungsmöglichkeiten der Feste zueinander gegeben, ein Spiel, das von dem Gedanken beherrscht ist, die in der Abstufung der Feste gegebene Wertrangordnung zu entfalten, und das in dieser nicht

gerade einfachen, aber unerbittlich folgerichtigen Ordnung einen vielgestaltigen Reichtum im Ablauf der Zeit offenbart. Die genaue Beobachtung dieser verschiedenen Regeln, die von außen gesehen die Beherrschung der „Bändeltechnik" zur Voraussetzung hat und Aufmerksamkeit und Wendigkeit beansprucht, bei der Handhabung des Meßbuches und des Breviers, zeigt die deutliche Neigung, die innere Sammlung des Andächtigen, die im Geiste der Selbsthingabe ausschließlich auf die Verrichtung des Opfers und des Breviergebetes gerichtet sein soll, von ihrem eigentlichen Gegenstand abzuziehen. Unter den Laien aber, die zwar keine Verpflichtung dazu bindet, die aber von der Kirche inständig zum Mitvollzug und zur Mitfeier durch die Benutzung der kirchlichen Formulare aufgerufen sind, gibt es nicht wenige, deren Fassungsvermögen für diesen Gegenstand wegen seiner Kompliziertheit nicht ausreicht und die deshalb auf diese Teilnahme verzichten müssen, und selbst gebildete Laien, die mit großem Interesse der Liturgie zugewandt sind, haben mitunter Schwierigkeiten in diesem Punkt. Es sind also ernsthafte Gründe, die eine Vereinfachung des Kalenders auch kirchlicherseits wünschenswert erscheinen lassen. Wenn man in diesem Zusammenhang an eine Änderung denkt, braucht man deshalb nicht eine völlige Abkehr von der bisherigen Art anzustreben. Wir würden uns eines kostbaren Wertes begeben, wenn die kirchliche Festordnung der Nivellierung anheimfiele. Es wäre schon vieles erreicht, wenn der Kalender eine Form hätte, welche den beweglichen Teil der Festzeiten mit dem unbeweglichen verbände, und wenn die Vorschriften über die Unterdrückung, Erwähnung und Verdrängung niedriger Feste durch höhere ein für allemal angewandt würden, wobei das Kirchenjahr durch geringfügige Verlegungen eine gleichbleibende Gestalt erhielte. Die Proprien der Bistümer und der Orden böten dann immer noch genügend Möglichkeiten, die Wertrangordnung der Feste individuell zu entfalten. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß von kirchlicher Seite kein dringender Anlaß für eine Kalenderreform vorliegt, daß aber eine gewisse Vereinfachung in den Grenzen des Möglichen sich vorteilhaft auswirken könnte.

Doch sehen wir einmal ganz davon ab, ob aus praktischen Bedürfnissen Veranlassung für eine Kalenderreform besteht. Unsere Zeitrechnung, die im Kalender ihren sichtbaren Niederschlag findet, ist von einer höheren Ebene her gesehen eine Offenbarung der Schöpfungsordnung. Die Welt, als Schöpfung Gottes, erweist sich in der Vielheit ihrer Erscheinungen als eine über alles menschliche Begreifen hinausgehende sinnerfüllte Ordnung. In dem Maße, in dem es uns vergönnt ist, in ihre Geheimnisse einzudringen, und je nach der Dringlichkeit unseres Bemühens erkennt unser Geist hinter der sinnenverwirrenden Fülle der Erscheinungen die erhaltende Ordnung als eine Ordnung größter Einfachheit. Freilich bedarf es mitunter der Anstrengung von Jahrtausenden, um, nicht ohne Vermeidung von Irr- und Umwegen, im einzelnen Fall zu solchen Erkennt-

nissen zu gelangen, wie man am Beispiel des Atomaufbaues sieht. Wir dürfen aus dieser Erfahrung mit hoher Wahrscheinlichkeit den Schluß ziehen, daß diejenige Darstellung naturgebundener Einrichtungen den Sinn der Schöpfungsordnung am zutreffendsten wiedergibt, die sich auch durch Einfachheit auszeichnet. Es lassen sich an unserem Kalender alle möglichen Vorzüge rühmen, aber das kann man nicht von ihm behaupten, daß er einfach sei. Die Vielheit der 70 Kalenderformulare kann unserem Fassungsvermögen keine einheitliche Vorstellung von seiner Form vermitteln. Die unterschiedliche Häufigkeit und der sprunghafte Wechsel der einzelnen Formulare lassen die Kontur des Kalenders verschwimmen; die dem Vorgang zugrunde liegende Regelmäßigkeit ist zu weitläufig, als daß sie sich einfach schlechthin erschlösse, sie geht nur mühsam, sozusagen als zu erarbeitender Lehrstoff, in unser Denken ein. Fragen wir uns nach den Gründen dafür, so sehen wir uns auf einen Mangel an innerer Harmonie verwiesen, der in dem ungebundenen Verhältnis der beiden Kalenderschichten, der Jahres- und Wochenrechnung, seine Wurzeln hat. Dazu kommt noch die Durchsetzung mit einem fremden, der lunisolaren Kalendereinteilung angehörenden Elemente, der Osterfestbestimmung. Diese verschiedenen Bestandteile, von denen jeder einer eigenen Gesetzmäßigkeit unterworfen ist, ergeben zusammen ein schwerfälliges Konglomerat. Es fehlt das einigende Motiv, welches das Typische herausstellt und uns dadurch befähigen könnte, das Ganze in der Verschiedenartigkeit der Teile gewissermaßen mit einem Blick zu überschauen.

Der Lunisolarkalender ist in diesem Punkt unserem kombinierten Woche-Sonnenkalender überlegen. Hier hat von Anfang an eine Durchdringung derart stattgefunden, daß die kleinere Zeiteinheit, der Mondmonat, das bestimmende Maß für die Festsetzung der Jahreslängen abgab (Gemeinjahre mit 12 Monaten zu rund 354 Tagen und Schaltjahre mit 13 Monaten zu rund 383 Tagen). Der Grieche Meton fand die rhythmische Übereinstimmung zwischen Jahr und Monaten als eine Harmonisierung, nach der unter 19 Jahren 12 Gemein- und 7 Schaltjahre eingeteilt werden müssen. Es entsteht dabei gegenüber der tropischen Jahreslänge eine geringfügige Ungenauigkeit, die in 219 Jahren auf einen Tag anwächst. Dieser Rhythmus der 19 Jahre, von dem bis heute noch das System der „Goldenen Zahlen" für die Berechnung des Ostertermins gebräuchlich ist, hat den Vorzug, die Kalenderfestsetzung von der Beobachtung der Naturerscheinungen im einzelnen zu lösen und dennoch dem Jahr im Ablauf einer Periode seine natürliche Länge im Durchschnitt zu belassen.

Eine ähnliche Übereinstimmung läßt sich, wie ich in einer noch nicht veröffentlichten Arbeit „Der Zeitkanon, Zeitrechnung auf der Grundlage der ästhetischen Geometrie" nachgewiesen habe, auch zwischen dem Jahr und der Woche herstellen. Wird der Jahreseinteilung, wieder unter der Dominante der kleineren Zeiteinheit, ein ganzwöchiges Jahr zugrunde

gelegt, das als Gemeinjahr 364 Tage oder 52 Wochen, als Schaltjahr 371 Tage oder 53 Wochen zählt, so ergibt sich ein Rhythmus in der Weise, das jedes 7. und jedes 25. Jahr ein Schaltjahr sein muß. Dieser Doppelzyklus vollendet sich in 175 Jahren in einem durch 7 und 25 teilbaren Jahr mit ebenfalls nur einer Schaltwoche. In Bezug auf die tropische Jahreslänge besteht auch hier eine geringfügige Ungenauigkeit, die erst in 455 Jahren auf einen Tag anwächst und durch eine zusätzliche Wochenschaltung in $7 \times 455 = 3185$ Jahren in einem, dem Zyklus nach als Gemeinjahr geltendem Jahr ausgeglichen werden muß.

Dieser Zeitkanon steht als Harmonisierung von Jahr und Woche in genauer Parallele zum Metonschen Zyklus. Dem System der „Goldenen Zahlen" entspricht der im Jahrezirkel der 175 Jahre gebundene Doppelzyklus mit seiner ineinander verkoppelten Siebener- und Fünfundzwanzigerteilung, und der nach der Regel des Zeitkanon gebildete Kalender ist als Hebdomadasolarkalender das genaue und auch einzig mögliche Gegenstück zu dem durch den Metonschen Zyklus vervollkommneten Lunisolarkalender. Während aber dieser in der Darstellung seiner Regelmäßigkeit Zeitabschnitte von 19 Jahren bildet, einer Zahl ohne Entsprechung in der Zeitrechnung, greift der Zeitkanon in seiner Siebenerteilung das Maßverhältnis der Woche auf und wiederholt in der Zuordnung von sechs Gemeinjahren auf ein Schaltjahr in einer größeren Dimension die als Grundthema der Woche gegebene Polarität zwischen Arbeit und Ruhe. Die Fünfundzwanzigerteilung aber knüpft unmittelbar an das Dezimalsystem an, auf dem unsere Zahlenvorstellung beruht, und läßt die uns in der Jubiläumsberechnung geläufigen Zeitabschnitte ihren konkreten Niederschlag finden, indem sie die fünfundzwanzigsten Jahre jeweils als Schaltjahre hervorhebt, dadurch zugleich auch die Tradition der „Heiligen Jahre" in der katholischen Kirche unterstreichend. Die Siebenerteilung, die Jahrwoche, nimmt anderseits den Bezug zu dem alttestamentlichen Sabbatjahr, dem Jahr der Freilassung und dem Erlaßjahr auf, die, ohne den Kalender zu berühren, in der Sozialordnung des jüdischen Volkes eine bedeutende Rolle spielten.

Doch noch weitaus wertvoller erscheint uns der Umstand, daß im Zeitkanon die Einschaltung, indem sie dem einfachen (1:6) und einem aus diesem entfließenden größeren Rhythmus ($1:4 \times 6$) folgt und den Lauf der Jahre sinnvoll gliedert, über ihre Korrekturfunktion hinausgeführt wird. Der Schaltvorgang wird schöpferisch. Das also ist das wahre Gesicht jener überzähligen Tage, von denen die meisten Kalenderpläne nicht wissen, wo sie untergebracht werden sollen, und die zu dem völlig abwegigen Vorschlag der Null- oder Blankotage geführt hat, die als Tage ohne Wochentagsbezeichnung die in Jahrtausenden ununterbrochene Kette der Wochenabläufe zerreißen und die Woche, die nur in stetiger Abfolge vorstellbar ist, praktisch zerstören würden. Im Zeitkanon dagegen ist die Woche gerade mit Hilfe der überzähligen Tage einigende Mitte zwischen

den Zeiteinheiten und stellt so den Kalender in einer monumentalen Einfachheit dar. Mit dieser Einfachheit verbindet sich eine erstaunliche Festigkeit: Die Schaltregel kennt keine Ausnahme. Es ist an keiner Stelle die Unterdrückung einer Einschaltung erforderlich, weder außerplanmäßig noch in einer Bindung an eine „Regelmäßigkeit der Ausnahme", wie z. B. im gregorianischen Kalender, wo der alle vier Jahre einfallende Schalttag in den durch 400 unteilbaren Säkularjahren ausfallen muß. Im Zeitkanon laufen die Zyklen „endlos" weiter, entsprechend dem Ablauf der zeitgebundenen Naturvorgänge. Auch ein Tag, eine Nacht, eine Mondphase, eine Jahreszeit kann niemals „ausfallen". Der Zeitkanon verhält sich analog zur Natur; seine Einfachheit und seine Kontinuität sind der vollkommene Ausdruck der kosmischen Ordnung seines Bereiches.

Es bleibt noch festzustellen, wie sich der Zeitkanon, als Träger der kosmischen Einheit, auf den Kalender praktisch auswirkt. Die Osterfestbestimmung kann aus ihrer bisherigen Bindung herausgenommen und in den Rhythmus des Zeitkanons einbezogen werden, den wir mit dem einfachen Werkzeug der Schaltregel als eine in der Zeitrechnung verborgene natürliche Gesetzmäßigkeit erschlossen haben. Da die jährliche Verschiebung der Daten und Wochentage wegfällt, wäre er auf den seiner historischen Überlieferung entsprechenden Sonntag zu legen und damit zugleich auf ein bestimmtes Datum festgelegt. Unter der Voraussetzung, daß an den überlieferten Formen so wenig wie möglich geändert wird, könnten die Kalendermonate in ihrer bisherigen Art beibehalten werden. Mit der Einführung des Zeitkanons wäre aber eine hinreichende Veranlassung gegeben, die Zahl der auf die einzelnen Monate entfallenden Tage so festzusetzen, daß sich eine symmetrische Folge ergibt. Als notwendige Folge der Vereinfachung verminderte sich die Zahl der Kalenderformulare; es gäbe statt 70 nur noch zwei, und diese glichen sich dazu noch bis auf den Unterschied der Schaltwoche. Der Kalender bekäme also folgenden Aufbau:

1. Der Tag ist der mittlere Sonnentag, bestehend aus 24 Stunden, die Stunde aus 60 Minuten, die Minute aus 60 Sekunden.
2. Die Woche besteht aus sieben Tagen in der bekannten Ordnung.
3. Das Quartal besteht aus 13 ganzen Wochen. Es kann auch in 3 Monate zu 30, 30 und 31 Tagen eingeteilt werden.
4. Das Jahr besteht als Gemeinjahr aus 364 Tagen = 52 Wochen = 4 Quartalen, als Schaltjahr aus 371 Tagen. Hier tritt zwischen das 2. und 3. Quartal die Schaltwoche als selbständige, weder einem Monat noch einem Quartal zugehörende Zeiteinheit, deren Tage etwa als 1.—7. Jubilar bezeichnet werden könnten.
5. Die Jahrwoche besteht aus 7 Jahren. Das letzte davon, mit der durch 7 teilbaren Jahreszahl, ist ein Schaltjahr.
6. Das Säkularquartal besteht aus 25 Jahren. Das letzte davon, mit der durch 25 teilbaren Jahreszahl, ist ein Schaltjahr.

7. Der Jahrezirkel besteht aus 175 = 7×25 Jahren. Das letzte davon, mit der durch 175 teilbaren Jahreszahl, ist gleichzeitig Schaltjahr einer Jahrwoche und eines Säkularquartals und hat nur eine Schaltwoche.

Wegen der unterschiedlichen Länge der Gemein- und Schaltjahre bleiben die vier Jahrpunkte: Frühlings-, Sommer-, Herbst- und Winteranfang nicht mehr auf annähernd bestimmten Daten liegen. Sie bewegen sich in kleinen Abständen so, daß, abgesehen von den Fällen, in denen keine Verschiebung eintritt, jeder Monat neuer Ordnung um ein geringes in den Vor- oder Nachmonat des gregorianischen Kalenders hineinreicht, während der größere Teil sich mit dem entsprechenden Monat deckt. Der Zeitkanon bewirkt dadurch, daß auch unser Zeitsinn, der bisher im Hinblick auf die Uhr anders orientiert war als im Hinblick auf den Kalender, einheitlich bestimmt wird. Der bewegliche Kalender entspricht der beweglichen Uhrzeit. Durch die Zeitmessung mit gleichlangen Stunden und die Art ihres Ansatzes entstehen die Unterschiede zwischen wahrer (natürlicher) und mittlerer Sonnenzeit, zwischen Orts- und Zonenzeit und deswegen gibt die Uhr auch für die natürlichen Tagespunkte: Sonnenaufgang, Mittag, Sonnenuntergang und Mitternacht keine ein für allemal feste, sondern von Tag zu Tag wechselnde Zeiten an.

Der Kirchenkalender, in dem der bewegliche Teil des Kirchenjahres mit dem unbeweglichen vereinigt würde — im Grunde genommen ist der ganze Kalender im Rahmen des Rhythmus beweglich —, könnte auf den Wirtschaftskalender abgestimmt werden, indem die auf Werktage fallenden Feiertage so auf die Monate verteilt werden, daß in jedem Monat genau gleichlange Zeiträume als Normalarbeitszeit gebildet werden mit passenden Unterteilungsmöglichkeiten. Das läßt sich ohne Vergewaltigung der kirchlichen Festordnung einrichten. Es ist ein verhängnisvoller Mißgriff, wenn in den meisten Kalenderreformvorschlägen — diejenigen mit 5-, 6- oder 10tagewochen zielen ja ohnedies auf die Zerstörung der christlichen Ausprägung des Kalenders hin — eine absolute Gleichheit von Zeitspannen vorgerechnet wird, welche die Abschaffung der auf Werktage fallenden Feiertage stillschweigend voraussetzt. Eine solche Gleichmacherei ließe den Ablauf der Zeit völlig veröden. Der religiös-kirchliche Inhalt der Feste steht mit unserem Erleben der Jahreszeiten in einer innigen Verflechtung, wie auch die Festmysterien selbst mit dem jahreszeitlichen Ausdruck der Natur geheimnisvoll verbunden sind, eine Wechselbeziehung, die dem Jahr eine bewegte Form und jeder Jahreszeit ihre eigentümliche Färbung gibt.

Die Ausführungen sollen nicht ohne einen notwendigen Hinweis abgeschlossen werden. Der Kalenderreformvorschlag, der aus dem Zeitkanon abgeleitet wird, läßt sich nicht mit den zahlreichen anderen Vorschlägen vergleichen, die auf kunstvoll erdachten Kombinationen ihrer Verfasser beruhen, aber in keinem Fall mit innerer Zwangsläufigkeit einer be-

stehenden allgemeingültigen Ordnung verhaftet sind. Er ist kein weiterer Vorschlag X, sondern die logische Folgerung aus einer bestimmten Gesetzmäßigkeit, die ebenso wie der Metonsche Zyklus aus der Ordnung des Kosmos hervorgeht. Insofern ist er von allgemeiner Gültigkeit — jenseits der Frage der Aktualität und jenseits der Frage, ob er verwirklicht wird oder nicht.

Aus der Welt des Nichtsehenden

Die Schulzeit eines blinden Geistesarbeiters

Von HEINRICH SCHAETTE

In einer Zeit, da viele die Sehkraft verloren haben, mag es angezeigt sein, einmal über ihr Leben nachzudenken. Mancher schließt gewiß hier und da die Augen, um sich in die Lage eines Blinden zu versetzen. Nun ist ein Nichtsehen für einige Minuten etwas anderes als lebenslängliche körperliche Finsternis. Im Lauf der Jahre gewinnt der Behinderte eine andere Einstellung zu den Dingen. Jedenfalls hilft ihm die Gewohnheit, die schon manchen Schmerz gelindert oder geheilt hat. Andere meinen, Blindsein sei wie so vieles nur Gewohnheitssache. Das dürfte wohl übertrieben sein. Gleiche Schwierigkeiten werden von jedem anders überwunden. Wie jeder seine eigene Lage meistert, darauf kommt es bei einem Nichtsehenden in besonderem Maße an. Von einem Typ des Blinden, wie man sich ihn gemeinhin vorstellt, kann nicht die Rede sein. Beim Blinden prägt sich die Individualität vielleicht sogar stärker aus als beim Durchschnitt der sehenden Menschen. Ein gereifter Mann, der sich kurz nach der Erblindung mit Energie in seine neue Lebenslage hineinzufinden bemühte, sprach darum mit Recht von der „Kunst, blind zu sein". Es ist müßig, zu fragen, in welchem Alter die Erblindung am besten zu ertragen ist, ob der von Geburt an Blinde besser daran ist als der Mensch, der in späteren Jahren sein Augenlicht verliert. Dem Frühblinden kommt zugute, daß er sich leichter einlebt, während der andere sich nur schwer oder überhaupt nicht an die neue Lage gewöhnt, dafür aber mehr von der Welt gesehen hat und stärker aus der Erinnerung leben kann.

Es können hier nicht alle Fragen berührt werden, die das Leben eines Blinden aufwirft. So zahlreich vor allem die Probleme berufstätiger blinder Akademiker sind, die sich allen Vorurteilen zum Trotz durchgesetzt haben, so sind sie doch im einzelnen zu unterschiedlich, als daß sie auf wenigen Seiten dargelegt werden könnten. Daher möchte ich mich darauf beschränken, aus eigener Erfahrung den Bildungsgang eines blinden Schülers bis zur Reifeprüfung darzustellen.

Ich selbst erblindete im 17. Lebensjahr. Dann trat ich in die Marburger Blindenstudienanstalt ein, die während des ersten Weltkrieges gegründet wurde und sich unter ihrem unermüdlich tätigen Leiter, Pro-

fessor Dr. C. Strehl, die größten Verdienste um die Welt der Blinden erworben hat. Ihre Aufbauschule mit dem Ziel eines Reformrealgymnasiums ist interkonfessionell und gleichermaßen für Jungen und Mädchen zugänglich. Die Mehrzahl der Schüler hatte, bevor sie nach Marburg kam, eine gewöhnliche Blindenanstalt besucht.

Wie stellt sich der Geburtsblinde aber die Welt vor? Was weiß er vom Unterschied zwischen Tag und Nacht, da er das Licht nie gesehen hat? Der Tag ist nicht nur hell, und die Nacht nicht nur dunkel, sondern das ewige Wechselspiel von Tag und Nacht erzeugt Wirkungen, die auch der Blinde aufnimmt. Wenn es auf der Straße und in der Natur still wird, merkt er, daß der Abend anbricht. Und fährt nach den ruhigen Stunden der Nacht wieder die Straßenbahn, kräht der Hahn und singen die Vögel wieder, da weiß er, daß der Tag nicht mehr fern sein kann. Steht er dann in der Sonne, so spürt er, daß sein Körper erwärmt wird; denn die Sonne spendet außer dem Licht auch Wärme.

Ein Gefühl für den Raum gewinnt der Nichtsehende leicht. Jeder, der durch eine enge, lange Eisenbahnunterführung geht, merkt, daß hier andere Schallwirkungen auftreten als im Freien. Lieben es doch Jugendliche, in solchen Unterführungen zu johlen oder laut zu singen, um sich am Widerhall des Lärms zu ergötzen. Man merkt es auch, ob man auf freier Bergeshöhe steht oder durch eine schmale Waldschneise geht. Beim Blinden, der ganz auf sein Gehör konzentriert ist, bildet sich dieser Sinn im Lauf der Jahre ganz besonders aus. Betritt er einen Raum, so ist es ihm bald klar, ob er sich in einer kleinen Kammer oder in einer großen Halle befindet. Ohne sich durchzutasten oder auf Erklärungen angewiesen zu sein, kann ein besonders Erfahrener am Schall feststellen, ob ein Zimmer leer oder eingerichtet ist. Je mehr Möbel, Gardinen und Teppiche sich im Raume befinden, um so stärker wird der Widerhall von Schritt und Stimme gedämpft. Einige ganz tüchtige Geburtsblinde haben es so weit gebracht, daß sie auf der Straße einen dünnen Laternenpfahl aus der Entfernung weniger Meter feststellen.

Den Duft der Rose und des Jasmins, des Flieders und der Lindenblüte, des Harzes und der Erde, des Honigs und des Weins kann man leicht unterscheiden. Doch ist gelegentlich für den Blinden Vorsicht geboten; denn der starke Duft der Nelke kann nicht nur von Blumen ausströmen, sondern auch täuschend ähnlich von einem guten Parfüm.

Daß es unter den Nichtsehenden große Vogelstimmenkenner gibt, ist bekannt. Wie stellt sich aber der Geburtsblinde die Tierwelt vor? Denken wir beispielsweise an einen Marder. Einen Hund oder eine Katze hat er gewiß schon oft gestreichelt. Er weiß daher, daß ein Spitz andere Ohren hat als ein Dackel. Einen lebendigen Marder zu betasten, dürfte jedoch zu gewagt sein. Wie lernt er ihn dennoch kennen? In der Naturkundestunde der Blindenanstalt hat er Gelegenheit, einen ausgestopften Marder zu betasten. Vorsichtig und zart greift er an die Schnauze, an den

Schnurrbart, an die Ohren, betastet die Augenhöhlen und die Stirnpartien, streicht über das Fell, verfolgt den Schwanz bis zur äußersten Spitze, greift nach den vier Füßen, befühlt die Zehe eine nach der andern. Er greift nach der Sache und bildet sich so einen „Begriff" von ihr. Das Begreifen ist also hier beim Blinden ganz buchstäblich eine Tätigkeit der Hand, obwohl das Wort meist nur im übertragenen Sinne gebraucht wird.

So begreift der Blinde auch den Globus, auf dem das Meer leicht gerillt ist, die Ebenen des Landes sich schwach erheben und die unterschiedliche Höhe der Berge durch mehr oder weniger starke Erhöhungen sinnfälligen Ausdruck findet. Auch Landkarten der einzelnen Erdteile und Provinzen gibt es, auf denen Flüsse, Städte und die politischen Grenzen von einst und jetzt markiert sind. Das lernt der Blinde im Erdkundeunterricht der Elementarschule und bringt so die für den Geschichtsunterricht erforderlichen räumlichen Vorstellungen mit, die, wenn er sie erst einmal erarbeitet hat, nicht mehr so schnell aus dem Gedächtnis ausgelöscht werden. So ist selbst der Feldzug Alexanders des Großen durch Kleinasien und Persien bis zum Fünfstromland für den Geburtsblinden kein unfaßlicher Gegenstand.

Der Nichtsehende „begreift" auch die Uhr. Warum soll er nicht die Zeit auf einem Wecker feststellen können, der ohne Glasscheibe gebaut ist, dafür aber ein kräftiges Zifferblatt mit Orientierungspunkten und -strichen an Stelle aufgedruckter Zahlen hat? Seine Taschenuhr trägt statt der üblichen Schutzscheibe einen Sprungdeckel. — Das Quecksilberthemometer kann er freilich nicht ablesen. Aber mit Hilfe eines Bimetallthermometers kann er den Wärmegrad selbst feststellen. Werden zwei Spiralen aus Metallen, von denen das eine einen sehr kleinen, das andere einen sehr hohen Ausdehnungskoeffizienten hat, aufeinandergenietet, so gibt ein Zeiger vor einer Skala, die beide betastet werden, die Temperatur an.

Der Blinde liest und schreibt Punktschrift. Sie besteht aus erhabenen Punkten, die mit den Fingerspitzen ertastet werden. Die Blindenschriftzeichen sind nicht organisch gewachsen wie die lateinischen und gotischen Buchstaben. Es sind vielmehr Punkte, die je nach Zahl und Stellung zueinander einen Buchstaben oder eine Silbe bedeuten. Die Höchstzahl der Punkte ist sechs. Das international gültige Alphabet, die Interpunktions- und Zahlenzeichen hat Louis Braille um die Mitte des vorigen Jahrhunderts erfunden. Daß der Erfinder Franzose war, sieht man noch heute daran, daß der Buchstabe „W" aus dem logischen Aufbau des Alphabets herausfällt, weil dieser in der französischen Sprache selten vorkommt. Das System der Schrift kann man auch in späteren Jahren erlernen; ausschlaggebend aber für die Schnelligkeit beim Lesen ist die Empfindlichkeit des Tastsinns. Je später jemand die Punktschrift erlernt, um so langsamer wird er trotz eifrigen Übens lesen. Ich kenne Geburtsblinde, die 60 Punktschriftseiten in der Stunde lesen, was etwa 40 Seiten im Schwarzdruck gewöhnlichen Formats entspricht. Sehr viel Literatur ist in

Blindenschrift übertragen worden. Die Marburger Bibliothek zählt beispielsweise rund 30 000 Bände wissenschaftlichen und schöngeistigen Schrifttums. — Der Blinde schreibt Punktschrift mit Hilfe einer besonderen Tafel, die die Vertiefungen für die möglichen Punkte aufweist, und eines Stiftes, mit dem die Erhebungen in ein kräftiges Papier hineingedruckt werden. Noch leichter geht's mit einer besonderen Maschine, die einfach zu bedienen ist, weil sie nur für jeden der sechs Punkte je eine Taste und eine Leertaste hat.

Früh- und Spätblinde waren also in der Marburger Studienanstalt. Der Tag begann mit Frühsport, bei schönem Wetter im Freien, bei Regen und Kälte in der Turnhalle. Das Fehlen des Sehvermögens hindert den Blinden nicht, Sport zu treiben. Soweit er auf der gleichen Stelle bleiben kann, kommen sämtliche Übungen auch für ihn in Betracht. Stabhochsprung scheidet natürlich aus, aber der Blinde kann am Barren, am Reck, an der Sprossenwand, an der Leiter und am Pferd turnen, wenn er nur keinen weiten Anlauf machen muß. Kann er seine Hand in der Ausgangsstellung fest an das Gerät legen, so kann ihm jede Übung gleich dem Sehenden zugemutet werden. Rudern, allein oder in Mannschaft, ist auch für einen Nichtsehenden eine gesunde Leibesübung. Es muß selbstverständlich ein Steuer am Boot sein, das von einem Sehenden bedient wird.

Auch das Tanzen konnten wir Schüler in Marburg lernen. Während sonst der Herr allein die Führung übernimmt und die Dame geführt wird, muß sich hier die Partnerin führen lassen und doch zugleich auch führen. Dazu gehört außer guter Begabung für Rhythmus große Umsicht und ein ausgesprochenes Fingerspitzengefühl. Die große Bedeutung der Tanzstunde für den Nichtsehenden liegt darin, daß er durch sie gewissermaßen beiläufig zur Sicherheit im Auftreten kommt, soweit es eben die Behinderung zuläßt.

In der Freizeit spielten viele Skat oder Schach. Wenn auf dem Schachbrett die schwarzen Felder erhöht und die weißen vertieft sind, wenn die schwarzen Figuren zum Unterschiede von den weißen eine Spitze auf dem Kopf tragen, wenn endlich die Figuren unten einen Dübel haben und in der Mitte eines jeden Feldes auf dem Schachbrett ein Loch ist, in das der Dübel gesteckt werden kann, so sind die technischen Voraussetzungen für das Spiel vorhanden. Auch ein guter sehender Schachspieler hat ja das Feld im Kopf. — Beim Skatspiel zeichnet man die Karten mit Punktschriftbuchstaben; das Kreuzas mit „KA", den Ecksteinbuben mit „EB" usw. Beim Spiel muß dann jeder sagen, welche Karte er auf den Tisch legt.

Sport und Spiel lagen nur am Rande des Marburger Schultages; im Mittelpunkt stand ernste, zähe Kleinarbeit. Für den Verkehr mit der sehenden Umwelt ist fehlerfreies Schreiben mit der gewöhnlichen Schreibmaschine Grundbedingung. Der Lehrer geht im Unterricht fast genau

so vor wie in dem für Sehende. Man nimmt eine Schreibmaschine mit vierreihigem Typensatz, zeigt die Grundstellung für das Zehnfingersystem und übt einen Buchstaben nach dem andern. Die wichtigste Besonderheit für den Nichtsehenden ist die, daß man auf die vier Typen, auf denen der Zeigefinger der linken und der rechten Hand in der Ausgangsstellung steht, ein Tastenhütchen setzt, damit er diese Tasten beim neuen Aufsetzen der Hand sogleich als die richtigen erkennt.

Der Spätblinde kann auch mit dem Tintenstift schreiben. Das zu beschreibende Blatt legt er in einen Rahmen, der fast die Größe eines gewöhnlichen Din-Bogens hat. Auf seiner oberen Seite befinden sich verschiebbare Lättchen, die ihm die Zwischenräume für die Zeilen angeben. Schreibt er, so setzt er meist den Stift nicht eher ab, bis das ganze Wort geschrieben ist. Ein geübter Leser kann solche Schriften auch dann lesen, wenn der Punkt auf dem I und die Pünktchen auf den Umlauten fehlen.

Wenn wir Schüler deutschen Aufsatz schrieben, so machte sich ein jeder Notizen in Punktschrift, bis er sich über Inhalt und Aufbau der Arbeit im wesentlichen klar war. Dann spannte er ein Blatt in die Normalschreibmaschine und schrieb. Man mußte sich bei der Niederschrift sehr stark sammeln, um gleichzeitig das Thema auszubauen, den Stil zu feilen, nicht aus dem Satzbau zu fallen und Rechtschreibung und Interpunktion zu beachten. Denn die Möglichkeit einer Korrektur des schwarz auf weiß Geschriebenen ist dem Nichtsehenden versagt. Sah der Lehrer aber selbst nicht, so konnten wir den Aufsatz in Punktschrift ausarbeiten und so abgeben.

Während wir den naturwissenschaftlichen Unterricht nur bei sehenden Lehrern hatten, wurden wir in Musik und Mathematik von Schicksalsgefährten unterwiesen; im Sprachunterricht traten beide Fälle ein. Um französische und englische Literatur in reicherem Umfang lesen zu können, mußten wir die Blindenkurzschrift dieser Sprachen lernen. Bei diesem Studium war es interessant, festzustellen, daß die deutsche Blindenkurzschrift den meisten Regeln unterworfen ist. Bei fremdsprachlichen Nacherzählungen las uns der Lehrer eine Geschichte vor, die wir Schüler dann wie den deutschen Aufsatz schwarz auf weiß oder Punkt auf Blatt in die Maschine schrieben.

Auch die Notenschrift für Blinde erlernten wir. Sie besteht aus einem systematischen Aufbau der Zeichen mit allen Notenwerten, Tonlagen und Akkordkombinationen. Man muß natürlich auswendig auf dem Instrument spielen. Übt man Klaviernoten, so liest man mit der linken Hand einige Takte, die von der rechten Hand gespielt und sogleich geübt werden, bis sie sitzen. Dann liest man umgekehrt mit der rechten Hand einige Takte für die linke, die diese sogleich spielt und lernt. Kann man diese auswendig, so spielt man gleichzeitig mit beiden Händen. Dann liest man einige weitere Takte für die rechte Hand, übt, und so fort, bis der ganze Satz und schließlich die Sonate im Kopf, Gehör und Fingerspitzen sitzt.

Der Geist blinder Denker hat nicht geruht, bis er auch für die Mathematik- und Chemieschrift eindeutige Zeichen für die Wiedergabe Punkt auf Blatt gefunden hatte. Für die Vorbereitung auf die Reifeprüfung ist die Kenntnis dieser Zeichen für einen nichtsehenden Schüler unerläßlich. Die verwickelten mathematischen Formeln mit Logarithmus, Sinus und Bruch lassen sich einwandfrei in Punktschrift wiedergeben. Wir hatten einen hervorragenden Mathematiklehrer, der, selbst blind, es ausgezeichnet verstand, uns an Hand bescheidener Hilfsmittel ein klares Bild von den Kegelschnitten und die für die sphärische Trigonometrie erforderliche Raumvorstellung zu geben.

Im Physikunterricht der Oberstufe schied das Experimentieren praktisch aus. Der Stoff wurde von der Mathematik her angefaßt, und das Ableiten der Gesetze der Mechanik, Akustik, Optik, Elektrizitäts- und Wärmelehre stand im Mittelpunkt. — Im Chemieunterricht hat der Lehrer zwar ab und zu einige wohl- oder übelriechende Flüssigkeiten zurechtgebraut, aber im wesentlichen lernten wir chemische Formeln und die Technik von Herstellungsverfahren.

Die Reifeprüfung legten wir als Externe vor einer uns fremden staatlichen Prüfungskommission ab. Vier schriftliche Arbeiten waren erforderlich. Den deutschen Aufsatz, die französische und englische Nacherzählung schrieb jeder Schüler mit der Normalschreibmaschine. Die Mathematikarbeit fertigte er in Punktschrift an, um sie anschließend einem sehenden Studienreferendar zu diktieren. Der mündlichen Prüfung mußten wir uns in zehn Pflichtfächern unterziehen. Während des zweiten Weltkriegs wurde der Blindenstudienanstalt das Prüfungsrecht verliehen.

Das Marburger Institut hat vielen blinden Geistesarbeitern die Möglichkeiten und Grenzen ihrer Behinderung gezeigt und ihnen damit eine sichere Grundlage für Studium und Berufsarbeit gegeben. Möge die Schule noch vielen, die das Augenlicht verloren haben, den Weg ins Reich des Geistes bahnen!

Die „Sprache" der Bienen

Forschungsbericht von ADOLF HAAS S. J.

Die moderne Forschung hat schon vor Jahren eine Reihe staunenswerter Tatsachen über das Leben der Bienen zu Tage gefördert (vgl. darüber in dieser Zeitschrift Bd. 114 [1927/28] S. 460—468). Inzwischen gelangen dem Zoologen Prof. v. Frisch neue Aufsehen erregende Entdeckungen über die „Sprache" der Bienen, über die er in der 126. Jahresversammlung der Schweizerischen naturforschenden Gesellschaft in Zürich am 8. 9. 1946 berichtet hat.[1]

[1] Abgedruckt in der schweiz. Zeitschrift „Experientia", Vol. II/10, 1946. Vgl. ferner Österr. Zoolog. Zeitschrift I, Heft 1/2, 1946. Wir halten uns im folgenden an diese beiden Berichte.

Hinter dem Haus am Waldrand stehen drei große Salweidenbüsche, ein weiblicher Baum und zwei männliche. Wenn die ersten Föhnwinde des Vorfrühlings über das Land streichen und in Wald und Flur neues Leben wecken, da rührt es sich auch unter den dicken, prall gefüllten, tiefbraunen Knospenschuppen der Weide. Silberweiße Kätzchen sprengen die winterliche Schutzhülle und drängen ans Licht der Frühlingssonne. Nach wenigen warmen Tagen steht dann die Salweide vor allen Bäumen und Sträuchern unseres Gartens in voller Blüte. Die männlichen Bäume sind dann schon von weitem zu erkennen an dem leuchtenden Gelb des Pollenstaubes ihrer Kätzchen. Unscheinbar weißgrünlich schimmern dagegen die weiblichen Blüten. Nun ereignet sich etwas Bemerkenswertes: Die ersten Bienen eines weit entfernten Bienenstockes haben den Weideplatz entdeckt und tummeln wie besessen auf den Kätzchen herum. Und siehe da! Es dauert nicht lange, da ist fast der ganze Bienenstock alarmiert und hängt eifrig sammelnd in den Weidenbüschen. Es summt und brummt in jedem Zweig. Auch der unscheinbare weibliche Baum ist voll von fleißigen Sammlerinnen, obwohl er nicht das gelbe Aushängeschild des männlichen Pollens hat. Jedes Jahr stellt man sich beim Anblick des gleichen Schauspieles die gleichen Fragen: Wer hat die Nachricht vom blühenden Weidenbusch in den Bienenstock gebracht und die Stockgenossen zur gleichen Nektarquelle gerufen? Wie finden die benachrichtigten Bienen den Weg zu den blühenden Salweiden? Jahrelanges mühsames Forschen hat das Geheimnis der Nachrichtenübermittlung beim seltsamen Volk der Bienen gelüftet.

Daß sich Bienen gegenseitig benachrichtigen können, ist durch ein einfaches Experiment bewiesen worden. Man stellt in der Nähe eines Bienenstockes ein Honigschälchen auf. Stundenlang kann es vielleicht unbeachtet bleiben. Doch da wird es von einer Sammlerin entdeckt und nun stellen sich kurz darauf immer wieder andere ein, bis schließlich eine zahlreiche summende Bienenschar das Futterschälchen umlagert und emsig sammelt. Durch Kennzeichnung der sammelnden Bienen kann man feststellen, daß alle Neuankömmlinge aus dem Heimatstock der Entdeckerin stammen. Diese muß also ihre Stockgenossen benachrichtigt haben.

Um weiter hinter das Geheimnis der „Bienensprache"[2] zu kommen, blicken wir nun einmal in einen allseitig gut überschaubaren Beobachtungsstand hinein und fassen eine heimkehrende Sammlerin ins Auge. Welch eine Überraschung bietet sich da dem forschenden Blick! Die heimgekehrte Biene beginnt einen eigenartigen Tanz, einen „Rundtanz". Nachdem sie etwas von dem heimgebrachten Honig an ihre Nachbarinnen abgegeben hat, läuft sie in engen Kreisen abwechselnd einmal rechts und dann links herum. Wieder gibt sie etwas Honig an die Zunächststehenden ab und von neuem beginnt ein „Rundtanz" an einer anderen Stelle der Wabe. Eine Reihe von Bienen folgen der Tänzerin dicht auf dem Fuße, machen alle Bewegungen mit und betasten den Leib der Tänzerin mit ihren Fühlern. Endlich fliegen sie selbst aus und suchen in unmittel-

[2] Wenn wir im folgenden von „Sprache" bei den Bienen reden, so ist damit das Wort nur im abgeleiteten Sinne gemeint. Das Fehlen begrifflichen Denkens bei den Tieren macht eine eigentliche Sprache, die mit der menschlichen vergleichbar wäre, unmöglich.

barer Nähe des Stockes nach der Honigquelle, die sie auch sogleich finden. Der „Rundtanz" war also das Zeichen, daß in der Nähe des Stockes Honig zu finden ist. Haben auch die Neulinge die süße Quelle gefunden, so tanzen auch sie im Stock und führen so immer mehr Sammlerinnen an den ergiebigen Platz. Dabei ist es von hoher biologischer Bedeutung, daß nur bei einer ergiebigen Futterquelle getanzt wird. Bei geringer Tracht wird nicht getanzt. Ferner lösen die Blüten mit dem süßesten Nektar die stärksten Tänze aus. Bei abnehmender Süßigkeit werden die Tänze immer matter und unterbleiben schließlich ganz.

Der „Rundtanz" ist also das erste „Wort" der „Bienensprache", das wir kennengelernt haben. Ein zweites „Wort" ist verborgen im Duft der Blüten, den die Bienen als Verständigungsmittel zu gebrauchen wissen. Der Duft der Blüten hängt nämlich der Honigsammlerin mit einer erstaunlichen Zähigkeit an. Neue Forschungen über die Haftfähigkeit von Duftstoffen am Bienenkörper[3] haben gezeigt, daß die verschiedensten künstlichen und natürlichen Duftstoffe am lebenden Bienenkörper am längsten haften. Betäubte Bienen, bei denen also eine aktive Atmung nicht mehr vorhanden ist, halten die Duftstoffe nicht so lange wie lebende. Man hat sich die Sache so zu erklären gesucht, daß die Duftpartikelchen in das Tracheensystem des Bienenabdomens aufgenommen werden und nur sehr langsam wieder abgegeben werden. Auch die Wachs- und Fettschicht des Bienenchitins vergrößert (neben der Behaarung) deutlich die Haftfähigkeit der Duftstoffe. Bei Entfernung dieser Schichten durch Äther oder Chloroform wird die Haftdauer fast um die Hälfte verringert. Außerdem nehmen die Bienen die Duftstoffe von typischen Bienenpflanzen (z. B. Robinien, Goldrute, Heidekraut) viel länger wahr, als den Duft anderer Blüten, die nicht von Bienen besucht werden (z. B. Maiglöckchen, Nelken, Jasmin). Dazu kommt noch, daß die Bienen in bestimmten Fühlerorganen eine außerordentlich gute „Nase" besitzen. Deshalb laufen auch die Stockgenossen einer heimgekehrten Sammlerin während des „Rundtanzes" so eifrig nach und tasten ihren Leib mit den Fühlern ab. Haben sie die Duftbotschaft empfangen, so suchen sie draußen nach dem gleichen Duft und gelangen so auf die gleiche Blütenart wie die Tänzerin.

Noch auf eine andere Weise wird der Blütenduft für die Nestgenossen als Verständigungsmittel wirksam. Der Nektar der Blüten ist mit dem arttypischen Blütenduft erfüllt. Jede Sammlerin nimmt nun in ihrer Honigblase zugleich mit dem Nektar eine Duftprobe mit in den Heimatstock. Dort übergibt sie ihren Mitarbeiterinnen mit einem Tropfen Honig zugleich den arttypischen Duft der nektarspendenden Blüten. Die neuausfliegenden Bienen wissen also genau, nach welchem Blütenduft sie draußen zu suchen haben. Zumal wenn die heimkehrende Biene eine weite Strecke nach Hause zu fliegen hat, so daß der am Bienenkörper äußerlich anhaftende Blütenduft sich stark verflüchtigt hat, ist die Duftprobe im Innern der Honigblase wie in einem „verkorkten Fläschchen" das einzige Duftsignal für die Stockgenossen. Diese Einrichtung ist also von hoher biologischer Zweckmäßigkeit.

[3] Dr. H. Steinhoff, Zeitschr. f. vergl. Physiologie, 31. Bd., Heft 1, Juli 1948.

Bienentanz und Blütenduft — diese beiden „Worte" der Bienensprache vermitteln auf eine erstaunlich einfache, aber geschickte Weise das Honig verheißende Ziel. Wie sicher die Nachrichtenübermittlung funktioniert, hat ein Versuch von Prof. v. Frisch bewiesen. In der systematischen Abteilung des Münchner Botanischen Gartens befand sich ein winzig kleines Beet von Helichrysum lanatum, einer Pflanze, die im allgemeinen von Honigbienen nicht besucht wird. Als nun an einer anderen Stelle des Botanischen Gartens vom Experimentator gezeichnete Bienen künstlich auf abgepflückten Helichrysum-Blüten gefüttert wurden, erschien sehr bald eine beträchtliche Anzahl alarmierter Neulinge auf dem winzigen Blumenbeet in der systematischen Abteilung und suchte nach Honig. Diese Bienen hatten also unter 700 damals blühenden Pflanzenarten das richtige Ziel herausgefunden.

Um ein Ziel zu erreichen, arbeitet die Natur immer mit mehrfachen Sicherungen. Dieser Grundsatz offenbart sich auch in der „Sprache" der Bienen. Neben Tanz und Blütenduft tritt noch ein neues „Wort" in den Dienst der Nachrichtenübermittlung: es ist das ein körpereigener Lockduft. Unsere Biene besitzt am Hinterleib ein Duftorgan. Dieses tritt bei einer ertragreichen Nektarquelle in Tätigkeit und lockt herumsuchende Neulinge auf die ergiebigsten Blüten. Dieses kleine Duftorgan hat solch mächtige Anziehungskraft, daß bei seiner künstlichen Ausschaltung der Zustrom von neuen Sammlerinnen auf den zehnten Teil vermindert wird. Interessant und biologisch bedeutungsvoll ist, daß das Duftorgan nur dann in Tätigkeit tritt, wenn die betreffende Biene im Stock auch getanzt hat, d. h. wenn also reiche Tracht vorhanden ist und tatsächlich immer wieder Neulinge am Futterplatz eintreffen. So sind Tanz und Lockduft in einer äußerst zweckmäßigen Weise miteinander verbunden.

Wir haben nun schon ein schönes Stück „Bienensprache" kennengelernt. Aber das Wunderbarste dieser Zeichensprache wurde noch nicht genannt: der „Schwänzeltanz", mit dem die Biene nicht nur die genaue Entfernung der Nektarquelle angibt, sondern auch die Richtung, in welcher die ertragreichen Blüten zu finden sind. Prof. v. Frisch schreibt bei Bekanntgabe seiner Entdeckungen: „Heute, nach zwei Versuchsjahren, bin ich zur Einsicht gekommen, daß sich jene wunderbaren Wesen bei ihren Tänzen so genaue Angaben über die Fundstelle machen, wie es selbst ein Phantast kaum hätte erwarten können" (a. a. O. Seite 3). Schon 1924 hatte er auf der Innsbrucker Naturforscherversammlung von der Möglichkeit gesprochen, daß die Bienentänzerin durch ein Zeichen sowohl Himmelsrichtung wie Entfernung der Trachtquelle angebe. Damals nannte der verdiente Forscher seine Ahnungen noch eine „abenteuerliche Hypothese". Heute hat sich diese Hypothese als richtig erwiesen.

Wir müssen in der „Bienensprache" zwei Tanzformen unterscheiden: einen „Rundtanz" für Nahsammler und einen „Schwänzeltanz" für Fernsammler. Die Sammelflüge eines Bienenvolkes dehnen sich ja bis zu 3 km aus. Bei einem Abstand zwischen Bienenstock und Futterplatz von 50—100 m gehen die uns schon bekannten „Rundtänze" in „Schwänzeltänze" über. So weisen also die beiden Tanzformen auf eine ferne oder nahe Futterquelle hin.

Wie sieht nun der „Schwänzeltanz" aus? Bei diesem Tanz läuft die Biene zuerst einen Halbkreis ab, dann geradlinig dem Durchmesser entlang zum Ausgangspunkt zurück, schlägt sodann einen Halbkreis nach der anderen Seite und kehrt wieder geradlinig den alten Durchmesser zurück (siehe Abb. 1).



Abbildung 1

Beim geradlinigen Lauf erfolgt jedesmal ein eigenartiges Hin- und Herschlagen, ein „Schwänzeln", wovon die Tanzform ihren Namen bekommen hat. Dieses „Schwänzeln" der tanzenden Bienen ist nun nichts anderes als eine Entfernungsangabe. Es hat sich in zahlreichen Experimenten gezeigt, daß sich mit zunehmer Entfernung der Futterquelle vom Stock der Rhythmus des Tanzes, vor allem des „Schwänzelns", gesetzmäßig ändert. Nach der Zahl der Schwänzelläufe kann man also — mit der Uhr in der Hand — auf etwa 100 m genau die Entfernung angeben, in der die Tänzerin ihren Nektar gesammelt hat.

Der Schwänzeltanz ist aber nicht nur Entfernungsangabe, sondern auch Richtungsweiser, und zwar wird die Richtung angegeben mit Hilfe des jeweiligen Sonnenstandes. Liegt nämlich der Futterplatz zur Zeit der Beobachtung (vom Stock aus gesehen) in derselben Richtung wie die Sonne, so zeigt der geradlinig durchlaufene Durchmesser des „Schwänzeltanzes" auf der Wabe nach oben (siehe Abb. 2, 1. Fall der Richtungsweisung). Liegt der Futterplatz links vom Sonnenstand, so liegt auch die geradlinig durchlaufene Tanzstrecke um soviel Grad nach links, als der Winkel zwischen Futterplatz und Sonnenstand angibt (siehe Abb. 2, 2. Fall der Richtungsweisung). Liegt der Futterplatz rechts vom Sonnenstand, so wird um den gleichen Winkel nach rechts getanzt (siehe Abb. 2, 3. Fall der Richtungsweisung). Liegt endlich der Futterplatz genau in entgegengesetzter Richtung zur Sonne, so zeigt der Schwänzeltanz nach unten (siehe Abb. 2, 4. Fall der Richtungsweisung).

Noch vollkommen rätselhaft ist die Tatsache, daß eine Richtungsweisung mit Hilfe des Sonnenstandes auch bei ganz bedecktem Himmel erfolgt. Man hat Bienen bei vollkommen bedecktem Himmel in eine andere, ihnen unbekannte Gegend gebracht, wo ebenfalls kein Sonnenstrahl durch die dichte Wolkendecke dringen konnte. Dennoch kannten die tanzenden Bienen genau den jeweiligen Stand der Sonne und gaben einwandfreie Richtungsweisung. Bis heute konnte der Schleier nicht von diesem Geheimnis der „Bienensprache" genommen werden. Eines Tages

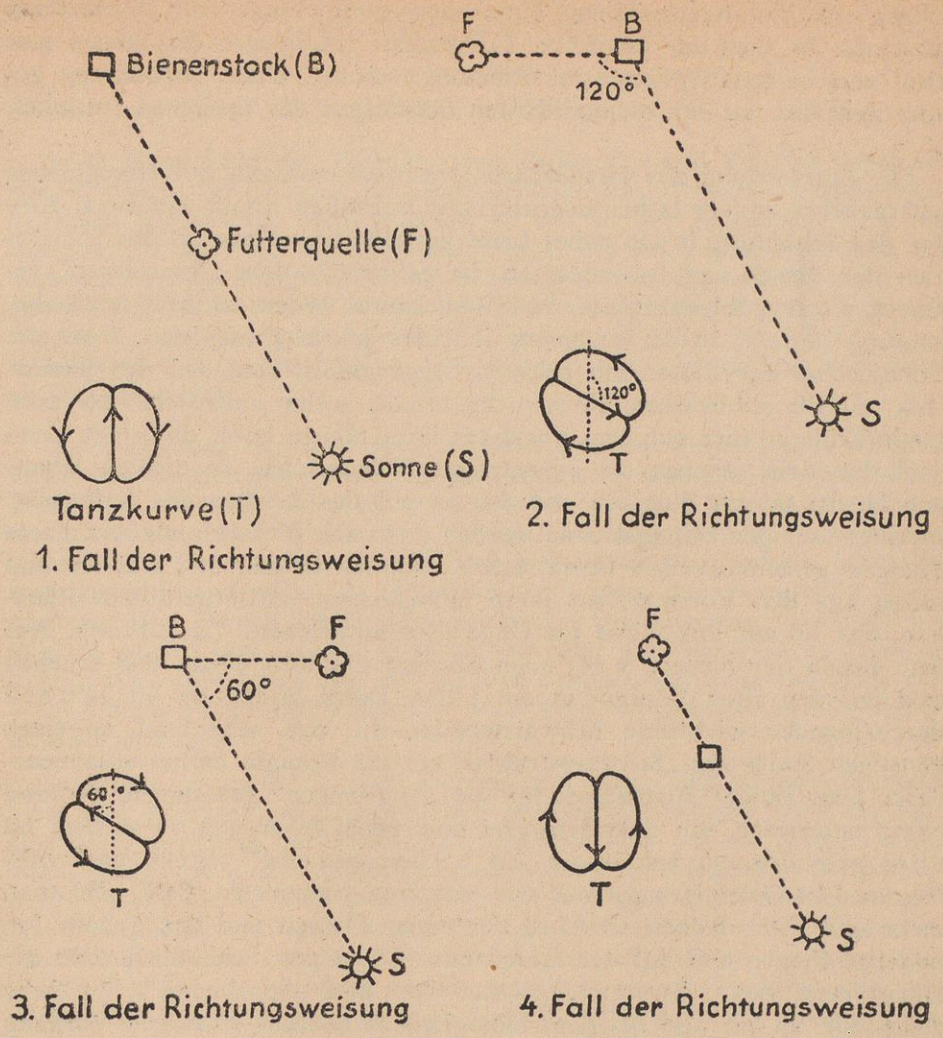


Abbildung 2

aber wird der unnachgiebig vorwärts drängende Genius des Forschers die Lösung auch dieses Rätsels dem seltsamen Volke der Bienen abgelauscht haben.

Nun haben wir noch ein letztes Kapitel aus dem „Wörterbuch" der „Bienensprache" aufzuschlagen. Dieses neue „Wort" der Bienentänzerinnen ist dem Experimentator sozusagen zufällig zur Kenntnis gekommen. Als dieser eines Tages einmal ohne besondere Absicht eine Bienenwabe, die gewöhnlich ja senkrecht hängt, horizontal legte und in dieser ungewöhnlichen Lage das Treiben seiner Pfleglinge betrachtete, erlebte er eine Überraschung. Die Bienen tanzten nicht mehr in der üblichen Weise nach dem Sonnenstand, sondern es wurde die direkte Richtung zum Futterplatz angegeben, d. h. die geradlinige Laufstrecke des Schwänzel-

tanzes war bei horizontalem Tanzboden direkt nach dem Futterplatz gerichtet. Je nach der Lage des Tanzbodens gebrauchen die Bienen also zwei verschiedene Systeme der Richtungsweisung. Diese Entdeckung gehört sicherlich zu den erstaunlichsten Leistungen des tierischen Instinkes.

Die Enträtselung des wunderbaren Nachrichtenwesens der Honigbienen hat manches andere bisher unerklärliche Verhalten dieser seltsamen Kinder der Schöpfung in ein neues Licht gestellt. Es sei nur an das Schwärmen der Bienen und besonders an die geheimnisvollen „Spurbienen" erinnert, die den Schwarm auf bisher unbekannte Weise zu ihrer neuen Behausung führen.[4] In der schönsten Zeit des Jahres (Mai / Juni), wenn die Honigbecher der Blüten mit reichem Segen gefüllt sind und das Bienenvolk täglich zahlreichen Nachwuchs erhält, wenn außerdem die erste junge Königin kurz vor dem Verlassen ihrer Wiege steht, da erfaßt einen Teil der Arbeiterinnen ein eigenartiger Wandertrieb. In dichten Klumpen lagern sie am Flugloch und warten auf das Zeichen des Aufbruchs. In einer sonnigen Mittagsstunde werden dann alle plötzlich wie von einem einzigen geheimnisvollen Befehl erfaßt, stürzen in den Stock hinein und füllen aus den Vorratszellen ihren Honigmagen. „Mit gefülltem Ränzlein, das sie auf ihre Reise ins Ungewisse mitnehmen" (K. v. Frisch, Aus dem Leben der Bienen, S. 34) eilen sie zum Flugloch hinaus und erheben sich mit der alten Königin in die Lüfte. Dabei bilden sie oft eine toll durcheinander wirbelnde Schwarmwolke, die sich sehr bald an einer günstigen Stelle zur „Schwarmtraube" um die Königin herum zusammenballt. Jetzt ist der Augenblick für die „Spurbienen" gekommen. Sie sind eifrig unterwegs, um dem Schwarm eine neue Behausung zu suchen. Ist diese gefunden, so kehren sie zur „Schwarmtraube" zurück und vollführen dort Orientierungstänze wie eine Honigsammlerin. Bald sieht man mehr und mehr Bienen zwischen der neuen Heimat und der Traube hin und her fliegen und auf der Schwarmtraube tanzen. Schließlich zieht die Hauptmasse des Schwarmes, geleitet von den „Spurbienen", ins neue Heim ein. So hat also bei dem biologisch so überaus wichtigen Vorgang des „Schwärmens" der Orientierungstanz eine ausschlaggebende Bedeutung.

Überschauen wir noch einmal kurz, was menschlicher Forschergeist dem Volke der Bienen abgelauscht hat, so können wir uns einem tiefen Staunen vor den Geheimnissen der Schöpfung nicht entziehen. Der Entdecker der „Bienensprache" hat selbst bekannt: „Was ich von der Entfernungs- und Richtungsweisung gesagt habe, mag Ihnen phantastisch scheinen. Ich hätte es nicht vorgetragen, wenn ich mir nicht bewußt wäre, vor meinem Bienenstock jeden Zweifler von der Wahrheit der Sache überzeugen zu können."

[4] Vgl. Enoch Zander, Das Leben der Biene, Handbuch der Bienenkunde, 4. Bd., Stuttgart 1947, S. 82 ff.

Philosophie oder Religion?

Gedanken zu neuesten Werken von K. Jaspers

Von AUGUST BRUNNER S. J.

Schon Hegel hatte das Verhältnis von Philosophie und Religion dahin bestimmt, daß in der Religion der Geist sich und dem Menschen in Bildern und Symbolen gegenwärtig wird, während er sich in der Philosophie in seinem eigensten Element, dem Begriff, bewußt wird. Die Philosophie steht nach ihm deswegen über der Religion, obschon diese eine notwendige und darum nie verschwindende Stufe auf dem Wege der Selbstverwirklichung des absoluten Geistes ist. Es liegt aber nahe, daraus die Folgerung zu ziehen, die schon in einem vielzitierten Goethewort anklingt, daß Religion dem Ungebildeten ein Ersatz sei für Philosophie.

Die Darstellung, die K. Jaspers in seinen neuesten Werken[1] über das Verhältnis von Religion und Philosophie gibt, erinnert in manchem an diese Formel, obschon sie seinen Gedanken nicht genau wiedergibt. Für Jaspers sind Religion und Philosophie zwei Weisen der Existenz, die sich gegenseitig ausschließen (G 60 f., 64). Der religiöse Mensch kann nicht Philosophie treiben; der philosophierende Mensch steht vor der Religion als einer ihm unbegreiflichen Erscheinung. Der Mensch hat zwischen den beiden Existenzweisen zu wählen, und zwar zu wählen ohne Grund (W 853). Denn wäre die eine Weise zu existieren richtig, die andere falsch oder nur die eine richtiger und besser, so käme eine Wahl nicht in Frage. Eine eigentliche Wahl kann nur grundlos aus der eigenen Existenz aufsteigen.

So stehen sich in der Theorie Religion und Philosophie als zwei unvereinbare, aber gleichwertige Existenzweisen gegenüber. Deswegen wird die Religion nicht zugunsten der Philosophie abgelehnt oder als ein Stadium angesehen, das mit steigender philosophischer Bildung der Menschheit überwunden werden muß, wie es sich etwa die Aufklärung oder der Positivismus eines Comte dachte. Es wird sogar betont, daß mit der Religion auch die Philosophie verschwinden würde (W 916; G 85). Philosophie wird immer die Sache weniger bleiben. Aber im einzelnen gewinnt man doch oft den Eindruck, und zwar stärker in dem großen systematischen Werk als in dem für ein weiteres Publikum bestimmten kleineren, daß die Religion eine der Philosophie nicht ebenbürtige Existenzweise sei[2]. Man ist dabei erstaunt über manche Einwände und Schwierigkeiten, die gemacht werden, von denen sich viele wie sehr verspätete

---

[1] Von der Wahrheit. (1102 S.) München 1947, R. Piper (zitiert: W); Der philosophische Glaube. (136 S.) ebd. (zitiert: G).

[2] „Niemals werden die Mensschen in der Mehrzahl ursprünglich leben ohne diese Bindung an geglaubte sinnlich-endliche Gestalt; niemals kann die gefährliche Freiheit allgemein werden, weil sie allzu schwer ist und schnell in Bodenlosigkeit und Anarchie führt. Von der Erfahrung der Freiheit her aber wird unterschätzt, in wie hohem Maße das, was objektiv wie Aberglaube aussieht, in der Tat Träger ursprünglichen Aufschwungs sein kann, der in nur negativer Aufgeklärtheit verloren wäre." (W 154) — „Die Kirchen sehen die Notwendigkeit der Massenführung, die Notwendigkeit der gültigen Bilder der Wirklichkeit, der Handgreiflichkeit der Welt, die Notwendigkeit der geordneten Überlieferung. Ihr Anspruch auf umfassende Wahrheit verlangt Kontrolle des Tuns der Einzelnen und Lenkung ihrer öffentlichen Wirksamkeit. Als umfassende Autorität des Wahren vermögen sie ihrer Idee nach alles Wahre aufzunehmen, allen Gegensätzen in sich Raum zu geben, überall die Synthese zu finden. Was kein Einzelner, da er endlich, besonders und einseitig ist, vermag die Kirche in ihrer Totalität. Dagegen aber stellt sich immer wieder der Einzelne. Er muß in solchem Totalitätsanspruch, da er doch stets von Menschen erhoben wird, im Grunde eine Täuschung sehen" (G 87f.); Vgl. auch W 861, 865f., 965.

Nachzügler einer aufklärerischen Religionskritik ausnehmen. Aufreizend wirkt auch auf den Leser, nicht nur in diesem Punkte, daß Behauptungen apodiktisch aufgestellt werden, ohne Nennung von Gründen, so daß er den Eindruck bekommt, er müsse sie einzig auf die Autorität von Jaspers hin annehmen, was doch dessen Auffassung von Philosophie widerspricht. So ist es mit der Möglichkeit von Offenbarung (W 852 f., 1052), von Wundern (W 852), der Gottheit Christi (W 853).

Daß der Philosoph den religiösen Phänomenen verständnislos gegenübersteht[3], scheint sich bei Jaspers selbst zu bestätigen. Religion fängt für ihn erst an, einen Sinn zu haben, wo sie aufhört, Religion zu sein, um in Philosophie überzugehen. Als typisch sei eine Bemerkung über das Gebet hier angeführt: „Das geistige Gebilde der Liturgie, in der der Kultus stattfindet, ist gefüllt mit Texten, die man Gebete nennt, weil durch sie die Gottheit angerufen, gepriesen, gebeten wird. Aber das Wesentliche daran sind die aus unvordenklicher Vergangenheit stammenden, unabänderlichen festen Formen... Sie sind längst zum Teil unverständlich geworden... Das Gebet dagegen ist individuell, existenziell gegenwärtig. Als Dependenz des Kultus vollzieht es der Einzelne in der festen Form und bleibt darin ganz in der Religion. Als wirklich persönlich und ursprünglich steht das Gebet aber an der Grenze des Philosophierens und wird Philosophie im Augenblick, wo jede zweckhafte Beziehung zur Gottheit und der reale Einwirkungswille auf die Gottheit entfallen ist. Es ist ein Sprung zwischen der Leibhaftigkeit der persönlichen Beziehung zum persönlichen Gott — einem Ursprung der Religion — und der Schwebe der philosophischen Kontemplation, in der zunächst nur Ergebung und Dank bleibt, dann aber Vergewisserung dem Menschen seinen Boden gibt. Diese Kontemplation bewirkt nichts mehr in der Welt, sondern nur im Menschen. Das spekulative Vergewissern ist, wo es echte Kontemplation wurde, wie ein einziges Gebet" (G 64 f.).

Auch das Christentum erscheint Jaspers nur annehmbar, wenn es sein Wesentlichstes preisgibt, nämlich das, was er den „Christusmythus" nennt, den Glauben an die Gottheit Christi[4]. Die Auslegung als Chiffer, die er von ihm gibt, erinnert zu sehr an manche Auslegung der Schrift und des Christentums, die im Anschluß an Hegel reichlich geübt worden ist und die von Religion und Christentum nicht mehr viel übrig läßt: „Zu Recht liegt aber im Christusmythos der Hinweis, daß alles Menschsein in sich die Möglichkeit der Bezogenheit auf Gott, der Gottnähe hat und daß der Weg zu Gott durch die Welt und die Wirklichkeit unseres geschichtlich zu vollziehenden Menschseins hindurch geht, nicht um die Welt herum" (W 1052 f., vgl. G 81). Was Religionsgeschichte und Religionsphilosophie über den Wert des Heiligen in den letzten Jahrzehnten aufgezeigt haben, wird nicht einmal erwähnt. In der Religions- und Kirchengeschichte scheint Jaspers nur eines aufgefallen zu sein: die Vielheit der Religionen und Bekenntnisse; und er zieht daraus den etwas merk-

---

[3] „Diese religiöse Leibhaftigkeit gibt — vergleicht man sie mit der transparenzlosen Realitätsgebundenheit — einen Aufschwung in das Übersinnliche. Sie ist aber — vergleicht man sie mit der philosophischen Gegenwärtigkeit — aus aller anderen Realität als besondere Realität herausgenommen. Sie ist selber leibhaftige Realität unter den leibhaftigen Realitäten der Welt. Nicht die Transparenz der Sinnlichkeit, sondern die Handgreiflichkeit der Transzendenz in einer besonderen Weltrealität ist jedenfalls das Ergebnis. Was aber vielleicht im Ursprung wahrer Religion durch solche Leibhaftigkeit sein könnte, oder was eigentlich der Kult ist, das verbirgt sich der Philosophie" (W 1035). Vgl. G 60 f., 84.

[4] „Preiszugeben ist die Christusreligion, die in Jesus Gott sieht und auf einen Opfergedanken des Deuterojesaias, angewandt auf Jesus, das Heilsgeschehen gründet" (G 80). Vgl. W 894 f., 1045, 1052.

würdigen Schluß, daß deswegen keine Religionsform den Anspruch auf absolute Wahrheit erheben könne.

Es ist nicht unsere Absicht, allen einzelnen Behauptungen, die Jaspers über Religion und Christentum aufstellt, hier nachzugehen. Wir möchten nur die Frage des Verhältnisses von Religion und Philosophie erörtern. Es soll der tiefere Grund ihres ausschließenden Gegensatzes bei ihm untersucht und ihre wahre Beziehung zueinander kurz dargestellt werden.

Aus den Ausführungen von Jaspers geht klar hervor, daß er in der Philosophie eine spontane Erkenntnis sieht, die von dem einsamen Denker für sich allein vollzogen wird. Der Mensch darf sich dabei nicht empfangend verhalten (W 487, 965), sondern muß aus eigener Kraft und eigenem Aufschwung zur Erkenntnis der Grenzen vordringen, dort scheitern und im Scheitern der Transzendenz inne werden. Niemand kann ihm bei diesem letzten Schritt Hilfe leisten, und was er da erfährt, ist auch nur für ihn und keinen andern verpflichtend. Der Chiffern der Transzendenz gibt es unzählig viele; was aber dieser spontanen Erkenntnis unzugänglich ist, bleibt für den Philosophen unannehmbar, gibt es für ihn nicht.

Hier scheint sich nun die Grundeinstellung offen zu zeigen, die uns die Auffassung von Jaspers über die Religion und ihr Verhältnis zur Philosophie verstehen läßt. Es ist ein Wesensgesetz, daß eine Seinsschicht dem spontanen Erkennen um so zugänglicher ist, je tiefer sie in der Stufen-Ordnung des Seins steht. So erschließt sich das Stoffliche nur solchem Zugriff; es kann sich ja dem Erkennenden weder erschließen noch verschließen. Es liegt vor seinem Blick da, unbekümmert um sein Erkennen. Alles kommt nur auf die Schärfe und die Ausdauer des Erkennens des Erkennenden an. Diese Erkenntnishaltung ist deswegen die sachgemäße Einstellung des Naturwissenschaftlers. Empfangen, Glauben wären in seinem Forschen fehl am Platze.

Anders ist es bei den höheren Seinsschichten. Das zeigt sich schon im Zurücktreten des Experiments, das den Gegenstand in die Lage bringt, die dem Forscher paßt. Schon bei der Pflanze ist diese Möglichkeit des Experimentierens eingeschränkt durch den Ablauf ihrer artgemäßen Entwicklung. Mehr noch muß der Forscher beim Tier die günstige Stunde abwarten, wo es sich spontan so gibt, daß ein Einblick in den Grund seines Gehabens möglich wird. Ist hier aber dem Eingriff des Forschers noch ein weiter Spielraum gelassen, so wird dies anders, wenn es gilt, zum persönlichen Leben eines Menschen Zutritt zu erhalten. Wie wir hier schon mehrfach ausgeführt haben[5], genügen da Erkenntniswille und Begabung, die der Erkennende mitbringt, allein nicht. Hier muß sich der Gegenstand — wenn dies Wort hier gebraucht werden darf — erschließen, sich geben, sich offenbaren. Der Erkennende wird hier immer mehr zum Empfangenden. Und es ist klar, daß er zum rein Empfangenden werden muß, wo es um eine reine, ja um die absolute Person geht. Beim Menschen, dessen Sein durch unterpersönliche Schichten hindurchreicht, ist allerdings auch immer noch für die spontane Erkenntnishaltung Platz, wenn auch um so weniger, je näher eine Wirklichkeit dem Personkern zu liegen kommt.

Es ist nun ohne weiteres verständlich, daß das Personsein Gottes sich der spontanen Erkenntnishaltung verschließen muß; bedeutet diese doch einen Eingriff in die Freiheit, einen profanen Zugriff in das Heiligtum der Person und kommt einer Leugnung ihres Selbstseins und ihres Selbstbesitzes gleich. Weil und soweit Jaspers mit dem Kant der „Kritik der reinen Vernunft" und der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" unter dem Einfluß natur-

[5] Vgl. diese Zeitschrift „Dogmenglaube und Freiheit", Bd. 142, 1948, S. 401—414; „Wunder", ebda. S. 161—173. Siehe auch unsere „Erkenntnistheorie", Kolmar 1945, Köln 1948 S. 89—107, und „La Personne Incarnée", Paris 1947.

wissenschaftlichen Denkens bei einer solchen Haltung stehen geblieben ist, mußten sich ihm gerade die wichtigsten Seinsbereiche entziehen, nicht weil es sie nicht gibt oder weil man von ihnen überhaupt kein sicheres Wissen erlangen kann, sondern weil der versuchte Zugang ihrem Sein nicht angemessen ist. Daß vom Heiligen weder bei Kant noch bei Jaspers die Rede ist, daß sich beiden das eigentlich Religiöse vollständig entzogen hat, ist also nicht zufällig, wie auch, daß in ihrer Philosophie für Offenbarung kein Platz bleibt. Ebenso wenig kann Jaspers ein Handeln Gottes in der Welt, vor allem gar eine Offenbarung oder ein Wunder auch nur als möglich in Erwägung ziehen. Denn all dies setzte ja einen persönlichen Gott voraus; nur ein personhaftes Seiendes kann handeln im eigentlichen Sinn, kann eingreifen, Ursprung sein und damit schöpferische Ursache, kann sich offenbaren. Ganz folgerichtig mußte Jaspers alle diese Begriffe, die für die Religion von entscheidender Bedeutung sind, als bloße Erkenntnisweisen des Menschen auslegen. Dem spontanen Erkennen begegnen sie ja nie im Gegenstand. Ebenso mußte für ihn die religiöse Haltung, der Kult, das eigentliche Gebet unverständlich werden; denn dies alles richtet sich an personhafte Seiende in ihrer Jaspers unverständlichen Gegenwärtigkeit[6]. Einem unpersönlichen Seienden gegenüber wären diese Handlungen und Haltungen sinnlos. Für Jaspers mußte demnach die Religion völlig unverständlich bleiben. Mit dem philosophischen Denken kann er sie nicht vereinbaren, aber nur deshalb, weil er die philosophische Haltung zu Unrecht auf das spontane Erkennen der Naturwissenschaft eingeschränkt und sich nicht die Mühe gegeben hat, die Zugangsmöglichkeiten zu den verschiedenen Seinsstufen zu untersuchen. Eine eigentliche Theorie der Erkenntnis fehlt ja auch in seinem Werk.

Die Schwierigkeit der religiösen Erkenntnis mußte um so größer werden, als Jaspers auf die Autorität seines Meisters Kant hin einfach voraussetzt, daß wir das Sein der Dinge, das Ding an sich, nicht erkennen können. Es ist klar, was aus der Gotteserkenntnis werden muß, wenn sie an die Erkenntnis der Welt geknüpft ist und diese Welt in ihrem Ansichsein unzugänglich bleibt. Die Seienden in der Welt können nun keine Analogie, keine Ähnlichkeit, mehr mit Gott besitzen; und alle unsere Aussagen über Gott können nun Gott, wie er in sich ist, zweifach nicht mehr treffen, da ja unsere Begriffe über das Ansich der Seienden überhaupt nichts mehr aussagen, sondern nur menschliche Weisen des Auffassens sind. Es ist hier nicht der Ort zu zeigen, daß diese Auffassung höchstens für die Erkenntnis des Stoffes zutrifft, nicht aber für die andern Seinsstufen, vor allem nicht für die des personhaften Seins, und daß die Verallgemeinerung auf alle Seinsstufen wiederum eine Folge der Verabsolutierung des naturwissenschaftlichen Erkennens zum Erkennen überhaupt ist.[7]

Hätte Jaspers seine Grundsätze folgerichtig durchgeführt, so hätte er von Gott oder der Transzendenz, wie er vorzieht ihn zu nennen, um mit dem Wort nicht all das mitzuführen, was für den religiösen Menschen darin mitschwingt, ebensowenig sprechen dürfen wie Kant von dem unerkennbaren Ding an sich, oder er hätte darin eine bloße Idee im Sinne Kants sehen dürfen, von deren Wirklichkeitswert wir nichts wissen können. Aber Jaspers spricht von der Transzendenz, und zwar nicht bloß an einzelnen seltenen Stellen, sondern immer und immer wieder. Die Transzendenz ist das große Anliegen seines Philosophierens; vor ihr nur kann der Mensch zu sich selbst kommen, zur Existenz werden aus einem bloßen Dasein; von ihr her allein erhält das menschliche Leben und Tun Wahrheit und Wert. Dies ist nun nicht überraschend.

---

[6] Vgl. das Zitat Anm. 3.
[7] Vgl. unsere „Erkenntnistheorie" S. 314 ff., 343 ff.

Denn Jaspers geht es um die Existenz des Menschen, um sein Selbstsein in freiem Entschluß aus eigenem Ursprung. Damit kommt er aber dem Personsein des Menschen nahe, wenn auch in sehr einseitiger Weise. Daß die Auffassung einseitig ist, das zeigt die Unverbundenheit der Existenz mit dem Dasein und dem Geist; wie ein Wunder erhebt sie sich aus eigenem Ursprung, grundlos. Und ebenso unverbunden steht sie da inmitten der anderen Menschen, einsam, ohne echte Gemeinschaft. Daß echte Gemeinschaft nicht auf der Ebene des Daseins und des Lebens bleibt, obschon diese in jeder menschlichen Gemeinschaft wesentlich sind, sondern zur Gemeinschaft statt zur Herde nur durch das persönliche Element in ihr wird, das ist vollständig verkannt. Das wirkt sich besonders stark aus in seinen Ausführungen über das, was er die Katholizität nennt. Es gibt auch kein eigentliches Mitsein der Personen in liebender Offenbarung, sondern nur Kommunikation in liebendem Kampf. Liebe wird aber nur im Sinn des heischenden, bedürftigen Eros Platos gesehen, und darum auch für Gott abgelehnt.[8]

So reicht Jaspers gewissermaßen gerade bis an den Rand des Personhaften, ohne es ganz zu erreichen. Nun erklärt sich das Zweispältige seiner Philosophie und vor allem seiner Lehre von der Transzendenz. Alles Personhafte bleibt in einem Zwielicht und verschwindet, sobald man es genauer fassen will (W 1040), macht sich aber sofort wieder geltend, wenn man sich von ihm als einer Täuschung abwenden möchte. In fernem Zwielicht glüht matt auch die Transzendenz. Wissen läßt sich über sie nichts, was eigentlich jede Aussage über sie, auch die, daß es Transzendenz gibt, verbieten müßte. Aber sie zu leugnen ist ebenso unmöglich. Alles deutet als Chiffer auf sie hin und verhüllt sie doch. Darum ist jede Aussage über sie richtig im Sinn eines Hinweises ohne Inhalt, falsch, wenn sie sich als eigentliche Erkenntnis versteht. So ist für den Philosophen die Religion ein unbegreifliches Phänomen, weil er die persönliche Natur Gottes nicht erkennen und anerkennen kann; denn anerkennen steht mit dem spontanen Charakter des Erkennens im Widerspruch. Auf der Ebene des Personhaften gibt es aber Erkennen nur durch Anerkennen. Anderseits wird die Religion deswegen nicht einfachhin als unsinnig verworfen und kein platter Rationalismus vertreten. Dies verbietet Jaspers einmal die Bedeutung der Religion im Leben der Menschheit und auch als Ermöglichung der Philosophie, worauf vor allem in „Der philososphische Glaube" Nachdruck gelegt wird. Mehr aber noch wirkt, dem Verfasser unbewußt, der Einfluß der nur eben berührten Schicht des Personhaften. Religion kommt folgerichtig als eine Weise des Existierens neben die philosophische Existenz zu stehen, aber so, daß sie miteinander unvereinbar sind. Einen Grund, die eine eher als die andere zu wählen, kann es aber nicht geben; denn damit wäre die andere als minderwertig oder gar als falsch anzusehen.

Bei dem schattenhaften Charakter der Chiffer-Erkenntnis kann keine Aussage über Gott Anspruch auf eigentliche Wahrheit erheben. Darum sind alle Religionen gleich wahr, weil im Grunde — Jaspers spricht dies nicht aus — keine wahr ist. Der Übertritt von einer Religion zur anderen ist darum zu verwerfen (W 854, G 87). Es kommt nur darauf an, daß sie jeweils echt sei, daß sich der Gläubige für sie mit seiner ganzen Existenz einsetze, ohne aber aus der Wahrheit für sich selbst eine Wahrheit für alle machen zu wollen. Alles kann zur Chiffer für die Transzendenz werden, nicht nur der Glaube an Gott, sondern auch der Atheismus, nicht nur „im Gehorsam gegen das Gesetz des Tages", sondern auch in der „Leidenschaft zur Nacht" (W 111 f.; vgl. W 136)

[8] „Liebe eignet weder Gott, dem Vollendeten, noch eignet sie dem Dasein als dem schlechthin Unwissenden, das von sich nichts weiß. Sie ist der Weg des Menschen. Plato hat ihn für immer erhellt" (W 1012 f.).

mit ihrem zerstörerischen Wesen, ja selbst die Lüge (W 488). Also auch die Grausamkeit, deren die Geschichte und besonders unsere Zeit mit ihren Konzentrationslagern so voll ist? Müssen wir auch diese Chiffern, so sehr wir sie für uns persönlich ablehnen, bei den andern als ihre Wahrheit anerkennen und achten?

Es rächt sich hier, daß Jaspers die alte Unterscheidung zwischen Sein und Wert, zwischen logischer und existentieller Wahrheit außer acht gelassen hat. Die logische Wahrheit, die Anerkennung eines Tatbestandes, ist immer und für alle Zeiten gültig und in diesem Sinn absolut und ausschließlich: dabei braucht dieser Tatbestand nicht bloß Stoffliches zu betreffen. Wenn Gott existiert, so ist dies wahr für alle Erkennenden, und wer es leugnet, ist im Irrtum, auch wenn er es schuldlos tut. Und diese Wahrheit schließt jede ihr widersprechende Behauptung als wahr aus. Daß Jaspers diesen Anspruch aller Wahrheit, auch der religiösen, nur auf den Hochmut gewisser Menschen zurückzuführen weiß,[9] ist weniger für diese als für ihn bezeichnend. Anders ist es mit der existentiellen Wahrheit, mit dem, was für mich gut und angemessen ist, mit der Art und Weise, wie ein jeder angesichts der allgemeingültigen Wahrheit sein besonderes Menschsein verwirklicht. Es gibt viele Berufe, die in sich gut und ehrenwert sind; aber darum sind sie nicht für jeden angezeigt. Nicht alle Menschen können und sollen Professoren, nicht alle Schneider werden. Hier ist die Wahrheit nicht allgemeingültig. Hier ist es nicht nur möglich, sondern Pflicht, das vom Nachbarn für sich gewählte Gute anzuerkennen, auch wenn es mir nicht angemessen ist. Allerdings hat diese Anerkennung eine unübersteigbare Grenze an der Sittlichkeit, weil die Sittengesetze in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der menschlichen Person stehen.[10] Das Unsittliche kann und darf nicht anerkannt werden, weil es grundsätzlich die Person, die allein fähig ist, etwas anzuerkennen, zerstört.

Es ist also nicht nötig, alle Religionen für gleich wahr und gleich berechtigt anzusehen, um die echte Überzeugung des Mitmenschen achten zu können. Dies kann und soll der Mensch auch da tun, wo er die Überzeugung des andern für irrig hält. In Wirklichkeit achtet man nicht den Irrtum, was ja nicht möglich ist, sondern die Person des Mitmenschen, ihre Aufrichtigkeit und ihre Freiheit, ihren Willen, der eigenen Überzeugung treu zu folgen. Daß man seinem Gewissen, auch wenn es objektiv irrig ist, folgen muß, ist alte katholische Lehre und eigentlich selbstverständlich. Der Irrende kann ja um seinen Irrtum nicht wissen; im gleichen Augenblick wäre er behoben. Diese Achtung fordert, daß der religiöse Irrtum des andern mit geeigneten, d. h. geistigen Mitteln aufgeklärt werde, mit Mitteln, die seine Freiheit und seine persönliche Würde nicht antasten, also nicht mit Gewalt. Die Befürchtung, der Ausschließlichkeitsanspruch einer Religion, also des katholischen Christentums, „stehe ständig auf dem Sprung, von neuem die Scheiterhaufen für Ketzer zu entflammen" (G 73), ist deshalb in der Natur der Sache nicht begründet. Die Unduldsamkeit im

---

[9] „Niemals erreiche ich in diesem unendlichen Spiel der Chiffern Gott selbst. Das würde anders sein, wenn es eine direkte und ausschließende Offenbarung Gottes gäbe. Solche Offenbarung ist behauptet worden ... Aber solche Behauptung der Offenbarung ist eine Usurpation der Wahrheit durch einzelne Menschen und Menschengruppen für ihre besondere Geschichtlichkeit als allgemeingültig für alle Menschen. Man darf nicht leugnen, daß die Transzendenz hier überall für Menschen in solcher Gestalt geschichtlich gesprochen hat. Aber die Menschen verwechselten Chiffern mit dem Sein selbst. Schon äußerlich spricht die Mehrheit sich gegenseitig bekämpfender Offenbarungen gegen sie alle. Es ist der Hochmut der Menschen, unter dem Namen der Demut Gehorsam gegenüber der eigenen Wahrheit und sich als ihrem Vertreter zu verlangen" (W 1052).

[10] Vgl. unsere „Grundfragen der Philosophie", 3. Aufl., Freiburg 1949, S. 241—251.

praktischen Leben ist nicht eine Folge der Überzeugung von der Wahrheit, sondern entspringt der menschlichen Selbstsucht. Der Unglaube ist tatsächlich deswegen praktisch nicht weniger unduldsam gewesen als der Glaube, und es ist heute noch so. Ja, wo dieser Unglaube mit der Persönlichkeit Gottes auch die Würde der menschlichen Person nicht mehr anerkennt und achtet, da ist er, diesmal aber folgerichtig, bereits an der Einrichtung der Konzentrationslager und an der Einführung der Tortur.

Einen Dienst allerdings kann uns die Philosophie von Jaspers erweisen. Sie zeigt uns, wie schwer es der natürlichen Erkenntnis des gefallenen Menschen ist, zu einer klaren und sicheren Erkenntnis Gottes zu gelangen. Wir vergessen allzu leicht, daß die philosophische Gotteslehre ihre Sicherheit und Klarheit zu einem großen Teil tatsächlich dem Einfluß des Christentums verdankt. Weil ihre Ergebnisse von diesem bestätigt werden, haben ihre Beweise für uns psychologisch eine größere Kraft. Nicht als ob diese Beweise nicht aus sich richtig und durchschlagend wären. Aber ihnen stehen für den, der die Welt und die Geschichte mit offenen Augen betrachtet, doch große Schwierigkeiten entgegen, die zwar die Richtigkeit jener Beweise nicht antasten, aber für das Gemüt von solch drückender Last sind, daß es fast nicht mehr zu einer ungebrochenen Zustimmung kommen kann. In der Tat sehen wir auch, wie dürftig all das ist, was die vorchristliche Philosophie, Platon und Aristoteles nicht ausgenommen, über die Natur des Göttlichen ausmachen konnte. Und dasselbe bestätigt die Vielheit der Religionen. Die unendliche Spannung der analogen Gotteserkenntnis und ihre Dunkelheiten sind für den Menschen schwer auszuhalten. Er hat das Bedürfnis einer greifbaren Bestätigung, die aber seiner natürlichen Gotteserkenntnis versagt ist. Wie sehr gerade die durch die Menschwerdung Gottes geschehene Offenbarung diesem Bedürfnis entsprochen hat, ohne die Religion zu verfälschen und ins Niedrige und Dämonische herabzuziehen, dies ist auch ohne viele Worte klar.

Umschau

Die Moskauer Kirchenkonferenz 1948

Wie bekannt, sucht das Moskauer Patriarchat im Dienste des Sowjetimperialismus alle orthodoxen Kirchen unter seiner Führung zu vereinigen. (Vgl. in dieser Zeitschrift Bd. 142, 1948, S. 345: Moskau, das „Dritte Rom"). Ein wichtiger Schritt auf diesem Wege war der interorthodoxe Kongreß, der im Juli vergangenen Jahres in Moskau bei Gelegenheit der 500-Jahrfeier der Selbständigkeit des Moskauer Patriarchates abgehalten wurde.

Schon im Jahre 1947 hatte der Patriarch Alexius eine ähnliche Synode berufen wollen. Sein Plan scheiterte aber am Widerstand der historisch-angesehensten orthodoxen Kirchen von Konstantinopel und Alexandrien. Diesmal legte er sehr geschickt den Kongreß mit den Jubiläumsfeierlichkeiten zusammen. Die unter orthodoxen Schwesterkirchen übliche Höflichkeit verlangte einfach die Teilnahme der anderen Kirchen an dieser Feier. Nunmehr liegt die Sondernummer der Moskauer Patriarchatszeitschrift mit den offiziellen Berichten über den Kongreß und dem Text der Entschließungen und der wichtigsten Reden vor.

Die Teilnahme der orthodoxen Kirchen an der Feier war, wie zu erwarten, fast allgemein. Es ist nicht zu verwundern, daß sämtliche Kirchen des

kommunistischen Einflußgebietes — mit Ausnahme der unbedeutenden ungarischen — nach Moskau gingen. Drei Patriarchen erschienen persönlich: die von Serbien, Rumänien und Georgien. Ferner kamen die Häupter der orthodoxen Kirchen von Bulgarien, Polen und der Tschecho-Slowakei. Die albanische Kirche entsandte eine Delegation. Die russischen Emigranten, die den Moskauer Patriarchen anerkennen, waren natürlich auch vertreten. Diese finden sich zum Teil außerhalb des russischen Einflußgebietes, so in Frankreich und in den Vereinigten Staaten. In diesen Ländern geht jedoch die Zahl der Anhänger Moskaus immer mehr zurück. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß auch die große Mehrheit der orthodoxen Kirchen diesseits des eisernen Vorhangs nach Moskau ging. Aber es ist hier gleich ein bedeutender Unterschied hervorzuheben: Diese Kirchen — ausgenommen nur das Patriarchat von Antiochien — nahmen an den Beratungen nicht teil und unterstrichen so deutlich, daß ihr Gang nach Moskau ein bloßer Höflichkeitsakt war. Auch unterschrieben sie nicht die Beschlüsse der Konferenz. Es ist ohne weiteres klar, warum. Diese Beschlüsse machen sich die politische Auffassung der Sowjets zueigen. Die „Weltdemokratie" wird mit der Sowjetunion und ihren Satelliten gleichgesetzt und der Rest der Welt mit dem Faschismus (Sondernummer S. 24). Ferner konnten auch die Angriffe gegen die Ökumenische Bewegung manchen orthodoxen Kirchen, die dieser Bewegung sympathisch gegenüberstehen, nicht genehm sein. Und schließlich sind — trotz ihrer Abneigung gegen Rom — doch nicht alle orthodoxen Kirchen bereit, derart grobe Angriffe gegen das Papsttum zu unterschreiben, wie sie dem Kongreß von Moskau beliebten.

Der Patriarch von Konstantinopel und der von Antiochien schickten Delegierte, und der Patriarch von Alexandrien beauftragte die antiochenischen Abgesandten mit seiner Vertretung. Diese unterschrieben die Beschlüsse auch im Namen des alexandrinischen Patriarchen. Die in New York erscheinende antisowjetische Emigrantenzeitschrift „Das orthodoxe Rußland" (17/30 XI 1948) will aus bester Quelle wissen, daß die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien im letzten Augenblick die den Abgesandten gegebene Vollmacht telegraphisch widerriefen. Das Telegramm sei aber nicht angekommen. Jedenfalls dürfte der alexandrinische Patriarch, ein Grieche, der sich mehr als einmal scharf gegen den Kommunismus geäußert hat, schwerlich mit all dem einverstanden sein, was in Moskau beschlossen wurde.

Die Synodale Kirche des Königreiches Griechenland schickte eine Delegation nach Moskau. Freilich trifft es nicht zu, daß der Erzbischof von Athen, Damaskinos, selbst zum Kongreß nach Moskau ging, wie manche Pressestimmen behaupteten. Es dürfte sich da um eine Verwechslung mit dem Archimandriten gleichen Namens handeln, der Mitglied der Delegation war. Der Patriarch von Jerusalem nahm in keiner Weise an der Synode teil, was „Das orthodoxe Rußland" auf ausdrückliche Ablehnung zurückführt, während Herr Karpov, Chef des Sowjets für die Angelegenheiten der orthodoxen Kirche in Rußland, dieses Fernbleiben mit der verworrenen politischen Lage in Palästina entschuldigte. Der Sowjetfunktionär betonte freilich, daß andere Kirchen unentschuldbar, aus unkirchlichen, also offenbar politischen Gründen nicht gekommen seien (Sondernummer S. 11). Damit meinte er wohl die griechischen Kirchen von Cypern und Nordamerika und die finnische Kirche.

Über die Beschlüsse des Kongresses wurden bisher einander zum Teil widersprechende Nachrichten verbreitet. Die Taß-Agentur Radio Moskau und die Prawda (22. VII. 1948) veröffentlichten einen Auszug, der voll ist von gröbsten Angriffen politischer Art sowohl gegen den Vatikan wie gegen die Protestanten Amerikas. Eine erheblich

mildere Lesart erschien in der sowjetfreundlichen Pariser Wochenschrift „Russische Neuigkeiten" (17. IX. 1948), wo der Pariser Exarch des Moskauer Patriarchen, Metropolit Seraphim, die durch die Taß verbreiteten Nachrichten dementierte. Die englische Presse (The Church Times 17. IX.) brachte eine „Erklärung an alle Christen", des Moskauer Kongresses, die in ziemlich sachlichem Ton die Lehrunterschiede zwischen Katholiken, Orthodoxen und Anglikanern bezüglich des Kirchenbegriffs auseinandersetzt. Aber von diesen gemäßigteren Texten steht in der Sondernummer der Moskauer Patriarchatszeitschrift kein Wort. Die offiziellen Berichte bestätigen vielmehr vollauf die Nachrichten der Taß-Agentur. Wenn möglich noch schärfer ist der Ton der Reden des Patriarchen Alexius, der sich bis zu der ungeheuerlichen Behauptung versteigt, das Papsttum bereite den Boden für die Saat des Unglaubens und unterstütze die Ausbreitung der Gottlosigkeit (Sondernummer S. 16). Der Kongreß wirft dem Papsttum vor, es habe aus dem Mystischen Leibe Christi eine irdische, politische Organisation gemacht. Die Tätigkeit des Vatikans sei immer gegen die Interessen der arbeitenden Klasse gerichtet gewesen. Er sei das Zentrum der internationalen Intrigen gegen das Wohl der Völker, insbesondere der slawischen, und — selbstverständlich — das Zentrum des internationalen Faschismus. Die Römische Kurie habe zu den beiden Weltkriegen gehetzt und bereite jetzt aktiv den dritten vor (S. 24). Von den Protestanten Amerikas heißt es, sie billigten den Gebrauch der Atombomben (S. 31). Die Ökumenische Bewegung wird getadelt, weil sie eine weltweite Organisation der Kirche zu bilden sucht, was aus der Kirche im Widerspruch zur Absicht Christi ein politisches Werkzeug machen würde.

Die Bedeutung der Moskauer Synode liegt ohne Zweifel in einer Stärkung des Blockes der orthodoxen Kirchen des russischen Einflußgebietes unter der Führung des Moskauer Patriarchates. Was diesen Block eint, hat der Chef des Sowjets für die Angelegenheiten der orthodoxen Kirche, Herr Karpov, ganz klar ausgesprochen. Er erklärte in seiner Rede auf dem Kongreß, daß alle diese Kirchen die soziale und politische Neuordnung ihrer Länder, das heißt den Kommunismus, stützen (S. 12). Es ist mithin wohl gerechtfertigt, wenn das in Rom erscheinende katholische Blatt „Il Quotidiano" den Moskauer Kongreß eine „kirchliche Kominform" nannte.

Das Haupt dieser Kominform, dem Sowjetregime blind ergeben, ist der Patriarch von Moskau. Allerdings leugnete er in einer seiner Reden auf dem Kongreß entschieden, daß er die Absicht habe, die anderen orthodoxen Kirchen zu beherrschen. Er sagte: „Es besteht kein Zweifel, daß die russische Kirche in keiner Weise Macht ausüben wird in Gebieten, die außerhalb ihres Territoriums liegen, auch wenn sie befreundet sind" (S. 10). In seiner Schlußrede erklärte der Patriarch, die im Ausland verbreiteten Nachrichten über Ausdehnungsbestrebungen des Moskauer Patriarchates seien erlogen, und behauptete, die russische Kirche habe in keiner Weise die Absicht, andere, selbst kleine Kirchen sich unterzuordnen (S. 40). Aber die Tatsachen widersprechen klar diesen Behauptungen. Die russische Kirche hat sich formell die kleinen orthodoxen Kirchen der Tchecho-Slowakei und Ungarns unterworfen. Hierüber berichtet die Moskauer Patriarchatszeitschrift (1946 Nr. 1, 1946 Nr. 9). Die bedeutendere polnische orthodoxe Kirche hat im Juni 1948 die „kanonische Gemeinschaft mit der Mutterkirche" wiederherstellen müssen. Der Metropolit Dionysius, der dies nicht tun wollte mußte weichen. Patriarch Alexius führte im Jahre 1947 in einem Brief an den Patriarchen von Konstantinopel Klage darüber, daß dieser die polnische Kirche in ihrem Widerstand gegen die Angliederung an die russische Kirche unterstütze (The Church Times 3. X.

1947). Nun hat Alexius sein Ziel erreicht. Was unter diesen Umständen die gleichzeitig der polnischen Kirche gewährte „Selbständigkeit" zu bedeuten hat, kann man sich denken (Patr.Ztschr. 1948, Nr. 7, S. 17). Die Moskauer Kirche hat — freilich vergebens — die kleine finnische orthodoxe Kirche energisch zur „Rückkehr in den Schoß der russischen Mutterkirche" aufgefordert (Patr. Ztschr. 1945 Nr. 11).

Über die wahren Absichten des Moskauer Patriarchen bezüglich der übrigen orthodoxen Kirchen kann kein Zweifel bestehen. Er wird sich allerdings wohl hüten, formell die großen autokephalen Kirchen Moskau anzugliedern. Das wäre der traditionellen orthodoxen Auffassung über die Kirche zu sehr zuwider. Aber der Patriarch wird es verstehen, auch so einen bestimmten Einfluß geltend zu machen. Auf Vorschlag des serbischen Patriarchen Gabriel wurde Alexius durch den Kongreß beauftragt, dafür zu sorgen, daß alle orthodoxen Kirchen in brüderlicher Übereinstimmung die ihnen notwendigen Reformen durchführen und daß sie den andersgläubigen Christen gegenüber eine einheitliche Haltung einnehmen. Das heißt doch wohl nichts anderes als die orthodoxen Kirchen der Kontrolle des Moskauer Patriarchen unterstellen (Sondernummer S. 66). Die Moskauer Synode schrieb sich praktisch das Recht zu, für alle orthodoxen Kirchen bindende Vorschriften zu erlassen. So verpflichtete sie „die ganze orthodoxe Welt" das Osterfest nach dem alten Kalender zu begehen (S. 30). Sie erklärte, daß „die orthodoxe Kirche" unter den gegenwärtigen Umständen die anglikanischen Weihen nicht anerkennen könne. So handelt der um den Moskauer Patriarchen sich bildende Block schon als geschlossene Einheit.

Aber es bleiben wichtige Kirchen, die sich entschieden weigern, diesem Block sich anzuschließen. Nach der Wahl eines amerikanischen Staatsbürgers, des griechischen Erzbischofs von New York Athenagoras, zum Ökumenischen Patriarchen steht zu erwarten, daß der Ökumenische Thron entschieden die Leitung eines gegen Moskau gerichteten Kirchenblockes übernehmen wird. In der Tat erklärte der neugewählte Patriarch in einem Interview seine Bereitschaft, mit allen zusammenzuarbeiten, die gewillt sind, gegen den Kommunismus und gegen alle Kräfte, welche die Freiheit des Gewissens und die Menschenrechte leugnen, zu kämpfen („Der russische Gedanke" 31. XII. 1948). Wilhelm de Vries S. J.

Unbewußtes oder „Überbewußtsein"?

In einem Bereich der angewandten Seelenkunde, der Psychotherapie, nimmt das Unbewußte einen großen Raum ein. Man versteht darunter die Schicht der Instinkte und Triebe, der untergeistigen Bereiche, der „Seele", die C. G. Jung gelegentlich die „schöpferische Keimschicht" nennt.

Das philosophische Denken kann diese Definition nicht annehmen; denn die Schicht des instinktiven Lebens mag im Falle krankhafter Dissoziation (Spaltung) im besonderen Maße unbewußt („verdrängt") sein, sie ist dies jedoch keineswegs schlechthin. Trieb und „Bild", Erscheinungsweisen der Instinktnatur, werden und sind normalerweise genau so gut bewußt wie Gedanken und Absichten. Die Metaphysik anerkennt ein Unbewußtes nur als Disposition oder Anlage, die als Seinssubstrat (anima humana) den Akten vorausliegt und diese trägt.

Auffällig waren in diesem Zusammenhang Erfahrungen der Psychotherapie, die die Bedeutung nichtrationaler (scheinbar „unbewußter") Steuerung seelischer Entwicklungsprozesse zum Gegenstand hatten. Es zeigte sich innerhalb seelischer Krankenbehandlung und -heilung sehr oft, daß gewisse Menschen durch rationale Mittel (Einsicht, Vorsätze, Entschlüsse, Wahl usf.) über Schwierig-

keiten ihres Lebens nicht Herr wurden, wohl aber durch eine Art organischen Wachsens. Dieses Wachsen bestand in einer Klärung und inneren Ausrichtung, einer Enthemmung und Befreiung, wie sie etwa im Zusammenhang mit der Traumanalyse oder der freien Assoziation möglich wurde: während Überlegen und Wollen keinen Ausweg aus innerer Erstarrung und Verkümmerung, Einengung und Unsicherseit ermöglichten, waren Träume oder Einfälle oft von Hinweisen solcher Art bestimmt. Daher wird die Meinung der Psychotherapie verständlich, daß der Seelisch-Kranke den Weg zum „Unbewußten" einzuschlagen habe, um von ihm durch „Botschaften" Anweisungen für die persönliche Lebensgestaltung zu erhalten.

Die großen Schwierigkeiten dieser Auffassung liegen auf der Hand. Denn gerade der Neurotiker ist instinktgestört, der Psychopath weitgehend „instinktlos". Ist es nicht ein Widerspruch, einen Instinktgestörten oder Instinktlosen auf sein „Unbewußtes", also auf seine Instinktnatur hinzuweisen, damit sie ihm Anhaltspunkte der Heilung, Einsichten und Anweisungen biete? Ferner ist nicht einzusehen, inwiefern die Instinktschicht etwas leisten kann, was dem Verstand versagt ist. Denn der Instinkt ist nicht, wie dies die Psychotherapie in ihrer Metaphysik behauptet, einem überindividuellen Reich der „Seele" zugeordnet, das einer Weltseele gleichkäme (C. G. Jung nennt das Unbewußte „Numinosum"); auch die Instinktnatur, das Reich der „Seele", ist eine individuelle Größe, ist dem „Compositum", dem Einzelmenschen zugehörig, transzendiert es in keiner Weise. Daher ist es auch keiner „Offenbarung" fähig, also auch keiner „Botschaften". (Wie will man anders die Ganzheit der menschlichen Person retten?)

Während die Theorie eines schöpferischen Unbewußten im Sinne der Psychotherapie an Tatsachen und metaphysischen Folgerungen scheitert, vermag eine andere Einsicht weiterzuhelfen.

Nahezu jeder Mensch, insbesondere jedoch der Künstler und Techniker, der Wissenschaftler und Erzieher kennt die eigenartige Tatsache des Randbewußtseins. Während man gestellte Aufgaben oder Unternehmungen manchmal auch beim besten Willen nicht mit einfachen Verstandesüberlegungen, mit den zur Hand liegenden Begriffen zu bewältigen vermag, können „Einfälle" halbbewußter Tätigkeit (eben der Randzonentätigkeit) weiterführen. Wenn man sich gelegentlich unbefriedigt von den Lösungsversuchen der schlichten Überlegung zurückzog, begann im Schatten des Bewußtseins, in seiner Randzone, eine eigenartige Tätigkeit. Sie strengte an, ließ nie zum vollen Einsatz nach außen hin kommen. Sie zeigte oft bohrende Intensität, trat gelegentlich hinter Obliegenheiten des Augenblicks zurück, schwand aber nie völlig aus dem Bewußtsein Diese eigenartige geistige Tätigkeit nennen wir im Anschluß an Ausführungen von August Brunner (La Personne Incarnée, Beauchesne, Paris 1947) das „Überbewußtsein". Die geistige Tätigkeit geht ja keineswegs im begrifflichen Erkennen auf. Ehe wir unsere Gedanken begrifflich ausformen und klären, sind sie uns unbegrifflich gegeben. (Begriff und Wort hängen sehr eng zusammen, wenn sie auch nicht dasselbe sind!) Bekannt sind die Augenblicke, in denen wir eine fruchtbare Richtung unseres Bemühens entdecken. Wir können die Gedanken aber noch nicht ausdrücken — denn sie entziehen sich noch begrifflicher Deutlichkeit und Konturierung, sperren sich einstweilen gegen den Zugriff des Verstandes. Sie sind als Gedanken geistiger Art — aber noch nicht verständlich ausgeformt. Diese geistige Tätigkeit „Tätigkeit des Überbewußtseins" zu nennen, ist sinnvoll: denn das Bewußtsein fällt einerseits mit dem begrifflichen Erkennen zusammen, die gedankliche Tätigkeit,

die noch nicht begrifflich fixiert ist, kann anderseits keineswegs unter das Bewußtsein verlegt werden. Also bleibt lediglich die Möglichkeit der Überbewußtheit.[1]

Der Verfasser konnte in monatelanger Traumbeobachtung diese Theorie des Überbewußtseins als der geistigen, aber noch nicht begrifflich fixierten Seelentätigkeit in auffälliger Weise bestätigen. Während der Analytiker innerhalb einer Lehranalyse ohne nähere Prüfung — wann und wo die Träume entstanden seien, welchen halbbewußten Tätigkeiten sie ihr Entstehen verdankten —, mit erstaunlicher Problemlosigkeit das „Unbewußte" als Ursache bestimmte, war sich der Träumer völlig klar über ihre Herkunft, ihre Entstehungsgeschichte usf. — nämlich aus der Tätigkeit des Randbewußtseins, des Überbewußtseins. Freilich boten die Träume eine oft überraschende Verbildlichung, die an die Träumereien der Märchenerzähler erinnern ließ. Dies erklärt sich leicht aus der eigentümlichen Traumsituation, dem Freiwerden vom Aufgabebewußtsein und dem damit in Zusammenhang stehenden Hervortreten der sinnlichen Vorstellungen.

Wenn die Psychotherapie auf sogenannte „kollektive", dem Eigenerleben nicht entstammende Bilder und Traumbegebnisse hinweisen zu können glaubt — diese würden dann dem Überbewußtsein ihr Entstehen nicht verdanken —, so sei hier nur gefragt, woher sie dann stammen? Gibt es etwa eingeborene Ideen? Besteht der Satz der Philosophie nicht mehr zu recht: „Nil in intellectu, quod non fuerit in sensu?" Stammt nicht alles sinnliche Traummaterial aus der Sinneserkenntnis? Wenn dies aber nicht der Fall sein sollte, woher stammt es denn?

Die Erkenntnis von der Randzonentätigkeit dürfte über den Rahmen der seelischen Krankenbehandlung hinaus nützlich sein. Auch die normale Willenstätigkeit findet oft ihre Grenze an der Schematik des begrifflichen Denkens. Erst im organischen Wachsen, in und mit der Randzonentätigkeit des Überbewußtseins beginnt die Verarbeitung im Sinne individueller Angleichung eines Vorsatzes, einer Absicht. Dem Versagen des Willens durch Bewußtseinskrampf beikommen zu wollen, dürfte im allgemeinen verfehlt sein. Wenn die normale Willenstätigkeit, der normale Einsatz des Willens erfolglos bleibt oder unmöglich wird, wird es meist an persönlichen Anknüpfungspunkten oder Verarbeitungsmöglichkeiten im Sinne der Willenspsychologie, auch an subjektiv zügigen Werten fehlen. Die halbbewußte Tätigkeit, die freilich nur von wahrem Interesse in Gang gesetzt und gehalten werden kann, wird oft dort helfen können, wo der Verstand und deshalb auch der Wille, d. i. aber das Bewußtsein versagt.

Hubert Thurn S. J.

[1] Vgl. den Beitrag von S. Behn „Zur Psychologie der Erfindung" in dieser Zeitschrift, Bd. 141 (1947/48) S. 223—231.

Unrentierlicher Wohnungsbau

In den Gründerjahren und darüber hinaus war der Wohnungsbau Sache der Spekulation; dieser Zeit verdanken wir die „Kulturblüte" der Mietskaserne. Seit dem ersten Weltkrieg hat sich das völlig geändert. Im Wege normaler Finanzierung läßt sich der Wohnungsbau nicht mehr durchführen. Andere Wege mußten gesucht und gefunden werden. Das hatte den Vorteil, daß der Mietskasernenbau aufhörte; die in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen geschaffenen Neubauten wiesen eine viel höhere Wohnkultur auf. Die Tatsache aber, daß die Befriedigung des Wohnbedürfnisses durch die Kräfte der freien (privaten) Wirtschaft nicht mehr möglich ist und ein so elementares und zugleich so individuelles Bedürfnis wie das Wohnbedürfnis in die Reihe der

„Gemeinbedürfnisse" einrückt, die durch öffentliche Maßnahmen und Einrichtungen befriedigt werden müssen, ist höchst bedenklich. Die Ursachen dieser Entwicklung sind weitläufig. Die als Notmaßnahme des Krieges eingeführte, nun schon über drei Jahrzehnte andauernde Wohnungszwangswirtschaft mit dem starren Festhalten an den „Friedensmieten", so sozial sie gemeint war, hat im Erfolg ohne jeden Zweifel erheblich dazu beigetragen, diese ganz und gar unsoziale Entwicklung voranzutreiben. Die sehr erfreuliche Entfaltung der gemeinnützigen Wohnungsbaugenossenschaften, die von den Wohnungsfürsorgegesellschaften als Organen der staatlichen Wohnungspolitik im Großen und Ganzen mustergültig betreut wurden, ist nur ein schwacher Trost dafür, daß der Wohnungsbau aus eigenen Kräften sich nicht zu tragen vermochte und ständig künstlicher Nachhilfe bedurfte, — waren doch auch die Wohnungsbaugenossenschaften ganz und gar auf diese Nachhilfe angewiesen und vielfach geradezu als Empfänger dieser Nachhilfe ins Dasein gerufen. Die öffentlichen Maßnahmen zur Finanzierung des Wohnungsbaus wuchsen sich im Laufe der Zeit zu einem so verwickelten Sondergebiet aus, daß nur noch Spezialisten sich darin zurechtfanden. Die private Initiative der Wohnungssuchenden entwickelte das Bauzwecksparen, das namentlich als kollektives Zwecksparen in der Form der Bausparkassen nach zeitweilig bedenklicher Fehlentwicklung zu beträchtlicher Ausdehnung gelangte. Daneben stand immer auch das individuelle Zwecksparen auf den Wohnungsbau, das aber naturgemäß sehr viel weniger von sich reden machte.

Man gewöhnte sich, von einem „unrentierlichen" Baukostenanteil zu sprechen. Aus der Höhe der gesamten Baukosten, des Zinssatzes, zu dem die Baugelder aufgenommen werden konnten, und der Mieten — unter Berücksichtigung der Bewirtschaftungskosten (Instandhaltung, Steuern usw.) sowie der notwendigen Abschreibungen — errechnete man, welcher Anteil des Baukostenaufwands bei normaler Finanzierung angesichts des am Kapitalmarkt herrschenden Zinssatzes durch die Mieten gedeckt wurde; der Rest machte den „unrentierlichen" Anteil aus.

Die ungeheuere Steigerung der Baukosten in der Nachkriegszeit (man nennt vielfach einen Baukostenindex von 300 % und mehr; einen verläßlichen Baukostenindex, wie er in der Zwischenkriegszeit laufend veröffentlicht wurde, haben wir derzeit nicht) hat den unrentierlichen Teil der Baukosten maßlos vergrößert. Zugleich sind die Möglichkeiten staatlicher Zinsverbilligungsmaßnahmen u. dgl. aufs äußerste beschränkt. Bis jetzt ist der nach Zerstörung so vieler Wohnungen unvergleichlich dringlicher gewordene Wohnungsbau noch nicht recht wieder angelaufen. Ist dieser unhaltbare Zustand unabwendbar?

Auf dem Mainzer Katholikentag 1948 wurde beschlossen, die deutschen Katholiken wollten ihrerseits etwas Entscheidendes tun, um die Starre zu lösen und den Wohnungsbau in Gang zu bringen. Es sollten diözesane oder überdiözesane „Siedlungswerke" als Träger gemeinnützigen Wohnungsbaus geschaffen werden; die Opferwilligkeit der Katholiken aber sollte die Mittel zur Deckung des unrentierlichen Baukostenanteils zur Verfügung stellen.

Ein wenig Augenmaß genügt, um zu erkennen, daß damit der Wohnungsmangel nicht behoben ist. Aber es ist ein Anfang. Wenigstens einer Anzahl von Flüchtlingen und Obdachlosen kann damit zu einer menschenwürdigen Wohnung verholfen werden. Jeder einzelne Fall, in dem geholfen wird, bedeutet viel. Zugleich wird die zu wenig beachtete Dringlichkeit des Wohnungsbaus in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit — wenigstens des katholischen Volksteils — gerückt und, wenn auch nur in begrenztem Maße, der Wohnungsbau wieder in Gang gebracht.

Kleine Anfänge aus privater Initiative, von echtem — hier von ausge-

sprochenermaßen christlichem — Idealismus getragen, haben schon oft große und segensreiche Bewegungen eingeleitet und mehr zu Wege gebracht als in großem Maßstab aufgezogene staatliche Maßnahmen. Wo die private Eigentätigkeit vorangeht und den Boden auflockert, kann der Staat mit sehr viel mehr Aussicht auf günstiges Ergebnis nachfolgen, oder gar sich begnügen, Hilfsstellung zu leisten.

Auf die Dauer müssen wir selbstverständlich vom unrentierlichen wieder zum rentierlichen, wirtschaftlich sich selbst tragenden Wohnungsbau kommen. Im Augenblick aber geht es darum, daß die deutschen Katholiken den in Mainz gefaßten Beschluß wahr machend ihre Opferwilligkeit beweisen für eine Sache, die als Bewährungsprobe dessen, was man „sozialen Katholizismus" zu nennen pflegt, gerade jetzt von gar nicht hoch genug zu schätzender Bedeutung ist.

Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Besprechungen

Das katholische Jahrbuch 1948/49. Herausgegeben von Heinrich Bauer. (294 S.) Heidelberg-Waibstadt. Verlag Kemper. Geb. DM 7.80.

Das vorliegende Jahrbuch hat mit sicherem Blick eine wirkliche Lücke im katholischen Schriftwesen entdeckt und füllt sie schon in dieser ersten Ausgabe mit sichtlichem Geschick aus. Seine fünf Abteilungen — Abhandlungen, Berichte, Übersichten aus der Weltkirche, Dokumente, Statistik — bringen jeweils wertvolle Beiträge, sei es zu wichtigen Gegenwartsfragen (z. B. Caritasarbeit, Heimatvertriebene, Soziale Frage), sei es zu Einzelheiten der kirchlichen Chronik und Statistik, die man sich sonst, zumal unter den heutigen erschwerten Verhältnissen, mühsam zusammensuchen müßte. Allein schon die Beilage mit allen wünschenswerten Angaben über 38 katholische Organisationen stellt eine große Hilfe dar, desgleichen die Übersichten über das katholische Pressewesen und die Katholikenausschüsse in Deutschland, ebenso die 30 Seiten umfassende Chronik (vom Januar 1947 bis September 1948). So spricht das Werk für sich selbst. An Wünschen für die kommenden Ausgaben nennen wir: im Dokumententeil eine ausgiebigere Darbietung wichtiger Papstworte, sodann eine stärkere Ausweitung der Chronik und Statistik über die deutschen Lande hinaus zur Weltkirche und Weltmission. A. Koch S. J.

Von der Wahrheit zur Liebe. Von Josef Diebolt. (111 S.) Mulhouse 1947, Editions Salvator. Auslieferung für Deutschland: Buchhandlung Karl Holler, Freiburg i. Br., Herrenstraße 32.

Das Licht der religiösen Erkenntnis wird im Menschenherzen zu einem Feuer der Liebe. Bei jeder Erkenntnis betätigt sich die in uns wohnende Liebe zur Wahrheit als Tat und persönliche Entscheidung. Die Durchführung dieser Grundsätze in der Darlegung des christlichen Dogmas von Gott dem Einen und Dreieinen, dem Schöpfer, der Menschwerdung des Erlösers, von der Gnade und dem Mysterium der Kirche, von den Sakramenten und der Heimkehr des Geschöpfes zu Gott bildet den Inhalt der kleinen, aber tiefsinnigen Arbeit. Die eindringlich gestaltete dogmatische Schau vom Sein und Heilswirken Gottes, die klare, allem Überschwang abholde Sprache, die aber doch auch auf Zeitfragen und Zeitirrtümer Bezug nimmt, fordert einen besinnlichen Leser, belohnt ihn aber auch durch den geistigen Gewinn, den jede Vertiefung ins christliche Mysterium verschafft. Die Darstellung weist nicht selten auf die Mystik eines Tauler und der hl. Katharina von Genua hin und ist gesättigt mit Schriftzitaten, eine reife Frucht langen Studiums und selbständigen Durchdenkens der Paulus- und Johannesbriefe.

J. B. Schuster S. J.

Priestergestalten aus dem Bistum Berlin. Wilhelm Wagner, Domvikar bei St. Hedwig zu Berlin. Von Walter Adolph. (54 S.) Berlin 1947, Morus-Verlag. — **August Froehlich,** Pfarrer von Rathenow. Von Josef

Mörsdorf. (38 S.) Berlin 1947, Morus-Verlag.

Der erste in der Reihe war Dompropst Bernhard Lichtenberg in der Darstellung von Alfons Erb. Dr. Wagner und Pfarrer Froehlich treten wie zwei Diakone an die Seite dieses Glaubenszeugen. Auch sie sind im gleichen Dienst gefallen. Und doch, wie verschieden sind sie an Herkunft, Charakter und Lebensarbeit: der ernste, schlichte Oberschlesier Froehlich reibt sich in der harten Kleinarbeit der Diaspora auf und beschließt sein Leben allzufrüh in Dachau, weil er in priesterlicher Verantwortung sich für polnische Arbeiter eingesetzt hatte. — Dr. Wagner, der glänzend begabte Wiener, der im Germanikum in Rom seine Ausbildung erhielt und als Sekretär des Bischofs eine große Hoffnung des Bistums Berlin war, wird von einer Bombe erschlagen, während er einen Mitbruder vertritt. Die sachlich geschriebenen Skizzen bewegen den Leser tief. Sie offenbaren, welche Gnaden unserer Zeit mitten in der Not angeboten sind, und daß der Herr auch in der Gegenwart der Kirche die Priester schenkt, deren sie bedarf.

F. Hillig S. J.

Lebensschule der Gottesfreunde. Meitingen bei Augsburg, 1947. Kyrios-Verlag. — **Die Heilige Hedwig.** Von Hermann Hoffmann. — **Friedrich von Spe.** Von Friedrich Zoepfl. — **Heinrich Seuse.** Von Friedrich Zoepfl. — **Der heilige Philipp Neri.** Von Dr. Franz Vogl.

Bisher waren 49 dieser handlichen Hefte erschienen. Sie haben einen Umfang von rund 50 Seiten. Die Darstellung ist volksnahe gehalten und liegt doch jeweils in der Hand eines zuverlässigen Bearbeiters, so daß man in dieser kleinen Bibliothek der Gottesfreunde schnelle und brauchbare Auskunft erhält. Es ist zu hoffen, daß auch die anderen Hefte bald wieder greifbar sein werden.

F. Hillig S. J.

Die Religionen und die Welt. Von G. Mensching. Bonn 1947, L. Röhrscheid. (50 S.) DM 2.90.

Religion, Rasse und Christentum. Von G. Mensching. Gütersloh 1947, C. Bertelsmann (48 S.). DM 1.20.

Zuerst werden einige falsche Theorien über den Ursprung der Religion an Hand der Religionsgeschichte widerlegt, besonders die Erklärung der Religion aus der Rasse. Dann stellt M. drei Typen auf: die primitive Religion naiver Welt- und Volksverbundenheit, der pessimistische Dualismus mit dem Streben nach mystischem Einswerden mit dem All, endlich die Auffassung der Welt als organischer Einheit. Das zweite Werkchen wiederholt mit besonderer Rücksicht auf die nationalsozialistischen Verirrungen ungefähr den ersten Teil des ersten. In beiden Schriften zeigt der Verfasser, daß er den Sinn des katholischen Ordenslebens und der Aszese nicht verstanden hat.

A. Brunner S. J.

Geld, Banken, Börsen. Von Adolf Weber. 3. Auflage (XII u. 431 S.) München 1948, Richard Pflaum Verlag.

Die Aufgabe, die der Verfasser sich gesetzt hat, „unter Verwertung der neuesten in- und ausländischen Erfahrungen und Forschungen die Stellung des Geldes, der Banken und der Börsen innerhalb der Volkswirtschaft gemeinverständlich zu erklären", ist meisterhaft gelöst, gerade auch was die nicht alltägliche Gemeinverständlichkeit angeht, die niemals durch Flachheit oder Ausweichen vor schwierigen Fragen erkauft wird. — Die erste Auflage erschien gerade vor Kriegsbeginn; die neue Auflage bietet in der Hauptsache noch den Stand der Dinge von 1939 und trägt über die seitherige Entwicklung verhältnismäßig nur wenig nach. So sehr man das bedauern mag, so wird man doch anerkennen müssen, daß sehr viel mehr gar nicht möglich war. Die Dinge sind noch so sehr im Fluß, daß das Buch weitgehend mit unausgereiften Problemen hätte belastet werden müssen, was seiner Zweckbestimmung nur abträglich gewesen wäre. Der Verfasser tritt für eine sehr aktive staatliche Geld-, Banken- und Börsenpolitik ein; laisser-faire-Liberalismus kann man ihm wirklich nicht nachsagen. — Jedem, der sich über Geld, Banken und Börsen gediegenes Wissen zu erwerben wünscht, wird das Buch treffliche Dienste leisten.

O. v. Nell-Breuning S. J.

Katholische Filmhefte, herausgegeben vom Katholischen Filmbüro München, P. Max Gritschneder S. J. (Heft 1, 100 S.) München 1948 (Veterinärstr. 9). Kart. DM 1.—.

Die „Katholischen Filmhefte" erscheinen in zwangloser Folge und bieten Priestern und Laien wichtiges Material für das katholische Filmapostolat. Heft 1 macht endlich der deutschen Öffentlichkeit den Text der Film-Enzyklika zugänglich, die Papst Pius XI. 1936 an die ganze Welt richtete. Auch von Filmfachleuten als klassisch be-

zeichnet, ist sie, obwohl vor dreizehn Jahren geschrieben, heute noch in keinem Punkt veraltet oder überholt. Außerdem bietet das Heft einige grundlegende Beiträge, z. B. ein Geleitwort von Bischof Berning, dem Film-Referenten der Fuldaer Bischofskonferenz, einen kurzen Abriß der Geschichte und Organisation der katholischen Filmarbeit vom Leiter des Katholischen Filmbüros München, und schließlich die gesammelten ersten 160 Filmbesprechungen der „Film-Überschau" mit alphabetischem Verzeichnis. Das zur Massenverbreitung geeignete Heft soll die breite katholische Öffentlichkeit für die Notwendigkeit des Film-Apostolates aufgeschlossen machen und als Grundlage für die katholische Vereinsarbeit in Gruppenstunden und Vortragsabenden dienen.

M. Gritschneder S. J.

Um die Seele der heiligen Ikonen. Von Georg Wunderle. Dritte, erweiterte Auflage. (83 S.) Würzburg 1947, Augustinus-Verlag.

In der seelischen Entwicklung des Menschen wechseln Phasen der Verinnerlichung mit solchen der Veräußerlichung ab. Der Rhythmus dieser Entwicklung ist für die Neigung zu bestimmten Kunstauffassungen und Stilformen von Bedeutung: Schematisierte, stark verinnerlichte, symbolhafte Kunstäußerungen dürften nur einem Menschen zugänglich sein, der in der Entwicklung den Zustand besonderen „Beisichseins" erreicht und die Äußerlichkeit in ihrem Vielerlei sinnlicher Einzelheiten als Ablenkung und Gefahr erkannt hat.

Die Bildform der Innerlichkeit schlechthin ist wohl die Ikone: sie ist unplastisch-flach, unperspektivisch, unbewegt, unsinnlich. Daher wird man immer wieder feststellen können, daß die späte Pubertät und das kontemplative Alter, ferner ausgesprochen introvertierte, religiös-innerliche und träumerische Menschen zur Ikone eine besondere Beziehung haben. Sie alle fühlen eine Zuordnung der Seele zu jenem bildlichen Ausdruck.

Interessant ist hier die Frage, was denn die Ikone in sich sei, oder auch, wie sie gemeint und gewachsen ist. Es ist möglich, daß Menschen unserer Zeit sie ganz anders erleben, als sie ursprünglich gesehen wurde.

Auf diese Frage geht die Studie Wunderles ein. Ein Überblick über geschichtliche Zusammenhänge wird verbunden mit technischen, malerischen, philosophischen und theologischen Erwägungen, die geeignet sind, das Wesen der Ikone zu enthüllen. Geschichtlich interessant sind die Kämpfe um die Daseinsberechtigung des Bildes, die mit dem Sieg über die „Ikonoklasten" enden. Einblick in die technischen und malerischen Voraussetzungen der Entstehung der Bilder geben „die Verehrung der sog. Acheiropoeten, d. h. der nicht von Menschenhänden geschaffenen, sondern durch himmlische Gunst wunderbar geschenkten Bilder und die Anweisungen der Malerhandbücher, deren traditionelle Weitergabe in einzelnen Schulen eine heilige Pflicht der zumeist mönchischen Gemeinschaft bildete". Philosophisch bedeutsam ist „die platonische Ausrichtung der künstlerischen Betätigung. Man muß zu Platons Lehre von dem Unsterblichsein der Seele und damit des geistigen Lebens vorstoßen, um den Grund und die Wurzel zu erfassen, woraus die heilige Bildkunst des Ostens entspringt ..." Hier wird das Bild zur Teilhabe an der ewigen Wirklichkeit. Theologischer Hintergrund der Ikonenmalerei ist das lebendige Bewußtsein der Vergöttlichung der menschlichen Natur infolge der Menschwerdung Gottes. „Im Zusammenhang des Göttlichen und Menschlichen wird das Göttliche derart ins Bewußtsein gerückt und betont, daß es als übermächtige Kraft und alles beherrschendes Ziel vorschlägt ..."

Aus den Kämpfen um das Recht des Bildes wird die östliche Liebe zum Bild geboren, aus den malerisch-technischen Grundlagen wachsen die Ehrfurcht vor der bildlichen Darstellung, aber auch deren Weihe und eigenartige Ruhe und Reinheit, aus den philosophischen Voraussetzungen folgt die Hintergründigkeit und überzeitliche Wirklichkeit, aus den theologischen Vorlieben ergibt sich die Majestät und religiöse Feierlichkeit der Gestaltung und des Ausdrucks.

So wuchs die Ikone aus gläubigem Herzen, aus der Zuversicht, die Enge der sinnlichen Welt sprengen zu können, im Bewußtsein der Verklärung und der Anteilhabe am göttlichen Leben. Und so ist sie überzeitlich wirksam und vermag auch heute noch den religiös verinnerlichten Menschen zu berühren.

H. Thurn S. J.

Herrlichkeit. Roman von Konrad Erdberg. 2 Bde. (463 u. 519 S.) Dortmund 1947, Kurt Schwalvenberg.

Ein ungewöhnliches Buch! Auf rund tausend Seiten wird der Versuch einer Auseinandersetzung mit der jüngsten Vergangenheit unternommen. Der erste Band „Langes

Vorspiel" reicht von etwa 1920 bis 1939, der zweite Band, „Der Krieg", gibt die Ereignisse bis zum Zusammenbruch 1945. Mit einem Roman im üblichen Sinne hat dieses Buch nur sehr wenig gemein; es ist weniger und mehr. Weniger, weil es dem Verfasser in keiner Weise auf die literarische Kunstform des Romans ankommt; es handelt sich eher um ein romanhaft aufgemachtes Zeitdokument. Mehr, weil der Verfasser vor allem auf die geistige Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus und die Herausstellung der menschlichen Situation abzielt und die Entwicklung unserer Zeit vom Standpunkt eines radikalen Christentums beurteilt.

Im Mittelpunkt steht der Weg des Rechtsanwalts Warmund Herrlich und seiner Familie durch unsere Zeit. Dabei treten die beiden Gestalten seiner Kinder Sebastian und Helene besonders hervor. Fast alle Personen sind leidenschaftliche Gegner des Nationalsozialismus. Eine Fülle von erschütternden Einzelschicksalen ist hier aufgezeichnet. Dabei kommt es dem Verfasser weniger auf die Herausstellung des Typischen, sondern des Vorbildlichen an. Den dunklen Hintergrund bilden die Geschehnisse von der Inflation in Deutschland über das „tausendjährige Reich" des Nationalsozialismus und den Krieg bis zum völligen Zusammenbruch. Schauplatz ist ganz Deutschland oder sogar Europa, vor allem eine Großstadt im Industriegebiet.

Es ist kein leicht lesbares Buch; denn es ist mit einer unheimlichen Fülle von Belehrungen, Abhandlungen, Hinweisen, Anspielungen und Zitaten in allen möglichen Sprachen überladen. Nur wenige Eingeweihte werden es darum mit vollem Verständnis lesen können, dem Durchschnittsleser muß vieles unverständlich bleiben. Der geistigen Bildung, Vielgereistheit und dem geradezu enzyklopädischen Wissen des Verfassers alle Achtung, aber des Guten ist es wohl doch zu viel! Die eigentliche Auseinandersetzung mit der Zeit geschieht sozusagen in einem immerwährenden Gespräch. Unaufhörlich wird in diesem Buch debattiert über alle nur denkbaren Gegenstände. Drei Gedankenkreise aber kehren stets wieder: die politische Abrechnung mit Nationalsozialismus und Militarismus, die Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist, die mit großer Schärfe geführt wird, und schließlich die Erörterungen über das Verhältnis der Geschlechter zueinander. Besonders ausführlich ist der Verfasser in seinen Bemerkungen über Hölderlin, Goethe, Rilke, Kant, Pascal, Baudelaire, Valéry, Hofmannsthal, Heidegger, Claudel, Newman. Lange, geistreiche Abschweifungen finden sich auch über Politik, Wirtschaft, Naturwissenschaften, Technik und Sport, ebenso wie über Dichtung, Theater, Film, Kunst und vor allem Musik. Eingestreut werden Reiseberichte über Frankreich, Italien, Griechenland und Spanien (ein Glanzstück des Buches!). Das ganze Buch ist durchsetzt mit zahllosen klassischen Zitaten, besonders aus Vergil und Horaz. Nicht vergessen sei die besondere Rolle, die dem „Buch der Bücher" zugewiesen wird.

Dabei muß man sich an die Eigenart des Verfassers gewöhnen, sich selbst häufig in direkten Anreden an den Leser in den Bericht einzuschalten.

Ziel des Buches ist: aus der Geschichte „einen Segen zu gewinnen". Nicht auf die geschichtliche Darstellung kommt es in erster Linie an, sondern auf die Abrechnung mit der Vergangenheit um einer neuen Zukunft willen. Der Verfasser will zeigen, „in welcher Wüste seine Helden ihren Weg zu gehen haben", wie aber auch, „je weiter die Zerstörung fortschritt, die Möglichkeit einer Herrlichkeit offenbar wurde". Er sieht unseren Gewinn in dem Freiwerden von der auf uns lastenden Geschichte. Hier fällt das kühne Wort von der „Chance der Zerstörung". Der Verfasser dringt bis an die Wurzeln unseres Zusammenbruchs, und es bewegt ihn die Frage: wird durch die grauenhafte Zerstörung wieder Raum gemacht für das Reich Gottes? „Die furchtbare Zerstörung versetzt uns vielleicht in den unschätzbaren Glücksfall, daß wir sozusagen auf einem jungfräulichen Boden wieder beginnen dürfen. Welche Möglichkeiten! Und wir, gerade wir, die hart Geschlagenen, dürften wirklich einmal vorangehen!" (II, 425/6) So soll also aus der Zerstörung neue Kraft kommen, neue Hoffnung auf das Heil in seinem tiefsten Sinne. Über aller Zerstörung steht der Glaube an die Unzerstörbarkeit und alles überdauernde Herrlichkeit Gottes, der „demütige Wille, sich nicht von der Vergangenheit überwältigen zu lassen", sondern die neu angebotene Gnade des Anfangs anzunehmen. Der eigentliche Wert des Buches liegt in dem mutig unternommenen und mit bewundernswerter Schärfe durchgeführten Versuch einer geistigen Auseinandersetzung eines gläubigen und radikalen Christen mit der Zeit.

H. Gorski S. J.

Münsterisches Dombauspiel. Von Gottfried Hasenkamp. (56 Seiten.) Münster 1947, Aschendorff. DM 1.50.

Ein religiöses Lehrstück von edler Klarheit. Die Sprache besitzt die Kraft geschulter Sorgfalt. Daß der Teufel die besseren Verse zu sprechen hat, liegt wohl daran, daß wir in der neueren deutschen Literatur zwar einen Mephisto haben, aber kein Vorbild für einen Erzengel Michael. Wie ein solcher zu sprechen hätte, kann freilich Goethe nicht lehren; das müßte ein echt christlicher Dichter zeigen.

Problematisch in dem Werk Hasenkamps ist es, daß er in das Spiel einen eucharistischen Segen einbezieht. Es ist wohl zu befürchten, daß der Glaube der heutigen Menschen weder so sicher ist, daß er zwischen Spiel und Wirklichkeit mit der nötigen Unbeirrbarkeit unterscheidet, noch so naiv, daß er beides mit gleich fragloser Freude hinnimmt. W. Barzel S. J.

Persephone. Dramatisches Gedicht von Bernd Holger Bonsels. (47 S.) Aschaffenburg 1948, Paul Pattloch Verlag.

Persephone muß sich entscheiden zwischen Hades, dem Gott der Unterwelt, dem sie als Frau anhängt, und Demeter, ihrer Mutter, die sie ins Reich des Lichtes zurückführen will. Ihrer Entscheidung hat Zeus stellvertretende Kraft für das Heil oder das Unheil des Volkes der Pelasger verliehen. Sie entscheidet sich für keinen von beiden allein. Sie will beiden angehören, um, wie sie verkündet, Gerechtigkeit und Liebe zu versöhnen.

Dieses Erlösungsdrama befremdet, weil nicht klar wird, wovon erlöst werden soll und wohin die Erlösung führt. Nicht einmal die vordergründige Handlung hat deutliche Umrisse, viel weniger das, was sie ausdrücken soll. In dem strengen Maß der Sprache spüren wir manchmal etwas von der Wucht des antiken Dramenschrittes. Aber dieser Schritt kommt aus dem Nebel und verliert sich im Ungewissen. Es bleibt sozusagen ein Schritt ohne Schreitenden.
W. Barzel S. J.

Der Bettler unter der Treppe. Eine deutsche Sage. Schauspiel von Bernt von Heiseler (105 S.) München 1947, Franz Ehrenwirth.

Das Schicksal eines Heimkehrers: Der Ritter von Gaden findet, als er, von den Leiden eines Kreuzzuges entstellt, auf sein Schloß zurückkehrt, einen Rivalen vor, der ihm die Herrschaft streitig machen will. Er muß, um überhaupt ins Haus eingelassen zu werden, als unerkannter Bettler mit dem Platz unter der Treppe vorlieb nehmen. Es gelingt ihm, den Eindringling zu vertreiben, aber der Sieg seiner Waffe muß sich von dem Sieg beschämen lassen, den seine Gattin errungen hat: sie hat ohne jede Hilfe der Gewalt, nur mit der Kraft der Gnade, alle Anfechtungen gegen ihre eheliche Treue, denen sie ausgesetzt war, siegreich überstanden.

Das Werk gehört in die Reihe der Versuche, ein neues christliches Drama zu schaffen. Bei aller Verdienstlichkeit dieses Versuches kann er doch noch nicht als gelungen gelten. Das eigentliche Geschehen, auf das es dem Dichter ankam, ist nicht gestaltet. Es kann nur geahnt werden und erschließt sich erst der eindringenderen Interpretation. Dafür ist im Vordergründigen manches zu grell, manches ein wenig mehr auf Rührung als auf Erschütterung gerichtet. Das wäre zu leisten: die äußere Handlung so ins Allgemeine zu heben, daß sie die Wirklichkeit, die hinter ihr liegt, von selbst sichtbar macht. W. Barzel S. J.

Das Mahl des Herrn. Schauspiel von Julius Maria Becker. (212 S.) Angermund 1947, Verlag „Der Pflug", Julius Nüttgens.

Die Hauptperson des Schauspiels ist Lionardo da Vinci. Er hat sein Abendmahlsbild fast fertig, nur das Antlitz des Herrn fehlt noch. Er kann es nicht malen; das innere Bild, das ihm in einer gewaltigen Intuition die Züge des Herrn zeigte, ist plötzlich erloschen. Seine Ohnmacht wird ihm zur Versuchung, und er erliegt ihr. Er nimmt die vorübergehende Gottverlassenheit, die eine Prüfung sein soll, als Zustand hin und wendet sich trotzig der anderen Seite seiner Begabung zu: der Technik und der Magie. Er erfindet Kriegsmaschinen, bastelt an einem Flugapparat herum und kommt an den Punkt, wo er in titanischer Auflehnung gegen Gott den ganzen Weltenbau von Grund auf zerstören will. Aus diesem dämonischen Abgrund hebt ihn die Gnade Gottes doch noch empor. Er findet seine schöpferischen Kräfte wieder und malt das das Antlitz Christi in sein Fresko, ein beschwörendes Zeichen der Versöhnung und des Friedens vor aller Welt aufrichtend.

Das umfangreiche Werk versucht, in einem großen Wurf die gesamte Problematik der Neuzeit aufzurollen und so etwas wie einen christlichen Faust zu schaffen. In den historischen Hintergrund des Renaissancelebens am Hof zu Mailand wird alles, was für die neue Zeit bezeichnend war und

was sie zum Wendepunkt machte, in oft grandiosen Szenen eingezeichnet: die Entdeckung Amerikas und die Umwälzung der Astronomie, der Aufbruch der Wissenschaften, die Emanzipierung des großen Individuums und die Loslösung der politischen Macht aus ihren sittlichen Bindungen; Savonarola und Il Moro; die Dämonie der Technik (bis zur Atombombe) und kosmische Magie, von kosmischen Wundern beantwortet. Eine anregende Fülle und ein Kompendium des Wissens und der Ahnungen. Als Dichtung jedoch nicht eben glücklich. Das Großgewollte hat sich nicht zu vollem Leben erwecken lassen.

W. Barzel S. J.

Einfache Lieder. Gedichte von Hermann Mostar. (56 S.) Frankfurt a. M. 1947, Josef Knecht.

Die „Einfachen Lieder" des durch seine dramatischen Werke (im selben Verlag) bekannt gewordenen Dichters sind in der Nähe von Ringelnatz, Brecht und Kästner beheimatet. Aber sie sind bei aller Zeitnähe doch wieder nicht so brutal, wie das bei den erwähnten Vorbildern oft der Fall ist. Eher schwingt in ihnen ein weicher, gemütvoller Unterton mit. Es soll durchaus keine Dichtung von bleibendem Wert sein, sondern „Lyrik in dieser Zeit" (wie der Untertitel sagt). Die Ruinen unserer Städte, die Gefangenenlager, der Krieg mit seinen Bombennächten, das Elend der Kriegsbeschädigten und die Not der Jugend, die Heimatlosigkeit und die ganze Härte unseres heutigen Lebens: das alles ist nüchtern, einfach und ungekünstelt gesagt. Immer aber dringt hinter aller Not die Erkenntnis durch: „Die Liebe ist stärker als der Tod!"

H. Gorski S. J.

Der Fährmann. Gedichte von Hans Zimmermann. (64 S.) München 1947, Paul Müller. DM 5.—.

Der Leiter der Münchner Mysterienspiele nennt seine kleine Sammlung lyrischer Gedichte „Der Fährmann", denn es sind gleichsam die Weisen eines Fahrenden, der in ihnen von seinen Begegnungen mit der bunten Fülle des Daseins singt. Es ist eine romantische Welt, die sich auftut. Die immer jungen Themen lyrischer Dichtung reizten den Verfasser zu neuer, eigener Gestaltung. Der stimmungshafte Eindruck des Abends, der Nacht, der Blumen und Sterne wird in schlichter, doch kunstvoller Form wiedergegeben. Verse religiösen Inhalts, über denen eine eigene Weihe liegt, sind eingestreut. Die Erlebnisse werden in musikalischer Sprache und liedhaftem Ton zum Ausdruck gebracht. Doch hat man manchmal den Eindruck, daß das Feine und Zarte einer einheitlichen Seelenschwingung unter der bewußt geübten Form des Endreimes leidet. Auch hindern bisweilen Stockungen im Sprachfluß das ruhige Sprechen dieser Verse. Aber immer wieder werden wir durch eindrucksvolle Zeilen und Strophen innerlich angerührt. Die Gedichte sind von Mechtild Schmidt, München, in Kunstschrift geschrieben und von Symbolen und Scherenschnitten feinfühlig umrahmt.

O. Thiell S. J.

Das Katholisch-Protestantische Problem. Stadtpfarrer E. F. A. Münzenberger von Frankfurt a. M. und die Glaubenseinheit. Von D. Dr. Franz Ranft. (317 S.) Fulda 1947, Parzeller.

In einer sehr eingehenden, auf langjährigen Forschungen beruhenden Darstellung erfüllt das Buch eine doppelte Aufgabe: einer hervorragenden Priesterpersönlichkeit ein literarisches Denkmal zu errichten und zugleich die innere Verflochtenheit zwischen Diaspora und Glaubenseinheit aufzuzeigen. Münzenberger (1833—1890), dessen segensreiches Wirken als Seelsorger in einer Großstadt der Diaspora noch unvergessen ist, wirkte über die Grenzen seiner Pfarrei auf das ganze katholische Deutschland besonders durch seinen unermüdlichen Dienst am Bonifatiusverein. Diese Tätigkeit brachte ihn in enge Verbindung mit führenden Katholiken und ließ ihn tief alle die Not erleben, die aus der Glaubensspaltung stammt. Der Apostel der Diaspora, um dessen Leben und Wirken der Stoff des Buches gruppiert ist, wird dem Verfasser zum Anlaß, das katholisch-protestantische Problem, wie es sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts darbietet, auf Grund der einschlägigen Literatur zu erhellen. Streiflichter fallen nach allen Seiten und lassen den Leser sowohl die Ähnlichkeiten wie die Unterschiede zwischen damals und heute erkennen. Mag auch manches in den genau belegten Ausführungen rein geschichtliches Interesse haben, so zeigen sie doch den langen und mühseligen Weg, den Katholiken und Protestanten gehen mußten, bis sie auch nur die Möglichkeit einer besseren Verständigung fanden. Mit sachkundigem, maßvollem Urteil weist der Verfasser darauf hin, was wir aus der Vergangenheit, auch aus ihren Irrungen und Wirrungen,

für die Aufgaben der Gegenwart auf dem konfessionellen Gebiet lernen können.
M. Pribilla S.J.

Amerikanische Verfassung und Regierung. Wie sie sind — wie sie wurden. Von Franz Friese. (106 S.) Frankfurt a. M. 1947, Heirich Reinhard Verlag.

Der Verfasser macht seiner Eigenschaft als Werbefachmann alle Ehre. Er weiß seine Sache so eingängig darzustellen, daß jedermann begreift und bewundert, wie klug man drüben in Amerika bei sich zu Hause alles eingerichtet hat. W. Barzel S. J.

Amerika Traum und Grenze. Eine Geschichte der Neuen Welt. Von Will Rink. (272 S.) Nürnberg 1947, Sebaldus Verlag.

Henry Ford hat gesagt: „Geschichte ist Quatsch." Diese Auffassung will der Verfasser gegen europäische Mißdeutung in Schutz nehmen. Er macht uns das geschichtslose und geschichtsfeindliche Lebensgefühl Amerikas klar, indem er — seine Geschichte schreibt. In einem geistvollen Vorwort analysiert er das Wesen des Amerikaners und führt es hauptsächlich auf zwei Elemente zurück: „Der Traum von einer besseren Welt und die Pionierarbeit der Grenze haben Amerika geschaffen" (11). Unter diesen beiden Leitmotiven sammelt er den reichen Stock der Geschichte der USA. Eine geschickte Zusammenstellung, die zwar den Namen Geschichtsschreibung nicht beanspruchen kann, aber zur raschen Orientierung sehr gelegen kommt. Leider geht das Buch am Schluß in Propaganda über. W. Barzel S. J.

Die gastliche Stadt. Ein Dank an Athen. Von Marianne Klaar. Aschaffenburg 1947, Paul Pattloch.

Verfasserin weilte ein Jahrzehnt als Lehrerin in Athen und gibt in bunter, zwangsloser Folge Erlebnisse und Eindrücke aus ihrer Athener Zeit wieder.

Was uns an diesem Buche angenehm überrascht: es führt dem Leser nicht bloße Bestandsaufnahmen, unpersönliche „Sittenschilderungen", Typologien vor; es versucht auch nicht, den Ideal-Hellenen alter und neuer humanistischer Prägung im jetzigen Griechentum aufzuzeigen, sondern es schildert die heutigen konkreten Menschen, deren Glück und Leid es mit großer Anziehungskraft und Einfühlungsgabe erzählt.

So behalten alle Skizzen ihre warme, persönliche Note, die schon der Untertitel des Büchleins im Worte „Dank" andeutet. Auch lassen wir uns gern von der Verfasserin in die Zeit zurückführen, wo noch, hier in einzelnen Menschen verkörpert, ein verständnisvolles Ineinander und Nebeneinander der Völker möglich war.

Es tut wohl, wieder einmal Einzelmenschen, Persönlichkeiten kennenzulernen, die weder unheimliche Übermenschen noch gesichtslose Träger von Massenschicksalen und Masseninstinkten sind. Anderseits sind die Gestalten keine Sonderlinge in erhabener Einsamkeit; vielmehr scheint überall die tausendfache Verflochtenheit mit Menschen und Dingen ihrer Umgebung durch und trotz allem: eine Formung durch die einstige, große Vergangenheit — Hellas!

Jeder, auch wer die Stadt der Athene nur im Kriegstrubel kennengelernt haben sollte, wird beim Lesen dieser Skizzen seine lautere Freude haben. B. Fox S.J.

Guten Morgen, Amerika! Ausgewählte Gedichte von Carl Sandburg. (95 S.) Berlin 1948. F. A. Herbig.

Carl Sandberg wird von dem Herausgeber der kleinen Sammlung „eine der bedeutendsten Erscheinungen der neuen amerikanischen Dichtung" genannt. Nach dem Ausweis der hier vorliegenden Gedichte scheint er so etwas wie eine Mischung von einem urtümlichen Volkslieddichter und einem Satiriker, wie etwa Eugen Roth bei uns, darzustellen. Von dem einen hat er das Zugreifende, Unumwundene der Aussage, von dem andern den scharfen Blick für den „schwachen Punkt", ohne jedoch mit so herzlichem Humor versöhnen zu können. Er behält den ungekünstelten Ton alter Lieder bei und benützt ihre Formen: Wiederholung, Aufzählung, direkte Rede. Jedes der Gedichte nimmt einen Schmerz der Kreatur wahr, stellt eine Enttäuschung über das Leben fest, mit der es sich, nüchtern und ohne viel zu fragen, abzufinden gilt. Aber in dieser Resignation erklärt nicht nur der Naturmensch seine Ohnmacht vor dem stärkeren Gesetz der Welt, sondern es taucht ein ironischer Trotz darin auf, der eine Freude daran findet, die Ungereimtheiten des Daseins aufzudecken, so als sei in jeder Enthüllung dieser Art ein melancholischer Triumph zu feiern.

Dem englischen Text ist eine deutsche Übersetzung beigegeben, die ihr Bestes tut, der eigenartigen Meisterschaft Sandburgs gerecht zu werden. Es gelingt ihr nicht ganz. Diese Poesie ist für das Deutsche zu „salopp". Auch wenn wir trocken werden und alltäglich und versuchen, lakonisch zu reden, — die englische Sprache ist rascher

und deshalb immer eher am Ziel. Dafür führt sie aber auch das nicht mit sich, woran unsere Dichter so reich sind: Stimmung, Schwingung des Gefühls und seinen Nachklang. Wo Sandburg dergleichen versucht, wird er sentimental oder platt. Es ist bisweilen nur seine Klugheit, die ihn über das Niveau des Schlagers erhebt.

W. Barzel S. J.

Platon, Einführung in seine Philosophie. Von Kurt Schilling. (348 S.) Wurzach 1948, Pan-Verlag.

Nach einer kurzen Einleitung über die problemgeschichtlichen Voraussetzungen der platonischen Philosophie und über Platons Leben und Schriften werden die einzelnen Dialoge der Jugend, der Reife und des Alters nacheinander ihrem philosophischen Gehalt nach dargestellt. Innerhalb der drei Gruppen wird eine sachliche der streng chronologischen Folge der Dialoge vorgezogen. Die Darstellung ist klar und geeignet, dem Leser das Verständnis auch da zu ermöglichen, wo antikes Denken von dem heutigen weit entfernt ist. Platon durchbricht als erster die naturhafte Bindung und Hingabe des Menschen an die Weltmächte, worin bis dahin die heidnische Frömmigkeit bestanden hatte, die aber bereits im Zerfall begriffen war. An ihre Stelle tritt die Wachheit der Vernunft — als solche interpretiert der Verfasser recht anziehend das sokratische Wissen, in dem die Tugend besteht. So kommt es zu einem ersten, noch unvollkommenen Aufbruch zur wirklichen Transzendenz, wodurch Platon die Grenzen des Griechentums sprengte. Aus der Bindung an die Vernunft sollten die menschlichen Verhältnisse, vor allem der Staat, dessen alte religiöse Sicherungen am Schwinden waren, neu gestaltet werden.

A. Brunner S. J.

Der Sinn der Geschichte. Von Hans Jürgen Baden. (346 S.) Hamburg 1948, Friedrich Wittig Verlag. DM 7.50.

Das Werk ist vor allem eine etwas breite Auseinandersetzung mit den verschiedenen Ideologien, mit denen man den Sinn der Geschichte zu deuten versuchte. Es kommen der Fortschrittsglaube, die naturalistisch-morphologische Geschichtsphilosophie, die Rassenlehre und die reinpolitische Deutung der Geschichte als Kampf um die Macht zur Sprache. Diese Ideologien entwerten die Gegenwart zu Gunsten einer Zukunft, die vielleicht überhaupt nie eintreten wird, oder sie zerreißen die Menschheit, das Humanum, in Stücke, die sich nicht mehr verstehen und nur bis aufs Blut bekämpfen können, weil jeweils der Bosheit der andern das Versagen der eigenen Geschichtsformung zugeschrieben wird. Dem gegenüber weist B. darauf hin, daß das Böse in der Geschichte nicht das Werk einiger weniger sei, so daß es einmal daraus verschwinden könnte. Es kommt von der Erbsünde und ist deswegen nie aus der Geschichte zu entfernen. Die Geschichte hat darum den Sinn nicht in sich, sondern in einem Übergeschichtlichen, das in Christus in sie hineingetreten ist. B. geht aber noch weiter und führt selbst die Dreidimensionalität der Zeit, ihre Spaltung in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und die geschichtliche Bewegtheit selbst auf die Erbschuld zurück. Im Paradies hätte der Mensch zeitlos gelebt. Dies ist eher neuplatonisches und Schellingsches als christliches Gedankengut. Im ersten Kapitel werden an die Geschichtschreibung mehrfach Anforderungen gestellt, die nur Aufgabe einer Geschichtsphilosophie sein können.

A. Brunner S. J.

Die Wahrheit der Dinge. Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters. Von J. Pieper. (145 S.) München 1947, Kösel. DM 4.80.

Der Sinnn des Satzes „omne ens est verum" wird gegen mancherlei Mißverständnisse richtig gestellt und seine Bedeutung für das Menschenbild des Mittelalters aufgezeigt, dies alles im Anschluß an Thomas von Aquin mit kurzen Seitenblicken auf seine Vorgänger und Nachfolger. Alle Seienden stehen in einer wesentlichen Beziehung zur göttlichen, in einer akzidentiellen zur menschlichen Erkennntnis, aber so, daß ihnen die Erkennbarkeit durch den Menschen wesentlich ist. Die Darstellung ist klar und gibt dem Leser das richtige Verständnis der angeführten Texte. Es wäre vielleicht gut gewesen, auf die Unklarheit hinzuweisen, die im Wort „intelligibilis" liegt, das sowohl erkennbar wie auch verstehbar bedeuten kann. Im letzten Sinn ist der Satz, daß die Seienden intelligibel seien, falsch; aber die Lehre von der Wesenserkenntnis durch die Abstraktion zwang dazu, intelligibel im Sinn von verstehbar zu nehmen. Der Harmonisierungsversuch zwischen den Texten, in denen Thomas eine Wesenserkenntnis annimmt, und andern, wo er sie ablehnt, ist nicht gelungen und war wohl auch über-

flüssig. Nicht richtig scheint es uns, wenn gesagt wird, daß die Lehre von den Transzendentalien mit der Ablehnung der Ideenlehre stürzt; die Seinsanalogie zusammen mit der Existenz geistiger Seiender genügt als Grundlage. Ebensowenig leuchtet ein, daß die Dinge von sich aus sich dem Erkennenden offenbaren äußer in dem weiten Sinn, daß sie sind. Offenbaren können sich nur personhaft Seiende. Für die Einheit der Welt reicht es hin, daß der endliche Geist auf die Seienden hingeordnet ist; wenn man einen Schlüssel für ein Schloß gemacht hat, braucht man nicht noch das Schloß nachträglich dem Schlüssel anzupassen. Diese kleinen Ausstellungen sind aber nebensächlich gegenüber dem reichen und auch für unsere Zeit wichtigen Inhalt des Werkes.

A. Brunner S.J.

Philosophie als Forschung. Von Max Bense. (104 S.) Köln 1947, Staufen-Verlag. DM 3.30.

In wissenschaftstheoretischen Untersuchungen wird Philosophie rein vom Formalen her definiert als „ein System von Wissenschaften, das als eine Folge von Wissenschaften interpretiert werden kann, derart, daß die einzelnen Wissenschaften durch Adjungierung von Axiomen auseinander hervorgehen" (S. 41.) Das Inhaltliche, das Formalobjekt, wird dabei vollständig formalisiert. Wir glauben, daß eine Wissenschaft zuerst von ihrem Formalobjekt definiert wird, von dem sie auch Methode und Form erhält. Rein formale Untersuchungen sind zwar nicht ohne Berechtigung, bleiben aber ohne Griff auf das Eigentliche. A. Brunner S.J.

Leibniz und die europäische Ordnungskrise. Von Rudolf W. Meyer. (320 S.) Hamburg 1948. Hansischer Gildenverlag. DM 9.80.

Nach einer kurzen Übersicht über die bisherigen Leibniz-Darstellungen behandelt ein erster Teil die Gesprächslage im 17. Jahrhundert, ein weiterer Leibniz als verantwortlichen Denker. Nachdem durch die Philosophie von Descartes die alten Sicherungen des Menschen zusammengebrochen sind, versucht Leibniz durch Einigung der Kirchen und Erneuerung des Reiches neue aufzubauen. Seine Philosophie, besonders seine Monadenlehre und seine Characteristica Generalis sind keine abstrakten Spekulationen, sondern Ausdruck seiner praktischen Bemühungen. Sie spiegeln darum auch sein politisches Denken wieder, die Vielheit in sich geschlossener absoluter für das Ganze je repräsentativer Staaten und fürstlicher und gelehrter Individuen, die in eine Harmonie zu bringen sind, sein Vertrauen auf die menschliche Vernunft und ihre schöpferische Kraft. Die Akademie rückt so in den Mittelpunkt der Leibnizischen Bemühungen und nimmt unter der Hand die Stelle und Aufgabe der Kirche ein. So mußte sein Unternehmen scheitern. — Das Werk ist reich an Einzelheiten (von denen manche nicht stimmen — so spricht M. von „Jesuiten an der Sorbonne" Anm. 303), aber in seinen Ausführungen nicht sehr klar. Was der Verfasser Anm. 181 über die katholische Auffassung von Erlösung, Gnade und Verdienst sagt, wie die Bemerkung, daß die katholische Kirche „den einzelnen weitgehend von der religiösen Verantwortung entband" (S. 114) zeigt, daß er über die katholische Lehre nicht genügend unterreichtet ist.

A. Brunner S.J.

Existenzialismus und christliches Ethos. Von Theodor Steinbüchel. (72 S.) Heidelberg 1948, Kerle. DM 2.50.

Menschenbild und wesentliche Haltung des Christentums und des Existenzialismus werden in ihren Hauptzügen miteinander verglichen. Das Gemeinsame wird voll anerkannt, aber nicht weniger das letztlich Ungenügende des Existenzialismus unterstrichen. Die Darstellung ist klar und für weite Kreise verständlich.

A. Brunner S.J.

Vorschule der Weisheit. Einleitung in eine wissenschaftliche Lebensphilosophie. Von J. Lenz. (552 S.) 2. Aufl. Würzburg 1948. Augustinusverlag. Geb. DM 15.—.

Eine Einführung in die Philosophie. Von J. Münzhuber. (389 S.) Nürnberg 1948. Verlag „Die Egge". Geb. DM 12.80.

Von den beiden hier angezeigten Einführungen in die Philosophie geht Lenz mehr von ihrer Geschichte aus sowie von den verschiedenen Schulen und ihren Problemen. Unter Lebensphilosophie versteht er eine lebensnahe Philosophie. Er selbst steht auf dem Standpunkt der Neuscholastik. Seine Darstellung ist weit und aufgeschlossen. Besonders sei hingewiesen auf die für eine Einleitung sehr reichen und genauen Literaturangaben.

Münzhuber knüpft an den Unterrichtsplan höherer Schulen an und zeigt, wie jedes der dort gelehrten Fächer Fragen stellt, die zur Philosophie führen. Er kommt mehr von der modernen Philosophie

her, vor allem von Nikolai Hartmann, dessen Ansicht vom idealen Sein er teilt; aber sein Urteil ist maßvoll und berücksichtigt die Probleme in ihrer Ganzheit. In der Bezeichnung aller religiösen Erkenntnis als Glaube und der Meinung, es gäbe keinen sicheren Gottesbeweis, macht sich wenigstens terminologisch die Herkunft geltend; eine sichere Erkenntnis des Daseins Gottes lehnt er nämlich keineswegs ab. Das Werk wendet sich mehr an die oberen Gymnasialklassen; das Buch von Lenz ist ein Hilfsmittel auch für Studierende der Philosophie an Universitäten und Hochschulen.

A. Brunner S.J.

Das Antlitz der Sibylle. Erzählungen von Friedrich Deml. (175 S.) Aschaffenburg 1948, Pattloch. Karton. DM 6.50.

Der fränkische Dichter Friedrich Deml ist ein echter Nachfahre Eichendorffs, dem die Romantik im Blut steckt. Seine Sprache ist kraftvoll und voller Bilder. Seine neuen Erzählungen sind ein Loblied auf seine fränkische Heimat und ihre stillen, hartgeschnitzten Menschen. Kindheitserinnerungen, erfüllt vom Geheimnis und Zauber einer „Märchenwelt aus Pflanze, Stein und Sehnsucht", stehen hier neben Schilderungen der Landschaft mit ihren Höhenzügen und Buchenwäldern. Vor allem aber gilt der Lobpreis des Dichters der Stadt Bamberg. Geschichte und Gegenwart spielen ineinander. Eine besondere Vorliebe hat Deml für schrullige, kauzige Gestalten aus der heimatlichen Sage und Legende. In anderen Erzählungen wird der Geist E. T. A. Hoffmanns, Stefan Georges, Dominikus Zimmermanns, Albrecht Dürers und der Kaiserin Kunigunde beschworen. Aber auch ergreifende Begebenheiten aus der Gegenwart, etwa die vom Untergang Würzburgs, die Geschichte vom Heimkehrer oder der erschütternde Freundesbericht vom Ende des Dichters Josef Weinheber, stehen in diesem Band. Gerade im Gegensatz von Geschichte und Gegenwart, von Romantik und Wirklichkeit wird Wandlung und Schicksal unserer Zeit spürbar. Hier ist ein wahrhafter Dichter mit einer echten Erzählergabe und einem heute so seltenen, feinen Gefühl für die Schönheiten der deutschen Sprache am Werk.

H. Gorski S.J.

Wir sind Gäste. Gedichte von Lotte Denkhaus. (82 S.) Stuttgart 1948. J. G. Oncken.

Das schmale Bändchen bietet geistliche Gedichte und Lieder aus dem Jahreskreis der Natur und der Kirche und aus dem Erleben unserer Zeit. Sie sind Zeugnisse eines gläubigen Herzens, von großer Zartheit, Schlichtheit und Innigkeit und kommen aus der Stille einer betenden Seele. Ihr Ton ist die Hoffnung. R. A. Schröder gab ihnen ein schönes, brüderliches Vorwort mit auf den Weg.

H. Gorski S.J.

Die christlichen Kirchen als souveräne Rechtsgemeinschaften. Von Heinr. Brandweiner. (116 S.) Graz 1948, Moser. Kart. S 18.60.

In den letzten Jahren haben die nichtkatholischen christlichen Kirchen vielfach miteinander Verträge abgeschlossen, deren Gegenstand die ganze Skala möglicher Verbindungen zwischen den Kirchen darstellt: von der mehr äußeren Zusammenarbeit auf diesem oder jenem Gebiete an bis zur Gemeinschaft des Abendmahles oder gar des Glaubensbekenntnisses. Die so entstehenden zwischenkirchlichen Beziehungen untersucht der Verfasser nach der juristischen Seite, die hier eine gute wertvolle Darstellung findet. Die Kirchen sind danach souveräne Rechtsgemeinschaften, die nicht wie die Staaten territorial, sondern personal bestimmt sind. Als solche treten sie miteinander in Beziehung, als solche stehen sie auch den Staaten gegenüber.

Die Schrift setzt, ohne dies näher zu begründen, voraus, daß Souveränität nicht notwendig absolute, schrankenlose Gewalt ist, die als Grenze des Handelns nur die Selbstbindung durch den eigenen Willen anerkennt. Vielmehr ist Souveränität als höchste Gewalt einer Rechtsgemeinschaft inhaltlich von der Natur dieser Gemeinschaft bestimmt und begrenzt. Daß diese Auffassung in einer sonst rein juridisch-positivistisch vorgehenden Darstellung vertreten wird, ist gewiß ein Fortschritt, zeigt aber von neuem, daß die Grundlage aller rechtlichen Beziehungen doch die Natur der Sache ist, also das Naturrecht. So würde denn auch eine mehr naturrechtliche Begründung den Wert der Schrift noch erhöhen.

Die Darstellung der katholischen Auffassung gibt sich für gewöhnlich objektiv; immerhin ist die Formulierung hier und da — z. B. in den Ausführungen über Taufe und kirchliche Mitgliedschaft, über das Fehlen der Gewaltenteilung in der Kirche — nicht recht glücklich und deshalb leicht Mißverständnissen ausgesetzt.

W. Bertrams S.J.

Berufsbildung und Allgemeinbildung. Von Theodor Litt. (59 S.) Wiesbaden 1947, Eberhard Brockhaus. Kart. DM 2.—.

Das Bildungsideal der bürgerlichen Epoche, das in gesichertem Dasein die Muße fand, seine inneren Werte zu pflegen, ist seiner materiellen Grundlage beraubt. Dem Menschen der ungesicherten Existenz bleibt nichts anderes übrig, als seine innere Formung in dem zu suchen, was früheren Generationen selbstverständliche Voraussetzung zu formendem Bemühen war. Bildung wird ihre Norm und ihre Werte nehmen müssen aus dem Bestehen oder Nichtbestehen im eigenen Daseinskampf und dem des Volkes. Von daher gesehen ist der Beruf der wesentliche Ort, an dem Bildung sich tätigt; Beruf gesehen als jegliche Aktuierung manueller oder geistiger Fähigkeiten, denn auch das handwerkliche Tun ist in den Bereich der Bildungswerte vorgestoßen, seit die bedrohte Existenz selbst von den Verfechtern monopolisierter Geistesbildung verlangt hat, mit Spaten und Hammer dem sicheren Untergang zu begegnen. Der Bildungsansatz aus dem Beruf muß in der bewußten Einordnung jeder privaten Berufstätigkeit in das Gesamt der menschlichen Lebensordnung gesucht werden. Die innere Beziehung von Tätigkeit und Ordnung wird den Ausgangspunkt für Bildung bedeuten müssen. Damit ist Bildung notwendig Berufsbildung. Das Scheitern des vergangenen Bildungsideals zeigt sich am klarsten in der Fehlbewertung vergangener und gegenwärtiger geschichtlicher Tatsachen und der damit verbundenen falschen Einstellung zu Politik und öffentlichem Leben. Von da her muß die Pädagogik ihre Ziele korrigieren. Es wird nötig sein, auf dem Gebiet der Erziehung von manchem Liebgewordenen und bisher unentbehrlich Scheinenden Abschied zu nehmen überall da, wo die veränderte Lage es verlangt. Das Zurückstellen des Ästhetischen gegenüber dem Sittlichen wäre wohl das erste Gebot einer erzieherischen Neubesinnung. Und innerhalb des Sittlichen muß der Blick ungetrübt auf das Ganze und die gemeinschaftsbezogenen Werte gerichtet sein. Die aus dem Notstand erwachsene Besinnung auf das Wesentliche und die sich daraus ergebenden Lösungsversuche, sind dazu angetan, der gesamten Erziehung eine entscheidende Wendung zu geben E. Rembach

Die Einheit der Psychologie und das Problem des Mikropsychischen. Von Adolf Busemann. (57 S.) Stuttgart 1948, Ernst Klett.

Die Tatsache, daß die verschiedenen psychologischen Schulen ihre eigene Begriffssprache besitzen, wird dem Verfasser zum Anlaß, Ansätze zu zeigen, wie man zu einer einheitlichen Auffassung und Darstellung seelischer Erscheinungen kommen kann. Drei grundlegende Begriffspaare werden zunächst herausgehoben: bewußt-unbewußt, Akt-Vorgang und Gegenstand-Zustand. Wichtiger ist die Unterscheidung des Makro- und Mikropsychischen. Das Makropsychische umfaßt den Bereich der komplexen Erlebnisse, das Mikropsychische den in einem Moment erfaßbaren Bezirk des Seelischen. Der Verfasser glaubt, daß die üblichen Begriffe empirischer Psychologie lediglich dem makropsyischen Bereich angehören und für mikropsychische Aussagen unzulänglich und unangemessen seien. Die Schwierigkeit mikropsychischer Erfassung erläutert B. an der Selbstwahrnehmung. Er glaubt, es sei nicht möglich zu klären, „wie beschaffen das Seelische im diskreten Einzelfall im Umfang eines Minimums" sei, durch das „Selbstbewußtwerden" trete eine Verschiebung des Gewesenen ein.

Als Drittes bringt die Studie eine Aufstellung von zwölf Begriffen in sechs Begriffsebenen. Beabsichtigt ist mit ihnen eine „selbstschöpferische Ordnung des Psychischen". Neben den oben schon genannten primären Beschreibungsbegriffen werden als sekundäre Sinn-Ursache (nach dem Grad der Verstehbarkeit), Wert-Trieb (nach dem Grad der Begründbarkeit), Ich-Person (nach dem Grad der Indentifizierbarkeit) genannt. Zum Schluß verlangt der Verfasser, die Psychologie solle sich von Anleihen bei anderen Wissenschaften fernhalten.

Richtig scheint vom Verfasser gesehen, daß die empirische Psychologie der Eindeutigkeit ermangelt. Dies geht auf fehlende metaphysische Klarheit zurück. Vielfach wird dieser Mangel gar nicht gespürt, vor allem bei Psychologen, die aus dem Bereich der Medizin kommen. Eine grundsätzliche Besinnung auf begriffliche Sauberkeit ist deshalb begrüßenswert, wenn man auch dem Verfasser im Pessimismus dem mikropsychischen Bereich gegenüber nicht beipflichten kann.

H Thurn S.J.

Gericht und Gnade. Gedichte von Franz Alfons Hoyer. (18 S.) Düsseldorf 1947, L. Schwann. DM 1.50.

Unter der jungen katholischen Dichtung unserer Zeit ist Hoyer kein Unbekannter mehr. Inmitten der immer mehr wachsenden Flut von Lyrik berührt die merkbare Sparsamkeit in der Auswahl wohltuend. Aus einem Zeitraum von 7 Jahren (1939—1946) sind ganze 9 Gedichte ausgewählt! Auch in der Sprache sind die Gedichte einfach und schlicht, sie vermeiden leeres Pathos und sind von persönlichem Erleben getragen. Der Titel allerdings trifft insofern nicht ganz zu, als mehr das Gericht sie erfüllt als die Gnade. Die Grundgedanken: Uns schlägt die Zeit mit scharfen Ruten; Blut ist an allem; Ringsum nur Armut, Elend, Schutt und Asche. Wir stehen stumm, mit einem Nichts als Habe am Rand der Welt, die einmal unser war. Immer wieder regen sich die Toten mit dunklen Stimmen. Wund und heimwehbang ist unser Herz, im Dunkelsten zu Haus, dem Leid verbrüdert und dem Tod. Doch im tiefsten Herzen tragen wir das Unzerstörbare als Habe, das allein alles überdauert. Zu Gott geht unser Ruf um die Kraft zum Überstehen.

H. Gorski S. J.

De profundis. Von Bernt von Heiseler. (14 S.) Krefeld 1947, Scherpe-Verlag.

Ein geistliches Gedicht, dessen Schönheit so wohltut, weil es so ohne Aufhebens von den Wunden der Seele spricht, aus denen wir alle bluten.

In den Schmerz eines Abschieds mischte sich dem Dichter die noch herbere Bitterkeit des Gefühls, von Gott verlassen zu sein. Aber er weiß: „Wie leicht ist klagen! bittre Worte finden..." So bändigt er sein Herz, das aufbegehren möchte, und zwingt sich, auf der sanften, aber mühseligen Straße zu wandeln, die zu den Verheißungen führt. Er bleibt bei der Liebe, auch wenn sie auf Erden „das Meiste leiden" muß. Sein Gedicht ist nicht nur Zeugnis solcher Gesinnung, sondern es läßt zugleich die milde Kraft selber spüren, die ein verwundener Schmerz freigibt. W. Barzel S. J.

Unterwegs. Gedichte von Maria Jochum. (48 S.) Frankfurt a. M. 1947, Verlag Josef Knecht.

Die Gattin des bekannten Musikers und Dirigenten Eugen Jochum schenkt uns eine bemerkenswerte, aber sparsame Auswahl von etwa vierzig Gedichten aus einem Zeitraum von rund zwanzig Jahren. Schon das ist inmitten der heutigen Hochflut von Lyrik etwas durchaus Gewinnendes. Die Gedichte sind „unterwegs" entstanden, auf dem Wege durch das Leben, durch „die große Welt" Gottes, durch die Zeit, als eine „leichte Spur im Staub". Sie sind Lobpreis der kleinen und unscheinbaren Dinge des Alltags, der Blumen, Tiere und Kinder. Doch sie rühren „ans innerste Herz" in ihrer schlichten, aber bildhaften und klangreichen, an Hölderlin und Rilke gebildeten Sprache und in ihrer tiefen Innigkeit und Güte. Maria Jochum spürt dem Gleichnishaften in der Natur nach; sie liebt die sanften, zärtlichen Töne. Sie gestaltet aber auch Gedichte in streng klassischen Kunstformen. Von starker religiöser Kraft sind die Gedichte aus der Not unserer Zeit, in der wir „frierend auf den leeren Trümmern" stehen, arm und ohne Maß, und „im Gerichte schauernd" Gott anbeten. H. Gorski S. J.

Liebesgespräch im Krieg. Gedichte von Georg und Maria Thurmair. (72 S.) Freiburg 1947, Christophorus-Verlag.

In diesen Gedichten, die aufsteigen aus banger Klage und sich emporheben zum Jubel der Liebe, kommt das Quälende der Trennung, die der Krieg von den Liebenden forderte, erschütternd zum Ausdruck. Die Liebe rüttelt an der Trennung wie an Gitterstäben einer harten Gefangenschaft. Das Herz bäumt sich in einsamen Nachtwachen voll schmerzvoller Sehnsucht nach dem Geliebten dagegen auf. Es ringt in seiner Not um einen Trost, einen Halt und läutert sich so, hin- und hergeworfen zwischen Angst und Vertrauen, Begegnung und Trennung, Ohnmacht und Jubel, in seiner Liebe. Diese einfachen und ganz ursprünglich aus dem Herzen der Liebenden strömenden Gedichte sind erfüllt von einer tiefen Innigkeit und Zartheit. Liebe gab diese Lieder dem Herzen ein in Betrübnis und Freude, in der Sehnsucht, die trennende Ferne zu überbrücken: „Glaube mir, in allen Nöten bleibt das Lied dem Herzen treu; niemand kann es in uns töten, jeder Atem schafft es neu; immer wieder steigt belebend mit dem Lied die Hoffnung auf..." (13). So wird schließlich Trennung immer klarer erkannt als Aufgabe: „den Tod zu meistern, der in uns Raum gewann" (67). Denn solche Qual müßte in Verzweiflung enden, bliebe nicht in dieser Liebe zweier Herzen Gott stets der große und geheimnisvolle Dritte und würde nicht alle Trennung in Ihm überwunden, der „alle Angst in sanften Frieden wendet, darin der Tod selbst leicht und gnädig ruht." H. Gorski S. J.

EINGESANDTE SCHRIFTEN

Ein Urteil bleibt vorbehalten; Besprechung folgt nach Tunlichkeit.

Almanach auf das Jahr des Herrn 1949. (184 S.) Hamburg, Friedrich Wittig. Kart. DM 2.—.

Amsterdamer Studienbuch der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (herausg. v. St. Neill) (83 S.) Tübingen, Furche-Verlag. DM 1.80.

Andrews, Was ich Christus verdanke. (243 S.) Pyrmont, L. Friedrich. Kart. DM 4,80, geb. DM 6.—.

Asmussen, Abendmahl und Messe. (37 S.) Stuttgart, Evang. Verlagswerk.

Baldus, Nordische Dichtung der Gegenwart. (55 S.) Nürnberg, Verlag Die Egge. Geb. DM 2.80.

Balthasar, H. U. v., Der Ruf des Herrn (Briefe von R. Rast). (161 S.) Luzern, Räber.

Barthel, Goethe. Das Sinnbild deutscher Kultur. (374 S.) Baden-Baden, H. Bühler. Geb. DM 9.—.

Berstl, Die Gefangenen Gottes. Eine Quäker-Chronik. (283 S.) Stuttgart, Reclam. Geb. DM 9.—.

Bertin, Parade der Gottlosen. Roman. (430 S.) Villingen, Max Reichelt.

Betzner, Basalt. Roman. (390 S.) Freiburg, Badischer Verlag. Geb. DM 9.80.

Bihlmeyer-Tüchle, Kirchengeschichte, 2. Teil: Das Mittelalter. (530 S.) Paderborn, Schöningh. Geb. DM 18.—, br. 14.—.

Binger, Der Arzt und sein Patient. (288 S.) Stuttgart, Ernst Klett. Geb. DM 10.80.

Bollettino bibliografico Internazionale per l'apostolato delle edizioni. (Heft 80 S.) Roma, Società S. Paolo. Je Heft L. 100.—.

Bovet, Die Person, ihre Krankheiten und und Wandlungen. (199 S.) Tübingen, Furche-Verlag. Geb. DM 6.80.

Branner, Die Geschichte von Borge. (176 S.) Reclam. Geb. DM 6.50.

Braunfels-Eckart, Kleine italienische Kunstgeschichte. (144 S., 16 Tafeln) Freiburg, Badischer Verlag. Geb. DM 6.50.

Burnham, Das Regime der Manager. (349 S.) Stuttgart, Deutsche Verlags-Gesellschaft. Geb. DM 9.50.

Caspar, Johannes Kepler. (479 S.) Stuttgart, W. Kohlhammer. Geb. DM 8.—.

Cervantes, Die unbesonnene Neugier. Novelle. (94 S.) Warendorf/Westf., J. Schnell. Geb. DM 2.80.

Constant, Über die Gewalt. (182 S.) Stuttgart, Reclam. Geh. DM 1.80.

Coppenrath, Der westfälische Dickkopf am Winterfeldplatz. Meine Kanzelvermeldungen und Erlebnisse im Dritten Reich. (209 S.) Köln, Bachem. Kart. DM 3.90.

Dacqué, Vermächtnis der Urzeit. Grundprobleme der Erdgeschichte. (236 S., 44 Abb.) München, Leibniz-Verlag. Geh. DM 7.50.

Dams, Das christliche Ordnungsbild der Gesellschaft. (79 S.) Osnabrück, A. Fromm. Kart. DM 2.80.

Das Dorf. Zeitschrift für Seelsorge, Caritas und Volksbildung auf dem Lande. (40 S.) Freiburg, Caritas-Verlag. Halbjährlich DM 4.50.

Der Christ in der Not der Zeit. Der 72. Katholikentag in Mainz. (339 S.) Paderborn, Bonifacius-Druckerei. Geh. DM 5.80.

Dessauer, Atomenergie und Atombombe. (293 S.) Frankfurt/M., Josef Knecht. Geb. DM 9.80.

Dessauer, Wilhelm C. Röntgen. Die Offenbarung einer Nacht. (167 S.) Ebd., Geb. DM 6.80.

Deutsche Rundschau (Herausg. R. Pechel). 75. Jg., Hft. 1. (96 S.) Stuttgart, Union Deutsche Verlagsgesellschaft. Heft 1.50.

Die Ehenot der Gegenwart. (80 S.) Münster, Aschendorff. Kart. DM 3.—.

Dußler, Das Sienesische Madonnenbild. (31 Seiten, 20 Abb.) Aschaffenburg, Pattloch.

Eichmann-Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts, 1. Bd. (528 S.) Paderborn, Schöningh. Geb. DM 18.—, br. 14.—.

Eschbach, Die Bedeutung Gertrud v. Le Forts in unserer Zeit. (99 S.) Warendorf/Westf., J. Schnell. Geb. DM 3.20.

Even, Die polit. Fibel des Marxismus. Eine Jubiläumsbetrachtung über das Kommunistische Manifest. (111 S.) Köln, Bachem.

Friedrich, Das Zellenhaus. Eine Kleinwohnung. (20 S.) Haag/Amper. Hermann Linck.

Friedrich, Entwurfsschrift für einen Neuaufbau des Domes zu U. L. Frau in München. (14 S.) Ebd.

Fries, Die Religionsphilosophie Newmans. (192 S.) Stuttgart, Schwabenverlag. Geb. DM 5.50.

Gerstenmaier, Krimm, Berg, Die Kirche in der Öffentlichkeit. (77 S.) Stuttgart, Ev. Verlagswerk.

Gillet, Dante. (367 S.) Essen und Freiburg i. Br., Dr. H. v. Chamier. Geb. DM 12.40.

Glasenapp, Die Weisheit des Buddha. (198 Seiten) Baden-Baden, H. Bühler. Geh. DM 4.80.

Goethe, Weisheitsworte (ausgew. v. M. Gebhardt). (63 S.) München, M. Lurz.

Görlitz, Wallenstein. Eine polit. Biographie. (235 S.) Frankfurt/M. Verlag der Frankfurter Hefte. Geb. DM 7.—.

Graf, Wir sind Gefangene. Ein Bekenntnis aus diesem Jahrzehnt. (464 S.) Berlin, Aufbau-Verlag. Geb. DM 9.—.

Gravenkamp, Marienklage. Das deutsche Vesperbild im 14. u. frühen 15. Jahrh. (62 S., 25 Abb.) Aschaffenburg, Pattloch.

Green, Pilger auf Erden. Novellen. (221 S.) Wien, Thomas Morus-Presse. Gebunden S 22.60, sfr. 9.80.

Greene, Gesetzlose Straßen, Aufzeichnungen aus Mexiko. (345 S.) Wien, Thomas-Morus-Presse. Geb. S 29.20, sfr. 12.70.

Greinwald, Die Todesstrafe. (261 S.) Westheim, G. Rost.

Haecker, Opuscula (Sammelband) (447 S.) München, Kösel. Geb. DM 16.50.

Heinen, Biologische Plaudereien. (268 S.) Bonn, Buchgemeinde. Geb. DM 12.—.

Heinzmann, Jugendmanifest. Probleme der Jugendbewegung nach dem deutschen Zusammenbruch. (72 S.) Villingen, Max Reichelt.

Henze, Clemens, C.SS.R., Lukas der Muttergottesmaler. (111 S.) Leuven, Bibliotheca Alfonsiana.

Henze, Helene, Die Insel. Erzählungen. (175 S.) Freiburg, Badischer Verlag. Geb. DM 5.40.

Heselhaus, Zoologische Plaudereien. (312 S., 109 Abb.) Bonn, Buchgemeinde. Gebunden DM 13.—.

Hessen, Wesen und Wert der Philosophie (Görresbibl. H. 81) Nürnberg, Glock & Lutz.

Hoffmann, Der neue Lehrer. (79 S.) Heidelberg, Kerle. Kart. DM 2.70.

Jerusalem, Kritik der Rechtswissenschaft. (559 S.) Frankfurt/M., J. Knecht. Geb. DM 25.—.

Ignace de Loyola, Exercices Spirituels (herausg. v. Pinard de la Boullaye, 23. Aufl.) (266 S.) Paris, J. de Gigord.

Kiechler, Verwandelt scheint die Welt (franz. Lyrik) (157 S.) Freiburg, Badischer Verlag. Geb. DM 6.—.

Könn, Der Sieg des Gottesreiches. Bibellesungen über das Buch Daniel. (270 S.) Einsiedeln, Benziger. Geb. sfr 13.20, br. 10.30.

Könn, Die Idee der Kirche. Bibellesungen über den Epheserbrief. (346 S.) Ebd. Geb. sfr. 14.30, br. 12.50.

Körner, Einführung in die Poetik. (60 S.) Frankfurt a. M., Schulte-Bulmke. Kart. DM 2.50.

Kornemann, Weltgeschichte des Mittelmeerraumes, 1. Bd.: Bis zur Schlacht bei Actium (31 v. Chr.). (508 S.) München, Biederstein-Verlag. Geb. 28.—.

Kühn, Vom Sinn der Vorgeschichte. (66 S., 8 Abb.) Mainz, Churfürsten-Verlag.

Masson, Un Samaritain passa. (144 S.) Paris, Bloud & Gay.

Michel, Ehe. Eine Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft. (219 S.) Stuttgart, E. Klett. Geb. DM 9.50.

Moenius, Der neue Weltmonarch. (276 S.) Westheim, G. Rost. Geb. DM 6.50.

Mouroux, Größe und Elend des Menschen. Versuch einer christl. Anthropologie. (368 S.) Wien, Thomas-Morus-Presse. Geb. S 34.80, sfr. 15.10.

Muckermann, Ehekrise. (46 S.) Münster/W., Verlag Der Quell. Kart. DM 2.40.

Müller, Wir glauben die Wahrheit. (122 S.) Tübingen, Furche-Verlag. Geb. DM 4.80.

Nikrin, Ziel und Weg. Eine Einführung in die Ignat. Exerzitien. (453 S.) Freiburg (Schweiz), Paulus-Verlag.

Nouy, Lecomte du, Die Bestimmung des Menschen. (296 S.) Stuttgart, Deutsche Verlagsgesellschaft. Geb. DM 8.50.

Papini, Coelestins VI. Briefe an die Menschen. (203 S.) Gräfelfing, Edmund Gans.

Pastoralblätter (herausg. v. D. Erich Stange) (Heft 88 S.) Stuttgart, Kreuzverlag. Heft DM 1.50.

Perry, Wie wird die Welt. (242 S.) München, Leibniz-Verlag. Geb. DM 5.—.

Pieper, Grundformen sozialer Spielregeln. (116 S.) Frankfurt/M., J. Knecht. Kart. DM 3.80, geb. 4.80.

Platen-Hallermund, Die Tötung Geisteskranker in Deutschland. (131 S.) Frankfurt/M., Verlag der Frankfurter Hefte. Kart. DM 3.20.

Platz, Die Welt der Ahnen. (70 S.) Nürnberg, Glock & Lutz.

Portmann, Kardinal von Galen. Ein Gottesmann seiner Zeit. (323 S.) Münster/Westf., Aschendorff. Kart. DM 7.—, geb. DM 8.—.

Prichodjko, Die Lehre von der Kirche in den katech. Werken Platon Levsins. (94 Seiten) Brixen, Weger.

Prichodjko, Die Pfarrei in der neuen Gesetzgebung der russischen Kirche. (296 S.) Ebenda.

Pünder, Die deutschen Gemeinden gestern, heute und morgen. (194 S.) Köln, Bachem. Geb. DM 7.50, kart. 6.—.

Raudive, Die Memoiren des Sylvester Perkons, 2. Bd. (310 S.) Memmingen, Max Dietrich. Geb. DM 8.40.

Reiners, Sorgenfibel. (151 S.) München, Biederstein Verlag. Geb. DM 4.80.

Rest, Toleranz. (103 S.) Warendorf/Westf., J. Schnell. Geb. DM 3.80.

Ricciotti, Das Leben Jesu. (701 S.) Basel, Thomas-Morus-Verlag.

Ritter, Die Dämonie der Macht. (216 S.) München, Leibniz-Verlag. Geb. DM 7.50.

Ritter, Radowitz. Ein katholischer Staatsmann in Preußen. (359 S.) Köln, Bachem. Kart. DM 10.50. geb. DM 12.50.

Rossel, Kirche, Arbeiterfrage, Sozialismus. (344 S.) Siegburg/Rhld., F. Schmitt.

Sapientia, Revista Tomista de Filosofia. (Heft 92 S.) La Plata, Buenos Aires. Heft 5 Pesos.

Schalmey, Lehrbuch der Weltsprache Esperanto. (86 S.) Villingen, Max Reichelt.

Schauerte, Die volkstümliche Heiligenverehrung. (164 S.) Münster/Westf., Aschendorf. Kart. DM 5.50.

Schlund, Religionsphilosophie. (107 S. Görresbibl. H. 20) Nürnberg, Glock & Lutz.

Schmaus, Katholische Dogmatik, Bd. 1: Gott der Dreieinige. (153 u. 648 S.) München, M. Hueber. Geh. DM 17.—.

Schmidt Ph., Edelsteine. Ihr Wesen und ihr Wert bei den Kulturvölkern. (172 S.) Bonn, Buchgemeinde. Geb. DM 9.—.

Schmidt W., Gegenwart und Zukunft des Abendlandes. (619 S.) Luzern, J. Stocker.

Schmücker, Mit dem jungen Morgen. Christl. Betrachtungen (99 S.) Heidelberg, Kerle. Geb. DM 3.80.

Schnieber, Mein Weg zur Kirche. (196 S.) Nürnberg, Sebaldus-Verlag. Geb. DM 8.—.

Schröter, Metaphysik des Untergangs. Eine kulturkritische Studie über O. Spengler. (270 S.) München, Leibniz-Verlag. Geb. DM 12.—.

Sedlmayr, Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts als Symbol der Zeit. (255 S.) Salzburg, O. Müller.

Seraphim, Maurach, Wolfrum, Ostwärts der Oder und Neiße. Tatsachen aus Geschichte, Wirtschaft, Recht. (136 S.) Hannover, Wissenschaftl. Verlag. Kart. DM 4.50.

Siegmund, Jesus Christus heute. 2. Aufl. (200 S.) Fulda, Parzeller.

Spong, Der Birkenpsalm. (396 S.) Stuttgart, Reclam. Geb. DM 12.50.

Stach, „Wie Sturmwind fährt die Zeit." Gedichte aus drei Jahrzehnten. (62 S.) Münster, Regensberg. Br. DM 2.25.

Stenzel, Die Reichsabtei Fulda in der deutschen Geschichte. (38 S.) Weimar, H. Böhlau.

Sternegger, Geheimnisse der menschl. Seele. Versuch einer neuen Schau der Seele. (207 S.) Augsburg, Mann-Verlag.

Stresau, Der Pfiff u. a. Kulturmerkwürdigkeiten (132 S.) Freiburg, Badischer Verlag. Geb. DM 4.50.

Suhard, Was haltet ihr von Gott? Hirtenbrief. (60 S.) Offenburg, Dokumente-Verlag.

Teresia Renata, Edith Stein. (161 S.) Nürnberg, Glock & Lutz.

Thomas v. Aquin, Lehre des Heils. (559 S.) Heidelberg, Kerle. Geb. DM 12.—.

Tillmann, Der Meister ruft. (427 S.) Düsseldorf, Patmos-Verlag. Geb. DM 12.—.

Trakl, Die Dichtungen. (206 S.) Salzburg, O. Müller.

Uhde-Bernays, Mittler und Meister. Aufsätze und Studien. (318 S.) München, Leibniz-Verlag. Geb. DM 10.—.

Utz, Freiheit und Bindung des Eigentums. (174 S.) Heidelberg, Kerle. Geb. DM 5.50.

Vervoort, Deutsche Heimweh- und Liebespostille. (633 S.) München, Fr. Ehrenwirth. Geb. DM 18.—.

Viller, Dictionnaire de Spiritualité, fasc. XI (Clugny-Communion fréquente) (256 Sp.) Paris, Beauchesne.

Walter, Christus und der Kosmos. (71 S.) Stuttgart, Schwabenverlag. Kart. DM 2.75.

Walterscheid, Religionslehrer und Religionsunterricht an Volks-, Berufs- und Höheren Schulen. (64 S.) Celle, J. Giesel. Kart. DM 2.—.

Weindel-Hofmann, Der Mensch vor Gott. (431 S.) Düsseldorf, Patmos-Verlag. Geb. DM 16.—.

Weis, Werk einer Sichel. (172 S.) Freiburg, Badischer Verlag. Geb. DM 4.—.

Weiß, K., Gedichte. (266 S.) München, Kösel. Geb. DM 11.50.

Weitbrecht, Beiträge zur Religionspsychopathologie. (187 S.) Heidelberg, Scherer-Verlag. Geb. DM 15.—.

Weizsäcker, K. F. v., Die Geschichte der Natur. 12 Vorlesungen. (138 S., 7 Tafeln.) Stuttgart, Hirzel. Kart. DM 5.—.

Wiese, B. v., Die deutsche Tragödie von Lessing bis Hebbel, 2 Bde. (351 u. 503 S.) Hamburg, Hoffmann & Campe.

Willenbrink, B., O.M.I., Gotteswort im Kirchenjahr 1949, 1. Bd. (160 S.) Würzburg, Echter-Verlag. Kart. DM 5.25.

Willige, Goethe. Umrisse seiner geistigen Gestalt. (81 S.) Hamburg, Deutscher Literatur-Verlag. Geb. DM 4.—.

Zeitschrift für Graphologie und Chakterkunde (1. Heft 64 S.) Stade/Elbe, Heft DM 2.—.

Zweig, F., Stefan Zweig. Wie ich ihn erlebte. (256 S.) Berlin-Grunewald, Herbig. Geb. DM 10.—.

1948 K 3133

1948 K 2040

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

OKTOBER 1948

Der Bettler von Assisi 1
Von Peter Browe S. J.

Was ist eigentlich die soziale Frage? 14
Von Felix zu Löwenstein S. J.

Erweiterung des dichterischen Raumes? 26
Von Hubert Becher S. J.

Zur Lage des freien Schulwesens 35
Von Paul Westhoff

Zur Geschichte der Ostkirche . 43
Von Georg Hofmann S. J.

Die Folter im Rechtsleben der Vergangenheit 50
Von Robert Figge

Dante in unserer Zeit 60
Eine Übersicht
von Herbert Schade S. J.

Sind die Deutschen jetzt bekehrt? 66
Von Max Pribilla S. J.

Graphologie in der Praxis . . . 69
Von Hubert Thurn S. J.

Besprechungen von Büchern . . 72

143. Band · 74. Jahrgang · 1948/1949 · 1. Heft

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

Gk 2449

Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Anton Koch S. J., München 22, Veterinärstraße 9 (Rufnummer 36 18 12). Mitglieder der Schriftleitung: A. Brunner S. J., F. Hillig S. J., M. Pribilla S. J. (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 DM. 2.—, vierteljährlich DM 6.—, zuzüglich Zustellgebühr.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Freiburg i. Br., Johanniterstraße 4. — Druck: Herder-Druckerei, Freiburg i. Br.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Peter Browe, Baden-Baden, Stefanienstraße 9
Felix zu Löwenstein, Karlsruhe, Bismarckstr. 61
Hubert Becher, Bad Godesberg, Aloysiuskolleg
Dr. jur. Paul Westhoff, Köln, Niehlerstr. 367
Georg Hofmann, Rom, Istituto Orientale, Piazza S. Maria Maggiore
Oberlandesgerichtsrat Dr. R. Figge, Celle, Schlepegrellstr. 34

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

HERDERS LAIENBIBEL
zur Einführung ins Bibellesen
Übertragen und erklärt von KARL THIEME und JOSEF STEINBERG.
Taschenausgabe (unveränderter Neudruck der typographisch größeren Ausgabe von 1938). 1063 Seiten. Mit 2 Karten. In Halbleinwand 14.– DM.

Seit Jahrzehnten führen wir Bauarbeiten in Marmor für Kirchen aus.
Wir liefern: Bodenbeläge, Wandverkleidungen, Altäre, Taufbecken, Gedenktafeln, sowie alle massiven Werksteinarbeiten wie Portale, Stufen u. ä.
Wir beraten Sie fachmännisch und kostenlos. Bitte verlangen Sie unsere Angebote.
TREUCHTLINGER MARMORWERKE A.-G. Treuchtlingen / Bayern,
Schließfach 31

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

NOVEMBER 1948

Sind die Vereinten Nationen ein lebensfähiges Gebilde? . . 81
Von Robert A. Graham S. J.

Die anderen Völker 87
Von Franz Hillig S. J.

Vom Sinn des Kirchenrechts . 100
Von Wilhelm Bertrams S. J.

Krankheit und Schuld 112
Von Georg Trapp S. J.

Das Problem der Bodenreform in China 124
Von August Tellkamp S.V.D.

Neue Sterne — Katastrophen im All 136
Von Diedrich Wattenberg

Deutscher Philosophenkongreß in Mainz 1.—7. August 1948 . 147
Tagungsbericht von Walter Brugger S. J. und Johannes B. Lotz S. J.

Gesellschaft katholischer Publizisten 154
Von Herbert Gorski S. J.

Meinungsbefragung 155
Von Konrad Hammer

143. Band · 74. Jahrgang · 1948/1949 · 2. Heft

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Anton Koch S. J., München 22, Veterinärstraße 9 (Rufnummer 36 18 12). Mitglieder der Schriftleitung: A. Brunner S. J., F. Hillig S. J., M. Pribilla S. J. (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 DM 2.—, vierteljährlich DM 6.—, zuzüglich Zustellgebühr.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Freiburg i. Br., Johanniterstraße 4. — Druck: Herder-Druckerei, Freiburg i. Br.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Wilhelm Bertrams, Roma 101, Piazza della Pilotta 4
Georg Trapp, München, Isartalstraße 6
Dr. P. A. Tellkamp, St. Augustin über Siegburg, Rhld.
Dr. Diedrich Wattenberg, Sternwarte Treptow bei Berlin
W. Brugger und J. B. Lotz, Pullach bei München, Berchmanskolleg
K. Hammer, Krefeld, Hammerschmidtstraße 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

ANZEIGENHINWEIS

Der Gesamtauflage dieses Heftes liegen folgende Beilagen bei, die wir der Beachtung unserer Leser besonders empfehlen:

Hannoversche Lebensversicherung
Verlag Karl Alber · Freiburg i. Br.

Liturgie und Mönchtum

Die Laacher Hefte für Liturgie und Mönchtum sollen zur Erneuerung der entchristlichten Welt aus dem Geist der Liturgie beitragen. Sie wollen das Verständnis für die Liturgie vertiefen und durch sie das göttliche Heilswerk für die Gegenwart neu erschließen. Mit der Zeitschrift „Liturgie und Mönchtum" will die Benediktiner-Abtei Maria Laach Priester und Laien an allen Bestrebungen und Ergebnissen der liturgischen Forschung teilnehmen lassen.

Die Hefte werden herausgegeben von Pater Prior Theodor Bogler O. S. B. Maria Laach. Das erste Heft ist dem Gedächtnis von Abt Ildefons Herwegen gewidmet. Umfang des ersten Heftes 96 Seiten. Preis 2.50 DM. Die Hefte erscheinen in zwangloser Folge.

VERLAG HERDER FREIBURG

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

DEZEMBER 1948

Die Liturgie missionarisch gesehen 161
Von Klemens Tilmann

Das Verhalten der Unternehmer im Dritten Reich 171
Von Max Pribilla S. J.

Existentialphilosophie und Naturrecht 185
Von Friedrich August Freiherr von der Heydte

Tiefenpsychologie 198
Von Hubert Thurn S. J.

Thomas Mann und sein Faustbuch 213
Von Hubert Becher S. J.

Rußland und Europa 222
Buchbericht von Johann Groetschel S. J.

Internationaler Philosophenkongreß 227
Von Walter Brugger S. J. und Johannes B. Lotz S. J.

„Melancolia I" 229
Von Philipp Schmidt S. J.

Die Sendung des Buches in der Gegenwart 231
Von Dr. Roeßler, Bonn

Besprechungen von Büchern . 232

143. Band · 74. Jahrgang · 1948/1949 · 3. Heft

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Anton Koch S. J., München 22, Veterinärstraße 9 (Rufnummer 36 18 12). Mitglieder der Schriftleitung: A. Brunner S. J., F. Hillig S. J., M. Pribilla S. J. (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 DM 2.—, vierteljährlich DM 6.—, zuzüglich Zustellgebühr.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Freiburg i. Br., Johanniterstraße 4. — Druck: Herder-Druckerei, Freiburg i. Br.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. Klemens Tilmann, Solln bei München, Ditlerstraße 10
Dr. jur. Frh. von der Heydte, Schloß Aham / Vils (Niederbayern)
Dr. Hubert Becher, Bad Godesberg, Aloysiuskolleg
Johann B. Groetschel, München, Kaulbachstraße 31a
Johann B. Lotz und Walter Brugger, Pullach bei München, Berchmanskolleg
Philipp Schmidt und Dr. Roeßler, Bonn, Wittelsbacherring 9

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

Beilagenhinweis

Der Gesamtauflage dieses Heftes liegt ein Prospekt des

Verlages Josef Knecht Frankfurt am Main

bei. Wir bitten unsere Leser, diesem Prospekt ihre besondere Aufmerksamkeit zu schenken

OSWALD VON NELL-BREUNING S. J.
und DR. HERMANN SACHER
Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik
Heft I:
Zur christlichen Gesellschaftslehre
92 Spalten. Kartoniert 3.20 DM

Soeben ist Heft II erschienen:
Zur christlichen Staatslehre
144 Spalten. Kartoniert 3.50 DM

In Herstellung Heft III:
Zur Sozialen Frage

„Wo immer man über Grundlagen diskutiert, stellt diese Veröffentlichung eine wichtige Ergänzung und Erläuterung zu den Verlautbarungen des katholischen Lehramtes dar. Sie wird sehr wesentlich zur schnellen und zuverlässigen Orientierung der wichtigen Zeitfragen beitragen." „Neue Zeit", Berlin 1948

VERLAG HERDER FREIBURG

Die katholischen Missionen

Zeitschrift des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung

Unter Mitarbeit aller Missionsorden herausgegeben von Priestern der Gesellschaft Jesu.

*

Das repräsentativste deutsche Organ, welches über sämtliche Fragen, Aufgaben und Zielsetzungen der Missionen Aufschluß gibt, erscheint wieder. Auf 32 Seiten Berichte und Nachrichten aus allen Missionsländern, reich bebildert.

Erscheinungsweise vorerst vierteljährlich. Das Herbst-Heft liegt vor. Heftpreis DM –.80

VERLAG HERDER FREIBURG

KALENDER FÜR 1949

Herders Hauskalender

FÜR ZEIT UND EWIGKEIT 1949

224 Seiten. Mit vielen Illustrationen. Kartoniert 2– DM

Der christliche Haus- und Volkskalender mit Beiträgen von Johann Peter Hebel, Alban Stolz, Peter Dörfler, Anton Gabele, Johannes Kirschweng, Selma Lagerlöf, Albert Krautheimer, Chesterton, Lefkow und vielen anderen.

Herders Kunstkalender 1949

33 Blatt. 2.80 DM

Herders Kunstkalender zeigt das Menschenbild in der Kunst der verschiedenen Völker und Zeiten. So ist er nicht nur eine Wanddekoration, sondern gibt immer wieder an neuen Beispielen Anregung zu vertiefender Bildbetrachtung und Besinnung.

VERLAG HERDER FREIBURG

*

Der Fährmann-Bildkalender

64 Blatt. 3.80 DM

Im Christophorus-Verlag Freiburg und Düsseldorf

LEBEN AUS DEM WORT

Herausgegeben von Pfarrer Bernhard Hanssler

Die biblisch-theologische Reihe, die tiefer in die einzelnen geoffenbarten Glaubenswahrheiten einführen möchte, sucht nicht so sehr durch Anwendung auf das praktische Leben das Heilige Wort fruchtbar zu machen, sondern sie will in dieses Wort selbst so tief eindringen, daß sein überzeitlicher Gehalt für die Menschen unserer Zeit in seinem ganzen Reichtum sichtbar und greifbar wird. So soll das Wort der Heiligen Schrift Christi Leben im Christen wecken. In diesem Sinne wächst das Leben aus dem Wort.

Eugen Walter

DAS KOMMEN DES HERRN BD. I

Die endzeitgemäße Haltung des Christen nach den Briefen der heiligen Apostel Paulus und Petrus. 185 Seiten. 7.80 DM

Eugen Walter

DAS KOMMEN DES HERRN BD. II

Die eschatologische Situation nach den synoptischen Evangelien. 144 Seiten. 6.50 DM

VERLAG HERDER FREIBURG



Rascher an's Ziel

Durch steuerbegünstigtes Bausparen zum Eigenheim. Prospekt kostenlos.

Bausparkasse

GdF Wüstenrot

in Ludwigsburg/Württ.



Jetzt Lieferung, auch an Private, überallhin freigegeben. Verlangen Sie Angebot in guten, gepflegten Mittelmoselweinen.



„Ich bin schon sehr froh, daß Sie mir laufend Ihre ausgezeichneten Bildhefte katholischer Jungen zusenden. So kann ich meinen Meßdienern von Zeit zu Zeit ein kleines Geschenk machen, das stets begeistert aufgenommen wird. . ."

So schrieb uns ein H. H. Pfarrer aus einer Landgemeinde zu unseren

LEUCHTFEUER-

Bildheften katholischer Jungen, die in regelmäßiger Folge erscheinen und packende und lebensnahe Schriebe aus der Welt katholischer Jungen bringen. Die Hefte erscheinen im Umfang von 16 Seiten, in zweifarbigem Kupfertiefdruck und sind durch Fotos hervorragend ausgestattet.

Der Preis ist dabei sehr niedrig:
DM 1.70 für 10 Hefte, DM 3.30 für 20 Hefte, DM 4.90 für 30 Hefte bei einem Verkaufspreis von 20 Dpf. pro Heft. Bestellungen erbitten wir nur direkt an den Verlag. Der Versand erfolgt portofrei!

DER JUNGE CHRIST

ein unentbehrliches Handbuch für Jugendführer und Jugendseelsorger, erscheint in Kürze. Der fast 400 Seiten starke Band enthält neben mehreren dreifarbigen Tafeln 16 Einschaltfotos auf Kunstdruckpapier und ist hervorragend ausgestattet.

Das Werk enthält 7 Teile:

Ewig rauschen die Brunnen von St. Peter – Gott – Das Wunder von Schöpfung und Erlösung – Der neue Mensch – Das Werden des Jungen – Gemeinschaft – Der Mensch auf dem Wege zu Gott – Die dritte Schöpfung – Praktischer Anhang.
Der Preis des haltbar gebundenen Werkes beträgt DM. 7.80

WIR UNTER UNS

Die reichillustrierte, von Jungen begeistert aufgenommene Zeitschrift erscheint nunmehr im verstärkten Umfang (32 Seiten) und im Zweifarben-Rotationskupfertiefdruck. Namhafte katholische Jugendschriftsteller zählen zu ihren Mitarbeitern. Mit Erzählungen, Abenteuern und Erlebnissen aus der Welt des Jungen von heute will sie gerade auch bei den Jungen, die der Jugendarbeit immer noch mißtrauisch und ablehnend gegenüberstehen, werben. Die Zeitschrift wendet sich in erster Linie an die Jungenschaft (14-17Jährige).

5 Hefte DM 1.80, 10 Hefte DM 3.50, 20 Hefte DM 6.80 bei kostenloser Zustellung. Einzelabonnements können bei jedem Postamt bestellt werden.

UBER UNSER VERLAGSSCHAFFEN

unterrichten Sie unsere laufend erscheinenden Verlagsmitteilungen, die wir Ihnen gerne kostenlos zugehen lassen. Gerade das für die Jugendseelsorge geeignete Material werden wir dort anzeigen und an Pfarreien, Religionslehrer usw. bevorzugt und mit günstigen Rabatten liefern.

VERLAG JUGENDPRESSE · BAD EMS

Infolge allgemeinen Rohstoffmangels können die Apotheken mit vielen Arzneimitteln, so auch mit unseren

SILPHOSCALIN-TABLETTEN

UND

THYLIAL-DRAGÉES

nicht mehr im vollen Umfange des großen Bedarfs versorgt werden. Ermüden Sie jedoch nicht, immer wieder und

nur in den Apotheken nachzufragen.

Zuschriften an die Fabrik sind vergeblich.

*

FABRIK PHARMAZEUTISCHER PRÄPARATE

CARL BÜHLER · KONSTANZ

Die katholischen Missionen

Zeitschrift des Päpstlichen Werkes der Glaubensverbreitung

Unter Mitarbeit aller Missionsorden herausgegeben von Priestern der Gesellschaft Jesu.

*

Das repräsentativste deutsche Organ, welches über sämtliche Fragen, Aufgaben und Zielsetzungen der Missionen Aufschluß gibt, erscheint wieder. Auf 32 Seiten Berichte und Nachrichten aus allen Missionsländern, reich bebildert.

Erscheinungsweise vorerst vierteljährlich. Das Herbst-Heft liegt vor. Heftpreis DM –.80

VERLAG HERDER FREIBURG

DIE SOZIALEN RUNDSCHREIBEN

PAPST LEO XIII.
ÜBER DIE ARBEITERFRAGE
(Rerum novarum)

PAPST PIUS XI.
ÜBER DIE GESELLSCHAFTLICHE ORDNUNG
(Quadragesimo anno)

In einem Band. Mit Erläuterungen von PAUL JOSTOCK. 180 Seiten. Kartoniert 5.20 DM

Die sozialen Rundschreiben enthalten einen solchen Reichtum an Ideen und Problemen, daß diese dem Nichtfachmann beim Lesen des bloßen Textes erfahrungsgemäß leicht entgehen. Die Erläuterungen der vorliegenden Ausgabe suchen die Lebensnähe der Gedanken zu erspüren, sie in ihrer vollen Tiefe auszuschöpfen und die allgemein gehaltenen Aussagen auf die konkreten Verhältnisse des einzelnen Landes näher anzuwenden.

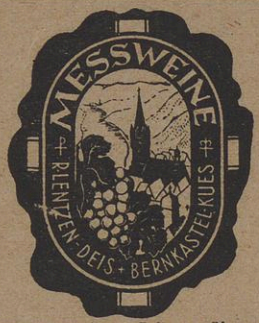
VERLAG HERDER FREIBURG

Aus meiner Erzeugung biete ich an:

Altarschellen, Vierklang, in schwerer Messingausführung
Aspergill groß und klein
Altarleuchter 10–50 cm hoch

Fordern Sie bitte mein Angebot ein.

Fritz Prophete · Kaldenkirchen / Rhld.
Postfach 80



Jetzt Lieferung, auch an Private, überallhin freigegeben. Verlangen Sie Angebot in guten, gepflegten Mittelmoselweinen.

NEUE BÜCHER AUS DEM VERLAG HERDER

Karl Thieme

Gott und die Geschichte

Zehn Aufsätze zu den Grundfragen der Theologie und der Historik, 340 Seiten.

Die ersten fünf Studien gelten unmittelbar theologischen Problemen, die zugleich auch in der Geschichte ihren Standort haben. Sie behandeln das Problem der Theologie als Wissenschaft, die Diskussion über das theologische Programm Anselms von Canterbury, Thomismus und Molinismus, Leibniz und die Wiedervereinigung der abendländischen Christenheit sowie das Trienter Konzil und die Geschichtsschreibung darüber.
In den weiteren Aufsätzen behandelt der Verfasser geschichtstheologische Fragen, wie die nach der Kirche als Trägerin der Geschichte, nach den geographischen Grundlagen der Geschichte und nach der äußeren Gestalt der Heiligen Geschichte im Lichte der Theologie.

Walter Weymann-Weyhe

Die Entscheidung des Menschen

Nietzsche als geschichtliche Wirklichkeit.
204 Seiten.

Der Verfasser zu seinem Werk:

„Wir wollen uns als Christen, was unsere letzte Geschichte angeht, an Nietzsche prüfen. Das ist ein scharfer Prüfstein. Nur derjenige wird unsere Betrachtungen verstehen, der sich immer dessen bewußt bleibt, daß Nietzsche, so wie wir ihn sehen, nicht einfach abzulehnen ist, daß seine Lehre nicht einfach eine Irrlehre in logischem Sinne ist, sondern daß Nietzsche vielmehr in seiner Persönlichkeit die konsequente Realisation einer menschlichen Existenzweise ist, die jeden von uns, auch den Priester, ganz elementar angeht."

Beide Werke erscheinen im November 1948

VERLAG HERDER FREIBURG

Gerade den Laien in der Kirche suchen diese Neuerscheinungen aus theologisch-religiösem Bereich:

MICHAEL SCHMAUS · MÜNCHEN

Von den Letzten Dingen

Der theologische Ort der Eschatologie
736 Seiten, kart. 14.50 DM, Hlw. 18.— DM

SIMON STRICKER
MARIA LAACH · FULDA

Der vatikanische Psalter

Die neue lateinische Übersetzung und Übertragung ins Deutsche neutestamentlich eingeleitet.
268 Seiten, Hlw. 8.60 DM

PAUL KESELING · LINGEN

Das Ethos der Christen

Des Aurelius Augustinus Buch „Von den Sitten der katholischen Kirche" übertragen und erläutert.
159 Seiten, kart. 4.50 DM

DOMINIKUS M. KOSTER
WALBERBERG

Die Firmung im Glaubenssinn der Kirche

Heilswirkung, Heilswert, Heilsforderung
216 Seiten, kart. 5.25 DM

Bestellungen nimmt der Buchhandel entgegen.

REGENSBERGSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG

Münster (Westfalen) · Gegründet 1591

Infolge allgemeinen Rohstoffmangels können die Apotheken mit vielen Arzneimitteln, so auch mit unseren

SILPHOSCALIN-TABLETTEN

UND

THYLIAL-DRAGÉES

nicht mehr im vollen Umfange des großen Bedarfs versorgt werden. Ermüden Sie jedoch nicht, immer wieder und

nur in den Apotheken nachzufragen.

Zuschriften an die Fabrik sind vergeblich.

*

FABRIK PHARMAZEUTISCHER PRÄPARATE

CARL BÜHLER · KONSTANZ

Kirchenheizungen

Neuanlagen

und

Reparaturen

*

Seit 45 Jahren

*

CARL WELLEN & CO.

DÜSSELDORF

Himmelgeisterstraße 60

Dr. theol. Franz Xaver Arnold

DIENST AM GLAUBEN

DAS VORDRINGLICHSTE ANLIEGEN HEUTIGER SEELSORGE.

(Band I der Reihe „Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge"). Großoktav. 92 Seiten. Kartoniert 4.— DM.

Es ist entscheidend für die Zukunft von Christentum und Kirche, daß Theorie und Praxis der Seelsorge Ausdruck einer an der gesamten Offenbarungswirklichkeit orientierten Theologie sind. Dieser Frage bis in die unmittelbare Gegenwart nachzugehen und die jeweils beschrittenen Wege und Irrwege im Hinblick auf die große Tradition der Kirche zu prüfen, ist die Absicht dieser Untersuchungen.

VERLAG HERDER FREIBURG

Siebentageblatt

WOCHENZEITUNG FÜR KULTUR UND FRIEDEN

Wir suchen in jeder Pfarrei einen rührigen Vertrauensmann.

Zuschriften erbeten an das Siebentageblatt, Karlsruhe, Ludwig-Wilhelmstraße 12



Jetzt Lieferung, auch an Private, überallhin freigegeben. Verlangen Sie Angebot in guten, gepflegten Mittelmoselweinen.

Als erstes Nachschlagewerk nach dem Kriege erscheint

DER NEUE HERDER

von A bis Z

Das vollkommen neu redigierte zeitnahe Lexikon in einem Band. Das gründliche Nachschlagewerk für Praxis und Theorie. Der unentbehrliche Helfer und Ratgeber in allen Fragen des täglichen Lebens. Die notwendige Hilfe für jedermann und überall.

*

DER NEUE HERDER hat nach seiner Vollendung einen Gesamtumfang von über 5100 Spalten. Annähernd 65 000 Stichwörter. Mehr als 3000 Abbildungen im Text. 64 ganzseitige Bildtafeln in Schwarzweiß- und Vierfarbendruck. Zwei vierseitige Kartenbeilagen.

*

DER NEUE HERDER erscheint in großem Format von 17,5 zu 26 cm. Ein besonderer Sprachteil bringt in Form von eigenen Artikeln und Ergänzungen zu den Sachartikeln Erklärungen über Sinn und Gehalt, Werdegang und Bedeutungswandel der Wörter und stellt so den Bildungswert der deutschen Sprache heraus.

*

DER NEUE HERDER erscheint in fünf Lieferungen. Die erste Lieferung kommt im Oktober 1948. Sie umfaßt mit 22 Druckbogen die Buchstaben A bis Farbensymbolik. Die Lieferungen werden im Laufe des Jahres 1949 abgeschlossen.

*

Der Subskriptionspreis für jede Lieferung beträgt 12.—DM. Originaleinbanddecken können nach Fertigstellung vom Verlag bezogen werden. Bitte, verlangen Sie unseren Sonderprospekt, der Sie ausführlich über das Werk unterrichtet.

VERLAG HERDER FREIBURG

1948 K 3133

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

JANUAR 1949

Interkonfessionelle Verständigung 241
Von Max Pribilla S. J.

Berufsständische Ordnung . . 254
Von Oswald v. Nell-Breuning S. J.

Die Liturgie missionarisch gesehen (II) 262
Von Klemens Tilmann

Tiefenpsychologie 271
Von Hubert Thurn S. J.

Der Nürnberger Prozeß und die Moral 286
Von Gustav Gundlach S. J.

Dämonie und Humanismus . 293
Von Eva Maria Lüders

Die Struktur des Weltalls . . 299
Von Gerhard Miczaika

Um die Grundgestalt der Meßfeier 310
Von Josef A. Jungmann S. J.

Das Ende des Christentums im spätmittelalterlichen China 312
Von Richard Hennig

Besprechungen von Büchern . 315

143. Band · 74. Jahrgang · 1948/1949 · 4. Heft

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Anton Koch S. J., München 22, Veterinärstraße 9 (Rufnummer 361812). Mitglieder der Schriftleitung: A. Brunner S. J., F. Hillig S. J., M. Pribilla S. J. (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 DM 2.—, vierteljährlich DM 6.—, zuzüglich Zustellgebühr.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Freiburg i. Br., Johanniterstraße 4. — Druck: Herder-Druckerei, Freiburg i. Br.

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Oswald v. Nell-Breuning, Frankfurt/Main, Offenbacher Landstraße 224
Dr. Klemens Tilmann, Solln bei München, Ditlerstraße 10
Gustav Gundlach, Roma (101), Piazza Pilotta 4, Università Gregoriana
Eva Maria Lüders, Göttingen, Wagnerstraße 4
Dr. Gerhard Miczaika, Königstuhl bei Heidelberg, Badische Landessternwarte
Josef Andreas Jungmann, Innsbruck, Sillgasse 8
Prof. Dr. Richard Hennig, Düsseldorf-Oberkassel, Kaiser-Friedrich-Ring 8

Alle anderen über die Schriftleitung (s. oben)

Genehmigt durch Gouvernement Militaire de la Zone Française d'Occupation — Direction de l'Information — Section Presse am 15. 6. 46

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"

Husten, Verschleimung, Asthma, Katarrhe, Bronchitis

sind die quälenden Zeugen einer geschwächten, reizempfindlichen, oftmals entzündlich veränderten Atmungsschleimhaut, daher ihre Hartnäckigkeit. Tritt man ihnen aber mit „Silphoscalin" entgegen, so zeigt man das richtige Verständnis für das, was hier not tut, nämlich: nicht allein der jeweiligen Beschwerden Herr zu werden, sondern vor allem auch auf das anfällige Schleimhautgewebe in wirklich heilkräftigem Sinne einzuwirken. Das ist der Vorzug der

Silphoscalin-Tabletten

die seit vielen Jahren allseitige Anerkennung gefunden haben. — Achten Sie beim Einkauf auf den Namen „Silphoscalin" und die grüne Packung. Preis DM 2.40 für 80 Tabletten. Wieder erhältlich in den Apotheken.

*

FABRIK PHARMAZEUTISCHER PRÄPARATE
CARL BÜHLER · KONSTANZ

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

FEBRUAR 1949

Das Weltgefühl des Menschen von heute 321
Von August Brunner S. J.

Interkonfessionelle Verständigung 329
Von Max Pribilla S. J.

Das Recht auf Arbeit 343
Von Bernhard A. Noll

Die Kraft und die Herrlichkeit 354
Von Franz Hillig S. J.

Eine Großstadtpfarrei nach dem Kriege 366
Von Jakob Clemens

„Johanna auf dem Scheiterhaufen" 376
Von Willibald Götze

Gelenkte Naturforschung . . 383
Von Adolf Haas S. J.

Persönlichkeitsveränderung durch Leukotomie 389
Von Georg Trapp S. J.

Woran sie glauben 392
Von Herbert Gorski S. J.

Besprechungen von Büchern . 395

143. Band · 74. Jahrgang · 1948/1949 · 5. Heft

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

Stimmen der Zeit. Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. Herausgeber und Schriftleiter: Anton Koch S. J., München 22, Veterinärstraße 9 (Rufnummer 36 18 12). Mitglieder der Schriftleitung: A. Brunner S. J., F. Hillig S. J., M. Pribilla S. J. (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.

Im Falle höherer Gewalt und Betriebsstörungen hat der Bezieher keinen Anspruch auf Nachlieferung bzw. Rückzahlung des Bezugsgeldes.

Verlag: Herder & Co. G. m. b. H., Freiburg i. Br., Tennenbacherstraße 4. — Druck: Herder-Druckerei, München

---

Anschriften der Mitarbeiter dieses Heftes:

Dr. A. Noll, Karlsruhe, Humboldtstraße 27
Pfarrer Jakob Clemens, Köln-Riehl, Garthestraße 15
Willibald Götze, Hamburg 36, Staatsoper
Georg Trapp, München, Isartalstraße 6
Adolf Haas, Pullach bei München, Berchmans-Kolleg

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"

Oswald von Nell-Breuning SJ. u. Dr. Hermann Sacher
Beiträge zu einem Wörterbuch der Politik

Soeben erscheint:
Heft III **Zur Sozialen Frage**
Großoktav. 244 Spalten.

Früher erschienene Hefte:
Heft I **Zur christlichen Gesellschaftslehre**
Großoktav. 92 Spalten. 3.20 DM
Heft II **Zur christlichen Staatslehre**
Großoktav. 144 Spalten. 3.50 DM

VERLAG HERDER FREIBURG

Die großen Aufgaben des öffentlichen Lebens für die Neugestaltung der politischen Verhältnisse drängen nach grundsätzlichen Richtlinien. Dieses Unternehmen auf christlich-abendländischer Grundlage soll dazu die Vorarbeiten leisten und die Bausteine zu einem politischen Nachschlagewerk und Studienbuch zusammentragen. Die lexikograph. Aufmachung verbindet Straffheit der Darstellung mit Übersichtlichkeit.

T. R.

STIMMEN DER ZEIT

MONATSCHRIFT FÜR DAS GEISTESLEBEN DER GEGENWART

MÄRZ 1949

Schichtenproblem und Oberschicht 401
Von Felix zu Löwenstein

Das Sterben 412
Von Georg Siegmund

Die religiöse Lage der Heimatvertriebenen 425
Von Paulus Sladek

Der Kalender als kosmische Einheit 433
Von Wilhelm Röhrig

Aus der Welt des Nichtsehenden 441
Von Heinrich Schaette

Die „Sprache" der Bienen . . 446
Von Adolf Haas

Philosophie oder Religion? . . 453
Von August Brunner

Die Moskauer Kirchenkonferenz 1948 459
Von Wilhelm de Vries

Unbewußtes oder „Überbewußtsein"? 462
Von Hubert Thurn

Unrentierlicher Wohnungsbau 464
Von Oswald v. Nell-Breuning

Besprechungen von Büchern . 466

143. Band · 74. Jahrgang · 1948/1949 · 6. Heft

VERLAG HERDER · FREIBURG IM BREISGAU

U.B. TÜB.
25 MRZ 1949

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:

Felix zu Löwenstein, Karlsruhe, Bismarckstraße 61
Prof. Dr. Georg Siegmund, Bernhards bei Fulda
Paulus Sladek, München 8, Äußere Prinzregentenstraße 12/II.
Oswald v. Nell Breuning, Frankfurt/Main S 10, Offenbacher Landstraße 224
Dipl.-Kaufmann Wilhelm Röhrig, Bad Friedrichshall-Jagstfeld, Waldstraße 5
Dr. Heinrich Schaette, Stuttgart, Neue Weinsteige 5
Adolf Haas, Pullach bei München, Berchmanskolleg

Alle anderen über die Schriftleitung (s. oben)

Genehmigt durch Gouvernement Militaire de la Zone Française d'Occupation — Direction de l'Information — Section Presse am 15. 6. 46

SEIT 80 JAHREN
MESSWEINE
BEDEUTET
80 JAHRE VERTRAUEN
BISCHOFLICH 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.
Erscheint im Frühjahr 1949.

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

Husten, Verschleimung, Asthma, Katarrhe, Bronchitis

sind die quälenden Zeugen einer geschwächten, reizempfindlichen, oftmals entzündlich veränderten Atmungsschleimhaut, daher ihre Hartnäckigkeit. Tritt man ihnen aber mit „Silphoscalin" entgegen, so zeigt man das richtige Verständnis für das, was hier not tut, nämlich: nicht allein der jeweiligen Beschwerden Herr zu werden, sondern vor allem auch auf das anfällige Schleimhautgewebe in wirklich heilkräftigem Sinne einzuwirken. Das ist der Vorzug der

Silphoscalin-Tabletten

die seit vielen Jahren allseitige Anerkennung gefunden haben. — Achten Sie beim Einkauf auf den Namen „Silphoscalin" und die grüne Packung. Preis DM 2.40 für 80 Tabletten. Wieder erhältlich in den Apotheken.

*

FABRIK PHARMAZEUTISCHER PRÄPARATE
CARL BÜHLER · KONSTANZ

NEUERSCHEINUNGEN

LILO EBEL

Die italienische Kultur und der Geist der Tragödie

gr. 8° 232 Seiten. Brosch. DM 6.60; in Pappband DM 8.–

Die Romanistin Lilo Ebel gibt in ihrer Untersuchung eine Anregung zur Lösung der Paradoxie, daß Italien zwar das Ursprungsland der modernen Tragödie ist, aber sie dennoch nicht verwirklichen konnte. Aus der Beschäftigung mit der italienischen Tragödie entsteht ein Überblick über die gesamte italienische Geistesgeschichte. Darüber hinaus erhebt sich die Frage nach dem Wesen des Tragischen, dem Ursprung der Tragödie und dem Sinn der wichtigsten Tragödien der Weltliteratur.

BENEDIKT SCHMITTMANN

ehedem ord. Prof. der Sozialwissenschaft a. d. Universität Köln

Wirtschafts- und Sozialordnung als Aufgabe

2. Aufl., bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Dr. rer. pol. ALBERT LOTZ. gr. 8° VIII und 210 Seiten. Brosch. DM 5.40; in Halbleinwand DM 7.40

Die Neuherausgabe dieses Buches dürfte von jenen Lesern begrüßt werden, die die Lösung der sozialen Frage als eines der wichtigsten Probleme unserer Zeit erkannt haben. Zugleich dient das Buch der Erneuerung des Andenkens an den Kölner Gelehrten, der in einem Konzentrationslager den Tod fand.

Verlag Karl Alber · Freiburg i. Br.

KÜNSTLERISCHE KANONTAFELN

Die Kleine Garnitur	Die Große Garnitur
Vierfarbiger Druck auf Büttenpapier	Dreifarbiger Druck auf Büttenpapier
Haupttafel 37×25 cm	Haupttafel 46×35 cm
Seitentafeln je 13×22 cm	Seitentafeln je 20×30 cm
Auf Pappe aufgezogen – DM 10.50	Auf Pappe aufgezogen – DM 15.50
Gerahmte Ausführungen in jeder Stilart DM 35.–	Gerahmte Ausführungen in jeder Stilart DM 46.–

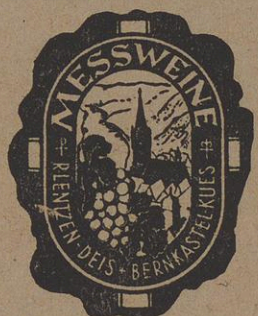
CHRISTOPHORUS-VERLAG · FREIBURG · BERLIN · DÜSSELDORF

Wir senden
das katholische Wochenblatt

Der christliche Sonntag

auf Ihren Wunsch und Ihre Kosten an Freunde und Bekannte im Ausland und in Übersee. Bezugsgebühren: bei Auslandsversand monatlich 4 Nummern, eine achtseitige religiöse illustrierte Beilage DM 1.— zuzüglich Auslandsporto.

VERLAG HERDER FREIBURG



Qualitätsweine
R. LENTZEN - DEIS
Bernkastel - Kues an der Mosel

In Kürze erscheint:

DR. SERGE MAIWALD **Meisterwerke**

BIBLIOTHEK UNIVERSALER BILDUNG

Die unter dem Sammeltitel „Meisterwerke" erscheinende Bibliothek universaler Bildung will ausgewählte Höhepunkte aus bedeutenden Werken der Weltliteratur zum persönlichen Besitz vermitteln. Die Reihe ist aufgegliedert in Themengruppen von Biographien, Selbstzeugnissen und Interpretationen. Über die Themen Weltgeschichte, Natur als Erlebnis, Weltschilderungen in Reiseberichten und Landschaftsbeschreibungen, Weisheit und Menschenleben, Dichtkunst, Religion und Wissenschaft sind weitere Reihen geplant.

Die einzelnen Bände enthalten jeweils eine Auswahl aus vier bis acht großen Werken der Weltliteratur. Hierin werden Künstler, Philosophen, Staatsmänner, Naturwissenschaftler wie Forschungsreisende zu Wort kommen.

Die ausgewählten Texte bieten in sich geschlossene Teile, die als wesentliche Aussagen des Gesamtwerkes gewertet werden dürfen und die damit ein Grundsätzliches über Leben und Werk der Menschen vermitteln.

Es handelt sich zumeist um Werke, von denen keine Neuauflagen erreichbar sind. Durch die Herausgabe der zentralen Abschnitte im Rahmen eines Bandes der „Meisterwerke" wird dem heutigen Leser vielfach die einzige Möglichkeit gegeben, in den Besitz dieser Quellen zu gelangen.

Für alle, die sich eine eigene Bibliothek aufzubauen versuchen, die tiefer in das Verständnis der Werke der Weltliteratur eindringen möchten, werden die „Meisterwerke" den Weg zum neuen, schönen Besitz eröffnen. Es wird ihnen nicht eine Literatur zweiter Hand geboten, sondern der Zugang zu den Originalwerken wird so im weiten Umfang verständnisvoll erschlossen. Diesem inneren und äußeren Besitz werden die „Meisterwerke" den Weg bahnen.

Zunächst erscheinen folgende Bände:

Biographien I

Band I, 224 Seiten, Ganzleinwand. Erscheint kartoniert sowie in Leinwand mit Schutzumschlag

Wilhelm Windelband: **Sokrates**
August Neander: **Bernhard von Clairvaux**
Max Dvořak: **El Greco**
Adolf Laun: **Lafontaine**
Jean d'Alembert: **Montesquieu**
Philipp Spitta: **Joh. Seb. Bach**
Charlotte Blennerhassett: **Chateaubriand**

Selbstzeugnisse I

Band I, 151 Seiten, Ganzleinwand. Erscheint kartoniert sowie in Leinwand mit Schutzumschlag

Aurelius Augustinus: **Confessiones**
De Talleyrand: **Memoiren aus Paris**
Robert und Klara Schumann: **Tagebuch unserer Ehe**
Charles Baudelaire: **Blumen und Schmerzen**
Hans Christian Andersen: **Das Märchen meines Lebens**

VERLAG HERDER FREIBURG

Husten, Verschleimung, Asthma, Katarrhe, Bronchitis

sind die quälenden Zeugen einer geschwächten, reizempfindlichen, oftmals entzündlich veränderten Atmungsschleimhaut; daher ihre Hartnäckigkeit. Tritt man ihnen aber mit „Silphoscalin" entgegen, so zeigt man das richtige Verständnis für das, was hier not tut, nämlich: nicht allein der jeweiligen Beschwerden Herr zu werden, sondern vor allem auch auf das anfällige Schleimhautgewebe in wirklich heilkräftigem Sinne einzuwirken. Das ist der Vorzug der

Silphoscalin-Tabletten

die seit vielen Jahren allseitige Anerkennung gefunden haben. — Achten Sie beim Einkauf auf den Namen „Silphoscalin" und die grüne Packung. Preis DM 2.40 für 80 Tabletten. Wieder erhältlich in den Apotheken.

*

FABRIK PHARMAZEUTISCHER PRÄPARATE

CARL BÜHLER · KONSTANZ

RICHARD EGENTER

Von der Freiheit der Kinder Gottes

322 Seiten

Wer nach der inneren Freiheit fragt, muß auch nach dem Gehalt der christl. Freiheitsbotschaft fragen. Die Frage ist vom Wesen des Christlichen her zu beantworten. Christliche Freiheit ist die gnadenhaft geschenkte Haltung der gesamten Schöpfung in der Liebe zu Gott. Wo sie voll unbefangener gotteskindlicher Hingabe in der Welt unter der Mühe echten Menschseins erworben wird, gelangt sie zur vollkommenen Verwirklichung. — Von der seligen Freiheit der Vollendung ausgehend, behandelt Richard Egenter dieses zeitgemäße Problem in gründlicher theologischer Weise. Er zeigt Wesen, Aufgaben und Reichtum christlicher Freiheit auf, bis wir sie als Krone, als libertas beata, als die volle, ewige Freiheit in der Bindung an Christus erblicken.

Erscheint im Frühjahr 1949

VERLAG HERDER FREIBURG

PAUL SIMON

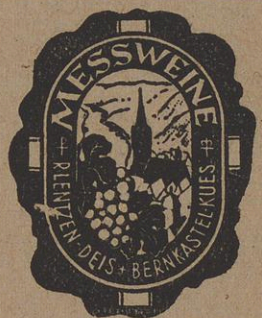
Das Menschliche in der Kirche Christi

164 Seiten. Neuauflage in Herstellung

Was im Leben Jesu nur Versuchung war, hat im Leben der einzelnen Christen in der Kirche oft zum Fall und zum Abfall von Christus geführt. Die Menschen haben in ihrer Leidenschaft nie aufgehört, der Kirche als dem mystischen Leib Christi blutende Wunden zu schlagen. Doch wie das Leiden Christi, so sind auch die Fehler und Makel an der Kirche notwendig, damit diese über das Kreuz mit ihrem Herrn zur Herrlichkeit gelangt. Aus diesem Geiste heraus ist Selbstkritik der Kirche ein Zeichen unüberwindlicher Lebenskraft.

VERLAG HERDER FREIBURG





Jetzt Lieferung, auch an Private, überallhin freigegeben. Verlangen Sie Angebot in guten, gepflegten Mittelmoselweinen.

Der christliche Sonntag

KATHOLISCHES WOCHENBLATT

Hauptschriftleiter: Karl Färber

Unter Mitarbeit von Reinhold Schneider, Eugen Walter, Peter Dörfler, Klemens Tilmann, Ida Friederike Görres und anderen.

Dieses neue katholische Wochenblatt will den aufgeschlossenen Christen unserer Tage zu der notwendigen und echten Begegnung mit Christus und der Kirche führen. Es will ihm ein tieferes Wissen von den Wahrheiten unseres Glaubens vermitteln. Im Kreislauf des Kirchenjahres leitet es zu einem verstehenden Mitleben mit der katholischen Kirche. Das Gesicht des jeweiligen Sonntags, Liturgie, Evangelium, Lesung, Gebetsschatz, der Heilige der Woche werden eingehend betrachtet und erläutert.

Wer nach den inneren Worten der christlichen Wirklichkeit sucht, dem wird das Sonntagsblatt neue Kraft und Anregung für die Gestaltung seines Lebens geben.

+

Der christliche Sonntag

erscheint wöchentlich im Umfang von acht Seiten, dazu einmal monatlich eine achtseitige Bildbeilage:

Der Sonntag im Bild

Aktuelle Aufnahmen spiegeln alle wichtigen Ereignisse im zeitlichen Geschehen der Kirche auf der ganzen Welt im Bild.

„Es gibt eine bedeutsame Schicht von Menschen aller Bekenntnisse, denen dieses Sonntagsblatt vortrefflich dient: Jede Seite zeugt ebenso von der Unruhe und Weite echter Christlichkeit wie von neu-kirchlichem Sinn."

Stadtpfarrer Alfons Beil, 10. Dezember 1948

Bezugspreis für vier Wochennummern und eine Bildzeitung einschließlich Zustellgebühr 1.— DM.

VERLAG HERDER FREIBURG

NEUERSCHEINUNGEN AUS DEM VERLAG HERDER

KARL THIEME

Gott und die Geschichte

Zehn Aufsätze zu den Grundfragen der Theologie und der Historik

340 Seiten, kart. DM 9.–

Die ersten fünf Studien gelten unmittelbar theologischen Problemen, die zugleich auch in der Geschichte ihren Standort haben. Sie behandeln das Problem der Theologie als Wissenschaft, die Diskussion über das theologische Programm Anselms von Canterbury, Thomismus und Molinismus, Leibniz und die Wiedervereinigung der abendländischen Christenheit sowie das Trienter Konzil und die Geschichtsschreibung darüber.

In den weiteren Aufsätzen behandelt der Verfasser geschichtstheologische Fragen, wie die nach der Kirche als Trägerin der Geschichte, nach den geographischen Grundlagen der Geschichte und nach der äußeren Gestalt der Heiligen Geschichte im Lichte der Theologie.

*

WALTER WEYMANN-WEYHE

Die Entscheidung des Menschen

Nietzsche als geschichtliche Wirklichkeit

204 Seiten

Die Situation des heutigen Menschen ist nicht zuletzt bestimmt durch die geschichtlich gültige Existenz Nietzsches. Sie zwingt den Christen von innen her zur Entscheidung. Dieses Werk zeigt, wie sich der Christ an Nietzsche prüfen kann. Nur derjenige wird die Prüfung bestehen, der sich bewußt ist, daß Nietzsche nicht einfach abzulehnen ist, daß seine Lehre nicht einfach eine Irrlehre im logischen Sinne ist, sondern daß er in seiner Persönlichkeit die konsequente Realisation einer menschlichen Existenzweise ist, die jeden Christen ganz elementar angeht.

VERLAG HERDER FREIBURG





Jetzt Lieferung, auch an Private, überallhin freigegeben. Verlangen Sie Angebot in guten, gepflegten Mittelmoselweinen.

– 5. JULI 1960
29. AUG. 1962
10. JAN. 1963
11. MRZ. 1963
21. 7. 66
– 1. DEZ. 1972
8. AUG. 1974
13. MRZ. 1979
21. MRZ. 1979
– 5. APR. 1979
13. JAN. 1982
10. SEP. 1982
11. März 1983

FRAN MÜNCHEN 15

NISMUS

In dieser Ges nlichkeiten am geistigen Auge
des Lesers v en Gedankens gewesen sind.

hheit

Eine l gen- und Abendland.

Von innen he ren Vorgängen eines grauen-

PIETER VERVOORT

Deutsche Heimweh- und Liebespostille

640 Seiten. Hlblwd. DM 18.—

Sehnsucht nach einem Deutschland, das nicht mehr ist, aber in unseren Herzen neu erstehen kann, hat dem Dichter zu diesem Buch der Liebe und des Heimwehs die Feder geführt.

La Douce France

FRANKREICH IM SPIEGEL SEINER LITERATUR

Herausgeber: ALWIN MÜLLER, eingeleitet von FRIEDRICH KNAPP

400 Seiten, 64 Bildtafeln. Hlblwd. DM 20.—

Das Schrifttum eines Volkes, das wie kaum ein anderes Literatur und Kultur gleichsetzt und sich mit seiner Literatur die halbe Welt erobert hat, zieht in eindrucksvollen Beispielen am Leser vorbei.

GERTRUD VON LE FORT

Das Schweißtuch der Veronika

Band II. DER KRANZ DER ENGEL

324 Seiten. Hlblwd. DM 7.50

„ . . . Ein außerordentliches Buch. Hier werden jenseits aller abstrakten Deutung die großen Auseinandersetzungen unserer Zeit in die Menschen verlagert und dem Zwiespalt zwischen Macht und Gnade der Weg des gläubigen Katholiken gegenübergestellt, dessen unzerstörbare Liebeskraft allein das Rettende verheißt."

Münchner Tagebuch



FRANZ EHRENWIRTH VERLAG · MÜNCHEN 15

Güllstraße 7

JOSEF SELLMAIR

Humanitas christiana

GESCHICHTE DES CHRISTLICHEN HUMANISMUS

486 Seiten. Hlblwd. DM 12.50

In dieser Geschichte des Humanismus zieht die erstaunliche Reihe aller Persönlichkeiten am geistigen Auge des Lesers vorüber, die Meister, Träger und Vollender des abendländischen Gedankens gewesen sind.

Trost der Weisheit

APHORISMEN

244 Seiten. Ppbd. DM 6.—

Gedanken der großen Dichter und Weisen der Menschheit

Weisheit der Sibylle

APHORISMEN ZUR GESCHICHTE

264 Seiten. Ppbd. DM 6.—

Eine Fülle menschlicher Erkenntnisse großer Persönlichkeiten aus Morgen- und Abendland.

EUGEN GAGARIN †

Die Rückkehr des Kornetts

Erzählung. 208 Seiten. Hlblwd. DM 6.50

Von innen her durchleuchtet der Verfasser die Beziehungen zwischen den äußeren Vorgängen eines grauenvollen Zeitgeschehens und der inneren Welt.

PIETER VERVOORT

Deutsche Heimweh- und Liebespostille

640 Seiten. Hlblwd. DM 18.—

Sehnsucht nach einem Deutschland, das nicht mehr ist, aber in unseren Herzen neu erstehen kann, hat dem Dichter zu diesem Buch der Liebe und des Heimwehs die Feder geführt.

La Douce France

FRANKREICH IM SPIEGEL SEINER LITERATUR

Herausgeber: ALWIN MÜLLER, eingeleitet von FRIEDRICH KNAPP

400 Seiten, 64 Bildtafeln. Hlblwd. DM 20.—

Das Schrifttum eines Volkes, das wie kaum ein anderes Literatur und Kultur gleichsetzt und sich mit seiner Literatur die halbe Welt erobert hat, zieht in eindrucksvollen Beispielen am Leser vorbei.

GERTRUD VON LE FORT

Das Schweißtuch der Veronika

Band II. DER KRANZ DER ENGEL

324 Seiten. Hlblwd. DM 7.50

„ . . . Ein außerordentliches Buch. Hier werden jenseits aller abstrakten Deutung die großen Auseinandersetzungen unserer Zeit in die Menschen verlagert und dem Zwiespalt zwischen Macht und Gnade der Weg des gläubigen Katholiken gegenübergestellt, dessen unzerstörbare Liebeskraft allein das Rettende verheißt."

Münchner Tagebuch

4.80